

# 『秘蔵宝鑑』の研究

---

— 構造と言語表現の視座から —

大正大学大学院仏教学研究科仏教学専攻真言学博士後期課程

(氏名) 小渕 尊史

---

# 『秘蔵宝鑑』の研究

## — 構造と言語表現の視座から —

### 目次

凡例

序論 ( 1)

#### 第一部:『秘蔵宝鑑』の構造

第一章:『秘蔵宝鑑』における表現主体について — 「誰」が「何」を語るのか	( 9)
問題の所在	( 9)
第一節 言語伝達の基本パターン: 説者と受け手の二層構造	( 10)
第二節 表現主体の多層性: 著者空海と表現主体(言説機能)	( 11)
第三節 表現主体下の複数の説者とテキスト『宝鑑』の全体構成について	( 17)
第四節 どの説者が何を語るのか: 『秘蔵宝鑑』巻上の構成	( 26)
1-4-1) 序詩・大意序・住心名頌	( 26)
1-4-2) 第一異生羝羊心	( 27)
1-4-3) 第二愚童持齋心	( 28)
1-4-4) 第三嬰童無畏心	( 29)
第五節 どの説者が何を語るのか: 『秘蔵宝鑑』巻中の構成	( 32)
1-5-1) 第四唯蘊無我心: その一	( 32)
1-5-2) 憂国公子と玄関法師の十四問答	( 32)
1-5-3) 第四唯蘊無我心: その二	( 38)
1-5-4) 第五拔業因種心	( 38)
第六節 どの説者が何を語るのか: 『秘蔵宝鑑』巻下の構成	( 40)
1-6-1) 第六他縁大乘心	( 40)
1-6-2) 第七覺心不生心	( 41)
1-6-3) 第八一道無為心 別には如実知自心・空性無境心	( 42)
1-6-4) 第九極無自性心	( 44)
1-6-5) 第十秘密莊嚴心	( 47)
第七節 視点の展開: 言表を受容する読者	( 51)
第二章:『秘蔵宝鑑』の顔の見える読者について — 天皇と文人官僚	( 61)
はじめに	( 61)
第一節 本章の見通し: 「嵯峨帝・淳和帝の側近」「文人官僚」とは誰を指すのか	( 62)
2-1-1) 政権の担当者と天皇側近	( 62)

2-1-2) 勅撰詩集の編纂者と詩人たち	( 64)
2-1-3) 文章生出身の官僚たち	( 67)
第二節 事績と詩文の実作①：嵯峨天皇	( 69)
第三節 事績と詩文の実作②：淳和天皇	( 78)
第四節 弘仁・天長期の側近中の側近：血縁・縁戚関係にある人々	( 85)
2-4-1) 良岑安世 <small>よしみねのやすよ</small> (785-830)	( 85)
2-4-2) 藤原冬嗣 <small>ふじわらのふゆつぐ</small> (775-826)	( 89)
2-4-3) 藤原三守 <small>ふじわらのみもりただもり</small> (785-840)	( 92)
第五節 弘仁・天長期の官僚との交渉：文人官僚を中心に	( 95)
2-5-1) 藤原園人 <small>ふじわらのそのひと</small> (756-819)	( 95)
2-5-2) 菅原清公 <small>すがわらのきよきみ</small> (770-842)	( 97)
2-5-3) 小野岑守 <small>おののみねもり</small> (778-830)	( 98)
2-5-4) 滋野貞主 <small>しげのさだぬし</small> (785-852)	(102)
第六節 総括	(105)
<b>第三章:『秘蔵宝鑰』で語られるものと隠されるもの - 『十住心論』との比較を中心に</b>	(117)
問題の所在	(117)
第一節 『宝鑰』と『十住心論』の関係	(117)
第二節 『宝鑰』と『十住心論』の比較①：序と第一住心	(124)
3-2-1) 序詩と帰敬序	(124)
3-2-2) 大綱序	(126)
3-2-3) 第一異生羝羊心	(128)
第三節 『宝鑰』と『十住心論』の比較②：第二住心～第五住心	(131)
3-3-1) 第二愚童持齋心	(131)
3-3-2) 第三嬰童無畏心	(133)
3-3-3) 第四唯蘊無我心	(137)
3-3-4) 第五拔業因種心	(139)
第四節 『宝鑰』と『十住心論』の比較③：第六住心～第八住心	(141)
3-4-1) 第六他縁大乘心	(141)
3-4-2) 第七覺心不生心	(145)
3-4-3) 第八一道無為心 [如實知自心・空性無境心]	(148)
第五節 『宝鑰』と『十住心論』の比較④：第九住心	(155)
第六節 『宝鑰』と『十住心論』の比較⑤：第十住心	(165)
第七節 総括：『宝鑰』が読者に秘す三密瑜伽行の本質	(181)

## 第二部:『秘蔵宝鑰』の修辞と言語表現

<b>第四章:空海における「文」:教の源と秀句</b>	(210)
問題の所在	(210)
第一節 「文」の起こりと「名教」について：『文心雕龍』と『文鏡秘府論』	(211)
第二節 空海が説く文章制作の要諦：情志と技巧 - 『文鏡秘府論』の事例検討	(220)

4-2-1) 『文鏡秘府論』南卷における詩文創作秘訣の文例	(221)
4-2-2) 『文鏡秘府論』南卷所録の陸機「文賦」	(228)
第三節 空海の著作における秀句	(240)
4-3-1) 「秀句」とは何か	(240)
4-3-2) 空海の著作における「秀句」の実例	(242)
4-3-2 の1) 空海の著作における「秀句」の実例①：教理的著作から	(242)
4-3-2 の2) 空海の著作における「秀句」の実例②：『性靈集』から	(249)
第四節 『秘蔵宝鑰』における秀句	(257)
4-4-1) 『宝鑰』巻上における「秀句」の検討	(257)
4-4-2) 『宝鑰』巻中における「秀句」の検討	(261)
4-4-3) 『宝鑰』巻下における「秀句」の検討	(269)
第五節 本章のまとめ	(276)
<b>第五章：『秘蔵宝鑰』の修辞法について：対句・詩頌・問答</b>	<b>(307)</b>
はじめに	(307)
第一節 『宝鑰』における対句について	(307)
5-1-1) 「対句」とは何か：本質と役割	(308)
5-1-2) 『文鏡秘府論』における対句の説明・分類	(311)
5-1-3) 空海の対句表現の完成形態：「智泉達嚵文」	(316)
5-1-4) 『秘蔵宝鑰』における対句表現の実態	(322)
5-1-4 の1) 『秘蔵宝鑰』巻上の対句表現	(322)
5-1-4 の2) 『秘蔵宝鑰』巻中の対句表現	(327)
5-1-4 の3) 『秘蔵宝鑰』巻下の対句表現	(337)
第二節 『宝鑰』における詩頌(偈頌)について	(346)
5-2-1) 「詩頌」の定義と仏教テキストにおける偈頌	(347)
5-2-2) 空海の著作における「詩」と「詩頌」	(349)
5-2-3) 空海の教理的著作における「偈頌」	(351)
5-2-4) 『秘蔵宝鑰』における「偈頌」	(364)
5-2-4 の1) 『秘蔵宝鑰』巻上における偈頌	(364)
5-2-4 の2) 『秘蔵宝鑰』巻中における偈頌	(367)
5-2-4 の3) 『秘蔵宝鑰』巻下における偈頌	(368)
5-2-5) 空海の教理的著作における「偈頌」のまとめ	(371)
第三節 空海の著作における問答体について	(372)
5-3-1) 『秘蔵宝鑰』における問答の事例	(373)
5-3-1 の1) 『秘蔵宝鑰』巻上における問答	(373)
5-3-1 の2) 『秘蔵宝鑰』巻中における問答	(377)
5-3-1 の3) 『秘蔵宝鑰』巻下における問答	(385)
5-3-2) 空海以外の著作における問答の事例	(390)
5-3-3) 空海の問答形式の源流を探る(先行する漢籍・仏典の事例)	(404)
第四節 本章のまとめ	(415)
<b>第六章：比喩による表現法：第四住心冒頭の「燕石濫珠璞鼠名涉」について</b>	<b>(454)</b>
はじめに	(454)

第一節 「燕石濫珠璞鼠名涉」という表現の置かれた文脈	(455)
第二節 「燕石濫珠」という表現	(456)
第三節 「璞鼠」という表現：典拠と仏典での使用法	(458)
第四節 本章のまとめ：教判の伝統に於ける比喻「燕石」「璞鼠」	(461)
付論 僧祐『出三藏記集』序文の「燕石」と劉勰について	(464)
<b>第七章：『秘蔵宝鑰』における『老子』『莊子』由来の語彙表現について</b>	(472)
はじめに	(472)
第一節 空海における老荘の位置付け	(472)
第二節 『秘蔵宝鑰』に引用される『老子』：万物根源の「道」	(475)
第三節 『秘蔵宝鑰』に引用される『老子』：和光同塵	(477)
第四節 『秘蔵宝鑰』へ流入する老荘的語彙表現のパターン	(481)
第五節 『秘蔵宝鑰』に見られるその他の老荘的な語彙表現	(482)
第六節 生死流転に関する『秘蔵宝鑰』と老荘テキストの類似性	(489)
第七節 本章のまとめ	(491)
<b>第八章：『秘蔵宝鑰』における『文選』由来の表現について</b>	(499)
はじめに	(499)
第一節 『文選』について：特色と位置付け	(499)
第二節 空海における故事典拠の源泉としての『文選』	(507)
第三節 『秘蔵宝鑰』巻上における『文選』由来の表現	(511)
第四節 『秘蔵宝鑰』巻中における『文選』由来の表現	(526)
第五節 『秘蔵宝鑰』巻下における『文選』由来の表現	(530)
第六節 本章のまとめ	(552)
付論 『蒙求』に見出される『秘蔵宝鑰』所引の人物・故事について	(557)

### 第三部：『秘蔵宝鑰』の主題

<b>第九章：『秘蔵宝鑰』における生死流転のテーマについて</b>	(595)
はじめに	(595)
第一節 生生死死に対する態度	(595)
第二節 『秘蔵宝鑰』の序詩について	(596)
第三節 『秘蔵宝鑰』中の生死の説相について：①第一住心	(600)
第四節 『秘蔵宝鑰』中の生死の説相について：②第二住心以降	(604)
第五節 空海の他の著作における生死の説相について	(608)
第六節 まとめ：『秘蔵宝鑰』の構成に反映する生死流転	(618)
<b>第十章：「十四問答」について：『秘蔵宝鑰』の隠された主題</b>	(628)
問題の所在	(628)
第一節 『秘蔵宝鑰』中の「十四問答」の場所	(629)
第二節 「十四問答」の精読：内容と論理の展開について	(631)

10-2-1) 「十四問答」の内容①：第一問答	(631)
10-2-2) 「十四問答」の内容②：第二・第三問答	(636)
10-2-3) 「十四問答」の内容③：第四・第五問答	(637)
10-2-4) 「十四問答」の内容④：第六問答	(639)
10-2-5) 「十四問答」の内容⑤：第七・第八問答	(644)
10-2-6) 「十四問答」の内容⑥：第九・第十問答	(647)
10-2-7) 「十四問答」の内容⑦：第十一・第十二問答	(649)
10-2-8) 「十四問答」の内容⑧：第十三問答	(651)
10-2-9) 「十四問答」の内容⑨：第十四問答	(658)
第三節 「十四問答」の形態と登場人物の立場	(661)
10-3-1) 「十四問答」の形態：問答体と美文の雄弁	(661)
10-3-2) 「十四問答」の立場：憂国公子と玄關法師の思想と行動原理	(662)
第四節 「十四問答」の言語：中国古典由来の語彙表現とその目的	(669)
第五節 「十四問答」の主題の二重構造：仏教の存在意義と天皇の恩徳	(692)
第六節 まとめ：『宝鑑』における「十四問答」の意義	(700)
<b>第十一章：『秘蔵宝鑑』における『守護国界主陀羅尼經』について</b>	<b>(726)</b>
はじめに：本章の問題意識	(726)
第一節 『守護国經』の基礎的な知識：先行研究を参考にしつつ	(726)
11-1-1) 先行研究	(726)
11-1-2) 『守護国經』の翻訳に関与した布陣	(727)
11-1-3) 『守護国經』の源泉：梵本と他經との関係	(728)
第二節 『守護国經』の特徴：真言教学との関わりにおいて	(730)
第三節 『守護国經』の位置付け：空海の伝法活動と真言宗の関わりにおいて	(735)
第四節 空海の著作に見られる『守護国經』の経文・教説	(739)
11-4-1) 『声字義』	(739)
11-4-2) 『弁頭密二教論』	(740)
11-4-3) 『吽字義』	(740)
11-4-4) 『十住心論』	(742)
11-4-5) 『秘蔵宝鑑』	(744)
第五節 『秘蔵宝鑑』に占める『守護国經』の役割	(746)
第六節 本章のまとめ	(757)
<b>第十二章：秘密宝蔵に至る心の旅：内面に自心の仏を知る</b>	<b>(766)</b>
はじめに	(766)
第一節 真言教学の中の「心」について	(766)
12-1-1) 「心」を究竟する法門：『大日經』住心品	(767)
12-1-2) 自心に菩提を尋求する：菩提心の種々の様相	(769)
第二節 空海教学の中の「心」について	(788)
12-2-1) さとりへの道程：本源について	(788)
12-2-2) さとりへの道程：自心仏について	(798)
第三節 『秘蔵宝鑑』の中の「心」について	(811)
12-3-1) 十段階の住心と心続生(仏の大秘密)	(811)
12-3-2) 『秘蔵宝鑑』の中の十住心	(831)

12-3-3) 『秘蔵宝鑰』の中の「心」に関する表現	(862)
第四節 『秘蔵宝鑰』の遍歴のテーマ：さとりを求める心の旅	(874)
12-4-1) 空海のテキストにおける「旅」の表現：求法の旅	(875)
12-4-2) 『秘蔵宝鑰』に織り込まれた「旅」に関する表現	(882)
12-4-3) 「旅」の終点：秘密宝蔵と自心の曼荼羅	(899)
第五節 まとめ：自心に開かれる曼荼羅とその秘密	(923)
<b>結論</b> <b>空海教学における『秘蔵宝鑰』の意義</b>	(981)
<b>附論</b> <b>安然『真言宗教時義』における空海テキストの反映について</b>	(998)
はじめに：日本密教における安然の位置付け	(998)
第一節 本論の目的：『真言宗教時義』の典拠の精査	(998)
第二節 概観：『真言宗教時義』の中の空海が存在	(999)
第三節 検討：『真言宗教時義』の中の空海テキスト	(999)
附 3-1) 具体例検討：『教時義』の中の『声字実相義』	(1000)
附 3-2) 具体例検討：『教時義』の中の十住心思想	(1001)
附 3-3) 具体例検討：『教時義』と『理観啓白』	(1008)
第四節 本論のまとめ	(1010)
<b>参考文献</b>	
<b>資料篇</b>	
I. 『十住心論』と『秘蔵宝鑰』の比較対照表	( 1)
II. 安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表	( 87)

# 凡 例

本論で用いる『秘蔵宝鑰』及び空海著作のテキストは以下の二つを基本とする。

※『弘法大師全集』増補三版 全八巻、高野山大学密教文化研究所、1967年：弘全と略記

※『定本 弘法大師全集』全十一巻、高野山大学密教文化研究所、1991年：定本と略記

1. 引用に用いるテキストの底本は定本版を採用し、弘全版との重大な異同がある場合は、都度、本文中もしくは注の中で指摘した。
2. 訓読点・読みも基本的に定本版を優先的に採用した。但し、これは定本版の校訂・読みの正しさを無条件で認証しているわけではなく、弘全版や従来の高野版十巻章・長谷版十巻章の用字・読みを正とすべき部分も多々見出される。本論では便宜的に、『定本』版の表記を統一して採用した。
3. 定本版のテキストは、著作によって(場合によっては同一著作の中でも)用字法が統一されていない。例えば「經と経」「爲と為」「來と来」「萬と万」「莊と荘」など、正字と略字が混淆して記載される。本論では漢字表記を統一せず、定本版のテキストをそのまま記載した。従って、漢字表記にばらつきが見られるが、それは底本の表記に起因する。
4. また定本版は、空海の著作中に引用される経文についても、空海の著作の写本の表記に準ずるため、大正蔵本の経文の表記と違いを示すことがある。例えば第四住心名は、仏教的な常識で言えば「唯蘊無我心」、『大日経』の経文でも「解唯蘊無我」(大正 18・3 中)と記されるが、『宝鑰』では定本・弘全共に「唯蘊無我心」、『十住心論』の場合は定本は「唯蘊無我心」、弘全は「唯蘊無我心」と記し、統一表記がなされない。依拠する写本の表記に忠実であるための措置であろう。他方、テキストの普遍的意味伝達性の点から、何らかの統一基準が設けられるべきと思量されるが、本論では、空海の著作中の経文は底本の定本版の用字法をそのまま採用し、大正蔵本から直接引用する場合は、大正蔵の表記に従った。

『定本』『弘全』二本の他に、次の諸本及び注釈を部分的に参照した。

『秘蔵宝鑰』三巻『高野版十巻章』、文政年間の版本

『秘蔵宝鑰』三巻『真言宗十巻章 豊山長谷寺蔵板』58丁-99丁(真言学豊山研究室刊、1999年)

『秘蔵宝鑰』『弘法大師集』、春陽堂、1936年、pp.33-98

『秘蔵宝鑰』『弘法大師著作全集』第一巻、山喜房佛書林、1970年、pp.123-206

『秘蔵宝鑰』『弘法大師空海全集』第二巻、筑摩書房、1983年、pp.3-146

『秘蔵宝鑰』『空海コレクション』第1巻、筑摩書房、2004年、pp.13-257

『秘蔵宝鑰』『弘法大師著述輯要』徐文蔚編、國家圖書館出版社、北京、2011年(1922年版の影印)  
東京大學國語研究室資料叢書 16『古訓點資料集二』『秘蔵寶鑰』、汲古書院、1986年

岡田契昌『秘蔵寶鑰』『和訳 真言十巻章』、宗典發行所、1929年

田中海應編『邦語秘蔵寶鑰』、豊山派宗務所、1934年

那須政隆訳『秘蔵寶鑰』『國訳一切經』諸宗部 20、大東出版社、1937年、pp.213-258

宮坂宥勝校訂・訳注『秘蔵宝鑰』『日本の思想 1 最澄・空海集』、1969年、pp.189-310

高木神元校注『秘蔵宝鑰』『伝教大師・弘法大師集』、1972年、pp.299-377

梅尾祥雲『秘蔵宝鑰と解説』『現代語の十巻章と解説』、高野山出版社、1975年、pp.477-649

中川善教編『秘蔵寶鑰』『和漢対照十巻章』、高野山出版社、1977年、pp.255-439

宮坂宥勝編『傍訳秘蔵宝鑰』上下、四季社、2000年

加藤純隆・加藤精一訳『空海「秘蔵宝鑰」』、角川文庫、角川学芸出版、2013年

正木晃『現代日本語訳 空海の秘蔵宝鑰』、春秋社、2017年



松長有慶『訳注秘蔵宝鑰』、春秋社、2018年  
 藤原敦光『秘蔵寶鑰鈔』『真言宗全書』卷十一、pp.3-68  
 頼瑜『秘蔵寶鑰勘註』『真言宗全書』卷十一、pp.69-264  
 政祝『秘蔵寶鑰私記』『真言宗全書』卷十一、pp.265-402  
 宥快『秘蔵寶鑰鈔』『續真言宗全書』卷十九、pp.1-491  
 運敬『秘蔵寶鑰纂解』『智山全書』卷七、pp.357-561  
 覚眼『秘蔵宝鑰撮義鈔』『智山全書』卷八、pp.185-352  
 亮海『秘蔵宝鑰講筵』『智山全書』卷八、pp.571-717  
 長谷宝秀『秘蔵寶鑰玄談』『十卷章玄談』下、1964年、pp.1-78  
 勝又俊教『<佛典講座 32>秘蔵宝鑰・般若心経秘鍵』大蔵出版、1977年、pp.13-338  
 小田慈舟『秘蔵寶鑰講説』『十卷章講説』下巻、高野山出版社、1980年、pp.765-1132  
 宮坂宥勝『密教世界の構造』ちくま学芸文庫、筑摩書房、1994年  
 竹村牧男『秘蔵宝鑰を読む』春秋社、2020年

仏教經典の引用は『大正新脩大藏經』全八十五巻及びSAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2012版 (SAT 2012)に依った。

『文選』所録の古典詩文の引用は、『文選』李善注本註全2巻(香港、商務印書館香港分館、1936年)に依拠し、部分的に『文選』六臣註全2巻(四部叢刊初編集部、上海、上海商務印書館縮印宋刊本)を参照した。

空海の主要著作については、以下の略表記を用いて、記述の簡便化を図った。

- \* 『秘蔵寶鑰』：『宝鑰』
- \* 『秘密曼荼羅十住心論』：『十住心論』
- \* 『辯顯密二教論』：『二教論』
- \* 『即身成仏義』：『即身義』
- \* 『聲字實相義』：『声字義』
- \* 『般若心経秘鍵』：『秘鍵』
- \* 『真言宗所學経律論目録』：『三学録』
- \* 『秘密漫荼羅教付法傳』：『広付法伝』
- \* 『梵字悉曇字母并釋義』：『字母釈』
- \* 『大和尚奉爲平安城太上天皇灌頂文』：『平城天皇灌頂文』
- \* 『遍照發揮性靈集』『續遍照發揮性靈集補闕抄』：『性靈集』

本論で検討した空海のテキストについては、次の方針に基づいて取り扱った。

- a. 基本的に原文(白文)を引き、そこに訓読を付し、必要に応じて注釈を施した
- b. 引用文中の漢字表記は底本の表記に従い、訓読には歴史的仮名遣いを用いた
- c. 訓読中の語彙は、必要に応じて読み仮名を振った
- d. 対象となる空海のテキスト及びその典拠となる經典・漢籍の詩文の中で、論述の核となるキーワードには、原文・訓読の双方にゴシック体で強調し、当該の論述のトピックが一目でわかるようにした。(空海の原文や古典詩文の原典に字体の変化・アンダーライン等の形態的強調は一切施されない)
- e. 空海が用いた語彙表現及びその典拠と見なされる中国古典詩文中の語句に対する語釈は、筆者が頼瑜・宥快等の学匠や先学の指摘を元に作成し、また『文選』李善注や六臣注を参考に私的に構築したものである。意味の穿き違え、誤解・曲解・的外れな解釈等は全て筆者の責に帰する。諸賢の斧正を仰ぐ所以である。

# 序論

## 本論の対象:『秘蔵宝鑰』

本論で論じるのは、平安時代初頭に真言密教を日本に将来し、真言宗を開いた空海(774-835)の撰述した著作『秘蔵宝鑰』を主たる対象とする。

空海は入唐求法(804-806)を通して大量の密教経典・仏教書・金胎两部曼荼羅等を日本に持ち帰り、灌頂の師恵果阿闍梨から相承した密教秘奥の三摩地門の教説を本邦に於いても弘演する活動に邁進した。その際に、密教が従来の仏教諸派(顕教)よりも勝れた真実究竟の教えであることを説き明かすために、数多くの著作を撰述し、また同時に密教の教理体系を整備・完成した。古来、真言宗学では、空海の教理的著作の主要な作品の中から、特に重要な

- 『即身成佛義』『聲字實相義』『吽字義』各一卷 [即声吽三部書]
- 『辯顕密二教論』二巻 [顕密対弁]
- 『般若心経秘鍵』一卷
- 『秘蔵寶鑰』三巻 [十住心思想の教判:九顕一密]

を選別し、これに真言宗所依の論書<sup>1</sup>である『菩提心論』を加えて「十巻章」と称し<sup>2</sup>、真言行者必修の教理書として研究が積み重ねられてきた歴史が存する。この七書十巻のうち、

※『二教論』『秘鍵』『宝鑰』『菩提心論』

の中では、顕密・諸宗間の教相判釈が、主たるテーマ(『二教論』)、もしくは論述展開の構造的基盤(『秘鍵』『宝鑰』『菩提心論』)として取り扱われているから、真言宗学の眼目の一大特徴に、顕教・他宗との内在的価値・教益の弁別という主題が設定されていたことが了解され、これが高祖弘法大師空海の著述活動を反映した傾向であると看取される。

空海の著作群に対する伝統的な理解を踏まえた上で、古来の『秘蔵宝鑰』に対する最も標準的な評価を、先ず提示する。『秘蔵宝鑰』三巻を空海の著作の中で重要なもの、空海が唱道した真言宗の教義を知るためには必ず研究すべき書であると断定して<sup>3</sup>、先徳小田慈舟師は

\*この書は真言行者が修行して次第に菩提心をみがき上げる過程を明らかにし、かねては世間の教、仏教諸宗の教義を説いてその優劣を明らかにし、真言密教が余教より遙に勝れた貴重な法門であることを述べている<sup>4</sup>。

\*高祖は十住心の行相を明かすことによって、真言行者の菩提心が向上する様相を示し、修行の道程を明かし、真言密教の教義を説き、兼ねては顕密二教の優劣を判じて、立教の根拠を示したのである<sup>5</sup>。

と『宝鑰』の趣旨と特徴を述べている。ここに提示される見解は、概ね正鵠を射た意見であり、特に十住心思想を詳細に述べた『十住心論』にこれを適用する場合は、全く肯綮に中るものと言わねばならない。しかし、筆者が一分の疑義を抱く点がここに見出される。小田師が言及する「真言密教の教義」が、果たして『宝鑰』で十分に解き明かされるかどうかの問題である。「世間の教、仏教諸宗の教義」「顕密二教」の優劣の問題は、『宝鑰』の叙述が構造的に提示する所であって異論を差し挟む余地はない。そして、十巻章を全てまとめて括れば、そこに「真言密教の教義」の総体が浮かび上がってくることも、また間違いのないことである。ただ、『宝鑰』単体で真言密教の教義が言い尽くされるといえるのは、虚心坦懐に『宝鑰』を読み込めば、決して肯定できない誇張表現であり、真言密教の教義の核心、秘中の秘である奥義に出逢うには、『十住心論』の精読が不可

欠である。空海の著作群に於ける『秘蔵宝鑰』の有する最重要の価値、殊に著作としての完成度、その思想内容と文体が美しい「真善美」を完備した究極の言語表現を達成しているという点で、『宝鑰』が史上稀に見る傑作の評価を与えられるべきという認識を筆者は抱く者である。ただし、言語作品としての冠絶した客観的価値、「十卷章」を構成する宗学的価値判断の伝統と、『宝鑰』が密教教理の究極を表明しているか否かの判断は、別物として切り離して考えるべきと思量されるのである。

『秘蔵宝鑰』の研究を行う場合、そこで展開される十住心思想を、膨大な仏教經典の引用を以て論証的に論じた、広論『十住心論』との関係性を明確に考察せざるを得ない。本論第三章で詳しく論ずるが、所謂、広論『十住心論』と略論『秘蔵宝鑰』は、共に、天長七年(830)に淳和天皇の勅を承けて撰述・奏上した、「天長の六本宗書」を構成する二書であり、

○最初に『十住心論』が成立して奏上するも、その内容が浩瀚に過ぎて理解が難しいため

○再度『十住心論』の略述の勅が下り、改めて『宝鑰』が撰述された<sup>7</sup>

というまことしやかな説が唱えられてきた。真言宗内で傳承されてきたこの説は、『十住心論』と『宝鑰』の先後関係(これは『宝鑰』中に『十住心論』への参照指示<sup>8</sup>が見出されるので確実である)を説明するものではあっても、二書の内容の違い(第三章で集中的に論じる)と言語表現上の顕著な差異の理由を解き明かすものではない。筆者は天長の六本宗書に『十住心論』『宝鑰』の二書を配する伝統的な説に疑義を抱き、本論に於いて、『十住心論』『宝鑰』の内容の徹底比較、及び言語構造体としての『宝鑰』の構造的分析(第一章)・語彙表現と修辞法の使用法(第二部)の検討を通して、『宝鑰』が撰述された真の目的とそれが果たすべき役割について、独自の見解を導き出そうと試みている。

### 本論の課題と問題意識

上述の『十住心論』『宝鑰』二書に撰述目的の違いを見出す発想を含め、従来の研究では十分に解明されていないと筆者に思われる次の四つのポイントを、本論では答えを見出すべき課題として設定した。則ち、

- ① 『十住心論』『宝鑰』二書が勅命によって撰述されたという理由は、両書の序に記される記述で確かなのであるが、両書が伝統的学説の通り、広・略二種類の宗義説明書と規定されるのであれば、他宗(華嚴宗・三論宗・律宗・法相宗・天台宗)が各々一書を献呈するのに対し、何故、真言宗のみ『十住心論』『宝鑰』の二つが奏上されたのか
- ② 『十住心論』と『宝鑰』では、同一の十住心思想を説き述べながら、『十住心論』には第三住心以降第九住心まで深秘積が配置され、『宝鑰』には深秘積が一切言及されない<sup>10</sup>。また、広論には九頭十密の横平等(深秘)、略論には九頭一密の縦差別(浅略)を教判の基本姿勢に採用する明快な違い<sup>11</sup>が見出される。このように、本質的な相違点が具有される『十住心論』と『宝鑰』の二書のどちらを真言宗の教義の正統と見なすべきなのか、或いは広略二論の両方を正と立てる場合は、両者に与えられた目的・役割の違いの本質は何であるのか
- ③ 『宝鑰』巻中に、『十住心論』には痕跡すら見出せない、架空の人物間で交わされる仏法と国家の関係を主題にした「十四問答」が挿入されるのは一体何故なのか、また「十四問答」という特異な対話篇を空海が執筆した目的とその効果の本質はどのようなものであるのか
- ④ 『宝鑰』第十秘密莊嚴心の大部分が、『菩提心論』三摩地段の全文引用で占められる意

味は何なのか、真言密教の教理を幅広く取り扱う『十住心論』第十住心の記述と、『菩提心論』三摩地段に解説のほぼ全てを委託して密教の奥義に寡黙を貫く『宝鑰』第十住心

の間に、かくも甚だしい懸隔が存するのは何故なのか

という課題である。これは更に論点を絞り込めば、

- 『十住心論』と『宝鑰』の本質と役割の違い
- 「十四問答」の本質的意味
- 『菩提心論』三摩地段の取り扱い

の三つの問題意識に集約することができる。本論はこの問題意識に基づき、具体的な四つの課題を解決することを論究の目的に据える。また、その際に追求する事柄は、究極的には

- 『宝鑰』の著者空海が、『宝鑰』という特異な仏教テキストを作成する上で
- 表現可能であると判断し許容した、真言教理の範囲と叙述した事柄の真意
- 修辭的工夫と故事・比喩・語彙の選択
- 実際に文章として定着された言語表現の現実的な効果

等を測定し、宗教指導者兼表現者である著者空海の内的真実に肉薄する試みに帰着する。

本論に於いて、筆者は勝れた思想家・表現者としての空海の活動の実際を、『宝鑰』というテキストを通して多角的・重層的に再構成し、空海の実験の真実を解明することを目指す。そこでは表現者空海の内的論理の追体験が、研究者にとって必須の精神的営為とされることは勿論、空海が密教を弘める為の人々に向けて働きかけた目配りをも考慮の対象に加える必要が見出される。つまり、空海の著述したテキストを精査するに当たって、

※その文章は、どのような目的で、一体誰を聴衆・読者として想定し、如何なる効果を得る為に、どのような工夫を施されて、言語として表現されたのか

という諸々の状況を併せ含めて考察する態度が要請されるのである。本論では、具体的に、『十住心論』『宝鑰』二書間の相違の理由として、空海がどのような人々に宛ててこの二書を述作したのかという視点を導入している(第二章参照)。則ち、弘仁・天長・承和にかけて空海が書き記した著作は、(後世の道俗の読者を含め)広く世の中の人々に向けて漠然と書かれたのではなく、識字率の低い時代に本格的な漢文体を読み取れる限定された人々に向けて述べられたことは確実で、その数少ない最初期の読者は、

- 灌頂を受けた空海の弟子(真言宗開創後間もないからその数は少数に留まる)
- 他宗(顕教諸派)に属する仏教僧(特に学僧)
- 真言宗/他宗を問わず、仏教護持に意を注ぐ在俗の崇仏者・有力貴族
- 国家運営に関わり仏教政策や詩文実作の上で空海と交渉のあった天皇・文人官僚

等に分類される。空海が詩文や仏教テキストを撰述する際に、その文章を実際に読んで賞翫・理解できる読者の層は極めて限定されたサークルに留まり、敢えて言えば人名を具さに列挙できるような顔と素性の確かな集団であったと推測される。空海は著述するテキスト毎に、そうした限定された読者層に向けて、明確なメッセージを最適の表現法を駆使して発信していたと筆者は考えている。言わば、コミュニケーション成立の目標を成就する為に、予め念入りな準備と効果的な語彙表現・修辭を用いて、空海はメッセージの受容者の説得を実践しているのである。確実なコミュニケーションを図り、読者を納得させ、さらに共感させて、真言法門に入るように誘うこと、それが新来の真言密教が「理」として人々の支持を集め、教えを弘めてゆくのに是非とも必要な地道な活動であった。「事」としての空海の実験は、国家護持の為に密教修法を厳修し、護摩を焚き、曼荼羅を人々に提示して、強烈な印象を平安初期の仏教信仰者に与えたであろう。た

だし、そこには効験あらたかな事相の裏付けとなる、堅牢明快な論理的教理の存在が不可欠であり、護摩や曼荼羅を通して心情的・情緒的に刺激を受けた、菩提を求める性向を具した有智の人々に、真言密教に随順することで到達可能な解脱の境界に到る道程を、理智的に明示して初めて、着実な宗門としての支持基盤を築くことができる。その意味で、空海が粘り強く積み重ねた著述活動は、純教理的論述や開題類のような仏教テキストであろうと、『性霊集』所録の文藻豊かな詩文であろうと、その種類を問わず、悉皆、明確な説得の意図を具してそれを受容する読者に宛てた弘法・教導のたゆまぬ実践であり、その結果として諸々の文章が遺されたのである。自らの密教教理体系や十住心思想を深化・展開・発展させ完成の域にまで究めることは、空海の弘法利人の活動の手段に過ぎず、決して学理的な整合性と精緻完璧な思想の構築それ自体を目的としたものではなかったと思われる。即ち、空海の言語表現の存在理由は、

※最勝の教説である真言門に人々を導き入れて、その教益で衆生を三界六道の生死輪廻の苦界から解放し、大日如来のさとり妙境に帰入合一せしめる仏果を人々に説明提示し、納得させ、信仰させる

べく、空海自身の言葉を届けて、人々に確実に伝えるための利他の菩薩行に他ならない。その言語表現に関わる一貫した実践方針「読者と確実にコミュニケーションを成立させ、納得させる」が、『宝鑑』にあつては、対象と目される読者層が中国古典の高度な知識と詩文実作の素養を兼ね具えた、エリート中のエリート、且つ空海自身とも詩文の交わりを持った天皇・文人官僚であつてみれば、『宝鑑』で活用される修辞法・語彙表現が読者に馴染みの深い中国古典詩文由来の諸要素で占められることも、了解の範囲内に収まると言えるのである。

### 本論の導入した視座と研究方法

本論では、『十住心論』『宝鑑』二書の撰述目的と役割の違いを解説する視点として、著作を現実的に語る所の「表現主体」の概念を導入し(第一章参照)、表現主体と著者空海の言表の次元の差を通して、『宝鑑』を構成する諸文が複雑な言表構造を具し、その構造が『宝鑑』の想定する読者層(天皇と文人官僚)に対して開示許容する真言教理の範囲を限定した次第を考察する。この言説の語り手「表現主体」と、メッセージを受容する「『宝鑑』の顔の見える読者」の二つの評価軸を採用することにより、著作『宝鑑』を構造的に理解し、『十住心論』との差別化が実現した様態を正確に把握できると筆者は判断した。

「表現主体」と「顔の見える読者」の二軸は、テキスト『宝鑑』を存立せしめる構造的条件の枠組みの考察に資する概念である。半世紀ほど前に流行した構造主義的テキスト解釈論の文脈<sup>12</sup>で論じれば、特定のテキスト(具体的には『宝鑑』という作品を指すが、術語としてはエクリチュールと呼ばれ得る)の内部にて言説を生成する主動因を「表現主体」、外側にあつてその言説を受け取り読み解いて、そのテキストが特定の意味を織り成す有意の作品であると認識する主体を「読者」と規定する。ある作品テキストの内側と外側で、それぞれ「発話・言表・書記」と「受容・読解」の精神活動を営み、その内外の活動が共同して作用する場所が「作品＝テキストとしての世界<sup>13</sup>＝エクリチュール」となる。換言すれば、作者が文字を連ねて書き記した一篇の言語表現体は、それ単独では作者の自己満足的な言葉の垂れ流しに過ぎず、何らかの意味を具有したテキストとして存在価値を獲得するためには、作者とは別箇の存在である読者の受容解説という行為を経なければならない。つまり、あるテキストの内外に位置する「表現主体」と「読者」は、そこに出現した言語表現体(テキスト)を有意義な著作としてこの世界に存在させるために必須の、内外の構造的要因なのである。本論で展開するテキスト解釈は、内外の構造的要因(「表現主体」「読者」)の相互

作用の実態とその効用を見定めようとする視座に沿ったものである。

本論で筆者が導入したもう一つの視座は、著者空海(『宝鑰』の場合は表現主体)がある思想を文章に定着して表明しようとした時、そこで用いた語彙表現の来歴と、何故その語句・故事・表現・引用文を採用したのかという理由を追求する観点である。『宝鑰』という仏教テキストは、真言密教の宗教的優越性を強調する教令書という第一義の性格と同時に、そこで提示される論理展開の強靱明快さ、詩頌の喚起する奥深い詩的感興、故事典拠の適切な用法、仏教教理を華麗な四六駢儷体で凝縮的に表現する驚異的な技巧、真善美俱有の完璧な言語表現の粹という諸々の美点によって、誠に味わい深い一個の芸術品の趣を呈する。テキスト『宝鑰』が湛える深秘幽玄の風情と、雄渾かつ精妙な響きと調べは、決して偶然の結果ではなく、嵯峨朝詩壇に詩文の宗匠として重きを占めた空海が、中国伝統の修辞法を駆使して最善の効果を発揮するように努力を積み重ねた必然の果実である。空海が読者の理解納得を得て真言門に引摂せんとする目的を達成せんが為に、著作の中で種々施した仕掛けと細心の工夫の実態を解明し、

◇テキスト『宝鑰』が醸し出す魅惑的な思想的吸引力と抗い難い美的陶醉

の由来を、厳密な文献学的方法によって見定めることを、本論のもう一つの目標に設定した。その実現のために、本論文では中国古典典籍を幅広く跋渉し、空海の言語表現の根源に厳として存在する宝玉の鉱脈を探し求めることとする。

これらの二つの視座を導入して展開する、本論の論述の方法論と実践内容は、以下の如くまとめられる。

※『秘蔵宝鑰』という仏教テキストを構築する、能記の言語表現(表現主体・修辞・比喩・故事典拠・語彙)の実際を徹底的に把握する

※緻密に配置され縦横に駆使された諸々の言語表現の機能分析を通して、著作『秘蔵宝鑰』の表現構造の、細部と全体の様態を明確化させる

※そして、『秘蔵宝鑰』中に見出される能記の言語表現と言説構造の事例検証に基づき

※著者空海が『秘蔵宝鑰』を撰述することで達成しようとした目的、則ち

『宝鑰』の撰述目的(存在理由)と空海教学の中に占める役割

を帰納的に証明する

これらの解釈学的実践を推進するに当たって、筆者が依拠したのは、空海のテキストの精読とそれに関連する(仏典・漢籍の両ルートからの流入を含む)語彙表現の検証という、極めて正統的な文献学的手法である。『宝鑰』は平安初期に成立した時代的制約があり、当然空海の自筆草稿が遺されるわけもなく、著作の成立過程や著者の意図を裏付ける資料も存在しない。また勅撰の史書『日本後紀』全四十巻のうち三十巻分が応仁の乱で焼失し、淳和帝紀の記録が全て失われた(『類聚国史』や『日本紀略』の記述である程度補うことは可能)こともあり、空海の事蹟を伝える史書の記録が少ない事実もある。確実な資料・記録という外的材料が不足する中で、最も信頼すべきなのは、『宝鑰』本文テキストそれ自体と、空海自身が述作したと学会で判断されている真撰の諸文である。筆者の研究は、空海の表現した文章を丁寧に、深く、分析のアングルを度々変更しながら、幾度も立ち止まり振り返りつつ、執拗に空海の言語空間を読み込み、探索する営みだけで成り立っている。更に、引用・言及等から空海が学習し親炙していたことが確定的な仏教経典類や中国古典典籍の文章を参照資料として活用し、空海が現実に言葉として残した一つ一つのフレーズの意味とその表出目的・表現効果を仔細に観察した。これは、空海の言語空間に対して、その外部に先行して存在する膨大な仏教的言説・中国古典詩文(「内外縑緇千萬軸<sup>14</sup>(内外の縑緇けんしょう千萬の軸あり)」)から流入する、融通無礙なる「ことばの渉入」の状態<sup>15</sup>を発見する営みである。先行

する仏典・漢籍の言語表現の大いなる教示を蒙って、『宝鑰』という見事な大輪の花を開花させたという筆者の認識は、こうした空海自身の諸テキストと関連する仏書・漢籍の精読・乱読・耽読から徐々に形成されてきた、鍾乳石の如き確信であるのだが、それが普遍的な客観性の光輝を放射するか否かは、明達の諸賢の判断を仰ぐべきであろう。ここには『宝鑰』に見出される空海の言語表現の全領域について、筆者の研鑽の及ぶ限りの読解と考察を提出し、また空海の親炙した中国古典詩文を広範囲に関連性の網の目に組み込んだ。本論で提示する『宝鑰』解釈の実践活動は、深遠広大な「空海の教え」の総体を前にすれば、或いは螻蛄の斧<sup>16</sup>の如き己の実力を弁えない無謀無益な行為に比定されるかもしれないが、『宝鑰』について言い伝えられてきた謬説を鵜呑みにして心得顔の半可通で居るよりも、『宝鑰』に漂う神韻縹渺たる気品と、文質彬彬<sup>17</sup>にして清辭妙句<sup>18</sup>の横溢する完璧な美の秘密、そして暗鬱な冒頭の「死死死冥死終<sup>19</sup>」が第十秘密莊嚴心での「大日如来極秘密三昧<sup>20</sup>」の光明遍照に昇華するダイナミズムの本質を、ほんの一片なりとも解明して、清新なる『宝鑰』の真実のヴィジョンの結実に寄与したいと願った次第である。

### 本論の構成

本論では、『秘蔵宝鑰』に関し、論点を

★「構造」      ★「修辞と言語表現」      ★「主題」

の大きな三カテゴリーに分けた、三部構成の論述を展開している。

★『宝鑰』の構造を述べる第一部は三章より成る。

第一章では、『宝鑰』が、複数の発話者が錯綜して多層的な言表を展開するという特異な「語り」の位相を示すことに着目し、著者空海と『宝鑰』の「表現主体」概念[テキストの内部にて言説を生成する主動因]を区別する視点を導入した。言説の主体の観点から『宝鑰』の全文を分析し、各部分の「語り手」が誰であるのかを指摘する。

第二章では、『宝鑰』の顔の見える読者[テキストの外側で言説を受容して読み解く評価認識の主体]を「天皇と文人官僚」と措定し、テキスト『宝鑰』がメッセージとして発信された対象である嵯峨帝・淳和帝と側近の官僚たちの活動の実際、及び空海との交渉を論述する。極めて高度な漢詩文の素養を具備した彼らに向け、『宝鑰』が戦略的に執筆された背景を描く。

第三章は、『宝鑰』と『十住心論』を詳細に比較する。両書記載の全要素を検証し、『十住心論』で具体的に記述される所の、真言密教の奥秘の思想、深秘釈や真言の功德、三密瑜伽行の具体的行相が、『宝鑰』では一切言及されず、越三昧耶に抵触しない範囲の記述に、空海が嚴として限定し『宝鑰』が九頭一密の浅略門に該当する実態を指摘する。

★『宝鑰』の言語表現を考察する第二部は、五章より成る。

第四章では、「文」概念を、中国の古典的文章観との関わりで検証する。『文鏡秘府論』所録の複数の文章論を鍵としつつ、真善美兼用の文彩ある美文で正しい教えを説く姿勢を確認する。具体的には、名教の基としての文章が、実際に空海の手によって如何に制作され、どのように言語として定着されたかを、空海の諸著作と『宝鑰』の多くの事例を用いて観察する。分析の際には、一篇の詩文中の眼目となって、際立った輝きを發揮せしめる「秀句」という概念を導入する。

第五章では、『宝鑰』に特徴的に見出される表現方法「対句」「詩頌」「問答」について論じる。各手法の役割や中国古典での事例を踏まえ、空海の諸著作と『宝鑰』での各々の実態を網羅的に検証する。『宝鑰』が、対句構造・対句的発想・駢儷体に類した文章リズムの上に構築された、典雅美麗かつ堅牢な言語表現の粹であり、また読者の興味と便益を図る役割を果たす詩頌を効果的に使用し、知的な刺激を与えながら論点を絞り込む問答体を援用した様相を観察する。

第六章では、『宝鑰』で空海が採用した比喻表現の一例に、第四住心冒頭の「燕石濫珠璞鼠名涉」を取り上げ、この比喻の淵源と、空海に先立つ事例に於いて当該語句が真偽分別・浅深差別の教判に直結する次第を述べて、一つの語彙・僅かな比喻で、論の全体を一望せしめる、空海の言語表現上の卓越した妙技の例証とする。

第七章では、『宝鑰』に見出される老荘思想由来の語彙表現について論じ、『宝鑰』が読者の教養に適合する形で、老荘的な語句・概念をも積極的に取り込んで活用する実際を指摘する。これは、外典(中国古典・漢籍)を典拠にする語彙表現を使用することで、『宝鑰』の読者の理解を容易にするという、文意明確化の目的を証する例証である。

第八章では、空海のテキストの語彙表現に、仏典とは別系統の流れとして、『文選』に代表される中国古典書籍・詩文が存在していることを述べ、さらに『宝鑰』中にも散見される『文選』関連の語句表現の多くの事例から、空海の文に於ける『文選』の影響の具体的な様態を確認する。そして、『文選』由来の故事・語彙表現を媒介として、空海・表現主体と読者(天皇・文人官僚)との間に確実な意味の伝達(コミュニケーション)が保証される構図を指摘する。

★『宝鑰』で説かれた主要主題に焦点を当てる第三部は、四章から構成される。

第九章では、『宝鑰』冒頭で非常に強い印象を与える「生生死死」のテーマを取り上げ、「生死流転」が空海の著作で如何に取り扱われているか、また『宝鑰』全体としてどのように処理されるかを観察する。『宝鑰』の論述が進行するにつれ、生命の無常と死滅離別への痛哭を言表する表現が希薄化する。人類普遍的「生死」に関する哲学的・宗教的課題の弘遠重大さを逆説的に表明し、真言教門が生死暗黒の恐怖から衆生を救う、という空海の強い確信を『宝鑰』が反映するものという論旨を展開する。

第十章では、『宝鑰』巻中の「十四問答」について、論理展開や対話者の思想的立場・行動原理など、多角的な視点を導入して考察する。玄関法師の教説の表面的な意義の奥底に、「仏法と王法」の隠密な関係が存することを明らかにする。そして、「十四問答」の真の主題を、仏教の「鎮護国家」の効験と天皇の道徳的価値を説き述べるものと把握する。「十四問答」は、空海が天皇と文人官僚に向けた、道俗(仏教と国家・天皇)両者に共通する教令テキストであり、しかも天皇の視点に立脚した護国倫理思想を表明するという解釈を導き出す。

第十一章では、空海教学における『守護国経』の重要性を論じる。第九住心所説の進金剛際という密教への転換点に、『守護国経』の経文が引用される。『十住心論』を含め、十住心思想の結節点に据えられる当該經典の、真言教学の形成上、及び国家体制内の真言宗存立基盤(鎮護国家の修法・三業度人制の金剛頂業必須の經典)の両面での意味合い、殊に国体護持という密教の公的役割に於いて顕わになる最重要の性格を考察する。

第十二章では、『宝鑰』最大の主題「心」に焦点を当てて空海の十住心思想の教理的基盤を明確化する。『宝鑰』では、「能求菩提心」「所求淨菩提心」「十段階の住心」「自心の仏」等々、大変入り組んだ、多層的な数多くの意味を一つの「心」に含み持たせる。それを論理的に可能にするのが「仏のさとりを目指す心の旅」というモチーフ・動因(菩提を心に求めて、仏の境界に心地を勝進させてゆく過程)である。『宝鑰』を有機的構造体に仕立て上げる「心の探求」を、特に「自心の仏」「心を開く曼荼羅」の観点から検討して、『宝鑰』の到達点を測定する。それは、第十秘密莊嚴心という秘密宝蔵へと到る旅の終わりは、自心の曼荼羅を開いてそこに如実に仏の姿を見ると旅程スケジュール表には記されるが、実際にはその旅のゴールで、金胎両部曼荼羅に渉入する具体的な方法は明かされないという、真言浅略門の秘密の制限に逢着するのである。

以上の全三部・十二章の記述によって、本論では、『秘蔵宝鑰』という著作が



※高度な漢詩文の教養を誇る天皇・文人官僚の為に、密教の奥義の部分を隠し通したまま、真言密教の優位を説き述べ、かつ国家における仏教の必要性を思想的に論証する目的で撰述され、読者の理解と共感を得る工夫として

※対句と漢籍由来の故事・語句を駆使した秀句(美文)と、詩頌・問答・比喩などの修辞手法を活用して、仏教経論の証文を巧みに取り込んだ、技巧を極めた文章表現を達成し、その言語表現の成果には、

※仏のさとりに向かって心が深化してゆく「旅路」と、生死の獄を離脱して涅槃の彼岸に到達できる希望

を読者の心に刻み込み、甚深最勝の真言法門へと衆生を誘う弘法利人利他行の言語化を見出す、という趣意を総合的に論述するものである。

---

1 『三学録』 定本卷一 p.61、弘全一 p.122

2 参照、中川善教編『和漢対照十卷章』 高野山出版社、1977年、pp.1-2

3 参照、小田慈舟『十卷章講説』 下 p.765

4 小田、同上 p.765

5 小田、同上 p.768

6 勝又俊教『<佛典講座 32>秘蔵宝鑰・般若心経秘鍵』(以下『講座宝鑰』と略)、大蔵出版、pp.17-18

7 勝又、『講座宝鑰』 p.20

8 勝又、同上、pp.17-18

9 勝又、同上、p.18

10 参照、小田慈舟『十卷章講説』 下 p.784

11 勝又、『講座宝鑰』 pp.54-55

12 Ex. ロラン・バルト『物語の構造分析』、花輪光訳、みすず書房、1979年、pp.83-89

13 バルト、同上、p.87

14 『宝鑰』 定本卷三 p.113、弘全一 p.417

15 これを筆者は「間テキスト性 *intertextualité*」という術語を以てテキスト分析に援用することもある。本論の附論「安然『真言宗教時義』における空海テキストの反映について」第二節参照

16 「汝不知夫螳螂。怒其臂以當車轍。不知其不勝任也。(汝は夫かの螳螂とらうろを知らざるか。其の臂ひちを怒らして以て車轍しゃてつに當る、其の任に勝たへざるを知らざる也。)」『莊子』 人間世篇第四

17 蕭統「答湘東王求文集及詩苑英華書」『昭明太子集』 卷三所録

18 陳琳「答東阿王牋」『文選』 卷四十

19 『宝鑰』 定本卷三 p.113、弘全一 p.418

20 同上、定本卷三 p.168、弘全一 p.466

# 『秘蔵宝鑑』の研究

---

— 構造と言語表現の視座から —

## 第一部 『秘蔵宝鑑』の構造

# 第一章 『秘蔵宝鑰』における表現主体について

## － 「誰」が「何」を語るのか

### 問題の所在

『秘蔵宝鑰』三巻という著作物を論考の対象とするに当り、その撰述の動機や十住心思想の思想的源流、成立過程などについては、夙に先学の精緻にして要を得た解説の書が複数存在する。現在でも後学に裨益する所の多大な書物類としては、

◎勝又俊教『<佛典講座 32>秘蔵宝鑰・般若心経秘鍵』大蔵出版、1977年

◎小田慈舟『十卷章講説』下巻、高野山出版社、1980年

◎宮坂宥勝監修『空海コレクション』1、筑摩書房、2004年

等を挙げる。本論でも、『秘蔵宝鑰』の基本的な情報を概説する場合には、必要に応じてこれらの注釈書を参照してゆくことになるだろうが、本章で筆者が議論的に据えたいのは、従来の空海研究では自明の理として全く問題にされなかった事柄、即ち

※『秘蔵宝鑰』を説き示しているのは一体誰なのか  
を解明すること、別の言い方をすれば

※『秘蔵宝鑰』という一つの仏教テキストを成立させている「語り手」「機能」が厳然として存在し、それは「沙門遍照金剛」と記す著者空海とは別レベルの表現主体と見なすべきという事情である。

勿論、筆者は、『秘蔵宝鑰』を著述したのが空海ではない、といった真偽問題を唱えるのではない。『宝鑰』で展開される教説が、無条件且つ完全に、空海の教えを正確に反映したものであるという、真言末学の徒が無意識裡に絶対的真実と信じ込んでいる(刷り込まれている)事態に就いて、『宝鑰』の言述の構造と実際の文言を丁寧に分析することで、

○『秘蔵宝鑰』＝真言密教が最上であることを説く著作＝空海の完全なる教え  
という固定概念に楔を打ち込み、

※『秘蔵宝鑰』で語られる内容は、空海 of 思想教学を 100%完璧には表出していない  
事実を解明したいのである。

これは、『秘蔵宝鑰』が「空海密教の入門書」という評言を付されてきた評価と通じるものである。ただし、長い宗学的解釈の分野では、専ら『宝鑰』と『十住心論』に説かれる内容の相違で論じられてきた事柄を、視点を変えて、それらのテキストを「説く」側の論述構造から透視すれば、『秘蔵宝鑰』というテキストが本来具有していた内在的価値の特性が、より明確に顕示されるのでないか、というのが筆者の作業仮説である。

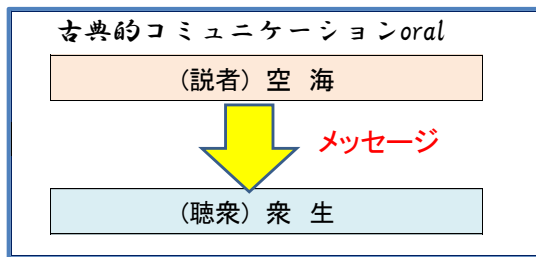
以下に、段階的に「著者」空海とテキスト『宝鑰』の「表現主体」の次元の差異を明らかにしつつ、『宝鑰』中の言語活動を表現行為の視点から分析する。その検討から導き出されるテキスト『宝鑰』の存在意義は、後章に続く『宝鑰』を受容する側の読者に関する考察と相俟って、

※空海が『秘蔵宝鑰』に託した、説法・弘法を行う上での戦略と実践  
を如実に提示する成果に繋がるものと密かに思量するのである。

## 第一節 言語伝達の基本パターン: 説者と受け手の二層構造

先ず、古典的なコミュニケーションの成り立ちを確認する。情報の発信者からメッセージが送られて、それを受信者が受け取るという単純な構図である。

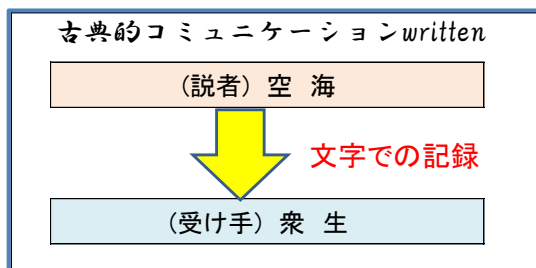
図 1: 説法の基本構図



ここでは、情報の発信者を「説者」と規定し、具体的に教えを伝える空海その人に当て嵌める。真言密教という教えがメッセージになり、これを「聴衆」である所の一般の人々が聞き取って受信し、情報の授受が完結する。この場合、伝達されるメッセージの由来(何らかの仏典の引用・解釈)や受容の正確さ(聴衆が理解し咀嚼したかどうか)は考慮の対象外とし、演説・説法の場合が成立したかどうかを問題とする。現在においても、人前で何事かを発言する行為は、ほぼこの構図に集約される。

そして、これは口頭でのコミュニケーションを指し示すから、再現性の無い伝達の構図となる。即ち一回限りの情報の授受であり、受け渡されたメッセージはその場限りで消滅してしまう訳である(聴衆の記憶に貯蔵されるものは度外視する)。然しながら、見識豊かな高德の賢哲が敢えて発言した、非常に価値ある内容のメッセージが瞬時に雲散霧消してしまうのは、いかにも残念な事態である。そこで、古来、この発信された「メッセージ」を、言葉を用いて記録し(現在では録音・録画の手段も存する)、任意の時に再現できるような工夫を人間は凝らしてきた。

図 2: 文字の補助による伝達の構図



口語として発せられたメッセージが文字の形で定着されて、後世に伝えられる。人類に多く共通して観察される知識の伝達経路であるが、これを真言密教の場合で考察してみると、このタイプの伝達で現存するのは、

- 法会で諷誦された表白・願文等の原稿(『性霊集』巻六から巻九に収録される)
- 受者が明確な口伝の記録(例: 實慧の『檜尾口訣』<sup>3)</sup>)
- 筆受者が不明な講義のノート類(例: 空海仮託書の『四種曼荼羅義』等)

に大別されるであろう。文字を記録したのが空海自身かどうか、あるいは筆録者の素性の確かさなどによって、遺されたテキストの価値に高下は存するが、

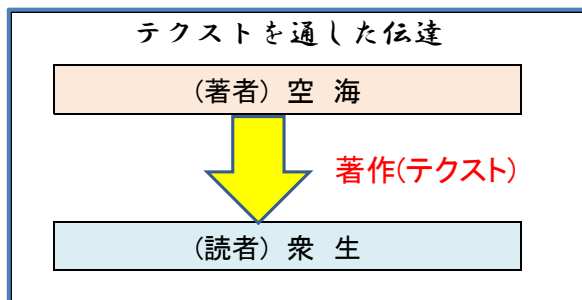
◇発話者としての「空海」(と思しき説者)の言葉を「文字＝テキスト」の形で保存しているという形態は共通する。

因みに、この形態は聖教と呼ばれる宗教テキストに最も親しい伝達構造であって、図 2 の「説者」の項目を「空海」から「釈尊」「仏」と置き換えれば、仏教經典の全てに該当する。また、項「説者」

は問題なく「夫子(孔子)」「老子」にスライドできるし、それはキリストにも適用可能である。「興味深いことには、人類の偉大な師たちは、一人残らず口頭で教えを垂れる教主であった<sup>4</sup>。」) 即ち、開教の祖の言行録としての聖典類に接する際は、その教説を受け取る(経典のテキストを受容する)側の人間は、記録された文字が聖人の教えの再現だと無条件に信じることを習いとするのである。

次は、情報の発信者「説者」が、メッセージを最初から文字の形で表現する段階が来る。口頭で発言する代わりに、著作物としての文字テキストを提示して教えを届ける形態である。

図 3: 著作を経由した伝達の構図



ここでは空海が著作を撰述することを想定する。

空海はある「テキスト」(それは仏教の教えに関わる場合もあれば、詩文のような世俗の文も有り得る)を執筆して、その文章を情報の受信者に送付する。それが、例えば天皇への上表文、或いは交流ある人々への私信の場合には、受け手は特定の個人となる。

送り手の側の空海との一対一の関係性が明確であり、テキストに表明された内容は、ほぼ空海自身の考えに重なり合う(但し天皇に対しての過度の卑下表現などを除く)。

一方、或る種の読者属性を想定しつつも、実際には複数かつ不特定の、現在及び未来の人々に向けて執筆したテキストの場合は、空海は「著者」としての表情を示し、受け取る側は「読者」の属性を付与されることとなる。

こうした場合、古典的なコミュニケーション・説法の枠組みをそのまま採用したメッセージ(文字テキスト)の伝達であるから、「説者」が「著者」であるという同定の理解が成り立つ。つまり、或るテキストを「書いて」、読者に「語りかけている」その表現主体は、いずれも空海その人だという理解である。実際にこの枠組みに空海の著作の多くは収まっているし、空海の著作中の文言を拾い出して、これを空海の教えであると紹介しても大過は無い。ただし、次の場合は単純な「著者空海」「読者」の二層構造に頼っているとは、空海の伝えようとすることを十全には汲み取れない恐れがある。それは、

- 一. 著作中に数多くの外部テキストが引用されている場合
- 二. 著作の中に問答形式が含まれている場合
- 三. 著作の中に著者ではない登場人物が導入される場合

である。これは正に『秘蔵宝鑰』に当て嵌まる条件である。

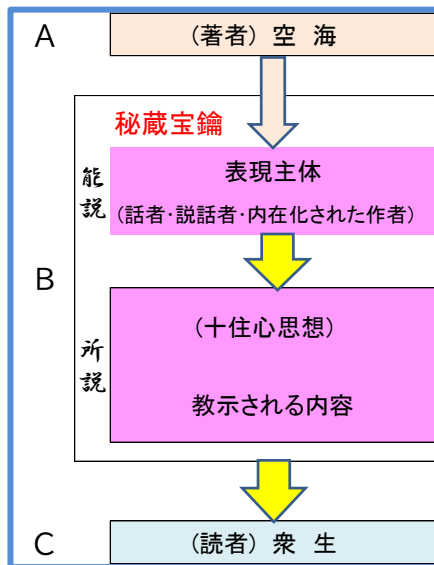
次節以降で、従来型の二層構造が上記の三項目に適合できない理由などを含め、著者空海と『秘蔵宝鑰』の表現主体の間に次元の差異を見出すべきことを述べる。

## 第二節 表現主体の多層性: 著者空海と表現主体(言説機能)

著者空海と表現主体の間に次元の差異を見出すとは、端的に言えば図 2 の「説者空海」と図 3

での「著者空海」を同一視しないことである。更に言えば、「著者空海」を『秘蔵宝鑰』というテキストの外部に固定し、『宝鑰』内部で様々な言説を紡ぎ出す機能とは別個の存在に分離して考える態度を言う。これを図式化して提示すると、

図 4: 著者空海と表現主体の分離図



という A・B・C 三次元での伝達を設定するものである。B『宝鑰』の枠組みの中の「表現主体」は、勿論 A の「著者空海」の意向を色濃く反映する存在、若しくは機能である。しかしこれは厳密には同一ではない。

テキスト『秘蔵宝鑰』の中で、様々な言語表現を統御し、思想を言い表し、対話者を説得して真言密教の優位性を弘宣する「表現主体」は、淳和天皇の勅命を受けて『十住心論』『秘蔵宝鑰』を撰述し、真言宗を開宗した現実に存在する空海の似姿ではある。しかし、A「著者空海」と B「表現主体」の間には、存在論的・言語理論的な断絶が横たわる。本節ではその由って来る所以と、この両者を分離して把握することで得られる利点を考察する。

A の「著者空海」は現実に存在する人間を指す。これは伝記的研究の対象となり、また同時に様々な伝説を纏いながら後世の信仰の対象となる祖師空海を言い含める。テキスト解釈の場においては、学問的検証の可能な範囲に限定した上で、この「著者空海」の実在性を認めることの必要性は確かなものと言える。

これに対し、B「表現主体」はある特定のテキストを言語活動の場として成立させている言語機能そのものとも言い得る。そして、それはその著作(テキスト)を制作する人間とは別個の人格(語り手としての「私」「我」)や機能を付与される。分かりやすい例では、歴史的実在の夏目金之助という人物は、夏目漱石と言う著者名で幾多の小説を執筆したが、その作品中では語り手が、

\*吾輩は猫である。名前はまだ無い。どこで生まれたか頓と見當がつかぬ<sup>5</sup>。

\*私は其人を常に先生と呼んでゐた。だから此所でもただ先生と書く丈で本名は打ち明けない<sup>6</sup>。

と語って叙述を展開する。ここでの表現主体は、猫である所の「吾輩」・大学生の「私」であって、夏目漱石とは全く別の虚構の人格・視線である。これは小説や戯曲、若しくは物語文学作品に通常観察される状況であって、著者と作品の話者 *narrateur*(仏)を混同することは常識的に回避される。こうした著者と物語作品の進行役の分離は、文学制作・鑑賞上の作法の一つであるが、しかし

これは文学に限らず、古来の歴史書にも観察される。例えば司馬遷の『史記』列伝で、伝記の対象となる人物の評伝を述べた後に付加される、「太史公曰」以下の評言<sup>7</sup>は、歴史的事実と判断される事績を叙述する語りの中に、歴史家司馬遷が闖入して個人的な評価を下す部分である。この時、『史記』列伝を味読に堪える極上のテキストに仕立てるのは、事績を史料に基づき中立的に描写する歴史家の視点と、著者司馬遷の判断・感懐という見解の、相異なる語りの位相を統合して提示される言語活動である。この言語活動の表現主体は、著者司馬遷の干渉を蒙りながら、しばしば司馬遷とは隔絶した歴史記述を展開する。『史記』に展開される事績及び「太史公曰」で開陳される見解は、漢王室の禁忌に触れて宮刑の生き恥を耐え忍んだ司馬遷の個人的な感情<sup>8</sup>とは別個のものと考えらるべきであろう。つまり、史書に於いても、著者個人と歴史を語る機能とは分離して捉えられるべきものなのである。

事を科学的な学術テキストに移して考えてみれば、著者性とテキストの表現主体の分離はより明白になる。例えば共同研究で複数の著者が論文に記載される場合、論文の主語として措定される非人称的な「we(英)」「nous / on(仏)」という語り手は、著者性を付与される複数の人格とはほぼ隔絶されて、限りなく中性的な「科学的言説を語る機能」それ自身に還元されるであろう。この時、学術的テキストに特定の人格を読み込むことはナンセンスに近い。論文(言説内容)が提言する仮説・実験結果等に基づいて、成果・実績等の評価が著者(達)の属性に付加されるのみなのである。このような事態は、ミシェル・フーコー(1926-1984)が『知の考古学』(1969)で

\*物事を表示する徴 *signes* というものは、それを発言する誰かが居なければ、一とにもかくにも発信する要素といった存在がなければ、この世に有り得ないのだ。一連の徴 *signes* が存在する為には、(因果律のシステムによって)、どうしても一人の「作者 *auteur*」、或いはその言葉を発する権限を有するもの *instance* が必要である。しかし、この「作者」は言表 *l'énoncé* の主体と同一ではない<sup>9</sup>。

と記す所に対応するであろう。つまり、論文の内容が「徴 *signes*[これには数式や化学記号も含まれる]」「言表 *l'énoncé*」に相当し、科学的言説をテキストとして成立させるためには、言語表現の約束事として、とにかく物事を言葉に出して語る「作者」が必要であると言う。「作者 *auteur*」「言葉を発する権限を有するもの *instance*」とフーコーが言い表す存在・機能が、図4で筆者が「表現主体」と規定する概念に相当する。これは、フーコーが別の所で

\*誰が語るのか？語る全ての諸個人の総体の中に於いて、誰がこの種の言語を把持する基礎を有しているというのか<sup>10</sup>？

と問いかける事柄への回答であり、著作・論文等のテキスト外部に現実に居る著者<sup>11</sup>とは別次元の、特定のテキストをそこに成立させるために必須の存在・機能なのである。それは「テキストの内部には語り手がいて、物語を聞き手に語る<sup>12</sup>」という、バンヴェニスト(1902-1976)由来のコミュニケーション論やジュネット(1930-2018)の物語理論の定式に通じるものである。

フーコーが「作者 *auteur*」「言葉を発する権限を有するもの *instance*」と言い表した存在・機能は、その後の物語理論(ナラトロジー:narratology)の概念規定で、論者によって

「言語自体・物語機能<sup>13</sup>」(Käte Hamburger):人格ではない発話機能

「話者 *narrateur*<sup>14</sup>」(Gérard Genette):人格としての一人称の語り手

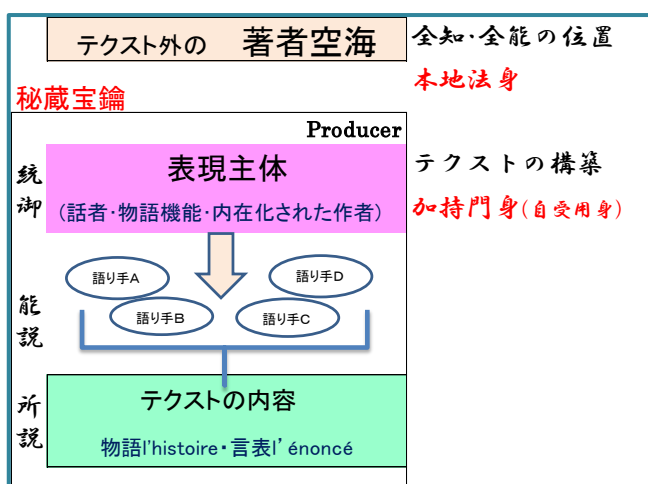
「内在化された作者 *implied author*<sup>15</sup>」(Wayne Booth):語り手の背後にいる存在、現実の作者(テキスト外)がテキスト内部の内在化された作者を作り出し、これが「語り手」を生んで物語を語る<sup>16</sup>

等と表現される。ここでは、こうした理論の整合性や正統性の可否を論じることを目的としない

から、「物語機能・話者・内在化された作者」として概念化された、言葉を発して「語り」、テキストを織り成す役割を担った機能・人格を、「表現主体」という術語で包括することとする。意味する所の本質は、

- テキストの内部に在ってその言説の総体を統御する「表現主体」は
  - テキストの外側に位置する全知全能の「著者」によって作り出され
  - その委嘱に基づいてテキストを構築する役割を担い
  - テキスト内部に於いて更に複数の「語り手」を創出するという
  - プロデューサー(総合演出担当者)的な役回りを演じる
- ということである。この関係図を下に掲げる。

図 5: テキスト外の著者とテキスト内の表現主体



なお、この二層化された説話構造は、新義派教理に親しい比喻で説明すれば、テキスト外の「著者」を本地法身、テキスト内の能説の語り手を加持身と配当して、三無盡莊嚴開頭の如來の説法の当体「表現主体」を加持門身と見る視座に通底するものである。

こうした哲学思想・言語表現の理論的背景を踏まえた上で、『秘蔵宝鑰』の読解分析に、

○何故テキスト外の「著者」空海とテキスト内の「表現主体」の分離的把握が必要とされるかについて、その理由を考察する。

本章第一節の末尾に記した如く、その理由は(1)外部テキストの引用と(2)問答形式、及び(3)『宝鑰』中に虚構の登場人物が導入される事柄に由る。

(1)『宝鑰』中に数多くの経論が引用されるのは周知のことであり、その具体については本章の先で検証するが、見方を変えれば『宝鑰』及び十住心思想そのものが『大日経』住心品と『菩提心論』を所依として構築されている<sup>17</sup>とも言える。そうした思想的背景を基にして、論述の根拠とし、或は論説を補強する材料として各種の仏典を適宜引用する方法は、空海に限らず広く古今の学匠に共通する所である。第一節で見た「説者＝著者」の一元的理解に立てば、論を立て経を引用するのは語っている著者自身であって、読者が迷う道理もない。

ところが、『宝鑰』の場合には、それが説示しようとする内容とほぼ同じ思想を語った浩瀚な『十住心論』が存在している。伝統的に『宝鑰』が略論、『十住心論』が広論と呼ばれる<sup>18</sup>が、単純に『宝鑰』が『十住心論』を短縮した造りになっている訳では無い。広論に詳細に引かれる経論類が『宝鑰』で省略されるのは当然として、問題は、『十住心論』に記載されていない経論類が、『宝鑰』の重要な論旨の決定的な証<sup>19</sup>として引かれている事実である。即ち、『宝鑰』『十住



心論』の二作は、構造的に類同の十住心思想を取り扱いながら、その論証方法に差異が見られ、且つ解明し開示するスタンスに明らかな違いが認められる<sup>20</sup>。これは二作を別々の意図を以て制作したという「著者」空海の姿勢の反映であるとしか考えられない。

翻ってテキスト内の「表現主体」の機能の面から見る。

◇『宝鑰』第十住心：『菩提心論』三摩地段を長々と引用<sup>21</sup>して提示する説段と、

◆『十住心論』第十住心：『大日経』『大日経疏』『瑜祇経』を引いて詳細に真言教理を説く章段

の間には、表現主体が構築・提示しようとする密教世界に、具体性・奥秘の解釈の面で明らかな相違が存する。従来通りの「説者＝著者＝空海」の視座を採用すると、『宝鑰』の空海と『十住心論』の空海は、密教を別次元で捉えているとしか解釈できない。つまり、「説者＝著者＝空海」が選択する經典の違いが、そのまま「説者＝著者＝空海」の到達した密教世界の浅深に直結する。浅略門と深秘門の両門の存在で説明されて一応は納得できるにしても、同一の著者である空海の提示する説法に、テキストによって厳然たる違いが見出される事実、積然としない思いを味わう事となる。

しかし、ここで「著者」空海と「表現主体」を切り離せば、風通しが一気に良くなる。

※『宝鑰』と『十住心論』に違う経論を選択させたのは、二作のテキスト外に居る、全知の「著者」空海である

※「著者」空海の意図を反映して、『宝鑰』『十住心論』それぞれの表現主体が、独自の言表をテキストとして織り成してゆく

※構築された『宝鑰』『十住心論』は各々別個のテキストであり、各々の開示する世界像はそれを届ける先の受容者のレベルに対応する

※個別のテキストでそれぞれの表現主体が展開した教説の集合体・全体を、「著者」空海の教説と捉えるべきである

※『宝鑰』で展開される教説は、あくまで『宝鑰』内の言語事象として理解すべきである

※『十住心論』での説相との比較を通して、「著者」空海が『宝鑰』で開頭しようとした教えの範囲と深さを測定することが可能である

等の明快な認識と利点を享受することが可能となるはずである。

たとえば、従来立場である「説者＝著者＝空海」の一元的理解を改め、このような「著者」空海と「表現主体」の二層構造での読解視点を導入すれば、『宝鑰』と『十住心論』との間の間隙の克服のみならず、空海の諸々の著作に散見される教説間の齟齬・矛盾といった難点を解決することも可能となる。その場合に鍵となるのは、各テキスト内部の「表現主体」の立ち位置を正確に判定し、一体どのような受容者・読者に向けて、どのような目的で言表内容が構築されているのかを見極める作業であろう。

次に、(2)の『宝鑰』が問答形式を含む点について検討する。語り手に相対する問者がテキスト中に登場するその時点で、「答者」「問者」間の虚構のコミュニケーションが成立する。その場合、

○テキストを統御する「表現主体」を、「答者」「問者」の上部に立てる

或いは

○「問者」は「語り手＝答者」の脳内にのみ存在する仮設の人格で、問答は「語り手＝答者」の内部で完結する(自問自答のレベル)

のいずれかの解釈を選択しなければ、言説空間として矛盾を来すであろう。実例を挙げれば、『宝鑑』中で住心の所依の經典を指摘する際に、

\*問依何經論建立此義。答大日經也<sup>22</sup>。(問ふ、何いつれの經に依ってか此の義を建立する。答ふ、『大日經』なり。)

と問答を交わすのは、限りなく自問自答に等しい。教説を述べる説者の内部で完結した対話と見做しても問題ないであろう。これは後者の対処法である。

それに対して、前者の解釈は、対話篇という文学ジャンルに必然的に付随する語りの構造に対応するものである。その例は、『宝鑑』第四住心中の「十四問答」で、玄闍法師が憂国公子と交わす言葉に見出される。「十四問答」は、「答者」「問者」の各々に固有の人格を付与した、所謂虚構の登場人物間の論戦<sup>23</sup>であって、それは『宝鑑』というテキストの中に嵌め込まれた入れ子としての劇中劇の様相を呈する。「聖人賢哲の説法」→「教えを蒙る衆生」という従来型(詳細は第五章第三節参照)の単純な二層の構図は、次の

図 6: 虚構の問答を含んだ『宝鑑』の入れ子の構図

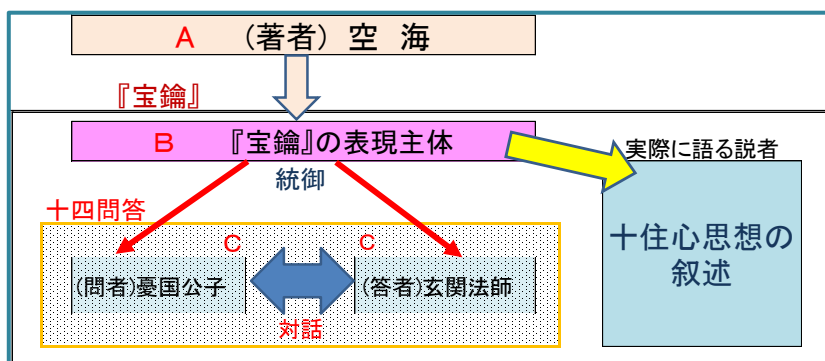


図 6 に示される通り、「十四問答」は『宝鑑』というテキスト内で、三階層多次元の構造に展開する。異なる思想信条に立脚した複数の虚構の登場人物が、「表現主体」の統御の下に置かれて、各々の帰属する聖教の立場を主張し、その優劣を討論する。『宝鑑』「十四問答」では、儒・道に依拠する国家官僚である公子と、仏教に通暁した高德の法師の間で対論が繰り広げられる。

さて、語られる話(l'histoire)の中に虚構の人格が出現し、登場人物として行動するという在り方は、非常に一般的な物語の図式である。或る個人がその考えを最初から最後まで語り尽すというような、演説説法の独白スタイルよりも、複数の物語内人格(登場人物)が相互に干渉しあう行動と発言の展開の方が、神話・昔話・教訓説話などの物語のディスクール<sup>24</sup>で頻りに観察される語りの構造である。従って、仏の教え、若しくは或る学派の唱道する学説を説き明かすタイプの説法構造を基本とする仏典では、虚構の登場人物を立てて問答を展開する<sup>25</sup>事例は比較的少数であろう。空海が参照した可能性のある先行事例としては、仏教と道・儒の間の教法の優劣を論じた、中国での護教的なテキストが挙げられる。

- ★釋道恒<sup>26</sup>『釋駁論』<sup>27</sup>：東京の東教君子と主人・大夫
- ★釋彦琮(557-610)『通極論』<sup>28</sup>：行樂公子と梵行先生
- ★釋道安(314-385)『二教論』<sup>29</sup>：東都の逸俊童子と西京の通方先生
- ★陳沙門釋眞觀『因縁無性論』<sup>30</sup>：請疑公子と通敏先生
- ★釋法琳(572-640)『辯正論』<sup>31</sup>：上庠公子と古學通人

虚構の「君子・公子」と「先生・通人」の間に展開される問答は、その内容からして空海の『三教指帰』や『宝鑑』「十四問答」と軌を一にする。これらの著作に於いて、A 次元の著者は明らかに仏教擁護の立場に身を置くが、しかし問答中の C 次元の登場人物間の対話を通じて、主張したい事柄の

是非を護教的に分明にしようとする。ここでは、A次元の著者と護教テキスト内の表現主体B次元に位相の次元の間隔が存在する。テキスト内の表現主体Bが複数の登場人物Cの発言を統御することで、ようやく問答に一定の方向性が導き出される(表現主体Bの統制が無い場合は、複数の登場人物Cの言説は単なるおしゃべりの羅列に終わってしまう)。つまり、二教・三教の対弁論では、仏教の優位性を主張するテキスト外著者Aの分身として、テキスト内に措定される表現主体Bが論全体を構築するのである。この時、表現主体Bは実際に語る人格Cではなく、論を生成する機能、図5で「物語機能」と表示する所に相当し、それはテキストの枠組み自体に限りなく接近することとなる。

『宝鑰』の場合には、A「著者」空海の意を受けてテキスト全体を構築するB「表現主体」が、十住心思想と「十四問答」の双方を同時に統御するという込み入った構図になっている。語られる言表(十住心思想と「十四問答」)の側を主に見れば、

○宗教心の十段階の心品転昇を整然と説くテキスト『宝鑰』

の中に、

○三教対弁・国法仏法の峻別を説く趣意の異なった対話篇

が組み込まれて、その両者が、

○「出家」による仏法実践(第四唯蘊無我住心「聲聞乘人及法<sup>32)</sup>)

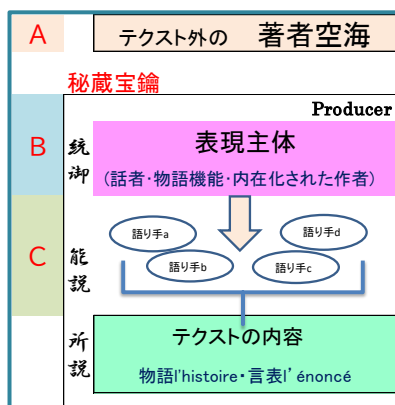
の一点のみで結び付けられて共存していると言い得る。即ち、『宝鑰』と「十四問答」は入れ子の関係を提示しており、この構造の複雑化が『宝鑰』と『十住心論』の際立った違いの一つである。

対話篇「十四問答」の意味合いについては、後に別に章を立てて詳細に論じる(第三部第十章)こととする。

### 第三節 表現主体下の複数の説者とテキスト『宝鑰』の全体構成について

ここで、再び図5の一部を抜粋して掲げる。

図5-2:テキスト外の著者とテキスト内の表現主体



本論考では『秘蔵宝鑰』で展開される様々な言表活動を細かく分析してゆくから、図中のB部分:「統御機能としての表現主体」は、更に分化した概念で分類されることになる。それは、実際に言葉を発して教説を語る複数の「語り手」(図中では便宜的にa~dの4個の語り手を表示している)、つまり能説の説者の存在を『宝鑰』の中に見出す作業である。この説者は各々が発言する言表の種類によって判別される。例えば、『宝鑰』冒頭の

\*悠悠悠悠太悠悠 内外縑緗千萬軸 杳杳杳杳太杳杳<sup>33)</sup>。(悠悠ゆうゆうたり悠悠たり太はなはだ悠悠た

り。内外の縑細けんしょう千萬の軸あり。杳杳ようようたり杳杳たり甚だ杳杳たり。)

という序詩の句を発言する者①と、帰敬序で

\*我今蒙詔撰十住<sup>34</sup>。(我、今詔みことのりを蒙って十住を撰す)

と言明する「我」②と、

\*夫生非吾好死亦人悪。然猶生之生之輪轉六趣。死去死去沈淪三途。生我父母不知生之由來。受生我身亦不悟死之所去<sup>35</sup>。(夫それ生は吾が好むに非ず。死は亦た人の悪にくむなり。然れども猶なほ、生れ之ゆき生れ之いて六趣に輪轉し、死に去り死に去って三途に沈淪す。我を生ずる父母ぶもも生の由來を知らず、生を受くる我が身も亦た、死の所去を悟らず。)

の一節に於いて一人称で語っている「吾」「我」③、そして

\*今案此文王者及民必行五戒十善得生人中<sup>36</sup>。(今此の文[仁王經の引用文]を案ずるに、王者及び民、必ず五戒十善を行じて人中にんちゅうに生ずることを得)

の判断を下している「名前・人称を明示しない誰か」④は、本当に同じ人物だと考えることは可能であろうか。

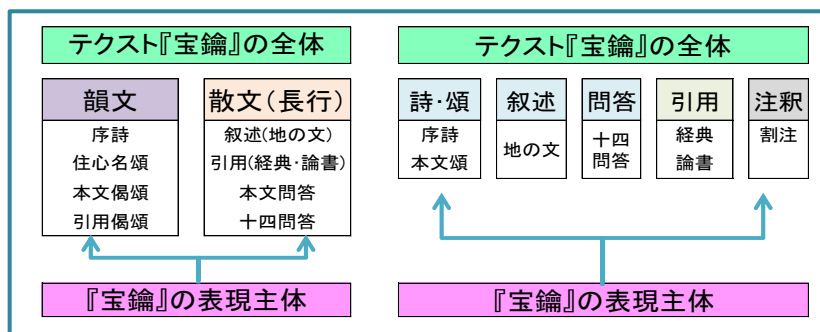
仔細にテキストの文相を観察すれば、①から④の発話者に同一性は認められず、そこには異なった特性を具備した複数の語り手の姿が自ずと現れ出でる。

語り手①は『秘蔵宝鑰』という魅力的な宗教思想テキストを開始する、極めて包括的な視線を有する。語り手②はテキスト外の「著者」空海との直接的な関係を匂わせ、テキストの内外を接続する窓口の役割を果たす。しかし、同じく「我」と言明しても、語り手③の一人称の「我」は、空海個人の介入が弱まった、より一般的な発語の当体の相貌を示す。元々『宝鑰』の中では「我」という主語を明示すること自体が稀であって、大部分は名前・人称を言い表さない非人称的な語り手④の「誰か」が支配的なのである。上に挙げた四例はあくまで試みとして任意に提示したが、そこに見出される語り手の性質・属性の違いは、各々が表出する言説の位相の差異、具体的には言い表された内容のタイプの違いに対応している。

統御機能としての表現主体が作用し、異なったタイプの言表を創出する。ひとまとまりの単位として他と区別される個別の言表は、テキスト『宝鑰』総体の下部に配置されるパーツとして認識され得る。視点を変えれば、個別のパーツとしての言表を表現主体が統括して、『宝鑰』という統一性を備えたテキスト＝著作に織り上げている。個別の言表とテキスト全体の関係は、ジグソーパズルの個別ピースと全体の画像の関係に擬えられるだろう。例えば、千個の個別ピースが、その色彩若しくは形態ごとに数パターンに分類出来得るとして、そのパターン化された数種の色彩・形態のカテゴリーに相当するのが、「語り手一言表」の組み合わせである。

全体と下部の分類化された構成パーツの関係をまず図式化する。

図 7: テキスト『宝鑰』全体と下部分類の構成図

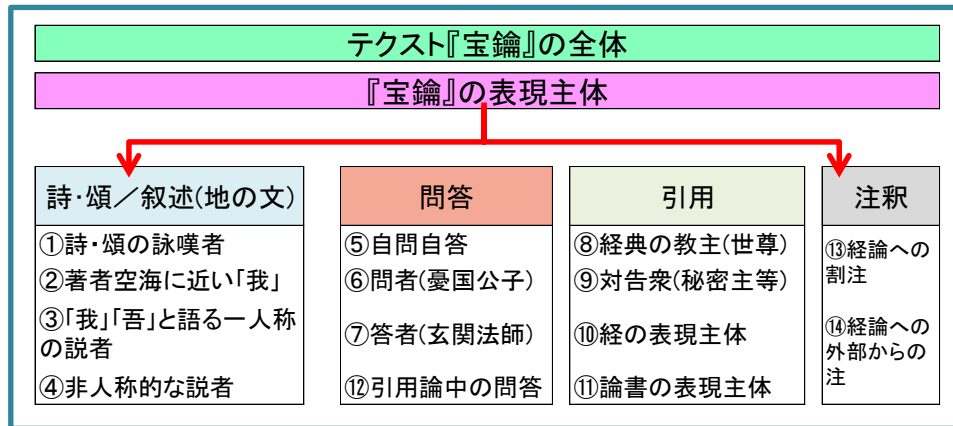


図の左側は文章を韻文と散文に分けた場合の分類、右側は言表のタイプによってまとめた場合

の概念図となっている。

本章では、「誰が語るのか」を主要テーマに据えるから、上図の右側の構成パーツのそれぞれを、どの様な語り手(説者)が言い表しているのかについて、更に細分化して考察する。言表のタイプと語り手の種類の二軸によるマトリクスの把握を試みる。

図 8:『宝鑑』を構成する様々な説者の分類図



この図中に分類した全 14 種類の説者(語り手)のそれぞれについて、定義的な解説と『宝鑑』中での代表的事例を挙げる。更にテキスト外の「著者」空海の手になる他の教理的テキストに類同する説者様態の文例があれば、対比の意味を込めてそれを指摘する。

### 「①詩・頌の詠嘆者・諷頌者」

これは、先に引いた『宝鑑』劈頭の「悠悠悠悠太悠悠」以下の序詩に見出される、包括的な視線を具した説者である。また、本文中の各住心の讃嘆頌(住心頌)にも通じる。例えば、第八住心の

\*心境絶泯常寂土 語言道断遮那賓 身心也滅大虚等 随類影現變化仁<sup>37</sup>。(心境絶泯して常寂の土なり、語言道断して遮那の賓なり 身心也また滅して大虚に等し、随類影現して變化の仁あり。)

のような、教説の概略を提示する頌の説者も、基本的には同じ位相に置かれる。空海の他の教理的著作の例では、『卍字義』の汗字の実義を説く

\*心王心數 主伴無盡 互相涉入 帝珠錠光 重重難思 各具五智<sup>38</sup>。(心王心數 主伴無盡なり 互相に涉入して 帝珠錠光の如し 重重難思にして 各おのおの五智を具す。) — 『卍字義』

の韻文がこの類に数えられる。

### 「②外部の「著者」空海に近いテキスト内の「我」」

これは『宝鑑』帰敬序において、当該の著作の撰述理由を述べる一節、

\*我今蒙詔撰十住 頓越三妄入心真<sup>39</sup>。(我、今詔みことりを蒙って十住を撰す、頓とみに三妄を越えて心真に入らむ。)

に見出される、全知の「著者」空海に近い「我」である。テキスト『宝鑑』外部への眼差しを具有すると同時に、「今」ここでテキストを「撰」する「表現主体」自身に言及する。これに類する位相の説者(「我」と自称していない)は、テキスト外の『十住心論』への参照を促す、『宝鑑』第三住心の

\*具如十住心論。恐繁不述<sup>40</sup>。(具つぶさには『十住心論』の如し。繁を恐れて述べず。)

\*具如十住心論説<sup>41</sup>。(具つぶさには『十住心論』に説くが如し。)

や、第四住心十四問答中の

\*淺深福罰如十住心論<sup>42</sup>。(淺深福罰は『十住心論』の如し。)

が挙げられる。その『十住心論』の序でも、著者空海の相貌を垣間見させる詩句が見出される。

\*奉天恩詔述秘義 驚覺群眠迷自心 平等顯證本四曼 入我我入莊嚴徳<sup>43</sup>。(天の恩詔を奉りて秘義を述ぶ。群眠の自心に迷えるを驚覺して、平等なる本四曼の入我我入の莊嚴の徳を顯證せしめん。)

### 「③「我」「吾」と語る一人称の説者」

基本的には『宝鑰』全体を統御する非人称的な説者④と同一の位相にある。ただし、「我」「吾」と一人称代名詞で語り手の人格を明示することで、記述する内容をテキストの受容者(読者)側に近づける親密化の効果を持つ。

\*夫生非吾好死亦人悪[中略]。生我父母不知生之由來。受生我身亦不悟死之所去<sup>44</sup>。(夫それ生は吾が好むに非ず。死は亦た人の悪にくむなり。[中略]我を生ずる父母ぶもも生の由來を知らず、生を受くる我が身も亦た、死の所去を悟らず。)

また、菩提を如実に探求すべき場所である「心」と、その所求の曼荼羅海会の「諸仏」を言い表す際に、特に「自心」と強調し、「我」を付す文例が散見される。

\*非哥非杜我心自證而已<sup>45</sup>。(哥か[父]に非ず杜しゃ[母]に非ず、我心自ら證す而已のみ。)

\*近而難見我心。細而遍空我佛。我佛難思議我心廣亦大<sup>46</sup>。(近くして見難きは我が心、細にして空に遍ずるは我が佛なり。我が佛、思議し難し。我が心、廣にして亦た大なり。)

文意の類する事例は、『般若心経秘鍵』冒頭の

\*夫佛法非遙。心中即近。真如非外。弃身何求。迷悟在我。則發心即到<sup>47</sup>。(夫れ佛法遙かに非ず、心中にして即ち近し。真如外ほかに非ず、身を弃すてて何いつくんか求めん。迷悟我に在り、則ち發心すれば即ち到る。)

という一節がこれに通ずる。また、真言教理的にはこの「我心＝我佛」が、法身大日の「大我」に等同であるとの自覚を以て入我我入を成就する。その一端は、『吽字義』の

\*唯有大日如来於無我中得大我也。心王如来既至如是地。塵數難思心所眷属誰不得此大我之身。是則表徳之實義<sup>48</sup>。(唯し大日如来のみ有いまして、無我の中に於いて大我を得たまへり。心王如来、既に是の如くの地に至れり。塵數難思の心所の眷属、誰か此の大我の身を得ざらん。是れ則ち表徳の實義なり。)

の記述によく示されている。

### 「④非人称的な説者」

『宝鑰』全体を統御する基調となるのがこの非人称的な説者である。極めてニュートラルな立ち位置で、着実に論述を推進する主体であり、漢籍・歴史の該博な知識を備えた文才の士である上に、仏教教理に精通した大智識の相貌を示す。例えば『宝鑰』第一住心の

\*顧過去冥冥不見其首。臨未来漠漠不尋其尾。[中略]徒縛妄想之繩空醉無明之酒。既如夢中之遇還似逆旅之逢<sup>49</sup>。(過去を顧みれば冥冥として其の首はじめを見ず。未來に臨めば、漠漠ぼくぼくとして其の尾をばりを尋ねず。[中略]徒に妄想の繩に縛られて空しく無明の酒に酔へり。既に夢中に遇ふるが如し。還って逆旅げきりょに逢ふに似たり。)

の一節には、生死流転の様態が「過去と未来」「冥冥と漠漠」「首と尾」の対偶表現を用いて見事に形容される。また、衆生を生死の迷妄に沈淪せしめる因を「妄想之繩」「無明之酒」と表現し、そこから「酔」「夢」「縛」という現状認識を導き出す。それは最終的に「夢中之遇」「逆旅之逢」に似ていると擬えられる。この両者は文学的な故事来歴を持つ表現で、前者は

○楚の襄王が夢中に神女と遭遇するが、覚醒した後にはその佳人が居らず茫然とした、その容貌綺麗なる佳人を寝ても覚めても忘れられない(宋玉作の『神女賦』『高唐賦』<sup>50</sup>)

という著名な逸話に基づき、後者は

○旅先で二人の神女(娥皇と女英)に出逢った鄭交甫の故事<sup>51</sup>、及びそれに基づき、洛水・漢水の神女との幻想的な束の間の出会いという抒情的体験を歌った曹植の「洛神賦」(『文選』卷十九所録<sup>52</sup>)

を踏まえている。いずれも神的存在との夢幻的な邂逅と、遂に満たされない情欲を述べて、極めて情動的な陶醉を描く。衆生の陥った「酔」「夢」「縛」を比喻するに好適のエピソードを選択している<sup>53</sup>と言い得る。

文相としてこの例に対応する『十住心論』の文は

\*從冥入冥<sup>54</sup>相續不斷。比循迴於車輪均無端於環玉。昏夜長遠金雞何響。雲霧鬢鬚日月誰牽。來途無始歸舍幾日。不覺火宅之八苦。寧信罪報之三途<sup>55</sup>。(冥より冥に入り相續して断へず、循迴じゆんかいを車輪に比し、無端を環玉に均ひとしくす。昏夜長遠なり、金雞きんけい何いかんが響かん。雲霧鬢鬚たり、日月誰か牽かかげん。來途始め無し、歸舍幾いづれの日ぞ。火宅の八苦を覺らずして、寧むしる罪報の三途を信ぜんや。)

である。「金雞」は、中国の伝説を録した『神異経』に、天下に向かって夜明けを告げ知らせる雞と記される<sup>56</sup>。一義的には弘暁の鶏鳴と理解して構わないが、仏教的には、玄奘『大唐西域記』第十で述べられる、清弁が真実を諦めるために阿修羅窟に籠って弥勒下生の暁を待った<sup>57</sup>という逸話や、『大乘義章』に記される摩訶迦葉在が鷄足山で彌勒を待ち望んだという挿話<sup>58</sup>を想起させる。「著者」空海はこの故事に基づいて別の場所で

\*絶慮之賓臨廟待鷄<sup>59</sup>。(絶慮の賓ひんは廟に臨んで鷄を待<sup>60</sup>つ。) — 『金剛頂経開題』

と記すから、金雞の発する音響は曙の徴であると同時に、悟り・成道・救済の成就を布告する比喻でもある。「鬢鬚」は雲霧などが厚く空を覆う様を言うが、晋の潘尼はんじ(?-310)の『逸民吟』に「朝雲鬢鬚、行露未晞<sup>61</sup>」の句がある。亦た晋の木玄虚<sup>62</sup>ぼくげんきよの「海賦」中には

\*氣似天霄、鬢鬚雲布<sup>63</sup>。(氣き天霄<sup>64</sup>てんしょうに似て、鬢鬚<sup>65</sup>あいひととして雲のごとく布しく。)

という類似の表現が見出される。一方翻訳経典でも

\*日光掩蔽 地上清涼 鬢鬚垂布<sup>66</sup>。 — 『妙法蓮華経』

\*亦以大空點 周匝自莊嚴 上表大風印 鬢鬚猶玄雲<sup>67</sup>。 — 『大日経』

という玄雲の形容で用いられる。「火宅」が『法華経』譬喩品の三界火宅の比喻<sup>68</sup>を指すことは言を俟たない。

このように、外典と仏典の双方に典拠を持つ語彙を自在に操る④「非人称的な説者」は、「内外縑緗千萬軸<sup>69</sup>」に通暁した極め付きの名賢である。『宝鑰』の説者が妖艶な神女との邂逅という俗的な比喻を口にし、『十住心論』の説者が仏典由来の語句を援用することは、両書の「非人称的な説者」の立ち位置が異なること、『宝鑰』と『十住心論』がそれぞれ違った受容者(読者層)を対象にしている実態を反映しているとも言えよう。

換言すれば、『宝鑰』説者④と『十住心論』説者④とはその特性と役割が異なり、両者を統御する表現主体とテキスト外に立つ「著者」空海もまた、テキスト毎に違った相貌を示すことを示唆している。(『宝鑰』がターゲットとする受容者=読者層については次章で考察する。)

### 「⑤本文内での問答：自問自答(説者と非人称の問者)」

これは、④「非人称的な説者」が推進する叙述の途中で、身元も名称も持たない非人称の問者が質問を發し、これに説者が回答をして論を進めてゆくタイプを指す。論を展開するための方便としての設問であるから、これを表現主体の内部に於ける④と⑤の間の自問自答であると見做しても構わない。『宝鑰』での事例は、例えば、

\*問聞導准犬高踏費龍遠飛。並是藥力所致師術所為。今此天等依何教就誰師。能得如是自在光

明身壽命長遠樂。又天有幾種。請示其名<sup>70</sup>。(問ふ、聞導いふならく、**淮犬**わいけん高く踏み、**費龍**ひりょう遠く飛ぶ。並びに是れ薬力の致す所、師術の為す所なり。今、此の天等は何いづれの**教**けふに依り、**誰の師**に就つてか能く是の如くの自在光明の身・壽命長遠ちやうをんの樂を得る。又天に幾いくばくの種か有る。請ふ、其の名を示せ。)

\*問。已聞頌詞請説其義。[中略]謹承勸誠不敢違越。**重**請示説<sup>71</sup>。(問ふ、已に頌の詞ことばを聞きつ。請ふ、其の義を説け。[中略]謹んで勸誠かんかいを承んぬ。敢へて違越いおつせじ。**重ねて**請ふ、示説したまへ。)

に見出される。

前の例は第三住心の天乗の解説を引き出すために提出される問いで、「導」は「道」の異体字。聞導は聴説の義で、「淮犬」「費龍」は道教の仙術に関連した語彙である。「淮犬」は前漢の淮南王劉安(前179-前122)の飼育していた犬を指し、老荘系の教説を多く収録する『淮南子』の作者・淮南王劉安が薬力に依って昇天した際に、庭にいた雞と犬が残りの薬を嘗めて共に天に昇った故事(『神仙傳』第四<sup>72</sup>)に基づく。「費龍」は費長房(後漢の仙術を能くした方士)が仙人の壺公の下で仙術を学んだ故事(『神仙傳』第五<sup>73</sup>)を指す。従って、『宝鑰』の文中の「薬力」は淮南王劉安が登仙する時の仙薬、費長房が帰宅する時に依拠した竹の杖を指し、「誰師」は淮南王と壺公のことを言い表す。これらの登場人物と故事を熟知していなければ、ここでの問いかけの正確な意味合いが測定できない仕掛けである。因みに「淮犬」「費龍」が「著者」空海お気に入りの語彙であることは、「夢中之遇」「逆旅之逢」と同様に、『三教指帰』中で

\*察莊鵬之牀。見**淮犬**之迹<sup>74</sup>。(莊鵬そうほうの牀ゆかを察み、**淮犬**の迹あとを見る。) - 『三教指帰』

\***長房**得術亦學壺公<sup>75</sup>。(長房ちやうぼうが術を得たる、亦た壺公こうに學べり。) - 『三教指帰』

と言及されることから確認できる。

次に「問。已聞頌詞」云々は、『宝鑰』第十住心の最後の章段を導く問いである。秘密莊嚴心の叙述は、「密蔵肝心の論<sup>76</sup>」である『菩提心論』三摩地段全文の引用でほぼ占められるが、当該の発問は、三摩地段末尾の菩提心讚嘆頌「若人求佛慧 通達菩提心 父母所生身 速證大覺位<sup>77</sup>」の直後に置かれる。菩提心を根幹に据える観法(月輪観・五相成身観)に関する極めて長文の記述が繰り広げられ、それが『即身義』二経一論八箇の証文の第八番目の頌<sup>78</sup>に到達した途端、叙述の場を一気に転換して、この言葉が問いかけられるのである。舞台転換の合図の如く、演劇的效果を担った一句である。

さて、空海の他のテキストでも、表現主体の内部に於ける自問自答の例は確認できる。二例のみを挙げる。一つは『即身義』冒頭の

\*問曰諸經論中皆説三劫成佛。今建即身成佛義。有何憑據<sup>79</sup>。(問ふて曰く、諸の經論の中に皆三劫の成佛を説く。今即身成佛の義を建立する。何の憑據ひょうこか有らんや。) - 『即身義』

であり、今一つは『声字義』の

\*已聞經證。請釋其體義<sup>80</sup>。(已すでに經證を聞きつ。請ふ、其の體義を釋せよ。) - 『声字義』

という請問の事例で、いずれも論述の展開を促す機能を自問自答が果たしている。

### 「⑥問者(憂国公子)と⑦答者(玄闍法師)」

『宝鑰』巻中の内部に入れ子状に挿入された「十四問答」は、テキスト『宝鑰』を統御する表現主体の下部に設定された二人の登場人物間の対話である。『宝鑰』に於ける「十四問答」の意味合いについては、別に一章を立てて(第三部第十章)考察し、問答の具体的なやり取りは本章第五節で整理して列挙する。ここでは、問者憂国公子と答者玄闍法師の設定の意味合いのみを述べる。

⑥問者は、国家財政に悪影響を及ぼす破戒の仏教僧の存在に懐疑的な、儒道の教えを思想基盤とした高級官僚の設定である。「公子」は権勢ある権門貴族の子弟を言うから、或る程度の高位に



ある(具体的には従五位以上の官位)、世襲貴族の子弟と考えられる。この貴族官吏の姿勢を、対話の相手の高德の仏教者は

\*[子]只在憂國家之損益。並忠臣義士誠可然也<sup>81</sup>。(「子なんち」只ただ國家の損益を憂うれうるに在り。並びに忠臣義士は誠に然る可し。)

と規定している。「憂國」は文字通り国家全体の在り方を憂慮すると受け取って大過ないが、漢籍の典拠としては、曹植の「自試<sup>じし</sup>を求める表」の一節、

\*固夫憂國忘家、捐軀濟難、忠臣之志也<sup>82</sup>。(固もとより夫れ、國を憂へ家を忘れ、軀みを捐すてて難を濟すくふは、忠臣ちゅうしんの志こころざしなり。)

がここでの意味合いに適合するであろう。それは、また『宝鑰』の直接の受容者と目される人々に正しく受け止められたに違いない。何となれば、ここで憂国公子として提示される高級官僚は、嵯峨天皇の文友にして嵯峨大帝の文治(弘仁の政治)を支えた優秀な「文人官僚<sup>83</sup>」たちの素描に外ならず、彼らは「著者」空海の大学の後輩であり、或いは交遊のある人々であった。テキスト『宝鑰』を読み咀嚼する学識文才のある在俗の知識人は、「十四問答」の憂国公子の姿を通じて、これが自分たちに直接向けられたメッセージであると即座に了解したと推測される。この間の事情は、次章で改めて詳述する。

次に、憂国公子の発問に回答しながら、全体として問答を取り仕切る説者が⑦玄関法師である。「法師」の名称が示す通り、仏教教義に精通した教導の師僧の意味合いであり、「非法濫行<sup>84</sup>」の僧尼を鋭く批判する難者を、様々な事例を紹介しつつ宥め、仏教が国家運営に必須な所以を説得する役を演じる。三教論争という主題からして、『宝鑰』『十四問答』の玄関法師を、「著者」空海が『三教指帰』で描いた仮名乞児が、数十年の時を経て成熟した姿と見ることも可能であろう。ただし、乞児と法師の違いは、

○年若の純粹な求道者が、儒・道の教えを低劣として、滔々と仏教の優位性を一方的に説くのに對して

○円熟の極みの大智識は、公子の疑問に丁寧な答え、相手の立場を慮りながら、仏と道・儒の間の共通点と本質的な違いを際立たせ、最終的に密教が最上の教えであると説くのである。『三教指帰』の峻烈な仏道讃仰は、「十四問答」では仏道儒の融和を図る寛容の精神に取って代わられる。例えば、人倫の基礎とされた儒教的な五常(仁義礼智信)の教えについて、これが仏教の五戒に等しいという見解が、既に『宝鑰』第二住心で

\*外号五常内名五戒。名異義融行同益別。断悪修善之基漸脱苦得樂之濫觴<sup>85</sup>。(外には五常と号し、内には五戒と名づく。名は異にして義は融ゅうせり、行は同じくして益は別ことなり。断悪修善の基漸きぜん、脱苦得樂の濫觴らんしょうなり。) — 『宝鑰』第二住心

と語られていたが、「十四問答」ではこれを受けて

\*人王法律法帝禁戒事異義融。任法控馭利益甚多。枉法随心罪報極重<sup>86</sup>。(人王の法律と法帝の禁戒と、事こと異にして義、融せり。法に任せて控馭こうぎょすれば利益甚だ多し。法を枉まげて心に随へば罪報極めて重し。) — 『宝鑰』十四問答

と述べられる。また、仏・道・儒の三教について、これらを説いたのは一人の聖人である、即ち

\*三教皆是一人之所弘傳<sup>87</sup>。(三教は皆是れ一人の弘傳ぐでんする所なり<sup>88</sup>。) — 『宝鑰』十四問答

\*孔甫自稱礼西方之聖<sup>89</sup>。李老亦復吐<sup>90</sup>吾師之談<sup>91</sup>。(孔甫こうほ自ら西方の聖を稱礼し、李老りろうも亦復また吾が師の談を吐けり。) — 『宝鑰』十四問答

と三教一致の見解(三教帰一論<sup>92</sup>)と人法不二(「法資人弘<sup>93</sup>人待法昇。人法一體不得別異<sup>94</sup>[法は人に資よって弘まり、人は法を待って昇る。人法一體にして別異することを得ず]」)の原則を述べて、聖人所説の教法

は本質的に同じ価値を有しており、従って「人＝仏」を誹謗するのはこの上ない重罪である<sup>95</sup>と説く。

こうして、出世間の仏教の教えと、世俗的な道・儒の倫理の間の並行関係・対比の指摘は、問答を通じて玄闍法師から提示され、対話者である公子の蒙を啓きつつ、三教がもたらす教益が等しく国家安寧に役立つことを納得させる。そして、「五濁悪世<sup>96</sup>」の当代にあっては、純粹無垢の理想的な戒定慧具足の僧侶に出逢うことは稀であろうが、しかしながら塵世に聖人は隠れ潜んで（「和光同塵<sup>97</sup>」）いること、「正道・正路<sup>98</sup>」の仏教に帰依して五戒十善を堅持することが天皇以下、四海の人民を守護する「皇風<sup>99</sup>」の源である、という論理を打ち立てる。

ここには、仏教の絶対的な真実性と教益を独善的に押し付ける狂信性は見出せない。あくまで、国にとって必要なこと、天下の民草を救済するのに有効な教えは何かを説いて、賛同を獲得しようとする、協和と教導の高い精神性を前面に押し出す。憂国公子は正に教え諭されて、仏教の必要性を納得する。これは、「十四問答」を構築する表現主体の非常に思慮深い仕組みであり、同時にテキスト『宝鑰』が具現化する所の高邁な精神性を如実に反映した、説得力に富んだ思考の枠組みと言い得よう。

ちなみに「玄闍」の語は、建物正面の入り口を指す日常語として陳腐化されているが、『老子』第一章の「玄之又玄、衆妙之門（玄の又た玄、衆妙の門）」を語源とし、奥深い仏道への入り口という仏教的に転じられた意味合いを持つ。例えば慈恩大師基の「其理幽而易曉。寔法戸之樞機。乃玄闍之鈐鍵矣<sup>100</sup>」や、義浄の「莫不漸入玄闍頗開幽鍵<sup>101</sup>」の文例に見られるように、「鍵」と組み合わせて使用されて、秘奥玄達のニュアンスを元々備えていたことに留意すべきであろう。つまり、「玄闍法師」の名称自体が、「宝鑰」という概念に呼応するのである。

### 「經典の⑧教主(世尊)と⑨対告衆(世尊に問う上首)」

これは、テキスト『宝鑰』に経証として引用される經典の語り手を指す。『大日経』が最も多く引かれるから、「⑧教主(世尊)」は実質的に真言教主大日如来の場合がほとんどと言っても過言ではない。例えば、第一住心では、

\*経云秘密主。無始生死愚童凡夫執著我名我有分別無量我分。秘密主。若彼不觀我之自性則我所生<sup>102</sup>。(経に云く、「秘密主、無始生死の愚童凡夫は我名・我有に執著して無量の我分を分別す。秘密主、若し彼、我の自性を觀ぜざれば、則ち我・我所生ず。）」－『宝鑰』第一住心

と対告衆である「金剛手秘密主<sup>103</sup>」に向かって説法する段が提示される。「⑨対告衆(世尊に問う上首)」である金剛薩埵も、大日如来に発問する。

\*爾時金剛手復白佛言。世尊誰尋求一切智。誰為菩提成正覺者。誰發起彼一切智智<sup>104</sup>。(爾の時に金剛手、復た佛に白して言さく、「世尊、誰か一切智を尋求する。誰か菩提の爲めに正覺を成ずる。誰か彼の一切智智を發起ほつきする。）」－『宝鑰』第一住心

經典引用の場合、語られる個別の言葉の発話主体が、問いを発する菩薩なのか、或いは答えを返す世尊如来なのか、その対応関係を明確に読み取る必要がある。

また、この引用經典中の説者は、テキスト『宝鑰』の表現主体の統御下にあつて、更に「④非人称的な説者」の一段階下の階層に置かれることとなる。

### 「⑩経の表現主体」

これは、具体的に教説を説く説法主体ではなく、説会の状況を叙述する説法の場の紹介者のことを言う。仏教經典中に見出される、説法を取り巻く環境の説明的文言は、ほぼこの「⑩経の表現

主体」によって構築されていると言い得る。『宝鑰』の中では、第九住心での『金剛頂経』説相の文がこれに相当する。

\*薄伽梵大菩提心普賢大菩薩住一切如来心時如来滿此佛世界。猶如胡麻。爾時一切如来雲集。於一切義成就菩薩坐菩提場往詣示現受用身<sup>105</sup>。(薄伽梵大菩提心普賢大菩薩、一切如来の心に住したまふ。時に如来、此の佛世界に満ちたまへること猶し胡麻の如し。爾の時、一切如来雲集したまひ、一切義成就菩薩の菩提場に坐したまへるに於て、往詣わうけいして受用身を示現す。) — 『宝鑰』第九住心

「⑩経の表現主体」も、引用文中の⑧教主(世尊)・⑨対告衆と同様に、テキスト『宝鑰』の表現主体の統御下にあつて、「④非人称的な説者」の一段階下の階層に置かれることとなる。

### 「⑪論書の表現主体」

これは、引用された論書を叙述し議論を推進する説者(⑪論書の表現主体)であり、テキスト『宝鑰』の語りの構造に於いては、④非人称的な説者のコントロール下に置かれる。

経典・論書の表現主体が、何故、テキスト『宝鑰』内部の表現主体から掣肘を加被されるかという、引用される経典・論書は、テキスト『宝鑰』の表現主体によって選別され、部分的に抽出された形でテキスト内に定着されているからである。『宝鑰』外部に独立して存在する経典・論書は、その独立した言説内容と表現構造の内的必然性を一旦棚上げにされ、引用者(テキスト『宝鑰』の表現主体)の望んだ範囲・形態・意味合いに加工した上で活用される。即ち、テキスト『宝鑰』に於いて、これらの外部テキストは、『宝鑰』が表明・主張しようとする教説の証拠・補強材料の目的で選択されるが、引用されたその時点で原著の包含する意義の幾分かを喪失し、改変され、原典とは異なる存在価値を付与されるのである。従つて、『宝鑰』に引用された経典・論書の文言を、原テキストと全く同じ思想内容・視点から解釈しようとする行為は、テキスト『宝鑰』中に定置されたことで经文・論文が蒙る変容を考慮に入れなければ、焦点の定まらない誤読をもたらしかねない。『宝鑰』のように、極めて緊密な論理展開に経典・論書をフル活用しているテキストの場合、そこでの引用文の読み方の取り扱いには特段の注意を払う必要がある。

さて、『宝鑰』で活用される論書は、圧倒的に『菩提心論』の比重が重く、次いで『釈摩訶衍論』の五重問答が重用され、一か所のみ『十住毘婆沙論』の引用がある。いずれも伝統的に龍樹造と見なされてきた著作である。その著者名が『宝鑰』でどのように言及されているかを確認すると、『十住毘婆沙論』は「十住論云<sup>106</sup>」とのみ記される。

『菩提心論』については「龍猛菩薩菩提心論云<sup>107</sup>」と明記される。龍猛菩薩は、テキスト外の「著者」空海の、別テキスト『二教論』を参照するに、「此論[菩提心論]者龍樹大聖所造千部論中密藏肝心論也<sup>108</sup>」と規定されるから、八宗の祖である龍樹と空海が同定していたことが推論される。

『釈摩訶衍論』の場合は、一貫して論の書名には言及せず、著者名を「龍猛菩薩説<sup>109</sup>」(三か所)と「那伽羅樹那菩薩説<sup>110</sup>」と記す。

又、論書に類する準経典として『大日経疏』も『宝鑰』で重視されることは言を俟たない。著者名は「無畏三蔵説<sup>111</sup>」「善無畏三蔵説<sup>112</sup>」として言明される。

### 「⑫引用論中の問答」

これは第六住心から第九住心にかけて、各住心の境界を示現する学派が明・無明いずれの立場にあるかを論ずる、『釈摩訶衍論』五重問答の問いの部分<sup>113</sup>に相当する。

### 「⑬経論への割注」

引用される経論が最初から割注を含む場合を指す。『宝鑰』では、第十住心の『菩提心論』三摩地段の引用の途中に、『大日経疏』の阿字五転・開示悟入の解釈<sup>114</sup>が挿入される部分がこれに相当する。

#### 「⑭経論への外部からの注」

これは『宝鑰』に引用される経論のテキストについて、引用者が補完的な注釈を付すものである。地の文で「④非人称的な説者」による喩釈と判別し難い場合があるが、第十住心での『大日経』の経文引用

\*復次秘密主。真言門修行菩薩行諸菩薩。無量無數百千俱胝那庾多劫積集無量功德智慧。具修諸行無量智慧方便皆悉成就<sup>115</sup>。(復た次に秘密主、真言門に菩薩の行を修行する諸の菩薩は、無量無數百千俱胝那庾多劫に無量の功德智慧を積集し、具つぶさに諸行を修する無量の智慧方便とを皆悉く成就す。)

の直後に

\*解云。此歎初入真言菩薩功德<sup>116</sup>。(解して云く、此は初めて真言に入る菩薩の功德を歎ずるなり)

と付言するのは、ほぼ割注に近いコメントのやり方と言い得よう。

引用した経典のテキストに割注を付すのは、『瑜祇経』序品第一の「五智所成四種法身。於本有金剛界自在大三昧耶自覺本初大菩提心普賢滿月不壞金剛光明心殿中<sup>117</sup>[後略]」の経文に細かく割注を付す『二教論<sup>118</sup>』『十住心論<sup>119</sup>』巻十(この二つのテキストの注は同一であり、第三章第六節と第十二章第四節で詳細に論じる)の顕著な事例が存する。

以上、「図8：『宝鑰』を構成する様々な説者の分類図」でカテゴライズした①から⑭の様々な説者について、その代表例と補足説明を行った。次節以降では、視点を転換して、『秘蔵宝鑰』の叙述展開に沿って、次々に繰り上げられる言表が、どの説者によって語られているのかを仔細に観察することとする。

### 第四節 どの説者が何を語るのか：『秘蔵宝鑰』巻上の構成

これ以降の三節では、『秘蔵宝鑰』を構成する上中下三巻に就いて、その論述の次第に沿って、テキストを構成する様々な説者(①から⑭)の言説内容の具体を見る。即ち、

◇「誰」が、「何」を、「どの場所」で、「どのように」、語るのか?

という視点で、『宝鑰』のテキストを整理する。

これは、表現主体の違いの視座から、テキスト『宝鑰』の成分構造を分析する営為であり、そこで言い表される内容についてはここでは考慮しない。従って、和文訓読は付加せずに、原文のみでの操作とする。また、各説者によって叙述上の格別の意図が看取される場合には、その旨の簡潔な指摘を添えるが、章段の一々に就いて要略的な説明は行わない。

#### 1-4-1：序詩・大意序・住心名頌

序詩： [①詩・頌の詠嘆者]

悠悠悠悠太悠悠 内外縑細千萬軸 杳杳杳杳太杳杳 道云道云百種道 書死諷死本何為  
不知不知吾不知 思思思思聖無心 牛頭草草悲病者 斷菑機車愍迷方 三界狂人不知狂  
四生盲者不識盲 生生生生暗生始 死死死死冥死終<sup>120</sup>

## 大意序：

### [④非人称的な説者：叙述]

至如空華眩眼龜毛迷情。謬著實我醉心封執。渴鹿野馬奔於塵鄉。狂象跳猿蕩於識都。遂使十惡快心日夜作。六度逆耳不入心。謗人謗法不顧燒種之辜。耽酒耽色誰覺後身之報。閻魔獄卒構獄斷罪。餓鬼禽獸焰口挂體。輪廻三界踳躄四生。(迷いの世界)

大覺慈父觀此何默[反語]。是故設種種藥指種種迷。意在此歟[自問]。於焉修三綱五常則君臣父子之道有序不乱(儒教的倫理)。習六行四禪則厭下欣上之觀勝進得樂。唯蘊遮我八解六通。因緣修身空智拔種。無緣起悲唯識遣境則二障伏斷四智轉得。不生覺心獨空慮絕則一心寂靜不二無相。觀一道於本淨觀音熙怡。念法界於初心普賢微咲。(世尊の教薬：第二～第九住心)

心外礦垢於此悉盡。曼荼莊嚴是時漸開。摩訶惠眼破無明之昏夜。日月定光現有智之薩埵。五部諸佛擊智印森羅。四種曼荼住法體駢填。阿遮一睨業壽之風定。多隸三喝無明之波濤。八供天女起雲海於妙供。四波定妃受適悅於法樂。十地不能窺窬。三自不得齒接。秘中之秘覺之又覺。吁吁不知自實狂迷謂覺[慨嘆]非愚而何[反語]。(秘密莊嚴心)

考慈切心非教何濟[自問]。投藥在此不服何療[自問]。徒論徒誦醫王呵叱。爾乃九種心藥拂外塵而遮迷。金剛一宮排內庫而授寶。樂不樂得不得自心能為。非哥非社我心自證而已(「③」「我」「吾」と語る一人称)。求佛薩埵不可不知[訓戒]。摩尼鷲石驢乳牛翻。不可不察。不可不可察[訓戒]<sup>121</sup>。(顯密差別)

### [④非人称的な説者：全体構図の視点]

住心深淺經論明説具列如後<sup>122</sup>。

#### [①詩・頌の詠嘆者]

頌曰 歸命金剛内外壽 離言・垢過・等空・因 作遷慢如真乘寂 制體簾光蓮唄仁  
日幢華眼鼓勃駄 金寶法業歌舞人 捏鑄剋業威儀等 丈夫無礙過剋塵

我今蒙詔撰十住(②外部の「著者」空海に近いテキスト内の「我」)

頓越三妄入心真 褰霧見光無盡寶 自他受用日弥新 較祖求伽梵 幾郵到本床  
如来明説此 十種入金場 已聽住心數

請開彼名相[自問]

### [④非人称的な説者：全体構図の視点]

心名後明列 諷讀悟迷方<sup>123</sup>

## 住心名頌： [①詩・頌の詠嘆者]

第一異生羝羊心	凡夫狂醉	不悟吾非	但念姪食	如彼羝羊
第二愚童持齋心	由外因緣	忽思節食	施心萌動	如穀遇緣
第三嬰童無畏心	外道生天	暫得蘇息	如彼嬰兒	犢子隨母
第四唯蘊無我心	唯解法有	我人皆遮	羊車三藏	悉攝此句
第五拔業因種心	修身十二	無明拔種	業生已除	無言得果
第六他緣大乘心	無緣起悲	大悲初發	幻影觀心	唯識遮境
第七覺心不生心	八不絕戲	一念觀空	心原空寂	無相安樂
第八如實一道心	一如本淨	境智俱融	知此心性	号曰遮那
第九極無自性心	水無自性	遇風即波	法界非極	蒙警忽進
第十秘密莊嚴心	顯藥拂塵	真言開庫	秘寶忽陳	萬德即證 <sup>124</sup>

## 1-4-2：第一異生羝羊心

### [④非人称的な説者：叙述]

異生羝羊心者何[自問]。

凡夫狂醉不辨善惡。愚童癡暗不信因果之名也。凡夫作種種業感種種果。身相萬種而生。故名異生。愚癡無智均彼羝羊之劣弱。故以喻之<sup>125</sup>。(住心の名称の所以)

### [③「我」「吾」と語る一人称]

夫生非吾好死亦人惡。然猶生之生之輪轉六趣。死去死去沈淪三途。生我父母不知生之由来。受生我身亦不悟死之所去。

### [④非人称的な説者：叙述]

顧過去冥冥不見其首。臨未來漠漠不尋其尾。三辰戴頂暗同狗眼。五嶽載足迷似羊目。營營日夕繫衣食之獄。趁逐遠近墜名利之坑。加以磁石吸鋼則剛柔馳逐。方諸招水則父子相親。父子親親不知親之為親。夫婦相愛不覺愛之為愛。流水相續飛焰相助。徒縛妄想之繩空醉無明之酒。既如夢中之遇還似逆旅之逢<sup>126</sup>。(生死流転)

泊如一二從道而展生。萬物因三而森羅(老莊の生成觀)。自在能生梵天所作(外道の創世觀)未知生人之本誰談死者之起[反語]。遂乃豺狼狻虎咀嚼於毛物。鯨鯢摩竭吞獸於鱗族。金翅食龍羅刹喫人。人畜相吞強弱相噉。況復弓箭互野猪鹿之戶絕種網罟籠澤魚鼈之鄉滅族。鷹隼飛而鷲鵠流淚。敖犬走而狐菟斷腸。禽獸盡心未飽。厨屋滿舌不厭。強竊二盜迷珍財而受戮。和強兩姦惑娥眉而殺身。四種口業任舌作斧三箇意過縱心自毒。無慚無愧八萬之罪盡作自作教他塵沙之過常為。都不覺知一一罪業招三惡之苦一一善根登四德之樂<sup>127</sup>。(因果の道理の不覚)

### [④非人称的な説者：参照と叙述]

有云。人死歸氣更不受生(参照：道儒の生死觀)。如此之類名断見。

有云。人常為人畜常為畜。貴賤常定貧富恒分(参照：外道の生死觀)。如此之類名常見。

或持牛狗戒。或投死恒河。如此之類曰邪見。

邪見外道其數無量。不知出要祖習妄見。如是等類皆悉羝羊之心也<sup>128</sup>。

### [①詩・頌の詠嘆者]

頌曰四韻 凡夫盲善惡 不信有因果 但見眼前利 何知地獄火 無羞造十惡 空論有神我  
封著愛三界 誰脱煩惱鎖<sup>129</sup>

### [⑤自問自答]

問。依何經建立此義。 答。大日經也。

彼經何說。 經云。

### [⑧經典の教主(世尊)]

秘密主。無始生死愚童凡夫。執著我名我有分別無量我分。秘密主。若彼不觀我之自性。則我我所生。餘復討有時地等變化。瑜伽我。建立淨・不建立無淨。乃至 {若自在天。若流出及時。若尊貴若自然。若內我若人量。若遍嚴若壽者。若補特伽羅。若識。若阿頼耶。知者。見者。能執所執。內知。外知。杜怛梵。意生。儒童。常定生。}({ }内は引用で省略された部分)。聲・非聲。秘密主。如是等我分。自昔以來分別相應希求順理解脱。秘密主。愚童凡夫類猶如羝羊<sup>130</sup>。

龍猛菩提心論云。

### [⑩論書の表現主体]

謂凡夫執著名聞利養資生之具。務以安身恣行三毒五欲。真言行人誠可厭患誠可棄捨<sup>131</sup>。

## 1-4-3：第二愚童持齋心

### [④非人称的な説者：叙述]

夫秃樹非定秃。遇春則榮花。増灸<sup>132</sup>何必冰[反語]。入夏則泮注。穀牙待濕卉果結時。至如戴淵改心周

處忠孝。礪石忽珍魚珠照夜。物無定性人何常惡[反語]。遇緣則庸愚庶幾大道。順教則凡夫思齊賢聖。羝羊無自性愚童亦必不愚。(轉向回心)

是故本覺內熏佛光外射欸爾節食數數檀那。牙種疱葉之善相續而生敷花結實之心探湯不及。五常漸習十善鑽仰<sup>133</sup>。(五常十善への兆し)

[④非人称的な説者：言及]

言五常者仁義礼智信。仁名不殺等恕己施物。義則不盜等積而能施。禮曰不邪等五禮有序。智是不乱等審決能理。信不妄之稱言而必行。(顔之推『顔氏家訓』<sup>134</sup>以来の、伝統的な五常五戒を会通する儒仏合揉の倫理観<sup>135</sup>に基づく。)

[④非人称的な説者：叙述]

能行此五則四序玉燭五才金鏡。國行之則天下昇平。家行之則路不拾遺。舉名顯先之妙術保國安身之美風。外号五常内名五戒。名異義融行同益別。断悪修善之基漸脱苦得樂之濫觴<sup>136</sup>。(五常五戒)

故經云。{この「經」は、実際には『十住心論』に引かれる、『起世經』『俱舍論』『仁王般若經』『順正理論』等の諸文を編集した}『凡聖界地章』を要約した内容<sup>137</sup>だと考えられる。)

下品五戒生贍部洲。中品五戒勝身國。上品牛貨。上上及無我儻單越。廣説之。四洲人民各有王者。王有五種。粟散・四輪王。此五種王必乘十善而来御<sup>138</sup>。

故仁王經云。

[⑧經典の教主(世尊)]

十善菩薩發大心。長別三界苦輪海。中下品善粟散王。上品十善鐵輪王。習種銅輪二天下。銀輪三天性種性。道種堅徳轉輪王。七寶金輪四天下<sup>139</sup>。

[④非人称的な説者：叙述]

今案此文王者及民必行五戒十善得生人中。未有棄此能得。前生修善今生得人。此生不修還墜三途。春種不下秋實何獲[反語]。善男善女不可不仰不可不仰[訓戒]。十惡十善之報。聖王凡王之治<sup>140</sup>。

[②④外部の「著者」空海に近い「我」／非人称的な説者：全体構図の視点]

具如十住心論。(五戒十善の果報)

[①詩・頌の詠嘆者]

頌曰三韻 愚童少解貪瞋毒 欸爾思惟持齋美 種子内熏發善心 牙疱相續尚英軌  
五常十善漸修習 粟散輪王仰其旨<sup>141</sup>

[⑤自問自答]

問此住心亦依何經説。 答。大日經也。

彼經何説。 經云。

[⑧經典の教主(世尊)]

愚童凡夫[類猶如羝羊]或時有一法想生。所謂持齋。彼思惟此少分發起歡喜數數修習。秘密主。是初種子善業發生。復以此為因於六齋日施与父母男女親戚是第二牙種。復以此施授与非親識者是第三疱種。復以此施与器量高德者是第四葉種。復以此施歡喜授与伎樂人等及獻尊宿是第五敷花。復以此施發親愛心而供養之是第六成果<sup>142</sup>。({ }内は引用で省略された部分)。

1-4-4：第三嬰童無畏心

[④非人称的な説者：叙述]

嬰童無畏心者。外道厭人凡夫欣天之心也雖云上生非想下住仙宮。身量四萬由旬壽命八萬劫。厭下界如瘡癩見人間如蜚蠊。光明蔽日月福報超輪王。然猶比彼大聖劣弱愚朦似此咳兒。脱少分厄縛故

無畏。未得涅槃樂故嬰童<sup>143</sup>。(住心の名称の所以)

〔④非人称的な説者／⑤自問一回目〕

問聞導准犬高踏。費龍遠飛。並是藥力所致師術所為。今此天等依何教[問1]就誰師[問2]。能得如此自在光明身壽命長遠樂。又天有幾種[問3]請示其名。

〔④非人称的な説者／⑤答説〕

高問來叩鐘谷何默。嘗試論之。

夫狂毒不自解醫王能治。摩尼不自寶工人能營。所謂醫王工人豈異人乎[反語]。我大師薄伽梵其人也。如來德具萬種。一一德即一法門之主也。從彼一一身隨機根量説種種法度脱衆生<sup>144</sup>。

故大日經云。

〔⑧經典の教主(世尊)〕

如來應供正遍知得一切智智為無量衆生廣演分布。隨種種趣種種性欲。種種方便道宣説一切智智。或聲聞乘道。或緣覺乘道。或大乘道。或五通智道。或願生天。或生人中及龍夜叉乾闥婆。乃至説生摩睺羅伽法云云<sup>145</sup>。(以下經文の「若有衆生應佛度者。即現佛身。或現聲聞身。或現緣覺身。或菩薩身或梵天身。或那羅延毘沙門身。乃至摩睺羅伽人非人等身。各各同彼言音。住種種威儀。而此一切智智道一味。所謂如來解脫味」までを『十住心論』卷三の深秘釈では具に引<sup>146</sup>。)

〔④非人称的な説者／⑤答説〕

今依此文三乘及人天乘教並皆如來所説。若依教修行者必生天上。

〔④非人称／⑤再問〕

問若然者諸外道等所行皆是佛法歟。

〔④非人称的な説者／⑤答説〕

答。此有二種一合二違。合者契合如來所説故。違者違乖佛説故。雖云元是佛説。然無始時來展轉相承違失本旨。或隨自見持牛狗等戒以求生天。如是之類並失本意<sup>147</sup>。

〔④非人称／⑤三回目の問〕

問。若是佛説者宜直説佛乘等。何用説天乘等。

〔④非人称的な説者／⑤答説〕

機根契當故。餘藥無益故。

〔④非人称／⑤四回目の問〕

問。已聞師及教。請示天數。

〔④非人称的な説者／⑤答説〕

天有三種謂欲・色・無色界是。初欲界有六天。四王・忉利・夜摩・都史・樂變化・他化自在是也。

色界有十八。此有四別四禪各別故。初禪有三。梵衆梵輔大梵是。

二禪有三少光・無量光・極光淨是。三禪又三。少淨・無量淨・遍淨是也。

第四禪有九天。無雲・福生・廣果・無想・無煩・無熱・善見・善現・色究竟是也。

無色界有四。空無邊・識無邊・無處有處・非想非非想是也。

此是二十八種天去海遠近身量大小壽命長短等<sup>148</sup>。(三界二十八天)

〔②④外部の「著者」空海に近い「我」／非人称的な説者：全体構図の視点〕

具如十住心論<sup>149</sup>。恐繁不述問。

〔④非人称／⑤五回目の問〕

問既聞天名數。重請示彼行相。

〔④非人称的な説者／⑤答説〕



答諸外道等亦立三寶三學等名。梵天等為覺寶。四吠陀論等為法寶。傳授修行者為僧寶。十善等為戒。四禪那即定。此定由六行而得。六行者言苦僂障淨妙離是。厭下界作苦僂障想。欣上天作淨妙離觀。由此觀故展轉上生。由他主空三昧空惠發生。由此三學得上天妙樂。雖然道非究竟故不能出生死得涅槃。上射非想還墜地獄。譬如箭射虛空力盡即下。是故不可樂求<sup>150</sup>。(外道の三宝と三学)

[④非人称／⑤六回目の問]

問諸外道同修三學生彼二界。證空三昧言亡慮絕。何由不得斷煩惱證涅槃。

[④非人称的な説者／⑤答説]

答觀著二邊定帶二見故。

[④非人称／⑤七回目の問]

問同觀非有非無。何墮二邊二見乎。

[④非人称的な説者／⑤答説]

繫屬他主不知因緣中道故。

[④非人称／⑤八回目の問]

因緣中道其意云何。

[④非人称的な説者／⑤答説]

觀因緣有故不墮斷邊。觀自性空故不墮常見。觀有空即法界即得中道正觀。由此中道正觀故早得涅槃。外道邪見人不知此義。是故不得真圓寂。若聞此理即得羅漢<sup>151</sup>。

[④非人称／⑤九回目の問]

問護戒生天有幾種。

[④非人称的な説者／⑤答説]

生天有四種。一外道。如前説。二二乘。亦生天上。三大乘菩薩。必為十天王故。四應化諸佛菩薩。化作天王故。

[②④外部の「著者」空海に近い「我」／非人称的な説者]

具如十住心論説<sup>152</sup>。

[①詩・頌の詠嘆者]

頌曰四韻 外道發心願天樂 虔誠持戒覓歸依 不知大覺圓滿者 豈悟梵天龍尊非  
六行修觀生無色 身心五熱徒自嘖 斷常空有願勝住 若遇世尊覺我違<sup>153</sup>

[⑤自問自答]

今此住心亦依何經論解説。 答。大日經菩提心論。

彼經何説。 彼經云。

[⑧經典の教主(世尊)]

秘密主彼護戒生天是第七受用種子。復次秘密主以此心生死流轉。於善友所聞如是言此是天大天與一切樂者。虔誠供養一切所願皆滿。所謂自在天・梵天・那羅延天・商羯羅天・自在天子・日天・月天・龍尊等。乃至 [及俱吠盃。毘沙門。釋迦。毘樓博叉。毘首羯磨天。閻魔閻魔后。梵天后世所宗奉。火天。迦樓羅子天。自在天后。波頭摩。德叉迦龍。和修吉。商佉。羯句皞劍。大蓮。俱里劍。摩訶尼。阿地提婆。薩陀。難陀等龍。] 或天仙・大圍陀論師。各各應普供養。彼聞如是心懷慶悅。愍重恭敬隨順修行。秘密主是名愚童異生生死流轉無畏依第八嬰童心<sup>154</sup>。( { }内は引用で省略された部分。)

又云。[⑧經典の教主(世尊)]

復次殊勝行隨彼所説中殊勝住求解脫惠生。謂常無常空。隨順如是説。秘密主非彼知解

空・非空常・断。非有非無俱彼分別無分別。云何分別空。不知諸[法]空非彼能知涅槃。是故應了知空離於断常<sup>155</sup>。

「⑩經論への外部からの注」

解云。外道願出要種種苦身心。断常空有教如搆角求乳。若知因縁空忽爾得解脱。(引用者・表現主体の付加する解釈)

又云。[⑧經典の教主(世尊)]

秘密主世間因果及業若生若滅繫屬他主空三昧生。是名世間三味道<sup>156</sup>。(この後「爾時世尊而説偈言 秘密主當知 此等三味道 若住佛世尊 菩薩救世者 縁覺聲聞説 摧害於諸過」を省略して次の引用に移る。)

又云。[⑧經典の教主(世尊)]

若諸天世間真言法教道如是勤勇者為利衆生故<sup>157</sup>。

龍猛菩薩菩提心論云。

[⑪論書の表現主体]

諸外道等戀其身命或助以藥物得仙宮住壽。或復生天以為究竟。真言行人應觀彼等。業力若盡未離三界煩惱尚存。宿殃未殄惡念旋起。當彼之時沈淪苦海難可出離。當知外道之法亦同幻夢陽焰也<sup>158</sup>。

## 第五節 どの説者が何を語るのか：『秘蔵宝鑰』巻中の構成

『秘蔵宝鑰』巻中では、世間三箇住心を超えた仏道の最初の段階、声聞・縁覚二乗の教門が述べられる。第四住心では途中に「十四問答」が挿入されて、叙述が前段・後段に分割される。ここでは、テキスト『宝鑰』の原典通りに論述の展開を追うこととする。

### 1-5-1：第四唯蘊無我心：その一

[④非人称的な説者：叙述]

若夫鉛刀終無鑿耶之績。泥蛇豈有應龍之能[反語]。燕石濫珠璞鼠名涉<sup>159</sup>。名實相濫由來尚矣。

然則勝數諦名梵延佛号。長爪實相犢子絶言。徒勞解脱之智未知涅槃之因。(名実相濫)

是故大覺世尊説此羊車。拔出三途之極苦解脱八苦之業縛。其為教也。三蔵廣張四諦普觀。三十七品為道助四向四果即人位。言識唯六無七八。告成三生六十劫<sup>160</sup>。(声聞の教え)

防非則二百五十。修善即四念八背。半月説罪持犯立顯。一夏随意凡聖乍別。秃頭割衣鐵杖鋼盂。行則安徐護虫。坐則低頭數息。斯則身之標儀。言殺言收即知淨之語。行雲廻雪即死尸之想。斯乃心口之灰屑。塚間閉目白骨在心。聚落分衛餽飯吐想。樹葉遮雨誰願聖室。糞掃防風何必紈綺[反語]<sup>161</sup>。(声聞の修行)

生空三昧知神我之幻影無生盡智断煩惱之後有。其通也則虧蔽日月顛覆天地。目徹三世身現十八。石壁無礙虚空能飛。其德也則輪王頂接釋梵歸依。八部供承四衆欽仰。遂乃厭五蘊之泡露惡三途之塗炭欣等持之清涼。廓同大虚湛然無為。何其樂乎[讚嘆]。尚身智之灰滅。(声聞の得果)

乘之為趣大體如此。存法故唯蘊。遮人故無我。簡持為義故唯<sup>162</sup>。(住心の名称の所以)

### 1-5-2：憂国公子と玄関法師の十四問答

この「十四問答」では、十住心思想とは別次元の問題(仏法と国家の相關關係)が取り扱われ、『宝

鑰』の他の部分とは、語彙表現の選択の面で明らかな懸隔が見出される。それは、「⑥問者(憂国公子)」の在俗高級官吏という設定に呼応するかの如く、中国古典の典籍・史書由来の故事・比喻表現を多用することである。ここでは⑥問者(憂国公子)と⑦答者(玄闕法師)の問答の次第を辿ると同時に、外典の教養を前提とした表現をハイライト(行書体で示す)することとする(具体的な典拠の指摘は別に第五章以降で順次行う。)

#### 第一：非法の僧尼

##### [⑥問者(憂国公子)：問題提起]

憂國公子問玄闕法師曰。

今聞聲聞乘人及法。既知道妙人天人超釋輪六通具足三明圓滿。人天所仰福田是憑。理誠可然。所以前來聖帝賢臣。廣建伽藍安置僧人。割万戸而鳴鐘開千頃而斷食。憑仰非他。只在鎮押國家利濟黎元。

然今所在僧尼。剃頭不剃欲染衣不染心。戒定智慧乏於麟角。非法濫行斲於龍鱗。日夜經營叩頭臣妾之履。朝夕苞苴屈膝僕媿之足。釋風因茲凌替。佛道由之毀廢。早滂沱至疫癘年起。天下版盪公私塗炭。職此之由也。不若一切停度絕供。若有羅漢得道者屈身頂敬傾國供給而已<sup>163</sup>。

##### [⑦答者(玄闕法師)]

師曰。

善哉斯問多有利益。宜子開伶倫之聰耳借顏子之敏心。諦聽善思。且舉一二褻子之迷。

夫蠅螟不見大鵬之翼。蠅螟何知難陀之鱗[反語]。蝸角不得衝穹昊之頂。僬僥何能踐溟渤之底[反語]。生盲不見日月聾駘不聞雷鼓。愚少之分蓋如此乎。又夫物有善惡人殊賢愚。賢善者希愚惡者多。騏驎鸞鳳禽獸之奇秀者也。摩尼金剛金石之靈異者也。人之挺粹者賢聖。帝之稱首者堯舜。后美文母。臣歎元凱。麟鳳一見則天下大平。摩剛一目則萬物應聲。聖君出世四海無為。賢臣輔機一人垂拱。雖然聖君希遇。千載一御。賢佐難得。五百一執。摩尼空聞名。麟鳳誰見實<sup>164</sup>[反語]。

然則不見麟鳳不可絕羽毛之族。不得如意不可拋金玉之類。堯舜不再生天下之主何無[反語]。元凱不更出率土之臣豈休[反語]。孔麟既摧好儒之輩每邦連袂。李牛巴西求道之徒每縣側肩。代無扁華醫道何不斷[反語]。時絕羿養武術誰可廢。師鍾感天絲綺義獻應仙龍管。其人既往其術誰得[反語]。然猶所以彈指聒耳書札汗目。並皆不得罷為之猶賢。

然則羅漢聖果一生難得。是故鈍根六十劫利智則三生。修練苦行乃證聖位。雖無向果之賢聖。其道何絕哉<sup>165</sup>[反語]。

#### 第二：時與人

##### [⑥問者(憂国公子)]

公子曰。

賢聖難遇誠其然也。持戒智慧何其未聞思。

##### [⑦答者(玄闕法師)]

師曰。

時有增減法有正像。增劫之日人皆思十善。減劫之年家好十惡。正法千年內持戒得道者多。像法千載外護禁修德者少。

當今時是濁惡人根劣鈍。依倚其道鬻鬻其風。妙道難鑽輕毛隨風。斯乃蒼天西傾群星何東。黃輿震裂草木何靜<sup>166</sup>。

#### 第三：五濁惡世と戒定慧具足の人

##### [⑥問者(憂国公子)]

公子曰。

若如還答時根所牽逆流猶難。若然者五濁惡世定無持戒定慧人乎。

[⑦答者(玄闕法師)]

師曰。

何為必其然乎[反語]。夫雖圓蓋西轉日月東流。南斗隨運北極不移。冬天盡殺松柏不彫。陰氣凍水潮酒不冰。紂民編戶可戮然猶三人稱仁。堯戶比屋可封然猶四凶受殛。火日燒物布鼠遊中。水能溺人龍鼈泳內。以此觀之雖云有同者亦有不和者。由此而言時雖濁濫何無其人乎[反語]<sup>167</sup>。

第四:和光同塵①

[⑥問者(憂国公子)]

公子曰。

既知有人。其人安在乎。

[⑦答者(玄闕法師)]

師曰。

大方無隅大音希聲。大白若辱大直若屈。大成若缺大盈若沖。玄德玄同(老子)非聖孰知。知人之病古聖亦難。

第五:和光同塵②:聖者の弁別

[⑥問者(憂国公子)]

公子曰。

和光同塵抑有前聞。然猶山藏玉而草木茂。嶽收劍而光彩銜。尋躅知形見煙悟火。有智有行何必難知。

[⑦答者(玄闕法師)]

師曰。

物無心故現相。人含心故叵辨<sup>168</sup>。

第六:道俗の損益

[⑥問者(憂国公子)]

公子曰。

既聞聖賢不易辨。然猶佛法蠹國僧人蚕食。其益安在乎。

[⑦答者(玄闕法師)]

師曰。

有益無益後更陳答。且舉大綱示道俗之損益。

今聞子問不思佛法流傳。只在憂國家之損益。並忠臣義士誠可然也。

夫所以建國設職樹君御民。本非為宰天下而供君王屠海內而給臣佐。當以為與天下之父母濟萬民之塗炭。然則御馬之法非鑣策不能。馭人之道非教令不得。是故垂五常之法導四海之人。五經三史示其正路。金科玉條防其邪逸。若使主上行之則天下無為。黎下遵之則宇內無事。君臣父子之禮有序。上和下睦之義無缺<sup>169</sup>。

然今誦詩者無溫惠淳和之心。讀禮者忘恭儉揖讓之志。懲惡勸善春秋所宗。潔靜精微周易攸尊。舉代披誦誰契孔丘之誠合周公之勤[反語]。能誦能言鸚鵡能為。言而不行何異猩猩[反語]。

又夫百工代天九牧馭人。七道五畿之長三百六十之守。縣縣令尉鄉鄉里正。家家父子門門百姓。其數無量貴賤無邊。然猶行仁義者幾何[疑問]。修忠孝者幾許[疑問]。慎守禮信者有幾[疑問]。不犯律令者幾人[疑問]。並皆上下讀文不慎其行。貴賤口是心行悉非。諺曰擊孝經打母頭。蓋斯之謂

也。不曾願自己乖越法教。還談毀他人違犯經法。所謂蔽己臃脚發他腫足者也<sup>170</sup>。

如公子所論天下所有百工令長並皆非法者多。率土所有元元忠孝希聞。

三教皆是一人之所弘傳。何以釋緇違犯吹毛求瑕。儒素邪非含弘不紉[疑問]。

又夫諸寺封戶不出一萬。僧尼啜粒不過一鉢。讀經禮佛報國家之恩。觀念坐禪答四恩之德。然今俗素衣食。或食萬戶之俵或費千乘之國。百里之宰三公職。尸坐溪壑碩鼠尾閹。空食人祿徒受人官。八元之美五臣之德。伊尹負斲公望垂緘。張良三略陳平六奇。如是之功如此之德何以不聞[疑問]。若責僧尼之一鉢何不檢俗素之多費<sup>171</sup>[疑問]。

#### 第七：官人の政務と僧侶の勤行

##### [④非人称的な説者：描写]

於是公子忙然無言喟然良久(憂国公子の状態の描写:第三者的な視線)

##### [⑥問者(憂国公子)]

曰。

俗官俸祿官位所當。加以星出星入擲風沐雨。日夜在公何以辭讓[疑問]。至如僧尼讀經禮佛。堂上宴坐任意修行。何能諷一卷之般若禮一佛之名号。報國家之鴻恩答四恩之廣德乎<sup>172</sup>。

##### [⑦答者(玄闕法師)]

師曰。

公子之言雖似是。然未知妙。

夫法名諸佛之師。佛則傳法之人。一句妙法億劫難遇。一佛名字憂曇非喻。是故雪童投身精進剥皮。滿界財寶不如一句之法。恒沙身命不比四句之偈。輪王為床喜見燒身。良有以也。稱一佛名号消無量重罪。讚一字真言獲無邊功德。何況一鉢餽飯四種恩德何以不酬<sup>173</sup>[反語]。(一句の妙法・一字の真言の尊貴)

#### 第八：五經の文字と三蔵の文字

##### [⑥問者(憂国公子)：不審の表明]

公子曰。

此言迂誕未足信受。吾師孔李(憂国公子の立脚点)不曾吐言。若誦經為功禮佛為績。吾亦誦五經三史之文禮周旦孔丘之像。与此何別[反語]。又五經之文三蔵之字。文字是同誦持何異[反語]。

##### [⑦答者(玄闕法師)]

師曰。

公子之言乍聞似是。熟思天殊。深義乍難信且以譬説之。

夫勅詔官符與臣下往來。文字是同功用太別。如勅書一命則天下奉行。施賞施罰百姓喜懼。如來經法亦復如是。菩薩聲聞天龍八部何人不信。當知外書如百姓之文。佛經如天子之勅。是故釋帝誦之摧修羅之軍。閻王跪之禮受持之人。未有誦五經而消罪讀三史而拔災<sup>174</sup>。

#### 第九：三教の同異

##### [⑥問者(憂国公子)：仏を謗る]

公子曰。

釋迦辨而説功德。孔丘謙而不自伐。

##### [⑦答者(玄闕法師)：公子を譴責する]

師曰。

莫導斯言。孔甫自稱禮西方之聖。李老亦復吐吾師之談。大聖不妄語謗即墮深坑<sup>175</sup>。

#### 第十：謗人・謗法の重罪

##### [⑥問者(憂国公子)：謗法の罪を問う]

公子曰。

作十惡五逆者理可填地獄。謗人謗法何由可然。

[⑦答者(玄闍法師)]

師曰。

子未聞療病之法乎。治身病必資三法。一醫人。二方經。三妙藥。病人若敬醫人信方藥至心服餌疾即除愈。病人若罵醫人不信方藥不服妙藥病疾何由得除[反語]。如來治衆生心病亦復如是。佛如醫王教如方經理如妙藥(醫王である如來・妙藥である經)。如理思惟猶如服藥。依法服藥滅罪證果。然今重罪愚人謗人謗法重罪何脱[反語]。

法資人弘人待法昇。人法一體不得別異(人法不二)。是故謗人則法毀法則人。謗人謗法定墮阿鼻獄更無出期。世人不知斯義任舌輒談不顧深害。寧可日夜作十惡五逆。一言一語不合謗人法。行殺盜者現得衣食之利。謗人法者於我何益<sup>176</sup>[疑問]。

第十一:人・法の種類と浅深

[⑥問者(憂国公子):人・法について問う]

公子曰。

謹承示南。而自今以後不敢違犯。

公子曰。

既承不可謗人法。然未委人法有幾種。為當有深淺乎。

[⑦答者(玄闍法師):顯密二教の説明]

師曰。

大而論之有二種。一顯教法。二密教法。

顯教中又二。言一乘三乘別故。一乘者如來他受用身從十地至初地所現報身所說一乘法是也。三乘者應化釋迦為二乘及地前菩薩等所說經是也。

密教者自性法身大毗盧遮那如來與自眷屬自受法樂故所說法是也。所謂真言乘者是也。如是諸經法契當其機根並皆妙藥。隨其經教菩薩造論人師作疏。末代弟子依斯經論讀誦修行。斯乃人法差別也<sup>177</sup>。

[②④⑦外部の「著者」空海に近い「我」／非人称の説者／答者(玄闍法師)]

浅深福罰如十住心論。(『宝鑰』外部の別テキスト『十住心論』に参照を促すのは、問答の最中に割り込んできた「著者」空海に近い表現主体、若しくはその干渉を受けた「十四問答」を構築する非人称の説者。玄闍法師が『十住心論』を直接指定するとすれば、玄闍法師に仮託した「著者」空海に限りなく近い表現主体の素性を垣間見させる)。

第十二:論・疏の撰述

[⑥問者(憂国公子)]

公子曰。

今聞師說已知人法之別。然今造諸論疏者皆破他立自。不成謗法耶[疑問]。

[⑦答者(玄闍法師)]

師曰。

菩薩用心皆以慈悲為本以利他為先。能住斯心破淺執入深教利益尤廣。若挾名利心執淺教破深法不免斯尤<sup>178</sup>。

第十三:仏教と国家:1.仏法と王法

[⑥問者(憂国公子):仏法と王法の關係を問う]

公子曰。

既蒙提撕心霧忽消。然猶有心中未決者。

何者既承雖無得道者其道不可絕。具戒慧者若導若昧。然今見世間兆役者衆奸盜者多。御代聖皇佐時賢臣。見斯獼猴不能默忍。佛教王法相和如何[疑問]。

[⑦答者(玄闕法師)]

師曰。

此有二種。一悲門二智門。大悲之門開而無遮。大智之門制而無開。制門如涅槃薩遮等經。悲門如十輪等經。相和与奪坐賊斷而已。

又人王法律法帝禁戒事異義融。任法控馭利益甚多。枉法随心罪報極重。世人不知斯義。不細王法不訪佛法。隨愛憎而浮沈任貴賤而輕重。以此馭代後報何免[反語]。不可不慎不可不慎<sup>179</sup>[訓戒]。

第十三：仏教と国家：2.僧が国難を招く非難[第一問答]への回答

[⑦答者(玄闕法師)]

又公子先所談早澇疫癘天下版圖僧人之所招者此亦不然。子未見大道妄吐斯言。今當攬秦鏡臨子面。

若由非法之僧尼者。克代九年之水湯時七載之旱。如是旱澇由誰僧而興。彼時無僧何必由僧。

夏運顛覆殷祚夷滅周末絕廢秦嗣早亡並皆禍起三女運隨天命。其日無僧豈預佛法。

夫灾禍之興略有三種。一時運。二天罰。三業感。時運者。所謂陽九百六。克水湯旱當之。是故聖帝出震見機遂備。滅劫五濁亦是。天罰者。由教令乖理天即罰之。孝婦不雨之誅忠臣降霜之凶。如是之類是也。業感者。惡業衆生同生惡時業感故招如是灾。如是之論具如歷代五行志等。及守護國經王法正論經等。子不曾知斯義。橫吐狂言理不可當<sup>180</sup>。

第十三：仏教と国家：3.仏教の社会的機能[第六問答への回答]

[⑦答者(玄闕法師)]

師曰。

有益無益後當陳答者。夫無病則無藥有障則有教。妙藥悲病而興佛法愍障而顯。

是故聖人出世必由慈悲。大慈与樂大悲拔苦。拔苦与樂之本不如防源(大慈大悲·拔苦与樂)。防源之基非教不得。疾有輕重藥則強弱。障有厚薄教則淺深。增劫病輕輪王御人。滅劫障厚如来垂教。五濁惡世衆生疾重。三毒鬱興八苦迫身。福德薄少貧極多。斯即前世惡因之報感。遂乃嗜味者殺生命而填腹。貪財者奪他物而衣食。耽色飛蛾拂炎滅身。好酒猩猩瓮邊被縛。如是邪見行不可勝計。此生作惡業後當墜三途。三途之苦經劫難免。如来慈父見此極苦說其因果。說惡因果拔其極苦。示善因果授其極果<sup>181</sup>。

修其教者略有二種。一出家二在家(出家と在家)。出家者剃頭染衣比丘比丘尼等是也。在家者戴冠絡纓優婆塞優婆夷等是也。上達天子下及凡庶。持五戒十善等歸依佛法者皆是也。言菩薩者如是在家人持十善戒修六度行者是也(五戒十善)。

出家發大心者亦是。斷惡故離苦修善故得樂。下從人天上至佛果。皆是斷惡修善之所感得。為示斯兩趣。大聖設教。佛教既存弘行在人。是故知法者出家傳燈。仰道者入道改形<sup>182</sup>。

[⑧經典の教主(世尊)]

經云。

若有國王父母放人民男女等令出家入道所得功德無量無邊<sup>183</sup>。(『賢愚經』取意)

[⑦答者(玄闕法師)]

有僧尼故佛法不絕佛法存故人皆開眼。眼明而行正道。遊正路故至涅槃。加以經法所在諸佛護念諸天守衛。如是利益不可勝計<sup>184</sup>。

#### 第十四：非法の僧尼の多い理由

##### [⑥問者(憂国公子)：非法の僧について問う]

公子曰。

知法弘道者利益灼然。無法非經者何其滿國乎[疑問]。

##### [⑦答者(玄闕法師)]

師曰。

大山徳廣禽獸爭歸藥毒雜生。深海道大魚鼈集泳龍鬼並住。寶珠之邊必有惡鬼圍遶寶藏之側定有盜賊窺竄。美女不招好醜之男爭逐。醫門不召疾病之人投歸。腥肉集蟻臭屍聚蠅。聖王不言萬國競歸王。巨壑不思千流各朝宗。富人不呼貧人集。智者默之童蒙聚。明鏡瑩淨妍蚩之像現之。清水澄湛大小之相影之。大虛無心萬有容之。大地無念百草出之。堯子不肖父聖。舜父欲殺子孝。孔子門徒其數三千。達者則七十其餘則不註。釋尊弟子無量無數。六群天授善星比丘濫行極多。如來在日不得純善。何況末代之裔乎<sup>185</sup>[反語]。

然猶如來慈悲三界為父。賢愚善惡何不喁喁。物理如是何足怪乎。雖然變毒為藥化鐵為金。堯戸可封桀民可誅。斯乃時運之所致皇風之所染。

迦葉如來明說所由。事具見守護國經。

##### [②④⑦外部の「著者」空海に近い「我」／非人称の説者／答者(玄闕法師)]

文煩不抄要覽者聞耳。

#### 1-5-3：第四唯蘊無我心：その二

##### [①詩・頌の詠嘆者]

頌曰七韻 建立与無淨 雖深未断煩 空談内外我 輪轉生死焚 大聖開羊乘 修觀得涅槃  
五停四念處 六十三生觀 二百五十戒 持之離八難 人空無漏火 滅智身心彈  
儻遇如來警 廻心菩薩寬<sup>186</sup>

##### [⑤自問自答]

問此心亦依何經論建立耶。 答大日經菩提心論。

彼經論何説。 經云。

##### [⑧經典の教主(世尊)]

謂如是解唯蘊無我根境界淹留修行<sup>187</sup>。

又云。[⑧經典の教主(世尊)]

聲聞衆住有緣地識生滅除二邊。極觀察智得不隨順修行因。是名聲聞三昧道<sup>188</sup>。

又云。[⑧經典の教主(世尊)]

若聲聞所説真言一一句安布<sup>189</sup>。{原典は「救世者真言 若聲聞所説 一一句安布。」}

##### [④非人称的な説者：全体構図の視点]

菩提心論證文与下文心雜舉。故不別抄。行相臨下可知。

#### 1-5-4：第五拔業因種心

##### [④非人称的な説者：叙述]

拔業因種心者。麟角之所證部行之所行。觀因緣於十二厭生死乎四五見彼華葉覺四相之無常。住此林落證三昧於無言。業惱株杌猶此而拔。無明種子因之而断。爪犢遥望不近。建聲何得窺竄。游泳湛寂之潭優遊無為之宮。自然尸羅無授而具。無師智慧自我而獲。三十七品不由他悟。蘊處界善不待藍色。身通度人不用言語。大悲闕無方便不具。但自盡苦證得寂滅<sup>190</sup>。{拔業因種心の大綱：『十住心論』}



と同一<sup>191</sup>の文}

故經云。

[⑧經典の教主(世尊)]

拔業煩惱株杌無明種子生十二因緣<sup>192</sup>。

又云。

是中辟支佛復有小差別。謂三昧分異淨除於業生<sup>193</sup>。

[④非人称的な説者：叙述]

釋云。謂十二因緣者。守護國經云。

[⑧經典の教主(世尊)]

復次善男子。如來於一切靜慮解脫等持等至伏滅煩惱生起因緣皆如實知。佛云何知。謂知衆生煩惱生起以何因生以何緣生。滅惑清淨何因能滅何緣能滅。此中煩惱生因緣者謂不正思惟。以此為其因無明為緣。無明為因行為緣。行為因無明為因識為緣。識為因名色為緣。名色為因六處為緣。六處為因觸為緣。觸為因受為緣。受為因愛為緣。愛為因取為緣。取為因有為緣。有為因生為緣。生為因老死為緣。煩惱為因業為緣。見為因貪為因。睡眠煩惱為因現行煩惱為緣。此是煩惱生起因緣。云何衆生滅諸煩惱所有因緣。

有二種因有二種緣。云何為二。一者從他聞種種隨順法聲。二者内心起於正念。復次有二種因有二種緣。能令衆生清淨解脫。謂奢摩他心一境故毗鉢舍那能善巧故。復次有二種因有二種緣。不來智故。如來智故。復次有二種因緣。微細觀察無生理故近解脫故。復次有二種因緣。具足行故。智慧解脫現在前故。復有二種因緣。謂盡智故無生智故。復有二種因緣。隨順覺悟真諦理故隨順獲得真諦智故。此是衆生除滅煩惱清淨因緣。如來悉知。復次善男子煩惱因緣無有數量。解脫因緣亦無有數量。或有煩惱能與解脫以為因緣觀實體故。或有解脫能與煩惱以為因緣生執著故<sup>194</sup>。{『守護國經』の十二因緣の証文：『十住心論』でも同一の文<sup>195</sup>を引く。}

[①詩・頌の詠嘆者]

頌曰四韻 緣覺鹿車無言説 部行鱗角類不同 因緣十二深觀念 修習百劫具神通  
拔業煩惱及種子 灰身滅智如虚空 湛然久醉臥三昧 蒙警迴心一如宮<sup>196</sup>

[⑤自問自答]

問此住心亦依何經論説耶。 答大日經菩提心論。

彼經論何説。 經云。

[⑧經典の教主(世尊)]

緣覺[説者の添加]拔業煩惱株杌無明種子生十二因緣[再引用]。離建立宗等。如是湛寂一切外道所不能知。先佛宣説離一切過<sup>197</sup>。

又云。[⑧經典の教主(世尊)]

緣覺深觀察因果住無言説法不轉無言説。於一切法證極滅語言三昧。是為緣覺三昧道<sup>198</sup>。

又云。[⑧經典の教主(世尊)]

祕密主若住緣覺聲聞所説真言摧害於諸過<sup>199</sup>。{原典は「緣覺聲聞説」で「所」「真言」は説者の補足。}

又云。[⑧經典の教主(世尊)]

聲聞所説真言一一句安布。{再引用。原典は「救世者真言 若聲聞所説 一一句安布」の語順} 是中辟支佛復有少差別。謂三昧分異淨除於業生<sup>200</sup>。

龍猛菩薩菩提心論云。

[⑩論書の表現主体]

又二乘之人聲聞執四諦法緣覺執十二因緣。知四大五蘊畢竟磨滅。深起厭離破衆生執。勤修本法剋證其果。趣本涅槃已為究竟。真言行者當觀。二乘之人雖破人執猶有法執。但淨意識不知其他。久久成果位以灰身滅智趣其涅槃。如太虛空湛然常寂。有定性者難可發生。要待劫限等滿方乃發生。若不定性者無論劫限。遇緣便廻心向大。從化城起以為超三界。謂宿信佛故乃蒙諸佛菩薩加持力而以方便遂發大心。乃從初十信下遍歷諸位。經三無數劫難行苦行然得成佛。既知聲聞緣覺智慧狹劣亦不可樂<sup>201</sup>。{第四住心の証文を兼ねる。『十住心論』でも同一<sup>202</sup>の文を引く。}

十住論云。

[⑩論書の表現主体]

若墮聲聞地及辟支佛地。若爾者是大衰患。如助道法〔菩提資糧論〕中說<sup>203</sup>。

[⑬論書への他の論書の引用・割注]

若墮聲聞地	及辟支佛地	是名菩薩死	則失一切利	若墮於地獄
不生如是畏	若墮二乘地	即為大怖畏	墮於地獄中	畢竟得至佛
若墮二乘地	畢竟遮佛道	佛自於經中	解說如是事	如人貪壽者
斬首則大畏	菩薩亦如此	若於聲聞地	及辟支佛地	應生大怖畏 <sup>204</sup>

**第六節 どの説者が何を語るのか：『秘蔵宝鑰』巻下の構成**

『秘蔵宝鑰』巻下では、第六住心以上の法相唯識・三論中觀・天台・華嚴・真言の顕密の大乗教の境界に就いて、整然と論が展開される。第八住心と第九住心に於いて、所依の『大日経』の経文を引用する上で、極めて意図的な操作が施されていることが注目される。また第十秘密莊嚴心の記述を、『宝鑰』ではほとんど『菩提心論』三摩地段の文で代用させていることは、『十住心論』との著しい対照を際立たせており、第四住心での「十四問答」の存在と併せて、『宝鑰』の撰述目的と想定読者の属性を如実に示す構成となっている。

**1-6-1：第六他縁大乘心**

[④非人称的な説者：叙述]

粵有大士法樹号他縁乘。越建爪而高昇超聲縁而廣運。二空三性洗自執塵四量四攝齊他利行。思惟陀那深細專注幻焰似心。於是芥城竭而還滿巨石磷而復生。三種練磨策初心之欲退。四弘願行仰後身之勝果。築等持城安唯識將。征魔旬杖陣伐煩悩賊帥。整八正軍士縛以同事繩走六通精騎殺以智慧劍。封勞績以五等爵。册心王以四德都。(他縁大乘心の行)

勝義勝義致太平之化。癡詮談旨扇無事之風。垂拱一真之臺無為法界之殿。三大僧祇之庸於是稱帝。四智法王之号本無今得。爾乃蔵海息七轉之波。濫落断六賊之害。無分正智等真常函後得權悲遍諸趣類。製三蔵法令化三根有情。造十善格式導六趣衆生。言乘即三談識唯八。五性有成不三身即常滅。百億應化同汎六舟。千葉牟尼等授三駕。(他縁大乘心の果)

縁法界有情故他縁。簡聲獨羊鹿故大名。運自他乎圓性故曰乘。此乃君子之行業菩薩之用心。此北宗大綱蓋如此乎<sup>205</sup>。(他縁大乘心の名義){以上行・果・名義は『十住心論』と同一<sup>206</sup>の文}

[①詩・頌の詠嘆者]

頌曰七韻 心海湛然無波浪 識風鼓動為去來 凡夫眩著幻男女 外道狂執蜃樓臺

不知自心為天獄 豈悟唯心除禍災 六度萬行三劫習 五十二位一心開  
煩惱所知已斷淨 菩提涅槃是吾財 四三點德今具足 不覺外求太悠哉  
言忘慮絕遍法界 沈滓一子尤可哀<sup>207</sup>

[⑤自問自答]

問此住心亦依何經論建立。 答大日經菩提心論等。

彼經等何說。

答大日經云。

[⑧經典の教主(世尊)]

秘密主大乘行發無緣乘心法無我性。何以故。如彼往昔如是修行者觀察蘊阿賴耶。知自性如幻焰影響旋火輪乾闥婆城<sup>208</sup>。{『十住心論』ではこの文を、浅略義の証文「初淺略者。大日尊告秘密主言。復次秘密主大乘行。發無緣乘心法[後略]」として引用する<sup>209</sup>}

龍猛菩薩菩提心論云。

[⑩論書の表現主体]

又有衆生發大乘心行菩薩行。於諸法門無不遍修。復經三阿僧祇劫修六度萬行。皆悉具足然證佛果。久遠而成斯由所習法教致有次第<sup>210</sup>。{『十住心論』でも同一<sup>211</sup>の文を引く。}

[④非人称的な説者／⑤自問]

問斷二障證四德如此沒默為究竟耶。

[④非人称的な説者／⑤答説]

如是行處未致本源。

[④非人称的な説者／⑤再問]

何以得知。

[④非人称的な説者／⑤答説]

龍猛菩薩説(『釈摩訶衍論』)。

[⑩論書の表現主体]

一切行者斷一切惡修一切善超十地到無上地圓滿三身具足四德。如是行者無明分位非明分位<sup>212</sup>。

[④非人称的な説者：住心の価値判断を下す]

今依此證文。此住心之佛未到心原。但遮心外之迷無開秘藏之寶<sup>213</sup>。

## 1-6-2：第七覺心不生心

[④非人称的な説者：叙述]

夫大虛寥廓含万象越一氣。巨壑泓澄孕千品爰一水。誠知一為百千之母。空即假有之根。假有非有而有。有森羅。絕空非空而空。空不住。色不異空建諸法而宛然空。空不異色泯諸相而宛然有。是故色即是空空即是色。諸法亦爾何物不然。似水波之不離。同金莊之不異。不一不二之号立二諦四中之稱顯。(覺心不生心の教門：色即是空)

觀空性於無得。越戲論於八不。于時四魔不戰面縛三毒不殺自降。生死即涅槃更無階級。煩惱即菩提莫勞斷證。雖然無階之階級不壞五十二位。階級之無階不礙一念成覺。一念之念經三大而勤自行一道之乘馳三駕而勞化他。悲唯蘊之迷無性歎他緣之阻境智。心王自在得本性之水。心數客塵息動濁之波。權實二智證圓覺乎一如。真俗兩諦得教理乎絕中。悟心性之不生知境智之不異。斯乃南宗之綱領也<sup>214</sup>。(覺心不生心の觀門：境智不二) {以上、覺心不生心の大綱：『十住心論』と同一<sup>215</sup>の文。}

故大日尊告秘密主言。

[⑧經典の教主(世尊)]

秘密主。彼如是捨無我。心主自在覺自心本不生。何以故。秘密主心前後際不可得故<sup>216</sup>。

[この引用を※Aとする]。

釋曰『大日經疏』。

[⑪論書の表現主体]

心主即心王也。以不滯有無故心無罣礙。所為妙業隨意能成。故云心主自在。心王自在明即是淨菩提心更作一轉開明。倍勝於前劫也。心王猶如池水性本清淨。心數淨除猶如客塵清淨。是故證此性淨時即能自覺心本不生。何以故。心前後際俱不可得故譬如大海波浪以從緣起故。即是先無後無。而水性不爾。波浪從緣起時水性非是先無。波浪因緣盡時水性非是後無。心王亦復如是。無前後際。以前後際斷故。雖復遇境界風隨緣起滅。而心性常無生滅。覺此心本不生是漸入阿字門。〔爾時復離百六十心等。塵沙上煩惱一重微細妄執。名第二阿僧祇劫。故經云。「知自心性。是超越二劫瑜祇行也。」〕如是無為生死緣因生壞等義。如勝鬘經寶性佛性論等〔經〕は説者の補足中廣明<sup>217</sup>。(〔 〕内は引用で省略された部分)。

[④非人称的な説者：叙述]

謂本不生者兼明不生不滅不斷不常不一不異不去不來等。三論家舉此八不以為究極中道。故吉藏法師二諦方言佛性等章盛談此義<sup>218</sup>。

[①詩・頌の詠嘆者]

頌曰五韻 因緣生法本無性 空假中道都不生 波浪滅生但是水 一心本自湛然澄  
色空不壞智能達 真俗宛然理分明 八不利刀斷戲論 五邊面縛自降平  
心通無礙入佛道 從此初門移心亭<sup>219</sup>

經云。

[⑧經典の教主(世尊)]

~~秘密主。彼如是捨無我心主自在覺自心本不生。何以故。秘密主。心前後際不可得故。如是知自心性。是超越二劫瑜祇行<sup>220</sup>。~~(下波線部は上の引用 A の再引用)

菩提心論云。

[⑪論書の表現主体]

當知一切法空。已悟法本無生心體自如不見身心。住於寂滅平等究竟真實之智令無退失。忘心若起知而勿隨。若忘息時心源空寂<sup>221</sup>。

[④非人称的な説者／⑤自問]

問絶諸戲論寂靜無為。如是住心到極底否。

[④非人称的な説者／⑤答説]

那伽羅樹那菩薩説〔釈摩訶衍論〕。

[⑪論書の表現主体]

清淨本覺從無始來不觀修行非得他力。性徳圓滿本智具足。亦出四句亦離五邊。自然之言不能自然。清淨之心不能清淨。絶離絶離。如是本處無明邊域非明分位<sup>222</sup>。(無明の分位)

1-6-3：第八一道無為心 別には如實知自心・空性無境心

[④非人称的な説者：叙述]

若夫孔宣出震旦述五常乎九洲。百會誕華胥開一乘乎三草。於是狂醉黎元住而不進。癡闇黔首往而不歸。七十達者頗昇其堂。萬千羅漢乃信金口。度内五常方圓不合。界外一車大小不入。(狂迷の衆生)是故三七觀樹四十待機。初轉四諦方等洗人法之垢穢。後灑一雨圓音霑草木之芽葉。至如入蓮華三

昧觀性德不染放白毫一光表修成遍照。會三歸一(開三乘歸入一乘)讚佛智之深多指本遮末談成覺之久遠(久遠実成)。寶塔騰踊二佛同座(釈迦多宝の共坐)娑界震裂四唱一處。賜髻珠獻瓔珞(髻中明珠)。利智鷲子疑吾佛之變魔等覺弥勒怪子年之過父。一實之理吐本懷於此時無二之道得滿足於今日。爾乃羊鹿麋而露牛疾。龍女出而象王迎(龍女成仏)。二種行處宿身心之室宅十箇如是(十如是)安止觀之宮殿。寂光如来融境智而知見心性應化諸尊願行願而分身隨相。{一乘の教え:法華經の説相}寂而能照照而常寂。似澄水之能鑒。如瑩金之影像。濕金即照影。照影即金水。即知境即般若般若即境。故云無境界。(止觀寂照)

即此如實知自心名為菩提<sup>223</sup>。{一道無為心の大綱:『十住心論』と同一<sup>224</sup>の文}

故大日尊告秘密主云。(以下、如實知自心即菩提の説法)

#### [⑧經典の教主(世尊)]

秘密主。云何菩提。謂如實知自心。秘密主。是阿耨多羅三藐三菩提乃至彼法少分無有可得。何以故。虛空相是菩提。無知解者亦無開曉者{「者」は説者の補足}。何以故。菩提無相故。秘密主。諸法無相。謂虛空相。

#### [⑧対告衆(金剛薩埵)の發問]

爾時金剛手復白佛言。世尊誰尋求一切智。誰為菩提成正覺者。誰發起彼一切智智<sup>225</sup>。

#### [⑧經典の教主(世尊)]

佛言。秘密主自心尋求菩提及一切智。何以故。本性清淨故。心不在内不在外。及兩中間心不可得。秘密主。如来應正等覺非青非黃。非赤非白非紅非紫非水精色。非長非短非圓非方。非明非暗非男非女非不男女。秘密主。心非欲界同性非色界同性非無色界同性。非天龍夜叉乾闥婆阿修羅迦樓羅緊那羅摩睺羅伽人非人趣同性。{本性清淨}は当住心の鍵概念}秘密主。心不住眼界不住耳鼻舌身意界。非見非顯現。何以故。虛空相心離諸分別無分別。所以者何。性同虛空即同於心。性同於心即同菩提。如是秘密主。心虛空界菩提三種無二。此等非為根本方便波羅蜜滿足。是故秘密主。我說諸法如是。令彼諸菩薩衆菩提心清淨知識其心。秘密主。若族姓男族姓女。欲識知菩提當如是識知自心。{「心・虛空・菩提」は即同}秘密主。云何知自心。謂若分段或顯色或形色或境界若色若受想行識。若我若我所若能執若所執。若清淨若界若處。乃至一切分段中求不可得。秘密主。此菩薩淨菩提心門名初法明道<sup>226</sup>。{初法明道}は当住心の根本的位置付け}

#### [④非人称的な説者：解釈と誠告]

釋曰。{説者の喩釈} 謂無相虛空相及非青非黃等言。並是明法身真如一道無為之真理。佛説此名「初法明道」。智度名「入佛道初門<sup>227</sup>」。

言佛道者指金剛界宮大日曼荼羅佛。於諸顯教是究竟理智法身。望真言門是則初門。{「初門」としての天台法門の位置付け}

大日尊及龍猛菩薩並皆明説不須疑惑<sup>228</sup>。{疑義・異論の出る可能性のある判断について、予め『大日經』『大智度論』を引用し、大日如来と龍樹菩薩の權威を以て了解を促す。}

又下文(『大日經』)云。

★B 所謂空性離於根境。無相無境界。越諸戲論等同虛空。離有為無為界離諸造作離眼耳鼻舌身意<sup>229</sup>

者 {※『大日經』原文[この原文を★D とする]の「所謂空性。離於根境。無相無境界。越諸戲論。等虛空無邊一切佛法。依此相續生。離有為無為界。離諸造作。離眼耳鼻舌身意。極無自性心生」(★D)から下波線部が省略される}

亦是明理法身。

無畏三藏説。

[①論書の表現主体]

行者住此心時即知釋迦牟尼淨土不毀。見佛壽量長遠本地之身与上行等從地涌出諸菩薩同會一處。修對治道者雖迹隣補處然不識一人。是故此事名秘密<sup>230</sup>。

[④非人称的な説者：解釈と誠告]

證此理佛亦名常寂光土<sup>231</sup>毗盧遮那<sup>232</sup>。{顯教の果仏「理智法身=常寂光土毘盧遮那」は秘密藏・密教の初門} 大隋天台山國清寺智者禪師依此門修止觀得法花三昧。即以法花中論智度為所依構一家義。此乘之趣大體如此<sup>233</sup>。(天台宗の法門)

[①詩・頌の詠嘆者]

頌曰四韻 前劫菩薩作戲論 此心正覺亦非真 無為無相一道淨 非有非無不二陳  
心境絕泯常寂土 語言道斷遮那賓 身心也滅大虛等 隨類影現變化仁<sup>234</sup>

[④非人称的な説者／⑤自問]

問如是一法界一道真如之理為究竟佛。

[④非人称的な説者／⑤答説]

龍猛菩薩説(『釈摩訶衍論』)。

[①論書の表現主体]

一法界心非百非背千是。非中非中背天背天。演水之談足斷而止。審慮之量手亡而住。如是一心無明邊域非明分位<sup>235</sup>。(無明の分位)

1-6-4：第九極無自性心

[④非人称的な説者：叙述]

極無自性心。今釋此心有二種趣。一顯略趣。二**秘密趣**。{『宝鑰』中に唯一つ残る深秘釈の痕跡} 顯略趣者。夫甚深也者麼虛。峻高也者蘇迷。廣大也者虛空。久遠也者芥石。雖然芥石竭磷虛空可量。蘇迷十六萬麼虛八億那。近而難見我心。細而遍空我佛。我佛難思議我心廣亦大。巧藝心迷擲竿離律眼盲休見。禹名舌斷夸步足刖。聲緣識不識薩埵智不知。奇哉之奇絕中之絕。其只自心之佛歟。(自心仏の讚嘆)

迷自心故六道之波鼓動。悟心原故一大之水澄淨。澄淨之水影落萬象。一心之佛鑒知諸法。衆生迷此理輪轉不能絕。蒼生太狂醉自心不能覺<sup>236</sup>。(自心に迷う衆生)

大覺慈父指其歸路。歸路五百由旬。此心則都亭。都亭非常舍。隨緣忽遷移。遷移無定處是故無自性。諸法無自性故去卑取尊。故有真如受熏之極唱。勝義無性之秘告。警一道於彈指覺無為於未極(第八住心を超越する)。等空之心於是始起。寂滅之果果還為因。是因是心望前顯教極果。於後秘心初心。初發心時便成正覺宜其然也。初心之佛其德不思議。萬德始顯一心稍現。證此心時知三種世間即我身。覺十箇量等亦我心<sup>237</sup>。{顯教の極果・密教の初心[初心の仏]:萬徳開顯[曼荼羅]への旅路に於ける都亭}

盧舍那佛始成道時第二七日与普賢等諸大菩薩等廣談此義。是即所謂花嚴經也。(華嚴經の説會) 爾乃苞花藏以為家籠法界而為國。七處莊座八會開經。入此海印定觀法性圓融。照彼山王機示心佛不異。攝九世於刹那舒一念於多劫。一多相入理事相通(一即多多即一・理事法界)。帝網譬其重重錠光喻其隱隱(重重帝網圓融無礙)。遂使就覺母以發心歸普賢而證果。三生練行百城訪友(善財のさとりにへの旅)一行行一切一斷斷一切。雖云初心成覺十信道圓。因果不異經五位而馳車(菩薩の修行階位)。相性不殊渾十身而同歸(悟得した境地)。斯則花嚴三昧之大意<sup>238</sup>。(華嚴三昧の概略)

{以上、極無自性心の大綱:『十住心論』と同一<sup>239</sup>の文。}

故大日如来告秘密主言。(以下、極無自性心發生の文)

[⑧經典の教主(世尊)]

所謂空性離於根境無相無境界。越諸戲論等同虛空{無邊一切佛法。依此相續生を省略}。離有為無為界離諸造作離眼耳鼻舌身意極無自性心生<sup>240</sup>。(これを★C省略とする)

※[第八住心の経証★B「所謂空性離於根境無相無境界。越諸戲論等同虛空。離有為無為界離諸造作離眼耳鼻舌身意」に極無自性心生の一語を回復させた文。

[しかし原文★D「所謂空性。離於根境。無相無境界。越諸戲論。等虚空無邊一切佛法。依此相續生。離有為無為界。離諸造作。離眼耳鼻舌身意。極無自性心生」そのものではない。]

善無畏三蔵説。

#### [⑩論書の表現主体]

此極無自性心一句{原文では「説極無自性心十縁生句」悉攝花嚴教盡{二重下線は説者の付加}。

※『大日経疏』の原文<sup>241</sup>は「此經宗。横統一切佛教。如説唯蘊無我出世間心住於蘊中。即攝諸部中小乘三蔵。如説觀蘊阿頼耶覺自心本不生。即攝諸經八識三無性義。如説極無自性心十縁生句。即攝花嚴般若種種不思議境界。皆入其中。如説如實知自心名一切種智。則佛性一乘如來祕藏」で、華嚴の他に般若経・涅槃経・天台法華・密教を包括する文脈である(五大院安然の説<sup>242</sup>)。安然是この一文を以て、第八住心天台・第九住心華嚴の配当の誤りを指弾<sup>243</sup>するが、「著者」空海が『大日経疏』の文から「般若」を切り離れたことは確かであっても、この一文のみが住心の浅深の根拠になっているとまでは言い難い<sup>244</sup>。いずれにしても、当該の引用方法は極めて意図的なものであり、単なる編集の域を超えた創作に近いものと言ひ得る。

#### [④非人称的な説者：解釈]

所以者何花嚴大意原始要終明真如法界不守自性随縁之義<sup>245</sup>。(真如法界)

杜順和上依此法門造五教花嚴三昧法界觀等。弟子智儼相續智儼弟子法蔵法師又廣五教作旨歸綱目及疏。即此花嚴宗之法門一一義章<sup>246</sup>。(華嚴宗の学統)

#### [①詩・頌の詠嘆者]

頌曰六韻 風水龍王一法界 真如生滅歸此岑 輪花能出體大等 器衆正覺極甚深  
縁起十玄互主伴 吞流五教海印音 重重無礙喻帝網 隱隱圓融錠光心  
花嚴三昧一切行 果界十尊諸刹臨  
雖入此宮初發佛 五相成身可追尋<sup>247</sup>(究竟の果仏＝密教の仏を予告)

経(『大日経』)云。

#### [⑧經典の教主(世尊)]

離有為無為界離諸造作離眼耳鼻舌身意極無自性心生。等虚空無邊一切佛法依此相續生。

{第八住心の経証★B、当住心での引用の★Cに続く三回目の引用。ここでは前二回の引用 B・Cでは意図的に省略されていた「無邊一切佛法依此相續生」の句を回復させている。但し、原文★D「所謂空性。離於根境。無相無境界。越諸戲論。等虚空無邊一切佛法。依此相續生。離有為無為界。離諸造作。離眼耳鼻舌身意。極無自性心生」と語順が異なっている。

「等虚空無邊一切佛法」が第十住心を指示し、「極無自性心生」→秘密莊嚴心「相續生」という次第を明示するために、経文の倒置を実行したと考えられる。

秘密主如是初心佛説成佛因。於業煩惱解脱而業煩惱具依<sup>248</sup>。

金剛頂経<sup>249</sup> (『真實撰経』)説。

#### [⑩経の表現主体]

薄伽梵大菩提心普賢大菩薩住一切如来心時如来滿此佛世界。猶如胡麻。爾時一切如来雲集。於一切義成就菩薩坐菩提場往詣示現受用身。咸作是言。

[⑧經典の教主(一切如来の受用身)]

善男子云何證無上正等覺菩提。不知一切如來真實忍諸苦行。

[⑩經の表現主体]

時一切義成就菩薩。由一切如來驚覺。即從阿娑婆那伽三摩地起禮一切如來白言。

[⑧經典の教主(一切義成就菩薩後の金剛界如來)]

世尊如來教示我。云何修行。云何是真實。

[⑩經の表現主体]

如是說已。一切如來異口同音告彼菩薩言。

[⑧經典の教主(一切如來の受用身)]

善男子當住觀察自三摩地。以自性成就真言自恣而誦<sup>250</sup>。{經ではこれに続いて「唵質多鉢囉<sup>ニ合底丁以反微騰迦嚕弭<sup>251</sup></sup>」と真言が記されるが、『宝鑰』では一切説かれない。『十住心論』ではこの『真實摂経』の文は大胆にアレンジ<sup>252</sup>されて引用ではなく梗概解説になっているが、そこでも「從此已後説五相成身真言。由此五相真言加持。得成大日尊身。如是明證非一恐繁不述<sup>253</sup>」と記して印明を説かない。}

守護國經<sup>254</sup>云。

[⑧經典の教主(釋迦牟尼佛)]

爾時釋迦牟尼佛(原文では「佛」とのみ記す。「釋迦牟尼」は説者の補足)言。

秘密主。我於無量無數劫中修集如是波羅蜜多。至最後身六年苦行。不得阿耨多羅三藐三菩提成毗盧舍那<sup>255</sup>。坐道場時無量化佛猶如油麻遍滿虛空。

[⑨対告衆(無量化佛・諸佛)]

諸佛同聲而告我言。善男子云何求成等正覺。

[⑧經典の教主(釋迦牟尼佛・因位の菩薩である「我」)]

我白佛言。我是凡夫未知求處。唯願慈悲為我解說。

[⑨対告衆・説主(無量化佛・諸佛)]

是時佛同告我言。善男子諦聽當為汝説。

汝今宜應當於鼻端想月輪。於月輪中作唵字觀。作是觀已於後夜分得成阿耨多羅三藐三菩提。善男子十方世界如恒河沙三世諸佛。不於月輪作唵字觀得成佛者無有是處。(唵字觀)

何以故。唵字即是一切法門。亦是八萬四千法門寶炬關鎖。唵字即是毗盧遮那之真身。唵字即是一切陀羅尼母。從此能生一切如來。從如來生一切菩薩。從菩薩生一切衆生。乃至生少分所有善根此<sup>256</sup>。(唵字真如法身・能生の説)

龍猛菩提心論云。

[⑪論書の表現主体]

{云何無自性。前已旨陳。}夫迷途之法從妄想生。乃至展轉成無量無邊煩惱輪迴六趣。若覺悟已妄想止除種種法滅。故無有自性。復次諸佛慈悲從真起用救攝衆生。應病与藥施諸法門隨其煩惱對治迷津。遇筏達於彼岸法已應捨。無自性故。{如大毘盧遮那成佛經云<諸法無相。謂虛空相<sup>257</sup>>。作是觀已。名勝義菩提心。當知一切法空。已悟法本無生。心體自如。不見身心。住於寂滅平等究竟真實<sup>258</sup>之智。令無退失。妄心若起。知而勿隨。}乃至妄若息時心源空寂。萬德此具妙用無窮。但具此心者能轉法輪自他俱利<sup>259</sup>。( { }内は引用で省略された部分。)

又『釈摩訶衍論』云。

[⑪論書の表現主体]

性淨本覺三世間中皆悉不離熏習彼三而為一覺莊嚴一大法身之果。是故名為因熏習鏡。



云何名為三種世間。一者衆生世間。二者器世間。三者智正覺世間。衆生世間者謂異生性界。器世間者謂所依止土。智正覺世間者謂佛菩薩。是名為三。

此中鏡者謂輪多梨花鏡。如取輪多梨花安置一處同集諸物。由此花熏一切諸物皆悉明淨。又明淨物花中現前皆悉無餘。一切諸物中彼花現前亦復無餘。因熏習鏡亦復如是。熏一切法為清淨覺令悉平等<sup>260</sup>。(性淨真如本覺・三種世間)

[④非人称的な説者／⑤自問]

問如是一心本法至極住心。

[④非人称的な説者／⑤答説]

龍猛菩薩説(『釈摩訶衍論』)。

[⑩論書の表現主体]

三自一心法。一不能一假能入一。心不能心假能入心。實非我名而曰於我。亦非自唱而契於自。如我立名而非實我。如自得唱非實自。玄玄又玄遠又遠。如是勝處無明邊域非明分位<sup>261</sup>。(無明的分位)

### 1-6-5 : 第十秘密莊嚴心

[①詩・頌の詠嘆者／「③「我」「吾」と語る一人称]

頌曰六韻 九種住心無自性 轉深轉妙皆是因 真言密教法身説 秘密金剛最勝真  
五相五智法界體 四曼四印此心陳 刹塵渤馱吾心佛 海滴金蓮亦我身  
一字門含萬象 一刀金皆現神 萬德自性輪圓足 一生得證莊嚴仁<sup>262</sup> (大綱頌)

經(『大日經』)云。

[⑧經典の教主(世尊)]

復次秘密主。真言門修行菩薩行諸菩薩。無量無數百千俱胝那庾多劫積集無量功德智慧。具修諸行無量智慧方便皆悉成就<sup>263</sup>。

[⑭經論への外部からの注]

解云(説者の喩釈)此歎初入真言菩薩功德<sup>264</sup>。

又(『大日經』)云。

[⑧經典の教主(世尊)]

爾時毗盧遮那世尊(與一切諸佛同共集會。各各宣説一切聲聞緣覺菩薩三昧道。時佛)入於一切如來一體速疾力三昧(於是世尊復告執金剛菩薩言。我昔坐道場 降伏於四魔 以大勤勇聲 除衆生怖畏 是時梵天等 心喜共稱説 由此諸世間 号名大勤勇) 説自證法界體性三昧(この句は『大日經』には無い)言。<我覺本不生。出過語言道。諸過得解脫。遠離於因縁。知空等虚空<sup>265</sup>。如實相智生。已離一切暗。第一實無垢><sup>266</sup>。( { } 内は引用で省略された部分。「法界體性三昧」の語句は『三摩地法』<sup>267</sup>から採る。)

[④非人称的な説者：コメントと訓戒]

解云(説者の喩釈)。此頌文約義廣言淳心深。非面難説。{面對での伝法を強調する}

又有百字輪十二字等真言觀法三摩地門。及金剛界三十七尊四智印三摩地。即是大日如來極秘密三昧。文廣不能具述<sup>268</sup>。{テキスト化の不可能性・極秘の事柄の「言不盡意<sup>269</sup>」の性質を言}

又龍猛菩提心論云。

[⑩論書の表現主体] (以下『菩提心論』三摩地段の全文引用)

第三言三摩地者。真言行人如是觀已云何能證無上菩提。當知法爾應住普賢大菩提心。一切衆生本有薩埵為貪瞋癡煩惱之所縛故。諸佛大悲以善巧智説此甚深秘密瑜伽令修行者於內心中觀日月輪。由作此觀照見本心湛然清淨猶如滿月光遍虚空無所分別。亦名無覺

了亦名淨法界亦名實相般若波羅蜜海。能含種種無量珍寶三摩地猶如滿月潔白分明。何者為一切有情悉含普賢之心。我見自心形如月輪。何故以月輪為喻。為滿月圓明體則与菩提心相類<sup>270</sup>。(普賢大菩提心と月輪觀)

凡月輪有一十六分。喻瑜伽中金剛薩埵至金剛拳有十六大菩薩者。於三十七尊中。五方佛位各表一智也。東方阿閼佛由成大圓鏡智。亦名金剛智也。南方寶生佛由成平等性智。亦名灌頂智也。西方阿彌陀佛由成妙觀察智。亦名蓮花智亦名轉法智。北方不空成就佛由成所作智。亦名羯磨智也。中方毗盧遮那佛由成法界智為本。(五智五仏と十六大菩薩)

已上四佛智出生四波羅蜜菩薩焉。四菩薩即金寶法業也。三世一切諸賢聖生成養育之母。於是印成法界體性中流出四佛也<sup>271</sup>。(四波羅蜜菩薩)

四方如來各攝四菩薩。東方阿閼佛攝四菩薩。金剛薩埵。金剛王。金剛愛。金剛善哉。為四菩薩也。南方寶生佛攝四菩薩。金剛寶。金剛光。金剛幢。金剛笑。為四菩薩也。西方阿彌陀佛攝菩薩。金剛法。金剛利。金剛因。金剛語。為四菩薩也。北方不空成就佛攝四菩薩。金剛業。金剛護。金剛牙。金剛拳。為四菩薩也。四方佛各四菩薩為十六大菩薩也。(十六大菩薩)

於三十七尊中。除五佛四波羅蜜及後四攝八供養。但取十六大菩薩為四方佛所攝也<sup>272</sup>。

又摩訶般若經<sup>273</sup>中。內空至無性自性亦有十六義。(般若經の十六空)

一切有情於心質中有一分淨性衆行皆備。其體極微妙皎然明白。乃至輪廻六趣亦不變易。如月十六分之一。凡月其一分明相。若當合宿之際。但為日光奪其明性。所以不現。後起月初日日漸加至十五日圓滿無礙<sup>274</sup>。(月の十六分)

所以觀行者初以阿字發起本心之中分明。只漸令潔白分明證無生智。夫阿字者一切諸法本不生義。

#### 〔⑬經論への割注〕(阿字五轉についての『大日經疏』の文<sup>275</sup>)

准毗盧舍那經疏。釋阿𑖀字具有五義。一者阿𑖀字(短聲)是菩提心。二阿𑖀字(引聲)是菩提行。三暗𑖀字(短聲)是證菩提義。四惡𑖀字(短聲)是般涅槃義。五惡𑖀字(引聲)是具足方便智義。又將阿字配解法花經中開示悟入四字也。開字者開佛知見雙開菩提心。如初阿𑖀字。是菩提心義也。示字者示佛知見。如第二阿𑖀字。是菩提行義也。悟字者悟佛知見。如第三暗𑖀字。是證菩提義也。入字者入佛知見。如第四惡𑖀字。是般涅槃義。總而言之具足成就第五惡𑖀字。是方便善巧智圓滿義也<sup>276</sup>。(『大日經疏』を引くと『菩提心論』の説者は言う。これに類した『大日經疏』の文は

※「此八葉者即是四方四隅也。四隅即是如來四智。初阿𑖀字門即是菩提之心。次暗𑖀字即是成無上菩提。次阿長𑖀字是行菩提之行。次惡字𑖀即是涅槃。其餘四隅之葉即是四攝法更問其相。先從阿字門發菩提心即是眞言來處次知彼果更問次第之意。次由此是字輪四阿字義。欲成大果報故。而修如來之行。以修行故而得證涅槃」であるが、實際に阿字五轉を開示悟入に配当したものは、再治本の『大日經義釋』から採られている<sup>277</sup>ことに留意。

※「所謂𑖀阿𑖀阿引去𑖀暗𑖀惡也。𑖀阿字門故一切衆生本有佛知見性。如來以種種因緣為彼淨除眼膜使開明。故法華第一句云開佛知見使得清淨。即是淨菩提心也。既得淨菩提心。當廣示法界藏中種種不思議境界令普見一切善知識遍學一切諸度門。故法華第二句云示佛知見。則長𑖀阿引去大慈悲萬行義也。已具大悲萬行。次以娑羅樹王華開歡智成大菩提。故法華第三句云悟佛知見。即是𑖀暗字義也。既成佛已即以加持方便普門垂迹導利衆生。若衆生了知常性時如來衆迹都盡。以無迹故名為入般涅槃是。故法華第四句云入佛知見。即是𑖀惡字門也。字輪對如來方便智。更有第五長聲𑖀引惡字門。以無別體故此中不說。若欲指文辨相即是歸命句中種種如來巧度門。以此五字統収一切佛法。無有遺餘。故

名為正等覺心也<sup>278</sup>」)

[⑪論書の表現主体]

即讚阿字是菩提心義頌曰

八葉白蓮一肘間 炳現阿字素光色 禪智俱入金剛縛 召入如來寂靜智 (『三摩地法』  
の頌<sup>279</sup>に同じ)

夫會阿字者皆是決定觀之。當觀圓明淨識。若纔見者則名見真勝義諦。若常見者則入菩薩初地。若轉漸增長則廓周法界量等虛空。卷舒自在當具一切智<sup>280</sup>。(阿字觀)

凡修習瑜伽觀行人。當須具修三密行證悟五相成身義也。所言三密者。一身密者。如結契印召請聖衆是也。二語密者如密誦真言令文句了了分明無謬誤也。三意密者如住瑜伽相應白淨月圓滿觀菩提心也<sup>281</sup>。(三密行)

次明五相成身者。一是通達心。二是成菩提心。三是金剛心。四是金剛身。五是證無上菩提獲金剛堅固身也。然此五相具備方成本尊身也。其圓明普賢身也。亦是普賢心也。与十方諸佛同之。亦乃三世修行證有前後。及達悟已無去來今。凡人心如合蓮華佛心如滿月。此觀若成十方國土若淨若穢。六道含識三乘行位。及三世國土成壞衆生業差別。菩薩因地行相。三世諸佛悉於中現證本尊身滿足普賢一切行願<sup>282</sup>。(五相成身觀: 但し具体的な印明は説かない)  
故大毗盧舍那經云。

[論中に引用された⑧經典の教主(世尊)]

如是真實心故佛所宣說<sup>283</sup>。

[⑫引用論中の問答／⑤自問]

問前言二乘之人有法執故不得成佛。今復令修菩提心三摩地者云何差別。

[④引用論中の問答／⑤答説]

答。二乘之人有法執故久久證理沈空滯寂。限以劫數然發大心。又乘散善門中經無數劫。是故足可厭離不可依止<sup>284</sup>。

[⑪論書の表現主体]

今真言行人既破人法上執。雖能正見真實之智。或為無始間隔未能證於如來一切智智。故欲求妙道修持次第從凡入佛位者。即此三摩地者能達諸佛自性悟諸佛法身。證法界體性智成大毗盧舍那佛自性身受用身變化身等流身。為行人未證故理宜修之<sup>285</sup>。(三摩地法)  
故大毗盧舍那經云。

[論中に引用された⑧經典の教主(世尊)]

悉地從心生<sup>286</sup>。

[⑪論書の表現主体]

如金剛頂瑜伽經説。

一切義成就菩薩初坐金剛座取證無上道。遂蒙諸佛授此心地然能證果<sup>287</sup>。

凡今之人若心決定如教修行。不起于座三摩地現前。應是成就本尊之身<sup>288</sup>。(成就仏身)  
故大毗盧舍那經供養次第法云。

[論中に引用された⑧經典の教主(世尊)]

若無勢力廣增益住法但觀菩提心。佛説此中具萬行滿足淨白純淨法也<sup>289</sup>。

[⑪論書の表現主体]

此菩提心能包藏一切諸佛功德法故。若修證出現則為一切導師。若歸本則是密嚴國土。不起于座能成一切佛事。(菩提心の功德)

讚菩提心曰

[⑪論書の表現主体／①詩・頌の詠嘆者]

若人求佛慧 通達菩提心 父母所生身 速證大覺位<sup>290</sup>

[④非人称的な説者・対話者／⑤自問]

問已聞頌詞請説其義。『菩提心論』三摩地段からの切り替え]

[④非人称的な説者／⑤答説]

答真言教法一一聲字一言名一句義一成立各具無邊義。歴劫難窮盡。又一一字具三義。所謂聲字實相。又具二義字相字義也。又是一一句具淺略深秘二義。**帥爾難談**。若如實説者小機致疑生謗。定為一闡提無間之人。是故應化如來秘而不談。傳法菩薩置而不論。意在此乎[自問・反語]<sup>291</sup>。(真言教法の無辺の義と談論伝法の困難)

故金剛頂經<sup>292</sup>説。

[⑧經典の教主(世尊)：取意の言葉]

此毗盧舍那三摩地法。**向未灌頂者不得説一字**。若本尊儀軌真言。縱令雖同法行者不得輒説。若説者現前中天招殃。後墮無間獄云云<sup>293</sup>。{越三昧耶を戒める。『一字頂輪王時處儀軌』原文は※「爲求成就故 乃至登佛位 恒持不暫捨 於此教法中 一字不應向 未灌頂者説 本尊諸教法 除本受法師 設諸同行人 亦不得爲説 縱已得成就 纔説便散失 現招諸殃禍 中天墮地獄 是故常守護 此三麼耶禁 諸佛共演説 衆聖皆保持 應學勿違越<sup>294</sup>。」未灌頂の密器に非ざる者は真言密教の教えを聞けない、と余計な穿鑿を予め拒絶する。『宝鑰』では「無間獄」「不得説一字」と原文よりも禁止命令の度合いが更に強調されている}

[④非人称的な説者・対話者]

謹承勸誡不敢違越。重請示説初頌文。(勸誡嚴守の意志表明)

[④非人称的な説者／⑤答説]

云九種住心無自性。轉深轉妙皆是因者。此二句遮前所説九種心皆非至極佛果。言九種者異生羝羊心乃至極無自性心是也。就中初一舉凡夫一向行惡行不修微少善。次一顯人乘。次一表天乘。即是外道。下厭下界上欣生天。願樂解脫遂墮地獄。已上三心皆是世間心未名出世。

第四唯蘊已後名得聖果。出世心中唯蘊拔業是小乘教。他縁以後大乘心。大乘前二菩薩乘後二佛乘。如此乘乘自乘得佛名望後作戲論。前前皆不住故名無自性。後後悉不果故皆是因轉轉相望各各深妙所以深妙<sup>295</sup>。(住心頌の解説：住心について)

真言密教法身説者。此一句顯真言教主。極無自性以外七教皆是他受用應化佛所説。真言密教兩部秘藏是法身大毗盧舍那如來與自眷屬四種法身住金剛法界宮及真言宮殿等自受法樂故所演説。十八會指歸等<sup>296</sup>其文分明不更引誠證<sup>297</sup>。(真言教主法身大日)

秘密金剛最勝真者。此一句示真言乘教超於諸乘究竟真實也<sup>298</sup>。

以上、『秘藏宝鑰』全体の構成を、個々のパーツを誰が語るのかという視点で整理した。

ここで分類した14種類の「説者」は、テキスト『宝鑰』に占める比重の点で濃淡の差は見られるが、いずれも各々の場所に於いてテキストの意味内容を構築するのに、適切な言表行為を演じている。複雑に配役された説者の位相と、そこから発出する調和のある響きに臨めば、テキスト『宝鑰』の表現主体が発揮する、典雅微妙なる音楽的感興を感得せしめる精妙な技を見出せる。それは文章を織り成す才能の自然な流露がもたらす靈妙のみならず、第八住心・第九住心で検討した所の、「極無自性心生」の経文をめぐる周到を極めた論理操作からも理解できるように、該博深甚な知識と洞察力を駆使した上での、最高度に知的な精神的営為の賜物なのである。

## 第七節 視点の展開:言表を受容する読者

本章の目的とする所は、『秘蔵宝鑰』を「説く」側の論述構造から透視して、テキスト『宝鑰』が表白しようとした方法と範囲を確定させることであった。その為に、テキスト『宝鑰』外の「著者」空海と、テキスト内の表現主体とを分離して、更にその表現主体を様々な位相の説者に分化して把握した。具体的には、第三節で提示した図8の全14種類の説者(語り手)を指す。

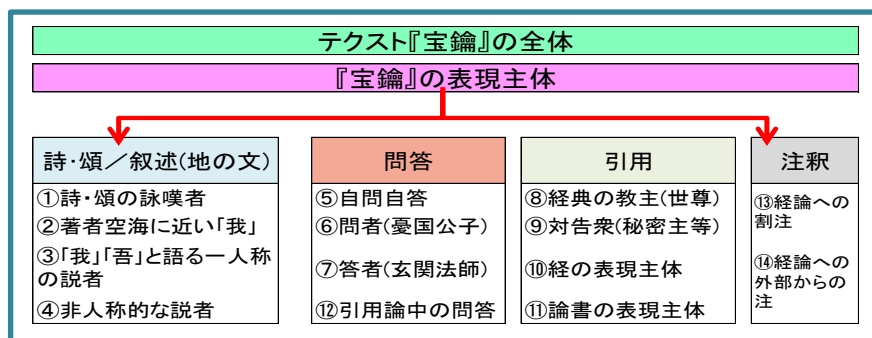


図8(再録)

第四節から第六節にかけては、『宝鑰』の全構成要素について、それがどの種類の説者(語り手)によって説かれているか、順を追って検討・指摘した。その作業を通して看取された『宝鑰』の論述構造の特色は、大別して

1. 様々な位相の説者(語り手)が、自在に入れ替わりながら一つのテキストを織り成すこと
2. 「著者」空海とは次元を異にする表現主体が、冷静・用意周到に論述を構築すること
3. 經典類の援用方法が、単純な引用ではなく極めて意図的な操作として行われること
4. 「十四問答」を含め、論述の展開の各処に問答形式が採用されていること

とまとめることができる。

ここで、第三節でも指摘した通り、「十四問答」の憂国公子の姿には、「著者」空海と同時代の実在の文人官僚の姿が投影されていると認識すれば、問答での対話者の存在が、表現主体にとってメッセージを実際に伝えようと目論んだ人々と重なり合うと見ることが可能であろう。

こうして、テキスト『宝鑰』の言説空間の見取り図に、メッセージの受容者の組み込みを勘案すべき時がきた。表現主体からメッセージを受け取る者、それは端的に言えばテキスト『宝鑰』の読者のことを指す。この読者は、「著者」空海及び『宝鑰』の表現主体との関係に於いて、

- 「著者」空海の著作に触れる、顕密の学僧と非限定的で時代を超えた一般読者
- 語り手が直接的に語りかける所の、顔の見える数の限られた読者層

の二層に大別できる。

これをより詳しく説明すれば、本章で縷々分析した所の、テキスト『宝鑰』内の表現主体によって構築される教説の内容は、テキストの本来的な性格として、

※表現主体が語りかける相手＝読者

に対して幅広く提示される。それは空海が撰述した時代の限定を越えた、後代のあらゆる読み手に相当する。そして、その多くは真言密教の教えに触れたいと望む人々であろう。その人々は大別すると

※空海の教えに帰順する弟子(真言僧)

※他門の仏教僧

という出世間の学問僧を主体とした読者と、

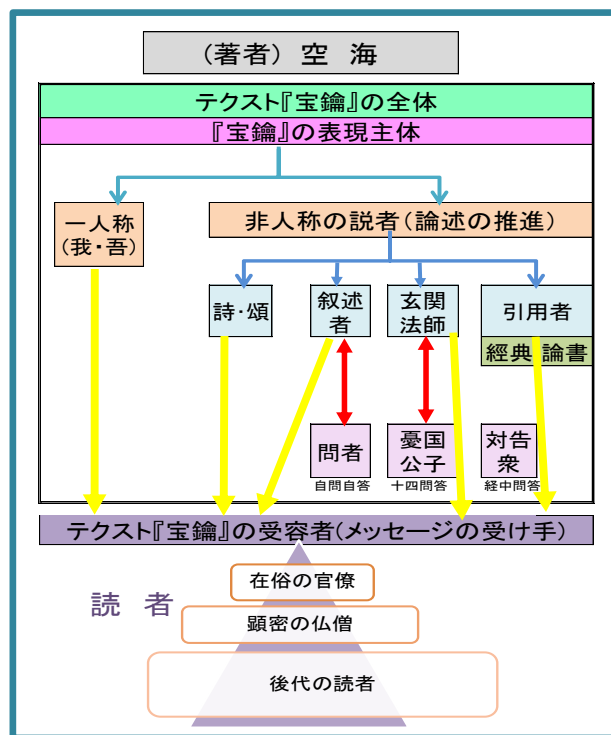
※出家をするには至らずとも仏教への関心を抱く在俗の菩薩に分けられる。

テキスト『宝鑑』に採用される語彙表現の特徴、即ち漢籍由来の故事典拠の豊富さを勘案するに、『宝鑑』は仏典のみを研究すれば事足りる学問僧のみを読者層に想定しているわけではない。高度な中国古典の教養を備え、それを自在に操作できる漢詩文の能力に長けた人々をターゲットにしていることは明らかである(無論、当時の仏教僧にして漢籍の教養豊かな人々が存在することも確かではあるが)。空海の意図は同時代の顔の見える読者に限定して著述したとする筆者の考えは或いは極端に過ぎるかもしれないが、しかし、漢詩文の能力に秀でた在俗の菩薩は、弘仁期・天長期の朝廷に事欠かなかつたことも厳然たる事実である。それは嵯峨朝の文章経国を支えた「文人官僚」のことを指す。具体的に名前をあげれば

※良岑安世・藤原冬嗣・藤原三守・滋野貞主・藤原園人・菅原清公・小野岑守・仲雄王らの重臣が空海と直接の交渉を持っていた。空海との詩文の遣り取りや、彼らを施主にした法要での空海作の表白・願文等を点検すれば、嵯峨朝の国政を担った人々の教養と理解力の程度を測定でき、彼等に嵯峨天皇・淳和天皇を加えれば、空海が直接的にメッセージを宛てたターゲットの在俗の菩薩たちであること、即ち『宝鑑』の最初期の読者層に限りなく重なり合うことが了解されるであろう。

これを図式化すれば、

図9:『宝鑑』に関連する表現主体(説者)と構成する様々な説者の分類図



とまとめられる。

次の章では、テキスト『宝鑑』の「受容者(メッセージの受け手)」サイドについて、即ち『宝鑑』を読了しその所説を納受した最初期の読者(天皇と嵯峨朝の「在俗の官僚」を中心に)について、素描的な考察を加えることとする。

- 1 『宝鑑』 定本卷三 p.113、弘全一 p.417
- 2 『空海コレクション』 1、筑摩書房、2004年、p.15
- 3 大正 No. 2465
- 4 “tous les grands maître de l’humanité ont été de grands maîtres de l’oral.” Jorge Luis Borges. “Le Livre” in *Œuvres complètes II*, Gallimard, 2010, pp.736-737. 前後の趣意を述べれば、「Scripta manent verba volant」（羅：書かれたものは残り、言われた言葉は飛び去る）という一文は、これは口頭で言われた言葉は移ろいやすいという意味ではなく、書かれた言葉は永く残るが、所詮それは死物でしかないということである。[中略]口頭で言われた言葉は、羽のようなもの、ある種の軽やかさが具わり、プラトンの言によれば「羽のある、神聖な」ものである。[中略]プラトンは亡き師ソクラテスを「対話」に登場させ、自らを師に同化させながら、死後のソクラテスの存在を話し言葉のやり取り（＝対話）の中で実感していた。イエス・キリストは一度だけ文字を書いたが、それは砂で消し去られた（『ヨハネ福音書』）。そして、ブッダその人もまた、口頭で教えを垂れる師だった。仏陀は我々に数々の説教を遺した」という文相になる
- 5 『吾輩は猫である』 『夏目漱石全集』 第一巻、岩波書店、1956年 p.5
- 6 『心』 『夏目漱石全集』 第十二巻、岩波書店、1956年 p.5
- 7 一例を掲げれば、老子韓非列傳第三の「太史公曰：老子所貴道、虚無、因應變化於無為、故著書辭稱微妙難識。莊子散道德、放論、要亦歸之自然。[中略]皆原於道德之意、而老子深遠矣」には、司馬遷の老子に対する高い評価を読み取れる
- 8 この間の事情（「僕又佴之蠶室。重為天下觀笑。悲夫。悲夫」）は『文選』 卷四十一所録の司馬遷「報任少卿書」に詳しい。「欲以究天人之際、通古今之變、成一家之言。草創未就、會遭此禍、惜其不成、已就極刑而無愠色。僕誠以著此書藏諸名山、傳之其人、通邑大都。則僕償前辱之責、雖萬被戮、豈有悔哉（以て天人の際を究め、古今の變を通じ、一家の言を成さんと欲す。草創未だ就ならざる、會たまたま此の禍に遭ひ、其の成らざるを惜しむ。已に極刑に就くも、慍うらむ色無なし。僕誠に以て此の書[史記]を著はし、諸これを名山に藏し、之を其の人、通邑つうゆうの大都に傳へば、則ち僕前辱の責を償なふ、萬戮せらるると雖も、豈に悔ゆる有らん哉。）」
- 9 Michel Foucault. “L’Archéologie du savoir” in *Œuvres II*, Gallimard, 2015, p.97. 筆者の訳文
- 10 “Qui parle? Qui, dans l’ensemble de tous les individus parlants, est fondé à tenir de cette sorte de langage?”, Foucault ibid. p.52. 筆者（引用者）の訳文
- 11 これをフーコーやロラン・バルトは「作者の死 la mort de l’auteur」という言い方でテキストの構造分析の範疇から除外しようとした
- 12 橋本陽介『ナラトロジー入門』 水声社、2014年、p.88
- 13 橋本、同上、pp.94-95
- 14 ジェラルド・ジュネット『物語のディスクール』 花輪光・和泉涼一訳、水声社、1985年、pp.249-252
- 15 福沢将樹『ナラトロジーの言語学』 ひつじ書房、2015年、p.87
- 16 橋本『ナラトロジー入門』 p.107
- 17 小田慈舟『十卷章講説』 下巻、p.768
- 18 勝又俊教『講座宝鑑』 p.20
- 19 例えば『釈摩訶衍論』の五重問答を第六・第七・第八・第九住心の明・無明の判別の論拠に引き、第十住心で『菩提心論』三摩地段全文を引用することに典型的に見られる
- 20 勝又『<佛典講座>秘蔵宝鑑』 pp.54-55
- 21 『宝鑑』 定本卷三 pp.169-174、弘全一 pp.466-471
- 22 同上、定本卷三 p.119、弘全一 p.422
- 23 空海の処女作は、龜毛先生・虚亡隠士・仮名乞児の三人の登場人物間での対話篇『聾瞽指歸』であり、虚構の登場人物を据えた思想ドラマを空海が自家薬籠中の物としていたことが窺われる
- 24 橋本『ナラトロジー入門』 pp.91-102 参照及びジェラルド・ジュネット『物語の詩学 続・物語のディスクール』 和泉涼一・青柳悦子訳、水声社、1985年、pp.88-100
- 25 問答を基調とする経典では『ミリンダ王の問い』（Milinda Pañha）が著名であるが、二人の対話者を全くの虚構の人物と考えることは難しい
- 26 慧皎撰『高僧傳』に伝が立てられる（大正 50・364 中・365 上）
- 27 僧祐撰『弘明集』 卷六所録（大正 52・35 上・37 中）
- 28 道宣撰『廣弘明集』 卷四所録（大正 52・113 中・117 下）
- 29 同上、卷八所録（大正 52・136 中・143 下）
- 30 同上、卷二十二所録（大正 52・256 上・257 上）
- 31 法琳撰『辯正論』（大正 52・490 中・550 下）。空海が将来している
- 32 『宝鑑』 定本卷三 p.130、弘全一 p.432

- 33 同上、定本卷三 p.113、弘全一 p.417
- 34 同上、定本卷三 p.115、弘全一 p.419
- 35 同上、定本卷三 p.117、弘全一 p.421
- 36 同上、定本卷三 p.121、弘全一 p.424
- 37 同上、定本卷三 p.160、弘全一 p.459
- 38 『吽字義』 定本卷三 p.64、弘全一 p.545
- 39 『宝鑰』 定本卷三 p.115、弘全一 p.419
- 40 同上、定本卷三 p.124、弘全一 p.427
- 41 同上、定本卷三 p.126、弘全一 p.429
- 42 同上、定本卷三 p.139、弘全一 p.440
- 43 『十住心論』 序、定本卷二 pp.3-4、弘全一 pp.125-126
- 44 『宝鑰』 定本卷三 p.117、弘全一 p.421
- 45 同上、定本卷三 p.115、弘全一 p.419
- 46 同上、定本卷三 p.161、弘全一 p.460
- 47 『般若心經秘鍵』 定本卷三 p.3、弘全一 p.554
- 48 『吽字義』 定本卷三 p.65、弘全一 p.546
- 49 『宝鑰』 定本卷三 pp.117-118、弘全一 p.421
- 50 『文選』 卷十九所録
- 51 『文選』 李善註卷十九に「神仙傳曰：切仙一出遊於江濱、逢鄭交甫、交甫不知何人也、目而挑之、女遂解佩與之。交甫行數步、空懷無佩、女亦不見」と記される
- 52 「從南湘之二妃、攜漢濱之游女。[中略] 氣若幽蘭。華容婀娜、令我忘飡。[中略] 冀靈體之復形、御輕舟而上溯。浮長川而忘反、思緜緜而增慕。夜耿耿而不寐、霑繁霜而至曙。命僕夫而就駕、吾將歸乎東路」と記される
- 53 この二つの故事は『三教指帰』でも連結して用いられている。「綢繆妻孥。無異楚宋之夢遇神女。磊砢寶藏。宛同鄭交之空承仙語(綢繆ちゆうびゅうたる妻孥さいども、楚宋[楚の宋玉]が夢に神女に遇へるに異なる無し。磊砢らいらとさかりなる寶の藏は、宛あたかも鄭交ていこう[鄭交甫]が空しく仙[仙女]の語ことばを承うけしに同じ)」定本卷七 pp.75-76、弘全三 p.348
- 54 Cf. 「當歸三塗從冥入冥」 慧覺訳『賢愚経』(大正4・405下)。『賢愚経』は十四問答で引用される
- 55 『十住心論』 定本卷二 p.9、弘全一 p.130
- 56 「蓋扶桑山有玉雞、玉雞鳴則金雞鳴。金雞鳴則石雞鳴、石雞鳴則天下之雞悉鳴、潮水應之矣。」
- 57 この指摘は勝又俊教編『弘法大師著作全集』第二巻 p.257 注 20 に依る。『大唐西域記』の該当する箇所は「城南不遠有大山巖。婆毘吠伽唐言清辯論師。住阿素洛宮。待慈氏菩薩成佛之處。[中略] 絶粒飲水時歴三歲。觀自在菩薩乃現妙色身。謂論師曰。何所志乎。對曰。願留此身待見慈氏。觀自在菩薩曰。人命危脆世間浮幻。宜修勝善願生觀史多天。於斯禮觀尚速待見。論師曰。志不可奪心不可貳。菩薩曰。若然者宜往馱那羯磔迦國城南山巖執金剛神所。至誠誦持執金剛陀羅尼者當遂此願。[中略] 願留此身待見慈氏。觀自在菩薩指遣來請。成我願者其在神乎神乃授祕方。而謂之曰此巖石内有阿素洛宮。如法行請石壁常開。開即入中可以待見[中略] 吾久祈請待見慈氏。聖靈警祐大願斯遂。宜可入此同見佛興。」(大正51・930下-931上)となっている
- 58 「摩訶迦葉在鷄足山待彌勒出」 慧遠述『大乘義章』(大正44・464下)
- 59 『金剛頂經開題』 定本卷四 p.67、弘全一 p.690
- 60 参照 「待難者。即待彌勒出世三會曉也。論師[清辨]自執絶空入窟期慈尊者。未知不二妙道故也。故云臨廟等以顯其不極也」 曇寂撰『金剛頂大教王經私記』(大正61・120上)
- 61 『潘太常集』 詩、『漢魏六朝百三名家集』 卷三所録 pp.1472-1473
- 62 空海は『聾瞽指歸』の序文に「臨江汎海。慨無木郭之才。(江に臨み海に汎ぶに、木郭の才無きを慨なげく)」(定本卷七 p.4、弘全三 p.288)と書く。この海と木は木玄虚の『海賦』を指す
- 63 『文選』 卷十二所録
- 64 氣は海神の吐氣。天霄は天上の雲氣のこと。[李善注]言海神吐氣、類於天霄
- 65 鬣鬣は雲氣の昏暗なる様。雲布は雲氣の布散すること。[李善注]鬣鬣、昏闇貌。韓子曰：雲布風動
- 66 鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』 大正9・19下
- 67 『大日経』 祕密漫荼羅品第十一、大正18・34中
- 68 鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』 大正9・14中一下
- 69 『宝鑰』 定本卷三 p.113、弘全一 p.417
- 70 同上、定本卷三 p.123、弘全一 p.426
- 71 同上、定本卷三 pp.174-175、弘全一 pp.471-472



72 葛洪かつこう(283-343)『神仙伝』「時人傳八公安臨去時、餘藥器置在中庭。鷄犬舐啄之盡得昇天。故鷄鳴天上、犬吠雲中也」。参照『抱朴子・列仙伝・神仙伝・山海経』本田濟・沢田瑞穂・高馬三良訳、平凡社、1973年、p.377

73 仙人の壺公ここうが壺に跳び入る姿を目撃した費長房は壺公に仙道を学びたいと頼み、壺中で修行する。然し、仙術の器に非ざるが故に、壺公は費長房に竹の杖を与えて家まで飛行して帰宅させ。その竹杖が後に青龍と化して昇天したという逸話を言う。参照『抱朴子・列仙伝・神仙伝・山海経』 pp.391-393。なお、この故事は『文鏡秘府論』天巻に引かれる湘東王蕭繹しょうえき(508-554)[後の梁の元帝]作の詩句「[竹]作龍還葛水」にも引かれる。定本巻六 p.20、弘全三 p.16

74 『三教指帰』定本巻七 p.61、弘全三 p.338

75 同上、定本巻七 p.56、弘全三 p.335

76 『弁頭密二教論』定本巻三 p.93、弘全一 p.491

77 『宝鑰』定本巻三 p.174、弘全一 pp.471。『菩提心論』三摩地段、大正 32・574 下からの引用

78 『即身義』定本巻三 p.18、弘全一 p.507

79 同上、定本巻三 p.17、弘全一 p.506

80 『声字義』定本巻三 p.38、弘全一 p.524

81 『宝鑰』定本巻三 p.134、弘全一 p.435

82 『文選』卷三十七所録

83 参照「ここでいう「文人官僚」というのは、大学寮で紀伝道を学び、更に難関とうたわれた国家試験に合格し、文章生もんじょうせいに進み、更に任官資格をえて、優能な律令官僚となった一群のひとつであった。」井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』塙書房、2011年、p.2

84 『宝鑰』定本巻三 p.131、弘全一 p.432

85 同上、定本巻三 p.120、弘全一 p.424

86 同上、定本巻三 p.140、弘全一 p.441

87 同上、定本巻三 p.135、弘全一 p.437

88 同様の発言は『三教指帰』序でも「聖者駟人。教網三種。所謂。釋李孔也。雖淺深有隔。并皆聖說。(聖者の人を駟るに、教網こうもう三種あり。所謂、釋・李・孔なり。淺深隔たること有ると雖も、並びに皆聖說なり。)」と語られている。定本巻七 p.42、弘全三 pp.324-325

89 この記述は唐での三教論争でよく用いられた論を踏まえる。例えば、『破邪論』には「列子云昔商太宰謁問孔丘曰。夫子聖人歟。孔子對曰。丘博識強記。非聖人也。[中略]聖亦非丘所知。太宰大駭曰。然則孰爲聖人乎。夫子動容有間曰。西方之人有聖者焉。[中略]以此校量。推佛爲大聖也。老子西昇經云。吾師化遊天竺善入泥洹。符子云。老氏之師名釋迦文。」(法琳撰『破邪論』大正 52・476 下-477 上)、同文は道宣撰『廣弘明集』卷第十一(大正 52・161 中-下)にも採録される

90 同じく『破邪論』に「内典天地經曰。佛遣三聖化彼東土。迦葉菩薩彼稱老子。清淨法行經云。佛遣三弟子震旦教化。儒童菩薩彼稱孔丘。光淨菩薩彼云顏回。摩訶迦葉彼稱老子」(法琳撰『破邪論』大正 52・478 下)と引かれる

91 『宝鑰』定本巻三 p.137、弘全一 pp.438-439

92 参照、「教えの内容を折衷・融合させるのではなくて、違いを保持したままにそれぞれの教えを併存させ、終着点の同一のみを言い、本質的には同目的・等価値だとする考えである。」村田みお「姚薺『三教不斉論』執筆の経緯と三教論争における位置づけ」『最澄・空海将来『三教不斉論』の研究』国書刊行会、2016年、p.219。「姚薺」は「ようべん」と読む

93 これも伝統的な考えに立脚する主張である。僧肇の手になる「鳩摩羅什法師誄」の冒頭に「夫道不自弘。弘必由人」(道宣撰『廣弘明集』卷第二十三、大正 52・265 中)と記される

94 『宝鑰』定本巻三 p.138、弘全一 p.439

95 この論理の延長線上に、至尊の仏を供養する仏教僧も誹謗してはならないという考えが置かれる。参照、「若能断生死之苦与涅槃之乐。三寶之徳不可思議。言三寶者。一佛寶二法寶三僧寶。佛寶則具一切智智示衆生正路。法寶則具難思功德能令持者与世出世樂。佛之与法雖有如是功德。若無僧寶不得流通。言僧者有菩薩聲聞等別。若菩薩若聲聞。不論凡聖不簡持破。講傳經論授人智慧者。皆是名僧寶。(若し能く生死の苦を断じ涅槃の樂を与ふるは、三寶の徳不可思議なり。三寶と言ふば、一には佛寶、二には法寶、三には僧寶なり。佛寶は則ち一切智智を具して衆生に正路を示す。法寶は則ち難思の功德を具して、能く持者をして世出世の樂を与へ令む。佛之と法と是の如くの功德有りと雖も、若し僧寶無くんば流通することを得じ。僧と言ふば、菩薩・聲聞等の別有り。若しは菩薩、若しは聲聞、凡聖を論ぜず、持破を簡えらばず。經論を講傳して人に智慧を授くる者、皆是れ僧寶と名づく)『教王經開題』定本巻四 p.97、弘全一 p.715

- 96 『宝鑰』定本卷三 p.141、弘全一 p.442
- 97 同上、定本卷三 p.133、弘全一 p.435。和光同塵については第七章第三節で詳説する
- 98 同上、定本卷三 p.143、弘全一 p.443
- 99 同上、定本卷三 p.144、弘全一 p.444
- 100 窺基撰『因明入正理論疏』大正 44・91 中
- 101 義淨撰『大唐西域求法高僧傳』大正 51・9 中一下
- 102 『宝鑰』定本卷三 p.119、弘全一 pp.422-423。『大日經』大正 18・2 上からの引用
- 103 例えば『大日經』大正 18・2 下
- 104 『宝鑰』定本卷三 p.158、弘全一 p.457。『大日經』大正 18・1 下からの引用
- 105 同上、定本卷三 p.164、弘全一 p.462。『真実撰経』大正 18・207 下からの引用
- 106 同上、定本卷三 p.149、弘全一 p.449
- 107 同上、定本卷三 p.148、弘全一 p.448
- 108 『弁頭密二教論』定本卷三 p.93、弘全一 p.491
- 109 『宝鑰』定本卷三 p.152、弘全一 p.452(第六住心)。同じく定本卷三 p.160、弘全一 p.459(第八住心)。同じく定本卷三 p.167、弘全一 p.465(第九住心)
- 110 同上、定本卷三 p.156、弘全一 p.455(第七住心)
- 111 同上、定本卷三 p.159、弘全一 p.458(第八住心)
- 112 同上、定本卷三 p.163、弘全一 p.461(第九住心)
- 113 同上、定本卷三 p.152、弘全一 p.452(第六住心)。定本卷三 p.156、弘全一 p.455(第七住心)。定本卷三 p.160、弘全一 p.459(第八住心)。定本卷三 p.167、弘全一 p.465(第九住心)
- 114 同上、定本卷三 p.171、弘全一 p.469
- 115 同上、定本卷三 p.168、弘全一 p.466。『大日經』大正 18・3 中からの引用
- 116 同上、定本卷三 p.168、弘全一 p.466
- 117 金剛智譯『金剛峯樓閣一切瑜伽瑜祇經』大正 18・253 下-254 上
- 118 『弁頭密二教論』定本卷三 pp.103-105、弘全一 pp.500-502
- 119 『十住心論』定本卷二 pp.316-3185、弘全一 pp.405-408
- 120 『宝鑰』定本卷三 p.113、弘全一 p.417
- 121 同上、定本卷三 pp.113-115、弘全一 pp.418-419
- 122 同上、定本卷三 p.115、弘全一 p.419
- 123 同上、定本卷三 pp.115-116、弘全一 pp.419-420
- 124 同上、定本卷三 pp.116-117、弘全一 p.420
- 125 同上、定本卷三 p.117、弘全一 p.421
- 126 同上、定本卷三 pp.117-118、弘全一 p.421
- 127 同上、定本卷三 p.118、弘全一 pp.421-422
- 128 同上、定本卷三 pp.118-119、弘全一 p.422
- 129 同上、定本卷三 p.119、弘全一 p.422
- 130 同上、定本卷三 p.119、弘全一 pp.422-423。『大日經』住心品(大正 18・2 上)からの引用
- 131 同上、定本卷三 p.119、弘全一 p.423。『菩提心論』(大正 32・573 上)からの引用
- 132 「欠」字は氷・冰の義。「以氷代欠、乃別製凝字。經典凡凝字皆氷之變也。从水欠」(『説文解字注』)
- 133 同上、定本卷三 p.120、弘全一 pp.423-424
- 134 589 年以降 600 年頃までの成立。当該の部分は道宣撰『廣弘明集』卷第三、大正 52・107 中に採録されている
- 135 参照、「且書有五常之教。謂仁義禮智信也。愍傷不殺曰仁。防害不姪曰義。持心禁酒曰禮。清察不盜曰智。非法不言曰信。此五徳者。不可造次而虧。不可須臾而廢。王者履之以治國。君子奉之以立身。[中略]愍濟五濁宣布五常[中略]三歸勸其捨邪。五戒防其行惡。十善使其招貴。六齋令其得樂[中略]一曰不殺。二謂不盜。三不邪姪。四不妄語。五不飲酒爲五戒也。戒者。禁也。勒也」法琳撰『辯正論』卷一(大正 52・493 中一下)。当該の箇所は『十住心論』卷二に引用される(定本卷二 p.67、弘全三 p.183)
- 136 『宝鑰』定本卷三 pp.120-121、弘全一 p.424
- 137 参照、良賁撰『凡聖界地章』大正大学綜合佛教研究所研究叢書、2006 年、校訂 pp.7-9、31-32
- 138 同上、定本卷三 p.121、弘全一 p.424
- 139 同上、定本卷三 p.121、弘全一 p.424。不空譯『仁王護國般若波羅蜜多經』菩薩行品(大正 8・837 中)からの引用

- 
- 140 同上、定本卷三 p.121、弘全一 pp.424-425  
141 同上、定本卷三 pp.121-122、弘全一 p.425  
142 同上、定本卷三 p.122、弘全一 p.425。『大日経』住心品（大正 18・2 中）からの引用  
143 同上、定本卷三 pp.122-123、弘全一 pp.425-426  
144 同上、定本卷三 p.123、弘全一 p.426  
145 同上、定本卷三 p.123、弘全一 p.426。『大日経』住心品（大正 18・2 中）からの引用  
146 『十住心論』卷三、定本卷二 p.145、弘全一 p.252。『大日経』住心品（大正 18・2 中）からの引用  
147 『宝鑰』定本卷三 pp.123-124、弘全一 pp.426-427  
148 同上、定本卷三 p.124、弘全一 p.427  
149 『十住心論』卷三、定本卷二 pp.119-142、弘全一 pp.229-249 に説かれる  
150 『宝鑰』定本卷三 p.125、弘全一 p.428  
151 同上、定本卷三 pp.125-126、弘全一 p.428  
152 同上、定本卷三 p.126、弘全一 pp.428-429  
153 同上、定本卷三 p.126、弘全一 p.429  
154 同上、定本卷三 pp.126-127、弘全一 pp.429-430。『大日経』住心品（大正 18・2 中）からの引用  
155 同上、定本卷三 p.127、弘全一 p.430。『大日経』住心品（大正 18・2 中一下）からの引用  
156 同上、定本卷三 p.127、弘全一 p.430。『大日経』具縁品（大正 18・9 下）からの引用  
157 同上、定本卷三 p.127、弘全一 p.430。『大日経』具縁品（大正 18・9 下）からの引用  
158 同上、定本卷三 pp.127-128、弘全一 p.430。『菩提心論』（大正 32・573 上）からの引用  
159 この表現については第二部第六章を参照のこと  
160 『宝鑰』定本卷三 p.129、弘全一 p.431  
161 同上、定本卷三 pp.129-130、弘全一 pp.431-432  
162 同上、定本卷三 p.130、弘全一 p.432  
163 同上、定本卷三 pp.130-131、弘全一 pp.432-433  
164 同上、定本卷三 pp.131-132、弘全一 p.433  
165 同上、定本卷三 pp.131-132、弘全一 pp.433-434  
166 同上、定本卷三 pp.132-133、弘全一 p.434  
167 同上、定本卷三 p.133、弘全一 pp.434-435  
168 同上、定本卷三 pp.133-134、弘全一 p.435  
169 同上、定本卷三 p.134、弘全一 pp.435-436  
170 同上、定本卷三 pp.134-135、弘全一 p.436  
171 同上、定本卷三 pp.135-136、弘全一 pp.436-437  
172 同上、定本卷三 p.136、弘全一 p.437  
173 同上、定本卷三 p.136、弘全一 pp.437-438  
174 同上、定本卷三 pp.136-137、弘全一 p.438  
175 同上、定本卷三 p.137、弘全一 pp.438-439  
176 同上、定本卷三 pp.137-138、弘全一 p.439  
177 同上、定本卷三 pp.138-139、弘全一 pp.439-440  
178 同上、定本卷三 p.139、弘全一 p.440  
179 同上、定本卷三 pp.139-140、弘全一 pp.440-441  
180 同上、定本卷三 pp.140-141、弘全一 pp.441-442  
181 同上、定本卷三 pp.141-142、弘全一 p.442  
182 同上、定本卷三 p.142、弘全一 p.443  
183 慧覺譯『賢愚因縁経』出家功德戸利苾提品（大正 4・376 中）からの引用  
184 『宝鑰』定本卷三 pp.142-143、弘全一 p.443  
185 同上、定本卷三 p.143、弘全一 pp.443-444  
186 同上、定本卷三 p.144、弘全一 pp.444-445  
187 同上、定本卷三 p.144、弘全一 p.445。『大日経』住心品（大正 18・3 上一下）からの引用  
188 同上、定本卷三 p.144、弘全一 p.445。『大日経』具縁品（大正 18・9 下）からの引用  
189 同上、定本卷三 p.144、弘全一 p.445。『大日経』具縁品（大正 18・10 上）からの引用  
190 同上、定本卷三 p.145、弘全一 pp.445-446  
191 『十住心論』卷五、定本卷二 p.173、弘全一 p.278

- 192 『大日経』住心品（大正18・3中）からの引用
- 193 『大日経』具縁品（大正18・10上）からの引用
- 194 『宝鑰』定本卷三 pp.145-147、弘全一 pp.446-447。般若・牟尼室利譯『守護國界主陀羅尼經』入如来不思議甚深事業品（大正19・547上-中）からの引用
- 195 『十住心論』卷五、定本卷二 pp.174-175、弘全一 pp.278-280
- 196 同上、定本卷三 p.147、弘全一 pp.447-448
- 197 同上、定本卷三 pp.147-148、弘全一 p.448
- 198 『大日経』具縁品（大正18・9下）からの引用
- 199 同上、具縁品（大正18・9下）からの引用
- 200 『宝鑰』定本卷三 p.148、弘全一 p.448。『大日経』具縁品（大正18・10上）からの引用
- 201 同上、定本卷三 pp.148-149、弘全一 pp.448-449。『菩提心論』（大正32・573上）からの引用
- 202 『十住心論』卷五、定本卷二 p.185、弘全一 p.289
- 203 同趣意の頌が『十住毘婆沙論』卷十三（大正26・93上）にも見出され、『十住心論』ではこちらが引用される。参照、  
「復有二過應疾遠離。一貪聲聞地。二貪辟支地。如佛説  
　　<若墮聲聞地 及辟支佛地 是名菩薩死 亦名一切失 雖墮於地獄 不應生怖畏 若墮於二乘  
　　菩薩應大畏 雖墮於地獄 不永遮佛道 若墮於二乘 畢竟遮佛道 佛説愛命者 斬首則大畏  
　　如是欲作佛 二乘應大畏>」（龍樹造・鳩摩羅什譯『十住毘婆沙論』大正26・93上）
- 204 『宝鑰』定本卷三 p.149、弘全一 p.449。龍樹造・鳩摩羅什譯『十住毘婆沙論』易行品第九（大正26・41上）からの引用
- 205 同上、定本卷三 pp.150-151、弘全一 pp.450-451
- 206 『十住心論』卷六、定本卷二 pp.189-190、弘全一 pp.291-292
- 207 『宝鑰』定本卷三 pp.151-152、弘全一 p.451
- 208 同上、定本卷三 p.152、弘全一 pp.451-452。『大日経』住心品（大正18・3中）からの引用
- 209 『十住心論』卷六、定本卷二 p.190、弘全一 p.292
- 210 『宝鑰』定本卷三 p.152、弘全一 p.452。『菩提心論』（大正32・573上-中）からの引用
- 211 『十住心論』卷六、定本卷二 pp.237-238、弘全一 p.336
- 212 『宝鑰』定本卷三 p.152、弘全一 p.452。『釈摩訶衍論』（大正32・637下）からの引用
- 213 同上、定本卷三 p.152、弘全一 p.452
- 214 同上、定本卷三 pp.153-154、弘全一 pp.452-453
- 215 『十住心論』卷七、定本卷二 pp.241-242、弘全一 pp.338-339
- 216 『大日経』（大正18・3中）からの引用。「復次秘密主。大乘行。發無緣乘心。法無我性。何以故。如彼往昔如是修行者。觀察蘊阿頼耶。知自性如幻陽焰影響旋火輪乾闥婆城秘密主。彼如是捨無我。心主自在覺自心本不生。何以故。秘密主。心前後際不可得故。如是知自心性。是超越二劫瑜祇行」の前半点線部は第六住心の経証
- 217 『宝鑰』定本卷三 pp.154-155、弘全一 pp.453-454。『大日経疏』（大正39・603上-中）からの引用
- 218 同上、定本卷三 p.155、弘全一 p.454
- 219 同上、定本卷三 p.155、弘全一 p.454
- 220 『大日経』（大正18・3中）からの引用
- 221 『宝鑰』定本卷三 p.156、弘全一 p.455。『菩提心論』（大正32・573中）からの引用
- 222 同上、定本卷三 p.156、弘全一 p.455。『釈摩訶衍論』（大正32・637下）からの引用
- 223 同上、定本卷三 pp.156-157、弘全一 pp.455-456
- 224 『十住心論』卷八、定本卷二 pp.261-262、弘全一 pp.356-357
- 225 『宝鑰』定本卷三 pp.157-158、弘全一 pp.456-457。『大日経』住心品（大正18・1下）からの引用
- 226 『宝鑰』定本卷三 pp.158-159、弘全一 pp.457-458。『大日経』住心品（大正18・1下）からの引用。『大日経』本文にはこの直後に「菩薩住此修學。不久勤苦。便得除一切蓋障三昧。若得此者則與諸佛菩薩同等住。當發五神通」（大正18・1下）と除一切蓋障三昧が説かれるが、ここでは初法明道の提示を以て引証が終わる
- 227 『大智度論』の  
\*「入實法相門。如是入竟。是中深入諸法實相時。心忍直入無諍無礙。是名法等忍。如偈説 <諸法不生不滅非不生非不滅 亦不生滅非不生滅 亦非不生滅 非非不生滅>。已得解脫空非空是等悉捨滅諸戲論言語道斷。深入佛法心通無礙不動不退。名無生忍。是助佛道初門」（大正25・97中-下）、

- \*「復次離有爲則無無爲。所以者何。有爲法實相即是無爲。無爲相者則非有爲但爲衆生顛倒故分別說。有爲相者生滅住異。無爲相者不生不滅不住不異。是爲入佛法之初門」(大正 25・289 上)
- 等の記述を指す。この二文は『弁頭密二教論』で引用されている(定本卷三 pp.87-88、弘全一 p.485)
- 228 『宝鑰』定本卷三 p.159、弘全一 p.458
- 229 『大日經』住心品(大正 18・3 中)からの引用
- 230 『宝鑰』定本卷三 pp.159-160、弘全一 pp.458-459。『大日經疏』(大正 39・603 下)からの引用。真言行者の第三劫を超過する行相を述べる章段から引く
- 231 常寂光土は天台宗所説の四種の土(凡聖同居土・方便有余土・實報無障礙土・常寂光土)の中の最上の土で、妙覺位の佛の淨土を指す。参照、
- \*「四明寂光土者。妙覺極智所照如如法界之理名之爲國。但大乘法性即是眞寂智性。不同二乘偏眞之理。故涅槃云。第一義空名是常寂光義。不思議極智所居故云寂光。亦名法性土。但眞如佛性非身非土。而說身土。離身無土離土無身。其名土者一法二義」(智顛說・智顛略『維摩經略疏』大正 38・565 上)
- \*「住處者常寂光土也。常即常德。寂即樂德。光即淨我。是爲四德祕密之藏。是其住處。以不住法住祕藏中」(智顛說『妙法蓮華經文句』大正 34・125 上)
- 232 自性法身から仮現した應化身としての毘盧遮那を指す。参照「釋迦牟尼名毘盧遮那遍一切處。其佛住處名常寂光」(曇無蜜多譯『佛說觀普賢菩薩行法經』大正 9・392 下)
- 233 『宝鑰』定本卷三 p.160、弘全一 p.459
- 234 同上、定本卷三 p.160、弘全一 p.459
- 235 同上、定本卷三 p.160、弘全一 p.459。『釈摩訶衍論』(大正 32・637 下)からの引用
- 236 同上、定本卷三 p.161、弘全一 pp.459-460
- 237 同上、定本卷三 pp.161-162、弘全一 p.460-461
- 238 同上、定本卷三 pp.162-163、弘全一 p.461
- 239 『十住心論』卷九、定本卷二 pp.275-277、弘全一 pp.369-370
- 240 『宝鑰』定本卷三 p.163、弘全一 p.461。『大日經』住心品(大正 18・3 中)からの引用
- 241 『大日經疏』(大正 39・612 中)、『大日經義釋』卷三(續天台宗全書版 pp.87-88)。真言行者の第三劫を超過する行相を述べる章段から引く
- 242 「八識三無性義」は法相宗の教義を指し、「攝花嚴般若種種不思議境界」は華嚴宗と三論宗を、「佛性一乘」は涅槃經と法華經を意味し、「如來祕藏」は真言教を指すと安然是解説する
- 243 安然作『眞言宗教時義』大正 75・402 中-403 中。安然の『宝鑰』及び十住心思想に対する論駁は本論文の付録篇「安然『眞言宗教時義』における空海テキストの反映について」の中で記述している
- 244 円珍・安然は「如來祕藏」は真言教を指すと解釈するが、真言宗の伝統的解釈ではこれを真言教とは認めていないという指摘(勝又『密教の日本的展開』pp.224-225 注 44)があり、台密と東密の間の解釈の相違が存する。
- 245 『宝鑰』定本卷三 p.163、弘全一 p.461
- 246 同上、定本卷三 p.163、弘全一 pp.461-462
- 247 同上、定本卷三 pp.163-164、弘全一 p.462
- 248 同上、定本卷三 p.164、弘全一 p.462。『大日經』住心品(大正 18・3 中)からの引用
- 249 不空訳『金剛頂一切如來眞實撰大乘現証大教王經』三卷(大正 0865)
- 250 『宝鑰』定本卷三 pp.164-165、弘全一 pp.462-463。『眞實撰經』(大正 18・207 下)からの引用
- 251 Om citta-prativedham karomi
- 252 「又極無自性心明眞如法身蒙驚覺緣力更進金剛際。據大日經及金剛頂經等云。<時婆伽梵大菩提普賢大菩薩住一切如來心寂滅無相平等究竟眞實。時金剛界一切如來現受用身彈指驚覺告曰。善男子。汝所證是一清淨。未證祕密金剛三摩地。勿以此爲足。時一切義成就菩薩。由一切如來驚覺。即從無色身三昧起。禮一切如來白言。世尊如來教示我所行道。云何修行云何是眞實。一切如來異口同音告彼菩薩言。善男子。當住觀察自心三摩地。>」『十住心論』卷九、定本卷二 p.280、弘全一 pp.373-374
- 253 同上、定本卷二 p.280、弘全一 p.374
- 254 般若・牟尼室利訳『守護国界主陀羅尼經』十卷(大正 0997)。ここで『眞實撰經』から『守護国經』に引用元が切り替わる意味合いについては、第十一章第四節で検討する
- 255 弘全版では「大毗盧遮那」と作る。『宝鑰』弘全一 p.463
- 256 『宝鑰』定本卷三 p.165、弘全一 pp.463-464。『守護国經』(大正 19・570 下)からの引用
- 257 『大日經』住心品(大正 18・1 下)の句
- 258 「住於寂滅平等究竟眞實」の句は、『十住心論』卷九の金剛頂經梗概の文「住一切如來心寂滅無相平等究竟眞實」(定本卷二 p.280、弘全一 p.373)に類する

- 259 『宝鑰』 定本卷三 p.166、弘全一 p.464。『菩提心論』(大正 32・573 中)からの引用
- 260 同上、定本卷三 pp.166-167、弘全一 pp.464-465。『釈摩訶衍論』(大正 32・622 上)からの引用
- 261 同上、定本卷三 p.167、弘全一 p.465。『釈摩訶衍論』(大正 32・637 下)からの引用
- 262 同上、定本卷三 pp.167-168、弘全一 pp.465-466
- 263 『大日経』 住心品(大正 18・3 中)からの引用、真言初入の菩薩の功徳を讃嘆する
- 264 『宝鑰』 定本卷三 p.168、弘全一 p.466
- 265 六大体大の意義を示す法界体性三昧の文。『即身義』 定本卷三 p.19、弘全一 p.508 に引用される
- 266 『大日経』 具縁品(大正 18・9 中)からの引用
- 267 金剛智譯『金剛頂經瑜伽修習毘盧遮那三摩地法』(大正 18・331 上)。原文は「結三摩地印。入法界體性三昧。修習五字旋陀羅尼。<諸法本不生。自性離言說。清淨無垢染。因業等虛空。旋復諦思惟。字字悟眞實。初後雖差別。所證皆歸一。不捨是三昧。兼住無縁悲。普願諸有情。如我無有異。>」で、下波線部は『即身義』に証文として引用される(定本卷三 p.20、弘全一 p.509)
- 268 『宝鑰』 定本卷三 p.168、弘全一 p.466
- 269 Cf.「子曰、書不盡言、言不盡意」(『易經』 繫辭上・第十二)
- 270 『宝鑰』 定本卷三 p.169、弘全一 pp.466-467。『菩提心論』(大正 32・573 下)からの引用
- 271 同上、定本卷三 pp.169-170、弘全一 pp.467-468。『菩提心論』(大正 32・573 下-574 上)からの引用
- 272 同上、定本卷三 p.170、弘全一 p.468。『菩提心論』(大正 32・574 上)からの引用
- 273 玄奘譯『大般若波羅蜜多經』 卷第四百八十舍利子品(大正 7・437 中)
- 274 『宝鑰』 定本卷三 p.171、弘全一 p.468。『菩提心論』(大正 32・574 上)からの引用
- 275 龍樹造と伝えられる『菩提心論』に後代成立の『大日経疏』の文が挿入されるのは、明らかなアナクロニズムである。可能性としては
- ① 割注を付加したのは後代の翻訳者不空三蔵の手になる
  - ② 原本通りとすれば、『菩提心論』が『大日経疏』に遅れて中国で成立したという二通りの説明が可能であろう
- 276 『大日経疏』 大正 39・706 上。『宝鑰』 定本卷三 p.171、弘全一 p.468。『菩提心論』(大正 32・574 上-中)からの引用
- 277 この問題については、清水明澄「『大日経』の注釈書の書誌学的研究」『密教文化』第 219 号、2007 年 pp.29-31、及び同じく清水明澄「唐土における『大日経』注釈書の成立過程」『密教文化』第 221 号、2008 年 pp.60-61 を参照のこと。円珍・安然はこの阿字五転の記述が『大日経義釈』のみに採録されていることを以て、『大日経疏』より再治本の『義釈』の方が優れると主張する(清水 2008 年 p.60)
- 278 『大日経義釈』 卷八 (續天台宗全書版 pp.401-402)
- 279 『三摩地法』(大正 18・328 中)の入智の因明を説く頌、「眞言曰<唵一麼折囉滿駄二怛囉二合吒> 八葉白蓮一肘開 炳現阿字素光色 禪智俱入金剛縛 召入如來寂靜智。」
- 280 『宝鑰』 定本卷三 pp.171-172、弘全一 p.469。『菩提心論』(大正 32・574 中)からの引用
- 281 同上、定本卷三 p.172、弘全一 pp.469-470。『菩提心論』(大正 32・574 中)からの引用
- 282 同上、定本卷三 pp.172-173、弘全一 p.470。『菩提心論』(大正 32・574 中)からの引用
- 283 『大日経』 成就悉地品(大正 18・22 上)の引用
- 284 『宝鑰』 定本卷三 p.173、弘全一 p.470。『菩提心論』(大正 32・574 中-下)からの引用
- 285 同上、定本卷三 p.173、弘全一 pp.470-471。『菩提心論』(大正 32・574 下)からの引用
- 286 『大日経』 悉地出現品(大正 18・19 中)の引用
- 287 『眞実撰経』(大正 18・207 下)の取意
- 288 『宝鑰』 定本卷三 pp.173-174、弘全一 p.471。『菩提心論』(大正 32・574 下)からの引用
- 289 『大日経』 眞言行学処品(大正 18・45 中-下)、饒益衆生を説く偈頌の引用
- 290 『宝鑰』 定本卷三 p.174、弘全一 p.471。『菩提心論』(大正 32・574 下)からの引用
- 291 同上、定本卷三 p.174、弘全一 pp.471-472
- 292 不空訳『金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌』(大正 0957)に基づく
- 293 『宝鑰』 定本卷三 pp.174-175、弘全一 p.472
- 294 『一字頂輪王時處儀軌』(大正 18・321 上)
- 295 『宝鑰』 定本卷三 p.175、弘全一 pp.472-473
- 296 不空訳『金剛頂經瑜伽十八會指歸』(大正 0869)。なお、「等」に『大日経』などの胎藏法を言い含める、或いは『十八會指歸』類書の『心要』(大正 0871)・『出生義』(大正 0872)を指す。
- 297 『宝鑰』 定本卷三 pp.175-176、弘全一 p.473
- 298 同上、定本卷三 p.176、弘全一 p.473

## 第二章 『秘蔵宝鑑』の顔の見える読者について

### 一 天皇と文人官僚

#### はじめに

テキスト『秘蔵宝鑑』の表現主体をめぐる前章の考察の最後に、筆者はテキスト『宝鑑』の「受容者(メッセージの受け手)」の存在を組み込んだ。概念図 9 の下方の「読者」の領域である。本章では、漠然とした一般「読者」のレベルではなく、顔の見える読者、即ち

※『宝鑑』を読了しその所説を納受した最初期の読者について  
換言すれば

※「著者」空海がテキスト『宝鑑』のメッセージを直接届けようと試みた知己に関して論述することとする。概念図 9 に示される所の「在俗の官僚」とその周辺の人々の範疇である。具体的に言えば、帰朝後の空海が真言密教を広宣した時代の、国事・文化一切の万機を親裁した嵯峨天皇とそれを輔弼した側近の官僚、とりわけ該博な知識を備えて君主と漢詩の応酬を能くした詩人(文人官僚)の存在に着眼し、彼らをテキスト『宝鑑』の直接的な受け手と見做し得ることを明らかにしたい。

先ず、議論の前提として、本章で取り扱う年代・治世と事項の大枠を年表にまとめる。

年号	皇位	事跡
大同元	806 平城天皇	空海帰朝
大同四	809 平城・嵯峨	四月平城天皇讓位、嵯峨天皇即位
大同五／弘仁元	810	九月薬子の变、直後に改元。10/27空海「奉為国家請修法表」、高雄山寺での鎮護国家修法を願い出る
弘仁二	811	六月、空海「劉希夷集四卷」「王昌齡詩格一卷」を奉呈。九月神泉苑で重陽の宴再興される
弘仁三	812	二月神泉苑での花宴発足。十一月高雄灌頂
弘仁四	813	藤原冬嗣興福寺に南円堂を建立
弘仁五	814	初の勅撰漢詩集『凌雲集』編纂(小野岑守・菅原清公らの編)
弘仁八	817	高野山開山
弘仁九	818	第二勅撰漢詩集『文華秀麗集』編纂(仲雄王・菅原清公らの編)
弘仁十	819	五月金剛峯寺の建立、夏から秋、空海『文鏡秘府論』の編纂
弘仁十一	820	夏『文鏡秘府論』の抄録『文筆眼心抄』制作
弘仁十三	822	二月東大寺に真言院建立。平城太上天皇、三昧耶戒を空海から授かる
弘仁十四	823 嵯峨・淳和	一月空海に東寺下賜。四月嵯峨皇讓位、淳和天皇即位
弘仁十五／天長元	824	一月改元
天長四	827	第三勅撰漢詩集『経国集』(良岑安世・滋野貞主らの編、空海作も収録)。五月宮中祈雨。7/24良岑安世、空海に依頼して藤原冬嗣の一周忌追善供養
天長五	828	十二月藤原三守、綜藝種智院の為の土地・邸宅を寄進
天長七	830	勅に依り天長の六本宗書成立。十住心論・宝鑑の成立下限。藤原三守ら『新撰格式』撰上。滋野貞主ら『秘府略』作成
天長十	833 淳和・仁明	二月末淳和天皇讓位、仁明天皇即位
天長十一／承和元	834	十二月、後七日御修法勤修の奏上、勅許を得る
承和二	835	正月御修法勤修、三業度人の勅許、3/21空海入定
承和七	840	五月淳和帝崩御
承和九	842	七月嵯峨帝崩御、直後に承和の変、廢皇太子により嵯峨－仁明－文徳の皇統が決定づけられ、藤原良房に始まる摂関政治の起点となる

元号では大同・弘仁・天長・承和の四代、皇位は平城・嵯峨・淳和・仁明の四帝にわたる三十年間を舞台とする。承和二年空海入定の時点で、嵯峨・淳和の両上皇はまだ存命で、特に嵯峨帝の精神的影響力は隠然とした力を存していた。史学や国文学ではこの時期を「嵯峨朝」とも称している。嵯峨・淳和両帝の御代は、空海が活躍した時代と完全に符合しており、空海の弘法が成ったのは英明な君主の御宸慮の賜物であったことは間違いない。同時に、嵯峨・淳和両聖帝の治世の特色として、該博な漢籍の知識を備えつつ仏法を信仰する才智拔群・人品優良の賢臣に恵まれたことが挙げられ、天皇を取り巻くそうしたパワーエリート達の存在が、空海の真言密教創建に(比叡山の天台法門興隆も同じことが言い得るが)大きな役割を果たしたと言い得る。

先学の表現を以てこの歴史的事象を約言すれば、

「良吏」輩出に見られる「経国」精神の高揚、公的価値の源泉たる天皇権力の充実と優位、嵯峨天皇によって主宰領導された空前の文運隆盛、当時の卿相やまた「良吏」として治績をあげた者のなかに文章道出身者ないしは文章道の教養を身につけたものが非常に多かったこと〔中略〕、藤原冬嗣・良岑安世・小野岑守・菅原清公らのごとき「律令官人と宮廷詩人との両性<sup>2)</sup>」を完満に兼ね備えた詩人官僚の活躍 — これらの諸条件を包括する理念として、ことに経国と唯美的文華との矛盾をも、その抽象性のゆえに相即せしめうる理念として、文章経国思想はいかにもこの時代に似つかわしかった<sup>3)</sup>。

とまとめられるであろう。

本章では、嵯峨・淳和両帝とその治世を支えた文章経国思想の体现者たちの、特に詩文に表明された思想的側面に着目しながら、空海との交渉の有様を辿ることとする。その目的とする所は、天皇とその側近の文人官僚が、テキスト『宝鑑』を享受するに相応しい教養と道心を備えていたことを確認し、特に詩文を作成しながら実務として国政に参与する彼らに向けて、「著者」空海が『宝鑑』を提示したという筆者の推測を補強することである。

## 第一節 本章の見通し:「嵯峨帝・淳和帝の側近」「文人官僚」とは誰を指すのか

当節では、本章の見通しを明確にする為の、嵯峨朝に於ける天皇の側近及び文人官僚が一体どのような人々を指すのか、リストアップを通じて範囲を確定する。そして、次節以降、

- 天皇を含めた各々の人物の紹介と公的人物としての事績
- 個々の人物の詩文・思想信条の紹介
- 個々の人物の空海との交渉

について、遺された様々な史料を拾い集めながら明らかにしてゆくこととする。

### 2-1-1: 政権の担当者と天皇側近

政権の中核を担う閣僚の顔触れを先ず確認する。薬子の変(大同五年:810)直後、嵯峨天皇(786-842:桓武天皇の第二皇子)は元号を弘仁に改める。平城上皇に肩入れした官人が除かれ、皇太子の高岳親王(平城上皇第三皇子、後の空海の弟子真如)が廃されて、嵯峨天皇と同年の中務卿大伴親王(786-840:桓武天皇の第七皇子、後の淳和天皇)が皇太弟に立てられた。その時の新体制は、『公卿補任』弘仁元年<sup>4)</sup>条によると

右大臣 従二位・藤原内麻呂うちまる(756-812:藤原北家)

大納言 正三位勳二等・藤原園人そのひと(756-819:藤原北家。後に従二位・右大臣、贈正一位・左大臣)



中納言  
参議

正三位・坂上田村麿<sup>たむらまろ</sup>(758-811:右近衛大将兵部卿。武門、後に贈従二位)  
 正三位・藤原葛野麻呂<sup>かどのまろ</sup>(755-818:藤原北家。遣唐大使)  
 従三位・藤原縄主<sup>ただぬし</sup>(760-817:藤原式家。藤原葉子の夫、後に中納言・贈従二位)  
 従三位・菅野<sup>すがの</sup>眞道<sup>まみち</sup>(741-817:桓武天皇の側近、『続日本紀』編纂に携る)  
 正四位下・藤原緒嗣<sup>をつぐ</sup>(773-843:藤原式家。平城帝代に観察使制度[嵯峨朝で廃止]を導入。後に正二位・左大臣、贈従一位)  
 正四位下・吉備泉<sup>きびのいづみ</sup>(743-814:右大臣・吉備真備の子、後に正四位上)  
 正四位下・藤原眞夏<sup>まなつ</sup>(774-830:藤原北家、藤原冬嗣の同母兄。後に従三位)  
 正四位下・紀広浜<sup>きのひろはま</sup>(759-819:大学頭を兼ねる)  
 正四位下・多入鹿<sup>おおのいるか</sup>(759-816:平城天皇の側近)  
 正四位上・文屋綿麻呂<sup>ふんやのわたまろ</sup>(765-823:征夷将軍、後に従三位・中納言)  
 正四位上・巨勢野足<sup>こせののたり</sup>(749-817:傑出した武将で嵯峨天皇の腹心。初代蔵人頭・右近衛大将を兼務、後に正三位・中納言)  
 正四位上・秋篠安人<sup>あきしののやすんど</sup>(752-821:『続日本紀』『弘仁格式』編纂に携る、後に従三位)

という面々が居並ぶ。(太政官制の中核を為す)公卿会議に参画する正式官制としての「参議」<sup>5</sup>は、平城天皇代の大同二年(807)に一旦廃止され、一時観察使制度が敷かれたが、嵯峨天皇になって復される(大同五年)。嵯峨天皇は律令制度の令外に私設の組織としての「蔵人所」を設立し、天皇の首席秘書の役を担わせた。初代蔵人頭には側近中の側近である巨勢野足と藤原冬嗣を当てている<sup>6</sup>。蔵人頭は参議以上の公卿昇進を約束された重要ポストとして、後に

[嵯峨天皇代]藤原三守・良岑安世・藤原貞嗣・直世王・藤原道雄・佐伯永継・朝野鹿取  
 [淳和天皇代]清野夏野・藤原綱継・藤原愛発・三原春上・藤原吉野・文室秋津・藤原常嗣  
 [仁明天皇代]藤原良房・藤原良相・小野篁・伴善男・良岑宗貞[遍昭僧正]・藤原嗣宗  
 [文徳天皇以降]藤原基経・藤原良世・藤原国経・在原業平・藤原時平・菅原道真

等の、重要な働きをした官僚政治家が就任している。

次に、嵯峨天皇治世の末頃の政権を見てみる。弘仁十四年(823)のメンバーは次の通り<sup>7</sup>。

右大臣 正二位・藤原冬嗣<sup>ふゆつぐ</sup>(775-826:藤原北家、東宮時代からの嵯峨天皇の腹心、後に左大臣兼左近衛大将。贈正一位太政大臣)  
 大納言 正二位・藤原緒嗣<sup>をつぐ</sup>(773-843:藤原式家)  
 中納言 従三位・文屋綿麻呂<sup>ふんやのわたまろ</sup>(765-823)  
 従三位・良岑安世<sup>よしみねのやすよ</sup>(785-830:桓武天皇の皇子、官位は正三位・大納言、贈従二位。藤原冬嗣の同母弟)  
 従三位・藤原貞嗣<sup>さだつぐ</sup>(759-824:藤原南家)  
 従三位・藤原三守<sup>みもり/ただもり</sup>(785-840:藤原南家、嵯峨天皇の側近。妻は嵯峨天皇の皇后橘嘉智子の姉、後に従二位右大臣・贈従一位)  
 参議 従三位・春原五百枝<sup>いおえ</sup>(760-830:志貴皇子[天智天皇の第七皇子]の玄孫、後に正三位)  
 従三位・多治比今麿<sup>たじひのいまろ</sup>(753-825:大蔵卿・宮内卿を兼帯)  
 従四位上・直世王<sup>なよおう</sup>(777-834:皇族、後に中納言・従三位兼中務卿)  
 従四位下・小野岑守<sup>みねもり</sup>(778-830:嵯峨天皇の侍読を務め、『凌雲集』『日本後紀』『内裏式』の編纂に携る。後に従四位上)  
 従四位下・橘常主<sup>つねぬし</sup>(787-826:淡海三船の外孫。嵯峨天皇の側近、蔵人頭を経て『弘仁格式』

の編集に参加)

従四位下・藤原道雄<sup>みちお</sup>(771-823: 藤原北家、後に従四位上宮内卿)

従四位下・大伴国道<sup>くにみち</sup>(768-828: 淳和天皇の即位に際し伴姓に改姓、後に従四位上)

従四位下・清原夏野<sup>きよはらのなつよ</sup>(782-837: 小倉王[舍人親王の孫]の五男、官位は後に従二位・右大臣、贈正二位)

弘仁元年の閣僚が桓武帝・平城帝の功臣・寵臣を含んでいたのに対し、弘仁十四年のメンバーは、筆頭の藤原冬嗣を始め、藤原三守・良岑安世・藤原貞嗣・直世王・藤原道雄等の蔵人頭経験者という、嵯峨天皇の側近中の側近で固めていることが見て取れる。

次に、淳和天皇に皇位が遷った天長二年(825)の顔触れを下に掲げる<sup>8</sup>。

左大臣 正二位・藤原冬嗣<sup>ふゆつぐ</sup>(775-826)

右大臣 従二位・藤原緒嗣<sup>をつぐ</sup>(773-843)

中納言 正三位・良岑安世<sup>よしみねのやすよ</sup>(785-830)

従三位・清原夏野<sup>きよはらのなつよ</sup>(782-837)

参議 従三位・春原五百枝<sup>いおえ</sup>(760-830)

従三位・多治比今麿<sup>たじひのいままる</sup>(753-825)

従四位上・直世王<sup>なよおう</sup>(777-834)

従四位下・小野岑守<sup>みねもり</sup>(778-830)

従四位下・橘常主<sup>つねぬし</sup>(787-826)

従四位下・大伴国道<sup>くにみち</sup>(768-828: 淳和天皇の即位に際し伴姓に改姓、後に従四位上)

従四位下・藤原綱継<sup>つなつぐ</sup>(763-847: 藤原式家、後に正三位・贈正二位)

従四位下・南渕弘貞<sup>みなみぶちのひろさだ</sup>(776-833: 『経国集』『令義解』撰に参画、後に従三位)

中納言在任中に逝去した藤原貞嗣、嵯峨帝讓位に伴って官を辞し上皇に付き随った「蕃邸の旧臣<sup>9</sup>」藤原三守が抜けた他は、参議から清原夏野が抜擢されている。藤原冬嗣・藤原緒嗣・良岑安世らの政権の屋台骨はそのまま温存されているから、隠棲した嵯峨上皇の政治路線が継承されていると見なし得る。

嵯峨帝・淳和帝の治世を主導した首班は、藤原園人・藤原冬嗣であり、冬嗣の没後は清原夏野が一時重用され、嵯峨帝崩御(842)後の承和の変を境に冬嗣の子藤原良房<sup>よしふさ</sup>(804-872)に大権が集中してゆく<sup>10</sup>。嵯峨帝存命の間は、天皇側近の文人官僚を軸に、社会制度の変革と漢詩文の繁栄<sup>11</sup>が見られたのである。

## 2-1-2 : 勅撰詩集の編纂者と詩人たち

嵯峨天皇主導で実行された弘仁の治の際立った特徴は、唐風文化の極端な顕彰と唯美主義、魏文帝曹丕の「文章は経国の大業」というテーゼに基づいた、文章偏重・学問推奨の文化主義である。前者は、朝儀を唐風に改め、華麗な花宴・重陽宴・内宴・行幸を繰り返して詩宴を張り、そこで漢詩を君臣唱和して精神的に強固な一体感を醸成せしめることに現れる。後者は、詩文詠唱の基礎となる儒道の学問修養を何よりも優先させる文治の方針である。嵯峨朝で立身出世を果たす<sup>12</sup>には、文章学問を身に着けることが必須であった。弘仁三年(812)五月二十一日の勅(『日本後紀』)に、

\*経国治家。莫善於文。立身揚名。莫尚於學<sup>13</sup>。(國を経め家を治むるに文より善きは莫く、身を立てて名を揚ぐるに、學より尚きは莫し。)

と述べられるのは、こうした美文主義と文章経国という載道主義<sup>14</sup>の双方が嵯峨天皇の思想的基盤に存することを示す。その発現は、先学が

嵯峨天皇は、国政それじたいは冬嗣ら腹心の官僚達に委ねていたと思われる。天皇は、藩邸の旧臣達の結束を中軸としてゆるがぬ王権を確立し、朝儀を唐風にうるわしく整え、君臣唱和の文雅を盛んにして聖代を演出しつつ、無為垂拱の風流君主として君臨せんとしたのである。朝儀の整備と文雅の隆昌は、無為にして治まる聖代の煥発する文化的光輝にほかならぬ。[中略]唯美的な漢詩集を勅撰することの基底にあったのも、そのような文化観・文章観であったと考えてよい<sup>15</sup>。

と要約する所の現象として、嵯峨朝を他の時代から隔絶させる稀有な光輝に包ませる。

ここで「唯美的な漢詩集」と評されるのは、嵯峨帝代から淳和帝代に成立した三つの勅撰漢詩集『凌雲集(814)』『文華秀麗集(818)』『経国集(827)』であり、比較的短期間に陸続と撰述された事からも、この時代の漢詩興隆の様が垣間見える。この成果は、国文の専家の表現を援用すれば弘仁期嵯峨天皇の聖代において、漢風謳歌の、日本漢文學における第一期黄金時代が現出するに至ったのであった。この期における成果は、空海の『文鏡秘府論』『文筆眼心抄』と共に[中略]三勅撰漢詩集(『凌雲集』・『文華秀麗集』・『経国集』)が掲げられるのである<sup>16</sup>。と評価され、嵯峨朝の文華の精髓として空海の著作と三勅撰漢詩集が並列されることは記憶しておくに値する。

### 『凌雲集』(正式には『凌雲新集』)

弘仁五年(814)の編纂。作者二十四人、収録詩篇数 91 首で、桓武天皇の延暦元年(782)から嵯峨天皇弘仁五年までの作を収録する。編者は次の三名。

※小野岑守みねもり(778-830:父は漢詩人として知られた小野永見、子は小野篁)

※菅原清公きよきみ(770-842:文章博士、最澄らと共に遣唐使第二船で入唐、菅原道真の祖父)

※勇山文継いさやまのふみつぐ(773-828:大学寮の文章生出身、後に東宮学士従四位下)

いずれも延暦五年(786)生誕の嵯峨天皇より八～十六歳年長で、宝亀五年(774)出生の空海とほぼ同年代の詩人である。また、桓武・平城時代の詩壇の第一人者である

※賀陽豊年かやのとよし(751-815:文章博士・東宮学士、従四位下播磨守、贈正四位下)

が編纂の際の相談にのったという。

小野岑守の手になる『凌雲集』序<sup>17</sup>には

\*臣岑守言。魏文帝有曰。「文者經國之大業、不朽之盛事。年壽有時而盡、榮樂止乎其身。」信哉。(臣岑守言く、魏の文帝の曰ふこと有り、「文章は經國の大業にして、不朽の盛事なり。年壽は時有りて盡き、榮樂は其の身に止まる」と。信まことなるかな)

と「典論論文」を引用した言葉が記されており、文章経国の理念が前面に押し出されている。又、嵯峨天皇御製が全体の四分の一弱を占め、帝の主導の詩文集であることが明確に示される。

### 『文華秀麗集』三卷

弘仁九年(818)の編纂。作者二十八人、収録詩篇数 148 首(現存は 143 首)で、『凌雲集』に採用されていた、桓武・平城代に活躍した詩人たち<sup>18</sup>(賀陽豊年・小野永見・菅野真道・林娑婆)らの名前が消えて、嵯峨朝を活躍の場とした作者たちで占められている。名実共に嵯峨朝詩壇の活動を反映させた詩集で、文章経国の理念よりも文辞の艶麗さを追求した唯美主義的傾向が強い<sup>19</sup>ことが特色である。それは序文に「取捨若有難審、上稟睿摹(取捨に若し審つまびらかにし難きこと有らば、上かみは睿摹えいもを稟うけむ)」と記されているように、嵯峨天皇の嗜好<sup>20</sup>に由る文芸主義的な傾向を示すものと言えよう。編者は次の六名である。

※藤原冬嗣ふゆつぐ(775-826:この時の官位は正三位大納言)

※仲雄王なかおおう(生没年不詳、『文華秀麗集』序を草す)

※菅原清公きよきよみ(770-842:文章博士、『凌雲集』の編纂者)

※勇山(安野)文継いさやまのふみつぐ(773-828:大学寮の文章生出身、『凌雲集』の編纂者)

※滋野貞主しげのさだぬし(785-852:文章生出身、博覧の碩儒<sup>21</sup>で後年『秘府略』を編纂)

※桑原腹赤くわばらのはらか(789-825:文章生出身、文章博士兼大内記を務め有職故実書『内裏式』を編纂)

藤原冬嗣は時の権力者として、勅を受ける筆頭者の立場としての参画であろうか。文章生出身の滋野貞主・桑原腹赤が編纂者として加わっている。

勅撰三集の中でも、「君臣唱和」の性格が最も色濃い<sup>22</sup>。収録された全 143 首中

天皇の御製 34 首

御製を原詩にしてこれに和す「奉和」 47 首

天皇の命に由り賦す「応製」 13 首

の合計 94 首を数え、天皇を中心とした篇数が全体の三分の二を占めている。天皇を圍繞する側近文人たちで構成される「嵯峨詩壇<sup>23</sup>」の所産、という当集の性格を如実に示す数字であろう。

### 『経国集』二十卷(現存は六巻のみ)

淳和天皇代、天長四年(824)編纂の漢詩文集。元は作者 178 人、収録作品は賦 17 篇・詩 917 首・序 51 文・対策 38 文からなる壮大な構成であった。現存する部分は、作者 96 人、収録作品は賦 17 篇・詩 210 首・対策 26 文の内訳を示す。

前作の『文華秀麗集』が嵯峨詩壇の内々の詩文集の性格を具していたのに対し、当『経国集』は文武天皇慶雲四年(707)から天長四年までの作を幅広く採録して、漢詩文の集大成の様相を呈していたと推測される。唯美主義的な『文華秀麗集』の作風から、再び文章経国の理念が前面に押し出された(但し六朝的な美文主義的文章観と文章経国思想の融合の形態を取る<sup>24</sup>)。それはタイトルの選択に如実に示され、また滋野貞主の手になる序文には

\*文章者、所以宣上下之象、明人倫之敘。窮理盡性、以究萬物之宜者也。[中略]魏文典論之智、經國而無窮。是知文之時義大矣哉。[中略]夫貧賤則懼於飢寒、富貴則流於逸樂。遂營目前之務、而遺千載之功。是以古之作者、寄身於翰墨、見意於篇籍。不託飛馳之勢、而聲名自傳於後<sup>25</sup>。(文章は上下の象を宣べ、人倫の叙を明かにし、理を窮め性を盡し[『易』説卦の「窮理盡性以至於命」に依拠する]、以て萬物の宜しきを究むる所以なり。[中略]魏文が典論[魏文帝の「典論論文」]の智、國を經をさめて窮まること無し。是に知る、文の時、義、大いなるかな。[中略]夫れ貧賤なれば則ち飢寒を懼れ、富貴なれば則ち逸樂を流ほしきままにす。遂に目前の務を營みて千載の功を遺わす。是を以て古の作者は身を翰墨に寄せ、意を篇籍に見あらはす[「典論論文」の「是以古之作者、寄身於翰墨、見意於篇籍」を引用する]。飛馳の勢に託つかずして、聲名自ら後に傳はる。)

と、政治に於ける文学の有用性・功利性ととともに、魏の文帝曹丕の言葉を引いて文章経国の理念が具体的に述べられる。編者は次の六名。

※良岑安世よしみねのやすよ(785-830、この時の官位は正三位行中納言兼右近衛大將)

※滋野貞主しげのさだぬし(785-852:『経国集』序文を草す)

※南淵弘貞みなぶちのひろさだ(776-833:文章生出身、従三位。『令義解』の撰に加わる)

※菅原清公きよきよみ(770-842:文章博士、『凌雲集』『文華秀麗集』でも編纂に携る)

※勇山(安野)文継いさやまのふみつぐ(773-828:文章生出身、『凌雲集』『文華秀麗集』でも編纂に携る)

※安部吉人あべのよしひと(781-838:官位は正四位下・治部卿)

基本的には嵯峨帝の君臣唱和の詩風を継承し、また活躍する詩人の顔触れも嵯峨詩壇と変わりはないが、嵯峨上皇が隱棲したこともあり公的詩宴での作詩の規模は縮小に傾く。当集は、唯美的な文華を易経的人文観によって経国に結びつけ、公的に価値づけようとしている本集[=経国集]の序文や、またその集大成的企図は、明らかに、過ぎゆこうとしている嵯峨朝の

文運隆盛時代を記念しようとするものであった<sup>26</sup>。  
 と評価されている。因みに、『経国集』には空海の詩が八首採録<sup>27</sup>される。  
 以上、三勅撰漢詩集の概要を取り上げた。これらの集に採録されている主要作者は以下の通り。

表: 勅撰集の代表的詩人一覧

人 名	凌雲集	文華秀麗集	経国集*	合計
		91	143	227
石上 宅嗣	0	0	2	2
淡海 三船	0	0	5	5
平城 天皇	2	0	4	6
嵯峨 天皇	22	34	40	96
淳和 天皇	5	8	4	17
藤原 冬嗣	3	6	1	10
仲雄王	2	13	3	18
賀陽 豊年	13	0	6	19
良岑 安世	2	4	8	14
上毛野 穎人	1	1	2	4
小野 岑守	13	8	9	30
菅原 清公	4	7	7	18
小野 永見	2	0	0	2
淡海 福良満	3	0	2	5
仲科 吉雄	1	1	2	4
滋野 貞主	2	6	26	34
桑原 腹赤	2	10	1	13
巨瀬 識人	1	20	4	25
朝野 鹿取	0	6	0	6
勇山 文継	0	1	1	2
有智子公主	0	0	8	8
滋野 善水	0	0	4	4
惟良 春道	0	0	8	8
藤原 三成	0	0	2	2
釈 空海	0	0	8	8
南淵 永河	0	0	4	4
小野 篁	0	0	2	2
合 計	78	125	163	366
比 率(%)	85.7%	87.4%	71.8%	79.4%

\*対策26篇を除く

### 2-1-3: 文章生出身の官僚たち

空海は延暦十年(791)に大学の明経科に入学したとされる<sup>28</sup>。明経科は当時の大学の本科であり、国家官僚の根本の道として「周易・尚書・周礼・儀礼・礼記・毛詩・春秋左氏伝・孝経・論語<sup>29</sup>」等の儒教の経典を学ぶことを主とした。但し、仏道に奔る前の空海が本当に明経科に属したのかどうかは確証が無い。『三教指帰』に見出される漢籍の該博な知識からすれば、単に儒学の経籍の研鑽だけに邁進したわけではないことだけは確かであろう。

本科明経道の分科として聖武朝代に設置された「文章道」<sup>30</sup>は、儒教以外の漢文学と歴史を教授した。桓武朝において文章道は著しく地位を向上させる。ただし、明経道の首位である大学博士の階位正六位下に対し、文章道の文章博士は正七位下に位置付けられていて、一応の差別は設けられた。ところが、明経道・文章道のいずれも、貴顕の家門出身でなければ、官僚として昇り詰め得る最高位は正六位下に過ぎず、殿上人と截然と区別され、国家中枢の運営に直接関与出来ない状況に変わりはない。下僚の官に就いて律令制維持の一端に寄与するより他、道は開けない。大学を離脱した時に、空海が直面していた現実的な状況(「空海のような地方豪族出身の知識人には政治に参画する途が閉ざされていた<sup>31</sup>」)がここにある。

文章経国の国家方針を反映して、文章道の重要性が益々高まり、文章道優位の姿勢が制度化さ

れる。藤原冬嗣政権下、弘仁十二年(821)に、文章博士の担当位階が明経博士を凌駕して従五位下に引き上げられた<sup>32</sup>。これに依って、寒門の出の文章道を経た秀才生(文章得業生<sup>33</sup>)が、参議として朝政に関わる現実的な可能性が開けた。次の表は、弘仁十一年(820)の時点での、文章生出身の主立った官僚をまとめた一覧表<sup>34</sup>である。

表: 文章生出身官人一覧(弘仁十一年)

位階	人名	年齢	文章道での経歴	公卿への昇進	備考
従四位下	上毛野 穎人	55	文章生		
	朝野 鹿取	47	文章生	天長十(833)参議	
従五位下	菅原 清公	51	文章生・秀才・対策・文章博士・儒者	承和六(839)従三位	三勅撰集編者
	小野 岑守	43	文章生	弘仁十三(822)参議	『凌雲集』編者
従五位上	仲雄王	不詳	文章生		『文華秀麗集』編者
	橋 常主	34	対策	弘仁十三(822)参議	
従五位上または従五位下	甘南備 高直	46	文章生		
	藤原 是雄	不詳	秀才?		
従五位下	南淵 弘貞	44	文章生	天長二(825)参議	『経国集』『令義解』編者
	和気 真綱	38	文章生	承和七(840)参議	
	和気 仲世	37	文章生		
	藤原 愛発	34	文章生	天長三(826)参議	
	多治比 清貞	不詳	文章生		
従五位下か	勇山 文継	48	紀伝博士		三勅撰集編者
従五位下または外従五位下	安部 吉人	40	儒者		『経国集』編者
外従五位下	桑原 腹赤	32	文章生・文章博士・儒者		『文華秀麗集』『内裏式』編者
外従五位下	滋野 貞主	36	文章生	承和九(842)参議	『文華秀麗集』『経国集』『秘府略』編者
従五位下または六位以下	巨瀬 識人	不詳	文章生・秀才		
外従五位下または正六位上	坂上 今継	不詳	紀伝博士		
六位以下	布留 高庭	不詳	文章生・秀才?		
	長岑 高名	27	文章生		
	藤原 衛	22	文章生		
	藤原 諸成	28	文章生		
	紀 深江	31	文章生		
	紀 諸綱	不詳	文章生		
	紀 長江	不詳	文章生		
無位	鳥田 清田	42	文章生		
	正躬王	22	文章生	承和七(840)参議	

この時、空海は47歳。表中の四歳年長の菅原清公とは遣唐使を共にし、四歳年少の小野岑守とは親しい交わりを持っていた。朝野鹿取は同年、勇山文継は一歳年長だがほぼ同年代と見做せる。この二人と、空海が大学で同じく勉学の時を共有したことは間違いないであろう。その他、年少の文章生出身の官人は、所謂、同窓の後輩に当る。弘仁十年に成立したと推測される<sup>35</sup>『文鏡秘府論』の序文に

\*爰有一多後生、扣閑寂於文園、撞詞華乎詩圃。[中略]縑素好事之人、山野文會之士<sup>36</sup>。(爰ここに一多の後生有りて、閑寂を文園に扣<sup>37</sup>たたき、詞華を詩圃しほに撞つく。[中略]縑素しそ好事の人、山野文會の士。)

と記す所の、「後生」「山野文會之士」、即ち自分に詩文の事柄について質問をしてくる後学の士、は上の表中に記された人々の中に含まれると考えるのが理の自然ではなかろうか。

以上、本節では嵯峨天皇・淳和天皇代の政権を担当する官僚陣、三つの勅撰詩文集の編纂者と収録作品の作者、及び文章生出身の官僚の一覧を総合的に検討し、嵯峨朝の政治体制を特徴づけ

る天皇側近の文人官僚の面々を具体的に確定しようとした。その中でも天皇との血縁的・政治的距離の面では特に

良岑安世・藤原冬嗣・藤原三守

らの存在が傑出しており、政治首班としての重要性や、勅撰漢詩集の編纂等の事業で嵯峨朝文壇を代表するという点で、

藤原園人・菅原清公・小野岑守・滋野貞主

の重要性が看取されることが判明した。

次節以降では、これらの弘仁の文人官僚と嵯峨・淳和両帝について、個別に事績と詩文の事例を検討する。

## 第二節 事績と詩文の実作①:嵯峨天皇

嵯峨天皇の事績については、前節でも述べた如く、文章経国の思想を基盤とし、君臣唱和の精神で治世を行ったことを最大の特色とする。天皇親政ではあるが、実態としては、詩文を善くする官僚達の側近政治である。それを支えるのが、折節に催される宴会と行幸で、そこで深められた君臣の精神的紐帯の結実が、『凌雲集』『文華秀麗集』『経国集』に表現される詩篇である。

嵯峨天皇の主宰する詩宴は、先行研究の一覧<sup>38</sup>によれば、

- 正月二十日の宮中での内宴(大同年間に創始)
- 二月末の花宴で詩宴(嵯峨朝代に創始)
- 七月七日の七夕の詩宴
- 九月九日の重陽の詩宴

という季節の定例の宴(節会)の他に、来朝した渤海使の饗応の宴が「公宴」となる。一方

- 神泉苑・梵釈寺・冷然院・嵯峨別館・嵯峨院・南池・冬嗣閑院・長岡第

など郊外の別荘や臣下の邸宅への行幸の際に内々で催された宴が「密宴」である。嵯峨朝前半では「公宴」を中心としていた詩宴は、後に行幸先で開かれる「密宴」中心の宴に移行してゆく<sup>39</sup>。

嵯峨帝の御製は三勅撰集合計で 96 篇を数え、質・量共に当代を代表する漢詩人と評価できる。その代表的な佳作をここでは幾つか紹介する。

『文華秀麗集』遊覧冒頭の「江頭春曉」に、

\*江頭亭子人事睽 欹枕唯聞古戍雞 雲氣濕衣知近岫 泉聲驚寢覺鄰溪 天邊孤月乘流疾  
山裏飢猿到曉啼 物候雖言陽和未 汀洲春草欲萋萋<sup>40</sup>。(江頭の亭子人事に睽そむき 枕を欹そばだてて唯聞くは古戍こじゅの雞かけのみ 雲氣衣を濡らせては岫みねに近きことを知り 泉聲寢ねぶりを驚かしては溪たにに鄰ちかきことを覺ゆ 天邊の孤月流ながれに乗りて疾はやく 山裏の飢猿きえん曉に到りて啼なく 物候ぶつこう陽和ようわ未だしと言ふと雖も 汀洲の春草萋萋せいせいならむとす。)

と掲げられるは、陶淵明風の隱逸<sup>41</sup>の氣風が窺われる。また、讓位後の心境を詠んだ『経国集』の

\*世有不羈一老翁 生來無意羨王公 入門忘卻貧與賤 醉臥芳林花柳風<sup>42</sup>。(世に不羈ふきの一老翁有り 生來王公を羨ねがふ意こころ無し 入門貧と賤とを忘卻ぼうきやくし 酔ひて臥す芳林花柳の風。)

には遁世の詩情が溢れる。当代の最高権力にあつて尚且つ王公を羨望する気が無いというのは、世を睥睨する傲慢であるのか、或いは俗世の「人事」を超脱する風流韻事に没頭する好尚の発露(「山水に託して百年を送り、琴書を翫もてあそびて以て一生を了へむと思欲す<sup>43</sup>」)であるのか。恐らくは、非凡な現実主義的政治感覚を具備した上で、生来の唯美的隱逸への嗜好を歌詠する詩人が嵯峨

天皇に内在していたのであろう。先学は、

嵯峨朝文壇の君臣唱和世界がいちじるしく老荘的なものに傾いている[中略]政治的世俗的現実を超えた自立的な詩的言語空間へと昇華させている<sup>44</sup>。

と評言する。この「老荘的」な隠逸の「詩的言語空間」は、その発現の一面を神仙的なもの(仙境)への志向を示す。『経国集』「重陽節菊花賦」には

\*翫神仙之靈藥 忘塵俗之世情<sup>45</sup>。

の句が見出される。世俗から孤絶した所の枯淡の境界は、多分に観念的な憧憬の投影であると思われるが、この閑寂の称揚は、老荘仙境から容易に仏道禅観への帰依にスライドする。例えば

\*晩到江村高枕臥 夢中遙聽半夜鐘 山寺不知何處在 旅館之東第一峯<sup>46</sup>。(「山寺鐘」)

\*道性本來塵事遐 獨將衣鉢向煙霞 定知行盡秋山路 白雲深處是僧家<sup>47</sup>。(「見老僧歸山」)

に端的に窺うことができる心情である。

嵯峨天皇は塵俗を離れて山寺に閑居する僧侶に格別の尊敬を払う。弘仁六年(815)四月に、近江国滋賀韓崎への行幸で梵釈寺に鳳輿を止めた際には、崇復寺の大僧都永忠(743-816)が護明ら衆僧と共に出迎え、永忠は手づからお茶を煎じて嵯峨帝に献じた<sup>48</sup>。これに帝は側近らと共に「過梵釋寺」の詩<sup>49</sup>を賦している。その永忠は空海と入れ替わりに帰朝した入唐僧であり、長安の西明寺に入った空海はまさに永忠が居住していた部屋をそのまま受け継いだ(「留住西明寺永忠和尚故院<sup>50</sup>」)。空海と縁浅からぬ老僧であり、永忠が小僧都の辞職を願い出た際(弘仁三年:813)には、空海がその上表文を代作している(「永忠和尚辞少僧都表」<sup>51</sup>)間柄である。

伝教大師最澄(767-822)に対しても、嵯峨帝は満腔の敬意を表す。その「答澄公奉獻詩」に

\*遠傳南岳教 夏久老天台 杖錫凌溟海 躡虛歷蓬萊 朝家無英俊 法侶隱賢才 形體風塵隔 威儀律範開<sup>52</sup>。(遠く南岳の教へを傳へ 夏久しく天台に老ゆ 錫を杖つきて溟海を凌ぎ 虚を躡ふみて蓬萊を歴めぐりぬ 朝家英俊無く 法侶ほうろ賢才隠る 形體風塵を隔て 威儀律範を開く。)

と述べ、遣唐使船で「溟海」を越え、昔から仙境と尊崇された「天台」山(それを蓬萊と比喻する<sup>53</sup>)に登って、天台教学を本朝にもたらした功績を褒め称えている。山間に隠れ住む「賢才」の、「風塵」から隔絶して身を厳しく律する(「威儀律範」)姿に、天皇が尊崇の念を抱いていることが遺憾なく表現されている。戒定慧具足の最澄が病に臥した感懐を述べた詩に対して、嵯峨帝自ら懇ろに応答の詩を送って「莫嫌應化久 為濟夢中人<sup>54</sup>。(嫌ふこと莫なかれ應化の久しきを 夢中の人を濟すくはんが為なり。)」と、衆生済度の菩薩行をなお最澄に期待する心持ちを表明してもいる。

興福寺僧で山野に隠れて仏道を行じた大法師玄賓げんびん(734-818)大僧都を、嵯峨帝は特に尊崇した。大同四年(809)、平城上皇の病氣平癒を祈願する為に嵯峨帝は玄賓を招請し、弘仁二年<sup>55</sup>(811)以降は転々と居所を移す玄賓を探し当て、度々布施を送っている<sup>56</sup>。その贈呈品の添え状の一つを空海が代作している(「贈玄賓法師勅書」<sup>57</sup>)。また、弘仁九年(818)六月に玄賓が入滅した折には、嵯峨帝自ら「哭賓和尚<sup>58</sup>」の詩を詠んで

\*隨緣化體厭塵久 歸正眞機忽滅亡[中略]梵宇長懷失棟梁<sup>59</sup>。(隨緣ずいえん化體かたい塵を厭ふこと久しく 歸正きせい眞機しんき忽ちに滅亡す[中略]梵宇ほんう長とこしへに懷おもふ棟梁を失ひしを。)

と哀悼の意を示している程である。因みに、この玄賓法師は、高名な智僧でありながら、大僧都の位を捨てて遁世した「出家からの更に出家」を実践した点で、後代、中世遁世僧の理想的人物に神格化されてゆく(『閑居友』『発心集』<sup>60</sup>)人物であることを言い添えておく。

嵯峨帝は最澄の弟子である光定こうじょう(779-858)に、「和光法師游東山之作」<sup>61</sup>を送っている。光定は努めて嵯峨詩壇の宴に出席し<sup>62</sup>、最澄悲願の比叡山大乘戒壇の実現に尽力した。弘仁十四年(823)四月十四日、光定が比叡山一乗止観院で菩薩戒を受けた証である嵯峨天皇宸翰「光定戒



牒」が延暦寺に遺されている。また、光定は泰範・円澄らとともに高尾山寺で胎蔵法・金剛界の灌頂<sup>63</sup>を受けた、空海の弟子でもある。

永忠・最澄・玄奘・光定、そして勿論空海への親炙ぶりを見ると、嵯峨天皇は特定の經典・仏菩薩への信仰や宗派に肩入れするのではなく、学識に優れ、都を離れて仏道修行実践に邁進する隱逸の高徳僧に共感と敬愛を抱いていたことがわかる。つまり、嵯峨帝の仏教擁護の根底には、政治的な配慮よりも、超脱的な老荘・神仙境と通い合った、閑寂静穩を貴ぶ仏道の精神への憧れが存していたものと考えられる。

そうした枯淡孤愁に傾斜した嵯峨帝の心情は、上に引いた詩句からも感得できる。ただし、ここで紹介した詩篇は隱逸志向の直接的な表明に近く、所謂、簡明単純な詩句の事例となっている。十九世紀英国の湖畔詩人<sup>64</sup>の瞑想詩に近い作風であるが、それは嵯峨帝の一面を表すに過ぎない。嵯峨帝は幼くして聡く、「好みて書を読み、長ずるに及びて博く経史を覽る。善く文に属」すると伝に記される<sup>65</sup>ように、経学にも通じた好学の英明な君主であった。当時の皇族の教育は、東宮学士や文学が侍講する形で行われ、使用されたテキスト類は

『史記』『漢書』『後漢書』『晋書』『文選』『論語』『孝経』『周易』『群書治要』  
『老子』『莊子』

等であって、儒教の經典から政治哲学を、史書・文学書からは過去の政治の在り方を幅広く学ぶと言う帝王学を仕込まれた<sup>66</sup>。ここで人君の器と判断された親王が東宮候補に挙げられる。嵯峨帝の場合、好んで習得した知識を駆使し、「漢語と漢字に備わる諸特性を最高度に生かした典麗な表現を追求し、そこに、深遠な思弁や、感情の微妙な陰翳や、事物の細密な描写を織りこめてゆこうとする修辞主義的な傾向<sup>67</sup>」を、文質彬彬<sup>68</sup>たる見事な「清辭妙句<sup>69</sup>」に結実させる。その「文華秀麗」なる詩篇の一を例として掲げてみる。

滋野貞主の詠んだ「秋月歌」に和した詩の全体を引く。

\*天秋夜靜月光來 半捲珠簾滿輪開 舉手欲攀誰能得 披襟抱影豈重懷 雲暗空中清輝少  
風來吹拂看更皎 形如秦鏡出山頭 色似楚練疑天曉 群陰共盈三五時 四海同朋一月輝 皎  
潔秋悲班女扇 玲瓏夜鑿阮公帷 洞庭葉落秋已晚 虜塞征夫久忘歸 賤妾此時高樓上 銜情  
一對不勝悲 三更露重絡緯鳴 五夜風吹砧杵聲 明月年年不改色 看人歲歲白髮生 寒聲淅  
瀝竹窓虛 晚影蕭條柳門疎 不從姮娥竊藥遁 空閨對月恨離居<sup>70</sup>。(天秋てんしゅう夜靜かに月光來り 半ば珠簾しゅれんを捲まけば滿輪まんりん開く 手を舉げて攀よちむと欲するも誰か能く得む 襟くびを披ひらきて影を抱かむも豈に懷ふところに重ねむや 雲暗く空中に清輝せいき少く 風來りて吹き拂ひ看みすみす更に皎あきらかなり 形は秦鏡しんきょうの如く山頭やまのはを出で 色は楚練それんに似て天の曉あくるかと疑ふ 群陰ぐんいん共に盈みつ三五の時 四海ともに朋ともなり一月の輝ひかり 皎潔こうけつなり秋を悲しむ班女はんぢょうが扇あふぎ玲瓏れいろうなり夜を鑿てらす阮公げんこうが帷とばり 洞庭どうていの葉落ちて秋已すでに晩くれ 虜塞りよさいの征夫せいふ久しく歸りを忘れぬ 賤妾せんしょう此の時高樓こうろうの上 情おもひを銜ふくみて一たび對むかへば悲かなしびに勝たへず 三更さんこうの露重し絡緯らくいの鳴ね 五夜ごやの風吹く砧杵ちんしよの聲 明月めいげつ年年ねんねん色を改めぬに 看みる人歳歳さいさい白髪しらが生おふ 寒聲かんせい淅瀝せきせき竹窓ちくそう虚むなし 晚影ばんえい蕭條しょうじょう柳門りゅうもん疎うとし 姮娥こうがに從ひて藥を竊ぬすみて遁にげず 空閨こうけい月に對むかひて離居りきよを恨うらむ。)

秋月に面して、「遠く離れた辺塞の地に遠征夫として従軍する夫を想い愁える孤閨の女性」、を詩の大枠とするが、ここには『文選』に収録された古典的詩文に典拠をもつ語句が散りばめられる。

「天秋夜靜月光」は、江淹こうえん(444-505)「別賦」の

\*秋帳含茲明月光[中略] 至乃秋露如珠、秋月如珪。明月白露、光陰往來。與子之別、思心徘徊<sup>71</sup>。

(秋帳しゅうちやう茲の明月の光を含む[中略]秋露しゅうろ珠たまの如く、秋月しゅうげつ珪たまの如くなるに至りては、明月白露、光陰往來し、子しと別れて思心ししん徘徊はいかいす。)

と同趣向の叙景を導く句である。

「捲珠簾」「披襟抱影豈重懷」は、張華ちやうか(232-300)の「情詩」中の

\*清風動帷簾、晨月照幽房。佳人處遐遠、蘭室無容光。襟懷擁靈景、輕衾覆空床<sup>72</sup>。(清風帷簾いれんを動し、晨月しんげつ幽房を照す。佳人[夫]遐遠かえんに處りて、蘭室に容光無し。襟懷きんかいに靈景れいえいを擁し、輕衾けいきん空床を覆ふ。)

を下敷きにするであろう。

「舉手欲攀誰能得」は陸機りくき(261-303)「擬古詩十二首」中の

\*明月入我牖。照之有餘暉、攬之不盈手<sup>73</sup>。(明月我が牖まどに入る。之を照して餘暉よき有り、之を攬とれば手に盈みたず。)

の句に対して、李善が「淮南子曰：天地之間、巧歷不能舉其數、手微惚恍、不能攬其光也。高誘曰：天道廣大、手雖能微、其惚恍無形者、不能攬得日月之光也<sup>74</sup>。」と注釈を付した部分が直接的に関わる<sup>75</sup>。

「清輝」は同じく陸機「樂府十七首：前緩聲歌」に「清輝溢天門<sup>76</sup>」の句が見出される。

「風來吹拂」は左思さし(250?-305?)「蜀都賦」の

\*扇飛雲拂輕霄<sup>77</sup>(飛雲ひうんを扇あふぎ輕霄けいしょうを拂はらふ)

に表現の趣が類する。

「楚練」は楚国产の白絹のこと。唐の詩僧である釈皎然こうねん(720-793)「春夜賦得澆水囊歌送鄭明府」に「吳練楚練何白晳」とあるを意識するか。(皎然是中唐の高名な詩論家でもあり、その著『詩議』を空海は『文鏡秘府論』東と南に引用している<sup>78</sup>。)或いは、梁の沈約しんやく(441-513)「八詠詩<sup>79</sup>：登臺望秋月」の

\*秋月明如練、照曜三爵臺。

を参照しているとも考えられる。

「共盈三五時」の三五は十五夜。南宋の謝靈運しやれいうん(385-433)の

\*曉月、昨三五兮既滿、今二八兮將缺<sup>80</sup>。

の句に啓発されているであろう。

「四海同朋」は後漢の張衡ちやうこう(78-139)「西京賦」に

\*四海同宅西秦<sup>81</sup>。(四海しかい同じく西秦に宅をる。)

の語が見出される。

「皎潔秋悲班女扇」は嵯峨天皇御製の樂府題「班婕妤はんしょうじょ」に通じる<sup>82</sup>詩のテーマである。班婕妤(前48?-前6?)は、漢の成帝の寵姫で、後に趙飛燕姉妹に帝の愛情を奪われ空閨をかこちて著名な「怨歌行」を賦した。

\*新裂齊紈素、皎潔如霜雪。裁為合歡扇、團團似明月。出入君懷袖、動搖微風發。常恐秋節至、涼風奪炎熱。棄捐篋笥中、恩情中道絕<sup>83</sup>。(新たに齊の紈素がんそ[潔白精緻な細絹]を裂く、皎潔こうけつ霜雪の如し。裁たちて合歡ごうかんの扇[夫婦和合の象徴]と為せば、團團として明月に似たり。君の懷袖かいしゅうに出入し、動搖して微風發す。常に恐る秋節しゅうせつ至り、涼風の炎熱を奪はんことを。篋笥きょうしの中に棄捐きえんせられ[男の愛情が薄れ]、恩情中道ちゅうどうに絶へん。) —「怨歌行」

という樂府を凝縮した内容であることが明白に見て取れる。

「玲瓏夜鑿阮公帷」は、魏の阮籍げんせき(210-263)の「詠懷詩十七首」冒頭の

\*夜中不能寐、起坐彈鳴琴。薄帷鑑明月、清風吹我衿<sup>84</sup>。(夜中やちゅう寐いぬる能はず、起坐して鳴琴を彈

たんず。薄帷はくい明月めいげつに鑑てらされ、清風我が衿えりを吹く。)

の詩情をそのまま受け継ぐ。

「洞庭葉落秋已晚」は、遠く屈原くつげん(前340頃-前278頃)の

\*嫋嫋兮秋風。洞庭波兮木葉下<sup>85</sup>。(嫋嫋じょうじょうたる秋風しゅうふう、洞庭どうてい波なみだつて木葉もくよう下くだる。) -「九歌：湘夫人」

を範に取るであろう。

「虜塞征夫久忘歸」は長く匈奴に虜囚となった蘇武そぶ(前140頃-前60)の、高名な

\*征夫懷往路、起視夜何其[中略]行役在戰場、相見未有期。握手一長歎、淚為生別滋<sup>86</sup>。(征夫せいふ往路を懷おもひ、起つて夜の何其いかなを視る。[中略]行役こうえき戰場に在り、相あひ見る未だ期き有らず。手を握りて一たび長歎すれば、涙は生別せいべつの為に滋しげし。)

\*燭燭晨明月、馥馥我蘭芳。芬馨良夜發、隨風聞我堂。征夫懷遠路、遊子戀故鄉[中略]良友遠離別、各在天一方。山海隔中州、相去悠且長<sup>87</sup>。(燭燭しよくしよくたる晨あしたの明月、馥馥ふくふくたる我が蘭芳らんほう。芬馨ふんけい良夜に發し、風に隨つて我が堂に聞こゆ。征夫遠路を懷おもひ、遊子故郷を戀ふ。[中略]良友りょうゆう遠く離別し、各おのおの天の一方に在り。山海中州を隔て、相あひ去ること悠はるかにして且つ長し。)

という兩句(「詩四首」の第三・第四)の詩境を想起させる。

「賤妾此時高樓上」は高殿に一人憂愁に沈む孤婦の様、詩聖曹植そうしょく(192-232)「七哀詩」の絶唱に、

\*明月照高樓、流光正徘徊。上有愁思婦、悲歎有餘哀。借問歎者誰。言是客子妻。君行踰十年、孤妾常獨棲[中略]。願為西南風、長逝入君懷。君懷良不開、賤妾當何依<sup>88</sup>。(明月高樓こうろうを照し、流光りゅうこう正に徘徊はいかいす。上に愁思しゅうしの婦ふ有り、悲歎して餘哀よあい有り。借問す歎く者は誰ぞ。言ふはれ客子かくしの妻なりと。君きみ行きて十年を踰こえ、孤妾こししょう常に獨り棲すむ[中略]。願はくは西南の風と為りて、長逝ちょうせいして君が懷ふところに入らん。君が懷、良まことに開かずんば、賤妾せんしょう當まさに何にか依るべき。) -「七哀詩」

と歌われる<sup>89</sup>。爾來、帰り来ぬ夫を思いやる貞女の情景を表す詩的な定型表現となっている。

「銜情一對不勝悲」は、先にも言及した江淹(444-505)「別賦」中の句

\*造分手而銜涕、感寂漠而傷神<sup>90</sup>。(手を分ちて涕なみだを銜ふくむに造いたり、感かん寂漠せきばくとして神こころを傷いたましむ。) -「別賦」

に感情表現が類似すると言い得よう。

「絡緯」は蟋蟀こおろぎまたは嚙虫くつわむしで、漢の無名氏「古八變歌」に「枯桑鳴中林、絡緯響空塔」の句例が見出される。

「砧杵聲」は砧杵きぬたのきねを打つ音で、南宋の謝惠連しゃけいりん(407-433)「擣衣とうい」に

\*夕陰結空幙、霄月皓中閨[中略]櫺高砧響發、楹長杵聲哀。微芳起兩袖、輕汗染雙題。紈素既已成、君子行未歸<sup>91</sup>。(夕陰せきいん空幙くうばくに結び、霄月しょうげつ中閨ちゅうけいに皓しるし[中略]櫺のき高くして砧ちん響きょう發し、楹はしら長くして杵しよ聲せい哀し。微芳びほう兩袖りょうしゅうに起り、輕汗けいかん雙題そうだい[兩頰]を染む。紈素がんと既已すでに成れり、君子くんし行きて未だ歸らず。) -「擣衣」

の句があり、詩の雰囲気を同じくする。

「浙瀝」は雪・霰・風雨・落葉等の輕微な音声を言うオノマトペで、同じく謝惠連の「雪賦」に

\*霰浙瀝而先集、雪粉糝而遂多<sup>92</sup>。(霰、浙瀝せきれきとして先づ集いたり、雪、粉糝ふんじゅうして遂に多し)

とある句を採るか。

「蕭條」は寂寞冷落・凋零の様を言う詩語であるが、ここでは曹植の「贈白馬王彪」中の

\*秋風發微涼、寒蟬鳴我側。原野何蕭條、白日忽西匿<sup>93</sup>。(秋風しゅうふう微涼びりょうを發はつし、寒蟬かん

せん我が側に鳴く。原野げんや何ぞ蕭條しょうじょうたる、白日はくじつ忽たちまち西に匿かくる。) - 「贈白馬王彪」  
や、竹林の七賢の一人向秀しょうしゅう(生没年不詳)「思舊賦」の

\*經山陽之舊居。瞻曠野之蕭條兮<sup>94</sup> (山陽の舊居きゅうきょを經へ、曠野の蕭條しょうじょうたるを瞻みる)  
等の詩句が当該の作の風儀に適合する。

「姮娥竊藥遁」の姮娥は伝説の仙女嫦娥、夫の後羿こうげい[弓の名手]が西王母から貰った不死の薬を盗んで頓服し、月宮殿に逃げて蟾蜍ひきがえるになったと伝えられる。郭璞かくはく(276-324)の「遊仙詩七首」の中に

\*姮娥揚妙音、洪崖領其頤。升降隨長煙、飄颻戲九垓<sup>95</sup>。(姮娥こうが妙音を揚げ、洪崖こうがい其の頤おとがひを領す。升降して長煙に隨ひ、飄颻ひょうひょうとして九垓きゅうがい[九層の天空]に戯むる。) - 「遊仙詩七首」

と触れられ、李善註には『淮南子』を引いて「淮南子曰：羿請不死之藥於西王母、常娥竊而奔月。許慎曰：常娥、羿妻也」と述べられる故事に対応している。

最後に、空海と関連の深い二つの典拠を見る。

「秦鏡」は『西京雜記』卷三記載の、秦の始皇帝が人の心の善悪や病気の有無を照射して見たという靈威の鏡である<sup>96</sup>。『西京雜記』は前漢に関する逸話・逸事が集められた書で、正史ではなく小説集の一種とも考えられる。「秦鏡」はここでは名月の隱喩として用いられるが、嵯峨天皇がこれを詩作の典拠に選んだことは、空海が「秦鏡」の比喩を好んで用いた事実とリンクしているとも考えられる。即ち、『宝鑰』の「十四問答」で、玄闍法師が憂国公子に向かつて

\*今當攬秦鏡臨子面<sup>97</sup>。(今當まさに秦鏡しんけいを攬とつて子なんちが面おもてに臨むべし。) - 『宝鑰』十四問答と語りかけ、真実を照らし出す重要な神器として用いる事例に繋がる。その他にも、『二教論』で、

\*若有善男子善女人一嗅麝芸秦鏡照心權實氷解。所有明證雖經論至多且示一隅<sup>98</sup>。(若し善男善女有って、一たび斯の芸かをりを麝かがば、秦鏡しんけい心を照らし、權實ごんじつ氷解けなん。所有あらゆる明證、經論に至って多しと雖も、且しばらく一隅を示す。) - 『二教論』

の一節が見られる。これは、非人称の問者に対し論の表現主体が、顕密二教の差別の实在を説き明かす導入部に置かれた言葉で、外からは容易に窺い知れぬが物事の真相を明確に露呈させる仕組みとして、「秦鏡」が比喩に用いられているのである。又、『性靈集』卷一の長詩「遊山慕仙詩」では、その冒頭部分に

\*高山風易起 深海水難量 空際無人察 法身獨能詳 鳧鶴誰非理 蝮龜詎叵障 葉公珎假借 秦鏡照真相 鷗目唯看腐 狗心耽穢香<sup>99</sup>。(高山に風起たち易く 深海に水量り難し 空際は人ひと察すること無し 法身のみ獨り能く詳つまびらかなり 鳧鶴ふかく[短足の鳧と長足の鶴]誰か理に非ざる 蝮龜ぎぎ[蟻龜、難見の喩(莊子)]詎なんぞ障あらはし叵がたからむ 葉公しょうこうは假借けしゃくを珎ちん[葉公、龍を好む(莊子)]とし 秦鏡しんけいは真相を照てらす 鷗からすの目は唯ただ腐くちたるを看みる 狗いぬの心こころは穢くさき香かに耽ふける。) - 「遊山慕仙詩」

と格調高く述べられ、「法身」が顕現する所の「真相」を透徹せしめる功德あらたかな「秦鏡」が、印象的な象徴の役割を担っている。

仏典に用いられる先行事例がほぼ無く、『文選』所録の諸作品にも採用されない故事「秦鏡」を、空海は著作の重要な箇所でも複数回にわたって援用している。これは、この「秦鏡」が当時の嵯峨朝文壇でよく知られた表現であったから、という理由で説明がつく。嵯峨天皇が御製に用いるということは、それだけでその詩句表現が天下熟知のものに昇格する重みを持つ。或いは空海が先に用いた可能性も無いわけではない。しかし、嵯峨帝の使用が、比喩「秦鏡」を重用する決定的な契機になったことは間違いのないであろう。つまり、嵯峨天皇とその側近たち(国家官僚として実務に携わる文章生出身を含む)に対して、「秦鏡」の語を提示するだけで、暗夜を明るく照らし出す明月

(真実の比喩)のイメージを容易に喚起できるわけで、通常は秘め隠された真理を照射する密教の教益の、格好の隠喩として空海が愛用したことが推測される。

「明月年年不改色 看人歳歳白髮生」の二句は、唐の劉希夷<sup>りゅうきい</sup>(651-679)作の、「代悲白頭翁」(白頭吟)という人口に膾炙した名詩、

\*洛陽城東桃李花 飛來飛去落誰家 洛陽女兒好顔色 行逢<sup>100</sup>落花長歎息 今年花落顔色改 明年花開復誰在 已見松柏摧爲薪 更聞桑田變成海 古人無復洛城東 今人還對落花風 年年歳歳花相似 歳歳年年人不同 寄言全盛紅顔子 應憐半死白頭翁 此翁白頭真可憐 伊昔紅顔美少年<sup>101</sup>。(洛陽城東桃李の花 飛び来たり飛び去って誰たが家にか落つ 洛陽の女兒顔色を好み 行ゆくゆく落花に逢いて長歎息す 今年こんねん花落ちて顔色改まり 明年みょうねん花開いて復たまた誰かいる 已に見る松柏の摧くだかれて薪たきぎと爲るを 更に聞く桑田そうでんの変じて海と成るを 古人こじん復た洛城の東に無く 今人こんじん還また対す落花の風 年年歳歳ねんねんさいさい花はな相あひ似たり 歳歳年年さいさいねんねん人ひと同じからず 言げんを寄す全盛の紅顔子こうがんし 應まさに憐れむべし半死の白頭翁はくとうおう 此の翁おう白頭真まさに憐れむ可し 伊これ昔紅顔の美少年。) - 「代悲白頭翁」

を下敷きにすることが明白である。詩の主題は、咲き乱れる春の花が風に飛び散って舞う光景、それを眺める若い女性の容色の衰えを嘆く心持ち、更に紅顔の美少年へと視線が転移して白髮頭の老人の懐旧の嘆き(白頭吟)につながる。毎年爛漫と開花しては散り落ち、復た甦る永遠なる自然と、一たび過ぎ去っては二度と還り来ぬ人生の無常を対比させて、嗟嘆を漏らす佳篇である。特に「年年歳歳花相似たり 歳歳年年人同じからず」の両句が、簡潔明瞭に美のはかなさと時の無慈悲を表白して古今に名高い。

この詩を含む『劉希夷集』は、空海が唐から持ち帰ったものであり、この詩集を空海は写して弘仁二年(811)六月二十七日に嵯峨天皇に上呈している(「書劉希夷集獻納表」<sup>102</sup>)。翌弘仁三年(812)二月十一日に、神泉苑で花宴が開かれ、これを機に後に宮中の定例行事として毎年神泉苑で開催されることになる<sup>103</sup>。花宴では盛んに花を題材とした詩が詠まれ、また嵯峨帝はそこで新機軸として落花の主題(様々な色とりどりの春の花が風に吹かれて散り乱れる風景を詠む趣向<sup>104</sup>)を編み出した。そこには、当該の劉希夷の詩が大きく影響を及ぼしているとされる<sup>105</sup>。この「花」は未だ桜とは同定され得ないが、「春に咲く花」をではなく「晩春の落花」を賞味する好尚<sup>106</sup>は、後に『徒然草』に「花は盛りに、月は隈なきをのみ見るものかは<sup>107</sup>」とも表明される、満開の桜のみならず散り行く花吹雪をも愛でる美意識の嚆矢と位置付けられよう。そして、空海自身も劉希夷「代悲白頭翁」に想を得たと推測される句を「遊山慕仙詩」に詠み込んでいる。

\*鴻鷺更来去 紅桃落昔芳 花容偷年賊 鶴髮不禎祥 古人今不見 今人那得長<sup>108</sup>。(鴻鷺こうえん更かはるがはる来り去り 紅桃こうとう昔の芳かをりを落をとす 花容かよう年としの賊ぬすびとに偷ぬすまれ 鶴髮かくはつ[白髮]禎祥ていしょうならず 古いにしへの人ひと今見へず 今の人ひと那なんぞ長きことを得む。) - 「遊山慕仙詩」  
また『経国集』にも採録された「入山興」の

\*君不見君不見 京城御苑桃李紅 灼灼芬芬顔色同 一開雨一散風 飄上飄下落園中<sup>109</sup>。(君見ずや君見ずや 京城の御苑桃李とより紅くれないにして、灼灼しゃくしゃく芬芬ふんぶんとして顔色がんしよく同じきを。一ひとたびは雨に開き、一たびは風に散る。飄ひるがへり上あがり飄ひるがへり下つて園そのの中に落つ。) - 「入山興」  
という詩句にも「代悲白頭翁」の反映を見出せる<sup>110</sup>であろう。劉希夷の名詩は、嵯峨朝詩壇の人々と同じく、紹介者の空海にも愛好されたのである。

以上、嵯峨天皇御製の『文華秀麗集』『和內史貞主秋月歌』に見出される故事・典故を、繁雑を恐れずの一つ一つ指摘した。僅か二十四句の詩篇にこれだけの漢籍の知識が集積されている。これは漢詩文の世界では特に異とするに値しない常識的な範囲内に収まるものであるが、ここで確

認したかった事柄は、自らの政策実行部隊とほぼ同義の文人官僚たちに対して、最高権力者且つ詩壇の主権者である嵯峨天皇が提示していた学識のレベルを、実地に検証する作業である。つまり、嵯峨帝の示した漢詩文への知識と理解、及びそれを実作に応用する能力が、当時の国家運営に携わる人々のスタンダードであったという実態を炙り出したかったのである。嵯峨帝と側近の文人の間で繰り広げられた君臣唱和は、少なくとも本節で見た故事典拠を自在に操作できるレベルで行われていた。そして、空海はそのような人々に対し、大唐の最新の詩学と作品を持ち帰った宗匠の立場にあった。即ち空海が『文鏡秘府論』で展開する議論は、極めて高度な漢籍の教養を備えた嵯峨詩壇の面々に、十分に理解咀嚼されていたという事実は、予め了解しておくべきであると思われる。

嵯峨天皇が空海に対して直接宛てた詩文を二つ紹介した後に、本節のまとめに入る。

『凌雲集』に「贈綿寄空法師」の詩が採録される。恐らく弘仁五年(814)に<sup>111</sup>、嵯峨帝が空海に対し百屯の綿を下賜した際に添えられた作である。

\*間僧久住雲中嶺 遙想深山春尚寒 松栢料知甚静黙 烟霞不解幾年飡 禪關近日消息斷  
京邑如今花柳寛 菩薩莫嫌此輕贈 為救施者世間難<sup>112</sup>。(間僧久しく住す雲中の嶺 遙かに想ふ深山の春尚ほ寒きを 松栢料り知りて甚だ静黙なり 烟霞幾ばくの年を飡するかを解らず 禪關近くして日ごとに消息斷へ 京邑今の如きは花柳寛なり 菩薩此の輕贈を嫌ふこと莫れ 施者の世間の難を救はんが為なり。)

この布施と御製に対して、空海は「奉謝恩賜百屯綿兼七言詩」の書を上呈し、「天書」から嵯峨帝の「春雷」の如き「金聲」が振り起こり、魏の武帝曹操や唐の太宗も及ばない素晴らしさだと恐縮しつつも褒め称える。奉上した応酬の詩が

\*方袍苦行雲山裏 風雪無情春夜寒 五綴持錫觀妙法 六年蘿衣啜蔬飡 日與月與丹誠盡  
覆盆今見堯日寛 諸佛威護一子愛 何須惆悵人間難<sup>113</sup>。(方袍ほうほう苦行す雲山の裏うち 風雪情なきけ無くして春夜寒さむし 五綴ごてい錫を持して妙法を觀ず 六年蘿衣らいにして蔬飡そさんを啜くらふ 日と與ともんじ月と與ともんじて丹誠を盡す 覆盆ふくぼんは今いま堯日ぎょうじつの寛ゆたかなるを見る 諸佛威護して一子の愛あいあり 何ぞ須よろしく人間の難を惆悵ちゅうちょうすべき。)-「奉謝恩賜百屯綿兼七言詩一首」

である。太字の寒・飡・寛・難は、天皇の用いた韻字をそのまま使用する。「方袍[袈裟の意]」「蘿衣」は下賜された品物の綿に縁した語であり、その他にも御製の表現に対応する「雲山裏」(←雲中嶺)、「風雪」(←烟霞)、「諸佛」(←菩薩)、「幾年」(←六年)、「愛」(←嫌)、「惆悵」(←救施)、「人間」(←世間)などの応対の語句が適切に配置されている。

次に、『経国集』梵門所録の「與海公飲茶送歸山」には

\*道俗相分經數年 今秋晤語亦良縁 香茶酌罷日云暮 稽首傷離望雲烟<sup>114</sup>。(道俗相分れて數年を経る 今秋晤語ごして亦た良縁なり 香茶酌み罷をはりて日ひ云ここに暮れ 稽首し離るることを傷んで雲烟を望む。)

と、久しく面談の折のなかった後で茶を喫しながら談話を楽しんだ情景が描かれる。製作年代は不明であるが、高野山入山後、或いは嵯峨帝讓位の後のことであろうか。

以上の記述から、嵯峨天皇の御代は「弘仁の治」と称され、花宴・詩宴が大々的に举行され唐風文化が大きく花開いた所の文運学問隆盛の極致、仏道に帰依する信仰心篤き文人を中心とした君臣協調・天下泰平の聖代とイメージできよう。仏法興隆や学芸の繁栄の面ではそれは正しい認識である。然しながら、現実的な庶民の暮らしに於いては、嵯峨朝は常に飢饉に見舞われ、貧窮者の困苦が長く続いた難儀な時代であった。『江談抄』「嵯峨天皇御時御落書多々事」や『宇治拾遺物語』巻三によれば、弘仁年間に「無悪善」と書かれた落書きが世間に出回った。これを小野篁が

「さがなくばよし(嵯峨無かりせば善かりまし)」と読み解いて、この落書きの張本人と疑った嵯峨帝に問い詰められた篁は、平然と多少の智慧があれば誰だって読めると奏上した<sup>115</sup>と言う伝説が述べられている。農作物の不況にもかかわらず、唐風文化に耽溺して側近らとの宴席に国家財政を傾ける政治への批判が、そこには底流していると判断される。

実際に、天候不順と農事の不振は深刻を極めた模様である。先行研究<sup>116</sup>を参照しつつ年代順に弘仁期の天災・疫病・不作の様子を追ってみる。

- 大同四年 4/20 勅「諸国疲弊・百姓困窮・公費財源不足。」夏長雨。秋日照。旱と疾病で人民疲弊。
- 弘仁元年 春夏、東海以西で大飢饉。畿内の名神に奉幣。(この年は豊作)
- 弘仁二年 5/20 勅「前年の疾病・旱害から人民回復せず。」
- 弘仁三年 夏秋、疾病・日照り。全国名神・伊勢神宮に奉幣。
- 弘仁四年 5/25 勅「災害が無いのに飢饉が収まらない。」(この年は豊作)
- 弘仁五年 7/25 勅「畿内でこの数年日照りが頻発。国主の祈雨を義務化」(この年は大豊作)
- 弘仁六年 秋、長雨。伊勢神宮・賀茂神社に奉幣。(この年は不作)
- 弘仁七年 秋、風雨不順。
- 弘仁八年 夏、日照り。室生山で祈雨。全国で祈雨。(この年は不作)
- 弘仁九年 三月公卿奏上「頃年の間、水旱相続き、百姓の農業損害少なからず<sup>117</sup>。」夏、日照り。伊勢神宮に奉幣。諸大寺・畿内諸寺・山林禅場で祈雨。秋、関東で大震災。疫病のため国分寺で『金剛般若経』転読。伊勢神宮に奉幣。(この年は不作。『般若心経秘鍵』末の上表文に「弘仁九年春天下大疾」とあり。旱害・震災・疫病の三重苦に見舞われる最悪の年<sup>118</sup>。)
- 弘仁十年 五月祈雨の為貴船神社に奉幣。六月祈雨止の為貴船神社・丹生神社に奉幣。祈雨の為伊勢神宮等に奉幣。十三大寺で大般若転読。八月祈雨止の為貴船神社・丹生神社に奉幣。(この年は不作)
- 弘仁十一年 4/9 勅「不作続きのため未納分の租庸調の徴収免除。」六月祈雨の為名神に奉幣。諸国で『大雲経』を転読。(この年は豊作)。十一月勅「弘仁八、九年の間水旱登みのらず、府庫消耗し五位以上の俸禄四分の一減俸分を元に戻す<sup>119</sup>。」
- 弘仁十二年 夏、祈雨止の為貴船神社・丹生神社に奉幣。(この年は豊作)。十月に河内で洪水。
- 弘仁十三年 秋、日照りにより畿内で祈雨。災害・不作で国分寺・国分尼寺で七日七夜の悔過。
- 弘仁十四年 二月小野岑守建白「方年、頻りに年(稲)稔みのらず。雑ふるに疫病を以てす[中略]賑恤しんじゅつ敷しばしば加へ、府庫稍いよいよ罄つきて[中略]比屋爨炊の烟無く<sup>120</sup>。」春、疾病により東大寺で薬師法を行う。京内で飢饉。四月讓位。

最悪の凶年となった弘仁九年から四年間を、神仏への祈願<sup>121</sup>と政策的な努力で何とか乗り切ったこと<sup>122</sup>がこの一覧から見て取れる。諸寺での祈雨・祈雨止は密教修法に依るものであろうか。また、この国難に際し、嵯峨天皇自らが己の徳の薄さに由来するものと自覚し、「薄徳厚顔、天下に愧づ。静かに厥の咎を言おもふに、實に興嘆する所なり」と告白して「吉凶は人に由り、天は自ら作おこらず」と、天変地異を皇帝の失政に対する天罰だと捉える災異説の考え<sup>123</sup>は、まさに『仁王経』や『守護国経』等の護国經典で説かれる論理そのままである。

文華秀麗の詩文を追求しながら、神仏への祈祷を繰り返す鎮護国家の呪術的修法に国家権力の中核は依存せざるを得ない状態だったと推測される。洗練の極みにある君臣唱和の詩的理想世界と、継起して止まない天候不順・食料難への具体的対策が、天皇と文人官僚の置かれた環境であった。唯美的な詩的言語の追求か、濟世利民の実践かの二者択一的選択ではなく、文章も衆生濟度も両方とも責務を負うこと、これが「文章経国」の理念が要請する国家官僚の現実相

であることを見誤ってはならない。

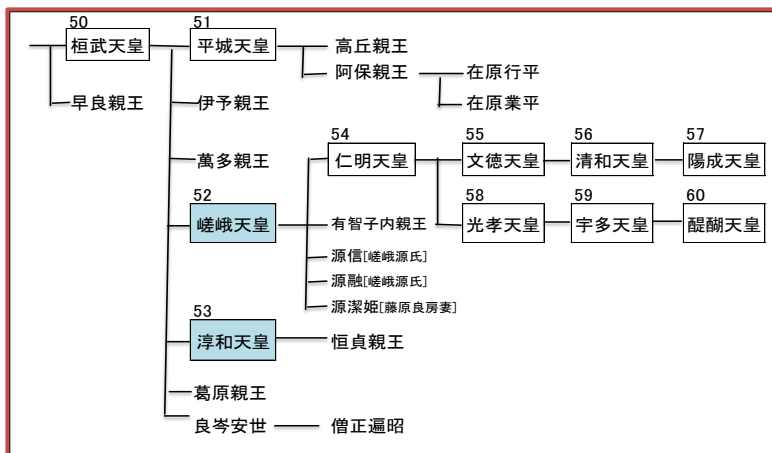
『秘蔵宝鑑』「十四問答」で憂国公子が持ち出す

\*早滂洵至疫癘年起。天下版盪公私塗炭<sup>124</sup>。(早滂かんろう洵しきりに至り、疫癘えきれい年に起る。天下の版盪はんとう[動乱不安]、公私の塗炭とたん[困苦の極み]すること。)

という問題意識は、嵯峨朝の文人官僚が日々リアルに感知し、懊悩するテーマであった。そして、嵯峨帝とその側近の文人官僚にとって、詩文の幽玄境へ逍遙しながら同時に国家安寧を祈願し除災の修法を实践する、理想中の理想たる最高の人格、それが空海その人に具現化されていることは、まず間違いのない共通認識であったことだろう。

### 第三節 事績と詩文の実作②: 淳和天皇

淳和天皇(786-840)は、桓武帝の皇子で、母親は桓武帝の立太子に多大な貢献をした藤原百川の娘旅子であり、兄の嵯峨天皇とは同年の出生になる。確認の為に皇統の系図を掲げる。



嵯峨天皇の即位後、薬子の变(810)の直後に大伴親王(淳和帝)は皇太弟に立てられた。幼時より常に嵯峨帝に兄事した淳和帝の温和・謙譲の態度<sup>125</sup>は、終生変わることなく保ち続けられ、弘仁十四年(823)の皇位継承の後も、常に嵯峨上皇の宸念に配慮しながら文人官僚たちと堅実な政治に勤めた。檢非違使の新設や『新撰格式』の制定、『令義解』編纂など、弘仁の治を発展・大成<sup>126</sup>した功績がある。偉大な嵯峨帝の影に隠れて目立たないが、謙譲にして英邁な賢聖であったことに間違いはない。帝位に在ること十年、皇太子正良親王(嵯峨天皇の皇子=仁明天皇)に譲位(833)して隠棲した。

皇太弟時代から、大伴親王(淳和帝)は嵯峨天皇の開催する詩宴に悉く参加し、数々の詩を御製に応じて詠んだ。例えば、弘仁四年(813)四月「甲辰。幸皇太弟南池。命文人賦詩」や八月「乙未。幸皇太弟南池。命文人賦詩」と記録<sup>127</sup>されるように、嵯峨帝は大伴親王(淳和帝)の邸宅園池にしばしば行幸し、そこで詩宴を張られた。その際に淳和帝が詠まれたと推測される詩が『凌雲集』の

\*南池葉暗惟初密 聖主追涼過小臣 此地從來天臨處 林花再得遇陽春 蕪蹊更擣先時跡 舊構還成昔日新 海岳鴻恩何以報 願當粉骨化灰塵<sup>128</sup>。(南池なんちの葉は暗く惟ただ初めて密なり 聖主[嵯峨帝]涼りょうを追いて小臣に過るに 此の地從來天臨てんりんの處にして 林花再び陽春に遇あふを得たり 蕪蹊ぶけい更に擣くさぎる先時の跡 舊構きゅうこうは還りて成り昔日せきじつ新たなり 海岳かいがくの鴻恩こうおん何を以てか報いんや 願はくは當に骨を粉にし灰塵かいちんに化すべし。)



である。涼を求めて己が庭園に行幸していただいた恩徳に感謝し、主上への忠誠を表明する、奇を衒わない素直な詩風である。

次に弘仁五年(814)四月二十八日、「幸左近衛大将正四位下藤原朝臣冬嗣閑院。供張之宣。甚有雅致。天皇染翰。群臣獻詩<sup>129</sup>」の折りに、淳和帝が「閑」という韻字を担当して作った「夏日左大將軍藤原朝臣閑院納涼 採引得閑字」という応製の詩を掲げる。

\*此院由來人事少 況乎水竹每成閑 送春蓄棘珊瑚色 迎夏巖苔玳瑁斑 避景追風長松下 提琴搗茗老梧間 知貪鸞駕忘囂處 日落西山不解還<sup>130</sup>。(此の院いん由來もとより人事じんじ少まれなり 況いはむや水竹すいちく毎つねに閑かんを成すをや 春を送る蓄棘しょうきょく珊瑚さんごの色 夏を迎ふる巖苔がんたい玳瑁たいまいの斑まだら 景ひかりを避けて風を追ふ長松ちようしょうの下もと 琴を提ささげて茗めいを搗つく老梧ろうごの間あひだ 知りぬ鸞駕らんが囂ごうを忘る處を貪むさばりたまふことを 日は西山せいざんに落おつるも 還かへらむことを解しらず。)

本来は人気の稀な閑寂(「人事少・忘囂處」)の地に、聖帝の御輿(「鸞駕」)が俗塵を離れて行幸された、帝が「水竹・長松」に囲まれた清涼の所に避暑を得、孤閑の地をしてその荒涼(「蓄棘・巖苔」)を恩沢で光輝珍妙な風景(「珊瑚色・玳瑁[鼈甲]斑」)に変容せしめ、飽きる事無い時間を満喫するという情景を述べている。

また、嵯峨天皇が自身の嵯峨の山院離宮(現在の大覚寺大沢池)に弘仁七年(816)二月二十七日に行幸し詩宴を催した際(「幸嵯峨別館。命文人詩賦。雅樂寮奏樂。賜文人已上有差<sup>131</sup>」)には、大伴親王(淳和帝)は「春日侍嵯峨山院 採得廻字」を詠じている。

\*嵯峨之院埃塵外 乍到幽情興偏催 鳥轉遙聞緣塔壑 花香近得抱窗梅 攢松嶺上風爲雨 絕澗流中石作雷 地勢幽深光易暮 鑾輿且待莫東廻<sup>132</sup>。(嵯峨の院は埃塵あいちんの外そと 乍たちまちに到れば幽情ゆうじょうの興きょう偏ひとへに催もよはず 鳥の轉さへづり遙かに聞きこゆ塔きざはしを縁めぐる壑たに 花の香か近くに得たり窗まどを抱いだく梅 攢松さんしょうの嶺上れいじょう風は雨と爲なり 絶澗ぜつかんの流中りゅうちゅう石は雷いかづちと作る 地勢ちせい幽深ゆうしんにして光ひ暮れ易し 鑾輿らんよ且しばらく待て東に廻かえすこと莫なかれ。)

人事の煩雑を逃れ(埃塵外)、幽冥な風光明媚の地である嵯峨の地(地勢幽深)の、その「花香」「梅」「鳥」「風」「松」「壑」「澗流」という情景を詠み込む。詩の題材としては定型的な平凡に傾くも、素直に嵯峨山院の春の雰囲気を喚起している点で、俗気を離れた雅味を湛える。敢えて才智をひけらかさない慎ましさを備えた佳篇と言えよう。

これらの詩篇から窺えることは、稀代の詩人として迸る詩情と繊細な言語表現を操作する才に恵まれ、広博甚深な学識を兼ね備えた兄嵯峨天皇には及ばないものの、兄帝の感懐に誠実に応対し、遺漏なくその御製に応答する堅実な文才の持ち主、という淳和天皇の姿である。常に一步下がって嵯峨天皇を護持し奉った身の処し方と相俟って、賢良なる淳和天皇の存在が、いかに弘仁・天長期の国政に重厚な安定感をもたらしていたか、を仄聞できる資料と言い得る。

淳和天皇の空海との交渉を総覧する。弘仁十四年(823)四月十六日の淳和帝受禪から間もない四月二十四日付で、空海は「奉賀天長皇帝即位表」を奏上した。そこには

\*伏惟。皇帝陛下。道超善貸。徳均洪鑪。簡鍾堯心。位握舜寶。天兄天弟。前皇後皇。仁高往帝。義凌後辟。明才之詩滿巷。何力之頌可期。幽顯俱歡。動植馮惠。況乎於微僧誰任手足。不任鳧藻之至<sup>133</sup>。(伏して惟おもみれば、皇帝陛下、道みち善貸ぜんたいに超こえ、徳とく洪鑪こうろに均ひとし。簡えらび堯心ぎょうしんに鍾あたり、位くらい舜寶しゅんぼうを握とる。天兄てんけい天弟てんていは前皇後皇なり。仁じんは往帝おうていよりも高く、義ぎは後辟こうへきを凌しのぐ。明才めいさいの詩し巷ちまたに満みち、何力なんりきの頌しょう期きしつ可べし。幽顯ゆうけん歡よろこびを俱ともにして、動植どうしよく恵めぐみに馮よる。況いはんや微僧びそうに於おいて誰たれか

手足に任たへん。鳧藻ふそうの至いたり任たへず。)

と称美する寿ことほぎの詞が含まれる。

「善貸」は『老子』第四十一章「道隱無名。夫唯道、善貸且成。(道は隠れて名無し。夫れ唯だ道のみ善く貸ほどこして且つ成す。)」に基づき、万物の生成において施し助ける<sup>134</sup>「道」の徳を言う。

「洪鑪」は『莊子』内篇・大宗師篇第六「今一以天地為大鑪、以造化為大冶、惡乎往而不可哉<sup>135</sup>。(今一たび天地を以て大鑪たいると為し、造化ぞうかを以て大冶たいやと為さば、惡いづくに往ゆくとして可ならざらん哉。)」に依り、天地宇宙の廣大を言い表す比喩である。

「何力之頌」は古代歌謡「日出而作、日入而息。鑿井而飲、耕田食。帝力何有於我哉。(日ひ出いでて作なし、日ひ入りて息いこふ。井せいを鑿うがちて飲み、田を耕して食らふ。帝力何ぞ我に有らんや。)」、即ち、堯帝の聖代を謳った「鼓腹擊壤」の擊壤歌<sup>136</sup>を指す。

「鳧藻」は水鳥が水草に戯れるように喜悅する様を言い、『後漢書』の「將帥和睦、士卒鳧藻<sup>137</sup>。([李賢注]言其和睦歡悅、如鳧之戲於水藻也)」の用例<sup>138</sup>に基づく。

このように、老莊・史書の故事を援用しながら、空海は一貫して新帝の徳は「堯舜」に等しいこと、堯舜の聖天下と同じく、嵯峨帝から淳和帝へと禪譲が実行され、しかもそれは兄弟の間での皇位継承であることを強調する。また、「道德」「仁義」「堯舜」を互文で分割表示しながら、「高」「超」「凌」「明」「滿」「歡」という奉祝の語を散りばめる所など、空海の技巧に一点の曇りもない。即位の祝賀に相応しい、空海からの捧げ物である。

淳和天皇代になると、空海が天皇の名代として表白文・願文を執筆した事例や、国家の為に修法を勤修した記録が散見されるようになる。弘仁年間にもそうした祈願修法は幾度も行われたであろうが、ここでは天皇が親しく施主となった具体的な日時がわかるものを紹介する。

天長三年(826)三月十日<sup>139</sup>、亡父桓武天皇菩提の為に西寺に納めていた嵯峨天皇宸筆の金文字『法華經』一部七巻が、前年冬落雷で焼失したことを痛恨とし、再び嵯峨上皇が写経をして講経とともに奉納した。その法要は嵯峨上皇・淳和天皇の兄弟で共に施主となったようだが、その金文字『法華經』奉納の達嚫文を空海が草している。この「奉爲桓武皇帝講太上御書金字法華達嚫」では、嵯峨・淳和両帝を忠孝篤き聖明な君主として最大限の賛辞を呈している。両帝の徳業を叙述する部分を抄録すれば

\*伏惟我太上今上先後兩聖。稽古欽明。拭唐虞以大孝得一。文思弘道。凌殷周而大義貫三。其明也者日月耻。其徳也者乾☰合。神則鬼不神。智則聖不智。千年雙聖。一天兩日。于今見矣。[中略]兩聖痛之人亦感惜。去年春季。上皇舉宮潔齋。一月之間。於冷然菴室。更揮玉管。重寫金字。鸞鳳翔碧落。而含象。龍螭遊蒼海以孕義。張王擲筆。鍾蔡懷耻。今上追遠感懷。欲報罔極。謹託西仁祠馮仰金仙靈。嚴饒精舍延屈名僧。八箇日間講演太上御札金字法華。[中略]太上天皇。超然守一姑射忘歸。脱躡谷神汾河般樂。今上陛下。體練金剛壽堅石劫。無爲垂拱争北辰之天長。無事明哉將南嶽之地久。世子盤石股肱良哉。四門穆穆多士濟濟。國風澹朴。時雨平施。人親其親家子其子。百穀盈畝。萬民滿街。牢籠三界。綿絡四生。同脱愛獄。齊遊覺道<sup>140</sup>。(伏して惟おもんみれば、我が太上[嵯峨帝]今上[淳和帝]の先後兩聖は、稽古けいこ欽明きんめいにして唐虞とうぐ[堯舜]を拭はらふて以て大孝たいこう一いつを得たり。文思弘道こうどうにして殷周いんしゅうを凌しのいで大義たいぎ三を貫く。其の明は日月も耻はら、其の徳は乾☰けんこん[乾坤に同]に合かなへり。神は則ち鬼も神ならず。智は則ち聖せい智ならず。千年の雙聖そうせい[嵯峨帝と淳和帝]、一天の兩日、今ここに見つ。[中略]兩聖りょうせい之これ[金字法華經の焼失]を痛み、人も亦た感いたみ惜をしむ。去いんじ年の春の季すえに、上皇[嵯峨帝]宮みやを舉こぞつて潔齋けっさいす。一月の間に冷然[嵯峨帝の別院]の菴室あんしつに於て、更に玉管を揮ふるつて重ねて金字を寫したまふ。鸞鳳らんぼう碧落へきらくに翔かけりて象しょうを含み、龍螭りょうち蒼海そうかいに遊んで以て義を孕はらめり。張・王も筆を擲なげ、鍾しょう・蔡さいも耻はぢを懷

いだけり。今上遠きを追つて感懐かんかいし、報ぜんと欲するに極きはまり罔なし。謹しんで西の仁祠じんし〔西寺〕に託つて金仙の靈を馮たのみ仰あふぐ。精舎しょうじゃを嚴飭ごんしょくし名僧を延屈えんくつして、八箇日の間太上御札ぎょさつの金字の法華を講演す。〔中略〕太上天皇、超然として一いつを守りて姑射こやに歸らんことを忘れ、脱躡だつして神を谷やしなふて汾河に般樂はんらくせん。今上陛下、體ていは金剛を練し壽は石劫しゃくこうよりも堅からん。無爲垂拱ぶいすいきょうにして北辰ほくしんを天長に争ひ、無事明哉めいさいにして南嶽と將ともに地久ならん。世子せいし盤石ばんじゃくにして股肱こう良哉ならん。四門穆穆ぼくぼくとして多士濟濟せいせいたらん。國風澹朴たんぱくにして時雨平ひとしく施さん。人は其の親を親とし、家は其の子を子とせん。百穀畝うねに盈みち、萬民街ちまたに満たん。三界を牢籠ろうろうし、四生を綿絡めんらくして同じく愛獄を脱のがれて、齊ひとしく覺道に遊ばん。)

と濃密な文に出遇う。簡単に故事典拠を列挙すれば、

★「稽古欽明」は古きを尋ね事理を闡明する意で、『尚書』堯典第一節冒頭の「曰若稽古帝堯、曰放勳ほうくん 欽明きんめい文思ぶんし安安あんあん」に基づく。

★「得一」は『老子』第三十九章の「昔之得一者、天得一以清、地得一以寧、神得一以靈、谷得一以盈、萬物得一以生、侯王得一以爲天下貞(昔の一を得たる者は、天は一を得て以て清く、地は一を得て以て寧やすく、神しんは一を得て以て靈くすく、谷は一を得て以て盈ち、萬物は一を得て以て生じ、侯王は一を得て以て天下の貞と爲る)」に依り、「一」という道を得て<sup>141</sup>その存在と働きを持つことを言い表す。

★「弘道」は『論語』衛靈公の「人能弘道、非道弘人」及び陸機の「皇上繼隆、經教弘道<sup>142</sup>」を踏まえる。

★「殷周」は殷の湯王と周の文王。「貫三」は「三」を縦線「丨」で貫いて「王」の字となる。

★「雙聖」「兩日」「兩聖」はいずれも嵯峨帝・淳和帝の兄弟を指す。

★「鸞鳳」は鸞鳥と鳳凰。「鸞鳳翔」は司馬相如作「長門賦」の「鸞鳳翔而北南<sup>143</sup>」を踏まえる。

★「張王」は名筆家の後漢の張芝と晋の王羲之。「鍾蔡」は三国魏の書家鍾繇しょうようと後漢の蔡邕さいようを指す。四大名筆家は、嵯峨天皇の能筆を褒め称える意図を以て引いている。

★「姑射」は仙人の棲む姑射山、「汾河」は汾水、堯の都した平陽付近の川。『莊子』内篇逍遙遊第一の「藐姑射之山、有神人居焉〔中略〕堯治天下之民、平海内之政、往見四子藐姑射之山、汾水之陽、窅然喪其天下焉<sup>144</sup>。(藐はるかなる姑射こやの山、神人しんじんの居る有り。〔中略〕堯ぎょう天下の民を治め、海内かいだいの政を平らげ、往きて四子ししを藐はるかなる姑射こやの山に見、汾水ふんすいの陽きたに、窅然ようぜんとして其の天下を喪れたり)」を典拠とし、後に宮中・御所の譬喩となる。

★「脱躡」は履物を脱ぐ意で、惜しげもなく棄て去ること。左思「吳都賦」に「輕脱躡於千乘<sup>145</sup>(脱躡だつしを千乗に輕んず)」の文例有り。

★「谷神」は『老子』第六章「谷神不死<sup>146</sup>(谷神は死せず)」に基づき、河上公注の「人能養神則不死、神謂五藏之神也」の解釈で養生の術を意味する。

★「無爲垂拱」は『莊子』天道篇の「天不産而萬物化、地不長而萬物育、帝王無爲而天下功<sup>147</sup>」、『尚書』武成の「惇信明義、崇德報功、垂拱而天下治」に文例有り。帝王の治世の完全無比を形容する。

★「無事明哉」「股肱良哉」は『尚書』益稷の「元首明哉、股肱良哉、庶事康哉」を踏まえる。

★「四門穆穆」は『尚書』舜典の「賓于四門、四門穆穆」を引く。

★「多士濟濟」は『詩經』大雅・文王の「濟濟多士、文王以寧」を引く。

★「平施」は『易經』謙に「地中有山、謙。君子以裒〔聚集の義〕多益寡、稱物平施」とある。

★「人親其親家子其子」は『禮記』禮運の「人不獨親其親。不獨子其子。使老有所終。壯有所用。幼有所長。矜寡孤獨廢疾者。皆有所養(人は獨り其の親を親とせず、獨り其の子を子とせず、老は終る所有り、壯は用いる所有り、幼は長ずる所有り、矜寡かんか・孤獨・廢疾の者をして、皆養ふ所有らしむ)」に基づく。

★「百穀盈畝」は弘仁七年(816)七月二十日の勅<sup>148</sup>に「庶俾嘉穀盈畝黎元殷富」の表現が見出される。

等が挙げられる。

『法華経』を奉納する達嚫文にしては、仏典由来の語彙表現よりも、それ以上に外典の典拠を駆使していることが見て取れる。嵯峨帝・淳和帝は古代の伝説の聖帝である帝堯・帝舜に擬えられ、殷の湯王と周の文王という理想的な王者も引き合いに出される。鸞鳥と鳳凰という聖天子出現の瑞祥も引かれて、『論語』『尚書』『周易』『詩経』『禮記』という儒教の經典と老莊由来の表現が自在に使われている。讃嘆の対象が儒教的律令国家の最高権力者、嵯峨帝・淳和帝であってその公的行事の公の文章と言う意味合いも含まれるであろう。いずれにせよ達嚫文は、仏道儒三教の語彙表現を自由自在に操作した、天衣無縫の様を示しており、施主となった嵯峨上皇・淳和天皇、及び法会に参列した文人官僚に、空海の妙技と当達嚫文が表白しようとした意味内容が存分に賞玩されたであろうことは、確かだと考えられる。

また、当達嚫文は語彙表現の典拠のみならず、文章の骨格となる対句表現も極めて精巧に組み立てられる。「大孝⇔大義」、「得一⇔貫三」「日月⇔乾☰」「神則鬼不神⇔智則聖不智」「千年⇔一天」「雙聖⇔兩日」「鸞鳳翔⇔龍螭遊」「碧落⇔蒼海」「含象⇔孕義」「超然⇔脱躡」「守一⇔谷神」「姑射⇔汾河」「忘歸⇔般樂」「無爲垂拱⇔無事明哉」「争北辰⇔将南嶽」「天長⇔地久」「百穀⇔萬民」「盈畝⇔滿街」という具合に、類同或いは対立する概念を並べつつ、典雅且つ規則正しいリズムを含んで文を構築する正格の文章作法がここに見出される(対句表現については第五章第一節参照)。

平城天皇治下の大同二年(807)、無実の罪で命を落とした伊予親王(故中務卿親王)の亡魂を弔うために、天長四年(827)九月某日<sup>149</sup>、淳和帝は大和の橘寺へ水田十町を寄進し、薬師如来の仏像を建立、金字の『法華経』を書写して奉納し、空海に『法華経』を講讃せしめた。その時の願文「天長皇帝爲故中務卿親王捨田及道場支具入橘寺願文」も空海作である。施主淳和天皇の立場に立った祈願の文は、帝の心境を代弁しながら、亡兄の無念を仏の悟りの大海の解脱味に渉入せしめんとする教説を、真摯に格調高く述べた神韻漂う名文である。

\*伏惟故中務卿親王。赫曦之玉葉。圓舒之金柯。純粹稟天。乃智人傑。所冀争壽椿桃。竭忠松竹。寧圖控鵠早飛。忠孝忽違。哀哉悲哉。雨絶雲端。一覺宛轉。露消葉上。數稚哽咽。不分不分。何蒼蒼忍剩無情。何奪我鍾愛。聖襟慟兮忘味。凡庶操兮不相。性愛恩深。思崇福祐。[中略] 乘蓮金體流累日之光彩。潤草玉文致梵釋之誠請。三妄蕩一礼之題。五智集一誦之吻。幡蓋飄搖。輪座幾千。香花飛零。相好無數。伏願沃此法水。洗彼熒靈。性蓮乍發。顯微塵之心佛。心法忽開。證恒沙之遍智。福廻聖躬現當有餘。衆与生所遍之刹。情与非所在之聚。豁大肚而懷含。開鴻藏以亭毒。同飽饑乳之味。齊遊阿字之閣<sup>150</sup>。(伏して惟おもみれば故もとの中務卿親王は赫曦かくぎ[陽光]の玉葉<sup>151</sup>ぎよくよう、圓舒えんじょの金柯きんか[金枝]なり。純粹じゆんすい天に稟うけて乃智たいち人傑なり。冀ねがふ所は壽を椿桃<sup>152</sup>ちんとうに争ひ、忠を松竹に竭つくさん。寧むしろ圖はからんや控鵠<sup>153</sup>こうこく早く飛んで忠孝忽たちまちに違たがはんとは、哀れなる哉、悲しき哉。雨あめ雲端に絶へて一覺いっふ宛轉えんてんたり。露つゆ葉の上に消て數稚しゆち哽咽こうえつすることを。不分ねたいかな不分ねたいかな。何いかががせん、蒼蒼そうそうとして忍べども剩あまつさへ情なきけ無し。何ぞ我が鍾愛しようあい[伊予親王]を奪へり。聖襟せいきん[天皇]慟いたむで味あじを忘る。凡庶はんしよ操いたむで相きねうたせず。性は恩の深きことを愛し、思は福祐ふくゆうを崇あがむ。[中略] 乘蓮の金體<sup>154</sup>は累日るいじつの光彩を流し、潤草じゆんそうの玉文[法華経]は梵釋ぼんしゃくの誠請じょうしょう[梵天・帝釈天の勸請]を致す。三妄は一礼の題ひたいに蕩とらけ、五智は一誦の吻くちさきに集まる。幡蓋ばんがい飄搖ひょうようす。輪座りんざ[転輪聖王の座位]幾千ぞ。香花飛零ひれいして相好無數なり。伏して願はくは、此の法水を沃そいで彼の熒靈けいれいを洗わん。性蓮乍たちまちに發ひらけて微塵みぢんの心佛を顯はし、心法忽ちに開けて恒沙の遍智を證せん。福、聖躬せいきゆう[淳和天皇]に廻え

して現當に餘あまり有らん。衆と生との所遍の刹くに、情と非との所在の聚むら、大肚たいと[仏]を豁ほがらかにして懐含かいかんし、鴻藏こうぞうを開いて以て亭毒ていどく[化育]せん。同じく鑊乳ぼんにゅうの味[金剛界の法味]に飽きて齊しく阿字の閣[胎藏界の法界]に遊ばん。) )

亡魂の供養とは言いながら、実際には伊予親王が怨霊として祟りをもたらすことを恐れ、その鎮魂の為に設けられた法要である。書写した『法華経』自体を空海は「蓮華法曼荼羅」と表現しており、この願文そのものにも亡魂慰霊・邪気除災の法力を注入したのであろうことは想像に難くない。[伊予親王侍講を勤めた]叔父の阿刀大足を通じて、空海自らも伊予親王との交渉があったと言い伝えられるが、その近しさを勘案しても、当該願文の備える、人の心を揺り動かす力は絶大であり、必ずや施主淳和帝の叡慮を満足させたものと思われる。

故人の「煖霊」に供えられた追善の法会ばかりでなく、朝廷の最大の関心事である天候不順・災害の除災を祈願する法要の開催も、空海に委嘱された。先に触れた弘仁年間の「旱澇・疫癘」の頻発は、天長に入ってもしばしば遭遇する所で、天長二年(825)七月十九日に『仁王般若経』講説の法会が開かれている。その表白文「被修公家仁王講表白」に

\*伏惟我皇帝陛下。百億之一。一得之貞。悲物濡足濟時申手。切軫一物納隍。常憂万黎安堵。[中略] 洪祚永永哈芥石於猶短。玉體堅密咲金剛乎易滅。十善之風扇四天以不鳴倏。萬民之廩貯九年以不拾遺。忘其帝力悟其垂拱。[中略] 太上天皇姑射之遊與八仙無極。襄城之德千葉流其芳。[中略] 繞北極而竭力。仰南風而解愠。鼎食有餘冠帶無盡談<sup>155</sup>。(伏して惟おもんみれば、我が皇帝陛下、百億の一、一得の貞なり。物[人間]を悲しんで足を濡うるほす、時を濟すくつて手を申のぶ。切ねんごろに一物を軫いたんで納隍<sup>156</sup>どうこうし、常に万黎ばんれい[百姓衆生]を憂へて安堵す。[中略]洪祚こうそ[皇位]永永えいえいとして芥石<sup>157</sup>けしゃくを猶なほ短きに哈あざけり、玉體ぎよくたい[天皇の聖躬]堅密にして金剛を滅きえ易きに咲わらはん。十善の風、四天に扇あふいで倏えだを鳴さず。萬民の廩く九年を貯へて<sup>158</sup>遺いを拾はざらむ<sup>159</sup>。其の帝力を忘れて其の垂拱すいきょうを悟らん。[中略]太上天皇[嵯峨上皇]、姑射こやの遊あそび[仙洞御所での隠棲]八仙と與ともにして極きはまり無く、襄城じょうせいの徳<sup>160</sup>千葉せんようにして其の芳こうばしきことを流さむ。[中略]北極[帝位]を繞めぐらして力を竭つくし、南風[天子の恩沢]を仰ひて愠いかりを解かん。鼎食いでいしょく[三公の位の重臣]餘あまり有りて冠帯かんたい盡つくること無からむ。)

と記される。法要の直接的な動機は、深刻な日照りに対す祈雨<sup>161</sup>である。『仁王般若経』講讚で得られる福德は、降雨を齎して五穀豊穰を実現し万民豊樂を成就することを目指すのが、同時に玉体の安寧と皇位の繁栄をも祈る。ここでは、淳和帝の「聖躬」「北極」のみならず、「姑射」に隠棲する嵯峨上皇の長久なる栄耀祈念を前面に押し出す。讓位後も国父として甚大な精神的影響力を維持したであろう嵯峨上皇の存在感を読み取れる一節である。

また、天長四年(827)五月二十六日<sup>162</sup>に宮中で雨乞いの為の大般若転読の法会を催した際に、空海は招請された百人の僧を代表して願文を起草する(「天長皇帝於大極殿屈百僧零願文」)。そこには、天災地異が皇帝の徳の薄弱に起因し<sup>163</sup>、天皇自らその罪を一身に担って懺悔する意識が明確に表明されている。それは『仁王経』『守護国経』所説の、国王が五常十善を厳守することによって国家安穩・防去災禍を成就できるという護国思想の忠実な反映である。その文には

\*皇天所兒。蒼生所父。陽谷之帝。祖州之林。侵割甲膚潔淨身心。剋己爲人。民罪推予。[中略] 願殷湯以罪己。想夏禹而泣人。蓋苞苴行歟。女謁進歟。黄沙枉冤耶。汗出復入耶。萬民有罪唯在一人。一人之仁。盍被萬姓。故經云。「羅惹不知名。人民多貪殺。」三綱施荼五常廢絶。則旱澇飢饉。邦國荒涼。國行十善。人修五戒。則五穀豐登。萬民安樂。敢取斯義。正躬率物。仰攘災於釋桓。取脱難乎普明。[中略]不勞鸞舞吠滄滂沱。不因鸛唳川溪汎溢。畝有餘糧。路不拾遺。野老不知帝力。家嬰悉飽王乳。首股明良。豈只曩辰。庶事康哉。當見今日。然後。三界沐法水。六趣飽甘露。同出

愛纏。共成覺道<sup>164</sup>。(皇天の子とする所、蒼生の父とする所、陽谷<sup>165</sup>の帝、祖州の林きみ、甲膚こうふを侵割しんかつし身心を潔淨けつじょうして、己おのれを剋せめて人の爲ためにし、民の罪を予われに推ゆづる。[中略]殷の湯を顧て以て己を罪つみし、夏の禹を想ひて人に泣く。蓋し苞苴<sup>166</sup>ほうしよ[賄賂]行はるるか。女謁<sup>167</sup>ちよえつ進めるか。黄沙こうさ[牢獄]枉冤<sup>168</sup>きょうえんせるか。汗出でて復た入るか。萬民罪有るときは、唯一人に在あり。一人の仁、盍なんぞ萬姓に被らしめざる。故に經<sup>169</sup>に云く、「羅惹あらじや[国王]名を知らざれば、人民多く貪殺とんせつす。」三綱さんこう[君臣・父子・夫婦の道]施ゆるび紊みだれ五常[仁義礼智信]廢絶はいぜつする。則ち旱澇かんろう飢饉きかんして、邦國ほうこく荒涼しぬ。國くに[国王]十善を行ひ、人ひと五戒を修すときは、則ち五穀豊登ほうとうにして万民安樂なり。敢へて斯の義を取りて、躬みを正しくし物に率したがふ。攘災じょうさいを釋桓[帝釈天]に仰ぎ、脱難を普明<sup>170</sup>ふめいに取る。[中略]鸞舞<sup>171</sup>えんぶを勞いたはしくせずして畎澮けんかい[田圃の水溝]滂沱ほうただし、鶴唳<sup>172</sup>かんれい[鶴声]に因らずして川溪せんけい汎溢はんいつせむ。畝うねに餘糧よりよう有<sup>173</sup>りて、路に遺いを拾はず<sup>174</sup>。野老は帝の力つとめ<sup>175</sup>を知らず。家嬰かえい悉く王の乳に飽あかん。首股しゅこ明良<sup>176</sup>なること、豈あに只ただ曩むかしの辰ときのみならんや。庶事康哉こうさいなること、當に今日きょうに見つべし。然して後に、三界法水に沐し、六趣甘露に飽き、同じく愛纏あいでんを出で、共に覺道を成ぜむ。)

と述べられる。天帝の皇子であり人民の慈父である、日本国の天皇たる我「淳和帝」は、身心を潔白に持し慎んで天下万民の罪業を一身にまとう(「萬民有罪唯在一人」)。その誠心の努力にも関わらず天候は不順で雨が降らず、人民は衣食に困窮する。その理由は、或いは天皇の徳が至らないせいで、官界で賄賂が横行し後宮で貪欲専横の振る舞いが生じているせいだろうか。三綱五常という、人として当然遵守すべき儒教的徳目がなおざりにされ、道徳的退廢の結果として日照りや飢饉に見舞われて国家が荒廢するのであるか。それは全く唯一人「皇帝」の徳義の欠如に依るものである。ここで我が身の不徳を顧み、『大般若』転読の梵風と仏菩薩の威力に縋って、更に仏の根本的な教えである十善五戒を遵守して五穀豊穰・万民安樂を実現したいという要旨である。施主の淳和帝の真摯な反省と十善五戒を堅固に実践する請願が表明される。同時に、その結果得られるべき理想的な状態として、慈雨に恵まれ田地河川に豊かに水が満ちること(「畎澮滂沱」「川溪汎溢」)、豊作で食糧に困らないこと(「畝有餘糧」「路不拾遺」)、帝王の努力を意識しないで済むほど人民が満ち足りること(「野老不知帝力」「家嬰悉飽王乳」)が列挙される。これは、これらの理想が叶えられていない現実の苛立たしい認識の裏返しであることは言うまでもないだろう。

当該の願文で特に注目すべきは、下波線部分の「苞苴」「女謁」「三綱五常」「十善」「五戒」「旱澇飢饉」という語彙表現の存在である。これは『宝鑰』十四問答に

\*日夜經營叩頭臣妾之履。朝夕苞苴屈膝僕媿之足。釋風因茲陵替。佛道由之毀廢。旱澇洊至疫癘年起<sup>177</sup>。(日夜に經營して頭を臣妾の履はきものに叩き、朝夕に苞苴して膝を僕媿の足に屈む。釋風、茲これに因よつて凌替りようたいし、佛道う之に由つて毀廢きははす。旱澇かんろう洊しきりに至り、疫癘えきれい年に起る)

と憂国公子の口から発される、「非法濫行」の仏僧の罪業でもたらされる荒廢に相応していることである。憂国公子の論難では、墮落した仏教僧の仕業とされる「旱澇」「疫癘」「飢饉」の困苦は、この願文では明確に天皇一身の罪咎と規定されている。国家の禍福と一体化した所の、天皇の道徳的責任が、神仏への信仰と分かち難く国家意識として規定されていたことがここに確認できる。嵯峨朝の国政は、そうした政教一致の道徳心の上に形成されていたし、淳和天皇の御代に於いてもこの存立基盤を強固に支える国の師空海への信頼は揺るぎないものだったと思われるのである。

淳和天皇は学問の研鑽に大変深い興味を抱いていた。例えば、神泉苑への行幸で、詩宴を開くだけでなく、学者を招いての春秋三伝[佐氏伝・公羊伝・穀梁伝]や三礼[周礼・儀礼・礼記]に関する論議(天長八年八月)を実行せしめている<sup>178</sup>。また、仏教經典についても、天長九年(832)正月十四日に、最勝

会結願の後で淳和帝は紫宸殿に御して、「僧正護命、**大僧都空海**、小僧都修圓・豊南、律師明福、講師大覺<sup>179</sup>」等に論議せしめて、親しく聴聞したという記録が残されている。

学問への関心、換言すれば歴史・法律制度・儀礼・詩文の幅広い領域に対する目配りと、的確な理解力を示す、知情意良く兼ね備えた智的円熟人というのが、淳和天皇を形容するキーワードではなかろうか。それは、対象の分野の総体を捉えこれを記録に残そうとする姿勢に現れる。「格式きやくしき」は、律令の補完の為に作された法令、或いはそれらをまとめた法令集であるが、嵯峨帝代にまとめられた『弘仁格式』（藤原冬嗣の主導<sup>180</sup>）に続き、それを継承・補完修正する形で、天長七年(830)十月に『新撰格式』が施行された(藤原三守が序文を草す<sup>181</sup>)。これは嵯峨朝の事業を集大成するものである。律令制度については、天長十年(833)二月、淳和帝譲位直前のタイミングで、『令義解』（清原夏世・直世王・源常・藤原愛発・藤原吉野・南淵弘貞等が参画）がまとめられ<sup>182</sup>て「令」の解釈の統一が図られた。また、嵯峨帝以来の文章経国の集大成事業には、当然、九百余篇もの多数の詩文を収録した天長四年(827)の『経国集』二十巻の撰集も含まれる。そして、百科全書的な類書としては、天長八年(831)に「博覧の碩儒」滋野貞主が淳和帝の勅を受けて、漢籍千五百種を分類整理した一千巻の大部の類書『秘府略』（現存は二巻のみ）を撰述している<sup>183</sup>。当時の高度な学問水準<sup>184</sup>を示す一大壮挙と言えよう。

こうした『新撰格式』『令義解』『経国集』『秘府略』という学問文化の集大成を構築しようとする淳和帝の強い意志の下に、天長七年<sup>185</sup>とされる八つの仏教学派に対する宗義開明の勅が発せられたと考えるべき<sup>186</sup>であろう。天長の六本宗書は、為るべくして成立したのではなく、淳和帝の指導力及び文章経国の国家方針の実践に邁進する優秀な文人官僚の意図が、大きく関与・影響した。従って、『十住心論』『秘蔵宝鑰』がこの世にもたらされたのは、淳和帝とその側近のおかげであったと見なすのが筋である。嵯峨天皇の影に隠れて地味な印象を持たれがちであるが、嵯峨朝の文章経国・文華秀麗の精髓を体現した人物として、淳和天皇が空海密教の開花に資する重要性を決して見誤ってはならない。

#### **第四節 弘仁・天長期の側近中の側近：血縁・縁戚関係にある人々**

第二節・第三節では、嵯峨天皇・淳和天皇の事績を述べた。本節以降では、両帝の側近として嵯峨朝の文章経国に基づく栄華を現出せしめた側近、嵯峨詩壇の構成員にして文人官僚と目される諸臣について、その詩文の紹介と空海との交渉の実態を中心に略述してゆくこととする。

##### **2-4-1：良岑安世よしみねのやすよ(785-830)**

桓武帝の皇子で、母親は女官の百濟永継くだらのながつぐ。彼女は最初の結婚で、藤原北家の首領・右大臣藤原内麻呂うちまる(756-812)に縁付き、内麻呂の子、真夏・冬嗣の兄弟を生んでいる。従って、嵯峨朝を取り仕切った左大臣冬嗣は、良岑安世の同母兄である。「母女従七位下百濟宿禰永継所生焉。与中納言藤冬嗣朝臣同母弟也<sup>187</sup>。」) 安世は、桓武帝の子供としては、嵯峨天皇・淳和天皇より一歳年長になり、恐らくは生母の出自がそれ程高貴ではない関係から、良岑朝臣の姓を賜って、延暦二十一年、十八歳で臣籍降下した。平城・嵯峨・淳和の三天皇の兄弟にして、当代随一の政治家藤原冬嗣の同母弟という血筋は、大同二年(807)以降、朝廷で独自の存在感を発揮する。官界での出発点が右衛士大尉という武官で、若年から騎射を好む武辺であった<sup>188</sup>。しかし、同時に書と音楽に通じた芸術家気質も備え、漢詩に優れて勅撰三詩集に合計十四首が採録される第一流の詩

人の顔を持つ。学芸の面では弘仁年間に『内裏式』『日本後紀』の編纂に参画した後、『経国集』ではその撰述プロジェクトを主宰するという実績を持つ。高貴の出身でありながら嵯峨帝・淳和帝に絶対の服従を貫き通し、兄藤原冬嗣と共に嵯峨朝の文章経国の事業を支え続けた、朝廷の屋台骨であった。

良岑安世の詩作の実例を二つ掲げる。先ず、王昭君(匈奴の君主に嫁せられた前漢・元帝代の美女)を詩題とした嵯峨天皇御製「王昭君」

\*弱歳辭漢闕 含愁入胡關 天涯千萬里 一去更無還 沙漠壞蟬鬢 風霜殘玉顏 唯餘長安月 照送幾重山<sup>189</sup>。

に和した、『文華秀麗集』の「奉和王昭君」には

\*虜地何遼遠 關山不忍行 魂情還漢闕 形影向胡場 怨逐邊風起 愁因塞路長 願為孤飛雁 歲歲一南翔<sup>190</sup>。(虜地りょち何ぞ遼遠なる 關山かんざん行くに忍びず 魂情こんじょう漢闕かんけつに還かへり 形影けいせい胡場こじょうに向かふ 怨うらみは邊風へんぷうを逐おひて起り 愁うれへは塞路さいるに因りて長し 願はくは孤飛こひの雁かりと為りて 歲歲さいさい一たび南に翔かけらむ。)

御製の「闕・顔(雁)」の韻を採り入れつつ、その他に關・山・還・漢闕・胡・風・愁・歳・一と十字を御製に合わせながら、「魂情⇄形影」「怨愁」を対比させている。詩人の詩情は、遠き故郷に向けて飛翔する一羽の雁の飛翔に託され、望郷のイメージを明確に刻む。応和の詩としては極めて手堅い、安定した技法を示す一篇である。

『経国集』巻十の「別男子出家入山」

\*我有一兒子 塵煩不可侵 天縱成道器 童齒拔禪心 新負心經帙 初諳梵字音 野縫青葛衲 口口綠羅襟 杖錫岩苔上 提瓶潤水潯 苦行何處所 雪嶺白雲深<sup>191</sup>。(我一ひとりの兒子有り 塵煩侵す可からず 天に縦したがひて道器を成す 童齒より禪心を抜きんず 新たに心に經の帙ちつを負ひ 初めて梵字の音を諳そらんず 野に青葛の衲を縫ひ 綠羅の襟を口口す 杖錫しゃくじょう岩苔の上 提瓶ていびょう潤水の潯ふち 苦行するは何處いつこの所ぞ 雪嶺せつれい白雲深し。)

には、出家を果たした子が詠まれる。安世の八男良岑宗貞<sup>むねさだ</sup>(816-890)は、仁明天皇の側近として侍していたが、仁明帝崩御(850)の後、円仁の下で出家し、後に慈覚大師から真言秘法をも伝授された(863)<sup>192</sup>。天台宗の重職を務めて花山僧正とも呼ばれ、光孝天皇からも尊崇された六歌仙の一人「遍昭」その人である。良岑の存命中に出家した子がいたかどうかは定かではない。いずれにせよ、天皇の側近を務めた上で梵門を叩く子を身内に持ち、更にその遍昭が円仁・円珍の法統を受け継いだ高僧となった、良岑安世の仏縁との深さを示す一つの指標となるであろう。

良岑安世は空海との濃密な関係を築いた。漢詩を添えた書状の遣り取りが『性靈集』巻一に五篇収録されている。空海は安世を「良相公」と呼ぶ。相公は宰相で、安世が参議に進んだのは弘仁七年(816)、三十二歳の時であった。「贈良相公詩一首」には、

\*良相公投我桃李。余報以一章五言詩三篇雜體歌<sup>193</sup>。(良相公[宰相の良岑安世]我に桃李とうり[美しい花の如き詩文]を投ぜり。余われ報ずるに一章五言の詩、三篇雜體の歌を以てす。)

の添え書きともに

\*忽然開玉振 寧異對顔容 宿霧随吟斂 蘭情逐詠濃 傳燈君雅致 余誓濟愚庸<sup>194</sup>。(忽然として開けば玉のごとく振ふ<sup>195</sup> 寧むしる顔容がんにように對むかへる[直接対面する]に異ならんや 宿霧しゆくぶは吟ずるに随つて斂をさまり 蘭情らんせい[芳わしい友情]は詠ずるに逐したがって濃こまやかなり 傳燈でんどう[仏法弘通]は君が雅致がちなり 余よが誓ちかひは愚庸ぐようを濟すくふ。)

の句を含んだ五言詩が記され、空海が安世に非常な親近感を抱いていたことが窺われる。「蘭情」の蘭は君子の徳の気高さを象徴する花であり、極上の詩文を形容する「玉振」も相俟って、空海が



安世を非常に高く評価して、彼との交流の君子の交わりと見做していたことを裏付ける。更に仏法の弘通という大役をも良相公に期待していた、それは空海自身の活動と軌を一にする同レベルの重要性を持っていたことも「傳燈君雅致 余誓濟愚庸」の表現に確認できる。

空海が良岑安世に寄せた特別な信頼感は、彼に宛てて創作された詩文の中に、安世を「君」と呼びかけ、「君は見たことが無いだろうか」「君は聴いたことが無いだろうか」と親しく問いかけるその口調に如実に感得できる。

\*君不見君不見。京城御苑桃李紅。灼灼芬芬顔色同。一開雨一散風。[中略]君不見君不見。王城城裏神泉水。一沸一流速相似。[中略]君不見君不見。九州八嶋無量人。自古今來無常身<sup>196</sup>。(君見ずや君見ずや、京城けいせいの御苑の桃李の紅くれないなるを。灼灼しゃくしゃく芬ふんぶんとして顔色同じ。一ひとたびは雨に開け、一たびは風に散ず。[中略]君見ずや君見ずや、王城おうせいの城の裏うちの神泉の水を。一たびは沸き、一たびは流れて速かなること相あひ似にたり。[中略]君見ずや君見ずや。九州八嶋無量の人を。古いにしへ自り今來このかた無常の身なり。) -「入山興」

\*君不見君不聴。摩竭鷲峯釋迦居。支那臺獄曼殊廬。我名息惡修善人。法界爲家報恩賓<sup>197</sup>。(君見ずや、君聴かずや、摩竭まかつ[マガダ国]の鷲峯じゅぶは釋迦の居、支那の臺獄だいがく[五台山]は曼殊[文殊]まんじゅの廬なり。我をば息惡修善そくあくしゅぜんの人[沙門]と名づく。法界を家と爲して恩を報ずる賓ひんなり。) -「山中有何樂」

\*君不聴君不聴。調御髻珠秘靈臺。宣尼良玉稱沽哉。方圓人法不如黙。説聴瑠璃情幾擡<sup>198</sup>。(君聴かずや、君聴かずや。調御の髻珠けいしゅ[髻中明珠]は靈臺に秘し、宣尼せんち[孔子]の良玉は沽うらめ[売買]やと稱す。方圓[四角と円の不一致]の人法は黙もだせむには如しかじ。説聴せつてい瑠璃るのごとして情こころ幾いくばくか擡もたぐる。) -「徒懷玉一首」

この親密な語り口は、次の一節のように語り合う二人を「知音」「蘭契」と親友と規定する文言に帰結する。

\*同與不同時與不時。昇沈讚毀黙語君知之。知之知之名知音。知音知音蘭契深<sup>199</sup>。(同じきと同じからざると、時と時ならざると、昇沈しょうちん讚毀さんき黙語ぼくぎよ、君きみ之これを知れりや。之を知り、之を知るをば知音<sup>200</sup>ちいんと名づく。知音と知音は蘭契<sup>201</sup>らんけい深し。) -「徒懷玉一首」

こうした問答調は、『秘蔵宝鑰』の「十四問答」玄関法師と憂国公子の対話に共通するものである。玄関法師の発話に

\*何為必其然乎<sup>202</sup> (何為なんすれぞ必ず其れ然らんや。)

\*子未聞療病之法乎<sup>203</sup> (子なんち、未だ療病の法を聞かずや。)

の事例が見出され、空海と良岑安世の関係性が、玄関法師と憂国公子の間柄にデフォルメされて投影されている可能性を読み取れる。そして、このような口吻が成り立つ為には、対話の相手が自分の言わんとする事柄をほぼ完全に理解してくれるという確信を前提とするであろう。その証左としては、上に掲げた「君不見」「君不聴」で導入される所の、仏の悟りの世界の描写が、通常の詩的言語での生死無常を叙する一般的なレベルのものから、極めて高度な思弁的教理の一端を漏らす語句を含んだ秘儀に踏み込んでいることが挙げられる。例えば「入山興」の

\*誰能保得萬年春。貴人賤人惣死去。死去死去作灰塵。歌堂舞閣野狐里。如夢如泡電影賓。君知不君知不。人如此汝何長。朝夕思思堪断腸。汝日西山半死士。汝年過半若尸起。住也住也。一無益。行矣行矣不須止。去來去來大空師。莫住莫住乳海子。南山松石看不厭。南嶽清流憐不已。莫慢浮花華名利毒。莫燒三界火宅裏。斗藪早入法身里<sup>204</sup>。(誰か能く萬年の春を保ち得たる、貴人も賤人も惣すべて死に去んぬ。死に去り死に去りて灰塵かいちんと作る。歌堂舞閣は野狐やこの里<sup>205</sup>。夢の如く泡の如し、電影<sup>206</sup>の賓。君知るやいなや、君知るやいなや、人此かくの如し、汝何ぞ長からん。朝夕に思い思へば腸はらわた

を断つに堪へたり。汝が日は西山せいざんに半ば死したる[暮れかかった夕日]士なり。汝が年は半ばを過ぎて尸しかばね[屍]の起きたるが若し。住とどまらんや住とどまらんや、一も益無し。行ゆきね行ゆきね、止まる須べからず。去来いざや去来いざや大空の師[阿字本不生の理を体現する仏]、住とどまる莫なかれ住とどまる莫なかれ乳海にゆうかいの子[真言行者]。南山[高野山]の松石しょうせきは看みれども厭あかず。南嶽の清流は憐れむこと已まず。浮華の名利の毒に慢をござること莫れ。三界の火宅<sup>207</sup>かたくの裏うちに焼やかること莫れ。斗藪とそう[出家して早く法身の里に入れ。] - 「入山興」

という章段には、直接的には良岑安世に語りかけながら、生死無常の理を人生の一日・落日の情景に重ね合わせて、「夢」「泡」「電影」の如き迷いの世界(三界火宅)に住してはならず、速やかに「大空師」「法身」如来のさとりに帰入するべき普遍的な教説を述べる。大空・乳海・法身里などの語彙が阿字本不生や金剛界大日の鑿<sup>208</sup>の一字に対応することは、暗示のレベルに留まるが、安世が空海から真言教理の一端を告げ知らされていた可能性をも示唆する。また、「山中有何樂」での

\*潤水一坏朝支命。山霞一咽夕谷神。懸蘿細草堪覆體。荊葉杉皮是我茵。有意天公紺幕垂。龍王篤信白帳陳。山鳥時來歌一奏。山猿輕跳伎絶倫。春花秋菊笑向我。曉月朝風洗情塵。一身三密過塵滴。奉獻十方法界身。一片香煙經經一句。菩提妙果以爲因。時花一掬讚一句。頭面一礼報丹宸。八部恭恭潤法水。四生念念各證真。慧刀揮斫無全牛。智火纔放灰不留。不生不滅越三劫。四魔百非足憂。大虚寥廓圓光遍。寂寞無爲樂以不<sup>208</sup>。(潤水かんすい一坏朝あしたに命を支え、山霞さんか一咽いちえん夕ゆうべに神を谷やしなふ<sup>209</sup>。懸蘿けんら細草體を覆うに堪へたり。荊葉けいよう杉皮さんびは是れ我が茵しとねなり。意こころ有る天公[上天]紺幕こんぼく垂れたり。龍王篤信とくしんにして白帳はくちょう陳つらねり。山鳥さんちょう時に來たりて歌って一たび奏す。山猿さんえん輕く跳ねて伎ぎは倫ともがらに絶す。春花、秋の菊笑えんで我に向い、曉あかつきの月、朝あしたの風、情塵せいちんを洗う。一身の三密は塵滴に過ぎたり。十方法界の身に奉獻す。一片の香煙、經一句、菩提の妙果以て因と爲す。時花しか一掬きく、讚一句、頭面づめん一礼して丹宸たんしん[朱塗の屋・皇室の恩徳を指す]を報ず。八部[天龍八部]恭恭きょうきょうとして法水ほっすい[仏の真理]に潤うるほひ、四生念念に各おのおの眞を證す。慧刀えとう揮斫しやくして全き牛無し[煩惱斷盡の意<sup>210</sup>]。智火ちか纔わづかに放つて灰はひ留まらず。不生不滅にして三劫[三妄執]を越へたり。四魔百非憂うれうるに足らず。大虚たいきよ寥廓りょうかくとして<sup>211</sup>圓光えんこう[仏の光明]遍し。寂寞じやくまく無爲ぶい[仏のさとりの境界]にして楽しみなりや不いなや。) - 「山中有何樂」

という、仙境に類した山中で送る修禅生活の、活き活きとした清冽高雅な描写は、空海が筆にした詩文中でも最も精彩に富み、仏道修行者の本懐を正直に表明した絶品であると言える。同時にこの叙情豊かな詩的空間にも「一身三密過塵滴」「十方法界身」「法水」「慧刀」「智火」「圓光」という密教的内観特有の語彙が挿入され、それを「大虚寥廓」「寂寞無爲」という大日如来のさとりの世界に結び付けて提示している。高野山での三密行三昧の表面的な形相と感覚的な遊樂を述べつつ、そこに底流する本質的な「不生不滅」の「法身の里」での法悦境への志向性を言葉に刻む所に、空海独自の高邁な精神がありありと看取される。

かくの如き感興を喚起したのは、心の友良岑安世からの高野山中での生活に如何なる楽しみがあるのかという問いであった。天皇の血筋に連なりながら精神的にも高貴な賢者であった良岑安世が、籠山中の空海から引き出した詩文は、後世の人々の掬すべき珠玉の逸品である。その一点においても、良岑安世の存在は珍重されて然るべきであろう。

天長四年(827)五月には、良岑安世が中心となって撰述を進めた『経国集』が成立した。その後七月下旬に、安世は前年に亡くなった同母兄藤原冬嗣一周忌の法要を営む。冬嗣の逝去直後には、安世は病と称して面会を謝絶して朝廷に上らなかつたと記録される<sup>212</sup>程の打撃を受けたようである。冬嗣一周忌の法要の折には、安世は『金剛般若経』を書写して奉納しているが、その時に空海に委託して願文を起草してもらおう。空海は安世の立場に立って

\*哀哉苦哉。弟子同衾易感。在原難抑。携提我之比天。割亭我之同地。言思其徳。答以歸佛<sup>213</sup>。(哀

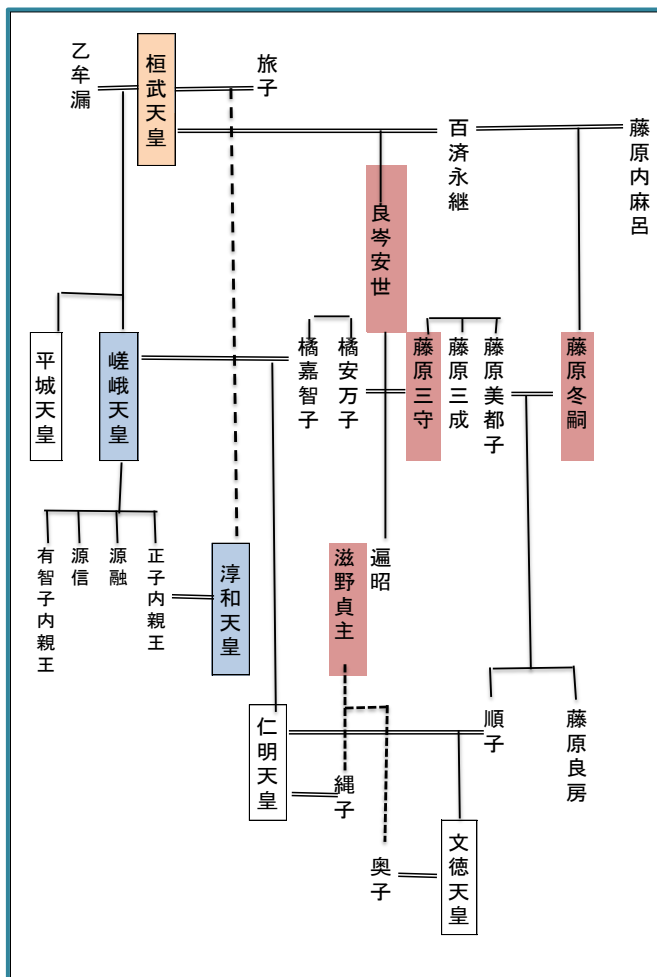
あはれなる哉かな苦しき哉。弟子[良岑安世]同衾とうきん[兄弟の友愛]感じ易く、在原さいげん[兄弟<sup>214</sup>]抑へ難し。我[安世]を  
 攜提<sup>215</sup>けいてい[教示]すること天[父]に比し、我を割亭かつてい[養育]すること地[母]に同じ。言われ[我]其の徳[冬嗣]を思  
 ふて答たふするに歸佛きぶつを以てす。) —「右將軍良納言爲開府儀同三司左僕射設大祥齋願文」

と心中を代弁しており、心の壁に寄り添うような懇切な語を發している。その願文「右將軍良納言爲開府儀同三司左僕射設大祥齋願文」の故人追慕の部分については、次の冬嗣の項で検察することとする。

良岑安世は天長七年(830)七月に没している。その生前に『十住心論』『秘藏宝鑰』を手にしたかどうかは定かではない。想像の域を出るものではないが、十住心思想及び「十四問答」中の論議を、安世が草稿段階で空海から聞かされていた事態を筆者は思い描く。そうした特別な交渉を想定し得る程、空海と良岑安世の交渉は濃密であったと思われるのである。

#### 2-4-2：藤原冬嗣 ふじわらのふゆつぐ(775-826)

右大臣藤原内麻呂(756-812)の次男藤原冬嗣は、前項で述べた良岑安世の兄で、嵯峨天皇が皇太弟であった頃から東宮大進・春宮亮として神野親王(嵯峨帝)に近侍した<sup>216</sup>。嵯峨天皇にとっては側近中の側近であり、即位後弘仁元年(810)に初代蔵人頭、弘仁二年(811)に従四位上として参議に列し、以後天長三年(827)七月に没するまで常に国政の中心に居て嵯峨帝・淳和帝の文治を支えた。ここで、皇統をめぐる相関図を示す。



冬嗣は、妻の美都子を通じて、嵯峨帝の皇后橋嘉智子(檀林皇后)の姉安万子と縁続きの関係にあった。また娘の順子は嵯峨天皇の皇子正良親王(仁明天皇)の妃となり、道康親王(文徳天皇)の生

母となっているから、冬嗣は結果的に文徳天皇の外祖父となった(道康親王の生誕は冬嗣の没後)。冬嗣の次男藤原良房が文徳天皇の外伯父として初の摂政に就任しているから、藤原北家による摂関政治の源流は、嵯峨帝・淳和帝に近侍した冬嗣に起因するのである。

冬嗣の人柄は、器局温裕にして識量弘雅、才は文武を兼ね寛容であり人々の歓心を得る<sup>217</sup>と評されている。その父内麻呂と同じように、バランス感覚に優れた温厚で優秀な官吏であったようだ。偉大な詩人嵯峨帝に長く近侍するには、政治手腕が優れるのみならず詩文の才も当然要求される。冬嗣も『文華秀麗集』の筆頭編纂者に数えられ、三勅撰集に都合十首が採録される詩人であった。その作詩を二首掲げる。いずれも嵯峨天皇に扈從して帝の御製に応和した作である。弘仁六年(815)四月に行幸された折、嵯峨帝の詠まれた「過梵釋寺」

\*雲嶺禪扃人蹤絶 昔將今日再攀登 幽奇巖嶂吐泉水 老大杉松離舊藤 梵宇本無塵滓事  
法筵唯有薛蘿僧 忽銷煩想夏還冷 欲去淹留暫不能<sup>218</sup>。

に和して、

\*一人問道登梵釋 梵釋肅然太幽閑 入定老僧不出戸 隨緣童子未下山 法堂寂寂煙霞外  
禪室寥寥松竹間 永劫津梁今自得 鬢塵何處更相關<sup>219</sup> (一人いちにん[嵯峨帝]道を問ひて梵釋に登りたまふ 梵釋肅然しょうぜんにして太はなはだ幽閑なり 入定の老僧戸を出でず 隨緣の童子どうじ未だ山を下らず 法堂寂寂せきせき煙霞の外 禪室寥寥りょうりょう松竹の間 永劫の津梁しんりょう今自得しつ 鬢塵ごうちん何れの處にか更に相關せむ。)

登・幽・僧・法・禪・塵は御製の字を採る。特に難解な故事も技巧も無い、極めて素直な叙景であり、嵯峨帝の興趣に合致する寂寥幽閑を詠じている。次の

\*河陽風土饒春色 一縣千家無不花 吹入江中如濯錦 亂飛機上奪文沙<sup>220</sup>。(河陽かよの風土春色しゅんしよく饒ゆたけく 一縣いっけん千家せんか花あらざる無し 江中に吹き入りて錦を濯あらふ<sup>221</sup>が如く 機上きじょうに亂れ飛びて文沙ぶんさ[彩のある薄絹]を奪ふ。)

も嵯峨帝御製の「河陽十詠」四首<sup>222</sup>

- \*「河陽花」：三春二月河陽縣 河陽從來富於花 花落能紅復能白 山嵐頻下萬條斜
- \*「江上船」：一道長江通千里 漫漫流水漾行船 風帆遠沒虛無裡 疑是仙查欲上天
- \*「江邊草」：春日江邊何所好 青青唯見王孫章 風光就暖芳氣新 如此年年觀者老
- \*「山寺鐘」：晚到江村高枕臥 夢中遙聽半夜鐘 山寺不知何處在 旅館之東第一峯

のうちの「河陽花」に和したものであり、華やいだ春の情景が鮮やかに点描された佳作である。河陽は洛陽の北 20km、黄河の対岸にある県名、晋の藩岳(247-300)がこの地に多くの桃花を植えた故事に基づいて花の咲き乱れる地の意味で使い、本朝では淀川北の山崎の地を河陽と呼んだ<sup>223</sup>。嵯峨朝の詩人たちの遊んだ場所の一つである。

冬嗣は、嵯峨天皇と肝胆相照らす仲とも言うべき寵臣であった<sup>224</sup>。彼は嵯峨帝との親近を以て政治に邁進した<sup>225</sup>が、そうした公の仕事の中には、

※『文華秀麗集』の編纂を主導

※勅命による国史『日本後紀』撰述の着手(承和七年、冬嗣の子良房の代によようやく完成する)

※『弘仁格式』の編纂

※『内裏式』の編纂

等の学問文化に関わる大事業<sup>226</sup>が含まれる。その他に、子弟の教育や先孝の菩提の為の仏事を私的に実践していることが注目される。例えば藤原氏子弟の私的教育機関として、大学別曹[有力氏族が子弟のために大学寮近くに設けた寄宿施設]の勸学院を開創した<sup>227</sup>。又、弘仁四年(813)に亡父内麻呂の為に、藤原氏の氏寺興福寺に南円堂を建立している。(この南円堂に弘仁七年に納められた銅製の燈臺

には、空海が銘を撰したとされ、『拾遺雜集』<sup>228</sup>に文が載せられている。) )

天長四年(827)七月に催された、良岑安世施主の冬嗣追善法要での願文には、冬嗣の人となりとその逝去を悼む空海の誠心あふれる文辞が見出される。

\*奇哉逸婀之徳。皇哉五転之鑊。關千門乎津梁。廓萬戸乎拔濟。挹其派者各奢得源。攀其枝者悉驕極抵。[中略]金剛之普門。人法俱妙矣哉。伏惟故左僕射贈開府儀同三司藤原朝臣。累代台鼎文武佐時。謙恭守雌。晏平何侈。温良生徒。肩随天子。一心授命。兩帝簡其僕射。柔和接物緇素每慕其風。位極君眄寵結王恩。可謂有虞益稷。姪年爽望。豈謂。星精返知命。白城喪鄭産。嗚呼嗚呼。哀哉哀哉。春者不相。耕人輟耒。一人廢朝萬民訴慕。蒼蒼何忍。奪我阿衡<sup>229</sup>。(奇あやしき哉、逸婀いつあ[胎藏界大日]の徳。皇おほいなる哉、五転の鑊[金剛界大日]。千門を津梁[濟度]に關ひらき、萬戸を拔濟ばつさいに廓ほがらかにす。其の派みなまた[支流]を挹くむ者は各おのおの源みなもと[法身の根源]を得るに奢り、其の枝[枝葉]を攀よぶ者は悉く抵ね[根本]を極むるに驕る。[中略]金剛の普門は、人法俱に妙なるかな。伏して惟みれば、故もとの左僕射さぼくや贈開府儀そうかいふぎ同三司とうさんし藤原朝臣ふじわらのあそん、累代の台鼎たいてい[三公・宰相位]にして文武時を佐たすく。謙恭けんきょうして雌し<sup>230</sup>を守る。晏平<sup>231</sup>あんべいして何ぞ侈おごらむ。生徒せいと[弟子]を温良おんりょうして、肩かた<sup>232</sup>天子に随したがふ。心を一もつばらにして命を授つて、兩帝[嵯峨帝・淳和帝]其[冬嗣]を僕射[左大臣・右大臣]に簡えらぶ。柔和にして物[人材]に接せつして緇素しそ[僧俗]毎つねに其の風を慕ねがふ。位くらい、君眄くんべん[君主の恩寵]を極め、寵ちよう王恩おうおんを結べり。謂いふ可し有虞ゆうぐ[帝舜]の益稷えきしよく[賢臣である伯益と后稷]、姪年きねん[周代]の爽望せきぼう[召公爽と太公望]なりと。豈あに謂おもひきや、星精せいせい知命に返り、白城に鄭産ていさん[鄭の宰相子産]を喪うしなはんとは。嗚呼ああ嗚呼ああ、哀あはれなる哉かな、哀あはれなる哉かな。春うすつきする者は相きうたせず。耕たがやす人耒すきを輟やむ。一人いちじん[天皇]廢朝はいちようして萬民ばんみん訴うったへ慕したふ。蒼蒼そうそうとして何ぞ忍ばん。我が阿衡あこう[宰相、冬嗣のこと]を奪うばへることを。)

人臣位を極め、天皇の恩寵を一身に浴して、逝去の際には天皇が朝政を休止した程の国家枢要の人物であることが述べられ、あらゆる人々から思慕・哀悼された冬嗣の温良・柔和・謙讓の人柄が称揚される。又、冬嗣は金胎兩部の法身大日の玄妙な徳によって、法界の覺尊王に渉入帰一せんことを祈願される。在世での万民豊樂を実現せんとする利他行が、後の世での大日如来のさとりに帰還することを約束させるとも言い得て、「逸婀之徳」「五転之鑊」「金剛之普門」という密厳浄土への道筋が指し示されている。

冬嗣存命時の空海との交渉に戻れば、冬嗣と藤原三守の両者に宛てた、真言密教護持感謝のテクストが存する。弘仁十二年(821)の「兩相公」宛ての書簡<sup>233</sup>である。

\*今天恩重流奉圖兩部大曼荼羅像。其功欲畢。一生再喜自天而下。幸甚幸甚。是則兩相公之所致也。貧道如今生年近知命二毛已颯然。生願已滿應傳亦了。[中略]人非金剛。蜉蝣是壽。一生之後再面難期。二三弟子等奉屬兩相公。伏願時時垂檢流傳秘教幸甚幸甚<sup>234</sup>。(今天恩重ねて流れて兩部大曼荼羅の像を圖し奉る。其の功畢をへなむとす。一生の再喜さいき、天[嵯峨帝]自より下る。幸甚こうじん幸甚。是れ則ち兩相公りようしょうこうの致す所也。貧道[空海]如今いま生年知命ちめい[五十歳]に近く、二毛にもう已に颯然さつぜん[白髪混じりの薄い頭髪]たり。生願しょうがん已に滿ちて傳つたふ應べきこと亦た了る。[中略]人は金剛に非ず。蜉蝣ふゆう是れ壽よはひなり。一生の後、再面さいめん期ごし難し。二三の弟子等[泉隣・實惠・智泉等]、兩相公に屬しよくし奉る。伏して願はくは時時けんを垂れて秘教を流傳せんことを。幸甚幸甚。)

唐より請来した大曼荼羅が劣化して剥脱したのを、修補する事業を嵯峨帝から許され、供養を行ったのが弘仁十二年(821)九月七日<sup>235</sup>、書簡に記された「中冬」と「近知命」の記載から同年の十一月頃の信書と推定される。「兩相公」が曼荼羅修復の事業の実現を手助けしてくれたことへの謝辞(「是則兩相公之所致也」)であり、恐らく窓口として嵯峨天皇への請願に關与してくれた労に衷心より感謝を示している。半ば公的な謝礼報告に近い文章となっている。但し、内容的には古い

を意識した空海(「貧道如今生年近知命」)のそこはかたない不安感と、弟子の行く末を心配する気持ちが透けて見えて、空海にしては珍しく、極めて個人的な感情を吐露した書簡になっている。真言密教のほぼ全てを弟子たちに伝授し終えたので、余命短くとも(「人非金剛。蜉蝣是壽」)事業は成し終えたのであるが、それでも法を授かった弟子たちを「兩相公」に委嘱する(「二三弟子等奉屬兩相公」)から、どうか彼らに目をかけて、密教の弘通に協力して欲しいと依頼するのである。実際には、空海はこの後も十年以上に亘って八面六臂の活動を繰り広げるから、この書信で述べられる所感を常に抱いていたかどうかは疑問であるが、時の権力者に密教の外護を依頼した事実は確かなものである。そして、確定的な証拠はないとはいえ、情況的にこの「兩相公」のうちの一人が藤原冬嗣であったことは、まず間違いないと見て問題はないであろう。

興福寺銅燈臺の銘文を引き受け、この書簡で曼荼羅修補への尽力を謝し、且つ今後の密教広宣への協力を依頼している事を考えると、藤原冬嗣が空海の良き理解者であり且つパトロンの人であったことが浮かび上がってくるのである。

### 2-4-3 : 藤原三守 ふじわらのみもり/ただもり(785-840)

三守は藤原南家の血筋を引き、参議従三位藤原巨勢麿こせまるを祖父とするが、父真作またなりは従五位上阿波守に留まるから、恵まれた権門の出ではなかった。大同元年(806)五月、三守は春宮主藏正となり、神野親王に仕えることとなる。これは、三守が大学で五経を修学した才智<sup>236</sup>の持ち主であることも関係するであろうが、何よりも三守の母が神野親王の乳母であったこと、即ち三守が神野親王と乳兄弟であった親近の関係<sup>237</sup>が最大の理由であったと考えられる。

弘仁元年(810)嵯峨天皇の即位に伴い、三守は従五位に上り、内蔵頭・藏人頭・春宮亮<sup>238</sup>を歴任し、弘仁七年(816)十月には、従四位下で参議に抜擢される<sup>239</sup>、齡三十二歳のことである。この昇任の速さからも、三守が嵯峨天皇の股肱の臣、「蕃邸ばんていの旧臣」として懐刀的な存在であったことが窺い知れよう。嵯峨天皇の皇后橘嘉智子(檀林皇后)は三守の妻橘安万子の妹であるから、三守は妻を通して嵯峨帝の縁者であり、同時に、三守の姉妹藤原美都子は藤原冬嗣の妻であって、ここに嵯峨帝と三守・冬嗣の強固な関係性を確認できる。

弘仁十四年(823)四月、嵯峨天皇讓位と共に三守も辞表を提出。淳和帝に却下されるも、再度辞表を出し、武官の左兵衛督を辞して嵯峨上皇の院に務めることを強く希望する<sup>240</sup>。記録には、

\*今年弘仁十四年四月、後太上皇嵯峨帝擇重巖嶺之上、凝慮姑射之波、乃錙銖万乘、閑居一院。納言三守以蕃邸之旧臣、又貪煙霞之幽賞。固辞武官、解劍殿上、觀者、為之落淚。識者慙其雅量<sup>241</sup>。

と記されて、嵯峨帝に忠誠を尽くす姿が世の讚嘆する所となった。以後、天長元年から天長四年の間は、政庁よりも嵯峨院で上皇に奉仕することが多く、天長五年(828)には淳和帝から、良岑安世と同時に大納言に任命されている。これは異例の人事で<sup>242</sup>、嵯峨帝のみならず淳和帝からも三守が重く信任・優遇された証左である。

三守の人柄は、温恭な性格にして学者や詩人を尊敬する事一方ならず、詩人を家に招いて酒杯を交わし、学者に道で出会うと下馬して見送る謙讓の人柄だった<sup>243</sup>と言う。三勅撰集に三守の作詩は収録されていない<sup>244</sup>ものの、嵯峨帝に近侍する懐刀として、三守にも漢詩文の素養があったことは間違いない。例えば、天長七年(830)十月施行の『新撰格式』序文<sup>245</sup>は、『類聚国史』の記述

\*大納言正三位兼行禪正尹藤原朝臣三守等言。臣聞、劉安有云。「法者天下之準繩而人主之度量」。信哉、斯言也。然則通三建極之后、得一居真之君。莫不敷徳礼以宣規。設法令而裁化後略からすると、三守が起草したものであると考えられる。劉安りゅうあん(前 179-前 122)は漢の高祖劉邦の七男・淮南厲王劉長の長子で『淮南子』の著者、「準繩」は『孟子』離婁上の「規矩準繩」とい

う成語に由来し、「通三」は天地人の三才に通じる意、「建極」は『尚書』洪范の「皇建其有極」に基づき中正の道を建立することで、複数の典籍への参照を含む、極めて正統的な公的漢文の性格を示していると言えよう。

三守は仏教に対する信心も篤く、天台宗を支える四賢臣の一人として最澄から重い信頼を寄せられた。最澄悲願の比叡山大乗戒壇開設(弘仁十三年六月勅許)に尽力した光定が、天長十年(833)十月二十八日上表文「傳述一心戒文」序に

\*弘仁天長兩天陛下。令聞故藤原左大臣。故良峯大納言。現有藤原大納言・故伴參議。亦達承和皇帝令聞藤原大納言權藤原中納言。傳之耳目<sup>246</sup>。」

と記される「現有藤原大納言」が藤原三守を指し示し、また「傳述一心戒文」下巻には

\*取澄法師云。建立桓武天皇御願之宗。被弘二師。道弘人。人弘道。道心之中有衣食矣。衣食之中無道心矣。亦云。御願興隆憑四賢臣。其四賢臣。故贈正一位左大臣兼行左近衛大將藤原朝臣冬嗣。故贈從二位行大納言兼右近衛大將良峰朝臣安世。現有從二位行大納言守春宮坊傅藤原朝臣三守。故參議從四位上兼守右大弁行陸奥出羽按察使伴宿禰國道<sup>247</sup>。

と官位を含んだ正式名が載せられている。つまり冬嗣・安世・三守という嵯峨天皇側近の面々は天台宗にとっても最大の功労者として感謝を捧げられていた<sup>248</sup>のであり、三守は伴国友と共に延暦寺の俗別当<sup>249</sup>として最澄没後の比叡山を支えた大壇越だったのである。

三守は天台のみならず空海とも密な交渉を持った、真言宗のパトロンであった。『高野雜筆集』に収録された三つの書簡が最近の研究では三守宛のものと推測されている<sup>250</sup>。

I 左兵衛督藤相公宛<sup>251</sup> 弘仁七年(816)十月十四日前後<sup>252</sup>

II 東宮大夫相公宛<sup>253</sup> 弘仁九年(818)十二月十日<sup>254</sup>

III 吏部次郎宛<sup>255</sup> 弘仁九年(818)四月下旬<sup>256</sup>

Iは藤原三守が参議に就任することへの祝意を述べ、かねて依頼されていた嵯峨天皇の病氣平癒祈願の修法の結果が思い通りにいかなかったことを報告する。IIは冬の高野山に届けられた物資に対しての礼状である。IIIは災禍防禦の為の修法を命ぜられ、その修法に携る僧の名と必要な支具を書き送った際の書状である。ここでは、恐らくは嵯峨天皇の意をも汲んでの上であろうが、三守が物心両面で空海の高野山での活動を支援した様子が読み取れる II の書信を紹介する。

\*風信拂巖雲書排窟。捨惠厚喜荷深。蘇燈忽舉長夜朗。禮裘乍著雪裏汗[汗]。無行小僧何當此贈。幸甚幸甚。窮冬切寒。伏惟使後兼勝。貧道易量。弘法利人大士重擔。利他未遂日夕為勞。非憑兩相之知己何扇三密之玄風。風燭易滅良辰難遇。徒然而過後會何期。冀方圓接誘早熟法機吹此黃葉再奉惠日。斯乃二公之舟梁貧道之宿誓。不可勉。面話未ト。我勞如何。謹因還季奉狀。不宣。南嶽沙門遍照金剛謹狀<sup>257</sup>。(風信[書狀]巖いはほ[高野山山房]を拂ひ、雲書[書狀]窟むろを排おしひらく。捨恵しゃけい[贈答の品]厚く喜荷きか深し。蘇燈そとう[灯油]忽ちに舉かかげて長夜朗ほがらかなり。禮裘れいきゅう[皮衣]乍ちに著し、雪裏せつりに汗す。無行の小僧[空海の謙稱]、何ぞ此の贈おくりものに當らむ。幸甚、幸甚。窮冬きゅうとう[晩冬]切せつに寒し。伏して惟れば使後しご[前回の使い以後]兼勝けんしょう[健勝]ならむ。貧道[空海の謙稱]易量いりょう[平穩無事]なり。弘法ぐほう利人は大士だいし[菩薩]の重擔ちやうたん[重大任務]、利他未だ遂とげず、日夕じつせきに勞を為す。兩相りょうそう[冬嗣と三守]の知己ちきに憑るに非ずんば、何ぞ三密の玄風を扇あふがむ。風燭ふうしよく滅きえ易く[寿命短く]、良辰りょうしん[良き理解者の兩相]遇ひ難し。徒然いたづらにして過さば後會こうえ何ぞ期せむ。冀こひねがはくは方圓ほうえん[僧俗]接誘しょうゆうして早く法機を熟し、此の黃葉を吹いて再び惠日えにち[仏慧の光]を奉かかげむ。斯れ乃ち二公[冬嗣と三守]の舟梁しゅうりょう[彼岸へ渡す船と橋]、貧道の宿誓しゅくせいなり。勉めずんばある可からず。面話めんか未だトぼくせず。我が勞うれへ[憂慮]如何いかんがせむ。謹しみて還季げんり[歸還する使者]に因りて狀を奉る。不宣。南嶽沙門遍照金剛謹みて狀しるす。)

旧暦十二月の高野山は極寒の極み(「窮冬切寒」)で、開山間もない弘仁九年の冬には越冬の設備も乏しかったと推測される。その厳しい山上に、贈物(「此贈」)として暖を保つ皮衣(「禮裘」)と暗闇を照らす燈火用の油(「蘇燈忽舉長夜朗」)をわざわざ都から届けるというのは、これ以上ない布施(「捨恵厚喜」)であった。これは、空海の厳しい生活を物質的に支える行為で、三守に対する空海の感謝の念が、書簡冒頭の弾むようなリズムに善く表明されている。

布施への謝辞に続き、空海は密教の弘通(「扇三密之玄風」)という己の宿願(「貧道之宿誓」)を達成するのに、千載一遇の好縁を以て出逢うことが出来た(「良辰難遇」)二人の理解者(「知己」)、空海自身と同じように天下万民を抜済せんとする志(「舟梁」)を抱き、実際に国の重鎮として日々嵯峨帝の御代を支えている大臣(「兩相」「二公」)の力添えを得て、今後更に真言密教を世に弘めてゆきたい(「弘法利人」「利他」「再攀恵日」)と述べている。これは、精神的な支えを空海が「知己・兩相」に求めていることを示す内容である。そしてこの「兩相」「二公」は、先に冬嗣の項で見た両部大曼荼羅の修補への謝礼状の宛先であった「兩相公」と同じく、藤原冬嗣・藤原三守を指す(武内孝善博士の考証に基づく<sup>258</sup>)。この信書で空海は真言宗の外護を願い出て、その三年後に曼荼羅修補の事業成就に繋がり、さらにその折には弟子たちを兩相・二公に委嘱していることを考え合わせると、冬嗣・三守の義理の兄弟に対して空海が如何に深く恩恵を蒙っていたかが良く理解できるであろう。

話を三守だけに戻すとして、最大のパトロンとしての三守の存在感は、真言宗全体が共有していた認識であった。空海入定後、承和三年(836)五月五日付で、唐の青龍寺内供奉義明阿闍梨及び同法衆宛てに、「沙門實恵等」の日本国真言寺同法等が送った書簡に

\*外護大檀主今上陛下北面后宮。及大納言二品藤原朝臣。右大辨四品和氣朝臣。近持我道場。遠宅懷四海<sup>259</sup>。(外護の大檀主は、今上陛下・北面の後宮、及び大納言二品藤原朝臣、右大辨四品和氣朝臣、近くは我が道場を持し、遠くは四海を宅懐す。)

と記される「大納言二品藤原朝臣」が三守を指す<sup>260</sup>。空海の後継者が、隱棲中の嵯峨上皇・淳和上皇を除いて、今上帝・皇后両陛下と藤原三守・和氣真綱の四人を「大檀主」と名指ししている。空海の晩年に至るまで三守が真言宗を支えたパトロンであったことの証拠である。

その別の例が、天長五年十二月十五日付の「綜藝種智院式并序」に

\*辞納言藤大卿。有左九條宅。地餘貳町。屋則五間。東隣施藥慈院。西近真言仁祠。生休歸真之原迫南。衣食出内之坊居北。涌泉水鏡而表裏。流水汎溢而左右<sup>261</sup>。(辞する納言藤大卿、左九條の宅いへ有り。地は貳町じていに餘り、屋をくは則ち五間なり。東は施藥慈院に隣り、西は真言の仁祠[東寺]に近し。生休歸真の原は[墓地]南に迫り、衣食出内すいたいの坊[官の倉庫]北に居す。涌泉ようせん水みづ鏡のごとくして表裏なり。流水汎溢はんいっして左右なり。)

と描写される綜藝種智院の敷地が、「辞納言藤大卿」藤原三守の寄進に依ることに如実に見出される。最近の研究成果では、「綜藝種智院式并序」は私学創設の勸進の文書であって、綜藝種智院なる学校が現実に開設されたとは考えられないと見なされている<sup>262</sup>。この学説は概ね正鵠を射ていると思われる。綜藝種智院の開校の有無は確定し難い処であるが、仮にそれが机上の計画だけに終わったとしても、承和十二年(845)九月十日付の實恵奏状に、「宿心未畢」で事業を成し難いから「綜藝院」を売却したいと願い出ている<sup>263</sup>ことから、三守からの邸宅・敷地の寄進は実際に行われたと考えるのが合理的であろう。

最晩年に至って、空海は矢継ぎ早に勅許を賜って幾つもの念願を実現した。

- a 宮中真言院における御修法(後七日御修法)の勅許 承和元年(834)十二月十九日付<sup>264</sup>
- b 東寺真言宗僧五十口から三綱を選任する勅許 承和元年(834)十二月二十四日付
- c 東寺に僧供料を置き修講すべき勅許 承和二年(835)正月六日付



- d 真言宗年分度者の勅許(三業度人の制) 承和二年(835)正月二十三日付<sup>265</sup>
- e 金剛峯寺が定額寺に認定される 承和二年(835)二月三十日<sup>266</sup>付
- f 真言宗年分度者の試業並びに得度の日処を定むべき勅許  
承和二年(835)八月二十日付

上記 a～e の五つの勅許をわずか二か月の間に獲得している。後七日御修法 a については年末の押し迫った時期に正月早々の修法の勅許を得るのは異常極まりない。先学が「ただらぬぬ気配・すさまじいばかりの執念」と評するこの迅速な処理<sup>267</sup>の様は、空海の上表文を仁明天皇に取り次いだ、藤原三守の並々ならぬ尽力抜きには考えられない<sup>268</sup>。実際に上の勅許を宣した官符には

- \*右被從二位行大納言兼皇太子傳藤原朝臣三守宣稱<sup>269</sup>。(a)
- \*從二位行大納言兼皇太子傳藤原朝臣三守宣。奉勅<sup>270</sup>。(b)
- \*從二位行大納言兼皇太子傳藤原朝臣三守宣。奉勅<sup>271</sup>。(d)

と、これを処理した人物が藤原三守であることが明記されている。先行研究に依れば、政務の評議に於て出席者のうちで最上位の公卿が「上卿」として、太政官符や官宣旨の作成・宣下を取り仕切るが、空海の勅許の場合、三守が上卿として全てを主導したと考えられる<sup>272</sup>。(「空海から三守に、前もって上表する内容が伝えられ、三守が上卿として事を運ぶ段取りができていたのではないか<sup>273</sup>。」)

「後七日御修法」「三業度人の制」「東寺三綱選任」「金剛峯寺の定額寺化」は、入定直前の空海が成就した真言宗永続に必須の、国家公認宗門化の方策である。即ち、

- 金剛頂業・胎藏業・声明業各一名、合計三人の年分度者を真言宗に許可する(三業度人の制) ことで、真言宗の国家公認の立場を決定的にする
- 東寺の人事権を真言宗が把持する
- 高野山金剛峰寺を空海の私寺から官営の寺に昇格させる
- 年中行事として宮中で御修法を勤修することで、真言宗の存在を皇室の安寧繁栄と不可分のものと公認させる

という、政教一致の政治体制の中に、しっかりと真言密教を組み込んだのであり、空海畢生の事業がここに完結したと言っても過言ではない。そして、この一大事業には、空海の意志を完全に汲み取った三守が総力を挙げて援助を惜しまなかった。真言宗千年の基礎は、高祖大師とその永年の外護者藤原三守の緻密な連携に依って築かれたのである。

藤原三守は、嵯峨天皇の懐刀・嵯峨朝を支えた文人官僚である云々の平凡な人物評では到底カバーできない、甚深な影響を及ぼす巨大な存在であることが明確になった。三守の尊い活動を、後世末学はしかと肝に銘ずるべきであろう。高野山・比叡山ともに、藤原三守は宗門繁栄の基礎を築いた大檀越だったのである。

## 第五節 空海と弘仁・天長期の官僚との交渉: 文人官僚を中心に

本節では、嵯峨帝・淳和帝に仕えて実際に政治を担当した官僚・政治家で、空海との交渉のあった人々を素描することとする。具体的には

藤原園人・菅原清公・小野岑守・滋野貞主

の四名である。

### 2-5-1: 藤原園人<sup>ふじわらのそのひと</sup>(756-819)

藤原園人は藤原北家の出身。地方官として行政経験を積んだ後、大同元年(806)、平城天皇即位

に伴って正四位下・参議に上る。皇太弟神野親王(嵯峨帝)の皇太子傅となり<sup>274</sup>、大同五年(810)大納言、嵯峨天皇即位後は右大臣藤原内麻呂(冬嗣の父)と共に国政を主導する地位に就いた。弘仁三年(812)、内麻呂の没後に右大臣となる。正四位になった冬嗣と共に、弘仁十年まで官僚の首領として嵯峨天皇親政を支えた。

園人の政策は、貧民救済と権門抑制を特徴とする。「治国之要、在於富民。民有其蓄。凶年是防」という基本方針<sup>275</sup>を掲げて、飢饉に備えて食糧を備蓄する必要を重視し、財政再建に注力する。弘仁四年(813)六月の上奏文には

\*念旧酬勞、賢哲遺訓。重生愛命、貴賤無殊。今天下之人、各有僕隸、平生之日、既役其力。病患之時、即出路邊、無人看養遂致餓死<sup>276</sup>。(旧きを念ひ勞に酬ゆること、賢哲の遺訓なり。生を重んじ命を愛すること、貴賤殊なる無し。今、天下の人、各僕隸有り。平生の日、既に其の力を役す。病患の時、即ち路邊に出し、人、看養すること無し。遂に餓死に致す。)

と、財力ある家の使用人(「僕隸」)が、平時には主人に養われるも一旦病に罹ると路上に放置されて餓死するに至る惨状を述べ、かかる非道を禁止すべきことを説く。

農民保護に努める園人の人道主義は、地方行政官の私欲を断罪抑制する政治方針に繋がりがつつ、国家財政の規律に反する乱れに対して、妥協すること無く反対する豪直清廉の態度となって表明される。嵯峨天皇主催の宮廷行事「花宴」に対して、国庫の欠損・財政難を理由に開催中止を強く申し出る<sup>277</sup>。弘仁五年(814)三月の上奏で、一旦休止された正月・三月・九月の宴が復活し、更に花宴も挙行されたことに抗議して、

\*右大臣從二位兼行皇太弟傅藤原朝臣園人奏。[中略]今正月二節復于舊例。九月節准。去弘仁三年已來更加花宴。准之延曆。花宴獨餘。[中略]庫貯罄乏<sup>278</sup>。

と記している。旧例に反した新設の「花宴」の実施には、財政難の折、あくまでも反対であると嵯峨天皇に諫言する園人の姿勢が際立った一節で、詩文の君臣唱和を通して朝廷の一体感を醸成しようとする<sup>279</sup>嵯峨帝には耳の痛い直言であったであろう。嵯峨帝が花宴や詩宴・行幸を控えた記録はないから、園人の意見は容れられなかった<sup>280</sup>ようであるが、天皇肝煎りの行事に対しても是非を論じる、正義感溢れる良吏の存在は嵯峨朝の文章経国の国家方針の重しとして欠かせなかった。

財政再建を求める園人の姿勢は、天皇の行動のみならず、官僚自らの報酬削減をも求めた。弘仁九年(819)三月に、五位以上の俸禄の四分の一を国用に宛てる提言を行ったのである。(「百姓農業損害不少」「臣下封録、暫助国用<sup>281</sup>。」)

園人は、嵯峨帝側近の他の文人官僚とは異なり、詩宴で詩を賦することはほとんどない。官僚としての本分を貫いた稀有な「至誠と叡智<sup>282</sup>」の能吏であった。その国家財政の緊縮と天下万民の救済を志す姿勢は、嵯峨朝の官僚の規範として際立つ。そして、『秘藏宝鑰』「十四問答」で

\*戒定智慧乏於鱗角。非法濫行藪於龍鱗[中略]不若一切停度絶供。若有羅漢得道者屈身頂敬傾國供給而已<sup>283</sup> (戒・定・智慧は鱗角より乏しく、非法濫行は龍鱗よりも藪さかんなり。[中略]若しかじ、一切に度を停めて供くを絶たんには。若し、羅漢得道の者有らば、身を屈して頂敬し、國を傾けて供給せん而已のみ。)

\*然猶佛法蠹國僧人蚕食<sup>284</sup>。(然れども猶ほ佛法は國に蠹のんじたり。僧人は蚕食さんしょくす。)

と僧侶を国家財政に対する害悪と決めつけて、給付の停止を求める憂国公子の強硬な姿勢に、藤原園人の政治方針の反映を見ることも可能であろう。「十四問答」の憂国公子の言説を読んだ初期の読者が、そこに弘仁期の朝政を主導した廉潔な宰相園人の姿を連想したであろうことは、大いにあり得ると思われる。

空海が園人と直接遣り取りした記録は残っていない。ただし、弘仁九年(819)十二月、園人の逝

去の際には、空海が追悼の文を書簡で送っている。

\*凶禍無常。伏承相国納言不待孝養。乍聞驚慟五内無主。惟擗踴攀裂荼毒難居。痛當奈何痛當奈何。相公雖云高年冀保遐壽。豈圖仁德無應甘泉先涸。痛奉苦奉追感昔契。汎瀾數行非但傷逝者之悲。還歎留人之幼稚。蒼天何忍奪我國梁。嗚呼逝歲白雪嚴寒<sup>285</sup>。(凶禍きょうか常つね無し。伏して承るに、相国納言しょうこくなごん[園人]、孝養を待たずと。乍たちまち聞いて驚働きょうどうす。五内ごだい[五情]主ぬし無し。惟おもみみるに擗踴へきよう攀裂はんれつして[働哭胸裂ける]、荼毒とどく[苦痛]居とどまり難からむ。痛いたみ當まさに奈何いかに。痛いたみ當まさに奈何いかに。相公しょうこう[宰相]は高年たりと云ふと雖も、冀こひねがはくは遐壽かじゆ[長寿]を保たむことを。豈あに圖はかりきや、仁徳應こたへ無く、甘泉かんせん先づ涸れむとは。痛なほなだ苦しく昔契せきけい[生前の厚情]を追感し奉る。汎瀾はらんたる數行[滂沱たる涙]、但ただ逝者せいしやを傷むの悲かなしみのみに非ず。還つて留人るにんの幼稚を歎く。蒼天何ぞ忍んで我が国梁こくりょう[国の柱]を奪へる。嗚呼ああ、逝歲せいさいの白雪、嚴寒なり。)

書状の宛先は不明なるも、空海が園人を「仁徳」「国梁」と呼んで尊敬していたことが窺われる。また「昔契」の語は、空海が何某かの交渉を宰相園人と結んでいた可能性を匂わせるものである<sup>286</sup>。私的な交際がなくとも、園人の万民利済の高潔な姿勢が空海の心に大きな感動を及ぼし、それが『宝鑰』『十四問答』に隠然たる影響を与えたという仮説を筆者は抱いている。

### 2-5-2：菅原清公すがわらのきよきみ(770-842)

菅原清公は「儒門の領袖」と呼ばれた学芸博通の人<sup>287</sup>で、父は桓武天皇の侍講を務めた学者の菅原古人、学問を以て身を立てる家系の出身である。但し、家に財産が無く、清公は窮乏して苦勞しながら経書・史書を学んだ。延暦三年(784)、皇太子の早良親王に陪従を命じられ、五年後の二十歳で文章生に補せられる<sup>288</sup>。

延暦二十三年(804)、遣唐使船の第二船に最澄らと同乗、判官として入唐を果たしている。長安で遅れて到着した遣唐大使の藤原葛野麻呂一行に合流した際に、清公が空海に面会したことは確実である。但し、帰朝後も含め、清公と空海との間に直接的な交渉が持たれたという記録は一切遺っていない。互いに面識があったことに間違いはないし、文人官僚として嵯峨帝主催の詩宴に参加して多くの詩文を賦した清公が、嵯峨帝や腹心の安世・冬嗣・三守らと交わりを持った空海が存在を知らない筈はないから、この没交渉ぶりには何らかの原因があったとも考えられる。

嵯峨朝で諸事にわたって浸透した唐風謳歌の施策に、清公は関与した。弘仁九年(819)、朝廷での儀礼作法、官吏の衣服、宮殿門閣・条坊の名称が唐風に改められた際に、清公はその立案に関わったと記録される<sup>289</sup>。

清公は当代を代表する大儒のみならず、嵯峨天皇に『文選』を侍講<sup>290</sup>し、後に仁明天皇に対しては『後漢書』の侍読<sup>291</sup>を務めているから、儒・文・史に博く通曉した碩学であった。『凌雲集』『文華秀麗集』『経国集』の三勅撰集の編纂にもすべて関与している。清公の詩才の一端を示す例として、『文華秀麗集』所録の応製詩「奉和梅花落<sup>292</sup>」を引く。

\*春風吹物暖 朝夕蕩庭梅 花點紅羅帳 香縈玉鏡臺 榆關消息斷 蘭戶歳年催 未度征人意 空勞錦字廻<sup>293</sup>。(春風はるかぜ物を吹きて暖あたかけく 朝夕あさゆふ庭梅を蕩ゆるがす 花は点つく紅羅こうら[紅の薄絹]の帳とばり 香かは縈まつはる[絡む]玉鏡ぎよくきょうの臺うてな 榆關ゆかん[国境の山海關]消息せうそこ斷たえ 蘭戸らんど[蘭房]歳年さいねんを催もよほす 未だ度はからず征人の意こころ 空しく勞いたつく錦字を廻めぐらすことに)

暖・梅・香は御製の語を採る。春の艶やかな花の色が、孤閨を守る女性の憂愁に感応して、優美と悲哀の綯い交ぜに成った感傷を喚起する。春風・梅花・香縈というありふれた題材を扱いながら、典拠である江淹(444-505)「別賦」<sup>294</sup>の

「闔中風暖」「晦高臺之流黃。春宮闕此青苔色、秋帳含茲明月光」「織錦曲兮泣已盡、迴文詩兮影獨傷」

を詠み込んで知的な興趣を搔き立てる。「別賦」自体が織錦迴文の故事[十六国の時、前秦の竇滔、久しく遠征して帰らず、其の妻蘇蕙、思念心切にして錦を織りて《回文旋圖詩》と為して贈る]を踏まえているから、嵯峨帝御製に対して、江淹の賦と回文旋圖詩の二重の意味で故事来歴を内包しつつ、簡明な点描画を示して可憐な印象を醸す。確かな詩文の技巧と学識に基づいた、詩人の雅なる詠唱と言い得よう。

浩瀚な学問知識と経世済民を実現する政策実行、そして大儒としての志を述べる詩文制作、これらの要素を一個の官人のうちに具現した菅原清公は、経世に有用たるべき詩人<sup>295</sup>と規定することが可能であろう。これは清公の孫、菅原道真(845-903)が常に理想としていた信条であり、菅家の根本を儒学・儒林にして詩を賦す家業・家風であると自任していた<sup>296</sup>。鴻儒清公という文人官僚の典型は、直系の道真に受け継がれたけれども、道真の時代は既に、初期撰関家に従属する官僚が嵯峨朝以来の文人官僚を排斥する黄昏の時期であった。政治家道真の蹉跌は、嵯峨朝以来の文章経国の理念が道真とともに闇夜に沈んだ<sup>297</sup>ことの象徴的出来事であった。

### 2-5-3：小野岑守おのみねもり(778-830)

小野岑守は、征夷副将軍小野永見ながみ(生没年不詳)の三男で、永見は時の高名な漢詩人である大納言石上宅嗣いそのかみのやかつぐ(729-781)や学者賀陽豊年がやのとしよし(751-815)と文雅の交わりを結んだ<sup>298</sup>。地方鎮撫の武官・行政官と詩人を兼ねるといふ岑守のキャリアは、父の辿った道でもあった。文章生出身の岑守の文才は若くして知られたようで、延暦二十四年(805)権少外記に任じられ、大同元年(806)に春宮少進に就任<sup>299</sup>、皇太弟神野親王(嵯峨帝)に仕える。つまり、藤原冬嗣・藤原三守らと同様に、小野岑守も嵯峨天皇の「藩邸の旧臣(天皇の東宮時代の侍臣)<sup>300</sup>」の一員であり、嵯峨詩壇の代表的な詩人として活躍する起因を、東宮時代の嵯峨帝との君臣唱和の日々に求めることができよう。嵯峨帝の信任ぶりは、第一勅撰集『凌雲集』の序文を岑守が起草したことに何よりも見て取れる。そこで曹丕の「典論論文」の有名なテーゼを引いて、

\*臣岑守言。魏文帝有曰。「文者經國之大業、不朽之盛事。年壽有時而盡、榮樂止乎其身。」信哉。  
(臣岑守言く、魏の文帝の曰ふこと有り、「文章は經國の大業にして、不朽の盛事なり。年壽は時有りて盡き、榮樂は其の身に止まる」と。信まことなるかな)

と述べることは、嵯峨天皇と一体となって、岑守が「文章経国の思想の唱道者の一人<sup>301</sup>」となり、「時代を規定した文学理念の唱道者たる役割<sup>302</sup>」を担うことを宣言するに等しい。

『凌雲集』撰述に携った翌年の弘仁六年(815)正月、岑守は陸奥守として蝦夷鎮撫のため東北地方赴任を命じられる<sup>303</sup>。これは辺境の地に左遷されるということではなく、征夷に携った家門の業に就き、且つ嵯峨天皇の特別な期待を付託された重要任務を遂行する役割だった。弘仁十一年(820)正月に阿波守に任命され都に戻るまでの五年間の奥地勤務であるから、岑守は弘仁九年の『文華秀麗集』の編集には参加できなかった。しかし、嵯峨帝は赴任に際して岑守に御製の詩を贈り、岑守も遠い任地から嵯峨帝の詩に幾度を応和する<sup>304</sup>という、君臣唱和の営みを貫いており、詩人岑守の活動に遅滞は無かった。また、陸奥守在任中は長年離反していた俘吉弥候部波醜ふきみこべとはしこらを投降帰順させる<sup>305</sup>など、王風教化の功績<sup>306</sup>も目覚ましいものがある。

岑守は弘仁十三年(822)三月二十日に参議に叙せられ、大宰大式に任命された。藤原冬嗣政権下の能吏として、岑守は太宰府管内の公営田制<sup>307</sup>導入を建白している。律令の形式的墨守を脱し現実的に対応する具体的な施策の一つで、律令修正を推し進める冬嗣主導の太政官の方針に沿う

もの<sup>308</sup>であった。政治経済史の転機の一となる施策の実効性は別として、この改革的政策が、透徹した現状把握と儒教的徳治主義<sup>309</sup>の上に組み立てられた、文人官僚小野岑守の叡智の発現であったことは長く記憶されて然るべきであろう。

なお、大宰大貳として岑守が実行した仁政には、行路人で病気に罹患した者を救済療護する為の「続命院」を建設した事績<sup>310</sup>も挙げられる。

さて、嵯峨朝を代表する詩人としての岑守の詩文について、実作に則して確認する。先ず、『凌雲集』所録「砂土印佛」には、若年から岑守が仏教に親しんだ様が表現される。

\*檀印一點玉沙上 尊容倏忽手下生 四八靈相省工巧 八十妙好廢丹青 風來吹拂終填滅 誠見應身不久停 唯有如如理法體 坦然無壞亦無成<sup>311</sup>。(檀印[白檀の仏像]一點玉沙ぎよくさの上 尊容倏忽しゆくこつ[忽然]として手より下生す 四八靈相[三十二相]工巧たくみを省き 八十妙好丹青たんせいを廢す 風來りて吹き拂ひ終に填滅す 誠に應身の久しく停らざるを見る 唯ただ如如によによの理の法體ほったい有り 坦然として壞え無く亦た成じょうも無し。)

次に、陸奥守として東北多賀城に赴任中の作で、『文華秀麗集』所録の「在邊贈友 離合」を掲げる。

\*班秩邊城久 夕來夢帝畿 衿霑異縣淚 衣緩故鄉闈 弦望年頻改 弓鞍力稍非 綿綿千累路 帛素寄雙飛<sup>312</sup>。(班秩[官位]はんちつ邊城久しく 夕來ゆふべより帝畿[王畿・都]ていきを夢みる 衿くび[襟]は霑ぬる異縣いけん[異郷]の淚 衣ころもは緩ゆるぶ[瘦せる]故郷の闈ねや 弦望げんぼう[月の満ち欠け]年頻しきりに改まれど 弓鞍きゅうあん[力] [国境守護兵の力]稍ようやくに非ひなり 綿綿めんめんなり千累の路 帛素はくそ[白絹に書いた手紙]雙飛そうひ[雁]に寄せむ。)

この詩の表面的な意味は、詩の語り手が辺境の任地にあつて、都に残した愛しい人・友人のことを思い遣り、涙に暮れる、しかし、空しく過ぎる年月と共に力衰えて、遙か彼方の懐かしい人に向けて手紙を送り、心慰めるのみである、といった内容の、嵯峨朝詩壇で一つの流行となった「辺塞詩<sup>313</sup>」である。ただし、詩人たちが流行のテーマを朝廷の内部の詩宴で詠んだのに対し、岑守は文学空間の空想の舞台としての辺境<sup>314</sup>では無く、実際に陸奥守としてまつろわぬ人々の鎮撫に従事しながら、現実に関心自身の心境を賦するのであるから、そこに表白される感情の真実味は、都の詩友たちの比ではない。

そうした境涯にあつて、岑守は殊更に深刻ぶることをせず、選良の詩人に相応しい漢籍由来の詩句と詩の技法を駆使して、寧ろ悲愁の軽妙な味わいをも醸し出している。僅か八句に散りばめられた故事典拠は、

★「衿霑」は江淹(444-505)「恨賦」<sup>315</sup>の「此人但聞悲風汨起、血下霑衿。亦復含酸茹歎(此の人[僻遠の地にいる人]但ただ悲風の汨起いつき[急起]するを聞き、血下りて衿を霑うるほし、亦復またまた酸いたみを含み歎きを茹くらふ)」を採る。

★「衣緩」は「古詩一十九首：行行重行行」<sup>316</sup>の「相去日已遠、衣帶日已緩(相あひ去る日に已すでに遠く、衣帶たい日已に緩ゆるむ)」を想起させる。別れの悲しみでやつれ瘦せて、衣服が日増しにゆるくなる状態を言い表す。

★「弦望」は前漢の武人で、匈奴に囚われた李陵りりょう(?-前 74)作「與蘇武三首」<sup>317</sup>の、「行人難久留、各言長相思。安知非日月、弦望自有時(行人こうじん久しく留とどまり難し、各おのおの長く相あひ思ふを言ふ。安いづくんぞ日月じつげつに非ざるを知らんや、弦望げんぼう自づから時とき有り)」を踏まえる。

★「綿綿」は魏文帝曹丕の「雜詩二首」<sup>318</sup>「鬱鬱多悲思、綿綿思故郷(鬱鬱うつうつとして悲思ひ多く、綿綿めんめんとして故郷を思ふ)」や、陶淵明「始作鎮軍參軍經曲阿作」<sup>319</sup>の「眇眇孤舟遊、綿綿歸思紆。我行豈不遙(眇眇びょうびょうとして孤舟こしゅう遊ゆき、綿綿めんめんとして歸思きし紆まとふ。我が行こう豈あに遙

かならざらんや)」の事例に類する。

★「帛素寄雙飛」は雁の便りの故事、『漢書』卷五十四蘇武伝に「天子射上林中、得雁足有係帛書、言武等在某澤中(天子[昭帝]上林の中に射て雁を獲たり、[雁の]足に書係ありと)」と記されるに依る。という充実ぶりである。いずれも著名な詩句ではあるものの、故事を踏まえてきちんと一篇の詩を仕上げるといふ振る舞いは、正格の漢詩を嗜む者の作法である。

また、この詩は「離合」の技を示している。離合は一つの漢字の偏へんと旁つくりを分解して、そのパーツから別の漢字を作り上げるといふ一種の言葉の遊び<sup>320</sup>である。上記の小野岑守の詩篇では、二重下線部分の字を離合する。即ち、

「班」字から真ん中の「リ」を分離して「王王」を抜き出し、

「衿」字から部首の「ネ」を分離して「今」を

「弦」字から「弓」を分離して「玄」を

「綿」字から「帛」を分離して「糸」を抽出し、

「王王」と「今」を組み合わせて「琴」字を作り

「玄」と「糸」を組み合わせて「絃」字を作り出す

ことで、「琴」「絃」を一篇の詩の中に隠すといふ技巧である<sup>321</sup>。「離合」は空海も在唐の砌、「和尚昔唐日作離合詩贈土僧惟上」(真濟『性靈集序』<sup>322</sup>)と作して漢土の詩人馬摠<sup>ぼそう(?-823)</sup>に驚かれたといふ。『拾遺雜集』「在唐日示劔南惟上離合詩」にその作が収められる。

\*磴危人難行 石嶮獸無昇 燭暗迷前後 蜀人不得過<sup>323</sup>

この四句の、第一・第三句について、「磴」字が第二句の「石」「昇(登)」に、「燭」字は「蜀」と「火」に分けられる。第四句には「蜀」しか残らないが、ここで浮き上がった「火」字を「登」字に組み合わせると「燈」の字が合成され「傳燈」の意を示すと解釈される<sup>324</sup>。離合の技術を使いこなすには、相当な漢詩実作の手腕が必要とされるから、その意味でも岑守は空海と同時レベルの高度な芸域に達していたといふことができる<sup>325</sup>。

さて、弘仁六年(815)正月、小野岑守が陸奥守として東北に赴任するに際して、空海は岑守宛に詩を贈っている。『性靈集』卷一所録の「贈野陸州歌 并序」である。

\*戎狄難馴邊笳易感。自古有今何無。公抱大廈之材。出鎮豺狼之境。[中略]人情豈無感歎。貧道与君遠相知。山河雲水何能阻。白雲之人天邊之吏。何日無念聊抽拙歌。以充邊霧解頤。[中略]千人萬人舉不應。唯君一箇帝心抽。山河氣五百賢。允武允文得自天。九流三略肚裏吞。鵬翼一搏睨此境。[中略]昔聞媯帝干舞術。今見野公略無疋。京邑梅花先春開。京城楊柳茂春日。邊城遲暖無春藥。邊壘早冬無茂實。高天雖高聽必卑。況乎鶴響九臯出。莫愁久住風塵裏。聖主封萬戸秩<sup>326</sup>。(戎狄じゅうてき[東夷]馴なれ難く邊笳へんか[異国の笛]感じ易し。古いにしへ自より有り、今何ぞ無からむ。公こう[岑守]大廈たいかの材さい[優れた才能<sup>327</sup>]を抱いて出いでて豺狼[野蛮な夷]さいろうの境さかひを鎮しづむ。[中略]人の情こころ豈あに感歎かんたんすること無からんや。貧道ひんどう[空海の謙稱]と君きみ[岑守]と遠く相あひ知れり。山河雲水何ぞ能く阻へだてむ。白雲の人[空海]、天邊てんべんの吏り[岑守]、何いつれの日にか念おもひ無からむ。聊いささか拙歌を抽ぬきんでて、邊霧ねんぶ[辺境の濃霧]の頤おとがひを解く[笑う]に充あつ。[中略]千人せんじん萬人ばんじん舉こぞつて應ぜず。唯ただ君[岑守]のみ一箇いっか帝心[嵯峨帝]より抽ぬきんでられたり[抜擢される]。山河さんかの氣[大なる才智]、五百ごはくの賢[稀有の賢人]、允まことに武ぶ、允まことに文、天自より得たり。九流きゅうりゅう三略さんりやく<sup>328</sup>は肚はらの裏うちに吞のめり。鵬翼ほうよく[荘子の鳥=鵬]一たび搏うちて此の境を睨にらむむ。[中略]昔は聞く、媯帝ぎてい[帝舜]の干舞かんぶの術じゅつを。今は見る、野公やこう[小野岑守]の略はかりごと疋ともがら無き[比類のない]ことを。京邑けいゆふ[平安京]の梅花ばいは春に先だつて開き、京城けいせい[京都]の楊柳やうりゅうは春の日に茂もし、邊城へんせい[陸奥]遅く暖あたたかにして春の薬はなぶさ無し。邊壘へんらい[辺土の城]早く冬さむくして茂實ぼじつ無し。高天こうてん[天子]高しと雖

も聴くこと必ず卑みじかし。況んや鶴つるの響こえ[岑守]九臯きゅうこう[深い沢・陸奥]より出いづるをや。愁うれふること莫なかれ、久しく風塵ふうちん[陸奥]の裏うちに住むことを。聖主せいしゅ[嵯峨帝]は萬戸ばんこの秩[封禄]ちつを封ほうぜむ。

ここでは、久しく交流のある岑守(「貧道与君遠相知」)の才智を、空海は高く評価して褒め称える(「大廈之材」「山河氣五百賢」「允武允文得自天」「鵬翼」「鶴響」)。僻遠の地に向かう文武両道の官吏に、鼓舞の意味を込めて誉めそやすのは世の習いとはいえ、五百年に一度出現する稀有の賢人であるとか、聖王の帝舜、『莊子』逍遙遊の数千里の大きさを以て一度羽搏くと数万里を一挙に飛翔する伝説の鵬に擬えられるというのは、聊か大袈裟な感もする。引用からは省いた部分での、東夷の極悪な描写は、漢籍での匈奴南蛮の定型表現に基づき、空海としては珍しく月並みな誇張表現に終始する。しかし、野蛮な四囲の異民族を皇帝の徳義を以て風化教導するというのは、皇帝を天下の中心に据える儒教的國家観の常套であるから、嵯峨帝の威光を体現した岑守の鎮撫対象を、凶悪獰猛な帰服せしめ難い未開の民と表現するのは、文人官僚の表現意識としては致し方のない所かもしれない。いずれにせよ、嵯峨帝から特別に選抜された、東北経営の切り札(「唯君一箇帝心抽」と言うべき小野岑守の手腕への期待は、朝廷の共有するものであり、そして、空海も岑守を国家的逸材と評価(「九流三略肚裏吞」「野公略無疋」)していたことは確かであろう。実際、岑守はまつろわぬ蝦夷の反逆者を俘虜にして帰順せしめ、五年の任期を終えて一年三か月後には参議に昇進しているのであるから、空海が呼び掛けた「聖主封萬戸秩」という予言は現実のものとなったのである。

最後に、岑守から空海に宛てた長詩を紹介して、この項を終える。『経国集』巻十に収録される「歸休獨臥。寄高雄寺空海上人」である。

\*三千千法界 一十三生死 空色將有無 俄頃復忽矣 影花假艶嬌 風火期滅已 寵辱驚難息  
是非紛易似 聖人獨出鑿 獨臥白雲裡 忍鎧詎為穿 慧刀豈因砥 五明探真密 七覺泊神理  
護戒鵝得性 依慈鴿知時 垂蘿宜綴衲 盤木便憑几 野院醉茗茶 溪香飽蘭苳 昔余深結義  
自爾十餘紀 真諦憐俗物 緇衣交素履 彌天許道安 四海慙鑿齒 幸遇滄浪清 濯纓欣貴仕  
榮華尚貪進 盈滿未能止 恩貸雖曲私 凡庸虛忝揆 勵鉛求一割 策駘思千里 日往月還來  
慎終願如始 歸休樂閑寂 在躁忘囂滓 披帙遊玄妙 彈琴翫山水 寄言陵藪客 太隱隱朝市  
偏將瓊瑀報 投之以桃李<sup>329</sup>。(三千千法界 一十三生死<sup>330</sup> 空色と有無と 俄頃がけい[暫時]にして復た忽<sup>331</sup>  
こつたり 影花えいか艶嬌ようきょうを假り 風火ふうか滅已を期す 寵辱ちようじょく[榮寵と恥辱]驚きて<sup>332</sup>息やむこと  
と難し 是非紛ふんとして似まぎれ易し 聖人[空海]獨り出鑿しゆつかんし 獨り臥す白雲の裡 忍鎧にんがい詎い  
づくんぞ穿うがつことを為さむ 慧刀えとう豈あに砥とに因らむや 五明ごみょう真密を探り 七覺しちかく神理に  
泊およぶ 戒を護りて鵝かりの性<sup>333</sup>を得しがごとく 慈に依りて鴿<sup>334</sup>はどの時を知りしがごとし 垂蘿すいらは  
衲なふを綴る<sup>335</sup>に宜よろしく 盤木[曲った劣材]は几きに憑よるに便りあり 野院[山中の院]茗茶めいぢやに酔い 溪  
香けいこう蘭苳<sup>336</sup>らんしに飽く 昔余[岑守]深く義を結び 爾それ自より十餘紀[十餘年]なり 真諦しんたい[空海]俗物  
[岑守]を憐あはれび 緇衣しい[空海]素履そりに交はる 彌天びてん[滿天]道安[釈道安]を許し 四海しかい鑿齒さくし[名文  
家の習鑿齒]に慙はづ 幸ひに滄浪そうろうの清すめるに遇ひ 纓えいを濯あらひて<sup>337</sup>貴仕を欣よろこぶ 榮華尚なほ  
し進むことを貪り 盈滿えいまん未だ止むこと能はず 恩貸おんたい[施惠]曲私すと雖も 凡庸虚むなしく揆つかさ  
[政務]を忝かたじけなくす 鉛を勵はげまして一割<sup>338</sup>を求め 駘のろうま[岑守の謙稱]に策むちうちて千里を思ふ 日  
往き月還また來きたる 終をはりを慎しむこと始めの如く<sup>339</sup>せむことを願ふ 歸休して閑寂かんじゃくを樂しむ  
躁に在りて囂滓ごうし<sup>340</sup>を忘る 帙ちつを披ひらきて玄妙に遊び 琴を弾きて山水を翫もてあそぶ 言を寄す陵藪  
りくそうの客かくに 太隱は朝市に隱る<sup>341</sup>と 偏ひとへに瓊瑀けいぎょ[宝玉]の報を將もて 之に投ずるに桃李とうり  
を以て<sup>342</sup>す。)

詩の全体像は、先ず導入部でこの世の仮幻と無常に繫縛された岑守の現状認識を述べる。次に山中で修行する空海の持戒堅固にして慈悲深い高德を讃嘆する(空海を高僧の釈道安に擬える)。岑守と空海の交友が十年以上もの月日を重ねたものであると回顧され、続いて岑守の官人としての述懐が吐露される。最後に引退して自然の中に閑居したいという吏隠への憧憬を以て詩を締めくくる<sup>343</sup>。

漢詩の常道として複数の漢籍(『詩経』『楚辞』『文選』)を典拠とした故事を散りばめるが、ここで注目すべきは、

- 一、「三千千法界」「忍鎧」「慧刀」「真密」「七覺」という仏教用語のみならず、『大莊嚴論経』(「護戒鵝」)や『大智度論』(「依慈鵠」)などに説かれる説話への暗示が見られ、岑守の仏教知識の深さが窺い知れること
- 二、「一十三生死」「寵辱驚難息」「慎終願如始」「玄妙」という『老子』由来の表現が目立ち、亦た「大隱隱朝市」という老莊的隱逸思想を述べた詩句を引くこと
- 三、則ち、山間での持戒清浄な仏道修行の称揚と、老莊的隱逸・吏隠兼得への憧憬が対比され、それぞれを空海と岑守が代表する形式になっていること

の三点である。嵯峨天皇その人が老莊的な隱棲への志向を濃厚に示して、それが仏教信仰と同居しているが、その傾向はこの岑守の詩篇にも良く見て取れる。

即ち、嵯峨朝に於いて、生死輪廻からの解脱をもたらす五穀豊穰・万民豊樂を実現せしめる仏教への尊崇と、閑寂高雅な幽玄境への隱棲の思想的根拠となる老莊趣味は、儒教的政策を日々立案実行する文人官僚と天皇にとって、全く矛盾の無い融合・補完的關係にあるものだった。先学はこれを、

莊禪一致や『維摩経』の在家出家の思想を媒介として、儒老一致＝朝隱・吏隠と儒仏一致＝在家出家との間に等価な關係が成り立っていた。[中略]儒教と老莊は決して相容れないものだったのでなく、むしろ老莊の儒教批判が内面化されることによって儒教倫理が鍊磨される關係にあった<sup>344</sup>。

とまとめている。空海が親しく付き合った文人官僚である詩友の感懐は、仏教に帰依しながら、俗塵を離れた閑寂の地で、玄妙な詩文を喜び、琴を弾いて山水の風景を愛でるといふ、謝靈運以来伝統的な中国文人の理想(同時代の白居易もその典型を生きた)である。そこには仏道儒三教の厳しい思想的対立の姿はない。空海が活動した弘仁から天長・承和の時代の、国家指導層の精神的土壌は、明らかに三教融和を基本とするものであって、『秘藏宝鑰』「十四問答」で道儒との類似性・共通点の基盤の上に仏教の優位性の主張が展開される時代背景が、思想間の先鋭な対立というよりも、天長地久・国家安穩という究極の目標に向けた、三教の優れた智慧を総合しようとする営為にあったことは、記憶に留めるに値するであろう。そして、三教融和・綜合の果実は、正しくこれを嵯峨朝文章経国思想の曼荼羅的展開と呼び得るのである。

#### 2-5-4 : 滋野貞主しげのさだぬし(785-852)

後世「博覧の碩儒<sup>345</sup>」と称された滋野貞主は、大同二年(807)に二十三歳で文章生に及第し、弘仁二年(811)少内記、弘仁六年(815)大内記と嵯峨朝にて内記<sup>346</sup>を務める。弘仁十二年(821)、從五位下・図書頭に叙任された。淳和帝即位後、弘仁十四年(823)皇太子の正良親王(仁明天皇)の東宮学士に任ぜられる<sup>347</sup>。皇家との結びつきが強く、外孫の皇子皇女に恵まれた<sup>348</sup>。雅にして度量の広い貞主の、思い遣りある人徳のなせる繁榮と評されたという<sup>349</sup>。

学者貞主の最大の功績は、天長八年(831)、淳和帝の命により諸儒を指揮して漢籍千五百種を分



類整理した、『秘府略』一千巻の撰述にある。天下古今の膨大な典籍を網羅した知識の宝庫の完成ともいえる(残念ながら二巻のみ現存し、他は散佚している)。詩人としての業績については、貞主の作が『凌雲集』に二首採録されているから、若年から詩人として名を馳せていたことが窺える。貞主の三勅撰収録作品数は都合三十四で、これは嵯峨天皇に次ぎ第二位の多さ(因みに第三位は三十篇の小野岑守)である。そして天長四年(824)の『経国集』では、編纂に携わった上で序文をも草している。貞主が当代を代表する詩人として認知されていたことの証左であろう。

仏教に関連する貞主の実作を二、三紹介する。先ず、第二節嵯峨天皇の項で紹介した御製、「山寺鐘」に対して貞主が応和した「奉和河陽十詠 一首 山寺鐘」を挙げる。

\*行虬屢寫江樓靜 一道聞來初夜鐘 諳識山僧巖水嗽 焚香合掌拜尊容<sup>350</sup>。(行虬こうきゅう[漏刻の龍口]屢しばしば寫そそぎ[瀉に同]江樓こうろう[川沿いの樓閣]靜かなり 一道聞え來る初夜の鐘 諳そらに識る[それとなく曉覚する]山僧巖水がんすいに嗽くちすすぎ 焚香ふんこう合掌尊容[仏の尊姿]を拜まんことを。)

ここには、静謐に響く鐘の響き、石清水の清冽さと香を焚き合掌恭敬する僧の佇まいを点描し、仏道の厳肅な雰囲気善く伝えている。

『経国集』梵門には貞主の作が二編収められる。「和光禪師山房曉風」は、最澄の弟子光定の作に応じた七言律詩で

\*孤峯仰與白雲同 到曉深寒滿院風 雁影吹來古塔上 泉聲纔定近溪中 侵窓老樹雖鳴葉 閉戸妙燈猶護蟲 百籟相和山更靜 禪心彌觀世間空<sup>351</sup>。(孤峯仰げば白雲と同じ 曉あかつきに到れば 深寒しんかん院に滿つる風 雁影がんえい吹き來る古塔の上 泉聲纔わづかに定まる近溪の中 窓を侵す老樹、葉を鳴すと雖も 戸を閉ざす妙燈、猶なほ蟲を護る 百籟ひやくらい<sup>352</sup>相あひ和し山更に靜かにして 禪心彌いよいよ 觀みる世間の空なるを。)

と、山間の閑寂な禅境を叙景している。奇を銜うことのない簡明な語句を配しながら、非常に格調の高い詩境を現出している。次に、「和澄上人題長宮寺二月十五日寂滅會」の後半部を掲げる。

\*法座楞伽説 禪房仙掌琴 貝葉傳梵啓 鐘聲入谷沈 徳水洗塵意 天花落俗襟 如來不生滅 照薰修口心<sup>353</sup>。(法座楞伽の説 禪房仙掌せんしょう<sup>354</sup>の琴 貝葉ばいよう梵を傳へて啓ひらき 鐘聲谷に入りて沈む 徳水は塵意を洗ひ 天花俗襟に落つ 如來は生滅せずして 照薰は口心を修す。)

これらの最澄・光定に関わる詩篇から、貞主が天台の教えに親炙していた状況が仄聞される。実際に、貞主は後年、自宅を投じて伽藍と為し「慈恩寺」と名付け、そこで没している<sup>355</sup>。

貞主は空海よりも十一歳年下であり、真言密教を外護したことを示す記録や、空海と個人的に親しい交友関係にあった形跡は見られない。但し、詩文の遣り取りは残されている。空海の詩に応じて寄せた貞主の詩「和海和尚秋日觀神泉苑之作 一首」が『経国集』に収録されている。

\*闍梨下自南山幽 敕許令看上苑秋 御路蕭疏楊柳影 遵行直到白沙洲 迴膽肅殺無紛濁 眼沸清泉一細流 小嶺登攀頻見驚 暗林沸入欲驚鳩 三明顯照龍池閣 二道薰迎秋蕙樓 法侶相隨嘉樹下 不殊昔與大比丘<sup>356</sup>。(闍梨[空海]南山[高野山]の幽自より下れる 敕許して上苑[神泉苑]の秋を看ぜ令む 御路蕭にして楊柳の影疏まばらなり 行くに遵したがひて直ちに白沙の洲に到る 迴り膽みれば肅殺しゆくさつ<sup>357</sup>として紛濁ふんだく無く 眼まなこには沸く清泉の一の細流 小嶺登り攀ちて頻りに驚かれる 暗林沸き入りては鳩を驚かさんとす 三明龍池の閣を顯照し 二道秋蕙しゅうけいの樓を薰迎す 法侶相あひ隨ふ嘉樹かじゅの下 昔の大比丘と殊ことならず)

恐らく弘仁年間、空海が高野山から都に下りてきた時に、貞主が神泉苑を案内した時に詠まれたものではないかと推測される。空海を「闍梨」「大比丘」と尊敬し、その挙動の様子をやや距離を置いて観察する貞主の控え目な態度が見て取れる。

その時に詠んだ空海の詩は、『性靈集』巻一所録の「秋日觀神泉苑」である。

\*イ予神泉觀物候 心神恍惚不能歸 高臺神構非人力 池鏡泓澄含日暉 鶴響聞天馴御苑  
 鵠翅且戟幾將飛 游魚戲藻數吞釣 鹿鳴深草露霑衣 一翔一住感君德 秋月秋風空入扉 銜  
 草啄梁何不在 踰踰率舞在玄機<sup>358</sup>。(神泉にイ予てきちよく〔佇む〕して物候ぶっこう〔景物気候〕を觀る 心神恍惚  
 きょうこつ〔恍惚〕として歸る能はず 高臺〔神泉苑の築山〕は神かみの構かまへ、人力に非ず 池鏡ちきょう泓澄わいたい〔水清  
 澄〕として日暉につき〔日光〕を含めり 鶴の響こえ〔声〕天に聞こきて御苑ぎょえんに馴なれたり 鵠こく〔コウノトリ〕の翅  
 つばさ且しばらく戟をさ〔収納〕めて幾いくばくか飛ばんと將する 游魚ゆうぎょ藻もに戯れて數しばしば釣つり〔釣針〕を呑  
 み 鹿鳴ろくめい草くさ深くして露つゆ〔天皇の恩徳〕衣を霑うるほす 一ひとたび翔かけり一ひとたび住とどまって君の  
 徳〔皇帝の聖徳〕に感ず 秋の月、秋の風空むなしく扉とびらに入る 草を銜ふくみ梁あは〔粟〕を啄つばんで何なんぞ在あ  
 らざらむ 踰踰<sup>359</sup>そうそう〔動き回る〕として率ひきみ舞ふて玄機げんき〔奥妙の道理〕に在り。)

神泉苑の景物(「物候」「高臺」「池鏡泓澄」)を前に陶然とすると空海は語る。鏡面の如き澄んだ水面には日光の輝きが照り映える。そして、空海の感動は眼前の情景からこの空間で織り成される現象の本源へと移り行く。秋の日の神泉苑の美しい光景を現出するのは、「神」の如き嵯峨天皇の恩徳であると嘆息するのだ。その皇帝賛歌は直接的な頌歌ではなく、神泉苑に満ち溢れた鳥獣の営みを通して隠喩的に叙述される。即ち、陽光(「日暉」)である皇帝の徳が降り注ぐ園内には、嵯峨帝に心酔(「恍惚」)する群臣の褒め称える声が鶴の声(「鶴響」)のように響き渡り、コウノトリが翼を収斂して凝然と嵯峨帝の命令を待つ。池の中に泳ぐ魚は、時には自在に遊び(「游魚戲藻」)、時には帝徳の命に従う(「吞釣」)臣下の活き活きとした姿を象徴し、また深草の中の鹿は、天皇の慈悲(「露霑衣」)に感涙混じりの鳴き声を漏らす。神泉苑の鳥獣は、そのあらゆる行動(「一翔一住」)について、嵯峨天皇の恩沢を蒙り、深い感謝(「感君徳」)を抱かざるもの無い。秋月の光明、静寂を吹き抜ける秋風は、嵯峨天皇の至上の徳が何の妨げも無く(「空入扉」)自在に天下に普遍することの喩えであり、獣が草を食み(「銜草」)、鳥が地面に落ちた穀物を啄める(「啄梁」)のは、五穀豊穰・天下泰平の証でもあって、聖帝の御代にこれ以上何を望むのか、天皇の政事は玄妙な道理(「玄機」)を現実化したものだ、という力強い断言で詩を締め括る。表面的には眼前の神泉苑の風物を詠じながら、その実、のどけき秋の風情は全て嵯峨帝の聖寵に依るものと比喩表現を押し通す。誠に雄渾な詩魂がストレートに表明された、空海らしい壮大な世界が広がる。(これを弟子の真済は『性靈集』序文で「比興争宣氣質衝揚<sup>360</sup> (比興〔ある景物を他のものの譬喩とする〕争ひ宣べて、氣質衝揚〔発揚〕せり)」と形容している)。

嵯峨帝の恩徳を「玄機」と見る発想法は、空海の中では、万徳の根源である大日如来とその現象世界における顕現(差別智印)の構造に、自然に重ね合わせられるであろう。詩の中には暗示されるに留まるが、本源・本質と形相・現象としての顕われを表裏一体の渾融と把握する曼荼羅の認識が、空海の清冽堅固な詩的感情の基礎に横たわっている。それを教理的な術語で理の通った解説を施すのは、詩的には野暮の極みであり、また密教的言説の訓練を経ないと実現困難であろう。一方、空海と交流のあった詩人たちにしてみれば、漢詩文の基礎となる学識や諸規則を自家薬籠中のものにした正統派の首領の如き空海が、時に彼らの実作とは異なる風合いの詩的空間を強引に展開するのを前にして、明らかに彼等とは別次元の深奥なる世界から、空海が一切の事象を観照しているのに気付くであろう。その差異は、知性や詩才の隔たりというよりも、宗教的修練の有無に起因する。

嵯峨朝時代の文人官僚は、自分たちと同レベルで自在に漢詩文を駆使して意思疎通を図る宗匠として、同時代に生きる空海と付き合ったであろう。そこには、嵯峨帝・淳和帝を中心とした文章経国の時代精神の下、同じような教養をバックグラウンドに持ち、天下万民の安寧実現の志を共有する、漢籍・詩文を通じた同質性の集団が見出される。一方、儒道を公的行動の規範としながら、

魂の拠り所を仏教に求める精神風土が存在して、そこでの宗教的指導者空海の存在感(これは最澄の場合にも共通していただろうが)は圧倒的だった。詩文や世間的な交遊の際の親近感と、仏のさととり・靈験に関わる畏敬の念の混淆が、文人官僚と空海の間関係性を示す実情に近かったのではあるまいか。空海は、同時代の極めて優秀な文人官僚との交渉を、真摯に且つ親愛を込めて享受しながらも、冷静沈着に、抜群の学識と知的理解力を兼備した選良たちに、語って良い事柄と緘黙すべき事柄を十分に吟味・選択しながら、教説を説いたのである。そして、嵯峨朝の文人官僚のお馴染みの漢籍由来の語彙表現に富んだ『秘蔵宝鑑』三巻は、正しく彼らが最もよく理解できる方法を以て、在俗の菩薩に対して言える範囲の事柄を叙した、考え抜かれた書物であると言い得るとするのが筆者の率直な判断である。

## 第六節 総括

以上、弘仁・天長期の唐風文化全盛・文章経国の時代思潮の紹介と、嵯峨天皇・淳和天皇及びその側近である文人官僚の事績・詩文の実作を略述し、空海の著作・事業との関わりを検討してきた。これらの記述から明らかになった事柄、特に留意しておくべき事柄をここでまとめる。

先ず、資料的な裏付けを持った、歴史的に確かな事柄としては

※空海が帰朝した大同元年(806)から入定した承和二年(835)までの間、嵯峨天皇の傑出した指導力と、後継の淳和天皇の堅実な文治政策によって、比較的安定した国家運営が実行された

※それは、「文章経国」という理念で言い表される、天皇親政・文官統治の賜物である

※嵯峨帝・淳和帝は皇太弟時代からの側近を重用し、その旧臣の多くが博学の詩文を能くする好学・信仰心篤き人柄であった

※側近中の側近として、両帝の兄弟である良岑安世と、嵯峨帝の皇后を通して親戚関係にある藤原冬嗣・藤原三守が挙げられる

※天皇主宰の宴で漢詩の君臣唱和が頻繁に行われ、上下一体の親密感と皇徳称揚の精神風土が醸成された

※君主の詠詩に応じられる漢詩文の素養を持った官僚(文人官僚)が高く評価された

※文人官僚を代表するのは、菅原清公・小野岑守・滋野貞主らの三勅撰集(『凌雲集』『文華秀麗集』『経国集』)撰述に携った大儒・漢詩人である

※三勅撰集の他にも、勅命によって『弘仁格式』『新撰格式』『令義解』『秘府略』が成立し、文事・学問の集大成が企図された

※唐風の文化が朝儀整備と文雅隆昌で開花した弘仁・天長期は、その華やかさの裏側に、律令制度の機能不順と慢性的な歳入不足で国庫は苦しんでいた

※その最たる理由は度重なる天候不順(旱・洪水)による不作と飢饉である

※天皇は国難を己の徳の薄弱のせいと責め、天候の平穏と五穀豊穰を願って、頻りに神仏への祈願・供養・法要を繰り返した

ことが確認できる。

空海が活躍したのは、天皇主導の下、唐風の文化が全面的に尊尚され、漢詩文の実作が宮廷人・官僚としての必須の嗜みとなり、大いに文芸学問が奨励されながら、一方天変地異・飢饉に万民が困窮する難儀の時代であった。その雅と苦難の両面に於いて、国家指導層と詩文の交友を保ち

つつ、万民豊楽の為に鎮護国家の修法・土木工事・教育に邁進する菩薩の利他行の両面性を空海の活動は示す。文雅の交流は現実を遊離した耽美的な惑溺の享楽ではなく、そこで構築した人間関係を駆使して、貧窮に喘ぐ天下の人々を救済せんがため(弘法利人)の方便であったと思われる。

このような精神風土を踏まえて、本章で検討した空海と天皇・文人官僚たちとの交渉から導き出される推論・考察には、以下の事柄を掲げることが可能であろう。

※弘仁期になって大学の文章生出身の優秀な官僚が要職に抜擢されたが、空海が大学在籍中の延暦年間、出自が寒門の秀才は参議以上に上って国政に関与する可能性が閉ざされていた

※仮に嵯峨朝の文人官僚のように、要職に就いて万民救済の慈悲施策を講じ得る可能性があったら、空海もその道を進んでいたかもしれない(あくまで仮定の推論であるが)

※現実的に、嵯峨朝の政治実務に携わっていた文人官僚は、空海と同時期に大学で学んだ人を含み、或いは空海の後輩に当る文章生出身が多く、私度僧になる前の空海と同様の環境で類似の学問知識を修学していた

※『文鏡秘府論』撰述の動機となった後輩の文人は、具体的には嵯峨詩壇に属する有名無名の官僚達であったと考えられる

※嵯峨天皇との交渉では、大唐の詩文集・書の最新紹介者としての役割が最初に空海に期待されたが、その後、天皇の不予回復祈願や祈雨祈願等の鎮護国家修法を依頼されるようになった

※嵯峨天皇は隠逸への志向を抱き、早々の譲位には仙洞御所での幽玄の遊楽を求める意図が強く働いたとされる

※詩壇を体現した嵯峨帝は、詩人、文学理論家にして且つ書の達人空海とは、互いに相通じる所が大であったと推測される

※嵯峨天皇が尊崇を捧げた仏教者は永忠・最澄・玄奘・光定、そして空海の名が挙げられ、特定の宗派を支援するのではなく、俗塵を離れた山間で厳しく修行を行う高德の僧に強く惹かれたと思われる

※空海は国の大本である嵯峨天皇の皇徳を繰り返して褒め称え、讃仰してやまない

※淳和天皇代になると、天皇主宰の法会で空海が起草した願文類が四件遺されるが、いずれも神韻漂う名文である

※その一篇には天候不順・災禍が天皇一身の罪過であると言う懺悔の認識が述べられるが、これは『宝鑑』「十四問答」で、憂国公子が「早滌洵至疫癘年起」は破戒の僧侶の罪業に起因する、と糾弾する事柄と鮮やかな対比を示す

※淳和帝の意志による集大成事業(『新撰格式』『令義解』『経国集』『秘府略』)の一環として、天長の六本宗書成立が考えられ、『十住心論』『宝鑑』の誕生はひとえに淳和帝の恩徳を蒙っていると言い得る

※嵯峨帝・淳和帝の弟である良岑安世と空海は、心の通った高尚高雅な付き合いを持ち、安世の問い掛けに答える「入山興」「山中有何樂」は、空海の率直な心境の記された大変貴重な証言である

※嵯峨朝の政治実務を差配した権力者の藤原冬嗣(良岑安世の同母兄)も、空海の良き理解者でパトロンであり、密教弘通の功績を空海は感謝する

※藤原三守も空海を物心両面から支え、真冬の高野山に衣や灯油を贈り、また綜藝種智院の

- 敷地を寄付する恩人である
- ※空海は藤原冬嗣と藤原三守の二人を「両相公」と呼び、自らの弟子たちの請来を委嘱するほど信任を寄せた
  - ※安世・冬嗣・三守は真言宗のみならず天台宗をも支えた、言わば日本仏教の恩人である
  - ※空海の最晩年、後七日御修法や三業度人の制が短期間に勅許を得たのは、藤原三守の尽力のお蔭であると考えられる
  - ※弘仁初期の政治の中心藤原園人は清廉潔白の直諫の臣で、国家財政再建の為に不要の支出を削減する政策を徹底したが、その姿勢は『宝鑑』「十四問答」憂国公子の僧侶への俸禄支給停止の主張に反映するものと考え得る
  - ※「天神さま」菅原道真の祖父にして儒門の領袖である菅原清公は、空海と同時期に入唐し年もさほど離れていない(清公が四歳年長)のにも関わらず、空海との交渉が一切伝わらない、これは没交渉そのものに何らかの意味があると考えられる
  - ※当代を代表する詩人にして東国鎮撫・太宰府行政の功績も挙げた文人官僚の典型小野岑守は、詩人としては空海と最も近いレベルで通じ合っていた(離合詩をまともに操作できたのは空海・岑守・道真に限定される)と見なすべきである
  - ※『経国集』序文を起草し『秘府略』一千巻を編纂した滋野貞主は、恐らくあらゆる典籍に精通した知の巨人であって、空海の文章を一読して正確にその企図を汲み取る才能を備えていたと推察される
  - ※嵯峨帝・淳和帝を筆頭に、弘仁・天長期を支えた詩人・官僚たちの漢籍の知識と篤実な信仰心は、後代の凡愚の想像を遥かに凌駕する高レベルなものであったと推察される
  - ※空海(拡大すれば南都六宗の碩学も比叡山の最澄門下の学僧をも含む)の叙する仏教テキスト類は、固有の専門語彙(テクニカルターム)さえ定義を明確にすれば、ほぼ完璧に天皇と側近の高級文人官僚に理解されたと考えるべきである
  - ※出家僧の存在意義は、学識・知的教養の豊饒ではなく、持戒堅固と厳格な山林修行の実践(及びそこから得られる鎮護国家の効験)に求められていた
  - ※文辞として表現された新作の仏教テキスト(『宝鑑』)が、難渋無く文人官僚に受容されるというのは、空海としては顕教的な浅略レベルの仏法の伝授に留まる
  - ※空海が弘法せんとする真言密教の本質は、出世間の沙門にして密教の法器に値する者への、面談による伝法を必須の要件とする
  - ※従って、一を聞いて十を知るタイプの明敏な知的エリートに対して、空海は敢えて全てを明快に語らない態度を採る
  - ※『宝鑑』では、仏法全体の浅深の構想図(十住心思想)を描き、その最終段階(秘密莊嚴心)の入り口までは導きながら、肝心要の真言門の中に入る具体的な方法(印明と観想法=五字嚴身観・五相成身観)を明かさない
  - ※これは世阿弥『風姿花伝』の「秘すれば花」に似た奥義伝達上の関門である
  - ※つまり『秘蔵宝鑑』とは、真言門の秘密宝蔵を顕開する「鍵かぎ」の意味合いを持ちながら、尚さらに、秘奥の密処を窺窺する者の視線を遮断する「鑰とぎし<sup>361</sup>」、という二重の意味を含み持つ題額である
  - ※『秘蔵宝鑑』の最初期の読者層は、高度な漢籍の素養と明敏な理解力を備えた国家中枢の天皇・文人官僚にして、国家安穩・万民豊樂の為に仏法・密教の不可欠性を認知し、これに帰依する人々である

※その顔の見える読者に対し、空海は彼らの最大限の理解を得るべく、既知の修辞法と語彙表現とを駆使しながら、語るべきではないことを隠し続ける、これが万民に開かれたテキスト『秘蔵宝鑰』の、最後の最後が秘密のまま密閉されているという本質である

※これに対し、『十住心論』は、密教の灌頂を授かった真言僧に対して、学理として知るべきことのほぼ全てを網羅的に記述する、一見開かれてはいるがその実、理解するには密教的三密瑜伽行を経なければ全く歯の立たない、見た目と相反する奥義の書である

上記の考察の流れで、『秘蔵宝鑰』と『十住心論』の具有する、本質的な著述目的の違いがやや明らかになってきた。次章では、この広略二書の具体的な論述方法の違いを検証して、空海がそれぞれの著作に託したテキストの存在意義を炙り出し、空海教学における『秘蔵宝鑰』の意味合いを確定させることを目的とする。

- 
- 1 魏の文帝曹丕の「典論論文」で「蓋文章經國之大業、不朽之盛事(蓋し文章は經國の大業、不朽の盛事なり)」(『文選』卷五十二所録)と説明されるテーゼに基づく
  - 2 この表現は後藤昭雄『平安朝漢文学論考』桜楓社、1981年、p.62の記述に基づく
  - 3 藤原克己『菅原道真と平安朝漢文学』東京大学出版会、2001年、p.121
  - 4 井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』塙書房、2011年、pp.22-23
  - 5 参照、森田悌『王朝政治』講談社学術文庫、講談社、2004年、p.40
  - 6 参照、井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』pp.24-25
  - 7 井上辰雄、同上 pp.52-53
  - 8 井上辰雄、同上 pp.52-53
  - 9 井上辰雄、同上 p.175
  - 10 森田悌『王朝政治』pp.86-87
  - 11 空前の漢詩文の隆盛は、反面和歌などの和様が停滞する、所謂「唐風謳歌の時代」「国風暗黒時代」と形容される。参照、金原理「国風暗黒時代文学の位相：空海と勅撰集」『日本文学』1979年28巻6号 pp. 1-10
  - 12 後藤昭雄『平安朝漢文学論考』pp.8-9
  - 13 『日本後紀』『新訂増補國史大系』吉川弘文館、1975年、p.114
  - 14 「載道」は儒教的な人倫の道を文章で表現することを第一とする態度を言う。参照、渡邊義浩『「古典中國」における文学と儒教』汲古書院、2015年、pp.12-13、94-96
  - 15 藤原克己『菅原道真と平安朝漢文学』p.50
  - 16 波戸岡旭編『標註日本漢詩文選』緒言、笠間書店、1980年、(iv)
  - 17 後藤昭雄『平安朝漢文学論考』p.8
  - 18 後藤昭雄、同上 pp.24-25
  - 19 後藤昭雄、同上 pp.17-18
  - 20 後藤昭雄、同上 p.20
  - 21 井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』pp.269-270
  - 22 後藤昭雄『平安朝漢文学論考』pp.27-28
  - 23 後藤、同上 p.28
  - 24 藤原克己『菅原道真と平安朝漢文学』p.53
  - 25 後藤昭雄『平安朝漢文学論考』p.37 参照
  - 26 藤原克己『菅原道真と平安朝漢文学』p.54
  - 27 『拾遺雜集』弘全三 pp.615-616 所録の七首と『性靈集』卷一所録の「入山興」
  - 28 三浦章夫編『弘法大師傳記集覽』増補再版、密教文化研究所、1985年 p.31
  - 29 渡辺照宏・宮坂有勝『沙門空海』、ちくま学芸文庫、筑摩書房、1993年 p.44
  - 30 藤原克己『菅原道真と平安朝漢文学』p.193

- 
- 31 藤原克己、同上 p.337  
32 藤原克己、同上 p.194  
33 古藤真平「嵯峨朝時代の文章生出身官人」『日本古代の「漢」と「和」』勉誠出版、2015年、p.89  
34 古藤真平、同上 p.91 を基に作成  
35 西本昌弘「嵯峨朝における重陽宴・内宴と『文鏡秘府論』」『日本古代の「漢」と「和」』勉誠出版、2015年、pp.81-82  
36 『文鏡秘府論』天卷、定本卷六 pp.4-5、弘全三 pp.11-12  
37 『禮記』学記の「善待問者如撞鐘、叩之以小者則小鳴、叩之以大者則大鳴」に基づく  
38 滝川幸司『天皇と文壇』、和泉書院、2007年 pp.36-39  
39 滝川幸司、同上 p.42  
40 波戸岡旭編『標註日本漢詩文選』 p.55  
41 山本登朗「天皇と隠逸—嵯峨天皇の遊覧詩をめぐって」『日本古代の「漢」と「和」』勉誠出版、2015年、p.164  
42 『標註日本漢詩文選』 p.95  
43 「思欲託山水而送百年、翫琴書以了一生」弘仁十四年『類聚國史』卷二十五太上天皇、『國史大系』第五卷 p.140  
44 藤原克己『菅原道真と平安朝漢文学』 p.45  
45 『標註日本漢詩文選』 p.91  
46 『文華秀麗集』「山寺鐘」『標註日本漢詩文選』 p.62  
47 『経国集』「見老僧歸山」『標註日本漢詩文選』 p.93  
48 『日本後紀』卷二十四 p.132  
49 『文華秀麗集』「過梵釋寺」『標註日本漢詩文選』 p.59  
50 『御請来目録』定本卷一 p.35、弘全一 p.98  
51 『性靈集』卷九、定本卷八 p.168、弘全三 pp.522-523  
52 『文華秀麗集』「答澄公奉獻詩」『標註日本漢詩文選』 p.58  
53 嵯峨帝の脳裏には、当然孫綽そんしゃく「遊天台山賦」の「天台山者、蓋山嶽之神秀者也。涉海則有方丈蓬萊、登陸則有四明天台。皆玄聖之所遊化、靈仙之所窟宅」(『文選』卷十一所録)が去来したであろう  
54 『文華秀麗集』「和澄公臥病述懷之作」『標註日本漢詩文選』 p.59  
55 弘仁二年五月『日本後紀』卷二十一 p.101  
56 井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』 p.43  
57 『性靈集』卷九、定本卷八 p.164、弘全三 pp.519-520  
58 『文華秀麗集』「哭賓和尚」『標註日本漢詩文選』 p.60  
59 『文華秀麗集』「哭賓和尚」『標註日本漢詩文選』 p.60  
60 参照、田中徳定『孝思想の受容と古代中世文学』新典社、2007年、pp.433-436  
61 『文華秀麗集』梵門  
62 井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』 p.43  
63 胎蔵：弘仁三年十二月十四日高雄灌頂、「光定般若」弘全三 p.621。金剛界：弘仁四年三月六日「光定寶波」弘全三 p.627  
64 Lake Poets: William Wordsworth(1770-1850)、Samuel Taylor Coleridge(1772-1834)らを指す  
65 井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』 p.12 参照  
66 森田悌『王朝政治』 p.209  
67 藤原克己『菅原道真と平安朝漢文学』 p.141  
68 『経国集』序文に引かれる『論語』雍也第六の「文質彬彬、然後君子」。見た目の美しさ(文)と中身の質の釣り合いがとれていることを言う  
69 陳琳「答東阿王牋」『文選』卷四十。東阿王は詩聖の曹植(謝靈運曰く「八斗之才」：天下の全才能の八割を独占する意/鍾嶸『詩品』「陳思之於文章也、譬人倫之有周・孔」)のこと  
70 『文華秀麗集』「和内史貞主秋月歌」『標註日本漢詩文選』 pp.63-64  
71 「別賦」『文選』卷十六所録  
72 「情詩」『文選』卷二十九所録  
73 「擬古詩十二首：擬明月何皎皎」『文選』卷三十所録  
74 『文選』李善註全 2 卷、香港、商務印書館香港分館、1936年の上巻 p.677  
75 小島憲之校注『文華秀麗集』『日本古典文學大系』69、岩波書店、1964年、p.486 補注 137 の指摘

- 76「樂府十七首：前緩聲歌」『文選』卷二十八所録
- 77「蜀都賦」『文選』卷四所録
- 78参照、興膳宏『中国文学理論の展開』清文堂出版、2008年、pp.230-231
- 79『藝文類聚・月』所録。『沈約集』「八詠詩」登臺望秋月『漢魏六朝百三名家集』卷五 p.2994
- 80『藝文類聚・月』所録。『謝靈運集』「怨曉月賦」『漢魏六朝百三名家集』卷四 p.2022
- 81「西京賦」『文選』卷二所録
- 82参照、後藤昭雄「『銅雀台』一勅撰三集の樂府と艷情」『日本古代の「漢」と「和」』勉誠出版、2015年、p.136
- 83「怨歌行」『文選』卷二十七所録
- 84「詠懷詩」『文選』卷二十三所録
- 85「九歌：湘夫人」『文選』卷三十二所録
- 86「詩四首：第三」『文選』卷二十九所録
- 87「詩四首：第四」『文選』卷二十九所録
- 88「七哀詩」『文選』卷二十三所録
- 89この詩は『文鏡秘府論』地巻に引かれる皎然『詩議』十四例中の第三「立興以意成之例」に引かれる。定本卷六 p.44、弘全三 p.35
- 90「別賦」『文選』卷十六所録
- 91「擣衣」『文選』卷十六所録
- 92「雪賦」『文選』卷十三所録
- 93「贈白馬王彪」『文選』卷二十四所録
- 94「思舊賦」『文選』卷十六所録
- 95「遊仙詩七首」『文選』卷二十所録
- 96「高祖[劉邦]初入咸陽宮、周行庫府、金玉珍寶、不可稱言[中略]有方鏡、廣四尺、高五尺九寸、表裏有明、人直來照之、影則倒見。以手捫心而來、則見腸胃五臟、歷然無竅。人有疾病在內、則掩心而照之、則知病之所在。又女子有邪心、則膽張心動。秦始皇常以照宮人、膽張心動者則殺之。」
- 97『宝鑰』定本卷三 p.140、弘全一 p.441
- 98『二教論』定本卷三 p.76、弘全一 p.475
- 99「遊山慕仙詩」『性靈集』卷一、定本卷八 p.8、弘全三 p.400
- 100別本に「坐見」と作る
- 101「代悲白頭翁」『全唐詩』卷八十二所録
- 102「書劉希夷集獻納表」『性靈集』卷四、定本卷八 pp.55-56、弘全三 p.437
- 103滝川幸司『天皇と文壇 pp.252-253
- 104『凌雲集』「神泉苑花宴賦落花篇」には「過半青春何所催 和風數重百花開 菲歌盡無由駐 爰唱文雄賞宴來 見取花光林表出 造化寧假丹青筆 紅英落處鶯亂鳴 紫萼散時蝶群驚 借問濃香何獨飛 飛來滿坐堪襲衣 春園遙望佳人在 亂雜繁花相映輝」と謳われる
- 105李宇玲「落花の春一嵯峨天皇と花宴」『日本古代の「漢」と「和」』勉誠出版、2015年、p.180
- 106李宇玲、同上 p.180
- 107『徒然草』百三十七段
- 108「遊山慕仙詩」『性靈集』卷一、定本卷八 p.9、弘全三 p.401
- 109「入山興」『性靈集』卷一、定本卷八 p.16、弘全三 p.407
- 110参照、興膳宏「日本漢詩史における空海」『中国文学理論の展開』 p.371
- 111三浦章夫編『弘法大師傳記集覽』 pp.345-346
- 112『凌雲集』「贈綿寄空法師」『標註日本漢詩文選』 p.37
- 113「奉謝恩賜百屯綿兼七言詩一首并序」『性靈集』卷三、定本卷八 pp.44-45、弘全三 pp.430-431
- 114「與海公飲茶送歸山」『經国集』『標註日本漢詩文選』 p.93
- 115井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』 p.134
- 116井実充史「嵯峨朝の君臣唱和 - 『經国集』<春日の作>をめぐる」『日本古代の「漢」と「和」』勉誠出版、2015年、pp.104-105
- 117井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』 p.45
- 118井実充史「嵯峨朝の君臣唱和」p.105
- 119井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』 p.46
- 120井上辰雄、同上 p.46



- 1 2 1 参照「寺寺進僧開妙法。山山馳使禱祈周。老僧讀誦微雲起。禪客持觀雨足優。(寺寺に僧を進めて妙法を開き、山山に使を馳せて禱祈周あまねし。老僧讀誦して微雲起り、禪客持觀して雨足あめあし優ゆたかかなり)」「喜雨歌」『性靈集』卷一、定本卷八 p.14、弘全三 p.405
- 1 2 2 井実充史「嵯峨朝の君臣唱和」p.108
- 1 2 3 井実充史、同上 p.108
- 1 2 4 『宝鑑』定本卷三 p.131、弘全一 pp.432-433
- 1 2 5 井上辰雄『平安初期の文人官僚』p.6
- 1 2 6 井上辰雄、同上 p.6
- 1 2 7 弘仁四年『類聚國史』卷三十一天皇行幸、『國史大系』第五卷 pp.172-173
- 1 2 8 「駕幸南池 後日簡大將軍」『凌雲集』『標註日本漢詩文選』 pp.38-39
- 1 2 9 弘仁五年『類聚國史』卷三十一天皇行幸、『國史大系』第五卷 p.173
- 1 3 0 「夏日左大將軍藤原朝臣閑院納涼 採引得閑字」『文華秀麗集』『標註日本漢詩文選』 p.66
- 1 3 1 弘仁七年『類聚國史』卷三十一天皇行幸、『國史大系』第五卷 p.173
- 1 3 2 「春日侍嵯峨山院 採得廻字」『文華秀麗集』『日本古典文學大系』本 p.199
- 1 3 3 「奉賀天長皇帝即位表」『性靈集』卷四、定本卷八 p.67、弘全三 p.446
- 1 3 4 『老子』蜂屋邦夫訳注、岩波文庫、岩波書店、2012年、p.201
- 1 3 5 『莊子』内篇、福永光司・興膳宏訳、ちくま学芸文庫、筑摩書房、2013年、pp.223-225
- 1 3 6 晉の皇甫謐『帝王世紀』『古詩源』卷一。後には『十八史略』の記述が流布する
- 1 3 7 『後漢書』杜詩傳
- 1 3 8 その他に『後漢書』劉陶傳「是故靈臺有子來之人、武旅有鳧藻之士、皆舉合時宜、動順人道也」の事例有り
- 1 3 9 『弘法大師傳記集覽』 pp.622-623
- 1 4 0 「奉爲桓武皇帝講太上御書金字法華達嘯」『性靈集』卷六、定本卷八 pp.92-94、弘全三 pp.464-465
- 1 4 1 『老子』 pp.186-187
- 1 4 2 「皇太子宴玄圃宣猷堂有令賦詩」『文選』卷二十所録
- 1 4 3 「長門賦」『文選』卷十六所録
- 1 4 4 『莊子』内篇 pp.23-28
- 1 4 5 「吳都賦」『文選』卷五所録
- 1 4 6 『老子』 pp.34-35
- 1 4 7 『莊子』外篇、p.188「天は産まずして萬物化す。地は長ぜずして萬物育す。帝王は無爲にして天下功あり」
- 1 4 8 弘仁七年『類聚國史』卷十一祈祈禱、『國史大系』第五卷 p.91
- 1 4 9 『弘法大師傳記集覽』 pp.652-653
- 1 5 0 「天長皇帝爲故中務卿親王捨田及道場支具入橘寺願文」『性靈集』卷六、定本卷八 pp.94-95、弘全三 pp.466-467
- 1 5 1 陸機「浮雲賦」「金柯分、玉葉散、緑翹明、巖英煥」
- 1 5 2 椿桃は『莊子』逍遙遊第一の「上古有大椿者、以八千歳爲春、八千歳爲秋(上古に大椿なる者有り。八千歳を以て春と爲し、八千歳を以て秋と爲す)」に由来する
- 1 5 3 控鶴は控鶴、周靈王の太子王子喬が仙術を得て白鶴に乗って昇天した故事。孫綽の『遊天台山賦』に「王喬控鶴以冲天(王喬おうきょう鶴を控ひいて以て天に冲ちゆうす)」とある
- 1 5 4 蓮台上の金色の仏像、ここでは薬師如来像
- 1 5 5 「被修公家仁王講表白」『性靈集』卷八、定本卷八 pp.156-157、弘全三 pp.514-515
- 1 5 6 納隍は城の濠に突き落とすこと、苦難の意。張衡『東京賦』(『文選』卷三)に「勤恤民隱、而除其眚。人或不得其所、若己納之於隍(勤めて民の隠いたみを恤うれへ、其の眚わざはひを除く。人たみ其の所を得ざる或るときは、己おのれ之を隍みぞに納いるるが若し)」とあるに依る
- 1 5 7 芥子劫と盤石劫。「劫義佛譬喩説。四千里石山有長壽人。百歳過持細軟衣一來拂拭。令是大石山盡。劫故未盡。四千里大城。滿中芥子。不概令平。有長壽人百歳過一來取一芥子去。芥子盡。劫故不盡。菩薩如是无數劫。發大正願度脱衆生願名大心要誓。必度一切衆生斷諸結使。成阿耨多羅三藐三菩提」龍樹造・鳩摩羅什訳『大智度論』(大正25・100下)
- 1 5 8 国庫に九年分の食糧が貯蔵される事。『禮記』王制の「國無九年之蓄日不足。國無六年之畜日急。三年耕、必有一年之食。九年耕、必有三年之食。以三十年之通、雖有凶旱水溢、人無菜色。」に基づく
- 1 5 9 『史記』循吏列傳第五十九の「[子産]三年、門不夜關、道不拾遺([子産が宰相となって]三年にして門夜に關と

ぎさず、道に遺を拾はず)」に依拠する。この故事は『宝鑑』第二住心でも「家行之則路不拾遺(家に之[五常]を行へば則ち路に遺を拾はず)」定本巻三 p.120-121、弘全一 p.424 と言及される

160 唐の太宗李世民の長女襄城公主じょうじょうこうしゅ(?-651)、親孝行で温厚、規範を遵守し太宗に嘆賞される

161 『弘法大師傳記集覽』 pp.609-61

162 同上、pp.643-644

163 これは、人の頂点に君臨する天子が善政を行えば天は瑞祥を降してそれを褒め、天子が無道ならば、天が地震や日蝕・洪水などの災害異変を発生させて譴責する、という天人相関論と呼ばれ、前漢の大儒である董仲舒が学説化した儒教由来の思考法である。参照、渡邊義浩『儒教と中国』講談社、2010年、p.41

164 「天長皇帝於大極殿屈百僧粵願文」『性靈集』巻六、定本巻八 pp.96-97、弘全三 pp.467-469

165 暘谷、伝説の中の日の出る処([説文]暘、日出也。一作湯谷。[淮南子・天文訓]日出於湯谷)、日本を指す

166 「苞」は包み・包んだもの、転じて贈り物として携行する土産物。「苴」も藁などを束ねて野菜・魚などの食品を包んだもの。「苞苴」で土産物、則ち賄賂を意味する

167 宮中の寵姫の要求する事柄に応じること。漢の劉向『説苑』政理に「后宮不荒、女謁不聽」とある。

168 不正、獄卒が賄賂を取り囚人の扱いに手心を加えることを言う

169 般若訳『守護国界主陀羅尼經』護国品の所説(大正 19・872 上)の取意

170 普明王、不空訳『仁王護國般若波羅蜜多經』護国品の所説(大正 8・840 下)

171 参照、北魏の酈道元『水經注』湘水「湘水東南流逕石燕山東、其山有石、紺而狀燕、因以名山。其石或大或小、若母子焉。及其雷風相薄、則石燕群飛、頡頏如真燕矣。」

172 参照、鮑昭「舞鶴賦」中の「唳清響於丹墀」『文選』巻十四所録

173 参照、左思「魏都賦」中の「餘糧栖畝而弗收(餘糧畝に栖んで收めず)」『文選』巻六所録。李善注に「淮南子曰:昔容成之時、置餘糧於畝首。蔡邕胡廣碑曰:餘糧栖于畝」と故事を引く

174 前出の『史記』循吏列傳第五十九の「[子産]三年、門不夜關、道不拾遺」

175 鼓腹擊壤の故事

176 『尚書』益稷の「元首明哉、股肱良哉、庶事康哉」を引く

177 『宝鑑』定本巻三 p.131、弘全一 pp.432-433

178 井上辰雄『平安初期の文人官僚』p.33

179 天長九年『類聚國史』巻百七十七佛道、『國史大系』第六巻 p.209

180 藤原葛野麻呂・秋篠安人・藤原三守・橘常主・興原敏久らが詔を受け編纂

181 天長七年『類聚國史』巻百四十七文部下律令格式、『國史大系』第六巻 p.99

182 天長十年『類聚國史』巻百四十七文部下律令格式、『國史大系』第六巻 pp.99-100

183 井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』pp.269-270

184 「類書は、その時代の文化的知識の水準を示すものであるとともに、世界の全体像を示すものである。」渡邊義浩『「古典中國」における文學と儒教』汲古書院、2015年、p.111

185 護命撰『大乘法相研神章』の「今我聖朝。普勅諸寺令上宗要。護命幸遇昌運。久經道家。年齒八十。形神衰耄。雖爾親承勅旨。悅懽虛懷。謹上顯世界問答五卷。名曰大乘法相研神章。[中略]自他眞俗共見龍華于時天長七年。歲次庚戌。建巳之月也」(大正 71・1 上)の記述を根拠とする

186 藤原克己『菅原道真と平安朝漢文学』p.334 参照

187 『公卿補任』弘仁七年良岑安世の項

188 井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』pp.185-186

189 嵯峨天皇御製『文華秀麗集』「王昭君」『日本古典文學大系』本 p.251

190 良岑安世『文華秀麗集』「奉和王昭君」『日本古典文學大系』本 p.252

191 『経国集』「別男子出家入山」『群書類従』第八輯 p.507

192 井上辰雄『平安初期の文人官僚』pp.78-79

193 「贈良相公詩一首」『性靈集』巻一、定本巻八 p.15、弘全三 p.406

194 同上、定本巻八 p.15、弘全三 p.406

195 『文選』序の「金相玉振」を踏まえる

196 「入山興」『性靈集』巻一、定本巻八 p.16、弘全三 p.407

197 「山中有何樂」『性靈集』巻一、定本巻八 p.17、弘全三 p.408

198 「徒懷玉一首」『性靈集』巻一、定本巻八 p.18、弘全三 p.409

199 同上、定本巻八 pp.18-19、弘全三 p.409

200 知音は音律に通曉すること。琴の名人伯牙の演奏を鍾子期が完全に理解した故事を踏まえて、作品や人物を正確に評価できる識者、自分を善く知る人のことを言う

- 201 蘭契は蘭交・金蘭。『易経』繫辭上の「二人同心、其利斷金。同心之言、其臭如蘭」に基づき、親友同士の心の通った交わりを言う
- 202 『宝鑑』定本卷三 p.133、弘全一 p.434
- 203 同上、定本卷三 p.137、弘全一 p.439
- 204 「入山興」『性霊集』卷一、定本卷八 pp.16-17、弘全三 p.407
- 205 「歌堂舞閣野狐里」の句は六朝宋の鮑照(412?-466)作『蕪城賦』の「凝思寂聽、心傷已摧。若夫藻局黼帳、歌堂舞閣之基。璇淵碧樹、弋林釣渚之館。吳蔡齊秦之聲、魚龍爵馬之玩。皆薰歇燼滅、光沉響絕(思おもひを凝して寂しづかに聽けば、心傷んで已に摧く。若し夫れ藻局そうけい黼帳ほちよう、歌堂かどう舞閣ぶかくの基もとい、璇淵せんえん碧樹へきじゅ、弋林よくりん釣渚ちようしょの館、吳蔡ごさい齊秦せいしんの聲、魚龍爵馬しゃくぼの玩がん、皆薰くん歇つき燼じん滅し、光沉しづみ響こえ絶す)」を典拠とする
- 206 Cf. 「霜露易消電影難駐。(霜露消え易く、電影駐まり難し)」「大夫笠左衛佐為亡室造大日楨像願文」『性霊集』卷八、定本卷八 p.130、弘全三 p.492
- 207 『法華経』譬喩品の三界火宅の比喻(大正9・14中一下)
- 208 「山中有何樂」『性霊集』卷一定本卷八 pp.17-18、弘全三 p.408
- 209 『老子』に基づく。先に『奉為桓武帝講太上御書金字法華達嘯』の項で典拠を示した
- 210 「慧刀揮斫無全牛」は『莊子』養生篇の庖丁の故事に基づく。「庖丁為文惠君解牛。手之所觸。肩之所倚。足之所履。膝之所踣。砉然騞然。奏刀騞然。莫不中音。合於桑林之舞。乃中經首之會。文惠君曰。『謩、善哉。技蓋至此乎』。庖丁釋刀。對曰。『臣之所好者道也。進乎技矣。始臣之解生之時。所見無非牛者。三年之後、未嘗見全牛也』。」『莊子』内篇 pp.96-98
- 211 「大虚寥廓」の表現については、第二部第七章第二節で詳論する
- 212 井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』p.201
- 213 「右將軍良納言為開府儀同三司左僕射設大祥齋願文」『性霊集』卷六、定本卷八 p.99、弘全三 p.470
- 214 『詩経』小雅・常棣の「脊令鶉鴒セキレイ在原、兄弟急難」に基づき、兄弟友愛し急難相顧ることの譬喩
- 215 『詩経』大雅・抑の「匪手攜之、言示之事。匪面命之、言提其耳(手もて之を攜ひくのみを匪ず、言われ之に事を示す。面に之を命ずるのみを匪ず、言われ其の耳に提す)」に基づく
- 216 井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』p.146
- 217 『公卿補任』弘仁二年条。井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』p.146 参照
- 218 嵯峨天皇御製『文華秀麗集』「過梵釋寺」『日本古典文學大系』本 p.258
- 219 藤原冬嗣『文華秀麗集』「扈從梵釋寺 應製」『日本古典文學大系』本 p.261
- 220 藤原冬嗣『文華秀麗集』「奉和河陽十詠 河陽花」『日本古典文學大系』本 p.279
- 221 左思「蜀都賦」の「機杼相和、貝錦斐成、濯色江波(機杼きじよ相あひ和し、貝錦ばいきん斐あや成りて、色いろを江波こうはに濯すすぐ)」『文選』卷四所録を典拠とする
- 222 嵯峨天皇御製『文華秀麗集』「河陽十詠」四首『日本古典文學大系』本 pp.277-278
- 223 藤原克己『菅原道真と平安朝漢文学』p.42
- 224 井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』p.168
- 225 経済的には、律令公地公民制が解体しつつある農村の現状に対応し、自立する富裕な農民層を国家の徴税体系に組み込んで再編するべく、律令の諸原則に捉われない弾力的な施策を取ったと評価されている。藤原克己『菅原道真と平安朝漢文学』p.355
- 226 井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』pp.153-155
- 227 井上辰雄、同上 p.166
- 228 『拾遺雑集』弘全三 pp.629-630
- 229 「右將軍良納言為開府儀同三司左僕射設大祥齋願文」『性霊集』卷六、定本卷八 pp.98-99、弘全三 pp.469-470
- 230 『老子』第二十八章の「知其雄、守其雌、為天下谿(其の雄を知り、其の雌を守らば、天下の谿と為る)」に基づき、武威ではなく柔和の態度を持つことを言う
- 231 晏平仲嬰、春秋齊の宰相、『論語』公冶長に「晏平仲、善與人交、久而敬之(晏平仲は人と善く交わり、久しうして之を敬す)」と記され、理想的な指導者の一とされる
- 232 天皇より五歳年長の意。『禮記』曲禮上の「十年以長則兄事之、五年以長則肩隨之」に依る。
- 233 勝又俊教編『弘法大師著作全集』第三巻ではこれを藤原冬嗣・藤原緒嗣宛と断定する(pp.500, 661)が、他の諸版では断定できないと慎重な態度を持す。両界曼荼羅の図写を話題にしていることから弘仁十二年と推測されるが、当時の政権は右大臣冬嗣・大納言緒嗣が首班を務めていた。この両者を両相公とするのが勝又説の根拠であろう。ただし、人間関係の濃淡で言えば、当時中納言の地位にあった良岑安世と冬

---

嗣の兄弟を「両相公」とする方が、空海との繋がりからもしっかりくると筆者には思われる。ただし、武内孝善は「両相公」を冬嗣と三守の二人に同定している(『空海伝の研究』吉川弘文館、2015年、p.27)。ここでは取り敢えず最新の武内説に基づき、右大臣冬嗣・権中納言三守を「両相公」とする解釈で書簡を読む

- 234 『高野雑筆集』上、定本巻七 pp.107-108、弘全三 p.583
- 235 『弘法大師傳記集覽』 pp.460-461
- 236 『続日本後紀』承和七年七月庚辰条
- 237 武内孝善『空海伝の研究』吉川弘文館、2015年、p.41 注 62 参照
- 238 皇太弟大伴親王[後の淳和帝]にも近侍するという経歴をここで築く
- 239 井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』 pp.172-173
- 240 井上辰雄、同上 p.175
- 241 『公卿補任』弘仁十四年条
- 242 井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』 p.176
- 243 『続日本後紀』承和七年七月庚辰条、井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』 p.171。
- 244 『経国集』の散佚した六百余篇に含まれていた可能性は存する
- 245 天長七年『類聚國史』卷百四十七文部下律令格式、『國史大系』第六卷 p.99
- 246 『傳教大師全集』卷一 pp.524-525
- 247 『傳教大師全集』卷一 pp.640-641
- 248 三守と天台の四賢臣の指摘は武内孝善『空海伝の研究』 p.531 の教授に依る
- 249 武内孝善、同上 p.532
- 250 武内孝善、同上 pp.20-35
- 251 『高野雑筆集』上、定本巻七 p.111、弘全三 p.587
- 252 武内孝善『空海伝の研究』 p.23
- 253 『高野雑筆集』下、定本巻七 pp.128-129、弘全三 pp.605-606
- 254 武内孝善『空海伝の研究』 p.25
- 255 『高野雑筆集』下、定本巻七 pp.114-115、弘全三 pp.589-590
- 256 武内孝善『空海伝の研究』 p.33
- 257 「東宮大夫相公宛」『高野雑筆集』下、定本巻七 pp.128-129、弘全三 pp.605-606
- 258 武内孝善『空海伝の研究』 pp.26-27
- 259 『弘法大師傳全集』第一卷 p.219
- 260 武内孝善『空海伝の研究』 p.531
- 261 「綜藝種智院式并序」『性靈集』卷十、定本巻八 p.186、弘全三 p.535
- 262 武内孝善「綜藝種智院攷」『空海伝の研究』 pp.316-347
- 263 武内孝善、同上 p.338
- 264 上奏が十九日、官符の勅許が二十九日付
- 265 二十二日付の官符も存在するが、こちらは後世の偽作と考えられる。武内、同上 pp.549-553 参照
- 266 この日付は武内、同上 p.527 の記述をそのまま転記する
- 267 石田尚豊『空海の帰結—現象学的史学—』中央公論美術出版、2004年、p.55
- 268 武内孝善『空海伝の研究』 pp.527-529
- 269 「官符等編年雑集」弘全五 p.443
- 270 同上、弘全五 p.443
- 271 同上、弘全五 p.447
- 272 武内孝善『空海伝の研究』 pp.528-529
- 273 武内孝善、同上 p.532
- 274 井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』 p.116
- 275 弘仁四年『類聚國史』卷百七十三災異疾疫、『國史大系』第六卷 p.195
- 276 井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』 p.125 より
- 277 井上辰雄、同上 pp.112、126
- 278 弘仁五年『類聚國史』卷七十四歳時、『國史大系』第五卷 p.366
- 279 後藤昭雄『平安朝漢文学論考』 pp.34-35 参照
- 280 井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』 pp.132-134
- 281 井上辰雄、同上 pp.140-141
- 282 井上辰雄、同上 p.142
- 283 『宝鑑』定本巻三 p.131、弘全一 pp.432-433

- 284 同上、定本卷三 p.134、弘全一 pp.435
- 285 『高野雜筆集』下、定本卷七 p.126、弘全三 p.602
- 286 当該追悼文の二年前、弘仁七年十二月二十七日付の「爲藤真川舉淨豐啓」『性靈集』卷四(定本卷八 pp.72-73、弘全三 pp.451-452)を空海は草している。この文は藤原真川が失職中の淨村宿祢淨豐の官職・採用を藤原園人に懇請した内容だが、空海は代筆者の立場であるから、直接園人と交渉があった例とは見なせない
- 287 井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』p.286
- 288 井上辰雄、同上 pp.289-290
- 289 『続日本後紀』承和九年十月十七日。後藤昭雄『平安朝漢文学論考』p.48 参照
- 290 井上、同上 p.298
- 291 『続日本後紀』承和九年十月十七日条
- 292 「鷓鴣鳴梅院暖 花落舞春風 歷亂飄鋪地 徘徊颺滿空 狂香燠枕席 散影度房櫳 欲驗傷離苦 應聞羌笛中」嵯峨天皇御製『文華秀麗集』「梅花落」『日本古典文學大系』本 p.255
- 293 『文華秀麗集』「奉和梅花落」『日本古典文學大系』本 p.255
- 294 『文選』卷十六収録
- 295 藤原克己『菅原道真と平安朝漢文学』p.130
- 296 藤原克己、同上 p.198
- 297 井上辰雄『平安初期の文人官僚』p.278 参照
- 298 井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』pp.232-233 参照
- 299 井上辰雄、同上 p.236
- 300 藤原克己『菅原道真と平安朝漢文学』p.79
- 301 後藤昭雄『平安朝漢文学論考』p.56
- 302 後藤昭雄、同上 p.56
- 303 『日本後紀』弘仁六年正月庚子条 p.130
- 304 井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』pp.245-246、253-256 参照
- 305 弘仁八年『類聚國史』卷百九十風俗俘囚、『國史大系』第六卷 p.338
- 306 後藤昭雄『平安朝漢文学論考』p.59
- 307 律令公地公民制・人頭税原則にかわる土地課税方式の採用を意味する。藤原克己『菅原道真と平安朝漢文学』p.49
- 308 後藤昭雄『平安朝漢文学論考』p.60
- 309 藤原克己『菅原道真と平安朝漢文学』p.78
- 310 後藤昭雄『平安朝漢文学論考』p.61
- 311 『凌雲集』「砂土印佛 應製」『標註日本漢詩文選』p.46。「上→土」「拂→佛」は『群書類従』八(装束部・文筆部)p.462 に依り訂正
- 312 『文華秀麗集』「在邊贈友 離合」『日本古典文學大系』本 p.223
- 313 後藤昭雄『平安朝漢文学論考』pp.67-70
- 314 後藤昭雄、同上 p.70
- 315 『文選』卷十六収録
- 316 『文選』卷二十九収録
- 317 『文選』卷二十九収録
- 318 『文選』卷二十九収録
- 319 『文選』卷二十六収録
- 320 「離合の意味は字を分解して切り離し、切り離した部分を用いて、合成して別の字に構成するという意味である」「本来の「離合詩」は奇数句の句首の字を分解し、その一部を偶数句の句首に用いて、残った部分を伏字の構成部分とする。通常は二聯四句で一字を合成している。」中谷征充「空海と馬摠の「離合詩」—空海漢詩文研究序説」『密教文化』卷 211 号、2003 年、p.3 を参照のこと
- 321 『文華秀麗集』『日本古典文學大系』本 pp.222-223 頭注及び p.475 補注 33 参照
- 322 『性靈集序』定本卷八 p.4、弘全三 p.387
- 323 『拾遺雜集』「在唐日示劔南惟上離合詩」、定本卷八 p.221、弘全三 p.614
- 324 弘全三 p.614 に諸師の解釈が載せられている
- 325 参照、中谷 pp.1-26
- 326 「贈野陸州歌 并序」『性靈集』卷一、定本卷八 pp.12-13、弘全三 pp.403-404
- 327 前漢の王褒「四子講德論」に「大廈之材、非一丘之木」の語句有り(『文選』卷五十一収録)

- 328 九流は学問の九学派(儒家・道家・陰陽家・法家・名家・墨家・縦横家・雑家・農家)。三略は太公望呂尚が書いたとされる兵法書。参照「夫。九流六藝。濟代之舟梁」(綜藝種智院式并序)『性靈集』卷十、定本卷八 p.187、弘全三 p.535 及び「張良三略陳平六奇」『宝鑰』定本卷三 p.136、弘全一 p.437
- 329 『経国集』卷十「歸休獨臥。寄高雄寺空海上人」。『群書類従』八(装束部・文筆部)p.508
- 330 『老子』第五十章「出生入死。生之徒十有三、死之徒十有三」に基づく
- 331 郭璞「江賦」倏忽數百、千里俄頃(『文選』卷十二収録)に基づく
- 332 『老子』第十三章「寵辱若驚」に基づく
- 333 堅固な持戒を喩える。馬鳴造・鳩摩羅什訳『大莊嚴論經』「彼穿珠師即入其舍爲比丘取食。時有一鵝見珠赤色其状似肉。即便吞之。珠師持食以施比丘。尋即覓珠不知所在。此珠價貴王之所有。時彼珠師家既貧窮失王貴珠。以心急故。語比丘言。歸我珠來。爾時比丘作是思惟。今此珠者鵝所吞食。若語彼人將必殺鵝以取其珠」(大正4・319上)に基づく
- 334 『大智度論』の「又復釋迦文佛本作一鵠在雪山中。時大雨雪。有一人失道窮厄辛苦。飢寒并至命在須臾。鵠見此人即飛求火。爲其聚薪然之。又復以身投火施此飢人。」(大正25・143下)に基づく
- 335 空海自身の「山中有何樂」に「懸蘿細草堪覆(懸蘿けんら細草體を覆うに堪へたり)」という表現が見出される。『性靈集』卷一、定本卷八 p.17、弘全三 p.408
- 336 香草の名、人に美質有ることを喩える
- 337 屈原「漁夫」滄浪之水濁兮。可以濯我纓。滄浪之水濁兮。可以濯我足(『文選』卷三十三収録)に基づく
- 338 鉛刀一割、凡庸な人でも時には力を發揮出来る時がある喩え。左思「詠史八首」鉛刀貴一割、夢想騎良圖(『文選』卷二十一収録)に基づく
- 339 『老子』第六十四章「慎終如始、則無敗事」に基づく
- 340 沈約「新安江水至清淺深見底貽京邑遊好」紛吾隔蠶浣、寧假濯衣巾。願以潺湲水、沾君纓上塵(『文選』卷二十七収録)を踏まえる
- 341 王康琚「反招隱詩」小隱隱陵藪、大隱隱朝市。伯夷竄首陽、老聃伏柱史(『文選』卷二十二収録)を引く
- 342 『詩經』衛風・木瓜の「投我以木桃、報之以瓊玖」に基づく
- 343 詩の概要については藤原克己『菅原道真と平安朝漢文学』pp.82-84を参考にした
- 344 藤原克己、同上 p.66
- 345 井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』p.282
- 346 中務省直属の官で詔勅・宣命・位記の起草・天皇の行動記録を職掌とする、文筆に長けた官人や学者が優先的に就任する官職
- 347 井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』p.269
- 348 貞主の長女の繩子ただこは仁明天皇の寵を受け、本康もとやす親王、時子内親王、柔子よじこ内親王を生み、亦た下の娘の奥子は文徳天皇の寵愛を受け、惟彦これひこ親王・濃子のりこ内親王・勝子かつこ内親王を生んでいる
- 349 『日本文徳天皇実録』仁寿二年二月八日条
- 350 『文華秀麗集』「奉和河陽十詠 一首 山寺鐘」『日本古典文學大系』本 pp.284-285
- 351 『経国集』卷十「和光禪師山房曉風」。『群書類従』八(装束部・文筆部)p.510
- 352 百籟は万象の立てる音響のこと。張協『雜詩十首』に「咆虎響窮山、鳴鶴聒空林。淒風爲我嘯、百籟坐自吟」(『文選』卷二十九収録)とある
- 353 『経国集』卷十「和澄上人題長宮寺二月十五日寂滅會」。『群書類従』八(装束部・文筆部)p.511
- 354 仙掌は天から降る甘露(天下太平の徴)を受けるための器物で、仙人が手のひらで盤を捧げ持つ形を象る。班固「西都賦」抗仙掌以承露(『文選』卷一)、張衡「西京賦」立脩莖之仙掌、承雲表之清露(『文選』卷二)、潘岳「西征賦」擢仙掌以承露、干雲漢而上至(『文選』卷十)らの文例が有る
- 355 井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』p.276
- 356 『経国集』卷十四「和海和尚秋日觀神泉苑之作」。『群書類従』八(装束部・文筆部)p.534
- 357 肅殺は秋の気が草木を枯らすこと。張衡「西京賦」に「寒風肅殺」(『文選』卷二)、『禮記』月令に「孟秋天氣始肅、仲秋殺氣浸盛」とある
- 358 「秋日觀神泉苑」『性靈集』卷一、定本卷八 p.11、弘全三 p.403
- 359 『尚書』益稷に「笙鏞以間、鳥獸踴躍」、『尚書』堯典に「於予擊石拊石、百獸率舞」とあるに基づく
- 360 『性靈集序』定本卷八 p.5、弘全三 p.387
- 361 秘藏の法門を撰持する為のとぞすもの(関鑰・鍵鑰)という解釈は、夙に宥快によって提出されている。宥快『秘藏寶鑰鈔』卷上一 p.6

## 第三章 『秘蔵宝鑰』で語られるものと隠されるもの

### 一 『十住心論』との比較を中心に

#### 問題の所在

前章に於いて記述した、嵯峨・淳和両天皇とその股肱の臣であった文人官僚たちは、豊富な漢籍の知識に支えられた高度な理解力を備える知識人であり、空海の同時代人として、『秘蔵宝鑰』の直接的な顔の見える読者と目される。空海は、彼らの最大限の理解を得るべく、読者に馴染みの深い漢籍由来の修辞法と語彙表現を駆使して、勅撰の宗義解説のテキストを著述するが、そこには、読者を十全な理解へと誘導しながら、最終的には密教の奥義を黙して語らない堅牢な二重性が伏在している。

劣弱な愚童凡夫<sup>1</sup>から究竟の真言密教<sup>2</sup>へ至る道筋を、簡潔鮮明に描き出し、情理両面で読者を納得せしむる文彩を發揮する『宝鑰』の表現主体(第一章参照)は、用意周到に、密教の核心に触れずに済ませようとする工夫を示す。その具体を検証して指摘し、「何故、秘中の秘を隠匿するのか」という理由を考察することを本章の目的とする。

そのための方法としては、『秘蔵宝鑰』と同じ時期に(厳密には『宝鑰』に先立って)成立し、同じ十住心思想を語る『十住心論』との徹底的な比較を試みる。筆者の建てた表現主体の概念を適用すれば、『秘蔵宝鑰』『十住心論』おのおのの論述を構築する表現主体は、別個にして異なった特性の存在であり、引用する経典類の選択を含め、相異なった言説空間を織り成す。『十住心論』に説かれる深秘積が、『宝鑰』には存在しないという大きな違いは勿論のこと、経典引用の取り扱いや言及・記述する概念や術語の有無などを細部にわたって比較対照することで、両者の提示する世界像の差異を浮き彫りにできるであろう。その差異の明確化は、何故『宝鑰』『十住心論』の二書が撰述されたのかという、目的と役割の解明に直結する。

最終的には、空海が密教的究極の真理を言語テキスト化困難と考えていたであろうこと、換言すれば、三密瑜伽行による入我我入の観智経験を経ない、書かれた文章を通してだけの理解では、真言法門の伝授は不可能であると言う空海の信念に着眼する。それは、密教の根幹を形成する「真言」の深秘を固く秘して語らない著述構成を『宝鑰』に於いて選択した、空海の基本姿勢の確認に繋がるものである。

#### 第一節 『宝鑰』と『十住心論』の関係

十住心思想が『大日経』住心品の教説に依拠して構築されていることは、『宝鑰』中の複数の記述、

\*問依何経建立此義。 答大日経也<sup>3</sup>。 - 『宝鑰』第一住心

\*問此住心亦依何経説。 答大日経也<sup>4</sup>。 - 『宝鑰』第二住心

\*今此住心亦依何経論解説。 答大日経菩提心論<sup>5</sup>。 - 『宝鑰』第三住心

からも明らかである。そして、『十住心論』巻十には

\*大日経説勝上大乘句心續生之相諸佛大秘密<sup>6</sup>。(『大日経』に「勝上大乘句の心續生の相は諸佛の大秘密」と説く。)

と「心續生」の概念が大日如来の「大秘密」である旨の経文が引用され、十住心の思想的枠組みが仏の所説であるという空海の認識が示されている(第十二章で詳論する)。

『十住心論』『宝鑰』で述べられるような形に十住心思想が纏まり始めた最初の形態を、弘仁十三年(822)成立とされる『平城天皇灌頂文』第二文に見出すことができる。そこには、律・俱舎・成実・法相・三論・天台・華嚴・真言の八宗が言及され、そのうち法相・三論・天台・華嚴の四家大乘に就いて、

\***法相**委説八識三性之義妙宣唯識無境之理。固談因果普説法門。言位豎示五十二位。告時吐三大無數。是則遮撥因果理愚者迷心外境癡人。調伏大慢衆生之藥。彌勒大慈三昧之門也<sup>8</sup>。(法相は委ことごとく八識三性の義を説き、妙に唯識無境の理を宣のべ、固に因果を談じて普く法門を説く。位を言へば豎に五十二位を示す。時を告ぐれば三大無數を吐く。是れ則ち因果の理を撥はつする愚者、心外の境に迷する癡人を遮し、大慢の衆生を調伏するの藥にして、彌勒大慈三昧の門なり。) — 『平城天皇灌頂文』第二文

\***三論**則善説八不空性之理。妙開除滅諸戲論之趣。一實無生之觀因之而立。二諦中道之義從此而發。是則燒落三毒四魔之猛火。拳卷戲論妄雲之暴風。掃身心著愛除内外障礙此藥得最。般若佛母文殊三昧之門也<sup>9</sup>。(三論は則ち善く八不空性の理を説き、妙に除滅諸戲論の趣を開く。一實無生の觀之これに因つて立ち、二諦中道の義此これ従り發す。是れ則ち三毒四魔を燒落するの猛火、戲論の妄雲を拳卷するの暴風なり。身心の著愛を掃ひ、内外の障礙を除くには此の藥、最なることを得。般若佛母・文殊三昧の門なり。)

\***天台**言一乘三觀之道顯四教一如之義。一念三諦造境即中以為極妙。據法花經憑中觀論構一家義住一丘峯。言其人則觀音大悲三昧之門也<sup>10</sup>。(天台は一乘三觀の道を言い、四教一如の義を顯はし、一念三諦、造境即中を以て極妙と為す。法花經に據より中觀論に憑よつて一家の義を構へ一丘の峯に住す。其の人を言へば則ち觀音大悲三昧の門なり。) — 『灌頂文』第二文

\***花嚴**妙通法界無障廣談理事圓融。是則除諸法性相不變之病示心佛無別之藥。名人則普賢大士法界三昧之門也<sup>11</sup>。(花嚴は妙に法界無障に通じ、廣く理事圓融を談ず。是れ則ち諸法の性相不變の病を除き、心佛無別の藥を示す。人に名づくれば則ち普賢大士法界三昧の門なり。) — 『灌頂文』第二文

\***如上**諸宗諸教法王之一職百官之一局也。轉妙轉深如四瀆泓澄五星燦爛。竝皆釋迦醫王他受法帝隨機之妙藥也<sup>12</sup>。(如上の諸宗の諸教は法王の一職、百官の一局なり。轉妙轉深にして四瀆しとく泓澄わいたし五星燦爛たるが如くなれども、竝びに皆釋迦醫王他受法帝の隨機の妙藥なり。) — 『灌頂文』第二文

と記述している。各住心の名称は言及されないとはいえ、大乘各派を

○「法相→彌勒」「三論→文殊」「天台→觀音」「華嚴→普賢」

と配当するのは、『十住心論』の深秘釈に適合するものである。

ただし、四文有るうちの第一文に偽作の疑い<sup>13</sup>が提出されており、また最近の研究では第二・第三文の成立をより後年、天長期に入ってからとする学説<sup>14</sup>も有る。筆者も、天長二年二月(825)に智泉が高野山で寂したことを悼む「爲亡弟子智泉達嚫文」<sup>15</sup>に、「真言秘印。汝已授而不謬<sup>16</sup>。(真言の秘印は汝已に授つて謬あやまず)」と記されながら、十住心的な思想がそこに語られないことから、十住心思想の本格的な形成を天長二年以降に見るべきかと思量する。先行研究では、遅くとも天長四年(827)には「十住心教判の骨格」が形成されていた<sup>17</sup>とするが、これは確定的な日付を提示しなくとも、妥当な判断と言うべきであろう。

『平城天皇灌頂文』の第四文は『三昧耶戒序』として通用するテキストである。ここでは第二住心から第九住心の特長・住心名・心品転昇の次第が、『十住心論』『宝鑰』の原型として明確に記述されている。

まず、様々な教法の特長として次のようにカテゴライズされる。

\*五常五戒即愚童持齋之妙藥。六行四禪則嬰童無畏之醍醐。二百五十之戒。四念八背之觀。十



二因緣十二頭陀。遮人我而證三昧。帶法執而得涅槃。斯乃聲聞之教藥。緣覺之除病。無緣起悲幻炎觀識。六度為行四攝作事。三祇積功四智得果。斯為他緣大乘之方法。捨無我而得自在。觀不生而覺心性。揮八不以斷八迷。擲五句以拂五邊。四種言語道斷而無為。九種心量足絕而寂靜。是則覺心不生之妙術。觀自心於妙蓮喻境智於照潤。三諦俱融六即表位。是則如實一道心之針灸。況復喻法界於帝網觀心佛於金水。六相十玄織其教義五教四車簡其淺深。初發成正覺三生證佛果。斯乃極無自性心之佛果。如是妙法竝皆契其機根不思議妙藥。自上諸教他受用應化佛之所說甘露<sup>18</sup>。(五常五戒は即ち愚童持齊の妙藥、六行四禪は則ち嬰童無畏の醍醐、二百五十の戒、四念八背の觀、十二因緣・十二頭陀は人我を遮して三昧を證し、法執を帶して涅槃を得。斯れ乃ち聲聞の教藥、緣覺の除病なり。無緣悲を起し、幻炎に識を觀ず。六度行と為し四攝事を作す。三祇功を積み、四智に果を得。斯を他緣大乘の方法と為す。無我を捨てて自在を得、不生を觀じて心性を覺り、八不を揮ふるって以て八迷を斷じ、五句を擲なげうって以て五邊を拂ふ。四種の言語は道を斷つて無為なり。九種の心量は足絶つて寂靜なり、是れ則ち覺心不生の妙術なり。自心を妙蓮に觀じ境智を照潤に喩ふ。三諦俱ともに融し、六即位を表す。是れ則ち如實一道心の針灸なり。況んや復た法界を帝網に喩へ、心佛を金水に觀ず。六相十玄其の教義を織り、五教四車其の淺深を簡えらぶ。初發に正覺を成じ、三生に佛果を證す。斯れ乃ち極無自性心の佛果なり。是の如くの妙法は竝びに皆其の機根に契つて不思議の妙藥なり。自上の諸教は他受用應化佛の所說の甘露なり。) — 『三昧耶戒序』

ここでは、各教法を指し示す名称として、愚童持齊(第二)、嬰童無畏(第三)、他緣大乘(第六)、覺心不生(第七)、如實一道心(第八)、極無自性心(第九)という十住心思想で採用される語彙が提示されている<sup>19</sup>。引用文中の下波線はそれぞれの教法を特徴付けるテクニカルタームである。

『三昧耶戒序』では、更に勝義の菩提心を説く段で、諸乗の優劣を論じながら、ほぼ『十住心論』『宝鑰』に対応する概念・表現で十住心思想の全体が素描される。

\*異生羝羊凡夫。專造十不善等業耽三毒五欲之樂。不曾知後身墮三途極苦。是故真言有智人不可樂著<sup>20</sup>。(異生羝羊の凡夫は、專ら十不善等の業を造り三毒五欲の樂に耽つて、曾て後身の三途の極苦に墮することを知らず。是の故に真言有智の人、樂著す可からず。) — 『三昧耶戒序』

\*愚童持齊人乘之法雖云漸信因果行五常五戒等。猶是人中之因不得生天之樂。是故不可樂著。嬰童無畏外道生天之乘雖云下從四王天上至非想受二十八天樂。終墮人中地獄等不得出生死。是故不可樂著<sup>21</sup>。(愚童持齊の人乗の法は、漸く因果を信じて五常五戒等を行はずと云ふと雖も、猶ほ是れ人中の因にして生天之樂を得ず。是の故に樂著す可からず。嬰童無畏の外道生天之乘は、下、四王天從り上、非想に至るまで二十八天の樂を受くと云ふと雖も、終に人中・地獄等に墮して生死を出づることを得ず。是の故に樂著す可からず。) — 『三昧耶戒序』

\*唯蘊無我拔業因種二種羊鹿乘雖出三界猶是下劣。三生六十之劫。七八四百之時。何其眇焉。是故不可樂求<sup>22</sup>。(唯蘊無我・拔業因種の二種の羊鹿乘は、三界を出づと雖も、猶ほ是れ下劣なり。三生・六十の劫、七・八・四・百の時、何ぞ其れ眇びょうなる。是の故に樂求す可からず。) — 『三昧耶戒序』

\*他緣大乘覺心不生二種法門捨身命而行布施。許妻子而與他人。經三大阿僧祇行六度万行。劫石高廣難盡弱心易退難進。十進九退。吾亦何堪<sup>23</sup>。(他緣大乘・覺心不生の二種の法門は、身命を捨てて布施を行じ、妻子を許して他人に与へ、三大阿僧祇を経て六度万行を行はず。劫石高廣にして盡し難く、弱心退し易くして進み難し。十進九退す、吾亦た何ぞ堪へむ。) — 『三昧耶戒序』

\*如實一道之心雖云拂心垢而入清淨泯境智而證如如。猶是一道清淨之樂。未入金剛之寶藏。是故亦不可住<sup>24</sup>。(如實一道の心は、心垢を拂つて清淨に入り、境智を泯して如如を證すと云ふと雖も、猶ほ是れ一道清淨の樂にして、未だ金剛の寶藏に入らず。是の故に亦た住す可からず。) — 『三昧耶戒序』

\*極無自性心者雖云融法界而證三世間身等帝網而得一大法身。猶是成佛之因。初心之佛。五相成身四種曼荼未能具足。是故不可住<sup>25</sup>。(極無自性心は、法界を融して三世間の身を證し、帝網に等しくし

て一大法身を得と云ふと雖も、猶ほ是れ成佛の因、初心の佛なり。五相成身・四種曼荼未だ具足すること能はず。是の故に住す可からず。）－『三昧耶戒序』

内容を再確認すると、

第一住心の「異生羝羊の凡夫」が十不善・三毒五欲の悪業に耽り三悪趣の極苦に陥る<sup>26</sup>

第二住心の「愚童持齊の人乘」が儒仏共通の「五常五戒」を行ずる<sup>27</sup>

第三住心の「嬰童無畏の外道」が生天の樂を得ても遂には生死の獄を出られない<sup>28</sup>

第四・第五住心の「唯蘊無我・拔業因種」の羊鹿乘は三生六十之劫に修行する<sup>29</sup>

第六・第七住心の「他縁大乘・覺心不生」の大乘菩薩法門は三大阿僧祇劫にわたって六度万行の菩薩行を修する<sup>30</sup>

第八住心の「如實一道之心」は心垢を拂い境智を泯して一道清淨の境界に達する<sup>31</sup>

第九住心の「極無自性心」は無礙円融の法界と重重帝網の法身仏を体証するが、それは初心の仏で未だ密教の極意である五相成身觀・四種曼荼羅具足に至っていない<sup>32</sup>

という定義が付されている。これは個別の注に指摘した通り、『宝鑰』の記述に正確に符合する部分を見出せる。つまり、

※『三昧耶戒序』制作の段階で十住心思想がほぼ完成していた  
ということが見て取れる。極論すれば、

※『十住心論』『宝鑰』の撰述以後に『三昧耶戒序』が制作された  
という可能性も否定できないが、十住心の網格が正しく示されると雖も、経論の文を引いての肉付けが未だ為されていない<sup>33</sup>という点で、『三昧耶戒序』は『十住心論』『宝鑰』に先立つ成立であると見做す方が妥当であろう。

『三昧耶戒序』の末尾には、これらの各心が菩提心の展開に相当し、最も低劣な異生羝羊の段階から究竟最勝の密教の秘密莊嚴心へと次第に昇進すべきことが説かれている。

\*又以深般若妙惠觀前九種住心無自性。云何無自性。謂如冬凍遇春即泮流金石得火即消鎔。諸法皆從緣生無自性。是故異生羝羊凡夫一向惡心。遇善知識教誘故起愚童持齊心。愚童人乘人信因果故起生天護戒心。嬰童無畏心。嬰童無畏心願殊勝解脫智故依善知識誘發唯蘊無我拔業因種二乘心。二乘之人蒙諸佛驚覺故起他縁大乘心。他縁乘人願最勝果故起覺心不生心。覺心不生人無自性故起一道如實心。一道如實人蒙諸佛驚覺故發極無自性心。極無自性人願究竟最勝金剛心故發秘密莊嚴心。是皆由無自性故展轉勝進<sup>34</sup>。（又深般若の妙惠を以て前の九種住心は自性無しと觀ずべし。云何んが自性無きや。謂く冬の凍こほり春に遇へば即ち泮とけ流れ、金石も火を得れば即ち消鎔するが如し。諸法は皆縁従り生じて自性無し。是の故に異生羝羊の凡夫は一向に惡心なれども、善知識の教誘に遇ふが故に愚童持齊の心を起す。愚童人乗の人は因果を信ずるが故に生天護戒の心を起す。嬰童無畏心なり。嬰童無畏心は殊勝の解脫智を願ふが故に、善知識の誘に依って唯蘊無我・拔業因種の二乗の心を發す。二乗の人、諸佛の驚覺を蒙るが故に他縁大乘心を起す。他縁乘の人、最勝の果を願ふが故に覺心不生の心を起す。覺心不生の人、自性無きが故に一道如實の心を起す。一道如實の人、諸佛の驚覺を蒙るが故に極無自性心を發す。極無自性の人、究竟最勝の金剛の心を願ふが故に、秘密莊嚴の心を發す。是れ皆、自性無きに由るが故に展轉勝進す。）

これは『十住心論』『宝鑰』での記述以上に、十段階の心品が「展轉勝進」するダイナミズムを強調したもので、三昧耶戒授与の際の誠告の文と言うテキストの特長を善く示す箇所であると言える。特に、心の段階が勝進する理由を「無自性故」と規定し、世間の衆生と出世間の菩薩が、共に現況に定んで滞留することなく、善智識・諸仏の教導を以て、より廣大深淵なさとのレベルへと進み得るといふ希望を与える内容となっている。

先行研究で天長四年(827)頃の網格形成と推定される<sup>35</sup>十住心教判が、天長七年(830)の『十住心

論』『秘藏宝鑰』成立に向けて深化・血肉化を進めていったというのが穏当な見方と言えよう。ただし、淳和帝からの勅命を待たずに『十住心論』所録の諸文が整理されていたという可能性もあり、また『宝鑰』の「十四問答」については独立したテキストとして、天長四年(827)五月に近い段階で成立したという仮説<sup>36</sup>を筆者は抱いている。具体的な成立過程は推測の域を出るものには無いが、成立の順序が『十住心論』→『宝鑰』であることだけは、『宝鑰』中に『十住心論』への参照を促す語句が散見することで確定的である。即ち、

\*十悪十善之報。聖王凡王之治。具如十住心論<sup>37</sup>。—『宝鑰』第二住心

\*此是二十八種天去海遠近身量大小壽命長短等。具如十住心論。恐繁不述<sup>38</sup>。—『宝鑰』第三住心

\*生天有四種。一外道如前説。二二乘亦生天上。三大乘菩薩必為十天王故。四應化諸佛菩薩化作天王故。具如十住心論説<sup>39</sup>。—『宝鑰』第三住心

\*斯乃人法差別也。淺深福罰如十住心論<sup>40</sup>。—『宝鑰』十四問答

等の参照指示の語である。これらは、十悪十善の果報・聖愚の国王の行業の結果・二十八天の詳細な記述などを、経論典拠満載の『十住心論』で具体的に確かめられる旨の表現で、『十住心論』が『宝鑰』に先立って成立した、十住心思想の典拠を広く収蔵する思想的基盤であることを示すものである。

『十住心論』『宝鑰』共に、淳和天皇の勅命を受けて、天長七年(830)に奏上された宗義闡明の為の仏教テキストであることは、両書の序に

\*奉天恩詔述秘義<sup>41</sup>。(天の恩詔を奉りて秘義を述ぶ) (『十住心論』)

\*我今蒙詔撰十住<sup>42</sup>。(我、今詔みことのりを蒙って十住を撰す) (『宝鑰』)

と明示されるから、一応疑いの無い事実<sup>43</sup>と認定しても良からう。所謂、天長の六本宗書<sup>44</sup>の真言宗分としての位置付けである。他宗の綱要書は

- A. 華嚴宗一乘開心論 六卷 華嚴宗・普機撰
- B. 天台法華宗義集 一卷 比叡山延暦寺・義眞撰
- C. 大乘三論大義鈔 四卷 西大寺沙門玄叡集
- D. 大乘法相研神章 五卷 元興寺護命撰
- E. 戒律傳來記 三卷 唐招提寺豊安撰

であり、B. に「天長在暦 佛教再隆<sup>45</sup>」の語があり天長年間の作であることが説かれ、D. には

\*今我聖朝。普勅諸寺令上宗要。護命幸遇昌運。久經道家。年齒八十。形神衰耄。雖爾親承勅旨。悅無虛懷。謹上顯世界問答五卷。名曰大乘法相研神章。[中略]自他眞俗共見龍華于時天長七年。歲次庚戌。建巳之月也<sup>46</sup>。(今我が聖朝、普く諸寺に勅して宗要を上たてまつら令む。護命、幸ひに昌運に遇ひ、久しく道家を経る。年齒八十にして形神衰耄せり。爾りと雖も親しく勅旨を承りて、悦んで虚懷を憚す。謹んで顯世界問答五卷を上り、名づけて大乘法相研神章と曰ふ。[中略]自他眞俗、共に龍華を見ん。時に天長七年、歳は庚戌に次やどり、建巳の月[陰暦の四月]なり<sup>47</sup>。)

と勅命の件と年号が明記されているから、空海の二書も同じ天長七年(830)撰述と推定される<sup>48</sup>のである。

華嚴・天台・三論・法相・律の各宗の宗義解明のテキストがいずれも一種類であるのに対して、何故、空海は『十住心論』『宝鑰』の二書を撰述したのであろうか。これは古来議論され続けてきた問題である。

その理由について、例えば長谷宝秀師は

高祖十住心論十巻を作りて叡覽に備へ奉る。而るに天皇叡感の餘り、更に勅して曰く、十住心論は文義廣博にして巻舒煩ひあり。更に略論を製して奉進せよと、高祖是に於て寶鑰三巻

を作りて之を上つる<sup>49</sup>。

と言ひ、その弟子の小田慈舟師は

世にこれを六本宗書と云う。然るに十住心論は大部の書であるから略論の著述をするよう  
再度勅命を下された<sup>50</sup>。

と断定的に言う。また勝又俊教博士も

天長の勅撰宗書としては、最初に『十住心論』が撰述されたが、それが浩瀚であったので、これを略述するよう再び詔があつて、『秘蔵宝鑰』を撰述したのである<sup>51</sup>。

と同趣旨の記述をする。しかし、空海に対して詔勅が下された記録は、『十住心論』『宝鑰』共に史書・公文書に一切残っていない。これは、後代、広論・略論と並称<sup>52</sup>されるようになった『十住心論』『宝鑰』二書の内容とボリュームに鑑みて、

○最初に『十住心論』上奏→要略提出の下命→『宝鑰』の撰述→『宝鑰』の提出  
という二段階を設定する、そうすることで真言宗に勅撰書が二本存在する理由を説明しようとした試みに端を発するものである。「恐らくそうなのではないか」という推測が、後にまことしやかに宗内で信じられてきた思い込みに過ぎないであろう。そもそも『十住心論』十巻は大著であるが、前章で紹介した如く、天長期に編纂された詩文集『経国集』は二十巻、類書<sup>53</sup>の『秘府略』に至っては千巻の威容を誇る。内容は別として、分量の点で、『十住心論』十巻に驚くような文人官僚は誰一人存在しなかったに相違ない。

次に、内容の難しさを補填する為の補足資料の役割を略論『宝鑰』が果たすという説については、一分の理は認められるとはいえ、『宝鑰』は包含する内容が違う点で『十住心論』の要略には成り得ていない。『十住心論』の要略にしては『宝鑰』は長過ぎるし、著作としての完成度が桁違いに高度である。十住心思想の網格を述べる目的なら、テキスト『三昧耶戒序』に幾分手を加えれば、レジュメとして十分通用するであろう。

そもそも、藤原三守のような強力な擁護者を朝廷内の情報源としていただろう空海が、勅命の求める所の撰述書の規格・レベルを見誤るとは考え難い。淳和帝が求める「宗要」を一つのテキストで過不足なく表現し得るのであれば、空海は何の難渋も無く実行していたであろう。わざわざ二本の別著作を制作したというのには、相応の理由が有ると考える方が自然である。

『十住心論』『宝鑰』の両書に明確な役割の違いを認める考えが、加藤精一師によって提出されている。加藤師は『宝鑰』に『十住心論』への言及を促す文言があることを理由に、朝廷に提出された『宝鑰』の横に『十住心論』があつた筈<sup>54</sup>と措定し、

天長七年、詔を受けた空海は、以前に書いてあつた『十住心論』に勅を受けた旨の序文を添付けて、これを台に置き、資料篇としてその上に『宝鑰』を梗要書としてこれにも詔を受けての提出であると述べ、二部を合わせて提出したと考えている。[中略]『十住心論』という著作は[中略]空海が苦心の末に製作した重要資料なのであり、その大部分は引用文を並べたものなのである。これを密教の綱要書として提出するなどということは、どうてい考えられないことである<sup>55</sup>。

と述べている。『十住心論』を資料篇と規定する見方には異議が唱えられようが、『宝鑰』の方を奏上文のメインと見做す理解は、事の本質を見通す見識が備わると言い得る。筆者自身も、『十住心論』『宝鑰』の二書が共に宗義闡明の書であるという仮定に立てば、勅命に応える表の著作を『宝鑰』、その根柢にして『宝鑰』で隠し通した真言密教の奥秘の一端を秘蔵する秘中の深秘書を『十住心論』と評価する。資料篇『十住心論』という加藤精一師の理解に対する正否の判断は、次節以降の広略二論の詳細な比較検討の後に、最終的に下すこととする。

さて、『十住心論』と『秘蔵宝鑰』に説かれる内容・構成の相違については、長年にわたる宗学研究の中で一定の共通理解が形成されている。ここでは、比較的近年の研究成果を援用して、大枠における広略二論の違いを述べ、検証済みの事柄として、次節以降の詳細な対照比較の前提知識把握としたい。

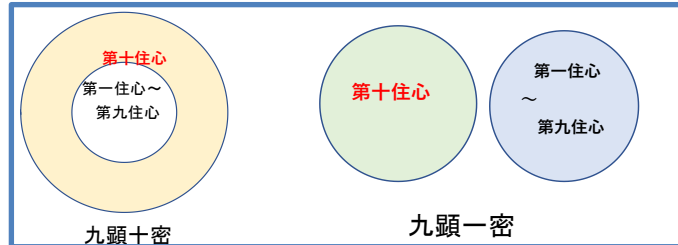
小田慈舟師は、『十住心論』 『宝鑰』 二書の同異について大きく五つを挙げる<sup>56</sup>。

- 一. 『宝鑰』には十住心列名の下に各四句の注釈があるが『十住心論』には無い
- 二. 『十住心論』には第三住心以降の各住心に浅略・深秘の二積があるが、『宝鑰』には深秘積を欠く
- 三. 『宝鑰』第十住心には『菩提心論』三摩地段全文を引くが、『十住心論』には無い
- 四. 『宝鑰』の第六～第九住心に『釈摩訶衍論』五重問答を引いて教判の証文とするが、『十住心論』には無い
- 五. 『宝鑰』第四住心中に「十四問答」が展開されるが、『十住心論』には無い

勝又俊教師は、上記の五点を含みつつ、この他に特長として次の諸点を掲げる<sup>57</sup>。

- 『十住心論』には極めて多くの経論が引用されるが、『宝鑰』ではほとんどが省略される
- 『宝鑰』第六～第九住心のそれぞれの冒頭部分(大綱<sup>58</sup>)は『十住心論』の文をそのまま利用している
- 『十住心論』には長大な引用が挿入されているため十住心の思想が集約的に述べられないが、『宝鑰』では十住心の思想が簡潔明瞭に説かれる長所を具す
- 『十住心論』は組織的な著作であると同時に一種の編著の性質を備える

また、伝統宗学の範疇で言えば、『宝鑰』を九頭一密の浅略門に、『十住心論』を九頭十密の深秘門に配当する分類法が古来用いられてきた。下の図<sup>59</sup>はその概略を示す。



長谷宝秀師は興教大師覚鑿の『釈摩訶衍論指事』に述べられた「十住心論大意」四義<sup>60</sup>と道範・宥快らの説を下図のようにまとめている<sup>61</sup>。

浅深	一／普	覚鑿の四意	長谷の釈(道範・宥快説との合採)	
浅略		一 前九は第十秘密莊嚴住心の前方便	従頭入密の義	九頭一密・顕密合論・遮情の十住心
深秘	一門	二 前九は第十秘密莊嚴住心の一分の実徳	各各一門の三昧門	九頭十密・深秘・表徳の十住心
	普門	三 毘盧遮那の内証万徳の不共の法門	普門の中の多法界	
		四 皆同大毘盧遮那	普門の中の一法界	

四門に分開する解釈法は、覚鑿が

\*又有四意。一者浅略、二深秘、三秘中深秘、四秘秘中深秘<sup>62</sup>

と述べる所の四重秘積に呼応するであろうが、近年の宗学では余り用いられない。但し浅略・深秘に『秘蔵宝鑰』『秘密曼荼羅十住心論』を配当する手法は、二書の題額中の「秘蔵」「秘密曼荼羅」についての議論を紹介する宥快の

\*祕藏の言、前九の住心に通ずるかの事。[中略]之に付き一義に云ふ。十住心論の題の祕密曼荼羅は前九に通ず。其の故は九種住心各々淺略・深祕の二義有るが故に。其の深祕の方を祕密と名づく可き故に、前九に通ずるなり。今の書[宝鑰]の意は、前九は偏に淺略を明す。第十獨り祕密と稱する故に祕藏の名、前九に通ず可からず<sup>63</sup>。

に見られるように、二書の内容の質的差異を端的に表現するやり方として有効であろう。

※『宝鑰』＝九頭一密淺略門、『十住心論』＝九頭十密深秘門

という理解が、現代の教理綱要書でも通用する所以であろう<sup>64</sup>。

古徳・先学の指摘するこれらの特長を、筆者の視点から整理すれば、『宝鑰』『十住心論』二書の関係で際立つ側面は、

- I. 深秘積の有無(九頭一密淺略と九頭十密深秘)
- II. 『宝鑰』での『菩提心論』重視
- III. 『宝鑰』での『釈摩訶衍論』五重問答に依拠した明・無明の弁別
- IV. 『宝鑰』での「十四問答」
- V. 『十住心論』で議論され、『宝鑰』では省略された主題・概念
- VI. 『十住心論』『宝鑰』で共有される第六～第九の各住心冒頭部分(大綱)

とまとめられる。次節以降では、『宝鑰』『十住心論』の両書について、詳細にその記述内容を比較対照する作業を通し、上記 I. ～VI. の実態が如何なるものであるかを検証することとする。

## 第二節 『宝鑰』と『十住心論』の比較①: 序と第一住心

本節では、『宝鑰』『十住心論』の全体を総括的に叙する重要な「序」の部分と、それに続く第一住心の比較を行う。なお、比較対照の作業に資する「比較対照表」を資料編に格納しているので、特に重要な部分は本文に組み込んで説明しつつ、適宜参照を促すこととしたい。

### 3-2-1: 序詩と帰敬序

内容	『十住心論』		『秘藏宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
序詩	—		悠悠悠太悠悠 内外縑緗千萬軸 杳杳杳杳 太杳杳 道云道云百種道 書死諷死本何為 不知不知吾不知 思思思思聖無心 牛頭昔草 悲病者 断箇機車愍迷方 三界狂人不知狂 四生盲者不識盲 生生生暗生始 死死死冥 死終	113	宝鑰のみ
帰敬序	歸命阿尾羅响欠 取極大秘法界體 軻遮吒多 婆墜慧 呬汗哩嚩駝等持 制體幢光水生貝 五鈷刀蓮軍持等 日旗華觀天鼓渤 薩寶法業 内外供 捏鑄刻業及威儀 能所無礙六丈夫		歸命金剛内外壽 離言・垢過・等空・因 作遷 慢如真乘寂 制體旗光蓮唄仁 日幢華眼鼓勃 馱 金寶法業歌舞人 捏鑄剋業威儀等 丈夫 無礙過利塵	115	内容に同 異有り
	如是自他四法身 法然輪圍我三密 天珠涉入 遍虛空 重重無礙過利塵 奉天恩詔述秘義		我今蒙詔撰十住 頓越三妄入心真 奏霧見光 無盡寶 自他受用日彌新 較祖求伽梵 幾郵 到本床 如來明說此 十種入金場	115 — 116	
	驚覺群眠迷自心 平等顯證本四曼 入我我入 莊嚴徳		已聽住心數 請開彼名相 心名後明列 諷讀 悟迷方	116	

『宝鑰』劈頭を飾る序詩「悠悠たり悠悠たり太はなはだ悠悠たり」の中には、極めて印象的な

\*生生生暗生始 死死死冥死終<sup>65</sup>。(生うまれ生れ生れ生れて生しょうの始はじめに暗く 死しに死に死に死んで死の終をわりに冥くらし)

という二句を含んだ、時空を超えた広漠遙遠なる生死流転の光景を喚起するイメージが置かれ

る。これに対応する詩句・表現は『十住心論』には見出されない。(『宝鑰』で生死流転の主題が強調して表現されることについては、第三部第九章で詳説する。)

帰敬序の前半部分では、二書ともに曼荼羅の諸尊に対する帰依が表明される。但し、非常に凝った梵語と三昧耶形での表象となり、両書での表現そのものも異なっている。先ず『十住心論』では、

\*歸命 婀尾羅响欠 **𑖀𑖦𑖫𑖞𑖥𑖱** [五大]の最極大秘法界體[体大・大曼荼羅]と  
𑖀𑖦𑖫𑖞𑖥𑖱の慧 [男声・智慧・相大・法曼荼羅] と  
𑖀𑖦𑖫𑖞𑖥𑖱 (i・u・r・!・e) の等持[女声・禪定・相大・法曼荼羅]と  
制體[塔:大日]幢[宝幢]光・水生[蓮華:無量寿]貝[法螺貝:天鼓雷音][胎藏中台八葉院の五仏・三昧耶曼荼羅]と  
五鈷[善賢]刀[文殊]蓮[觀音]軍持[弥勒] [四菩薩の三昧耶曼荼羅]等と  
日[大日]旗[宝幢]華[開敷華]觀[無量寿]天鼓[天鼓雷音]の渤[仏]と  
薩・寶・法・業[金剛界四波羅蜜菩薩]内外の供[内外の八供養菩薩]と  
捏・鑄・刻の業と及び威儀[羯磨曼荼羅]との 能所無礙の六丈夫[地水火風空識の六大]と  
是の如くの自他の四法身[四種法身・大日如来]は 法然として我が三密に輪圓し

天珠の如くに渉入して虚空に遍じ 重重無礙にして刹塵に過ぎたまえへると表現される。胎藏曼荼羅中台八葉院の五仏四菩薩と、金剛界曼荼羅の十六大菩薩・三十七尊が喚起され、併せて大曼荼羅・法曼荼羅・三昧耶曼荼羅・羯磨曼荼羅の四曼と四種法身が言及される。

これに対し、『宝鑰』の方は

\*金剛内外の壽じゅ **𑖀𑖦𑖫𑖞𑖥𑖱** 地大]と 離言[𑖀𑖦𑖫𑖞𑖥𑖱]垢過[𑖀𑖦𑖫𑖞𑖥𑖱]等空[𑖀𑖦𑖫𑖞𑖥𑖱]因[𑖀𑖦𑖫𑖞𑖥𑖱]と [五大五字]  
作[𑖀𑖦𑖫𑖞𑖥𑖱]遷[𑖀𑖦𑖫𑖞𑖥𑖱]慢[𑖀𑖦𑖫𑖞𑖥𑖱]如[𑖀𑖦𑖫𑖞𑖥𑖱]真[𑖀𑖦𑖫𑖞𑖥𑖱]乘[𑖀𑖦𑖫𑖞𑖥𑖱]の寂[仏]と<sup>66</sup> [法曼荼羅]  
制體[塔:大日]簷[宝幢]光[如意宝珠:開敷華]蓮[蓮華:無量寿]貝[法螺貝:天鼓雷音]の仁[仏] [三昧耶曼荼羅]  
日[大日]幢[宝幢]華[開敷華]眼[蓮華眼:無量寿]鼓[天鼓雷音]の勃駄[仏]と [胎藏五仏:大曼荼羅]  
金[金剛波羅蜜]寶[金剛宝波羅蜜]法[金剛法波羅蜜]業[業波羅蜜]歌[金剛歌]舞[金剛舞]の人と [金剛界諸尊]  
捏鑄剋業威儀等との [羯磨曼荼羅] 丈夫無礙にして刹塵に過ぎたまへるを  
歸命したてまつる

と五大五仏・大三法羯の四種曼荼羅及び金胎の諸尊が帰依の対象となることに変わりはない。ただし、地水火風空の五大が「**𑖀𑖦𑖫𑖞𑖥𑖱**」の種子真言では無く、『大日経』具縁品の偈頌「我覺本不生 出過語言道 諸過得解脱 遠離於因縁 知空等虚空 如實相智生<sup>67</sup>。」由来の語句で表現されていることに留意すべきである<sup>68</sup>。經典の分析的解釈を基にした語句表現は、在俗の読者には聊か難渋に過ぎるが、敢えて理解を阻害してまでも、「**𑖀𑖦𑖫𑖞𑖥𑖱**」という真言を『宝鑰』に直接書き下すことを空海が避けたのではないかと推測される。

ここでもう一つ注目すべきは、『十住心論』の帰敬序が、『即身義』中の即身成仏頌

\*六大無礙常瑜伽(體) 四種曼荼各不離(相) 三密加持速疾顯(用) 重重帝網名即身(無礙) 法然具足薩般若(法佛成佛) 心數心王過刹塵(無數) 各具五智無際智(輪圓) 圓鏡力故実覺智(成佛)<sup>69</sup>

と共通の語彙表現を数多く具有している点である。それらを列挙すれば、

同一の表現：無礙・法然・輪圓・三密・重重・過刹塵・顯・四曼(四種曼荼)

意味が通ずる語句：婀尾羅响欠と六丈夫(六大)・天珠渉入(帝網)・入我我入(瑜伽)

となり、『即身義』中の釈文まで範囲を広げれば

「法界體(法界體性<sup>70</sup>)」「五鈷刀蓮軍持(刀劍輪寶金剛蓮華等類<sup>71</sup>)」「捏鑄刻業及威儀(種種威儀事業・若鑄若捏<sup>72</sup>)」「能所無礙(雖有能所二生都能所<sup>73</sup>)」「四法身(四種法身<sup>74</sup>・四法身<sup>75</sup>)」「遍虚空(虚空法界身<sup>76</sup>)」「驚覺群眠迷(衆生不覺不知。故佛説此理趣覺悟衆生<sup>77</sup>)」「平等(平等平等一也<sup>78</sup>)」

などを指摘することができる。帰敬序の、特に後半部分のほぼ全てを、『即身成仏義』所説の六大四曼三密帝網の偈頌と、それにより解説される即身成仏思想に紐付けている。空海教学の基盤である即身成仏思想を勅撰書の冒頭に織り込むことは、その重要性に鑑みれば何ら異とするに当らない。しかしながら、『十住心論』では明確に打ち出されていた『即身義』への道筋が、『宝鑰』では周到に消去されている。五字五仏の提示と四種曼荼羅への言及を行う『宝鑰』では、六大・瑜伽と三密加持・即身の概念について緘黙する。即身成仏の概念的開示すら拒む空海の姿勢を、ここに垣間見ることができると言えよう。

### 3-2-2 : 大綱序

『十住心論』大綱序は、衆生の心病とそれを治癒する為の方薬についての記述で始まる。心病の根本原因は無明であり、その治癒法が仏法の五蔵(『六波羅蜜經』に基づく<sup>79)</sup>)と規定される。


\*治心病術大聖能説。其經則五蔵之法是也。所謂五蔵者。修多羅毘奈耶阿毘達磨般若惣持等蔵也。[中略]如醍醐通治一切病。惣持妙薬能消一切重罪。速拔無明株杵<sup>80)</sup>。(心病を治するの術は大聖能く説きたまへり。其の経は則ち五蔵の法是れなり。所謂五蔵とは、修多羅と毘奈耶と阿毘達磨と般若と惣持等の蔵なり。[中略]醍醐の通じて一切の病を治すが如く、惣持の妙薬も能く一切の重罪を消し、速かに無明の株杵を抜く。)－『十住心論』

「惣持＝醍醐」が真言門・密教であることが、後続する十住心の構造提示で明らかになる。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
	衆生住宅略有十處。一地獄。二餓鬼。三傍生。四人宮。五天宮。六聲聞宮。七緣覺宮。八菩薩宮。九一道無爲宮。十 <b>秘密漫荼羅金剛界宮</b> 。	5	—		
大綱序 II	衆生狂迷不知 <b>本宅</b> 。沈淪三趣踰躑四生。不知苦源無心還本。聖父愍其如是示其歸路。歸路有徑紆。所乘有遲疾。牛羊等車逐紆曲而徐進。必經三大無數劫。神通寶輅凌虛空而速飛。一生之間必到所詣。人天二宮雖不免燒煖。比之三趣樂而不苦。	5	至如空華眩眼龜毛迷情。謬著實我醉心封執。渴鹿野馬奔於鹿野。狂象跳猿蕩於識都。遂使十惡快心日夜作。六度逆耳不入心。誇人誇法不顧燒種之辜。耽酒耽色誰覺後身之報。閻魔獄卒構獄斷罪。餓鬼禽獸焰口挂體。	114	
	故慈父且與人天乘濟彼極苦。	5	輪廻三界踰躑四生	114	
	二乘住處雖是小城。比彼生死已出火宅。故大覺假説羊鹿車暫息化城。	5	大覺慈父觀此何默。是故設種種薬指種種迷。意在此歟	114	
	菩薩權佛二宮。亦雖云未到 <b>究極金剛界</b> 。比前諸住處亦是大自在安樂無爲。故如來與大小二牛示其歸舍。	5	—		
	如上二宮。但芟蘿宅中之荒穢。猶未開 <b>地中之寶蔵</b> 。空管大海之鹹味。孰獲龍宮之摩尼。	5-6	—		
	從淺至深從近迄遠。雖云轉妙轉樂。由是蜃樓幻化之行宮。未入 <b>三秘密五相成身四種曼荼羅究竟眞實金剛心殿</b> 。	6	—		

ここで言明される「秘密漫荼羅金剛界宮」「究極金剛界」とは、「三秘密・五相成身・四種曼荼」を証得して渉入する「究竟眞實金剛心殿」であるが、それを達成する場所「本宅」は衆生の自心に他ならない。如来蔵思想通用の譬喩「地中の宝蔵<sup>81)</sup>」が、衆生自心に仏のさとの世界を追求すべき(第十二章第一節で詳説する)という十住心思想の志向性を明示する。

一方、『宝鑰』で大綱が述べられる章段は、『十住心論』の直線的な記述とは一線を画し、儒教の徳目である三綱五常を出発点として、各住心を暗示する教理用語を交えつつ、全体として比喻に富んだ文彩のある表現を示す。

\*於焉修三綱五常則君臣父子之道有序不乱。習六行四禪則厭下欣上之觀勝進得樂。唯蘊遮我八解六通。因縁修身空智拔種。無縁起悲唯識遣境則二障伏断四智轉得。不生覺心獨空慮絶則一心寂靜不二無相。觀一道於本淨觀音熙怡。念法界於初心普賢微笑。心外礦垢於此悉盡。曼荼莊嚴是時漸開。麼吒惠眼破無明之昏夜。日月定光現有智之薩埵。五部諸佛擊智印森羅。四



種曼荼住法體駢填。阿遮一睨業壽之風定。多隸三喝無明之波涸。八供天女起雲海於妙供。四波定妃受適悅於法樂<sup>82</sup>。(於焉ここに三綱五常修すれば則ち君臣父子ふうしの道、序ついで有て乱れず。六行四禪を習へば則ち厭下えんげ欣上ごんじょうの觀、勝進して樂を得<sup>83</sup>。唯蘊に我を遮すれば八解六通あり。因縁に身を修すれば、空智種を抜く<sup>84</sup>。無縁に悲を起し、唯識境を遣やれば則ち二障伏断し四智轉得す<sup>85</sup>。不生に心を覺さとり、獨空慮絶すれば則ち一心いっしん寂靜にして不二無相なり<sup>86</sup>。一道を本淨に觀ずれば、觀音熙怡きいし<sup>87</sup>、法界を初心に念おもへば、普賢微笑したまふ<sup>88</sup>。心外しんげの礦垢、此に悉く盡き、曼荼の莊嚴、是の時漸く開く<sup>89</sup>。麼吒マカの恵眼<sup>90</sup>は無明の昏夜を破し、日月の定光、有智うちの薩埵を現ず。五部の諸佛<sup>91</sup>は智印を撃ささげて森羅たり。四種の曼荼は法體に住して駢填へんてんたり。阿遮あしゃ[不動]一睨すれば業壽の風定しづまり、多隸たれい[降三世]三喝すれば、無明の波涸れぬ。八供の天女は雲海を妙供に起し、四波の定妃は適悦ちやくえつを法樂に受く。) - 『宝鑰』

更に、後続の部分では、反語や感嘆詞を導入し、訓戒語法を用いる極めて修辭的な文体を採用している。『十住心論』での簡明な断定的論述に比べると、遙かに手の込んだ、複雑な文学表現が見出される。

\*十地不能窺窻。三自不得齒接。秘中之秘覺之又覺。吁吁不知自寶狂迷謂覺。非愚而何。考慈切心非教何濟。投藥在此不服何療。徒論徒誦醫王呵叱。爾乃九種心藥拂外塵而遮迷。金剛一宮排內庫而授寶。樂不樂得不得自心能為。非哥非杜我心自證而已。求佛薩埵不可不知。摩尼燕石驢乳牛翻。不可不察。不可不可察<sup>92</sup>。(十地も窺窻<sup>93</sup>すること能はず。三自も齒接することを得ず。秘中の秘、覺中の覺なり。吁吁あゝ自寶<sup>94</sup>を知らず、狂迷を覺と謂おもへり。愚に非ずして何ぞ。考慈<sup>95</sup>、心に切なり、教へに非ずんば何ぞ濟はん。藥を投ぐることに在り。服せずんば何ぞ療せん。徒いたづらに論じ徒に誦すれば、醫王<sup>96</sup>呵叱かしたまはん。爾れば乃ち九種の心藥<sup>97</sup>は外塵を拂つて迷ひを遮し、金剛の一宮<sup>98</sup>は内庫を排<sup>99</sup>いて寶を授く。樂と不樂と得と不得と自心能く爲す。哥か[父]に非ず社しゃ[母]に非ず、我が心自から證す而已のみ。求佛の薩埵、知らずんばある可からず<sup>100</sup>。摩尼と燕石と驢乳と牛翻とを察せずばある可からず。察せずばある可からず。)- 『宝鑰』

ここでは、「自寶」を「秘中之秘」と観じる如来蔵・仏性的思想が説かれる。そして、

○「九種の心藥」と「金剛一宮」 「樂」と「不樂」 「得」と「不得」  
「摩尼<sup>101</sup>」と「燕石<sup>102</sup>」 「驢乳<sup>103</sup>」と「牛翻<sup>104</sup>」

という二項対立が強調される。即ち、顕密の対弁が意図的に対概念を用いて表現されており、前章で言及した所の「九頭一密」の特長が如実に窺われる一節となっている。

次に、『十住心論』大綱序の終結部には、恐らく空海密教最勝極秘の一文が置かれる。則ち、

\*若能明察密號名字。深開莊嚴秘藏。則地獄天堂佛性闡提煩惱菩提生死涅槃邊邪中正空有偏圓二乘一乘。皆是自心佛之名字。焉捨焉取。雖然知秘號者猶如麟角。迷自心者既似牛毛。是故大慈說此無量乘。令入一切智。若豎論則乘乘差別淺深。橫觀則智智平等一味<sup>105</sup>。(若し能く明らかに密號の名字を察し、深く莊嚴秘藏を開けば、則ち地獄天堂・佛性闡提・煩惱菩提・生死涅槃・辺邪中正・空有偏圓・二乘一乘、皆是れ自心佛の名字なり。焉いづれをか捨て焉れをか取らん。然りと雖も、秘號を知る者は猶し麟角の如く、自心に迷える者は既に牛毛に似たり。是の故に大慈此の無量乗を説きて一切智に入ら令めたまふ。若し豎に論ずれば、則ち乘乘差別にして淺深あり。横に觀ずれば則ち智智平等にして一味なり。)- 『十住心論』序

である。「密號名字」を明察するとは、真言の深秘の字義を了解することであり、『十住心論』第三住心から第九住心まで説かれる深秘釈(「九頭十密」)に通ずる事柄である。『宝鑰』では二項対立的に厳しく弁別されていた、マイナスとプラスの組み合わせ、即ち

○「地獄」と「天堂」 「佛性」と「闡提」 「煩惱」と「菩提」 「生死」と「涅槃」  
「辺邪」と「中正」 「空有」と「偏圓」 「二乘」と「一乘」

等の相反する対概念が、密教的な横平等の「秘中深秘」の三密瑜伽行を通して統合され、全ては大毘盧遮那の境界に円融されると述べられる。真言の深奥・字義を体証することで到達できる、

仏の解脱味<sup>106</sup>の妙趣は、『宝鑰』では第九住心で「自心佛」の存在に言及されるものの、その開発の方法論の具体を含めて一切語られない。

序においては、二書の間に住心の提示方法に違いが見られる。小田慈舟師の指摘「一」に相当する部分で、具体的には下図の通りである。

	『十住心論』	『秘蔵宝鑰』	備考
	頁数	頁数	
	住心雖無量。且舉十綱攝之衆毛	心名後明列 諷讀悟迷方	116
住心の名称	一異生羴羊住心 二愚童持齋住心 三嬰童無畏住心 四唯蘊無我住心 五拔業因種住心	第一異生羴羊心 凡夫狂醉 不悟吾非 但念煙食 如彼羴羊	116
		第二愚童持齋心 由外因緣 忽思節食 施心萌動 如殺遇緣	116
		第三嬰童無畏心 外道生天 暫得蘇息 如彼嬰兒 孺子隨母	116
		第四唯蘊無我心 唯解法有 我人皆遮 羊車三藏 悉攝此句	116
		第五拔業因種心 修身十二 無明拔種 業生已除 無言得果	116
	六他緣大乘住心 七覺心不生住心 八一道無爲住心 九極無自性住心 十秘密莊嚴住心	第六他緣大乘心 影觀心 唯識遮境	116
		第七覺心不生心 八不絕戲 一念觀空 心原空寂 無相安樂	116
		第八如實一道心 一如本淨 境智俱融 知此心性 号曰遮那	116
		第九極無自性心 水無自性 遇風即波 法界非極 蒙警忽進	117
		第十秘密莊嚴心 顯業拂塵 真言開庫 秘寶忽陳 萬德即證	117

巻頭でこれから読み進める著作の内容を要略して提示する、目次に相当する部分である。各住心に四句の住心内容頌を配置する『宝鑰』の方が、読者に著述の全体像を効果的に喚起する点で、『十住心論』よりも読み易く、優れていることは、一目瞭然であろう。

以上、『宝鑰』『十住心論』の序の部分について比較対照を行った。そこで明らかになった『宝鑰』では語られない内容は以下の通りである。

- ※「**九頭一密**」という真言が表立っては説かれない
- ※六大・瑜伽・三密加持・即身という即身成仏思想に連関する概念が説かれない
- ※「九頭十密」に繋がる、「密號名字」を明察して「地獄天堂」「佛性闡提」「煩惱菩提」等の対概念が仏の曼荼羅に円融するという思想が説かれない

そして、『宝鑰』の記述中で『十住心論』には見られない特長は、

- ※「九種の心薬」と「金剛一宮」という二項対立的な「九頭一密」の対弁が強調される
- ※数多くの比喻と反語・感嘆構文を導入した、非常に文学的・修辞豊富な文体を示すとまとめられるのである。

### 3-2-3：第一異生羴羊心

第一住心の冒頭部分の比較対照表を掲げる。

内容	『十住心論』	『秘蔵宝鑰』	備考
	頁数	頁数	
大綱	異生羴羊心者。此則凡夫不知 <b>善惡之迷</b> 心。愚者不信 <b>因果</b> 之妄執。我我所執常懷胸臆。虛妄分別鎖蘊心意。逐陽焰而渴愛。拂華燭而燒身。既同羴羊之思草姪。還似孩童之愛水月。不會觀 <b>我自性</b> 。何能知法實諦。違教違理從此而生。	異生羴羊心者何。凡夫狂醉 <b>不辨善惡</b> 。愚童癡暗不信 <b>因果</b> 之名也。凡夫作種種業感種種果。身相萬種而生。故名異生。愚癡無智均彼羴羊之劣弱。故以喻之。	117

『宝鑰』『十住心論』ともに、善悪の別をわきまえない愚者・凡夫(愚童癡暗<sup>107</sup>)の定義づけを行う。因果の理を心得ないが故に、我我所への「妄執」「虚妄分別」に繋縛され、食欲と性欲の趣くがままの獸的生存に惑溺すると述べる。従って、生死流転の輪廻の獄にはまり込み、三悪趣に沈淪する苦果を蒙る<sup>108</sup>とする、仏教的な業感・輪廻の教説に展開してゆく。その記述は次の通り。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
生死輪廻	從冥入冥相續不斷。比循迴於車輪均無端於環玉。昏夜長遠金雞何響。雲霧翳翳日月誰牽。來途無始歸舍幾日。不覺火宅之八苦。寧信罪報之三途。		夫生非吾好死亦人惡。然猶生之生之輪轉六趣。死去死去沈淪三途。生我父母不知生之由來。受生我身亦不悟死之所去。	117	宝鑰のみ
		9	顧過去冥冥不見其首。臨未來漠漠不尋其尾。三辰戴頂暗同狗眼。五嶽載足迷似羊目。營營日夕繫衣食之獄。趁逐遠近墜名利之坑。	117	
			加以磁石吸鋼則剛柔馳逐。方諸招水則父子相親。父子親親不知親之為親。夫婦相愛不覺愛之為愛。流水相續飛焰相助。徒縛妄想之繩空醉無明之酒。既如夢中之遇還似逆旅之逢。	117-118	宝鑰のみ
	—		泊如一二從道而展生。萬物因三而森羅。自在能生梵天所作。未知生人之本誰談死者之起。	118	宝鑰のみ

一見して明らかな如く、『宝鑰』の方が生死流転のテーマを強調して取り扱っている。詳細な分析は第三部第九章で詳説することとして、『宝鑰』冒頭の序詩中の「生生生暗生始 死死死死冥死終」と共に、

\*夫れ生は吾が好むに非ず。死は亦た人の悪むなり。然れども猶、生れ之ゆき生れ之いて六趣に輪轉し、死に去り死に去って三途に沈淪<sup>109</sup>す。我を生ずる父母<sup>110</sup>も生の由来を知らず、生を受くる我が身も亦た、死の所去を悟らず<sup>110</sup>。過去を顧みれば冥冥として其の首はじめを見ず。未来に臨めば、漠漠<sup>111</sup>として其の尾<sup>112</sup>をほり<sup>112</sup>を尋ねず<sup>113</sup>。—『宝鑰』第一住心

という愚童凡夫の生生死死、輪廻転生する実態を鋭く言表して、強い印象を読者に刻み付ける。文辞としてのクオリティの高さは、空海の著作の中でも有数の逸品と言える。

また『十住心論』の記述が、「車輪」「昏夜長遠」「火宅」「三途」という極めてオーソドックスな仏教用語を用いて綴られるのに対して、『宝鑰』には「三辰<sup>114</sup>・五嶽<sup>115</sup>」「夢中之遇<sup>116</sup>」という外典由来の語彙が配され、さらに「一二從道而展生（一いち、二じ、道より展生す）」という老莊的世界生成観<sup>117</sup>が言及されて、仏教に限らない複数の教門を考察の対象とする著作の性格を示している。

次に悪業に耽る愚童凡夫の姿を記述する段は、

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
悪業に耽る愚童抵羊	遂乃嗜滋味乎水陸。耽華色乎乾坤。放鷹催犬斷填腹之禽命。走馬彎弓殺快舌之獸身。涸澤竭鱗族傾數斃羽毛。合圍以爲樂多獲以爲功。不顧解網之仁豈行泣辜之悲。	9	遂乃豺狼虎兕嚼於毛物。鯨鯢摩竭吞歡於鱗族。金翅食龍羅刹喫人。人畜相吞強弱相噉。況復弓箭互野猪鹿之尸絕種網罟籠澤魚龜之鄉滅族。鷹隼飛而鸞鶴流淚。救犬走而狐兔斷腸。禽獸盡心未飽。厨屋滿舌不厭。	118	
		9	強竊二盜迷珍財而受戮。和強兩奸惑娥眉而殺身。四種口業任舌作斧三箇意過縱心自毒。無慚無愧八萬之罪盡作自作教他塵沙之過常為。都不覺知一一罪業招三惡之苦一一善根登四德之樂。	118	
	五常不能羅網。三乘不得牢籠。祖習邪師依憑邪教。不曾求出要一向營眼前。如是衆生名曰愚童抵羊。	9-10			

となっている。一見すれば、『十住心論』の方も『宝鑰』と同等の分量に見えるが、これは衆生が沈淪する三悪趣と龍趣・人趣について、良賁撰の『凡聖界地章』所引の『起世経』『順正理論』『正法念処経』の記述を引いて後に詳細に説明する[比較対照表]pp.7-12参照、その概略部分に相当し、実際には膨大な記述が『十住心論』では展開される。『宝鑰』では「五趣」についての文は省略される。

住心名及びその概念規定は、『大日経』住心品の

\*故大日世尊告秘密主言。秘密主。無始生死愚童凡夫。執著我名我有分別無量我分。若彼不觀我之自性我我所生。[中略] 秘密主。愚童凡夫類猶如抵羊<sup>118</sup>。

の経文を両書とも引くが、『十住心論』で省略される中略の部分を、『宝鑰』では各種外道の名を含めて引用している[「比較対照表」pp.4-5 参照]。これは、『十住心論』では、三十種外道に関する『大日経疏』の文を具に引用する箇所[「比較対照表」pp.12-14]があるから、重複を避けるための空海の操作であろう。更に、『十住心論』では、経文に続き、『大日経疏』の愚童の語釈が置かれる[「比較対照表」p.5]が、その中での「從此已下十種住心。佛[從此・十種住・佛は空海の補筆]答心相續之義也<sup>119)</sup>」という非常に重要な一文が、『宝鑰』には引かれぬ。そもそも「心相續」、経文では諸仏の大秘密である所の「心續生之相<sup>120)</sup>」という表現自体が、『宝鑰』中に存在しない(但し「善相續」の語は第二住心冒頭で説かれる<sup>121)</sup>ことは、留意するに値するであろう。

住心の核心を解説する部分は、『十住心論』では散文による釈文、『宝鑰』では頌で表現されている。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
住心頌 ／ 空海の 説	此是羶羊。凡夫所動身口意業皆是惡業。身惡業有三。謂殺盜婬。口惡業有四。謂妄語僞惡離間無義是也。意惡業有三。謂貪瞋癡是也。	11	頌曰 <sup>四</sup> 凡夫盲善惡 不信有因果 但見眼前利 何知地獄火 無羞造十惡 空論有神我 封著愛三界 誰脱煩惱鎖	119	
	如是十種惡業。一一皆招三惡道果。	11			
	且就初殺生業說之。由貪衆生皮穴角等故斷有情命。令彼受苦痛故感地獄苦。由味著其血穴故感餓鬼果。	12			
	一切衆生皆是我四惡。由無明愚癡故。愛彼血肉斷其命根。坐此愚癡罪故感畜生果。若生人中時亦感二種果。斷他命根故短命。生他苦痛故多病。	12			
	如殺生業招三惡趣果者。餘業果報亦復如是。具如花嚴經經說。	12			
十惡爲本有無量惡業。乘此惡業感無量惡報。惡果雖無量不出三趣。所謂地獄餓鬼傍生也。人及阿修羅二趣。非是純惡雜業所感。	12				
菩提心論	—		龍猛菩提心論云。謂凡夫執著名聞利養資生之具。務以安身恣行三毒五欲。真言行人誠可厭患誠可棄捨。	119	宝鑰のみ

『宝鑰』は『大日経』経文の「愚童凡夫類猶如羶羊」と併せて、『菩提心論』の一節を掲示する。この文は『十住心論』には引かれぬ。『菩提心論』が『宝鑰』で極めて重要視されることがここからも看取される。

その『菩提心論』の引用文を以て『宝鑰』第一住心は終わる。

『十住心論』のみに叙述される内容を以下にまとめる。

- 器界・五輪・九山・八海・四大洲：『凡聖界地章』から [「比較対照表」pp.5-7 参照]
- 地獄趣：『凡聖界地章』（『順正理論』『正法念処経』）から [「比較対照表」pp.7-8]
- 餓鬼趣：『凡聖界地章』（『起世経』『順正理論』『正法念処経』）から [「比較対照表」p.8]
- 畜生趣・傍生趣：『凡聖界地章』（『起世経』『順正理論』『正法念処経』）から [「比較対照表」pp.8-9]
- 龍趣・阿修羅趣：『凡聖界地章』（『起世経』『正法念処経』）から [「比較対照表」pp.9-10]
- 人趣の十悪：『諸経要集』（『雜宝蔵経』『六十華嚴』十地品）から [「比較対照表」pp.10-12]
- 三十種外道：『大日経疏』から [「比較対照表」pp.12-14]

以上、第一住心での『宝鑰』『十住心論』の対比から窺えることは、

- ※『宝鑰』には生死流轉の主題が強く打ち出される
- ※『宝鑰』には漢籍由来の語彙を交えた、精妙な文学的表現が記される
- ※『宝鑰』には諸仏の大秘密と規定される「心續生之相」「心相續」の表現が見出されない
- ※『宝鑰』にのみ『菩提心論』の文が引かれる
- ※『十住心論』で、『凡聖界地章』『諸経要集』『大日経疏』から長大に引用された、器界・

五趣・十悪・三十種外道の解説は、『宝鑰』では省略される  
 といった諸点に要略できる。

### 第三節 『宝鑰』と『十住心論』の比較②: 第二住心～第五住心

本節では第二住心から第五住心までの四つの住心について比較対照の作業を行う。

#### 3-3-1: 第二愚童持齋心

少分の善心が芽生え、心が倫理的な規範に適合してゆく段階の記述は、『宝鑰』『十住心論』  
 両書ともに、所依の『大日経』の節食と種・芽・疱・葉・花・果の喩えを踏まえる一文で開始される。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
大綱	愚童持齋心者。即是人趣善心之萌兆。凡夫歸源之濫觴。	61	夫禿樹非定禿。遇春則榮花。增欠何必氷。入夏則淨注。穀牙待濕并果結時。至如戴淵改心周處忠孝。礪石忽珍魚珠照夜。物無定性人何常惡。遇緣則庸愚庶幾大道。順教則凡夫思齊賢聖。抵羊無自性愚童亦必不愚。	120	違い有り
	萬劫寂種遇春雷而甲坼。一念善幾沐時雨而吐牙。發歡喜乎節食。行檀施乎親疎。少欲之想始生。知足之心稍發。見高德而尊重具伎樂而供養。知過必改見賢思齊。初信因果漸諾罪福。孝于親親竭忠國主。不及之善生探湯之惡休。	61			
	内外三歸從此而發。人天十善因是修行。疱葉花果受用無畏殊勝決定。如是十地相續而生。抵羊冬樹乍披春苑之錦花。異生石田忽結秋畝之茂實。人天十地於此初開。三乘位次相續而發。	61			

両文を比較すると、『十住心論』では『大日経』の順世人心<sup>122</sup>の記述に沿って、記述が展開する。この直後には、『大日経疏』の種子心・牙種心・疱種心・葉種心・花種心・成果心の解説文<sup>123</sup>が置かれて[「比較対照表」p.15 参照]、善心相続の次第説を補強している。

一方『宝鑰』では、同じく食物の発芽・成果に関わる比喩(「遇春則榮<sup>124</sup>花»)を用い、善相続を「牙種疱葉・生敷花結實」の概念で記述する。ただし、『宝鑰』の文は

- 一に「冬→春→夏→秋」のサイクルを「禿樹」「遇春」「入夏」「并果結時」の語で巧みに詠みこむ
- 二に「戴淵<sup>125</sup>」「周處<sup>126</sup>」「魚珠<sup>127</sup>」という漢籍由来の故事を援用する
- 三に「大道<sup>128</sup>」「賢聖<sup>129</sup>」という儒教的価値観を内包した語に言及する
- 四に「本覺内熏佛光外射」という本質を見事に衝いた妙句<sup>130</sup>を配置する

という諸点で、文章として数段階レベルの高い修辞法と効果を達成している。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
五常と五戒	次明五戒。夫五戒同於外書有五常之教。謂仁義禮智信。愍傷不殺曰仁。防害不婬曰義。故心禁酒曰禮。清察不盜曰智。非法不言曰信。以爲五德。不可造次而虧不可須臾而廢王者履之以治國。君子奉之以立身。用無暫替故曰五常。在天爲五緯在地爲五嶽。在處爲五方在人爲五藏。在物爲五行。持之爲五戒。	67	言五常者仁義禮智信。仁名不殺等怨已施物。義則不盜等積而能施。禮曰不邪等五禮有序。智是不乱等審決能理。信不妄之稱言而必行。	120	五常五戒の同一が強調される
	故天地本起經云。劫初之時人食地肥。有一衆生頓取五日之食。因制盜戒。以食地肥而生食欲。因制婬戒。以婬欲故共相欺奪。因制殺戒。以求欲故妄語詭曲。因制不妄語戒。以飲酒故昏亂行非。因制酒戒。討尋五戒之興其來久矣。萌於天地之始。形於萬物之先。	67	能行此五則四序玉燭五才金鏡。國行之則天下昇平。家行之則路不拾遺。舉名顯先之妙術保國安身之美風。外号五常内名五戒。名異義融行同益別。斷惡修善之基漸脫苦得樂之濫觴。	120 — 121	
	論語云。殷因於夏禮。所損益可知也。〈馬融曰。所謂三綱五常也〉	67	—	—	
	疏云。三綱謂夫婦父子君臣也。五常謂仁義禮智信也。就五行而謂。則木爲仁。火爲禮。金爲義。水爲信。土爲智。人稟此五氣而生。則備有仁義禮智信之性也。人有博愛之德謂之仁。有嚴斷之德爲義。有明辨尊卑敬讓之德爲禮。有言不虛妄之德爲信。有照了之德爲智。此五者是人性恒。不可暫捨故謂五常。	67—68	—	—	論語義疏

又、『宝鑰』は「五常十善」と並称して、儒教的な徳目と仏教の十善戒の類同性を強調する。これは『十住心論』にも見られる記述で、空海自らが請来した『弁正論』の記述<sup>131</sup>に依って説明する。儒教道徳の基本五常と仏教の十善戒を等同と見なす考えは、法琳の創見ではなく、『廣弘明集』にも収録される、顔之推<sup>がんしすい(531-591)</sup>の著名な『顔氏家訓』の一節に

\*内典初門設**五種之禁**。與外書仁義禮智信**五常符同**。仁者不殺之禁也。義者不盜之禁也。禮者不邪之禁也。智者不酒之禁也。信者不妄之禁也。至如畋狩軍旅宴饗刑罰。因民之性不可卒除。就爲之節使不淫濫耳。歸周孔而背釋宗。何其迷也<sup>132</sup>。

と記される儒仏融合論の流れ<sup>133</sup>を継承するものである。

『十住心論』では『弁正論』に続いて『論語義疏』『尚書』『春秋左氏伝』を引いて仁義礼智信の五常と木火土金水の五行の定義づけを行ってゆく[「比較対照表」p.16 参照]が、『宝鑰』は割愛する。代わりに

- 「玉燭<sup>134</sup>」「金鏡<sup>135</sup>」「路不拾遺<sup>136</sup>」という典籍由来の語彙が配置され、
- 「擧名顯先(己が名声を挙げで祖先の徳を顕彰する)という、『孝経』(「立身行道、揚名於後世、以顯父母、孝之終也」)由来の中国的倫理観の最高の価値が組み込まれ
- 「名異義融」と五常・五戒の名称が異なっても意味する所は融合すると類同性が強調され
- 「断悪修善<sup>137</sup>の基漸、脱苦得樂<sup>138</sup>の濫觴<sup>139</sup>」という本質を抉り出す妙句で結論付ける

という鮮やかな表現を見出すことができる。諸書の引用に依って叙述を形成する『十住心論』よりも、『宝鑰』の方が格段に優れた文辞を操作していることが確認できよう。

愚童持齋心の所依の経文は、『宝鑰』『十住心論』共に、『大日経』の同じ経文<sup>140</sup>を引く。『十住心論』では『大日経疏』の釈文が続き[「比較対照表」p.15 参照]、『弁正論』以下の五戒五常の記述に連なる。十善戒についての記述が『凡聖界地章』に依拠して行われ、続けて

- 不正治と正治の国王 [「比較対照表」pp.18-20 参照]
- 四種輪王と転輪聖王 [「比較対照表」pp.21-23 参照]

に関する長大な文が配置される。

『宝鑰』で触れられるのは、その極く一部に過ぎない。要点のみを示せば

内容	『十住心論』	『秘蔵宝鑰』	備考
	頁数	頁数	
五戒十善の果報と聖王	十住心論の十善戒の果報・国王・転輪聖王の長大な記述 [凡聖界地章]を凝縮する	故経云。下品五戒生賸部洲。中品五戒勝身國。上品牛貨。上上及無我瞿單越。廣説之。四洲人民各有王者。王有五種。粟散・四輪王。此五種王必乘十善而來御。	121
	釋曰。賢位輪王者。仁王経云。十善菩薩發大心。長別三界苦輪海。中下品善粟散王。上品十善鐵輪王。習種銅輪二天下。銀輪三天下性種性。道種堅德轉輪王。七寶金光四天下。	故仁王経云。十善菩薩發大心。長別三界苦輪海。中下品善粟散王。上品十善鐵輪王。習種銅輪二天下。銀輪三天下性種性。道種堅德轉輪王。七寶金輪四天下。	121
	pp.71-108の文が右欄の「具如十住心論」に相当する	今案此文王者及民必行五戒十善得生人中。未有棄此能得。前生修善今生得人。此生不修還墜三途。春種不秋實何獲。善男善女不可不仰不可不仰。十惡十善之報。聖王凡王之治。具如十住心論。	121
住心頌	—	頌曰三誦 愚童少解貪瞋毒 欸爾思惟持齋美 種子内熏發善心 牙庖相續尚英軌 五常十善漸修習 粟散輪王仰其旨	121-122

となる。『十住心論』第一住心で、凡夫の十悪とその果報の三悪趣を詳細に説明しているために、この第二住心では修善の報果として国王の記述を中心に行っていると考えられる。そうであるにしても、定本全集本で 38 頁(8700 文字超)の分量を国王の記述に割り当てるとするのは並外れた比率であり、そこに空海の意図を感じずにはいられない。六道輪廻の概念の中では、天趣に近接する存在として転輪聖王が位置付けられ、確かに一般の衆生凡夫とは生存の次元が異なってい

るが、十住心思想の枠組みでは、あくまでも第二住心の低層に留まる構造である。国家の庇護を受け鎮護国家の修法を責務として勤修する立場にあって、恩徳を垂れる国王(天皇)の思想的・倫理的ポジションを第二住心に据えて、その論拠を多々積み上げる著者空海の豪胆には、慄然とせざるを得ない。世俗の権力を聖教の権威が上回るという聖俗のパワーバランス<sup>141</sup>を意識したのか、或いは純粹に教理的な心の浅深の配置に従ったのか、その真の理由は判断できないが、『宝鑰』で国王に関する記述のほぼ全てを切り捨てたことには、『宝鑰』の主たる読者である天皇及び側近の文人官僚への配慮が伺えるとも言えよう。

一方、『宝鑰』で国王の影を完全に消去せず、「十悪十善之報。聖王凡王之治。具如十住心論」と参照を促している事実は、十善を修した正治の国王こそが、国家万民の幸福の源泉であるという天人相関論<sup>142</sup>の仏教的裏付けへと読者を誘導するものだとも考えられる。つまり、『十住心論』に引用される

\*[不正信者] 其國當有種種災禍。喪失國位。一切人衆皆無善心。多有他方怨賊侵掠。國內人民受諸苦惱。無量百千災恠惡事<sup>143</sup>。

\*[轉輪聖王] 威徳勇猛能破敵 地水虚空無障住 宮殿樓閣均釋天 四種兵勢力具足 淨行居士皆共愛 甘香美食自然有 國界日増不損滅 施作不用兵仗 以法治化天下安 内外無敵絶陰謀 無諸災横疾疫飢 諸寶妙事所住處 諸善福德所依止 無歸爲歸無舍舍 怖畏除怖惱者離 輪王聖主無量徳<sup>144</sup>。

\*[轉輪聖王] 教誨衆生以十善業。能令諸天宮殿充滿。能滅阿修羅衆。能薄諸惡趣増益善處。能爲衆生多求利事。有所施作不用兵仗。以法治化天下安樂。外無敵國畏内無陰謀畏。又其國內無疫病飢餓及諸災横衰惱之事。一切邊王皆所歸伏<sup>145</sup>。

等の文に、国王の徳が国家安寧・五穀豊穰の因であり、その徳は仏戒を堅持して十善行を積むことで達成される、と言う国家の根本的な倫理観を、密やかに語る空海の戦略を見出すことが可能なのである。

以上、『宝鑰』第二住心では、明確に

※五常と五戒が「名異義融」とであるという儒仏融合思想が説かれる

※五常十善の修習が「断悪修善・脱苦得樂」の基礎と定義される

が、その一方で、『十住心論』で詳論される

※不正治と正治の国王、轉輪聖王

の具体的叙述は省略されている事態が確認できた。

### 3-3-2 : 第三嬰童無畏心

倫理道徳を實踐する段階から進んで、生天を目指して外道の諸天を供養する天乗を当住心の境地とする。印度の世天と同時に、道教的な神仙術もこの第三住心に含まれる。

冒頭の大綱の比較を次頁に掲げている。『宝鑰』『十住心論』二書でかなり表現の内容に隔たりのある。共に「下の苦の世界(地獄の苦・蜉蝣の如き短命の人間<sup>146</sup>)」を厭い、「上の天堂・仙宮」を欣求するという、上求の方向性が明示される。

バラモン教的な諸天信仰と老荘・神仙思想に基づく道術を考察の対象とする場所であるためか、それに見合った比喩表現が採用されている。『十住心論』では『莊子』逍遙遊篇第一「北冥有魚、其名爲鯤。鯤之大、不知其幾千里也。化而爲鳥、其名爲鵬。鵬之背、不知其幾千里也<sup>147</sup>」に基づく「鯤魚」の表現が置かれる。一方、『宝鑰』では淮南王劉安<sup>148</sup>の登仙にまつわる「淮犬」の故事と、仙人費長房の故事「費龍」(共に『神仙傳』所録で、第一部第一章第三節で紹介済み)を提示する。この二

人の仙術を、『宝鑰』では「薬力<sup>149</sup>」「師術<sup>150</sup>」と言明して、道家の要素を強調する。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
大綱	夫蟻蟲非定蟻。鯢魚不必鯢。出泥乍拂虚空。搏水忽臥風上。羝羊之人譬之。愚童之心亦如。羝羊無自性故遷善。愚童內熏力故厭苦。至如護戒生天堂修善脫地獄。惡下之心稍發欣上之願初起。於是求歸依彼天龍盡虔誠此神鬼。仰拔苦悲祈與樂時。影隨形而直響逐聲而應。三途苦果畢前因出。四禪樂報感今緣昇。因果不可不信。罪福不可不慎。鐘谷之應良有以也。嬰童據初心得名。無畏約脫縛樹稱。	109	嬰童無畏心者。外道厭人凡夫欣天之心也。雖云上生非想下住仙宮。身量四萬由旬壽命八萬劫。厭下界如瘡癩。見人間如蜉蝣。	122	違い有り
			光明蔽日月福報超輪王。然猶比彼大聖劣弱愚朦似此咳兒。脫少分厄縛故無畏。未得涅槃樂故嬰童。	122 — 123	
			問問善准犬高踏。費龍遠飛。並是藥力所致師術所為。今此天等依何教就誰師。能得如此自在光明身壽命長遠樂。又天有幾種請示其名。	123	宝鑰は問答体で叙述が進行する
			高問來叩鐘谷何默。嘗試論之。		
夫狂毒不自解。醫王能治。摩尼不自寶。工人能營。所謂醫王工人豈異人乎。我大師薄伽梵其人也。如來德具萬種。一一德即一法門之主也。從彼一一身隨機根量說種種法度脫衆生。					

次に「鐘谷之應」「鐘谷何默」と表現される箇所は、鐘が衝き叩かれるのに応答し幽谷が響きに木霊するが如く、発せられた善い質問に対して黙って回答せずにはおられない旨<sup>151</sup>の語で、宥快の指摘<sup>152</sup>に依れば、『大智度論』の

\*若深山狹谷中。若深絶澗中。若空大舍中。若語聲。若打聲。從聲有聲名爲響。無智人。謂爲有人語聲。智者心念。是聲無人作。但以聲觸故更有聲名爲響。響事空能誑耳根。如人欲語時。口中風名憂陀那。還入至臍觸臍響出。響出時觸七處退。是名語言<sup>153</sup>。

に基づく。また、後続の「嘗試論之」は『莊子』に頻出する特有の語り癖である<sup>154</sup>。

『宝鑰』『十住心論』の比較からは、

※『宝鑰』の方が道家・仙術の要素をより強調していること

※『宝鑰』では問答形式で叙述が展開されていること

が見て取れる。

また、前の第二住心で五常十善行の儒仏融合が強調されていたことと考え合わせると、儒教より道教を上配置する『三教指帰』以来の価値判断が、十住心思想でも継承されていることを確認できる。

所依の経証の取り扱いを見れば、

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
一切世間三昧道	故文云。復次秘密主彼護戒生天。是第七受用種子。復次秘密主以此心生死流轉。於善友所聞如是言。此是天大天與一切樂者。若虔誠供養一切所願皆滿。所謂自在天梵天。乃至彼聞如是心懷慶悅。慤重恭敬隨順修行。秘密主是名愚童異生生死流轉無畏依第八嬰童心。〈此明護戒歸依外三寶〉。	109 — 110	今此住心亦依何經論解說。答。大日經菩提心論。彼經何說。彼經云。秘密主彼護戒生天是第七受用種子。復次秘密主以此心生死流轉。於善友所聞如是言。此是天大天與一切樂者。虔誠供養一切所願皆滿。所謂自在天・梵天・那羅延天・商羯羅天・自在天子・日天・月天・龍尊等。乃至或天仙・大圍陀論師。各各應普供養。彼聞如是心懷慶悅。慤重恭敬隨順修行。秘密主是名愚童異生生死流轉無畏依第八嬰童心。	126 — 127	大日經

と、『宝鑰』では『菩提心論』が『大日經』と並称されるのに対し、『十住心論』では『大日經疏』の釈文が援用される[「比較対照表」pp.24-25 参照]ことが特徴的である。

『十住心論』は『凡聖界地章』の「十六外道」「修定」の引用[「比較対照表」pp.25-26 参照]を挟んで、欲界・色界・無色界の天乘二十八天の各天についての個別の説明が揭示される。『宝鑰』は、大綱で導入された問答体をそのまま継続して、

\*今依此文三乘及人天乘教並皆如來所說。若依教修行者必生天上。／問若然者諸外道等所行皆是佛法欺。／答此有二種一合二違。合者契合<sup>155</sup>如來所說故。違者違乖佛說故。雖云元是佛說。然無始時來展轉相承<sup>156</sup>違失本旨<sup>157</sup>。或隨自見持牛狗等戒以求生天。如是之類並失本意。



／若是佛説者宜直説佛乘等。何用説天乘等。／機根契當故<sup>158</sup>。餘藥無益故<sup>159</sup>。  
と記され、続いて二十八天の名称のみが列挙される。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
天乘	天乗の欲界六天・色界十八天・無色界四天について、『凡聖界地章』の文を具に引用する (pp.119-142)	119 — 142	問。已聞師及教。請示天數。		問答体  宝鑰では天の名称のみ列挙
			天有三種謂欲・色・無色界是。初欲界有六天。四王・忉利・夜摩・都史・樂變化・他化自在是也。		
			色界有十八。此有四別四禪各別故。		
			初禪有三。梵衆梵輔大梵是。		
			二禪有三少光・無量光・極光淨是。		
			三禪又三。少淨・無量淨・遍淨是也。		
			第四禪有九天。無雲・福生・廣果・無想・無煩・無熱・善見・善現・色究竟是也。		
無色界有四。空無邊・識無邊・無處有處・非想非非想是也。					
此是二十八種天去海遠近身量大小壽命長短等具如十住心論。恐繁不述。		124			

上記の『十住心論』の部分に対して、『宝鑰』は天乗の行相をも参照させる。『宝鑰』にのみ見出される文で、特に重要なのは、以下の

\*諸外道等亦立三寶三學等名。梵天等為覺寶。四吠陀論等為法寶。傳授修行者為僧寶。十善等為戒。四禪那即定<sup>160</sup>。(諸もろもろの外道等も亦た三寶・三學等の名を立つ<sup>161</sup>。梵天等を覺寶かくほうと為し、四吠陀<sup>162</sup>論べいだろん等を法寶と為し、傳授修行の者を僧寶と為し、十善等を戒と為す。四禪那は即ち定なり。)

\*由此三學得上天妙樂。雖然道非究竟故不能出生死得涅槃。上射非想還墜地獄。譬如箭射虛空力盡即下。是故不可樂求<sup>163</sup>。(此の三學に由つて上天の妙樂を得。然りと雖も、道どう究竟に非ざるが故に生死を出でて涅槃を得ること能はず。上かみ非想を射<sup>164</sup>れども、還つて地獄に墜つる<sup>165</sup>こと、譬へば箭を虚空に射るに力盡れば即ち下るが如し<sup>166</sup>。是の故に、樂求す可からず。)

\*生天有四種。一外道如前説。二二乘亦生天上。三大乗菩薩必為十天王故。四應化諸佛菩薩化作天王故。具如十住心論説<sup>167</sup>。(生天に四種有り。一には外道、前の説の如し。二には二乘、亦た天上に生ず。三には大乘の菩薩<sup>168</sup>、必ず十天の王と為るが故に。四には應化の諸佛菩薩<sup>169</sup>、化して天王と作なるが故に。具つぷさには『十住心論』に説くが如し。)

という三文である。そこでは、

※外道にも「三寶」「三學」の概念が有る

※天上の妙樂も永続せず、生死輪廻を逃れられず、悪趣に墮す可能性がある(真の解脱は得られない)

※バラモン教信者等の外道の他にも、声聞縁覚二乗・大乘の菩薩・一乗の菩薩も天王と為るの諸点が、第四住心以降の名実相濫・仏法に依る真の解脱という主題に流入する話題を提供する。

『宝鑰』第三住心の末尾には『大日経』の

\*秘密主世間因果及業若生若滅繫屬他主空三昧生。是名世間三味道。又云。若諸天世間真言法教道如是勤勇者為利衆生故<sup>170</sup>。

という経文と、『菩提心論』の文

\*龍猛菩薩菩提心論云。諸外道等戀其身命或助以藥物得仙宮住壽。或復生天以為究竟。真言行人應觀彼等。業力若盡未離三界煩惱尚存。宿殃未殄惡念旋起。當彼之時沈淪苦海難可出離。當知外道之法亦同幻夢陽焰也<sup>171</sup>。

が配置されるが、これらは『十住心論』には引かれない。先にも指摘した、全体的特徴「Ⅱ. 『宝鑰』での『菩提心論』重視」の姿勢が見て取れる。

第三住心の段階より、『十住心論』では深秘釈が説かれる。特徴「Ⅰ. 深秘釈の有無(九頭一密浅略と九頭十密深秘)」の事例で、『宝鑰』では展開されない議論である。第三住心＝「天乗」には「浅

略・深秘」の二義があつて、浅略積は以上に述べ来つた事柄、これ以降は深秘積であるという構図を持ち込んで、叙述が進められる。その内容を検討すれば、

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』	備考
	頁数	頁数		
此是天乘有二種義。一淺略二深秘。初淺略如前說。深秘者。後真言門是也。所謂嬰童無畏住心者。是所謂天乘。若只解淺略義則沈淪生死不得解脫。	143	—		
若解真言實義。則若天人若鬼畜等法門皆是秘密佛乘。故文云我則天龍鬼等云云。言我則大日如來。大日經有諸天人鬼等真言。其數無量。	143	—		
如是真言五字為本。彼五字真言曰 <b>ॐ ॑ ॒ ॒ ॒ ॒ ॒ ॒</b>	143	—		大日經
初字如如。上有空點。即如如不可得同於大空。具說如別。又有諸世天等普明心真言。	143	—		
<b>ॐ ॑ ॒ ॒ ॒ ॒ ॒ ॒</b> <b>ॐ ॑ ॒ ॒ ॒ ॒ ॒ ॒</b> <b>ॐ ॑ ॒ ॒ ॒ ॒ ॒ ॒</b>	143	—		大日經
若廣說者。三界中二十八種天各各有真言。若略攝者皆攝此一真言。外金剛部雖其數無量。而攝五類八部盡。	144	—		
盧迦盧迦。世間即是暗冥之義所謂無明。此字俱皆有阿聲。即本無義。無暗即是真實明也。阿盧迦是明。迦羅作也。所謂是照義作明也。以作明相現此八部等普現之身。而除彼暗使作明行令世間明。薩嚩一切。提婆天。那伽龍。夜乞叉健闍阿修羅揭露茶緊那羅摩呼羅伽。並八部名。爾等諸部攝。訶唵馱夜心。那也伽沙也攝也。攝此八部等心而令作明。費只多囉揭帝種種行也。亦是巧色之義。隨類示現一切可愛樂身名巧色。亦是雜色義。以種種行種種雜色法門。為除世間之暗。即是諸明中無比義。顯句義如是。	144	—		大疏
若深秘釋。一一字皆以字門義釋。且初 <b>ॐ</b> 一字為體。即是一切諸法相義為字相。字義者。一切諸法相不可得義。言一切世間緣起之法具種種色種種形種種相。若入阿字門悉離一切相離相之相無相不具。是則法身普現色身。各各具四種曼荼羅。若有衆生能解此義。則世天真言與大日真言無二無別。若不解深秘則觸途為縛。不得出生死證解脫。一一字門應如是釋。所有 <b>人天外道等無量法教。皆悉攝一 ॐ 字真言盡</b> 。誦此一字即為持一切人天法門。若解深秘義。從此門則證法界身。	144 — 145	—		
故經云。世尊得一切智智。為無量衆生廣演分布。隨種種趣種種性欲種種方便道。宣說一切智智。或聲聞乘道。或緣覺乘道。或大乘道。或五通智道。或願生天。或生人中及龍夜叉乾闥婆。乃至說生摩睺羅伽法。各各同彼言音。住種種威儀。而此一切智智道一味。所謂如來解脫味。	145	—		大日經
又云。又現執金剛普賢蓮華手菩薩等像貌。普十方宣說真言道句法。所謂初發心乃至十地次第此生滿足。言等者。八部天鬼等外金剛部也。	145	—		
又大毘盧舍那如來。說諸佛菩薩天龍鬼等真言印訖。即告秘密主言。如是上首諸如來印。從如來信解生。即同菩薩之標幟。其數無量。乃至身分舉動住止。應知皆是密印。舌根所轉 <b>衆多言說應知皆是真言</b> 。	146	—		大日經

- 深秘の義では天乗も「真言門」に撰せられる
- 「真言の実義<sup>172)</sup>」を了解すれば、外道の信仰も「秘密仏乘[真言密教]」である
- それは、天・龍・鬼畜も大日如来であるとの奥秘を、真言誦持の観想・三昧で体証することで可能になる
- 具体的には **ॐ ॑ ॒ ॒ ॒ ॒ ॒ ॒** の五字真言であり、また別には諸世天の「普明心真言<sup>173)</sup>」を用いる
- 「人天外道等の無量の法教」は一字の「**ॐ**字」真言に撰せられ、「**ॐ**字」は大日如来の真言と「無二無別」の功德を有する(諸世天は大日の加持身として示現する)
- 従って、一字の「**ॐ**字」真言を誦して(世天を門として)大日如来の「法界身」に渉入できる
- 天・龍・鬼等の存在が、大日如来の「如来解脱味<sup>174)</sup>」である胎藏曼荼羅の「外金剛部」に配置される所以である
- これを大日如来側から言えば、「諸仏菩薩天龍鬼」を「如来印<sup>175)</sup>」「密印」(これらは加持身と規定される)として示現するその説法が「真言」と規定される
- 外道天乗の心の段階も、かくの如き「**ॐ**字」真言の深秘を了知して、世天を一門として普門大日如来の法界曼荼羅に帰入円融し得る(九頭十密)

とまとめることができる。

以上、第三嬰童無畏心での記述を精査した結果の、『宝鑰』『十住心論』間の特異点は、

- ※『宝鑰』では問答形式で叙述が展開されていること
- ※『宝鑰』では二十八天の諸相が名称のみ触れられること

※『宝鑰』では天上の妙樂も永続せず、生死輪廻を逃れられない天乗の劣弱が強調される(九頭一密)

※『十住心論』では天乗も大日如来の法界曼荼羅に摂し盡されると説かれる(九頭十密)

※『十住心論』深秘釈では、真言が具に記され、その奥秘の仕組みの一端が開示される

※『宝鑰』では『菩提心論』の文が引かれる

等が指摘できる。

### 3-3-3：第四唯蘊無我心

この住心より仏道に入る(「第四唯蘊已後名得聖果<sup>176</sup>」)第四住心は、前の世間三住心とは決定的な次元の違いが生じる。それを、『十住心論』の冒頭大綱では、「外道」の三昧は生天の果を得ても遂には生死流転の獄を脱し得ずに解脱できないと説き、『宝鑰』冒頭には外道で言い表す「佛」「諦」の名称が仏教で説くそれと実体が異なると戒める。共に、世俗的な諸天崇拜の教えと出世間の仏道修行者の間に、外見上の一分の類似があるにも関わらず、その内容と教益に質的差別が存することを強調する。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
大綱	初大意者。夫尺蠖申而還屈。車輪仰而亦低。非想八萬上射空下墮。外道三昧欲盡有還沒。雖願出欲之術。未得斷縛之劍不解人我之空。何覺法空之理。是故流轉生死不得涅槃。大覺愍其如是說解脫道。	147	若夫鉛刀終無鑿耶之績。泥蛇豈有應龍之能。燕石濫珠璞鼠名涉。名實相濫由來尚矣。	129	違い有り
			然則勝數諦名梵延佛号。長爪實相犢子絶言。徒勞解脫之智未知涅槃之因。	129	
			是故大覺世尊説此羊車。拔出三途之極苦解脫八苦之業縛。其為教也。三藏廣張四諦普觀。三十七品為道助四向四果即人位。言識唯六無七八。告成三生六十劫。	129	
	防非則二百五十。修善即四念八背。半月説罪持犯立顯。一夏隨意凡聖乍別。禿頭割衣鐵杖鋼孟。行則安徐護虫。坐則低頭數息。斯則身之標儀。言殺言收即知淨之語。行雲迴雪即死尸之想。斯乃心口之灰屑。塚間閉目白骨在心。聚落分衛餽飯吐想。樹葉遮雨誰願聖室。糞掃防風何必納綺。	147	129	130	
生空三昧知神我之幻影無生盡智斷煩惱之後有。其通也則虧蔽日月顛覆天地。目徹三世身現十八。石壁無礙虛空能飛。其德也則輪王頂接釋梵歸依。八部供承四衆欽仰。遂乃厭五蘊之泡露惡三途之塗炭欣等持之清涼。廓同大虛湛然無為。何其樂乎。尚身智之灰滅。	130				
是則聲聞自利之行果。羊車出欲之方便。大體如此。	147	乘之為趣大體如此。存法故唯蘊。遮人故無我。簡持為義故唯。	130		

『宝鑰』では名称と実質の乖離を「名實相濫<sup>177</sup>」と呼び、これを価値ある宝物<sup>178</sup>とまがい物<sup>179</sup>を混同する意味合いの「燕石濫珠璞鼠名涉」という比喩で言い表す(第二部第六章で詳説する)。外道と仏道を峻別する姿勢は、『十住心論』よりも『宝鑰』の方に強く打ち出されている。

大綱部分に説かれる「羊乘<sup>180</sup>」「声聞自利の行果」については、

○二百五十戒・三十七菩提分法・三生六十劫・四向四果・六識・四諦四念・六神通・八解脱を両書共に掲げて内容に大差なく、また、声聞が目標とする涅槃を「灰身滅智<sup>181</sup>」して虚空に等同となる湛寂<sup>182</sup>の境界と把握する所も共通している。

一見すれば『十住心論』の大綱の方が簡潔に思われるが、『宝鑰』では省略される所の

- 声聞三昧と地位：『大疏』『凡聖界地章』(『俱舍論』)から[「比較対照表」p.38 参照]
- 二十部の異執・五位七十五法：『俱舍論』から [「比較対照表」pp.38-39]
- 資糧位：『俱舍論』『順正理論』から [「比較対照表」p.39]
- 加行位：『俱舍論』『大毘婆沙論』から [「比較対照表」pp.39-41]



な悟りの構造が、ここに示されているのである。

以上、第四住心での『宝鑰』『十住心論』の比較からは

※『宝鑰』には「十四問答」が挿入され、その対話篇がメインの位置を占める

※『宝鑰』では外道と仏道を峻別する姿勢が強く打ち出される

※『十住心論』深秘釈では、声聞の真言を通して、声聞乗の修行者も法身大日如来の一門別徳となる奥秘が開示される

という諸点を指摘できる。

### 3-3-4：第五拔業因種心

縁覚乗の境地を第五住心に配当する。十二因縁を観じて無明の種子を抜く<sup>190</sup>という一事を、縁覚の行相の鍵概念とする。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
大綱	拔業因種心者。麟角之所證部行之所行。觀因縁於十二厭生死乎四五見彼華業覺四相之無常。住此林落證三昧於無言。業惱株杌猶此而拔。無明種子因之而斷。爪犢遙望不近。建聲何得窺窬。	173	拔業因種心者。麟角之所證部行之所行。觀因縁於十二厭生死乎四五見彼華業覺四相之無常。住此林落證三昧於無言。業惱株杌猶此而拔。無明種子因之而斷。爪犢遙望不近。建聲何得窺窬。	145	全同
	游泳湛寂之潭優遊無為之宮。自然尸羅無授而具。無師智慧自我而獲。三十七品不由他悟。蘊處界善不待藍色。身通度人不用言語。	173	游泳湛寂之潭優遊無為之宮。自然尸羅無授而具。無師智慧自我而獲。三十七品不由他悟。蘊處界善不待藍色。身通度人不用言語。	145	
	大非闕無方便不具。但自盡苦證得寂滅。	173	大非闕無方便不具。但自盡苦證得寂滅。	145	
大日經	故經云。拔業煩惱株杌無明種子生十二因縁。	173	故經云。拔業煩惱株杌無明種子生十二因縁。	145	
	又云。是中辟支佛復有小差別。謂三昧分異淨除於業生。	173	又云。是中辟支佛復有小差別。謂三昧分異淨除於業生。	145	
	釋云。謂十二因縁者。守護國經云。	174	釋云。謂十二因縁者。守護國經云。	145	

『宝鑰』『十住心論』ともに全く同一の文が採用されている。これに後続する『守護国経』からの十二因縁に関する経文も完全に一致しており[「比較対照表」pp.43-44 参照]、直前の第四住心大綱にかなりの差異があったことと対照的である。但し、二書の間には全同の一致を見るのはここまでで、以下は少々ばらつきがある。

『宝鑰』では『守護国経』からの引用文に続き、

\*縁覚鹿車無言説 部行麟角類不同 因縁十二深觀念 修習百劫具神通 拔業煩惱及種子 灰身滅智如虚空 湛然久醉臥三昧 蒙警廻心一如宮<sup>191</sup>。(縁覚の鹿車ろくしゃは言説無し、部行<sup>192</sup>と麟角<sup>193</sup>と類不同なり。因縁の十二深く觀念し、百劫に修習して神通を具す。業と煩惱と及び種子を抜き、灰身滅智して虚空の如し。湛然として久しく三昧に酔臥<sup>194</sup>せり。警いましめを蒙って一如の宮に廻心<sup>195</sup>す。)

という住心頌が導入される。「蒙警廻心一如宮」という大乘への勝進の方向性が示されるが、これは後の『菩提心論』の引文<sup>196</sup>に呼応する表現である。

所依の経文の提示の仕方は、

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
所依	—		問此住心亦依何經論說耶。答。大日經菩提心論。彼經何說。	147	
大日經	又云。縁覚觀察因果。住無言說法不轉無言說於一切法證極滅語言三昧。		經云。縁覚 <small>(説者の添加)</small> 拔業煩惱株杌無明種子生十二因縁。離建立宗等。如是湛寂一切外道所不能知。先佛宣說離一切過。	147 — 148	大日經
大疏	釋云。業者惡業。因則十二因縁。種者無明種子。如聲聞極觀察智解了唯蘊無我。以厭怖心重故。疾斷煩惱自證涅槃不能分拆推求十二因縁實相。辟支佛智慧深利故。能以總別之相深觀察之。見一切集法皆是滅法。此與聲聞異。又辟支佛觀一切集法皆悉如涅槃相。於種種有為境界中。皆亦戲論風息能證此二種三昧。		又云。縁覚深觀察因果住無言說法不轉無言說。於一切法證極滅語言三昧。是為縁覚三昧道。又云。秘密主若住縁覚聲聞所說真言摧害於諸過。	148	
空海の釈	故拔業煩惱株杌及無明種子。是則辟支佛學處證處。此拔業因種一句中。悉攝辟支佛乘盡。故縁覚乘名拔業因種住心。		聲聞所說真言一一句安布。是中辟支佛復有少差別。謂三昧分異淨除於業生。	148	

という具合に、『宝鑰』が『大日経』から四文を引くのに対し、『十住心論』では『大日経疏』と空海の釈を合同して住心の名称と核心を説明している。但し、その説き示す所は大差ない。

『十住心論』にのみ引用される縁覚乗の記述は以下の通り。

○縁覚乗・独覚地：『凡聖界地章』『瑜伽師地論』から [「比較対照表」pp.44-45 参照]

○麟角・部行：『瑜伽論釈』『法華経』から [「比較対照表」p.45]

○独覚の廻心：『対法論』『阿毘達磨雜集論述記』から [「比較対照表」pp.45-46 参照]

次に、『宝鑰』『十住心論』ともに二乗(声聞縁覚)に関する『菩提心論』の同じ文<sup>197</sup>[「比較対照表」p.46]を引用する。そして、二乗に関する『十住毘婆沙論』からの偈頌が引用される。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
十住論云。復有二過應疾遠離。一貪聲聞地。二貪辟支佛地。	185 — 186	十住論云。若墮聲聞地及辟支佛地。若爾者是大衰患。如助道法『菩提心論』中說。	149		違い有り
偈云 若墮聲聞地 及辟支佛地 是名菩薩死 亦名一切失 雖墮於地獄 不應生怖畏 若墮於二乘 畢竟遮佛道 佛說愛命者 斬首則大畏 如是欲作佛 二乘應大畏	186	若墮聲聞地 及辟支佛地 是名菩薩死 則失一切利 若墮於地獄 不生如是畏 若墮二乘地 即為大怖畏 墮於地獄中 畢竟得至佛 若墮二乘地 畢竟遮佛道 佛自於經中 解說如是事 如人貪壽者 斬首則大畏 菩薩亦如此 若於聲聞地 及辟支佛地 應生大怖畏	149		

大乘の菩薩にとって、声聞縁覚の二地に墮するのは「大怖畏」である、たとえ地獄に墮ちても何時の時か解脱する可能性が残っているが、一たび二乗に墮すれば永久に仏の道を閉ざされてしまう、という旨の極端な二乗蔑視の内容である。趣旨は同じとはいえ、『宝鑰』は易行品第九<sup>198</sup>から、『十住心論』は略行品第二十七<sup>199</sup>の文を出典元とする。第五住心は、冒頭の大綱と『守護国経』『菩提心論』の引用等、全体的に『宝鑰』『十住心論』に共通の傾向が強いただけに、この偈頌の差異は印象深い。『宝鑰』に引かれた偈頌の方が二乗に対する嫌悪・拒否感が強烈に表明されているから、住心間の断層を強調する意味で、『宝鑰』の豎差別の性格を反映するものと言えよう。

『十住毘婆沙論』の頌で『宝鑰』の第五住心及び巻中は終了する。『十住心論』では最後に短い深秘積が添えられる。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
縁覚の真言	喩曰。此乘有二種意。一淺略二祕密。淺略意如前已說。	186	—		
	祕密義者。大日經有縁覚真言。此一字真言攝一切縁覚乘法盡。彼真言曰 <b>𑖀𑖦𑖳𑖨𑖱𑖫𑖞𑖮𑖪𑖻𑖿𑖾</b>	186	—		大日経
	𑖦𑖳𑖨𑖱𑖫𑖞𑖮𑖪𑖻𑖿𑖾字門顯一切諸法無言說義。是則縁覚所證之極也。若有衆生從此法門應得度者。即便誦持此真言法。得入法界胎藏。亦是法佛一體萬德之一。不知此義深可哀歎。胎藏曼荼羅所以置聲聞縁覚。良有深意。	187	—		

深秘積の内容としては、基本的に前の第四住心の構造を踏襲する。則ち、『大日経』に縁覚乗の真言(𑖀𑖦𑖳𑖨𑖱𑖫𑖞𑖮𑖪𑖻𑖿𑖾<sup>200</sup>)が説かれて、その中の「𑖿𑖾(𑖦𑖳𑖨𑖱𑖫𑖞𑖮𑖪𑖻𑖿𑖾字門)」字という真言が大日如来の境界に渉入せしめる(「入法界胎藏」という秘法である。縁覚の到達する至極の境地「無言説<sup>201</sup>」が、一字真言「𑖿𑖾<sup>202</sup>」に撰尽され、それが法身大日の一門別徳(「法佛一體萬徳<sup>203</sup>之一」)を開頭するというプロセスが簡潔に述べられるのである。

以上、第五抜業因種心の『宝鑰』『十住心論』両書の比較検討からは

※全体的に二書は同一表現・同じ引用文を採択する傾向を示す

※但し二乗に対する拒否感が表明される『十住毘婆沙論』の頌は、『宝鑰』所引のバージョンの方が豎差別の性格を強く打ち出す

※『十住心論』深秘積では、縁覚の真言を誦して、縁覚乗が法身大日の万徳の一として胎藏曼荼羅に撰せられる奥秘が開示される

という特徴を指摘できるのである。

#### 第四節 『宝鑰』と『十住心論』の比較③: 第六住心～第八住心

本説では大乘に勝進した後の、第六住心から第八住心について考察する。

この三住心についての『宝鑰』の記述は、ある一定のパターンを共有している。それは、構成要素として、

「大綱(住心・法門の概要)」「住心頌」「祖師と所依の経論類の提示」「経証『大日経』」

「『菩提心論』の文(六・七・九)」「『釈摩訶衍論』の五重問答」

を含むというものである。第九住心の場合は、これに更に

「『真実撰経』『守護国経』の進金剛際の経文」「『釈摩訶衍論』の性浄本覚の文」を付加している。全体的な基本構図は第六から第九の各住心に共通していると見なせる。

更に、下の図で明白に見て取れるように、『宝鑰』に於いて

住心	第六	第七	第八	第九	第十	
法門	法相	三論	天台	華嚴	真言	
分量(行数)	定本 弘全	31 29	38 37	51 50	72 70	97 96

第六住心以降、住心が進むに従って記述の分量が増えることも、意図的な操作の結果であろう。

以上の事柄を踏まえて、第六住心からの『宝鑰』『十住心論』の比較対照を試みる。

##### 3-4-1: 第六他縁大乘心

第六住心は、声聞・縁覚の二乗から転昇した大乘仏教のステージで、その最初に法相唯識の法門が配当される。その冒頭の大綱部分は、

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
大綱	粵有大士法樹 <sup>號</sup> 他縁乘。越建爪而高昇超聲縁而廣運。二空三性洗自執塵四量四攝 <sup>齊</sup> 他利行。思惟陀那深細。專注幻焰似心。	189	粵有大士法樹 <sup>号</sup> 他縁乘。越建爪而高昇超聲縁而廣運。二空三性洗自執塵四量四攝 <sup>齊</sup> 他利行。思惟陀那深細專注幻焰似心。	150	全同
	於是芥城竭而還滿。巨石礪而復生。三種練磨策初心之欲退。四弘願行仰後身之勝果。築等持城安唯識將。征魔旬杖陣伐煩惱賊帥。整八正軍士縛以同事繩。走六通精騎殺以智慧 <sup>劍</sup> 。封勞績以五等爵。册心王以四德都。	189	於是芥城竭而還滿。巨石礪而復生。三種練磨策初心之欲退。四弘願行仰後身之勝果。築等持城安唯識將。征魔旬杖陣伐煩惱賊帥。整八正軍士縛以同事繩走六通精騎殺以智慧 <sup>劍</sup> 。封勞績以五等爵。册心王以四德都。	150	
	勝義勝義致太平之化。癡詮談旨扇無事之風。垂拱一真之臺無為法界之殿。	189	勝義勝義致太平之化。癡詮談旨扇無事之風。垂拱一真之臺無為法界之殿。	150	
	三大僧祇之庸於是稱帝。四智法王之 <sup>號</sup> 本無今得。爾乃藏海息七轉之波。溫落斷六賊之害。無分正智等真常 <sup>圖</sup> 。後得權悲遍諸趣類。製三藏法令化三根有情。造十善格式導六趣衆生。	189 190	三大僧祇之庸於是稱帝。四智法王之 <sup>号</sup> 本無今得。爾乃藏海息七轉之波。溫落斷六賊之害。無分正智等真常 <sup>圖</sup> 後得權悲遍諸趣類。製三藏法令化三根有情。造十善格式導六趣衆生。	150 151	
	言乘即三談識唯八。五性有成不三身即常滅。百億應化同 <sup>汎</sup> 六舟。千葉牟尼等授三駕。	190	言乘即三談識唯八。五性有成不三身即常滅。百億應化同 <sup>汎</sup> 六舟。千葉牟尼等授三駕。	151	
	縁法界有情故他縁。簡聲獨羊鹿故大名。運自他乎圓性故曰乘。此乃君子之行業菩薩之用心。此北宗大綱蓋如此乎。	190	縁法界有情故他縁。簡聲獨羊鹿故大名。運自他乎圓性故曰乘。此乃君子之行業菩薩之用心。此北宗大綱蓋如此乎。	151	

と記される。

漢字表記の若干の違いと句点の異同を除けば、完全に同一の文である。『宝鑰』『十住心論』に共通するこの冒頭部分は、法相宗と唯識思想の網格を巧妙に要略した練達の文となっているが、修辭的に厳格な対句構造を駆使した華麗な文彩を示す。

例えば「越建爪而高昇超聲縁而廣運」の二句は、越・超、建爪<sup>204</sup>・聲縁、而・而、高昇・廣運のそれぞれが対応する対句表現であり、次の「二空三性洗自執塵四量四攝齊他利行」も、二空・四量、三性・

四攝、洗・齊、自・他、執塵・利行がそれぞれ対応する構造を示す。同様に、以下の記述についても

思惟陀那深細 ↓ 專注幻焰似心	芥城竭而還滿 ↓ 巨石磷而復生	三種練磨策初心之欲退 ↓ 四弘願行仰後身之勝果
築等持城安唯識將 ↓ 征魔旬杖陣伐煩惱賊帥	整八正軍士縛以同事繩 ↓ 走六通精騎殺以智慧劍	封勞績以五等爵 ↓ 册心王以四德都
勝義勝義致太平之化 ↓ 癡詮談旨扇無事之風	垂拱一真之臺 ↓ 無為法界之殿	三大僧祇之庸於是稱帝 ↓ 四智法王之号本無今得
藏海息七轉之波 ↓ 蘊落斷六賊之害	無分正智等真常函 ↓ 後得權悲遍諸趣類	製三藏法令化三根有情 ↓ 造十善格式導六趣衆生
言乘即三 ↓ 談識唯八	五性有成不 ↓ 三身即常滅	百億應化同汎六舟 ↓ 千葉牟尼等授三駕

という具合に、見事に対句構成で貫かれた古典漢文の精緻さを湛える。本来的に漢籍とは異質な仏教用語を取り込んで、ここまで中国詩文伝統の四六駢儷体に練り上げるのは、尋常の技ではない。また、対句の種類<sup>205</sup>にしても、

- 同類の対比提示(「同対<sup>206</sup>」)：還滿-復生、將-帥、軍士-精騎、縛-殺、封-册、太平-無事、臺-殿、藏海-蘊落、息-斷、法令-格式、化-導、有情-衆生、言-談、應化-牟尼
- 対義の提示(「正対<sup>207</sup>」)：初心-後身、欲退-勝果、築等持城-征魔旬杖陣、無分正智-後得權悲
- 異類の提示(「異類対<sup>208</sup>」)：思惟-陀那、同事繩-智慧劍、波-害、等-遍、
- 成語の分解配置：化-風(風化)、垂拱-無為、製-造、同-等、乘-三(三乘)、識-八(八識)
- 数字(法数)対：三種練磨-四弘願行、八正-六通、五等爵-四德都、七轉-六賊、十善-六趣、即三-唯八、五性-三身、百億-千葉、六舟-三駕
- 教理由來：芥城竭-巨石磷、一真-法界、勝義勝義-癡詮談旨、三大僧祇-四智法王

と各種パターンを取り揃えて、単調平凡に墮さない工夫が見られる。誠にこの大綱の一文は、読む者の文章玩味の鑑識力を十分に意識した、「読ませる文体」である。『宝鑰』巻下の巻頭に置かれるという事は、巻物を舒のべ展いた途端に、眼下にこの一節が現れ出でて読者の視線に晒されることを意味する。著者空海が、読者の関心と感嘆を誘発しようと細心の注意を払ったことが推測される。

この部分に続いて『宝鑰』では住心頌が置かれる。

\*心海湛然無波浪 識風鼓動為去來 凡夫眩著幻男女 外道狂執蜃樓臺 不知自心為天獄  
 豈悟唯心除禍災 六度萬行三劫習 五十二位一心開 煩惱所知已斷淨 菩提涅槃是吾財  
 四三點德今具足 不覺外求太悠哉 言忘慮絶遍法界 沈萍一子尤可哀<sup>209</sup>。(心海湛然として波浪無し、識風<sup>210</sup>鼓動して去來を為す。凡夫は幻<sup>211</sup>の男女に眩著し、外道は蜃樓臺<sup>212</sup>に狂執す。自心の天獄<sup>213</sup>為たることを知らず、豈に唯心<sup>214</sup>の禍災を除くことを悟らんや。六度萬行<sup>215</sup>は三劫に習ひ、五十二位は一心に開く。煩惱所知已に断じて<sup>216</sup>淨ければ、菩提涅槃はれ吾が財たからなり。四・三點の德<sup>217</sup>、今具足す、覺らずして外に求むるに太はなはだ悠なる哉。言忘慮絶<sup>218</sup>して法界に遍ぜり、沈萍ちんべいの一子尤もつとも哀む可し。)

法相唯識の術語が凝縮して並べられるから、若干意味が捉え難い。頌の内容を意味が通じるように、敷衍して解説すれば、

藏識の大海は満ち溢れる水を湛えて静まり、元より返り波立つことが無い。然し迷いの心の



風が吹いて妄想の現象を引き起こし、心に生滅去来の生死の波浪を示現する。衆生凡夫は、幻として影現される虚像の男女に執著して、愛取等の煩惱を起こし、迷妄に繫縛されて生死の世界に輪廻する。また、外道の邪見は正理を外れ、蜃気楼の如く実在しない虚妄の影像を実体の有るものと狂乱してこれに固執する。三界の一切諸法は悉く唯心であるから、天宮地獄は自心の所作に他ならない。この「一切は心の所現であり実体の無い幻の如し」という唯心観を深く修して、大乘菩薩の行を長大久遠に不断に勤作すれば、十地を経て究竟位に至り仏のさとの境界を証得する。そこは一切の煩惱を断除して動乱の無い、生死輪廻の輾転相續を出離した涅槃である。換言すれば、煩惱所知二障を断じて心が清浄になっているから、菩提と涅槃の妙なる仏果は自然と開けて、その萬徳が仏道修行に邁進してきた菩薩＝吾の宝財となる。即ち、菩提涅槃の三點四徳(仏果)証得は悉く唯心の道理を究めることに依る。しかし、迷妄不覺の衆生は解脱の涅槃寂靜を自心の「外」に求めようとする。大乘菩薩が唯心の道理を究竟して証得する言忘慮絶・癡詮談旨の真如は、一切法界に遍満して聊かも欠ける所がない円性であるが、そのことに無知で水草の如く生死の苦海に浮沈する六道の衆生は誠に哀れむべき存在である。[筆者釈]

とまとめられよう。これは意味を正確に掬い取る為の分析的な解釈であるが、元の頃には

○眩著幻・狂執蜃樓臺・獄・禍災・煩惱所知・沈萍一子

等の凡夫が沈淪する幻影世界でのマイナスの表現と

○湛然・天・菩提涅槃・財・四三點徳・法界・言忘慮絶

というさとの世界の絶対的プラスの表現が対置され、「迷い」から「解脱」へと転向するのは

○悟唯心・六度萬行・五十二位

で示される当住心の行相が巧妙に配置されるから、正確な概念規定を経ずとも、詩賦を読解する要領で、住心の綱格を把握することが可能な仕組みになっている。

住心頃に続き、『宝鑰』『十住心論』二書の住心所依を提示する引用文が置かれる。

内容	『十住心論』		『秘藏宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
深淺二義	然此乘有二種義。謂淺略深秘是也。以多名句說一義理此即淺略。一一言名具無量義即是真言深秘。初顯淺略次明深秘。	190	—		
所依	—		問。此住心亦依何經論建立。 答。大日經菩提心論等。 彼經等何說。	152	
	初淺略者。大日尊告秘密主言。復次秘密主大修行。發無緣乘心法無我性。何以故。如彼往昔如是修行者。觀察蘊阿賴耶。知自性如幻陽炎影響旋火輪乾闥婆城者。	190	答。大日經云。秘密主大修行。發無緣乘心法無我性。何以故。如彼往昔如是修行者觀察蘊阿賴耶。知自性如幻陽炎影響旋火輪乾闥婆城。	152	大日經
	釋曰。即是明第二重觀法無我性也。梵音莽鉢羅。是無義亦是。他義。所謂他緣乘者。謂發平等大誓。爲法界衆生行菩薩道。乃至諸一闍提及二乘未入正位者。亦當以種種方便折伏攝受。普令同入是乘。約此無緣大悲故名他緣乘。又無緣乘者。至此僧祇始能觀察阿陀那深細之識。解了三界唯心心外更無一法而可得者。乘此無緣心。而行大菩提道故名無緣乘也。楞伽解深密等經瑜伽唯識等論所說。八識三性三無性皆是此意也。	190 — 191	—		大疏
	法相大乘以此爲宗。此則所謂菩薩乘也。菩薩者梵云菩提薩埵。略去二字故云菩薩。	191	—		

『宝鑰』は上図中の『大日經』の文と『菩提心論』の文

\*龍猛菩薩菩提心論云。又有衆生發大修行菩薩行。於諸法門無不遍修。復經三阿僧祇劫修六度萬行。皆悉具足然證佛果。久遠而成斯由所習法教致有次第<sup>219</sup>。(龍猛菩薩の『菩提心論』に云く、「又、衆生有って大乘の心を發おこして菩薩の行を行ず。諸の法門に於て遍修せざること無し。復た三阿僧祇劫を経て六度萬行を修し、皆悉く具足して然して佛果を證す。久遠にして成ずることは斯れ所習の法教、致むねに次第有るに由りてなり」と。)

との二を経証に立てる。『十住心論』は『大日經疏』を補足的に提示しながら、『宝鑰』と同じ



弥勒菩薩が法身大日の別尊一徳である奥秘が開示され、この弥勒の真言を誦持することで普門大日の総徳に帰入することが可能であるとする。つまり、次の『大日經疏』の釈文を以て

内容	『十住心論』		『秘藏宝鑰』		備考
			頁数	頁数	
深 秘 積	釋云。阿耨單闍耶無能勝義。薩縛薩埵一切衆生。奢也心性。謂彼先世所習行諸根性類。奴揭多知也。謂能了知衆生諸根性行。句義如是。	238	—		大疏
	深秘義云。初阿字爲體即是本不生。生者生老病死一切流轉之法。彼即體常自不生是阿字義。以知諸法自性不生。是故一切衆生爲無有上勝。上無等也。又能知法體不生故。達鑿群機一切心性無所不現覺。隨彼所應度者而成就之。即是慈中之上。遍施衆生無有窮盡。是故若有衆生能通達受持讀誦此法。行者不久即同彌勒之行。早證大慈三昧。	238 — 239	—		
	此一真言悉攝法相法門。若誦此一真言則爲持入彌勒所證所說一切法。即得不經三大劫一生成佛。	239			
總 積	常途說云。彌勒菩薩位居十地當來成佛。如此之說所謂未了之言。	239	—		

◎弥勒の真言の体が「阿」字であること

◎一切衆生の「心性」を「達鑿」して「普遍大慈發生三昧<sup>230</sup>」に住する弥勒の行が明かされる。そして、その弥勒の三摩地に

◎「真言」を機縁とする三密行を通して瑜伽渉入すれば

◎大日如来のさとりの大功德のうち、大慈を示現する門から法界に入ることが可能である。それは

◎大悲胎藏曼荼羅に住して中台八葉<sup>231</sup>の中尊毘盧遮那と等同<sup>232</sup>即入の妙境に法樂を得ることである。即ち

◎三劫を経ずして<sup>233</sup>一生に成仏すること＝「即身成仏」

の成就が達成される。

第三住心から第五住心の深秘積と基本構造を同じくするとは言え、ここで「一生成佛」が明記される事実は、第六住心以降の大乗教の境界が、明らかに高次のレベルで究竟真実の法界曼荼羅にリンクする事態を示すものである。それはまた、『十住心論』の「I. 九顕十密深秘」という特性を如実に開顕する一節と言えよう。

以上、第六他縁大乘心での『宝鑰』『十住心論』の比較対照から導き出される考察は、

※二書に共通する大綱部は、対句表現を駆使した、高度に文学的な修辭を持った「読まれることを意識した」名文である

※『宝鑰』の住心頌も、巧妙に法相唯識法門を総括的に表現する

※『宝鑰』は『釈摩訶衍論』五重問答を援用する

※『宝鑰』は第六住心の到達する境地を「無明」と断定する

※『十住心論』深秘積では、当住心を弥勒菩薩の真言三摩地とする

※『十住心論』深秘積では、弥勒の真言の誦持によって即身成仏できると明示する等の指摘に集約されるであろう。

### 3-4-2：第七覚心不生心

第七住心は、中観・空思想を教義の中核に据える、三論宗の心の段階に配当される。「唯蘊の無性に迷へるを悲しみ、他縁の境智を阻てたるを歎く<sup>234</sup>」と大綱に記されるように、二乗及び法相唯識の心の段階を更に深化・高超した次元として設定される。

住心冒頭の大綱部分は、直前の第六住心の場合と同様、『宝鑰』『十住心論』共に全同の文を配する[「比較対照表」p.58 参照]。内容的には空観<sup>235</sup>を中心に、三論法門を巧緻に凝縮した表現となっている。便宜的に十三節に区切って下に掲げる。

\*1 夫大虚寥廓含万象越一氣。巨壑泓澄孕千品爰一水。誠知一為百千之母。(夫れ、大虚寥廓として

- 万象を越したい氣きに含み、巨壑泓澄わいたいとて千品<sup>236</sup>を一水に孕む。誠に知んぬ、一いつは百千の母為り。)
- 2 空即假有之根。假有非有而有。有森羅。絶空非空而空。空不住。(空は即ち假有<sup>237</sup>の根もとゐ、假有、有に非ざれども、有、有として森羅たり<sup>238</sup>。絶空<sup>239</sup>、空に非ざれども、空、空として不住なり。)
- 3 色不異空建諸法而宛然空。空不異色泯諸相而宛然有。(色<sup>240</sup>、空<sup>241</sup>に異ならざれば<sup>242</sup>諸法を建て宛然えんぜんとして<sup>243</sup>空なり。空、色に異ならざれば諸相を泯みんじて<sup>244</sup>宛然として有なり。)
- 4 是故色即是空空即是色。諸法亦爾何物不然。(是の故に、色即ち是れ空、空即ち是れ色なり。諸法も亦た爾しかなり<sup>245</sup>。何物か然らざらん。)
- 5 似水波之不離。同金莊之不異。不一不二之号立二諦四中之稱顯。(水波の不離<sup>246</sup>に似たり。金莊<sup>247</sup>こんそうの不異に同じ。不一・不二<sup>248</sup>の号な立ち<sup>249</sup>、二諦四中<sup>250</sup>の稱な顯はる。)
- 6 觀空性於無得。越戲論於八不。(空性を無得に觀じ<sup>251</sup>、戲論を八不<sup>252</sup>に越ゆ。)
- 7 于時四魔不戰面縛三毒不殺自降。(時<sup>253</sup>に四魔<sup>254</sup>、戰はざるに面縛し<sup>255</sup>、三毒殺さざるに自降す<sup>256</sup>。)
- 8 生死即涅槃更無階級。煩惱即菩提莫勞斷證。(生死即ち涅槃<sup>257</sup>なれば更に階級無し<sup>258</sup>。煩惱即ち菩提なれば斷證を勞すること莫なし<sup>259</sup>。)
- 9 雖然無階之階級不壞五十二位。階級之無階不礙一念成覺。(然りと雖も、無階の階級<sup>260</sup>なれば五十二位を壞せず。階級の無階<sup>261</sup>なれば一念の成覺<sup>262</sup>を礙さへず。)
- 10 一念之念經三大而勤自行一道之乘馳三駕而勞化他。(一念の念に三大を経へて而も自行を勤め<sup>263</sup>、一道の乘<sup>264</sup>に三駕<sup>265</sup>を馳せて化他に勞す。)
- 11 悲唯蘊之迷無性歎他緣之阻境智。(唯蘊の無性に迷へる<sup>266</sup>を悲しみ、他緣の境智を阻てたる<sup>267</sup>を歎く。)
- 12 心王自在得本性之水。心數客塵息動濁之波。(心王自在<sup>268</sup>にして本性の水<sup>269</sup>を得え、心數の客塵<sup>270</sup>は動濁の波<sup>271</sup>を息やむ。)
- 13 權實二智證圓覺乎一如。真俗兩諦得教理乎絶中。悟心性之不生知境智之不異<sup>272</sup>。(權實二智<sup>273</sup>は圓覺を一如に證<sup>274</sup>し、真俗の兩諦は教理を絶中<sup>275</sup>に得う。心性の不生を悟り<sup>276</sup>、境智の不異<sup>277</sup>を知る。)

冒頭の「夫大虚寥廓含万象越一氣。巨壑泓澄孕千品爰一水。誠知一為百千之母」という比喻表現は、老莊思想に由来する文学的措辞であり、仏教的な「空」觀と老莊的無為自然の「一」なる「道」との類似を喚起する(第二部第七章第二節参照)。これは、読者の関心を惹くための誘い水の役割を果たす。以下は、太字で強調した語彙が示す、中觀・三論宗門の教理のテクニカルタームが織り込まれて、最後に『大日經』で説かれる「心王自在」「悟心性之不生」の概念へと結びつける。

大綱に続いて、『宝鑰』『十住心論』両書は所依の經論の説を引証とする。

内容	『十住心論』		『秘藏宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
撰 教	故大日尊告秘密主言。秘密主。彼如是捨無我。心主自在覺自心本不生。何以故。秘密主心前後際不可得故。	242	故大日尊告秘密主言。秘密主。彼如是捨無我。心主自在覺自心本不生。何以故。秘密主心前後際不可得故。	154	大日經
	釋曰。心主即心王也。以不滯有無故心無罣礙。所為妙業隨意能成。故云心主自在。心王自在明即是淨菩提心更作一轉開明。倍勝於前劫也。心王猶如池水性本清淨。心數淨除猶如客塵清淨。是故證此性淨時即能自覺心本不生。何以故。心前後際俱不可得故譬如大海波浪以從緣起故。即是先無後無。而水性不爾。波浪從緣起時水性非是先無。波浪因緣盡時水性非是後無。心王亦復如是。無前後際。以前後際斷故。雖復遇境界風隨緣起滅。而心性常無生滅。覺此心本不生是漸入阿字門。	242 — 243	釋曰。心主即心王也。以不滯有無故心無罣礙。所為妙業隨意能成。故云心主自在。心王自在明即是淨菩提心更作一轉開明。倍勝於前劫也。心王猶如池水性本清淨。心數淨除猶如客塵清淨。是故證此性淨時即能自覺心本不生。何以故。心前後際俱不可得故譬如大海波浪以從緣起故。即是先無後無。而水性不爾。波浪從緣起時水性非是先無。波浪因緣盡時水性非是後無。心王亦復如是。無前後際。以前後際斷故。雖復遇境界風隨緣起滅。而心性常無生滅。覺此心本不生是漸入阿字門。	154	大疏
	「爾時復離百六十心等。塵沙上煩惱一重微細妄執。名第二阿僧祇劫。故經云。〈知自心性。是超越二劫瑜祇行也〉」を省略する。				
	如是無為生死緣因生壞等義。如勝鬘經實性佛性論等〔經〕は説者の補足〕中廣明。	243	如是無為生死緣因生壞等義。如勝鬘經實性佛性論等〔經〕は説者の補足〕中廣明。	154 — 155	

住心の核心は、『大日經』の「心主自在覺自心本不生<sup>278</sup>」という一句であり、これに対する『大日經疏』の釈文<sup>279</sup>も含め、二書全同の記述が続けられる。更に、著者空海の釈



文殊の真言三摩地を大日如来の一徳とする論理は、第六住心の弥勒の三摩地を大慈三昧と見なす構図と重なり合う。第七覚心不生心の境界は、

◎大空＝大自在＝大我＝無戲論如来＝文殊菩薩

◎空・無相・無願＝三解脱門＝般若藏＝大日如来の智慧

と規定される。『十住心論』深秘積の具体的記述は以下の通りである。

内容	『十住心論』		『秘藏宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
深秘義	深秘義。卍一字爲體は大空義。	258			
	大空則大自在。大自在則大我。大我能證大空。大我於一切法無著無得。是則如來智慧。若得平等慧者於一切法都絶戲論。是故亦名無戲論如來。	258			
	故金剛頂經云。時薄伽梵一切無戲論如來。復說轉字輪般若理趣。	258			理趣經
	釋經云。是則文殊師利菩薩之異名。轉字輪者是五字輪三摩地。所謂諸法空與無自性相應故者。金剛界曼荼羅中金剛利菩薩三摩地。諸法無相與無相性相應故者。是降三世曼荼羅中忿怒金剛利三摩地。諸法無願與無願性相應故者。是遍調伏曼荼羅中蓮華利三摩地。諸法光明般若波羅蜜多清淨故者。一切義成就曼荼羅中寶利菩薩三摩地云云。	258	—		理趣積
	所謂空無相無願是三解脱門。大般若等顯諸空無相等經。皆是文殊師利菩薩三摩地法曼荼羅。故六波羅蜜經云。今文殊師利菩薩受持所說般若藏。	258 - 259	—		六波羅蜜經
龍樹菩薩依此般若藏作中觀十二門論示三解脱中道正觀。龍樹菩薩弟子提婆菩薩作百論破二乘外道等執。無著菩薩造順中論。世親菩薩作百論釋。清辨菩薩造中論釋。此名般若燈論。護法菩薩造廣百論釋。唐三藏玄奘法師譯傳大唐。秦姚興時鳩摩羅什三藏譯青目所作中觀釋爲四卷。吉藏法師依中百十二三論。廣造章疏盛傳三解脱門。入唐學生智藏道慈法師等受學傳此間。是名三論宗。	259	—			
總積	是此名人則文殊師利菩薩。約法曰大般若波羅蜜多經。	259	—		
	如此經論等所詮無量經義等。悉攝文殊卍字真言盡。	259	—		
	若觀此卍一字則證大空三昧等同文殊菩薩。證此大空慧時能知一切諸法本來不生不滅不斷不常不一不異不去不來等。中論初說八不良有以也。是大慧亦是日尊萬德之一也。	259 - 260	—		
	故善無畏三藏云。文殊師利者。是大日如來智慧。不離大日如來別有慧云云。	260	—		大疏

文殊の一字真言は「卍」であり、これを誦持することで大日如来の「大空三昧<sup>288</sup>」を体証できる。大空三昧は「八不」の中道正観として一切諸法の戲論・迷いを遮断し、般若の智慧を以て法身如来の法界に参入するというのである。

この時、第七住心は、人(大曼荼羅身)で言えば文殊菩薩、法曼荼羅では『大般若経』、三昧耶形で利剣、さとの境界では大空・八不・智慧、一字真言では「卍」字であり、いずれも「大日尊萬徳の一」という功德を現世に顕現する秘奥の関門と定義付けられる。

また、この住心から経証に『金剛頂経』系のテキスト(『理趣経』『理趣積』)が採用されることも、心の段階の勝進に関連すると留意すべきであろう。

かくして、第七覚心不生心に於ける『宝鑰』『十住心論』の検討からは、

※大綱から撰教(経証)部まで、二書は全同の文相を示す

※『宝鑰』では、当住心を究極の仏のさとりに遷移する途中の一過程(「心亭」という位置づけを強調する

※『宝鑰』は『釈摩訶衍論』五重問答を援用し、第七住心の到達する絶戲論・大空・如来智慧の境地を未だ「無明」とであると断定する

※『十住心論』深秘積では、当住心を文殊菩薩の「卍」字真言三摩地とする

※『十住心論』深秘積では、当住心の文殊・大空般若の三摩地を法身大日の智慧と規定し、文殊の大空三摩地への渉入で大日に即同できると説く

という指摘をすることが可能である。

### 3-4-3：第八一道無為心 [如實知自心・空性無境心]

第八住心は、『法華経』を教理の中心とする天台宗の心の段階と設定される。当住心の名称は、「一道無為心」の他に「如實知自心」「空性無境心」「如實一道心」と言い表され、複数の呼び名を持

つことが他の住心とは異なる。「如實知自心」は『大日經』住心品の中核概念であるが、他の三つは経文に直接の典拠を見出せない。これは、空海が『大日經疏』巻三に

＊此經宗。橫統一切佛教。如說唯蘊無我出世間心住於蘊中。即攝諸部中小乘三藏。如說觀蘊阿頼耶覺自心本不生。即攝諸經八識三無性義。如說極無自性心十緣生句。即攝花嚴般若種種不思議境界。皆入其中。如說如實知自心名一切種智。則佛性一乘如來祕藏<sup>289</sup>。

と説かれる教説に想を得て、

○「如實知自心」を「一乘」に結び付け、これを法華一乘の天台法門と連関させ、更に「自性清淨」の概念に結びつけた

○觀自在菩薩の境地と妙法蓮華曼荼羅<sup>290</sup>の概念を組み合わせ結果として、

○「本来清淨」＝「一道無為」＝「一乘佛乘」<sup>291</sup>＝天台法門（「本来清淨一道無為理」<sup>292</sup>）という住心構造を開発したと考えられ、思想家空海の叡智の所産である<sup>293</sup>と言える。

さて、第八住心に於いても、冒頭の大綱は『宝鑰』『十住心論』共有である。

内容	『十住心論』		『秘藏宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
大綱	若夫孔宣出震旦。述五常乎九州。百會誕華胥。開一乘乎三草。於是狂醉黎元住而不進。癡闇黔首往而不歸。七十達者頗昇其堂。萬千羅漢乃信金口。度内五常方圓不合。界外一車大小不入。	261	若夫孔宣出震旦述五常乎九州。百會誕華胥開一乘乎三草。於是狂醉黎元住而不進。癡闇黔首往而不歸。七十達者頗昇其堂。萬千羅漢乃信金口。度内五常方圓不合。界外一車大小不入。	156	大同
	是故三七觀樹四十待機。初轉四諦方等洗人法之垢穢。後灑一雨圓音霑草木之芽葉。	261	是故三七觀樹四十待機。初轉四諦方等洗人法之垢穢。後灑一雨圓音霑草木之芽葉。	156	
	至如入蓮華三昧觀性德不染。放白毫一光表修成遍照。會三歸一讚佛智之深多。指本遮末談成覺之久遠。寶塔騰踊二佛同座。娑界震裂四唱一處。賜誓珠獻瓔珞。	261	至如入蓮華三昧觀性德不染放白毫一光表修成遍照。會三歸一讚佛智之深多指本遮末談成覺之久遠。寶塔騰踊二佛同座娑界震裂四唱一處。賜誓珠獻瓔珞。	156 — 157	
	利智鷲子疑吾佛之變魔。等覺弥勒怪子年之過父。一實之理吐本懷於此時。無二之道得滿足於今日。	261 — 262	利智鷲子疑吾佛之變魔等覺弥勒怪子年之過父。一實之理吐本懷於此時無二之道得滿足於今日。	157	
	爾乃羊鹿麋而露牛疾。龍女出而象王迎。	262	爾乃羊鹿麋而露牛疾。龍女出而象王迎。	157	
	二種行處宿身心之室宅。十箇如是安止觀之宮殿。寂光如來融境智而知見心性。應化諸尊願行願而分身隨相。	262	二種行處宿身心之室宅十箇如是安止觀之宮殿。寂光如來融境智而知見心性應化諸尊願行願而分身隨相。	157	
	寂而能照照而常寂。似澄水之能鑒。如瑩金之影像。濕金即照影。照影即金水。	262	寂而能照照而常寂。似澄水之能鑒。如瑩金之影像。濕金即照影。照影即金水。	157	
	即知境即般若般若即境。故云無境界。即此如實知自心名為菩提。	262	即知境即般若般若即境。故云無境界。即此如實知自心名為菩提。	157	

住心の梗概を示すための美文という役割は、他の住心と異なることがなく、また当然ながら、第八住心の境地に配当される『法華經』と天台教理関連の語彙表現が織り込まれている。但し、その出発点に孔子を持ち出すことが極めて戦略的だと言える。すなわち、

○中国（「震旦」）では孔子（「孔宣」）が出現して儒教の倫理（「述五常」）を天下（「九州」）に説いた  
★印度（「華胥」）には釈尊（「百會」）が誕生し仏の真理（「開一乘」）を広く大衆（「三草」）に示した

○しかし漢土の頑迷な大衆（「狂醉黎元」）は孔子の聖賢の教えに従わず（「住而不進」）

★天竺の癡愚蒙昧の衆生（「癡闇黔首」）は釈尊の教えに随順しなかった（「往而不歸」）

○孔子の高弟たち（「七十達者」）は師の教えの奥義の入り口に到達した（「頗昇其堂」）

★説法聴聞の阿羅漢（「萬千羅漢」）は釈尊の一乗の教え＝法華説法を信受した（「乃信金口」）

○それでも、中国（「度内」）では孔子の五常の教えが人々に遵守されず（「五常方圓不合」）

★印度では、三乗を撰する法華一乘の大白牛車（「界外一車」）を前にしても、人々は旧来の方便の法門（羊鹿牛三車）に滞留して、仏一乗の勝れた乗物に帰入しない（「大小不入」）

という具合に「中国－印度」、「孔子－釈尊」、「五常－一乘」の対比関係が厳密な対句表現を通じて表明される。儒仏融合の思想の一端をここに垣間見ることが可能であり、また別には、『宝鑰』『十住心論』を実際に読む読者（天皇と文人官僚）の熟知する孔子の事績と、また「諸經の王」<sup>294</sup>で

ある所の、これまた仏法信仰者にはお馴染みの『法華經』を結び付けて、既知の事柄の類同性を呼び起こし、伝達すべき内容を容易に納得させる、著者空海の説得の技術を見出せよう。

大綱に織り込まれた『法華經』への参照を促す句は

「一雨圓音藥草喻品<sup>295</sup>」「放白毫一光序品<sup>296</sup>」「蓮華三昧(無量義處三昧・法華三昧)序品<sup>297</sup>」「遍照妙音菩薩品<sup>298</sup>」「成覺之久遠壽量品<sup>299</sup>」「寶塔騰踊見寶塔品<sup>300</sup>」「二佛同座見寶塔品<sup>301</sup>」「娑界震裂從地涌出品<sup>302</sup>」「四唱一處從地涌出品<sup>303</sup>」「賜髻珠安樂行品<sup>304</sup>」「獻瓔珞觀世音菩薩普門品<sup>305</sup>」「疑吾佛之變魔譬喻品<sup>306</sup>」「怪子年之過父從地涌出品<sup>307</sup>」「(出世)本懷・知見(開示悟入)方便品<sup>308</sup>」「羊鹿譬喻品<sup>309</sup>」「行處安樂行品<sup>310</sup>」「龍女出提婆達多品<sup>311</sup>」「十箇如是方便品<sup>312</sup>」「寂光如來(多寶如來)見寶塔品<sup>313</sup>」

を拾い出せる。また、天台の教理用語としては

「方等(天台五時の一<sup>314</sup>)」「霑草木之芽葉(法雨利潤衆生<sup>315</sup>・三草二木<sup>316</sup>)」「會三歸一<sup>317</sup>」「指本遮末<sup>318</sup>」「一實之理<sup>319</sup>」「無二之道<sup>320</sup>」「止觀<sup>321</sup>」「融境智<sup>322</sup>」「寂而能照照而常寂<sup>323</sup>」「濕金即照影照影即金水(寂照不二・体用一如<sup>324</sup>)」「即知境即般若般若即境(理智不二・智境冥合<sup>325</sup>)」

等の表現が文中に挿入されている。

大綱に続き、『宝鑰』『十住心論』二書は所依の經文として『大日經』如実知自心の長い引用文を置く。密教肝心の一文にして、第八住心から第九・第十住心の優劣に関わる最重要の文である。省略せずに下に掲げる。

内容	『十住心論』		『秘藏宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
如 実 知 自 心	故大日尊告秘密主云。秘密主。云何菩提。謂如實知自心。秘密主。是阿耨多羅三藐三菩提。乃至彼法少分無有可得。何以故。虛空相是菩提。無知解者亦無開曉者。何以故。菩提無相故。秘密主。諸法無相謂虛空相。	262	故大日尊告秘密主云。秘密主。云何菩提。謂如實知自心。秘密主。是阿耨多羅三藐三菩提。乃至彼法少分無有可得。何以故。虛空相是菩提。無知解者亦無開曉者。何以故。菩提無相故。秘密主。諸法無相謂虛空相。	157 — 158	大日經
	爾時金剛手復白佛言。世尊。誰尋求一切智。誰為菩提成正覺者。誰發起彼一切智智。	262	爾時金剛手復白佛言。世尊。誰尋求一切智。誰為菩提成正覺者。誰發起彼一切智智。	158	
	佛言。秘密主。自心尋求菩提及一切智。何以故。本性清淨故。心不在內不在外。及兩中間心不可得。	262	佛言。秘密主。自心尋求菩提及一切智。何以故。本性清淨故。心不在內不在外。及兩中間心不可得。	158	
	秘密主。如來應正等覺。非青非黃非赤非白非紅非紫非水精色。非長非短非圓非方。非明非暗非男非女非不男女。	263	秘密主。如來應正等覺。非青非黃。非赤非白非紅非紫非水精色。非長非短非圓非方。非明非暗非男非女非不男女。	158	
	秘密主。心非欲界同性非色界同性非無色界同性。非天龍夜叉乾闥婆阿修羅迦樓羅緊那羅摩睺羅伽人非人趣同性。	263	秘密主。心非欲界同性非色界同性非無色界同性。非天龍夜叉乾闥婆阿修羅迦樓羅緊那羅摩睺羅伽人非人趣同性。	158	
	秘密主。心不住眼界不住耳鼻舌身意界。非見非顯現。何以故。虛空相心離諸分別無分別。所以者何。性同虛空即同於心。性同於心即同菩提。如是秘密主。心虛空界菩提三種無二。此等非為根本方便波羅蜜滿足。	263	秘密主。心不住眼界不住耳鼻舌身意界。非見非顯現。何以故。虛空相心離諸分別無分別。所以者何。性同虛空即同於心。性同於心即同菩提。如是秘密主。心虛空界菩提三種無二。此等非為根本方便波羅蜜滿足。	158	
	是故秘密主。我說諸法如是。令彼諸菩薩眾菩提心清淨知識其心。	263	是故秘密主。我說諸法如是。令彼諸菩薩眾菩提心清淨知識其心。	158 — 159	
	秘密主。若族姓男族姓女。欲識知菩提當如是識知自心。	263	秘密主。若族姓男族姓女。欲識知菩提當如是識知自心。	159	
	秘密主。云何知自心。謂若分段或顯色或形色或境界若色若受想行識。若我若我所若能執若所執。若清淨若界若處。乃至一切分段中求不可得。秘密主。此菩薩淨菩提心門名初法明道。	263 — 264	秘密主。云何知自心。謂若分段或顯色或形色或境界若色若受想行識。若我若我所若能執若所執。若清淨若界若處。乃至一切分段中求不可得。秘密主。此菩薩淨菩提心門名初法明道。	159	

「如実知自心」という『大日經』を代表する鍵概念が、当第八住心の到達する心の境地、或いはそこへ到達する為の行法を指し示すものの名称として提示される。「一道無為心」という住心名の別名に「如実知自心」が掲げられることから、『大日經』の「如実知自心」が法華一乘・天台法門を総括する基本概念と措定される事実が確認される。

大綱からの文相を見れば、天台の止観行によって到達する理智不二・智境冥合(「即知境即般若般若即境」)の境界について、これを「菩提」と受け、その「菩提」「一切智」を体証するには如何なる方策を取り、如何なるプロセスを通じてその実現に向かうべきかという問題意識に立脚して、



『大日経』の経文に接続する形式を採る。解答としては

○「自心に菩提と一切智とを尋求」という「如実知自心」

であり、それが成立する理由は

○心と虚空と菩提の三種は無二一如である

と経文に説かれている。

この経文に対する喩積段では、心・虚空・菩提で明かされる所の無相・虚空相が、実は法身真如一道無為の真理に他ならないと同定される。そして、「如実知自心」=止観・天台法門の極致が

○「初法明道」

に相当すると『大日経』経文を読み解くことが、当第八住心の位置付けの根拠になるのである。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
空海 の 積	釋曰。謂無相虚空相及非青非黄等言。並是明 <b>法身真如一道無為之真理</b> 。佛說此名 <b>初法明道</b> 。智度名 <b>入佛道初門</b> 。	264	釋曰。謂無相虚空相及非青非黄等言。並是明 <b>法身真如一道無為之真理</b> 。佛說此名 <b>初法明道</b> 。智度名 <b>入佛道初門</b> 。	159	入佛道 初門
	言佛道者指 <b>金剛界宮大曼荼羅佛</b> 。於諸顯教是究竟理智法身。望真言門是則初門。	264	言佛道者指 <b>金剛界宮大曼荼羅佛</b> 。於諸顯教是究竟理智法身。望真言門是則初門。	159	
	大日 <b>世尊</b> 及龍猛菩薩並皆明說 <b>不須疑惑</b> 。	264	大日 <b>世尊</b> 及龍猛菩薩並皆明說 <b>不須疑惑</b> 。	159	
理 法 身	又下文云。所謂空性離於根境。無相無境界。越諸戲論等同虚空。離有為無為界離諸造作離眼耳鼻舌身意者。亦是明 <b>理法身</b> 。	264	又下文云所謂空性離於根境。無相無境界。越諸戲論等同虚空。離有為無為界離諸造作離眼耳鼻舌身意者。亦是明 <b>理法身</b> 。	159	大日経
	原文の「所謂空性、離於根境、無相無境界、越諸戲論、等虚空無邊一切佛法、依此相續生、離有為無為界、離諸造作、離眼耳鼻舌身意、 <b>極無自性心生</b> 」から下線部が省略される				

天台法門を第八住心に置き、華嚴を第九住心に置く教判の全てが、ここに凝縮して表明される。即ち、

○「如実知自心」は法身真如一道無為の真理(一道無為心)であり

○『大日経』はこれを「初法明道」、『大智度論』<sup>326</sup>は「入佛道初門<sup>327</sup>」と呼ぶ

○法身真如一道無為は顕教では「究竟理智法身<sup>328</sup>」ではあるが、真言密教では「初門」に当る

○「初門」に対置される真の仏道とは「金剛界宮大曼荼羅の佛」の境界を指す

○従って、仏道初門の第八住心「如実知自心」は、目標とすべき究竟真実のさとりではない

○これは大日如来と龍樹(龍猛)菩薩が共に明言する判定<sup>329</sup>で、疑問の余地はない

と議論が展開される。そして、最後の「所謂空性離於根境。無相無境界。越諸戲論<sup>330</sup>」云々の経文引用では、『大日経』原文から

◎「極無自性心生ず」(第九住心の所依の語句)

◎「無邊一切の佛法は此に依りて相續して生ず」(第十住心の境界を示す語句)

を削除した形で説示される。実に良く考え抜かれた経文の操作である。細部まで周到に計算し尽くされた結果の戦略的な論述と評価できよう。これは、『宝鑰』『十住心論』両書で、冒頭の大綱・経証から総釈に至るまで、一言一句違わぬ文を採用する、最も重要な理由である。改変の余地の一切無い、空海会心の章段であると言い得るのではあるまいか。

二書間の全同は、『大日経疏』の積文を引いて天台宗門の簡略な説明に繋げる部分[「比較対照表」p.64 参照]まで継続される。

『十住心論』では、天台教理の、特に止観に関する智顛の文が紹介される。

○観不可思議境(十法界三千世間)：『摩訶止観』から [「比較対照表」pp.64-65 参照]

○四種三昧：『摩訶止観』から [「比較対照表」p.65]

○一心三觀：『摩訶止観』から [「比較対照表」p.65]

○無法愛・無生忍：『摩訶止観』から

〔比較対照表〕p.65〕

ここで留意すべきは、空海が『摩訶止観』十法門からの三門のみ<sup>331</sup>を引いて、その他の天台教理について一切触れないことである。『十住心論』深秘釈で当第八住心を『法華経』の法門と規定し、「以法花中論智度為所依構一家義<sup>332</sup>(『法花』『中論』『智度』を以て所依と為て一家の義を構ふ)」と明言するにもかかわらず、天台智顛の『法華玄義』『法華文句』や『維摩経玄疏』『四教義』等の主要著作に沈黙を守ることには、何かしらの意図を感じざるを得ない。

天台宗門の略説に続いて、『宝鑑』は住心頌と『釈摩訶衍論』の極不問答を導入し、第八住心を「無明」の領域と判定して住心の記述を終える。

内容	『十住心論』	『秘蔵宝鑑』	備考
	頁数	頁数	
住心頌	—	頌曰 <sup>四訓</sup> 前劫菩薩作戲論 此心正覺亦非真 無為無相一道淨 非有非無不二陳 心境絶泯常寂土 語言道断遮那賓 身心也滅大虚等 随類影現變化仁	160 宝鑑のみ
極不問答	—	問如是一法界一道真如之理為究竟佛。	160
釈摩訶衍論	十住心論には引かれぬ	龍猛菩薩説。一法界心非百非背千是。非中非中背天背天。演水之談足断而止。審慮之量手亡而住。如是一心無明邊域非明分位	160 — 161 宝鑑はここで終了

『十住心論』深秘釈では、第八住心を観自在菩薩の三摩地門とする。教に就けば『法華経』に相当し、観音・法華経のいずれも「**𑖀**」の一字を以て大日如来の一門別徳の真言と為す。当住心の記述は、観音の真言のみならず、法曼荼羅としての『妙法蓮華経』の深秘の釈も展開される。まず、観自在菩薩のさとの境地が法華一乗を代表するものと規定する一節が置かれる。

\*此一道無為住心有二種義。謂淺略如前説。深秘義者。下所説真言門義是也。言一道無為住心所説法門是觀自在菩薩三摩地門。所以觀自在菩薩手執蓮華。表一切衆生身心中有本来清淨理。唯沈淪無明三毒泥中往來六趣四生垢穢。不染不垢猶如蓮華<sup>333</sup>。(此の一道無為住心に二種の義有り。謂く淺略深秘なり。淺略と謂ふは前説の如し。深秘の義とは、下の所説の真言門の義、是れなり。言はく、一道無為住心の所説の法門は、是れ觀自在菩薩の三摩地門なり。所以に觀自在菩薩の手に蓮華を執つて、一切衆生の身心の中に本来清淨の理有ることを表す。無明三毒の泥中に沈淪し、六趣四生の垢穢に往來すと雖も、染せず垢せざること猶し蓮華の如し。) — 『十住心論』卷八

\*是本来清淨理名一道無為。是一道亦名一乘。所謂佛乘。乘約能運載得名。道據能開通立稱。名雖二別理則一也。是觀自在菩薩住普觀三昧。説自心真言曰<sup>334</sup>。(是の本来清淨の理を一道無為と名づく。是の一道を亦た一乗と名づく。所謂佛乘なり。乘は能運載に約して名を得、道は能開通に據りて稱を立つ。名は二つ別なりと雖も、理は則ち一なり。是の觀自在菩薩普觀三昧に住して、自心の真言を説いて曰く)

सर्वथागतं वदन् किञ्चन कर्ममयारार्षसुः

サラバタタギャタバロキテイキャロダマヤララムジャク。 — 『十住心論』卷八

『大日経』経文に基づいて釈された「法身真如一道無為」は、ここで一道・一乗・仏乗と補足的に再定義される。「本来清淨」を象徴する蓮華は、法界曼荼羅で蓮華部の諸尊(幾多の観音菩薩)を標示する三昧耶形であり、蓮華＝観音の組み合わせは密教的観想の文法からすると極めて自然な類推である。この観音の真言を「**𑖀**」の一字と掬い取って、大日の一門、さらに法曼荼羅としての『法華経』を全て「**𑖀**」の一字に摂し尽くす観法を深める思考法が、深秘釈の要諦と言える。

上の大日経所録の観音の真言について、空海は『大日経疏』を引いて解説を加える。

\*初一句即是一切如来。謂十方三世諸佛。次句觀義。用彼佛所觀故名諸如来觀。即是平等觀。即是普眼觀也。次句體也。所謂大悲為體。猶如金人以彼自體純是金故為金人。此菩薩亦爾。純以大悲為體。囉囉囉。囉是塵垢義。入阿字門即是無塵垢<sup>335</sup>。(初めの一句は「即ち是れ一切如来なり。謂く十方三世の諸佛なり。次の句は觀の義なり。彼の佛の所觀を用いるが故に諸如来觀と名づく。即ち是れ平等觀なり、即ち是れ普眼觀也。次の句は體也、所謂大悲を體と為す。猶し金人の彼の自體純に是れ金なるを以ての故に

金人と為すが如し。此の菩薩も亦た爾なり。純に大悲を以て體と為す。囉囉囉 𑖌𑖎𑖏 とは、囉𑖌は是れ塵垢の義なり。阿字門に入れば即ち是れ無塵垢なり」と。) — 『十住心論』 卷八

\*所以三重者除三毒三界三乘三業等。由除此三重塵垢速證本来清淨一道無為理。(三つ重ねる所以は、三毒・三界・三乘・三業等を除けばなり。此の三重の塵垢を除くに由て速に本来清淨一道無為の理を證す。)

\*此真言以初𑖂字為體。薩𑖂字一切諸法諦義。觀自在菩薩以普眼力觀一切諸法不倒不謬故名諦。諦審也。所觀理事無不徹底審諦故<sup>336</sup>。(此の真言は初めの𑖂字を以て體と為す。薩𑖂字は一切諸法諦の義なり。觀自在菩薩、普眼力をもって一切諸法を觀じ、不倒不謬なるが故に諦と名づく。諦は審なり、所觀の理事徹底し、審諦ならざること無きが故なり。) — 『十住心論』 卷八

觀音の種子を「薩𑖂字」に代表させる(「真言以初𑖂字為體」)空海の深秘積に対し、引用された『大日經疏』の後続部分「惹𑖂。此最後字是種子也。諸字皆為釋此字義。即生不生是闍字義也。或以初薩字為體。亦同用之<sup>337</sup>」という部分に着目し、

○觀音の真言の体は第一には「惹𑖂」字である

○第二の義「或以」として提示される「薩𑖂字」を觀音の真言に取えて定立する空海の工夫を指摘する先行研究<sup>338</sup>も存する。『大日經疏』第二義の「薩𑖂字」が重視される理由は、空海自身が「諦」「審」「觀」を觀音の徳として称揚する際に、「諦 satya」の字義(「娑𑖂字門一切諸法一切諦不可得故<sup>339</sup>」)を意識した故であるという推測は正鵠を射たものであろう。

深秘積はこの「薩𑖂字」を基軸に、『法華經』の具名、薩達磨奔茶利迦素多覽(Saddharma-puṇḍarīka-sūtram) に就いての積名に移行する。

内容	『十住心論』		『秘藏宝鑰』		備考
	頁数	頁数	頁数	頁数	
觀音の法曼荼羅 = 法華經	法華經題目梵名云。𑖂𑖉𑖒𑖓𑖔𑖕𑖖𑖗𑖘𑖙	272	—	—	
	初𑖂字亦是薩字。此經亦初一字為體。經内一切句義。皆說此一字之義。譬如易一爻能含六十四卦及十翼等萬象。故觀自在菩薩以此一字為真言。此菩薩亦名得自性清淨如來。		—	—	
	故金剛頂經云。時薄伽梵得自性清淨法性如來。復說一切法平等觀自在智印。		—	—	理趣經
	釋經云。得自性清淨法性如來者是觀自在菩薩異名。所謂世間一切欲清淨故則一切瞋清淨者。此則金剛法菩薩三摩地。所謂世間一切垢清淨故則一切罪清淨。此則金剛利菩薩三摩地云云。		—	—	理趣經
	法華經及餘觀音部經等。皆是觀自在菩薩法曼荼羅。		—	—	
	以𑖂一字真言悉攝盡也。		—	—	
	天台智者禪師依法華經中論智度論等。修止觀法。撰四教儀禪門觀心論。兼為弟子等說。上足弟子灌頂記法華玄文文句止觀各十卷。後弟子湛然作文句玄義止觀等私記。是名天台法華宗。	272	—	—	天台法門
	如此法門並是法王之一職法界之一門。	273	—	—	
從百字輪一𑖂字流出。攝末歸本悉含一字。	273	—	—		

『妙法蓮華經』の梵名の第一字が「薩𑖂字」であることを述べ、『法華經』の体を「𑖂」の一字真言であると規定する。經に説かれる一切の句・字を、「薩𑖂字」が摂し尽す。換言すれば、『法華經』を構成する全ての字・句に「薩𑖂字」が遍く行き渡っている。それは『周易』の「爻こう」が、長い横棒「— = 陽」と真ん中が途切れた二つの短い横棒「⋯ = 陰」を以て、易の卦(八卦は☰ 乾けん、☷ 兌だ、☲ 離り、☱ 震しん、☴ 巽そん、☵ 坎かかん、☴ 艮こん、☶ 坤けんの八箇の基本図形)を構成し、万物の象かたちは悉く八卦で表象される、即ち万物には「— 陽 / ⋯ 陰」という「爻こう」が普く浸透している事態に通ずるものである。これは法身の遍満思想にも通底し、阿字・鑲字・五字五仏が大日如來の種子法身として一切万象に遍在するのと同様に、法身大日の一門の徳である觀自在菩薩・『法華經』も、同じく「𑖂」字 = 「一切法平等觀自在智印」に示現して森羅万象に遍満すると言う。「𑖂」の一字から「百字輪が流出」し、「攝末歸本<sup>340</sup>して悉く一字」に収斂するというのは、こうした秘奥の義を述べるものである。

そして、衆生界では觀自在菩薩、仏界では「得自性清淨法性如來(阿弥陀仏)<sup>341</sup>」である所の「𑖂」を本尊とする觀想法を通じて、真言行者は法界曼荼羅に渉入することができる。即ち即身成仏の

成就である。第八住心の深秘積では、『観智儀軌』の文を引いて、「瑜伽観智」の実践を通して、行者は己身が「観音菩薩」「普賢大菩薩身」に等同であることを覚証する。

内容	『十住心論』		『秘藏宝鑰』	備考
	頁数	頁数	頁数	
総積	若有衆生應從此門入法界者。現觀音身授此法教。若能受持讀誦 <b>速得解脫等同觀音菩薩</b> 。若得此 <b>真言密義一切法教皆悉平等</b> 。若依多名顯句經論疏等修行者。徒積年劫空費身心。不得證入法界。	273	—	観智儀軌
	故法華儀軌經云。一切衆生身中皆有 <b>佛性具如來藏</b> 。一切衆生無非 <b>無上菩提法器</b> 。若欲成就如此法者。應當先具如是四緣。一者親近善知識。即是灌頂阿闍梨也。二者聽聞正法。正法者是妙法蓮華經王。三者如理作意。如理作意者即是 <b>瑜伽観智</b> 。瑜伽観智者。即是 <b>觀念本尊及真言印等</b> 。四者法隨法行。法隨法行者。謂修者摩他毘鉢舍那。即堪任證無上菩提。若修持妙法蓮華經若男若女。則須依修真言行密行菩薩道。應當先 <b>入大悲胎藏大曼荼羅</b> 並見護摩道場滅除身中業障。得阿闍梨與其灌頂。即從師受念誦儀軌三昧耶。護身結界迎請供養。乃至 <b>觀於己身等同普賢大菩薩身</b> 。	273 — 274	—	
越三昧耶	若不具如是增上緣者。所有讀誦修習如此經王。難得速疾證成三昧。一一印契儀軌真言。應當於灌頂阿闍梨處躬稟受決擇。而專擅作者是則名為 <b>越三昧耶</b> 。傳及受者俱獲重罪。	274	—	

上の文に盛り込まれた「真言密義」、即ち

- ◎善智識(灌頂阿闍梨)に親近する
- ◎正法の『妙法蓮華經』を聴聞する
- ◎「本尊・真言・印を觀念」する「瑜伽観智」＝三密行を修する
- ◎禅定を行う
- ◎「大悲胎藏曼荼羅」に入って灌頂により法を授かる

というプロセスを経て、「速得解脫等同觀音菩薩」「觀於己身等同普賢大菩薩身」という仏果に至る。その具体的な修行法は、阿闍梨からの灌頂を授かった後、直接師から伝えられた「念誦儀軌三昧耶」に従う。そのあらゆる過程で「**𑖀**」の一字真言の念誦が中心となることが深秘積の文脈から示唆される。

即身成仏の完遂には、阿闍梨から伝授された大秘密の厳格な履行が求められ、放恣に濫行し、あるいは秘法を他に漏らせば、「越三昧耶」の重罪を得る。当第八住心深秘積の末尾に、密教の深秘積の先に、経文としては決して残されてはならない阿闍梨直伝の大秘密があると提示され、絶対的な秘密保持が戒として要請される旨が記されることを、強調しておくべきかと思われる。

以上、第八一道無為心での『宝鑰』『十住心論』二書の比較対照作業を通して、

- ※大綱から経証(如実知自心)・天台宗門の略述まで、二書は全く同じ文を採用する
- ※孔子と釈尊のパラレル関係を強調した対句構文で大綱を開始する
- ※顕教究竟にして仏道(金剛界大曼荼羅)の初門という位置付けが法華一乘に与えられる
- ※『宝鑰』は『釈摩訶衍論』五重問答を援用し、第八住心の到達する理智不二・智境冥合の法身真如一道無為という境地を未だ「無明」とであると断定する
- ※『十住心論』では『摩訶止観』に限って天台教理が引用紹介される
- ※『十住心論』深秘積では、第八住心を觀自在菩薩の**𑖀**字真言三摩地門とする
- ※[深秘積]『妙法蓮華經』も**𑖀**字を体とする法曼荼羅と規定する
- ※[深秘積]「**𑖀**」の一字真言の念誦を通して観音菩薩と等同なる己身を体証し、妙法蓮華曼荼羅に渉入する(即身成仏を成就する)
- ※[深秘積]即身成仏の要諦は、**𑖀**字を機縁とする「瑜伽観智＝觀念本尊及真言印等」の実践にある
- ※阿闍梨より伝授された真言密義は、放恣に濫行し未灌頂の者に決して明かしてはならない(越三昧耶)戒めが存する

といった諸々の特色が炙り出された。第八住心の網格の面では、説明文・経証も含め『宝鑰』『十住心論』の二書に相同性が確かめられたが、深秘積で述べられる真言教理の根本構造(真言の大

威力・法曼荼羅・真言行のプロセス)が『宝鑰』で固く秘められることは、やはり顕著な違いと認めざるを得ないであろう。つまり、『宝鑰』は真言密教の奥秘について、頑なに緘黙の姿勢を貫いて、「越三昧耶」を犯さない、仏道初門の書であって、その性格は当第八住心に配当された天台法華一乗に相通するのである。

#### 第五節 『宝鑰』と『十住心論』の比較④: 第九住心

本節では十住心思想の最終段階に差し掛かる手前、顕教の極致である第九住心について、『宝鑰』『十住心論』の記述の相違を検証する。

前節の第六法相唯識・第七三論空観・第八天台法華に配当される住心の記述に比して、本章で扱う住心は、『宝鑰』『十住心論』二書の叙述方法に顕著な差異が認められる。顕密差別の分岐点に相当すると同時に、両書での経論の取り扱いの違いが、「九頭一密浅略」と「九頭十密深秘」の質的乖離に直結するが故に、逐語的比較対照法を採用しながら、丁寧に両書の記述を精査してゆくこととする。

#### 第九極無自性心

第九住心は顕教の最終到達地点<sup>342</sup>と評価される段階で、『華嚴経』に基づく華嚴法門に配当される。第八天台法華以前の各住心の境界が、主として『大日経』住心品に依拠して説かれていたのに対し、当第九極無自性住心は、住心名と所依を『大日経』住心品の経文に依りつつ、『金剛頂経』系の経文・概念で統括される方向性を示す。金胎不二の曼荼羅世界が、当住心を境に空海の教説の前面に立ち上ると言っても過言ではない。

住心劈頭の大綱は、例によって、仏典と漢籍由来の語彙表現を融合した、高度に文飾を施された美文で綴られる。『宝鑰』『十住心論』に共通する、高品質の文学的表現の実際は、以下の通りである。

\*夫甚深也者麼盧。峻高也者蘇迷。廣大也者虚空。久遠也者芥石。雖然芥石竭磷虚空可量。蘇迷十六萬麼盧八億那。(夫れ甚深なるは麼嚙まる、峻高なるは蘇迷そめい、廣大なるは虚空、久遠なるは芥石けしゃく、然りと雖も芥石も竭つき磷ひすらぎ、虚空は量りつ可し。蘇迷は十六萬、麼嚙は八億那なり。)

近而難見我心。細而遍空我佛。我佛難思議我心廣亦大。巧藝心迷擲竿離律眼盲休見。禹名舌断夸步足刖。聲縁識不識薩埵智不知。奇哉之奇絶中之絶。其只自心之佛歟。(近くして見難きは我が心しん、細さいにして空くうに遍へんずるは我が佛ほとけなり。我が佛、思議し難し。我が心廣にして亦た大なり。巧藝こうげい、心迷って竿を擲なげうち、離律、眼盲くろくして見ることを休やむ。禹が名、舌断ち、夸くわが歩み足刖けづる。聲縁の識も識らず、薩埵の智も知らず。奇哉の奇、絶中の絶なるは、其れ只自心の佛か。)

迷自心故六道之波鼓動。悟心原故一大之水澄淨。澄淨之水影落萬象。一心之佛鑒知諸法。衆生迷此理輪轉不能絶。蒼生太狂醉自心不能覺<sup>343</sup>。(自心に迷ふが故に六道の波鼓動し、心原を悟るが故に、一大の水澄淨なり。澄淨の水、萬像を影落えいらくす。一心の佛、諸法を鑒知す。衆生此の理に迷って、輪轉絶つこと能はず。蒼生太はなはだ狂酔して、自心を覺さとること能はず。)

「麼盧」「蘇迷」は妙高山とそれを取り巻く大海の音写、大海甚深・須弥峻高<sup>344</sup>という山海の譬えで、当第九住心の上求菩提・下化衆生の心を言い表す<sup>345</sup>。「芥石竭磷」は第六住心の大綱に「芥城竭・巨石磷」と表現されていた、芥子劫と盤石劫<sup>346</sup>を指す。甚深を大海に、峻高を須弥山、広大なることを大虚空<sup>347</sup>に、久遠長久の時間を芥石劫に譬えるとしても、それらの海山空等は限りがあつ

ていずれば盡き果てる意を表す。そうした有限の事象に対し、「自心之佛」の廣大にして思議し難い妙徳を讃嘆する文相に転じる。即ち、当第九住心の力点は、

- ◎自分に最も近接しながら思量し難い「我が心」
- ◎微細にして虚空に遍在する「我が佛」
- ◎「我が心」は廣大にして遍虚空の「我が佛<sup>348</sup>」である
- ◎それは「自心仏(自心之佛)<sup>349</sup>」であって「奇哉の奇、絶中の絶」という徳を具える
- ◎また「自心仏」は「一心の仏」「心原」とも言い表される<sup>350</sup>
- ◎衆生は「自心が微妙無盡の仏である」という理を悟らずに六道に輪廻する<sup>351</sup>
- ◎そして凡夫は「自心を覺れない」<sup>352</sup>
- ◎然れば即ち、「自心が仏」であることを知れば覺りを得られる
- ◎第八住心の「如実知自心」を継承し、「自心が仏である」旨を覺了することを当第九極無自性心のメインテーマとする

ことに集中的に傾注される趣旨を、この一節が宣言すると言っても良い。

大綱の後半部分は、当住心の境界を示す『華嚴經』の綱要をまとめた文である。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
大綱	大覺慈父指其歸路。歸路五百由旬。此心則都亭。都亭非常舍。隨緣忽遷移。遷移無定處是故無自性。諸法無自性故去卑取尊。故有真如受熏之極唱。勝義無性之祕告。警一道於彈指覺無為於未極。等空之心於是始起。寂滅之果果還為因。是因是心望前顯教極果。於後祕心初心。初發心時便成正覺宜其然也。初心之佛其徳不思議。萬徳始顯一心稍現。證此心時知三種世間即我身。覺十箇量等亦我心。	275 — 276	大覺慈父指其歸路。歸路五百由旬。此心則都亭。都亭非常舍。隨緣忽遷移。遷移無定處是故無自性。諸法無自性故去卑取尊。故有真如受熏之極唱。勝義無性之祕告。警一道於彈指覺無為於未極。等空之心於是始起。寂滅之果果還為因。是因是心望前顯教極果。於後祕心初心。初發心時便成正覺宜其然也。初心之佛其徳不思議。萬徳始顯一心稍現。證此心時知三種世間即我身。覺十箇量等亦我心。	161 — 162	全同
	盧舍那佛始成道時第二七日与普賢等諸大菩薩等廣談此義。是即所謂華嚴經也。爾乃苞花藏以為家籠法界為國。七處莊座八會開經。入此海印定觀法性圓融。照彼山王機示心佛不異。攝九世於剎那舒一念於多劫。一多相入理事相通。帝網譬其重重錠光喻其隱隱。	276	盧舍那佛始成道時第二七日与普賢等諸大菩薩等廣談此義。是即所謂花嚴經也。爾乃苞花藏以為家籠法界為國。七處莊座八會開經。入此海印定觀法性圓融。照彼山王機示心佛不異。攝九世於剎那舒一念於多劫。一多相入理事相通。帝網譬其重重錠光喻其隱隱。	162	
	遂使就覺母以發心歸普賢而證果。三生練行百城訪友一行行一切一斷斷一切。雖云初心成覺十信道圓。因果不異經五位而馳車。相性不殊渾十身而同歸。斯則華嚴三昧之大意。	276 — 277	遂使就覺母以發心歸普賢而證果。三生練行百城訪友一行行一切一斷斷一切。雖云初心成覺十信道圓。因果不異經五位而馳車。相性不殊渾十身而同歸。斯則花嚴三昧之大意。	162 — 163	

一目瞭然ながら、『宝鑰』『十住心論』両書ともに全同の文を掲載する。ここには、「三種世間<sup>353</sup>」「七處莊座<sup>354</sup>八會開經<sup>355</sup>」「海印定<sup>356</sup>」「圓融<sup>357</sup>」「攝九世於剎那<sup>358</sup>」「舒一念於多劫<sup>359</sup>」「一多相入<sup>360</sup>」「理事相通<sup>361</sup>」「帝網重重<sup>362</sup>」「錠光隱隱<sup>363</sup>」「百城訪友<sup>364</sup>」「初心成覺<sup>365</sup>」「十信道圓<sup>366</sup>」「十身<sup>367</sup>」

等の、『華嚴經』及び華嚴教理に特有な術語が散りばめられている。同時に、第九住心華嚴法門の境地が、あくまで密教の至極に至るまでの中間的段階であることが

- \*此心則都亭。都亭非常舍。隨緣忽遷移。(此の心は則ち都亭とてい[旅宿・駅亭]なり。都亭、常の舍いへに非ず。縁に隨つて忽に遷移<sup>368</sup>す。)
- \*警一道於彈指覺無為於未極。等空之心於是始起。寂滅之果果還為因。是因是心望前顯教極果。於後祕心初心。(一道を彈指<sup>369</sup>に警いませ、無為を未極に覺さす。等空の心<sup>370</sup>、是に於て始めて起り、寂滅の果、果還かへつて因と為る。是の因、是の心、前の顯教に望むれば極果なり。後の祕心<sup>371</sup>に於ては初心なり。)
- \*初心之佛其徳不思議。萬徳始顯一心稍現<sup>372</sup>。(初心の佛、其の徳不思議なり。萬徳<sup>373</sup>始めて顯はれ、一心稍や現ず<sup>374</sup>。)

と強調される。敷衍して解釈を施せば、

- ◎「此の心」は第八一道無為心の段階を「未極」として、勝進して到達した境地である

◎それは「等空之心」を覚証することで得られる「顯教極果」である

◎しかし、なお未だ旅の最終目的地に「遷移」する前の中間地点、旅の駅亭(「都亭」)である

◎則ち秘蔵の庫「秘心」に対しては、玄関・「初心」である

◎「初心之佛」の徳で、金剛界宮はすぐそこに見えている(「萬徳始顯一心稍現」)

という内容が語られる。そして、ここでは触れられない、最終的な到達目標の金剛界大曼荼羅へ  
転昇・渉入する方法は、第九住心の末尾に至って

◎第十秘密莊嚴心に踏み入る第一歩は、「因」の心に「自心之佛・一心之佛」を、諸仏の驚覚に  
よって開顕する觀想法(唵字觀)と、(五相成身觀に入ってゆく)自性成就の真言誦持に存する  
と明かされる仕組みになっている。

第九極無自性心を「初心の仏」、未だ密仏の奥秘に到達していないと規定する記述は、『宝鑰』  
の住心頌の中で

\*縁起十玄互主伴 吞流五教海印音 重重無礙喻帝網 隱隱圓融錠光心 花嚴三昧一切行  
果界十尊諸刹臨 雖入此宮初發佛 五相成身可追尋<sup>375</sup>。(縁起の十玄<sup>376</sup>は互ひに主伴<sup>377</sup>たり、五教<sup>378</sup>  
を吞流どるするは海印の音こえなり。重重無礙にして帝網に喩ふ、隱隱たる圓融は錠光の心なり。花嚴三昧<sup>379</sup>は  
一切の行なり、果界の十尊は諸刹に臨めり。此の宮に入ると雖も初發の佛なり、五相成身<sup>380</sup>追って尋ぬ可し。)

と改めて表明され、甚深秘奥の金剛宮殿に上る精髓が「五相成身」觀に集約されると開顕される。

この密教初門の階梯という極無自性心の位置付けは、本章の冒頭で紹介した『三昧耶戒序』の  
記述、

\*極無自性心者雖云融法界而證三世間身等帝網而得一大法身。猶是成佛之因。初心之佛。五相  
成身四種曼荼未能具足。是故不可住<sup>381</sup>。(極無自性心は、法界を融して三世間の身を證し、帝網に等しく  
して一大法身を得と云ふと雖も、猶ほ是れ成佛の因、初心の佛なり。五相成身・四種曼荼未だ具足すること能はず。  
是の故に住す可からず。)

に端的に表明され、五相成身觀を修して四種曼荼羅を自心に開顕することこそが、究竟最勝の  
「自性法身大毗盧遮那如来の自眷属とともに自受法樂<sup>382</sup>」する、さとの境界への参入の要件で  
あるという論理展開に結びつく。

大綱に続く住心所依の経文は、第八住心にも引かれた『大日経』の一節である。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
大日経	故大日如来告秘密主言。所謂空性離於根境無相無境界。越諸戲論等同虚空。離有為無為界離諸造作離眼耳鼻舌身意。極無自性心生。	277	故大日如来告秘密主言。所謂空性離於根境無相無境界。越諸戲論等同虚空。離有為無為界離諸造作離眼耳鼻舌身意。極無自性心生。	163	全同
注	原文「所謂空性。離於根境。無相無境界。越諸戲論。等虚空 無邊一切佛法。依此相續生。離有為無為界。離諸造作。離眼耳鼻舌身意。極無自性心生」の太字部分を省略				
大疏	善無畏三藏說。此極無自性心一句悉攝華嚴教盡。	277	善無畏三藏說。此極無自性心一句悉攝花嚴教盡。	163	全同
注	原文は「說極無自性心十緣生句」悉攝花嚴教盡。下二重線は說者(表現主体)の添加。正確な大疏の文は「如說極無自性心十緣生句。即攝花嚴般若種種不思議境界。皆入其中。如說如實知自心名一切種智。則佛性一乘如来秘蔵」				
撰教	所以者何。華嚴大意原始要終。明真如法界不守自性隨緣之義。	277	所以者何。花嚴大意原始要終。明真如法界不守自性隨緣之義。	163	全同

一道無為心での引用では「離有為無為界離諸造作離眼耳鼻舌身意」に留められていたが、こ  
こでは「極無自性心生」の一句まで引かれる。但し、この段階でも『大日経』原文から省略される部  
分が存することは、上図の注に記した通りである。

また、当第九住心を規定する「極無自性心の一句」が、華嚴の教門を包摂し尽すという『大疏』  
の解釈についても、著者空海が原文(「此經宗。横統一切佛教[中略]如說極無自性心十緣生句。即攝花嚴

般若種種不思議境界。皆入其中。如說如實知自心名一切種智。則佛性一乘如來祕藏<sup>383</sup>)を自由にアレンジし、論述に都合の良い形式に整えて提示している。これはもはや取意の引用というよりも、『大疏』の文に基づく自説の開陳と見なすべきであろう。

ここまでの『宝鑰』『十住心論』に共通する叙述部分となる。『宝鑰』では、中国華嚴宗の法統が述べられて、先に一部触れた住心頌が挿入され〔比較対照表〕p.67参照、更にもう一度『大日経』住心品の経文が配置される。「離有為無為界」云々の引証の三回目に対応する。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
大日経	—		経云。離有為無為界離諸造作離眼耳鼻舌身意極無自性心生。等虚空無邊一切佛法依此相續生。秘密主如是初心佛説成佛因。於業煩惱解脱而業煩惱具依。	164	宝鑰のみ
注	前二回の引用で意図的に省略された「無邊一切佛法依此相續生」の句を含む。但し、原文「所謂空性。離於根境。無相無境界。越諸戲論。等虚空無邊一切佛法。依此相續生。離有為無為界。離諸造作。離眼耳鼻舌身意。極無自性心生」と語順が異なる。				

ここで『大日経』原文の要素は全て出揃ったことになる。但し、

○「等虚空無邊一切佛法」が第十住心を指示し、

○「極無自性心生」→秘密莊嚴心「相續生」という次第が説かれる

ことを明示するために、経文の倒置が実行されている。著者空海の念の入った文献操作をここに見出せる。これは、経文に対する愚直な盲信よりも、読者の理解を優先する空海の弘法精神が発揚された一例と考えておきたい。

さて、『十住心論』の方では、撰教の後に法蔵の『華嚴五教章』の引用が置かれ、次に極無自性心に関する『大疏』の釈文が引かれる。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
大疏	三藏又云。行者得如是微細慧時。觀一切染淨諸法。乃至少分由如隣虛無不從縁生者。若從縁生即無自性。若無自性即是本不生。本不生即是心實際。心實際亦復不可得。故曰極無自性心生。此心望前二劫。由如蓮華盛歎。若望後二心。即是果復成種。故經曰如是初心佛説成佛因		279 — 280	—	
空海の割注	前二劫者。指他縁一道二種住心。後二心者示真言門根究竟二心		280	—	

極無自性心そのものに、「前の二劫」の開花した段階と、果実が転じて後の種になる、二種類の相が含まれるという解釈がここに提示される。引用者空海の付した割り註からは、「前の二劫」は他縁大乘心と一道無為心、「因」が当第九極無自性心、「後の二心」は真言門の「根(大悲)」「究竟(方便)」の二に配当する判断が窺われる。これは『大日経』の教説の展開(「第二劫は他縁大乘心と覚心不生心」を指す)との相違を示す。いずれにせよ、極無自性心が一貫して「因」「種」と捉えられることに変わりはない。

二書はここで金剛界曼荼羅に勝進する次第の記述に移る。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考	
	頁数		頁数			
進金剛際	又極無自性心明真如法身蒙驚覺縁力更進金剛際。據大日経及金剛頂経等云。		280	金剛頂経説。	164	
眞実撰経	時婆伽梵大菩提普賢大菩薩住一切如來心寂滅無相等究竟眞實。時金剛界一切如來現受用身彈指驚覺告曰。善男子。汝所證是一清淨。未證秘密金剛三摩地。勿以此爲足。時一切義成就菩薩。由一切如來驚覺。即從無色身三昧起。禮一切如來白言。世尊如來教示我所行道。云何修行云何是眞實。一切如來異口同音告彼菩薩言。善男子。當住觀察自心三摩地。		280	薄伽梵大菩提普賢大菩薩住一切如來心。時如來滿此佛世界猶如胡麻。爾時一切如來雲集。於一切義成就菩薩坐菩提場。往詣示現受用身。咸作是言。善男子云何證無上正等覺菩提。不知一切如來眞實忍諸苦行。時一切義成就菩薩。由一切如來驚覺。即從阿娑婆那伽三摩地起。禮一切如來白言。世尊如來教示我。云何修行。云何是眞實。如是説已。一切如來異口同音告彼菩薩言。善男子當住觀察自心三摩地。以自性成就眞言自恣而誦	164 — 165	同異有り
空海釈	從此已後説五相成身眞言。由此五相眞言加持得成大日尊身。如是明證非一恐繁不述。言一道清淨者即是一乘一如等理是也		280 — 281	—	眞言省略	



ここで『金剛頂経』と言及されるのは、不空訳『真実撰経』(大正 No.865)の経文とされる。検証してみれば、

\*婆伽梵大菩提心普賢大菩薩。住一切如來心。時一切如來。滿此佛世界。猶如胡麻爾時一切如來雲集。於一切義成就菩薩摩訶薩坐菩提場。往詣示現受用身。咸作是言。善男子云何證無上正等覺菩提。不知一切如來眞實忍諸苦行。時一切義成就菩薩摩訶薩。由一切如來警覺。即從阿娑頗娜伽三摩地起。禮一切如來。白言。世尊如來教示我。云何修行。云何是眞實。如是説已。一切如來異口同音。告彼菩薩言。善男子當住觀察自三摩地。以自性成就眞言。自恣而誦

<唵質多鉢囉二合底丁以反微騰迦嚕弭 Om citta-prativedham karomi उषिप्रवदकरमे><sup>384</sup>

という原文は、ほぼ『宝鑰』所引の文章に適合する。但し、「Om citta-prativedham karomi उषिप्रवदकरमे」の眞言は省略(隠蔽)される。

これに対し、『十住心論』の引文は語句に少しく隔たりがある。

「寂滅無相平等究竟眞實<sup>385</sup>」「彈指驚覺」「所證是一道清淨」「未證祕密金剛三摩地」

等の語彙表現は大正 No.865 版の『真実撰経』には見出されない。上記の語句が見出されるのは、別本の不空訳『真実撰経』(大正 No.874)の偈頌である。

\*諦觀諸法性 皆由於自心 煩惱隨煩惱 蘊界諸處等 皆如幻與焰 如乾闥婆城 亦如旋火輪 又如空谷響 如是諦觀已 不見於身心 住寂滅平等 究竟眞實智 即觀於空中 諸佛如胡麻 遍滿虛空界 想身證十地 住於如實際 空中諸如來 彈指而警覺 告言善男子 汝之所證處 是一道清淨 金剛喻三昧 及薩般若等 尚未能證知 勿以此爲足 應滿足普賢 方成最正覺 身心不動搖 定中禮諸佛 眞言曰 唵引薩嚩怛他誑哆一波娜滿那嚩迦嚕弭<sup>386</sup>

また、同様の記述が『三摩地法』に見出される。

\*如是觀已。不見身心。住於寂滅無相平等。以爲究竟眞實之智。爾時即觀空中。無數諸佛。猶如大地滿中胡麻。皆舒金色臂。彈指而警。作是告言。善男子汝所證處。一道清淨。未證金剛瑜伽三昧薩婆若智。勿爲知足。應滿足普賢。成最正覺<sup>387</sup>。

これらの諸経を比較すれば、『十住心論』の引用文が、『真実撰経』の長行と、別本の偈頌若しくは『三摩地法』の記述を組み合わせて成立していることが推測される。手の込んだ操作をした理由は、「所證是一道清淨」「未證祕密金剛三摩地」という住心の勝進に類する表現を、著者空海が敢えて組み込みたかったが故と思われるが、それが『宝鑰』に引き継がれないことも不審である。

その理由についての筆者の推論は、『宝鑰』の方は『真実撰経』(大正 No.865)に接続する形で『守護国経』の経文が配置される、二経の間に説相の断絶が生ずることを空海が恐れて、一切義成就菩薩の菩提樹下での瞑想と一切如来の驚覚という経文構造の近似した両経を並べ、『十住心論』で作り上げた「進金剛際」の章段を採用しなかったのではないか、というものである。

『十住心論』の引用文では、最後に「從此已後説五相成身眞言。由此五相眞言加持得成大日尊身。如是明證非一恐繁不述<sup>388</sup>。(此れ従り已後に五相成身の眞言を説く。此の五相の眞言の加持に由って、大日尊の身と成ることを得。是の如くの明證一に非ず。繁を恐れて述べず)」と述べて、五相成身の眞言を省略するが、繁雑を厭うのは口実であって、『宝鑰』と同様に『十住心論』でも、五相成身の眞言だけは公にできないとする空海の姿勢をここに読み取るべきであろう。

さて、『宝鑰』の論述は、『真実撰経』に直接繋いだ『守護国経』に展開されるが、この『守護国経』の文[「比較対照表」p.74 参照]は『十住心論』深秘釈に引用される。『守護国経』を取り扱う方法<sup>389</sup>にも空海の深い思慮が窺えるので、その対照は深秘釈の方で行う。

さて、『宝鑰』で割愛される所の、『十住心論』所引の華嚴教理の諸文は、以下の通り。

○五教・十玄：浄厳『金師子章雲間類解』から

[「比較対照表」p.69 参照]



は諸佛と恒沙の功德(曼荼羅)の起源であり大毘盧遮那に他ならないが、その根底には、菩提心を発起して万行(根)を修する、普賢菩薩の「因位」の三密行が前提として存在するのである。

以上の論の展開から、

◎「因」の菩提心が「究竟」の仏果を成就する顕教的な構造とパラレルに

◎「**𑖀**字→四字(𑖀𑖀𑖀𑖀)和合の**𑖀**字」が、諸仏・真如の所依となる深奥極秘の流出構造が導き出されてくる。空海自身の説明を下に引く。

\*今依此説。一切如来不共真如妙體恒沙功德皆從此**𑖀**字出生<sup>394</sup>。(今、此の説に依らば、一切如来の不共真如の妙體と恒沙の功德と、皆此の**𑖀**字従り出生す。) — 『十住心論』 卷九

\*諸顯教皆以真如為諸法體性。佛花法花等亦以此真如為至極理<sup>395</sup>。(諸の顯教は皆真如を以て諸法の體性と為す。『佛花』 『法花』 等も亦た此の真如を以て至極の理と為す。) — 『十住心論』 卷九

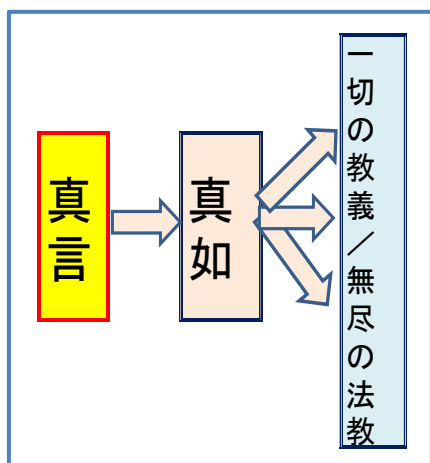
\*今此真言法教以**𑖀**字為一切真如等所依。真如則所生之法。真言則能生之法<sup>396</sup>。(今、此の真言法教は**𑖀**字を以て一切真如等の所依と為す。真如は則ち所生の法なり。真言は則ち能生の法なり。) — 『十住心論』

\*真如法體猶從此而生。何況能證人乎。能證佛既亦如此。何況所說法教乎。雖云能證所證平等無二。然猶於二門真如作究竟之説<sup>397</sup>。(真如の法體すら猶し此れ従り生ず。何に況んや能證の人をや。能證の佛、既に亦た此の如し。何に況んや所説の法教をや。能證所證平等無二なりと云ふと雖も、然も猶ほ二門の真如に於て究竟の説を作す。) — 『十住心論』 卷九

\*亦雖三種世間互相圓融説無盡無盡義。迹逗此域影休此床。無盡教義從一聲出。三種圓融優遊二門境。誰信真如更有所依。佛菩薩共有此説<sup>398</sup>。(亦た三種世間互相に圓融して無盡無盡の義を説くと雖も、迹を此の域に逗とどめ、影を此の床に休む。無盡の教義は一つの聲従り出で、三種の圓融は二門の境に優遊す。誰か真如に更に所依有ることを信ぜん。) — 『十住心論』 卷九

一切真如の流出する根源という真言「**𑖀**」字の特性は、密教独自の思考法である。空海自ら、諸々の顕教では「真如」が諸法の体であって、『華嚴經』『法華經』も真如を根源にすると認識する(いわゆる、真如縁起)。対するに、真言門では「真言は則ち能生の法」、つまり、真如すら真言から発生する(「真如法體猶從此而生」)、仏法の無尽無数の教義が一の真言の声から生まれ出る(「無盡教義從一聲出」と規定される。正しく『即身義』の「能生六大(いわゆる、六大縁起)」と通底する、深秘玄妙なる一切諸法生成の理論と言える。

そして、『即身義』で「能生とは六大なり。随類形とは所生の法なり、即ち四種法身三種世間はれなり<sup>399</sup>」と定義された通り、ここでも「三種世間互相圓融」が持ち出される。即ち、能生の真言から生成される所の「真如」「三種世間」(華嚴教理の術語)を巡る議論に、『十住心論』深秘釈は展開してゆく。『大乘起信論』『釈摩訶衍論』の文を駆使して、三種世間、真如・心滅二門に関する定義と比較・浅深の配当が繰り広げられる。



『十住心論』		頁数
内容		
円覚經	經云。善男子無上法王有大陀羅尼門名為圓覺。流出一切清淨真如。	298
空海釈	言一切清淨者。真如無量淺深差別故云一切。一切之言其意甚深。	298
大乘起信論	論云。摩訶衍者。説有二種。云何為二。一者法二者義。所言法者謂衆生心。是心則攝一切世間法出世間法。依於此心顯示摩訶衍義。何以故。是真如相即示摩訶衍體故。是心生滅因縁相能示摩訶衍自體相用故。所言義者即有三種。云何為三。一者體大。謂一切法真如平等不増減故。二者相大。謂如來藏具足無量性功德故。三者用大。謂能生一切世間出世間善因果故。	298
空海釈	謂世間者心生滅門也。出世間者心真如門也。過三種世間故名出世間。	298
大乘起信論	又云。心生滅門正智所證性真如理何門所攝。生滅門所攝非真如門。分界別故。二門真如復有何別。真如門理自理故。生滅門理智自理故。	298 299
空海釈	就此生滅門。更有四重真如本覺。具如論説。	299
空海釈	佛花所説三種世間圓融之佛則四種鏡中當第二也。言四種鏡者。一如實空鏡。二因熏習鏡。三法出離鏡。四縁熏習鏡。	299

空海の論理を辿ってゆけば、『大乘起信論』所説の摩訶衍の義を顕示する「心」について、

○世間心を心生滅門、出世間心を心真如門

に配当する。「三種世間を過ぐるが故に出世間と名づくる」から

○三種世間＝世間心＝心生滅門

であり、三種世間が華嚴法門特有の概念であるから

◎三種世間＝世間心＝心生滅門は華嚴の第九住心<sup>400</sup>

◎出世間心＝心真如門は華嚴を越えた真理の段階 (=華嚴 < 真言の第十住心)

に割り当てる教判が成立する。

更に、空海はこの心生滅門を『釈摩訶衍論』の四鏡に配当してゆく。

\*佛花所説三種世間圓融之佛則四種鏡中當第二也。言四種鏡者。一如實空鏡。二因熏習鏡。三法出離鏡。四緣熏習鏡<sup>401</sup>。(佛花所説の三種世間圓融の佛は、則ち四種の鏡の中の第二に當るなり。四種鏡と言ふは、一に如實空鏡、二には因熏習鏡、三には法出離鏡、四には緣熏習鏡なり。)

華嚴法門の三種世間圓融の仏が、第二の「因熏習鏡」と規定され、これを述べる『釈摩訶衍論』の文が『宝鑰』『十住心論』の双方に引用される。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
釈摩訶衍論	二因熏習鏡者。	299	[論曰] 又云。	166	宝鑰の方が忠実
	性淨本覺三世間中皆悉不離。熏習彼三而為一覺。莊嚴一大法身之果。是故名為因熏習鏡。	299	性淨本覺三世間中皆悉不離熏習彼三而為一覺。莊嚴一大法身之果。是故名為因熏習鏡。	166	三自一心摩訶衍・宝鑰では守護国經の後に置かれる
	三種世間者。一者衆生世間。二者器世間。三者智正覺世間。衆生世間者衆生謂異生性界。器世間者謂所依止土。智正覺世間者謂佛菩薩等是也。	300	云何名為三種世間。一者衆生世間。二者器世間。三者智正覺世間。衆生世間者謂異生性界。器世間者謂所依止土。智正覺世間者謂佛菩薩。是名為三。	166	
	此中鏡者謂輪多梨花鏡。如取輪多梨華。安置一處周集諸物。由此花熏一切諸物皆悉明淨。又明淨物華中現前皆悉無餘。一切諸物中彼花現前亦復無餘。因熏習鏡亦復如是。熏一切法為清淨覺令悉平等。	300	此中鏡者謂輪多梨花鏡。如取輪多梨花安置一處同集諸物。由此花熏一切諸物皆悉明淨。又明淨物花中現前皆悉無餘。一切諸物中彼花現前亦復無餘。因熏習鏡亦復如是。熏一切法為清淨覺令悉平等。	166 — 167	
空海の釈	此表三自門法。次二種鏡表染淨本覺及應化身。於此住心無用故不出。	300	—		

『釈摩訶衍論』の文は、三種世間の定義づけを行って、「性淨本覺」が「一切法を熏じて清淨覺と為して悉く平等なら令む<sup>402</sup>」ことを述べるが、空海の釈では、因熏習鏡＝「三自門の法」と規定される。これを住心の教判に配当すれば、

◎三種世間＝世間心＝心生滅門＝因熏習鏡＝「三自門の法」は華嚴の第九住心

◎出世間心＝心真如門は華嚴を越えた真理の段階 < 不二摩訶衍の法＝真言の第十住心とまとめられるであろう。

『十住心論』は世間出世間／三種世間／因熏習鏡に関する議論を中断し、浅略釈で言及された「進金剛際」の続きとして、『守護国經』の文を引き、再び真理流出の真言の功德を明かす文相に立ち戻る。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
守護国經の引用	又經云。佛告祕密主言。有一陀羅尼名曰守護國界主。是真言者。毘盧舍那佛色究竟天。為天帝釋及諸天衆已廣宣說。我今於此菩提樹下金剛道場。為諸國王及與汝等略說。汝當諦聽。	300	宝鑰には引かれない		大日三身としての一字真言・唵
	善男子陀羅尼母所謂唵字。所以者何。三字和合[娑烏莽]為一字故。	300			
	謂初字者是菩提心義是諸法門義。亦無二義亦諸法果義。亦是性義自在義。猶如國王黑白善惡隨心自在。又法身義。第二字者即報身義。第三字者是化身義。以合三字共為唵字。攝義無邊故為一切陀羅尼首。	301			

ここでは「唵<sup>ウ</sup>字」の一字真言が主題となる。「守護國界主」と名付けられるところの「唵<sup>ウ</sup>字」は、阿<sup>ア</sup>・塢<sup>ウ</sup>・麼<sup>エ</sup>三字が和合して生成された大日三身を象徴する種子である。即ち、阿<sup>ア</sup>に菩提心・無二・法果・自在等の諸義ある中で、仏身に就けば「法身」を示す。塢<sup>ウ</sup>字は報身、麼<sup>エ</sup>字は化

身に配当される。この「唵<sup>〽</sup>字」は仏身であるが故に、「陀羅尼の母」「一切陀羅尼の首」と記され、

\*即是毘盧遮那佛之真身。(即ち是れ毘盧遮那佛の真身なり)

と空海によって法身大日に同定される、功德甚深な真言である。

こうした「唵<sup>〽</sup>字」真言の具有する深広な功德についての前段階の経文を省いた上で、『宝鑰』は『真実撰経』に直接繋げる形式で『守護国経』を引用する(一方、『十住心論』は切れ目なくそのまま引用が継続される)。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
空海 釈	即是毘盧遮那佛之真身。	301	—		
守護 国経 の 引用	—		守護国経云。爾時釋迦牟尼佛言。秘密主。	165	
	我於無量無數劫中。能習十波羅蜜多。於最後身六年苦行。不得阿耨多羅三藐三菩提成毘盧舍那。	301	我於無量無數劫中修集如是波羅蜜多。至最後身六年苦行。不得阿耨多羅三藐三菩提成毗盧舍那。	165	
	坐道場時諸佛猶如油麻遍滿虛空。諸佛同聲而告我言。善男子。云何而求成等正覺。	301	坐道場時無量化佛猶如油麻遍滿虛空。諸佛同聲而告我言。善男子云何求成等正覺。	165	諸仏驚 覺
	我白佛言。我是凡夫未求處。唯願慈悲為我解説。是時佛同告我言。善男子。諦聽當為汝說。	301	我白佛言。我是凡夫未知求處。唯願慈悲為我解説。是時佛同告我言。善男子諦聽當為汝說。	165	
	我今宜應當於鼻端想淨月輪。於月輪中作唵字觀。作是觀已於後夜分得成阿耨多羅三藐三菩提。善男子。十方世界如恒河沙三世諸佛。不於月輪作唵字觀得成佛者。無有是處。	301 — 302	汝今宜應當於鼻端想月輪。於月輪中作唵字觀。作是觀已於後夜分得成阿耨多羅三藐三菩提。善男子十方世界如恒河沙三世諸佛。不於月輪作唵字觀得成佛者無有是處。	165	唵字觀
	—		何以故。唵字即是一切法門。亦是八萬四千法門寶炬關鎖。	165	
	—		唵字即是毗盧舍那之真身。	165	
—		唵字即是一切陀羅尼母。從此能生一切如來。從如來生一切菩薩。從菩薩生一切衆生。乃至生少分所有善根此。	165 — 166		
空海 の 總 釈	今依此等文。唵字是法身。法身則真如。真如法身悉皆從唵字一聲出。何況諸餘法門乎。當知真言為一切法母。一切法歸趣。	302	—		

この比較対照表で看取されることは、

- 先に『十住心論』のみに引用されていた『守護国経』の経文<sup>403</sup>の要素(「唵<sup>〽</sup>陀羅尼母」「唵<sup>〽</sup>毘盧遮那佛之真身)が『宝鑰』の後半に付加される
- しかし、『十住心論』所引の唵<sup>〽</sup>字三字和合＝法身・報身・化身の教説は『宝鑰』に継承されない(先後関係では『宝鑰』は『十住心論』の後に成立と考えられる)
- 『宝鑰』の引文では、『守護国経』原文の「佛」が「釋迦牟尼佛」(顕教教主)に改められる
- 唵<sup>〽</sup>字觀を説く経文<sup>404</sup>は『宝鑰』『十住心論』に共通する
- 『宝鑰』には唵<sup>〽</sup>字の「是一切法門。亦是八萬四千法門寶炬關鎖」と「能生」の文言<sup>405</sup>が採用される
- 『十住心論』の総釈では「唵<sup>〽</sup>字即法身」の義<sup>406</sup>と、「真如法身が悉く唵<sup>〽</sup>の一字より発生する」という、真言の仏身・真如流出の構造が強調される
- 上の事例のように、『十住心論』深秘釈に説かれる経文が『宝鑰』に共通するのは例外的であり、『宝鑰』での唵<sup>〽</sup>字觀の強調は、次の第十住心へのステップの意味合いがある
- 『宝鑰』『十住心論』ともに、程度の差はあれ、大日三身の真言である唵<sup>〽</sup>字の功德を宣揚するが、しかし肝心の五相成身觀の真言<sup>407</sup>と觀想法の具体には触れていない
- 五相成身觀の具体を隠蔽する為に、唵<sup>〽</sup>字觀で代用して金剛界曼荼羅を証得する道筋を提示しているとも考えられる

という諸点が挙げられる。華嚴法門を標示する四字(唵<sup>〽</sup> 𑖀𑖃𑖟𑖅)和合の𑖀𑖃𑖟𑖅字真言が、ここで「唵<sup>〽</sup>字」の觀想に轉換され、第十住心の胎蔵海会曼荼羅・金剛界曼荼羅への架け橋となる役割を、当該の『守護国経』の一節が担っていることは充分留意すべき事柄である。

経文に依拠した深秘釈は以上で終了し、残りは主に『釈摩訶衍論』の概念を用いた第九住心の特長付けに終始する。詳細は「比較対照表」の pp.74-75 に記載するが、要点のみを指摘すれば、

- 華嚴法門に説かれる「真如生滅二門佛及三大義佛」より「不二摩訶衍の法」が優れる
- 「不二摩訶衍の法」は「圓圓海徳の諸佛」「性徳圓滿海」「性徳海佛」と言い表され、真言密教の境地に相当する
- 「三種世間」を体とする華嚴の仏は「真如生滅二門の仏」「種因海の仏」「末の八仏」である
- 性徳圓滿の仏(密仏)は因縁を離れ「極妙甚深獨尊」であり、「種因海の仏」は因縁より生起するが故に劣る<sup>408</sup>

となり、これらをまとめて第九住心華嚴と第十住心真言の教判に配当<sup>409</sup>すれば、

◎華嚴：三種世間＝真如生滅二門の仏＝種因海仏＝盧舎那佛 …[華嚴の教主盧舎那佛]

◎真言：不二摩訶衍の法＝性徳圓滿海仏＝毘盧遮那佛 …[密教の教主大日如来]

となり、当然、真言の究竟・華嚴の未極という位置づけの結論が導き出されるのである。

かくして『十住心論』深秘釈は、空海の二住心判定の言を以て終了する。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
総 釈	人既如此法亦如是。花嚴所説三種世間之佛是則種因海佛。故不得攝性徳海佛。		304	—	
	經論明證如此。末學凡夫不可強任胸臆判攝難思境界。		304	—	
	居高攝低功德無量。執劣潛勝定入深底。不可不信不可不愼。		304	—	
	如是諸佛及所説所證教理境界悉攝一字盡。有智薩埵極善思念而已。		—	305	—

そして、末尾の「是の如く諸佛及び所説所證の教理境界は悉く一字に攝し盡す」という一句が、真言の功德こそが密教秘奥の宝蔵へ至る秘鍵であることを宣明するのである。

一方、『宝鑰』では、『守護国経』の「唵字即是一切陀羅尼母」云々の経文の直後には、『十住心論』には採用されない『菩提心論』の文と『釈摩訶衍論』五重問答を援用した極不問答が置かれる。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
菩 提 心 論	十住心論には引かれ ない	龍猛菩提心論云。(云何無自性,前已旨陳,)夫迷途之法從妄想生,乃至展轉成無量無邊煩惱輪迴六趣。若覺悟已妄想止除種種法滅。故無有自性。復次諸佛慈悲從真起用救攝衆生。應病与藥施諸法門。隨其煩惱對治迷津。遇後達於彼岸法已應捨無自性故。	166		
		如大毘盧遮那成佛經云<諸法無相。謂虛空相>。作是觀已。名勝義菩提心。當知一切法空。已悟法本無生。心體自如。不見身心。住於寂滅平等究竟眞實之智。令無退失。妄心若起。知而勿隨。	166		この部分 は省略さ れる
		乃至妄若息時心源空寂。萬德斯具妙用無窮。但具此心者能轉法輪自他俱利。	166		
自問	—	問如是一心本法至極住心。	167		
釈 摩 訶 衍 論 の 引 用	十住心論には引かれ ない	龍猛菩薩説。三自一心法。一不能一假能入一。心不能心假能入心。實非我名而曰於我。亦非自唱而契於自。如我立名而非實我。如自得唱非實自。	167		宝鑰は ここで 終了
		玄玄又玄遠遠又遠。如是勝處無明邊域非明分位。	167		

この二論で説かれる華嚴法門の境地「心源空寂」「性浄本覚」「一心本法」は、「三自一心の法」と同定され、玄遠の極みを尽すけれども未だに「無明」の分位に留まる、という真言・華嚴の間の優劣の判定が下される。『十住心論』深秘釈での教判が、「真如生滅二門の仏」「種因海仏」「性徳圓滿海仏」という仏のさとの境地を射程に入れた議論を下敷きにしていたのに対し、『宝鑰』では、「心源」「本覚」「一心」という「心」の根本を専ら考察の対象とすることは、極無自性心を心の旅路の中間地点「都亭」と比喩的に表現する、「表現主体及び著者」空海の意図を反映したものであると考えられる。

以上、第九極無自性心・華嚴法門の境界を説く『宝鑰』『十住心論』二書の検討からは、

- ※大綱部分は、二書は全く同じ文を採用する
- ※ここでは、「自心仏」「一心の仏」「心原」を覚ることが当住心の主題であると提示される
- ※当住心は、第八一道無為心の段階を「未極」として、勝進して到達した顯教の極果である
- ※しかし最終目的地(密教)に到達する前の中間地点、旅の駅亭(「都亭」)であり、秘蔵の庫「秘心」に対しては、玄関・「初心」である
- ※第十秘密莊嚴心に踏み入る(進金剛際)次第は、「因」の心に「自心之佛・一心之佛」を、諸仏の驚覚によって開顕する唵字觀に存する
- ※ただし、自性成就の真言誦持から始まる五相成身觀は説かれない
- ※『宝鑰』は『釈摩訶衍論』五重問答を援用し、第九住心の到達する心源空寂・一心本法の境地を未だ「無明」と判断する
- ※所依『大日經』經文を取り扱う際に、一道無為心→「極無自性心生」→秘密莊嚴心「相續生」という次第を明示する為に、綿密な文献操作が実施される
- ※広略二論ともに、『真実撰經』『守護国經』(因位の一切義成就菩薩の)菩提樹下成道・諸仏驚覚の場面を、極めて意図的に編集しながら援用する
- ※ここでは大日三身の一字真言「唵<sup>ウ</sup>字」は一切法門・真如法身の母であると説かれる
- ※『十住心論』深秘積では、第九住心を普賢菩薩の<sup>ク</sup>字真言三摩地門・大日如来の一門一徳(菩提心)とする
- ※[深秘積] <sup>ク</sup>字は「因」の義(三句の法門の「因」)且つ「喜」(大安樂金剛薩埵)で菩提心を表す
- ※[深秘積]第九住心の教体である一の<sup>ク</sup>字から、四字(<sup>ク</sup><sup>ク</sup><sup>ウ</sup><sup>ク</sup>)和合の<sup>ク</sup>字真言が導かれる
- ※[深秘積]四字(<sup>ク</sup><sup>ク</sup><sup>ウ</sup><sup>ク</sup>)和合の<sup>ク</sup>字が、諸仏・真如の所依となる流出構造が説かれる
- ※[深秘積]則ち、能生の真言に対し、三種世間・一切教門は所生となる
- ※[深秘積]唵<sup>ウ</sup>字即法身の義と、「真如法身が悉く唵<sup>ウ</sup>の一字より發生する」という、真言の仏身・真如流出の構造(曼荼羅の開顕)が強調される
- ※[深秘積]諸佛と一切仏法が全て<sup>ク</sup>・<sup>ク</sup>・<sup>ウ</sup>等の一字の真言に撰し尽されると説き、これを真言密教の本質とする(『宝鑰』には説かれない)
- ※[深秘積]二住心の教判は、「華嚴＝三種世間・種因海仏・盧舍那佛」 < 「真言＝不二摩訶衍・性徳圓滿海仏・毘盧遮那佛」と判定される。

等の、極めて広範なポイントが観察された。顯教の至極という極無自性心の定義と把握は、そのまま顯密差別の判定基準となるが故の、複雑な論述構造のもたらす側面である。

なお、当住心においては、「九頭一密浅略と九頭十密深秘」の相違は、真言誦持により住心相当の三摩地門を経過して、大日如来のさとりに渉入するという成仏構造を開示するか否かではなく、真言が具有する功德の具体をどの程度明かすかの程度に関わる。これは第九住心の位置付けそのものが、浅略と深秘のせめぎ合う分岐点に立脚しており、『宝鑰』『十住心論』ともに、如何に「第九華嚴」から「第十究竟真実の真言」に勝進するか、具体的には進金剛際(菩提樹下での一切義成就菩薩に対する諸仏驚覚と唵<sup>ウ</sup>字觀)をどのように理論的に立証するかの一に注力するためである。次の第十住心では「一密」と「十密」の、「密」の取り扱い方に大きな違いが現出する。

## 第六節 『宝鑰』と『十住心論』の比較⑤: 第十住心

本節では十住心思想の最終段階、秘密最勝の密教の第十住心について、『宝鑰』『十住心論』

の記述の相違を検証する。ただし、これまでの住心とは異なり、『宝鑰』『十住心論』の二書には共通する記述が極めて僅かしか見当たらない。これは、『十住心論』の第十住心全体が、深秘釈で構成されると評しても過言ではないため、真言密教の奥秘をなるべく隠そうとする『宝鑰』の姿勢とは、自ずから立脚点を異にするが故である。同じ真言密教を解説すると言いながら、それに用いる経論・教説の違いによって、かくも違った様相を呈するのを、予め記憶に留めておくべきであろう。(『十住心論』第十住心の末尾は欠落しているため、当初に構想された住心全体の構成要素は不確定であり、そこに『菩提心論』三摩地段などの引用文が配置された可能性も皆無ではない。ここでは現存する形での広略二論の姿の違いに基づいて、比較評価を行っている。)

『宝鑰』『十住心論』両書を比較すれば、『十住心論』は真言教理を包括的に記述してほぼ遺漏なく、『宝鑰』は密教特有の用語に言及して一通りの概説をするものの、深く掘り下げた解釈が開示されない憾みがある。これはそのまま深秘門と浅略門の隔たりと見ることも可能である。その具体的な違いを文例に基づいて紹介するのが本節の眼目である。

住心冒頭の大綱は、『宝鑰』では住心頌が配置され、『十住心論』は長行の説明文で説かれる。

\*九種住心無自性 轉深轉妙皆是因 真言密教法身説 秘密金剛最勝真 五相五智法界體  
四曼四印此心陳 刹塵渤駄吾心佛 海滴金蓮亦我身 一一字門含萬象 一一刀金皆現神  
萬德自性輪圓足 一生得證莊嚴仁<sup>410</sup>。(九種の住心は自性無<sup>411</sup>、轉深轉妙<sup>412</sup>なれども皆是れ因なり。  
真言密教は法身の説、秘密金剛は最勝の真なり。五相・五智<sup>413</sup>・法界體<sup>414</sup>なり、四曼四印<sup>415</sup>、此の心<sup>416</sup>に陳ず。  
刹塵の渤駄<sup>417</sup>は吾が心の佛なり、海滴<sup>418</sup>の金蓮<sup>418</sup>は亦た我が身なり。一一の字門萬象<sup>419</sup>を含み、一一の刀金  
皆神じんを現ず<sup>420</sup>。萬德自性<sup>421</sup>は輪圓<sup>422</sup>して足れり、一生に莊嚴の仁<sup>423</sup>を證することを得べし。) - 『宝鑰』

ここでは、

- 「真言密教法身説」という教主の仏身の規定
- 「秘密金剛最勝真」という真言密教最勝の教判

が大きく前面に打ち出され、さらに

- 五相成身觀・五智五仏・法界体性智・四種曼荼羅

等の密教特有のテクニカルタームが提示される。そして

- 「吾心佛」「我身」「一一字門」が曼荼羅に開いて即身成仏できること

を称揚する。各語彙への言及は、基本的に後続の『菩提心論』三摩地段の解説文に依り、『宝鑰』の最後で、空海の補釈が施される文脈構成となっている。

『十住心論』の大綱冒頭は、

\*秘密莊嚴住心者。即是究竟覺知自心之源底。如實證悟自身之數量。所謂胎藏海會曼荼羅。金剛界會曼荼羅。金剛頂十八會曼荼羅是也。如是曼荼羅各各有四種曼荼羅四智印等。言四種者。摩訶三昧耶達磨羯磨是也。如是四種曼荼羅其數無量。刹塵非喻海滴何比<sup>424</sup>。(秘密莊嚴住心とは、即ち是れ究竟じて自心の源底を覺知し、實の如く自身の數量を證悟するなり。所謂胎藏海會の曼荼羅と金剛界會の曼荼羅と、金剛頂十八會の曼荼羅は是れなり。是の如くの曼荼羅に、各各に四種曼荼羅・四智印等有り。四種とは、摩訶と三昧耶と達磨と羯磨と是れなり。是の如きの四種曼荼羅、其の數無量なり。刹塵も喩に非ず、海滴も何ぞ比せん) - 『十住心論』卷十

と記される。そこでは、「自心の源底」に過刹塵の「自身＝仏身」を覺知・証悟すること、即ち「胎藏海會」「金剛界會」の曼荼羅諸尊を見出すことが、秘密莊嚴された心の状態であると定義する。換言すれば、

- ◎「自心が曼荼羅である」ことを如実に知る(如実知自心)＝無上正等菩提成就



のテーゼを打ち出して、「心」の覺了こそ仏の道に他ならない趣旨を、当住心で説明する、その開教宣言になっている（詳細は第三部第十二章で論じる）。

経証と十住心思想の基本概念「心續生」に関する説明が続く。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
経証と解釈	経云。云何菩提謂如實知自心。此是一句含無量義。豎顯十重之淺深。橫示塵數之廣多。	307	—		大日經
	又云心續生之相諸佛大秘密我今悉開示者。即是豎說。謂從初抵羊闍心漸次背闇向明求上之次第。如是次第略有十種如上已說。	307	—		大日經
	又云。復次志求三藐三菩提句。以知心無量故知身無量知身無量故知智無量知智無量故即知衆生無量。知衆生無量故即知虛空無量。	307 — 308	—		大日經
空海の積	此即橫義。衆生自心其數無量。衆生狂醉不覺不知。大聖隨彼機根開示其數。唯蘊拔業二乘但知六識。他緣覺心兩教但示八心。一道極無但知九識。釋大衍說十識。大日經王說無量心識無量身等。	308	—		
	知如是身心之究竟。即是證秘密莊嚴之住處。	308	—		
経証	故経云。若入大覺世尊大智灌頂地。自見住於三三昧耶句。	308	—		大日經
空海の積	謂三三昧耶者。一佛部三昧耶。二蓮華部三昧耶。三金剛部三昧耶。如是三部諸尊其數無量。一一諸尊各具四種曼荼羅佛部即身密。法部即語密。金剛部即心密。	308	—		

『大日經』住心品の「菩提＝如實知自心<sup>425</sup>」と「心續生＝諸佛の大秘密<sup>426</sup>」が提示され、それが衆生の「自心」「自身」の無数無量と連係し、仏の悟りとは

- ◎豎差別の心續生＝十住心思想 [九頭一密]
- ◎横平等の無量心識・無量身＝曼荼羅思想 [九頭十密]

の円融する、等虚空の「秘密莊嚴の住處」と集約される。そして、様々な類概念を動員して秘密莊嚴の有様を定義し解説しようとする試みの全ては、「自心」に対する無量のアプローチに他ならない。「身心の究竟」「自心の源底」は、そうした種々の数多の法門が菩提を得るための修行の場であり、一切智智志求<sup>427</sup>の菩提心という動因の発現する源であり、仏が顕現する舞台であって、しかも仏の種子が隠蔽される蔵識・如来蔵・宝蔵なのである。「如實知自心の一句に無量の義を含む」とは、かくの如く広汎茫洋とした多義を内包する、「自心」の諸相の多様性に対応した表現であると言える。

『十住心論』では、三密のうち語密についての『大日經』に依拠した記述に遷移してゆく。一方、『宝鑰』は全く別の経文を『大日經』から選び取る。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
経証	—		経云。復次秘密主。真言門修行菩薩行諸菩薩。無量無數百千俱胝那庾多劫積集無量功德智慧。具修諸行無量智慧方便皆悉成就。解云此數初入真言菩薩功德。	168	大日經
経証	—		爾時毗盧遮那世尊	168	大日經
	—		原文の「與一切諸佛同共集會。各各宣說一切聲聞緣覺菩薩三昧道。時佛」の句が省略される		
	—		入於一切如來一體速疾力三昧	168	
	—		原文の「於是世尊復告執金剛菩薩言。我昔坐道場。降伏於四魔。以大動勇聲。除衆生怖畏。是時梵天等。心喜共稱說。由此諸世間。号名大動勇」の句が省略される		
	—		說自證法界體性三昧（この句は大日經には無い）	168	
—		言。＜我覺本不生。出過語言道。諸過得解脫。遠離於因緣。知空等虚空。如實相智生。已離一切暗。第一實無垢＞	168		
空海の積	—		解云。此頌文約義廣言淳心深。非面難說。	168	
総釈	—		又有百字輪十二字等真言觀法三摩地門。及金剛界三十七尊四智印三摩地。即是大日如来極秘密三昧。文廣不能具述。	168 — 169	

『宝鑰』で直前に位置する、住心頌の最後の一句「一生得證莊嚴仁」を受けて、真言初入の菩薩の功德を讃嘆する経文を引証する。そして、毘盧遮那仏が「一切如來一體速疾力三昧<sup>428</sup>」に入って法を説くと続くが、ここで仏の説法した「自證法界體性三昧」の句は『大日經』には見出されない。

「法界體性三昧」は『三摩地法』に説かれる術語(「結三摩地印。入法界體性三昧。修習五字旋陀羅尼。<諸法本不生 自性離言説 清淨無垢染 因業等虚空〔後略〕> 429))で、『三摩地法』の文相が『大日經』に類似するが故の合揉と考えられる。

更に「我覺本不生。出過語言道。諸過得解脫。遠離於因縁。知空等虚空<sup>430</sup>。」の偈頌は、『即身成仏義』に於いて六大思想の理論構築の基盤<sup>431</sup>を形成する、空海思想にとって至極の一節である。六大体大、ひいては構想した即身成仏思想の根幹を成す玄妙奥秘の二頌に言及することは、当然そこにまつわる密教思想の大きな広がりや予想させるが、『宝鑰』の表現主体は「此の頌は**文約つまやか**<sup>432</sup>にして義廣く<sup>433</sup>、言ことば淳あうして心こころ深し。**面めん**に**非ずんば説き難し**<sup>434</sup>」と、説明を拒絶し、対面による伝授でのみ真意を伝達できると言う。著者空海は、念頭に六大体大、若しくは『即身義』の教説を思い浮かべるであろうが、その予備知識を持たない読者は、ここまで読み進めて、真言密教の精髓が詰まった無上甚深微妙の法句を提示され、「その意味は教えない」と突き放されることとなる。これは、

◎密教の灌頂を授かった有資格者のみが

◎師(阿闍梨)から対面・口頭で直接秘密を受け継ぐ

という真言法伝授の絶対原則を、空海が堅持している姿勢を読み取るべきであろう。それは、『宝鑰』の表現主体が続けて、「百字輪<sup>435</sup>」「十二字<sup>436</sup>」「真言觀法<sup>437</sup>」(以上が『大日經』系の実践)、「金剛界三十七尊<sup>438</sup>」「四智印<sup>439</sup>」(以上が『金剛頂經』系の教理と実践)等に言及しながら

\*即是大日如来極秘密三昧。**文廣不能具述**<sup>440</sup>。(即ち是れ大日如来の極秘密の三昧なり。**文廣にして具つぱきに述ぶること能はず**。)

と、解説の不可能性を盾に詳述を拒む理由にも連関する。そして、「百字輪」「十二字」に就いては『十住心論』では具体的な叙述が展開されるから、ここからも、『宝鑰』は、密教未入門の菩薩・在俗の文人官僚に読者を特化した、越三昧耶に抵触しない範囲の密教紹介の書であるという性格が浮き彫りにされるのである。

しかしながら、密教の具体的記述の拒否を貫けば、『宝鑰』は勅撰の宗義闡明のテキストという任務を果たせずに終わる。それでは余りにも無芸に終わるから、差し障りのない範囲で真言密教の概要を紹介できる文言を採用する、これが『菩提心論』三摩地段を『宝鑰』第十住心の中核に据えた理由ではあるまいか(詳細は第十二章で論じる)。ほぼ全てを著者空海の代わりに証言しながら、尚且つ肝心要の事柄は触れずに済ませる、そのような性格<sup>441</sup>のテキストとして、『菩提心論』は最適であると空海に採用されたと推測される。

『宝鑰』に引かれる三摩地段の全文<sup>442</sup>は、「比較対照表」の pp.78~79 に記載する。ここでは、三摩地段で言及される真言教理と術語、及び特に重要な文を選択的<sup>443</sup>に列挙する。

○月輪・淨菩提心：「本心湛然清淨猶如滿月光遍虚空」「普賢之心。我見自心形如月輪」

○五智五仏・四波羅蜜菩薩・十六大菩薩：各尊格の名称列挙

○月の十六分・阿字觀：「觀行者初以阿字發起本心之中分明。只漸令潔白分明證無生智」

○阿字本不生・阿字五轉(開示悟入)：『大日經義釈』からの引用

○阿字菩提心：「當觀圓明淨識」

○三密行：「凡修習瑜伽觀行人。當須具修三密行證悟五相成身義也」

○五相成身觀：「五相具備方成本尊身也」「人心如合蓮華佛心如滿月」

○三摩地：「修持次第從凡入佛位」「此三摩地者能達諸佛自性悟諸佛法身。證法界體性智成大毗盧舍那佛自性身受用身變化身等流身」

○成就仏身：「不起于座三摩地現前。應是成就本尊之身」

○菩提心導師・密嚴國土

○讚菩提心頌：「若人求佛慧 通達菩提心 父母所生身 速證大覺位」

これらを総覧すると、『菩提心論』三摩地段には、三密行が定義され、月輪觀・阿字觀・五相成身觀という密教の代表的な觀法が説かれている。しかし、月輪觀・阿字觀で觀想法の一端に触れるとはいえ、実際に念誦する真言は説かれない。また、五相成身觀についても、五段階の名称に言及しても、その内実と印明は伏せられたままに終わる。金剛界三十七尊も、名称が列挙されるだけで、『真実撰経』所説の金剛界曼荼羅で諸尊が開発示現される次第<sup>444</sup>は説かれない。一方、

○證無生智・成本尊身・從凡入佛位・悟諸佛法身・成就本尊之身・速證大覺位

等の、真言法門で獲得できる仏果については盛んに言明される。即ち、『宝鑰』にとって『菩提心論』は教理の詳細を解説するテキストではなく、菩提心を讚稱し三密行で得られる成仏を広宣するための勸進の書という性格を具す。『菩提心論』に説かれている事柄を実際の三密行の道場で実践しようとしても、三密瑜伽の妙境に渉入することは不可能であろう。不完全な觀想文しか収録されず、唱えるべき真言が皆無であってみれば、念誦次第としても義疏としても役に立たないからである。即身成仏を成就する指南書を目指すのであれば、普賢大菩提心を論述した後に『三摩地法<sup>445</sup>』『觀智儀軌<sup>446</sup>』等の修法儀軌からの記述を組み込めば、より実用性が高まる筈だが、現状の『菩提心論』にはそうした事相的・実践的な事項が欠落している。これを言い換えれば、事相を心得なくても、『菩提心論』は一つの仏教テキストとして十分に理解可能な、素人(未灌頂の仏僧を含む)が「読める」内容になっていると評価できる。これを、空海が『菩提心論』を重用した一つの理由と考えても良いという感触を筆者は抱く者である(第十二章で詳論する)。

さて、『菩提心論』三摩地段の全文引用が済んだ後、『宝鑰』は冒頭の住心頌の解説を求める問答を導入して、真言教法の総括的なまとめに入る。

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
真言教法	—		問。已聞頌詞請說其義。	174	宝鑰のみ
	此一一字門具無量無邊顯密教義。一一聲一一字一一實相周遍法界。爲一切諸尊三摩地門陀羅尼門。隨衆生機根量。開示顯密教。	322—323	答真言教法一一聲字一言名一句義一一成立各具無邊義。歷劫難窮盡。又一一字具三義。所謂聲字實相。又具二義字相字義也。又是一一句具淺略深秘二義。帥爾難談。若如實說者小機致疑生勝。定爲一闍提無間之人。是故應化如來秘而不談。傳法菩薩置而不論。意在此乎。	174	
越三昧耶	—		故金剛頂經說。此毘盧舍那三摩地法。向未灌頂者不得說一字。若本尊儀軌真言。縱令雖同法行者不得輒說。若說者現前中天招殃。後墮無間獄云云。	174—175	
住心頌の解説	—		謹承勸誡不敢違越。重請示說初頌文。	175	宝鑰はここで終了
	—		云九種住心無自性。轉深轉妙皆是因者。此二句遮前所說九種心皆非至極佛果。言九種者異生羶羊心乃至極無自性心是也。就中初一舉凡夫一向行惡行不修微少善。次一顯人乘。次一表天乘。即是外道。下厭下界上欣生天。願樂解脫遂墮地獄。已上三心皆是世間心未名出世。	175	
	—		第四唯蘊已後名得聖果。出世心中唯蘊拔業是小乘教。他縁以後大乘心。大乘前二菩薩乘後二佛乘。如此乘乘自乘得佛名望後作戲論。前前皆不住故名無自性。後後悉不果故皆是因轉轉相望各各深妙所以深妙。	175	
	—		真言密教法身說者。此一句顯真言教主。極無自性以外七教皆是他受用應化佛所說。真言密教兩部秘藏是法身大毗盧舍那如來與自眷屬四種法身住金剛法界宮及真言宮殿等自受法樂故所演說。十八會指歸等其文分明不更引誠證。	175—176	
	—		秘密金剛最勝真者。此一句示真言乘教超於諸乘究竟真實也。	176	

「真言教法は一一の聲字[中略]各無邊の義を具す。劫を歴ふとも窮盡し難し」以下の章段は、空海の他の著作と共通する表現を含む。

\*一言・一名・一成立。各能具無邊義理。諸佛菩薩起無量身雲。三世常說一字義猶尚不能盡歷劫難窮盡一言名<sup>447</sup>。(一一の言・一一の名・一一の成立に各能く無邊の義理を具す。諸佛菩薩、無量の身雲を起して三世に常に一一の字義を説きたもうとも、猶尚し盡すこと能はじ。) — 『声字義』

また「所謂聲字實相」もまた『声字義』の

\*所謂聲字實相者。即是法佛平等之三密衆生本有之曼荼也<sup>448</sup>。(所謂、聲字實相とは、即ち是れ法佛平等の三密、衆生本有の曼荼なり。) - 『声字義』

に対応する。「字相字義」は、『吽字義』所説の基本概念である。

\*一切世間但知如是字相。未曾解字義<sup>449</sup>。(一切世間は、但し是の如きの字相をのみ知って、未だ曾て字義を解せず。) - 『吽字義』

即ち、著者空海が『宝鑰』に先行して著述した教理書に述べた、真言密教の基本概念に連携する術語を提示するが、それも名称のみに留まる。そして、「帥爾に談じ難し<sup>450</sup>。若し實の如く説かば、小機は疑を致し<sup>451</sup>、謗りを生じて定んで一闡提<sup>452</sup>無間の人<sup>453</sup>と為らん」と、ここでも越三昧耶の報いを恐れるという口実で、具体的な説明を留保する。真言密教の概略を述べるに際し、即声吽三部書に関わる概念に触れざるを得ないが、あくまで教理の内容を一般の人々に漏らすことを拒絶する。「真言教法とは云々」と答え始めて、その最終的な回答が

\*故金剛頂經<sup>454</sup>説。此毗盧舍那三摩地法。向未灌頂者不得説一字。若本尊儀軌真言。縱令雖同法行者不得輒説。若説者現前中夭招殃。後墮無間獄云云<sup>455</sup>。(故に『金剛頂經』に説かく、「此の毗盧舍那三摩地の法は未灌頂の者に向って一字をも説くことを得ざれ。若し本尊の儀軌真言も、縱令たとひ同法の行者と雖も輒たやすく説くことを得ざれ。若し説かば現前<sup>456</sup>には夭ように中<sup>457</sup>あたり殃わざはひを招き、後<sup>458</sup>には無間獄に墮せん云云。) - 『宝鑰』

という厳しい口調の、極めて強い禁止命令に終わるということは、著者空海が真言秘法の宝蔵の前まで人々を導きながら、この中には極上珍奇の真実究竟の教えが収蔵されているとだけ語り、立ち入りは禁止されていると突き放しているとも見える。或いは、宝蔵の在る場所は教えたのであるから、扉を開いて中に入りたいたのであれば、出家して然るべき阿闍梨に随順して法を稟受すべきだ、と言外に勧奨しているとも考えられる。

いずれにせよ、『宝鑰』に表現された真言密教の説明は、概略的・表層的なものに留まる。住心頌の語句の解説の部分にしても、十段階の心の転昇の次第が整然と丁寧の説明されるのに対し、「真言密教兩部<sup>459</sup>の秘蔵は、是れ法身大毗盧舍那如来、自眷屬の四種法身と、金剛法界宮及び真言宮殿等に住して自受法樂<sup>460</sup>の故に演説したまふ所なり」と密教それ自身の定義が提示され、その法身大日に同等の境界に帰入するための、三密行の本質的な説明が欠けている。何よりも、真言宗の教体である「真言」についての考察・実例が秘して語られないことが、『宝鑰』を真言教学の浅略門に位置付ける理由となるのである。

以上の通り、『宝鑰』は、越三昧耶の「勸誡」を突き付け、更に「面に非ずんば説き難し」「文廣にして具さに述ぶること能はず」「帥爾に談じ難し」と文章・言語による伝達不可能性を繰り返して強調する。これに対し、『菩提心論』を採用しない『十住心論』では、「不能具述」とされる事柄を、遺漏なく的確に叙述してゆく。『十住心論』の表現主体は、先ず真言の定義から始める。

\*謂真言者且就語密得名。若具據梵語名曼荼羅。龍猛菩薩名秘密語。且就語密真言法教顯示法曼荼羅心者。經云。云何真言法教。謂卍字門一切諸法本不生故。卐字門一切諸法作業不可得故[後略]<sup>461</sup>。(謂く、真言とは且く語密に就いて名を得。若し具には梵語に據って曼荼羅と名づく。龍猛菩薩は秘密語<sup>462</sup>と名づく。且く語密の真言法教に就いて法曼荼羅心を顯示せば、『經』に云く。「云何が真言法教。謂く 卍字門は一切諸法本不生の故に。卐字門は一切諸法作業不可得<sup>463</sup>の故に。[後略]」) - 『十住心論』卷十

ここでは、「真言」が法曼荼羅であるという空海特有の理解が示される。これは、『声字義』に

\*經云真語者・實語者・如語者・不誑語者・不異語者。此五種言梵云曼荼羅。此一言中具五種差別故。龍樹名秘密語。此秘密語則名真言也<sup>464</sup>。(經『金剛般若經』に、真語者・實語者・如語者・不誑語者・不異

語者と云ふ。此の五種の言、梵には曼荼羅と云ふ。此の一言の中に五種の差別を具するが故に龍樹は秘密語と名づく。此の秘密語を則ち真言と名づくるなり。) - 『声字義』

と記される文に対応し、一般には真言の原語は漫怛羅 mantra と表記される<sup>465</sup>のを、意識して敢えて曼荼羅の義に配当している。これは単純な書写の誤りではない。『十住心論』の「語密の真言法教に就いて法曼荼羅心を顯示せば」という論理展開の必然から、真言＝法曼荼羅心という理解を空海が抱いていたことを確認できる。

「謂<sup>凡</sup>字門一切諸法本不生」以下は、『大日經』具緣品第二から<sup>466</sup>の字門の經文が具さに引用される[「比較対照表」pp.80-81 参照]。この各字門について、十二轉の声字に諸仏の境地を見出す、頗る密教的な解釈に進む。

内容	『十住心論』		『秘藏宝鑰』		備考	
	頁数		頁数			
真言五轉五字五仏	如是諸字門各各具十二轉聲字。且就初 <sup>凡</sup> 字有十二轉。𑖀𑖁𑖂𑖃𑖄𑖅𑖆𑖇𑖈𑖉𑖊𑖋𑖌		310	—		
	此十二字即一一尊十二地。除中間八字。初後四字即求上門 <sup>因行證入</sup> 。更有 <sup>𑖍</sup> 字即是方便具足義。			—		
	一一字門 <sup>五字</sup> 即各各門 <sup>五佛五智</sup> 。如是五佛其數無量。五佛即心王餘尊即心數。心王心數其數無量。			—		
	故文云。等入薄伽梵大智灌頂。即以陀羅尼形示現佛事。又云。祕密主觀我語輪境界廣大遍至無量世界清淨門。如其本性表示隨類法界。令一切衆生皆得歡喜。又云。知心無量故得四種無量。得已成最正覺。具十智力降伏四魔。以無所畏而師子吼。		—			大日經
	又 <sup>五種阿字</sup> 即是 <sup>正等覺心</sup> 。即從此字出聲說法。即是說者即是聽者。即是 <sup>法曼荼羅身之佛事業</sup> 也。陀羅尼形及語輪者即明 <sup>法曼荼羅身</sup> 。法門身既爾。何況餘身。	310 — 311	—			

ここで例示される<sup>凡</sup>字門の十二轉で見れば、十二声字の中間部分の八文字を除いた、冒頭二字と末尾二字、則ち「𑖀𑖁」と「𑖊𑖋」の都合四字が、求上門の「因行證入<sup>467</sup>」に配当される。更にこの四字に方便具足の<sup>𑖍</sup>を加えて五字とする。上図の最後に「五種阿字」と同定される如く、この「因行證入」「方便具足」の配当は、『菩提心論』三摩地段所引の阿字五轉・開示悟入(『大日經義釈』に基づく)、下の釈文と同じ解釈構造を示す。

\*釋阿<sup>凡</sup>字具有五義。一者阿<sup>凡</sup>字(短聲)是菩提心。二阿<sup>𑖁</sup>字(引聲)是菩提行。三暗<sup>凡</sup>字(短聲)是證菩提義。四惡<sup>凡</sup>字(短聲)是般涅槃義。五惡<sup>𑖍</sup>字(引聲)是具足方便智義。又將阿字配解法花經中開示悟入四字也。開字者開佛知見雙開菩提心。如初阿<sup>凡</sup>字。是菩提心義也。示字者示佛知見。如第二阿<sup>𑖁</sup>字。是菩提行義也。悟字者悟佛知見。如第三暗<sup>凡</sup>字。是證菩提義也。入字者入佛知見。如第四惡<sup>凡</sup>字。是般涅槃義。總而言之具足成就第五惡<sup>𑖍</sup>字。是方便善巧智圓滿義也<sup>468</sup>。

そして、求上門の「因・行・證・入・方便具足」の五段階の徳が「五佛五智」に展開する。『大日經』百字果相應品からの經文では、五字五仏が「陀羅尼形」「我語輪境界」と言い表され、更に大日如來の種子「阿<sup>凡</sup>字」については、「五種の阿字」が「正等覺心」、則ち仏の悟りそのものであると断定される。従って、この「阿<sup>凡</sup>字」から大日の声が発生して説法すると定義づけられ、

◎語密＝真言＝陀羅尼形＝語輪は法曼荼羅身(心)であり

◎大日如來の仏身を起源とする「説法」が「法曼荼羅身の佛事業」であると導き出される。

以上は真言法門の教体とも言うべき、語密＝真言の本質規定を述べたものである。著者空海は、続いて秘密無盡莊嚴<sup>469</sup>である曼荼羅と、その大三法羯の四種曼荼羅身について解説する。

内容	『十住心論』		『秘藏宝鑰』		備考	
	頁数		頁数			
秘密無盡莊嚴之住處	今此大日經明如是無量 <sup>四種曼荼羅身</sup> 住處及說法利益。是則 <sup>秘密無盡莊嚴之住處</sup> 。		311	—		
	故經云。一時薄伽梵住如來加持廣大金剛法界宮。一切持金剛者皆悉集會。			—		大日經
	釋云。此總明 <sup>大祕密究竟心王如來大毘盧遮那五智四印</sup> 及心數微塵數眷屬。薄伽梵者總舉塵數諸尊德號。具釋如疏。住者顯能所二住。言各各諸尊住 <sup>自證三昧句</sup> 。如來加持廣大金剛法界宮者是則 <sup>五佛之異名</sup> 。大日寶幢開敷彌陀天鼓如次配。			—		

『大日經』で世尊毘盧遮那が住する「如來加持廣大金剛法界宮」は、五仏(五字五智)の異名であると同定される。その胎藏五仏は、「大秘密究竟心王如來大毘盧遮那五智四印」とも言い表され、則ち曼荼羅の別名に他ならない。曼荼羅を開けば無量の四種曼荼羅身が遍満し、それを『大日經』は無盡莊嚴と形容する。この「秘密無盡莊嚴の住處」は、『十住心論』第十住心の議論を辿り直せば、「自心の源底」を究竟(如實知自心)して過利塵の「自身=仏身」を証悟することで開顯した、仏のいます金剛法界宮である。すなわち、法身如來の住する大秘密の曼荼羅は、「自心」に他ならない。即ち、「大毘盧遮那五智四印」が「究竟心王如來」と称される所以である。

内容	『十住心論』		『秘藏宝鑰』		備考
	頁数	頁数	頁数	頁数	
四種曼荼羅	復次如來者 <b>大曼荼羅身</b> 。下文所說胎藏曼荼羅是。金剛則 <b>三昧耶身</b> 。第四卷所說密印及幟幟是也。法界則 <b>達磨曼荼羅身</b> 。第二第五所說種子字輪等真言是也。加持 <b>事業威儀身</b> 。此通三種身。廣大者明各各身量同虚空法界。	311 — 312	—		
	故下文云世尊身語意平等身量等同虚空語意量亦是如。		—		大日經
	言宮者顯所住處。今此心王如來無始無終各各安住自法界三昧。		—		
	故下文云。時薄伽梵大日如來廣大法界加持。即於是時住法界胎藏三昧說 <b>入佛三昧耶</b> 。	312	—		大日經
	時釋迦牟尼佛住寶處三昧說自心及眷屬真言。如是普賢住佛境界莊嚴三昧。彌勒住發生普遍大慈三昧。觀自在住普觀三昧。金剛手住大金剛無勝三昧。		—		
	等類皆悉是也。無量十佛刹微塵數 <b>三部五部諸尊四種曼荼羅</b> 。各各 <b>住自證三昧</b> 是也。		—		

「如來加持廣大金剛法界宮<sup>470</sup>」の句を四種曼荼羅身に配当して解釈が施される。「如來=大曼荼羅身」を説く「下の文」の胎藏曼荼羅は、『大日經』具縁品第二を指す。「金剛」は三昧耶身、密印品第九に依り、「法界」は達磨(法)曼荼羅身、普通真言蔵品第四・五字輪品第十に依拠する。ここで「法曼荼羅=種子・字輪・真言」という定義が改めて提示される。「加持」は事業威儀を示す羯磨曼荼羅である。この四種曼荼羅が如來の「身語意平等<sup>471</sup>」の顕現であり、それが

- 「法界胎藏三昧<sup>472</sup>」「入佛三昧耶<sup>473</sup>」「寶處三昧<sup>474</sup>」「佛境界莊嚴三昧・發生普遍大慈三昧<sup>475</sup>」「普觀三昧<sup>476</sup>」「大金剛無勝三昧<sup>477</sup>」

等の、様々な仏菩薩の「自證三昧」に広く適用されることが明かされる。身語意平等という大日如來の三無盡莊嚴の開示は、則ちこれ「無量の十佛刹微塵数の三部五部の諸尊の四種曼荼羅」に他ならず、ここに『大日經』所説の曼荼羅の本質が著者空海によって開示される。

続いて、三昧耶身と如來内証智印が『大日經』『大疏』の文を以て叙述される。

内容	『十住心論』		『秘藏宝鑰』		備考
	頁数	頁数	頁数	頁数	
心王心数	一切持金剛者皆悉集會者。此明心数妙眷屬。	312	—		空海釈
	心王所住之處必有塵沙心数。心数为眷屬。今者 <b>心王毘盧遮那</b> 成自然覺。爾時一切心数無不即 <b>入金剛界</b> 中。成 <b>如來内證功德差別智印</b> 。如是智印唯佛與佛乃能持之。約菩提義。則有 <b>無量無邊金剛印</b> 。約佛陀義則有無量無邊 <b>持金剛者</b> 。由斯衆德悉皆一相一味到於實際。故名集會。	312 — 313	—		大疏
金剛・三昧耶身	言 <b>金剛者</b> 五部諸尊所持 <b>法界幟幟</b> 。獨三五結輪劍摩尼蓮華等種種三昧耶身通名金剛。金剛表 <b>常恒不動不壞能壞義</b> 。	313	—		空海釈
	又云如來信解遊戲神變生大樓閣寶王高無中邊。諸大妙寶王種種間飾。 <b>菩薩之身</b> 為師子座者。	313	—		大日經
	釋云。大衆已集應有說法處。故次明所住樓閣及 <b>師子座</b> 也。此樓閣寶王及師子座亦是 <b>如來身</b> 。其高無窮當知廣亦無際。以邊不可得故亦復無中。此是 <b>遍一切處身之所住處</b> 。當知如是樓觀亦遍一切處。	313	—		大疏
	則是三昧耶身也。	313	—		空海釈
内証智印・普入法界門	又經云其金剛名曰虚空無垢執金剛。乃至金剛手秘密主。如是上首十佛刹微塵數等持金剛衆俱。	313	—		大日經
	釋云。所謂虚空無垢及秘密主等微塵數金剛。皆是毘盧遮那 <b>如來内證智印</b> 也。所謂十佛刹微塵數者如來 <b>差別智印</b> 其數無量。非算數譬喻之所能知。且以如來十種智力。各對一佛刹微塵以表衆會之數。然此 <b>毘盧遮那内證之德</b> 。以 <b>加持故從一一智印各現執金剛身</b> 。形色性類皆有表象。各隨本縁性欲引攝衆生。若諸行人懇懇修習。能令三業同於本尊。 <b>從此一門得入法界</b> 則是 <b>普入法界門</b> 。	314	—		大疏
	次經云及普賢菩薩慈氏菩薩。妙吉祥菩薩除一切蓋障菩薩等。諸大菩薩前後圍繞而演說法。	314	—		大日經
	釋云。次列菩薩衆以四聖者而為上首。前明諸執金剛一向是如來智印。今此菩薩義兼定慧又兼慈悲。故別受名也。亦是 <b>毘盧遮那内證功德</b> 。如執金剛有十佛刹微塵衆。當知諸菩薩法門相對亦有十佛刹微塵衆。以加持故各得從於法界一門現為一善知識身。此 <b>四菩薩則是佛身四德</b> 。有所偏闕則不能成無上菩提。是故列為上首以統塵沙衆德。具釋名義如疏。	314 — 315	—		大疏

当該部分の要点は、

- 心王毘盧遮那の周囲に無量無数の「心数」が集聚するが、これは如来の「内證智印」である
- それは、別には「如来内證の功德差別智印<sup>478</sup>」「無量無邊の金剛印」とも呼ばれる
- 人に就けば「無量無邊の持金剛者」「十佛刹微塵數等の持金剛衆」と言い表される
- それらの「持金剛衆」は、各々の法界を幟幟する三昧耶形(獨鉈杵・三鉈杵・五鉈杵・法輪・劍・摩尼・蓮華等)を所持し、その種種三昧耶を「金剛」と通称する
- 如来(「遍一切處身」)所住の説法の座(「師子座」)は、「菩薩の身」と規定される
- 微塵數の持金剛者(即毘盧遮那内證の徳)は、如来加持の故に各々の差別智印から金剛の身を示現する
- その顕現された身は毘盧遮那の別徳「一門」の尊であり、その「一門」から縁有る衆生を法界の中に引摂する役を担う
- 則ち、普賢・弥勒などの「毘盧遮那内證の功德」「一門」から、法身大日如来の悟りの世界(「法界」「無上菩提」)に渉入<sup>479</sup>する、これを「普入法界門」と呼ぶ

等にまとめられる。

『十住心論』の論述は、先にも触れた身語意平等句の法門・三無盡莊嚴蔵について、改めて集中的に経論の引用を行う。

		『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数	頁数	頁数	頁数	
身語意平等句法門・三無盡莊嚴蔵	次経云。所謂越三時如來之日加持故。身語意平等句法門。時彼菩薩普賢爲上首。諸執金剛祕密主爲上首。毘盧遮那如來加持故。奮迅示現身無盡莊嚴蔵。如是奮迅示現語意平等無盡莊嚴蔵。非從毘盧遮那佛身或語或意生。一切處起滅邊際不可得。而毘盧遮那一切身業一切語業一切意業。一切處一切時於有情界宣説真言道句法。又現執金剛智賢蓮華手菩薩等像貌。普於十方宣説真言道清淨句法。所謂初發心乃至十地次第此生滿足。縁業生增長有情類業壽種除。復有牙種生起。	315	—			大日經
	釋云。將説此平等法門故。先以自在加持感動大衆。悉現普門境界祕密莊嚴不可思議未曾有事。普賢祕密主等上首諸仁者則是毘盧遮那差別智身。於如是境界久已通達。然此諸解脫門所現諸善知識。各引無量當機衆。同入法界曼荼羅。爲饒益此初入法門實行諸菩薩故。如來加持奮迅示現大神通力也。如師子王將欲震吼。必先奮迅其身呈現材力然後發聲。如來亦爾。將欲必定師子吼宣説一切智門故。先奮迅示現無盡莊嚴蔵。所謂莊嚴者。謂從一平等身普現一切威儀。如是威儀無非密印。從一平等語普現一切音聲。如是音聲無非真言。從一平等心普現一切本尊。如是本尊無非三昧。然此一一三業差別之相皆無邊際不可度量。故名無盡莊嚴。	315—316	—			大疏

『大日經』住心品冒頭の文<sup>480</sup>を引いて、毘盧遮那如来が加持して示現する身無盡莊嚴蔵・語無盡莊嚴蔵・意無盡莊嚴蔵の、いわゆる三無盡莊嚴蔵を解説する。これは毘盧遮那仏の一切の身業・語業・意業を総摂するもので、「一切處一切時」にこの有情界で宣説される「真言道句法」「真言道清淨句法」と定義される。即ち、法身大日如来の説法それ自体がこの三「無盡莊嚴蔵」開頭に集約されるのである。

『大日經疏』の補足分では、この三無盡莊嚴蔵示現の目的が「同入法界曼荼羅」であると示される。三無盡莊嚴蔵の本質が「密印」「真言」「三昧」の三密で重重に構築される、仏の威儀事業であり、つまり四種曼荼羅身を具す法界曼荼羅をその別名とすることが導き出される。ここに、『大日經』での大日如来の法身説法は、三無盡莊嚴蔵＝曼荼羅をその内実とすることが定立されるのである。

後続の論述では『大日經』引用から離れ、曼荼羅の開示の様を『金剛頂經』の経文で提示する。

内容	『瑜祇經』		割注
	頁数		
金剛界・五智五仏・四種法身	又金剛頂経云。	316	—
	一時薄伽梵金剛界遍照如来		此以總句歎諸尊徳
	以五智所成四種法身	316—317	謂五智者。一大圓鏡智。二平等性智。三妙觀察智。四成所作智。五法界體性智。則是五方佛也。如次東南西北中配知之。四種法身者。一自性身。二受用身。三變化身。四等流身。此四種身具堅横二義。横則自利堅則利他深義更開。
	於本有金剛界		此明性徳法界體性智也。
	自在大三昧耶		此則妙觀察智也。
	自覺本初	317	平等性智也。
大菩提心普賢滿月		大圓鏡智也。	

ここに空海が援用するのは、『真実撰経』ではなく『瑜祇経』の経文の方で、各句に自ら割注を施したバージョン(『二教論』で活用したものと同一<sup>481</sup>)を引用する。

当該部分の割注によって、『十住心論』中ではこれまで明確に言及・定義されていなかった

○五智：大圓鏡智・平等性智・妙觀察智・成所作智・法界體性智

○五仏：五智に対応し東南西北中に配置される

○四種法身：自性身・受用身・變化身・等流身

を明示できるという大きなメリットを見出せる。

内容	『瑜祇経』		割注
	頁数		
	不壞金剛光明心殿中。	317	謂不壞金剛者。總歎諸尊常住身。光明心者。歎心之覺德。殿者明身心互爲能住所住。中者語密亦離邊義。此是三密離彼五邊百非。獨住非中之中。等覺十地不能見聞。所謂法身自證之境界也。亦是成所作智。三密業用皆從此生。已上五句總明住處。住處名則 <b>五佛祕號妙德也。密意可知。</b>
金剛界三十七尊	與自性所成眷屬金剛手等十六大菩薩。及四攝行天女使。金剛内外八供養金剛天女使。各各以本誓加持自住金剛月輪。持本三摩地標幟。皆以微細法身祕密心地超過十地身語心金剛	317	此明三十七 <b>根本自性法身</b> 內眷屬智。
	各於五智光明峯杵。出現五億俱胝微細金剛。遍滿虛空法界。諸地菩薩無有能見。俱不覺知熾然光明自在威力		此明三十七尊 <b>根本五智</b> 各具恒沙性德。若約次第有出現之文。若據本有俱時圓滿如是諸德也。
	常於三世不壞化身。利樂有情無時暫息		謂三世者。三密也。不壞表金剛。化者業用。言常以金剛三密業用互於三世。令自他有情受妙法樂也。
五印四德	以金剛自性。	318	阿闍佛印。
	光明遍照		寶光佛印。
	清淨不染		清淨法界身也。
	種種業用		羯磨智身印。
	方便加持		方便受用身印。
	救度有情		大慈悲德。
	演金剛乘		說法智印。
	唯一金剛		圓滿壇德。
能斷煩惱	利智德也。已上九句則是 <b>五印四德也。一一佛印各具四德。自受用故。常恒演說金剛一乘。</b>		

『瑜祇経』の経文に「十六大菩薩・四攝菩薩・金剛内外八供養菩薩」等の金剛界三十七尊が提示され、割注には五印四徳である

○五印：阿闍佛印・寶光佛印・清淨法界身也[印<sup>482</sup>]・羯磨智身印・方便受用身印

○四徳：大慈悲徳・說法智印[徳<sup>483</sup>]・圓滿壇徳・利智徳

が掲げられる。各々の仏がこの五印四徳を具有すると説かれるも、空海の他の著作でこれらの名称の五印と四徳に言及される事例は見当たらない。また、割注末の「自受用の故に、常恒に金剛一乗を演説したまふ」の句は、法身説法の主張の典型的な表現<sup>484</sup>である。

内容	『瑜祇経』		割注
	頁数		
金剛三密・五智	以此 <b>甚深祕密心地</b> 普賢自性常住法身攝諸菩薩	318	此明自性法身攝自眷屬又通攝他舉自兼也。
	唯此佛刹盡以 <b>金剛自性清淨</b> 所成 <b>密嚴華嚴</b>		謂密者金剛三密。華者開敷覺華。嚴者具種種德言 <b>以恒沙佛徳塵數三密莊嚴身土。是名曼荼羅</b> 。又金剛表智。清淨表理。自性通二。言彼諸尊各具自然理智也。
	以諸大悲行願圓滿有情福智資糧之所成就		謂上所稱恒沙諸尊。各具普賢行願方便也。
	以五智光照常住三世。無有暫息平等智身。		言 <b>五智者</b> 五大所成智。一一大各具智印。三世者三密三身。無有暫息者如此諸尊業用無間。以此佛業利樂自他。 <b>平等智身者</b> 。智者心用身者心體。平等者普遍。言 <b>五大所成三密智印</b> 其數無量。身及心智遍滿遍滿三種世間。動作佛事刹那不休。如此文句一一文一句皆是 <b>如來密號也</b> 。二乘凡夫但解句義。不能解字義。但解字相不得知字之密號。 <b>聖之聖人以顯句義莫傷祕意</b> 。若見薩埵釋經。此義可知。 <b>莫怪莫怪。</b>

『瑜祇経』の「甚深祕密心地・自性常住」「金剛自性清淨」「密嚴華嚴」という鍵概念に対して付された注には、自性法身が金剛三密の清淨性によって莊嚴した身土が、「密嚴華嚴」＝曼荼羅である旨の内容が説かれる。

○「以恒沙佛徳塵數三密莊嚴身土。是名曼荼羅<sup>485</sup> (恒沙の佛徳・塵數の三密を以て身土を莊嚴す、是れ



を曼荼羅と名づく)」が、『金剛頂經』の曼荼羅に対する、著者空海の一つの定義である

○金剛を「智」(金剛界)、清浄を「理」(胎藏界)と配釈する金胎不二の姿勢の一端が窺える  
また、割注の最後の一節には

○五智を五大所生の智と定義し、これが「三密智印」に通底すると述べ

○曼荼羅の相と用を「五大所成三密智印其數無量。身及心智遍滿遍滿三種世間。勤作佛事刹那不休<sup>486</sup>。(五大所成の三密の智印、其の數無量なり。身及び心智、三種世間に遍滿遍滿し、佛事を勤作し刹那も休まず)」と表現し

○これを「如來の密號」と呼び、文字・真言の字義・実義を解了して「秘意」を得ると開示して、曼荼羅の知解を真言門の密義証得に直結するという秘法を鮮明に明かしている。

以上が、第十秘密住心の所在の所(遍一切処にして菩薩の身である「自心の源底」と三密平等智印が莊嚴する秘密曼荼羅についての、經論に基づいた教理的な説明である。以下には、真言法門の特性・付法や字門等について包括的な記述が繰り広げられる。

		『十住心論』		『秘藏宝鑰』		備考
		頁数	頁数	頁数	頁数	
問 答	已知祕密莊嚴住心所在之處及身語心密數量等。今所傳真言教法誰作。	318	—			
	答據大日經云。諸佛菩薩聲聞緣覺摩醯梵王那羅延天釋提四王。如是人等所不能作。	318	—			
	何以得知。大日世尊分明說故。云何說耶。	319	—			
真 言 法 爾	佛告祕密主。此真言相非一切諸佛所作。不令他作。亦不隨喜。何以故。以是諸法法如是故。若諸如來出現。若諸如來不出。諸法法爾如是住。謂諸真言法爾故。	319	—			大日經
	解云。以如來身語意畢竟等故。此真言相聲字皆常。常故不流無有變易。法爾如是非造作所成。若可造成則是生法。法若有生則可破壞。四相遷流無常無我。何得名為真實語耶。是故佛不自作不令他作。設令有能作之亦不隨喜。是故此真言相。若佛出興于世若不出世。若已說若未說若現說。法住法位性相常住。是故名必定印。衆聖道同。則是大悲曼荼羅一切真言一一真言相皆法爾。		—			大疏
付 法	已知法爾而住無人能作。若然誰傳。		—			
	答初從大日尊。下至青龍阿闍梨。有七葉大阿闍梨耶。其法號曰摩訶毘盧遮那究竟大阿闍梨耶。金剛薩埵大阿闍梨耶。龍猛菩薩大阿闍梨耶。龍智菩薩。金剛智三藏。大廣智三藏。青龍寺惠果阿闍梨。如是大阿闍梨等轉轉而授。	319 — 320	—			

ここでは、「真言教法」を創始したのは誰なのかの問いから始めて、『大日經』『大日經疏』に依拠しながら、教門に何らかの創造主がいるわけでは無く、真言教は本来的に法爾自然に常住する法門であることを強調する。仏が世に出現しようと、そうでなかろうと、真理の法は在るがままに存在する(「若佛出興于世若不出世」というのは『華嚴經』<sup>487</sup>や如來藏經典<sup>488</sup>に従来から説かれる大乘教理であり、その定型に則り、真言法が法爾常住であることを述べて、仏教としての正統性を主張するものと思われる。「真言教法」は、經論では「諸真言」「真言相」と表記され、教門を指示するのに「真言」とのみ称されていることに留意すれば、「大悲曼荼羅一切真言一一真言相皆法爾<sup>489</sup>。(大悲曼荼羅の一切の真言と一一の真言の相とは皆法爾なり)」の表現が、「真言教法は法爾常住である」というテーゼの言い換えであることが了解される。

真言密教の付法については、著者空海の説(『秘密曼荼羅教付法傳』)がそのまま採用されている。この真言七祖の付法血脈の提示を受けて、次の真言門の隨緣説法の解説に移る。

\*既知付法傳來。最初説相云何。(既に付法の傳來を知りぬ。最初の説相、云何。)

經<sup>490</sup>云。祕密主成正等覺一切知者一切見者。出興于世而自此法。説種種道隨種種樂欲乃至種種諸趣音聲而以加持説真言道<sup>491</sup>。(『經』に云く、「祕密主、正等覺を成じたもう一切知者一切見者、世に出興して而も自ら此の法をもって種種の道を説き、種種の樂欲に隨つて乃至種種の諸趣の音聲をもって、而も加持を以て真言道を説きたまふ」と。) — 『十住心論』卷十

この『大日經』具緣品の經文に対する『大日經疏』の釈文<sup>492</sup>が長く引かれる[「比較対照表」p.85 参照]。要点と中核をなす語句表現のみを下に掲げれば、

○法爾常住の法体は、加持神力を以て世に出でて衆生を利益する

- 真言秘密の身口意は、「法佛平等の身口意」である
- 真言相(法門)を如実に覚知すれば仏(一切知者・一切見者)となる
- 仏は「一切世界は本来常に法界である」と了知して大悲の心を發起する
- 如来は世に出興し、不思議法界を用いて種種の道を分作し、種種の乗を開示する
- 如来は種種の真言を以て、自在に加持して真言道を説く(仏の知見を以て衆生に示悟す)
- 「即俗而真」であるが故に、如来は真言の実義を以て世間の文字語言を加持する等の、衆生済度のための随順開示真言教法の要諦が説かれている。

世間の文字語言が加持されると言う説示に対し、如何なる法を加持の道具とするのかという問いが發せられる。

		『十住心論』		『秘藏宝鑰』		備考
		頁数	頁数	頁数	頁数	
遍一切處 普門 加持	已知所加持處。如來以何法加持耶。	322	—			
	故佛次言祕密主如來無量百千俱胝那度多劫。積集修行真實諦語。四聖諦四念處四神足。十如來力六波羅蜜。七菩提實四梵住。十八佛不共法。祕密主。以要言之。諸如來一切智智。一切如來自福智力。自願智力。一切法界加持力。隨順衆生如其種類開示真言教法者。	322	—			大日經
	謂以如來無量阿僧祇劫所集功德。而作遍一切處普門加持。是故隨一一言名成立中。皆如因陀羅宗。一切義利無不成就故。又此一一功德則同真言之相。法性自爾非造作所成。	322	—			大疏

それに対する回答は、

- 無量劫に積集した功德を「一切法界加持力」として用いる
- その加持を「遍一切處普門加持」と呼び、「衆生に隨順して其の種類の如く真言教法を開示」することをその内実とする

という二点に集約される。なお、『大疏』の「一一の言名成立の中に隨つて、皆因陀羅宗の如く、一切の義利成就せざること無し」の一節は、『大日經』經文<sup>493</sup>に先立つ偈頌「等正覺眞言 言名成立相 如因陀羅宗 諸義利成就<sup>494</sup>」を踏まえている。当該の偈頌は、『声字義』に声字実相の体義を積する経証に掲げられ、そこでの秘釈に

\*一一言・一一名・一一成立。各能具無邊義理。諸佛菩薩起無量身雲。三世常說一字義猶尚不能盡。何況凡夫乎。今且示一隅耳。頌初等正覺者。平等法佛之身密是也。此是身密其數無量。如即身義中釋。此身密則實相也。次真言者。則是聲。聲則語密。次言名者。即是字也。因言名顯。名即字故。是則一偈中聲字實相而已<sup>495</sup>。(一一の言ごん、一一の名みょう、一一の成立じょうりゅうに、各おのおの能く無辺の義理を具す。諸佛菩薩、無量の身雲を起して、三世に常に一一の字義を説きたまふとも、猶尚なほし盡すこと能はじ。何いかに況んや凡夫をや。今且く一隅を示すのみ。頌の初めに等正覺とは、平等法佛の身密是なり。此れ是の身密、其の數無量なり。『即身義』の中に釋するが如し。此の身密は則ち實相なり。次に真言とは、則ち是れ聲しょうなり。聲は則ち語密なり。次に言名とは即ち是れ字なり。言に因つて名顯はる。名は即ち字なるが故に。是れ則ち一偈の中の聲字実相のみ。) — 『声字義』

と声字実相に配当して独自の解釈が展開される。空海が重視して、教学の構築に活用した経文であり、同時に『十住心論』で展開してきた教理と連関して、

- ◎「法佛平等の身口意」三密加持の真言教法は
- ◎「遍一切處普門加持」の三無盡莊嚴藏・曼荼羅の開頭による衆生済度の法門であり
- ◎曼荼羅は同時に「声字実相」とも呼ばれる

という空海教学の基礎を指し示すものと言ひ得る。

『十住心論』第十住心の論述は、最後に真言そのものの性質に関わる問答に帰着する。先ず、字門についての議論が提示される。

\*云何真言教法。謂𑖀𑖄𑖁𑖃𑖅𑖆𑖇𑖈𑖉乃至𑖀𑖄𑖁𑖃𑖅𑖆𑖇𑖈𑖉等為本母。各各字有十二轉生字。此各各十

二為本。有一合二合三合四合等增加字。都計餘一萬。此一字門具無量無邊顯密教義。一一聲  
 一一字一一實相周遍法界。為一切諸尊三摩地門陀羅尼門。隨衆生機根量。開示顯教密教<sup>496</sup>。  
 (云何が真言教法ぞや。謂く、**𑖀𑖄𑖇𑖆𑖛𑖜𑖚𑖞𑖟𑖡𑖛** 乃至 **𑖀𑖄𑖇𑖆𑖛** 等の字を本母と為し、各各の字に十二轉有りて字を  
 生ず。此の各各の十二を本と爲て、一合二合三合四合等の増加の字有り。都すべて計れば一萬に餘れり。此の一二  
 の字門に無量無邊の顯密の教義を具す。一一の聲・一一の字・一一の實相は法界<sup>497</sup>に周遍<sup>498</sup>して、一切諸尊の三  
 摩地門・陀羅尼門と爲る。衆生の機根量に隨つて顯教密教を開示す。) - 『十住心論』卷十

\*密教者。大毘盧遮那十萬頌經及金剛頂瑜伽十萬頌經是也。顯教者。他受用應化佛釋迦如來所  
 說五乘五藏等經是也<sup>499</sup>。(密教とは大毘盧遮那十萬頌の經、及び金剛頂瑜伽十萬頌の經、是れなり。顯教とは、  
 他受用應化佛釋迦如來所說の五乘五藏<sup>500</sup>等の經、是れなり。) - 『十住心論』卷十

「真言教法とは一体何であるのか」という正面切った問い掛けに、

- 𑖀**字門以下の種子・本母 [声=真言]
- 本母の「十二轉」から生じた一万を超える字門 [字=名と身=実相]
- それが「法界」に周遍して成す所の諸尊の「三摩地門・陀羅尼門」

と解答が寄せられる。これを集約すれば、

◎真言教法＝法界に周遍する法平等の身口意三密＝声字実相＝曼荼羅

と表現することが可能であろう。又、別には

◎真言教法＝真言を体とし、声字実相を相とし、即身成仏による衆生済度を用とする法門

と換言出来る。

そして、顯密の定義は、教主の違い、法身大毘盧遮那(密)或は他受用應化の釈迦牟尼(顯)の違い  
 として設定される。ただし、この背景には、空海密教の

- ◎無量無邊の教義が一々の字門に総撰<sup>501</sup>されると定立する包摂の概念
- ◎諸々の經典・教門が法曼荼羅として仮現する<sup>502</sup>とする考え
- ◎一切衆生救済の方便として、あらゆる仏法を普門大日の一門<sup>503</sup>と見る思想
- ◎則ち、法佛平等の三密遍一切處普門加持の中に一切が円融する「九顯十密」の十住心思想

が基体として存在していることを見落とすべきではなかろう。

さて、字門に関わる議論は、顯教の經典に説かれる四十二字門との差別に遷移する。

内容	『十住心論』		備考	
	頁数	『秘蔵宝鑰』 頁数		
字門の 問 答	問華嚴般若涅槃等經皆說四十二字。與此經四十九字何別。	323	—	空 海 説
	答華嚴般若所說字門者是末也。涅槃所說雖是本母。然但說淺略義 <b>秘之深秘義</b> 。		—	
	問悉曇字母者世間童子皆悉誦習。與此真言教何別。	323 — 324	—	
	答今世間所誦習悉曇章者。本是如來所說。梵王等轉轉傳受流布世間。雖云同用。然未曾識字相字義真實之句。是故但詮世間四種言語。不得如義之真言。不知義語皆是妄語。妄語則長四種口業爲三途苦因。若知真實義則滅一切罪得一切智。譬如毒藥知與不知損益立驗。		—	
知如 實義 ／阿 字 轉	云何知如實義。	324	—	空 海 説
	且 <b>阿等五轉</b> 各有本不生寂靜邊際不可得等義。又阿字諸法性義因義果義不二義法身義。即是 <b>大日如來種子真言</b> 。		—	
	此 <b>五轉即五佛種子真言</b> 。約求上門則 <b>因行證入方便</b> 也。此一字具一百二十義及無數義理。具如守護國經說。解此字義名曰法自在王菩薩及大毘盧遮那佛。		—	
	自餘一字義亦復如是。諸佛菩薩起無量身雲。歷無數劫。說一字門義。劫猶可盡。 <b>真言實義不可窮盡</b> 。即是 <b>如實知字義</b> 。		—	

ここでの判定に依れば、『大日經』の所説[「比較対照表」pp.80-81 参照]を「本」「深秘」として、

- 『華嚴經』<sup>504</sup>『般若經』<sup>505</sup>の四十二字門は「末」
- 『大般涅槃經』<sup>506</sup>文字品の四十二字門は「本」ではあるが浅略のみを説いて深秘を秘すと断じ、本末・深淺の別を説く。また、この悉曇文字を天竺では普通の子供が習い使うという点については、世間通用の悉曇文字は、元來如來の所説であるが、しかし、世間の者は「字相・字義・真

實の句」の本当の意味を知らないとして、如来の「如義の真言」とは別次元の位相にあることを説く。これは梵字を梵天所作ではなく法爾自然のものと主張する、弘仁五年(814)成立の『字母釈』

\*若依大毗盧遮那經云。此是文字者自然道理之所作也。非如来所作。亦非梵王諸天之所作。若雖有能作者如来不隨喜。諸佛如来以佛眼觀察此法然之文字。即如實而說之利益衆生。梵王等傳受轉教衆生。世人但知彼字相。雖日用而未嘗解其字義。如來說彼實義。若隨字相而用之則世間之文字也。若解實義則出世間陀羅尼之文字也<sup>507</sup>。(若し『大毗盧遮那經』に依りて云はば、此れ是の文字は自然道理の所作なり。如来の所作にも非ず、亦た梵王諸天の所作にも非ず。若し能作の者有りとも雖も、如来隨喜したまはず。諸佛如来、佛眼を以て此れ法然の文字なりと觀察す。即ち實の如く而も之を説いて衆生を利益したまふ。梵王等は傳受して轉じて衆生に教ふ。世人は但ただ彼の字相を知つて日ひびに用ふとも雖も、而も未だ曾て其の字義を解せず。如来は彼の實義を説きたまふ。若し字相に隨つて而も之を用ふれば、則ち世間の文字なり。若し實義を解すれば、則ち出世間の陀羅尼の文字なり。) - 『字母釈』

という記述に繋がる。この『字母釈』の「出世間の陀羅尼の文字」が、「真言教」「如義の真言」の同義語であることは言を俟たない。

『十住心論』巻十の引用文に戻る。その後半部分では、如義＝如実に体証する「如来の真言の実義」は何かということ問い、

◎大日如来の種子真言である所の「阿字」の五転であり

◎五転は、求上門の「因行證入方便」に配される「五佛の種子真言」でもある

と既述の教理を再説する。

阿字に無数無量の義が含まれることを、『守護国経』への参照<sup>508</sup>を促しながら、一切の字義を覺了し包括する一切智者・一切見者が「大毘盧遮那佛」であると、法身如来の功德を讃嘆する構図に持ち込む。そして最終結論の所には、『宝鑰』第十秘密莊嚴心の住心頌と『声字実相義』に説かれる文に類し、また先に「此一字門具無量無邊顯密教義。一一聲一字一實相周遍法界」と真言門を規定する文に表現された内容とほぼ重なり合う一文が据えられる

\*自餘一字義亦復如是。諸佛菩薩起無量身雲。歷無數劫。說一字門義。劫猶可盡。真言實義不可窮盡。即是如實知字義<sup>509</sup>。(自餘の一字の字義も亦た復た是の如し。諸佛菩薩、無量の身雲を起し無數劫を歴て、一字の字門の義を説かんに、劫は猶し盡くる可きとも、真言の實義は窮盡す可からず。即ち是れ實の如く字義を知るなり。) - 『十住心論』巻十

この一節に、空海が複数の場所で繰り返し伝える、真言法門の曰く言い難い甚深微妙な「説明し難い」性質が表白されていると見なしても大過ないであろう。

最後の章段は次の通り、

内容	『十住心論』		『秘藏宝鑰』		備考
	頁数	頁数	頁数	頁数	
秘密の差別	問毘盧遮那所說名秘密。釋迦所說名顯教者。釋迦說中亦有真言及秘密之名。與之何別。	324	—		
	答釋迦所說真言簡多名句得祕名。彼真言義亦逗機根量。法華涅槃律藏等亦有祕名。各隨所望得斯名耳。律藏望世間外道得祕名。法華約引攝二乘有斯名。涅槃據示佛性得之。世間外道經書中亦有斯名。隨各各所愛所珍名之而已。并是 <small>小祕</small> 非究竟說。	324 — 325	—		
	大日經說勝上大乘句心續生之相諸佛大秘密。	325	—		大日經
	約祕密有大小。真言亦有大小。 故菩提場經云。我名真言亦名大真言。	325	—		菩提場經
	初真言者應化身所說真言。次大真言者究竟法身所說真言。	325	—		
真言と大真言の別	問真言與大真言何別。	325	—		
	答譬如大乘與小乘。若就淺略門說淺深不同。	325	—		
	云何不同。且就初阿字釋。世天乃至如來所說真言皆有阿字。是阿字本不生義。於此不生有無量不生。世間呪術真言。約除寒熱等病說不生。護世四王真言約疫癘等不起說不生。帝釋真言約十不善災橫不起明義。梵王真言約欲覺不起說不生。大自在真言聲聞真言約盡無生智說不生。緣覺真言約十二因緣不起說不生。諸菩薩真言約各各通達說不生。他緣乘約生法二空二障不生明義。覺心不生乘約諸戲論不生說義。一道無為乘。約無明不動明不生。極無自性乘約…	325 — 326	—		
	以下、欠文				

「秘密」の一語が諸乗で様々に使用されることと、「真言と大真言」の差別が存するという記述である。

外道や小乗、或いは『法華経』『涅槃経』にも「秘密」が説かれるが、結論から言うと、これらはすべて各々「所愛所珍に随って」その教説を秘密と自称する「小秘」であって、「究竟」の秘密ではないと判定する。『大日経』で心続生の相を「諸佛の大秘密」と語るように、法身大日如来の所説である密教こそが究竟真実の「大秘」「大秘密」であるとする。これは、『弁頭密二教論』末尾の

\*何故釋尊所説經等有秘密藏名乎。又彼尊所説陀羅尼門何藏攝歟。答。顯密之義重重無數。若以淺望深深則秘密淺略則顯也。所以外道經書亦有秘藏名。如来所説中顯密重重。若以佛説小教望外人説即有深密之名。以大比小亦有顯密。一乘以簡三立秘名。總持擇多名得密号。法身説深奧應化教淺略。所以名秘<sup>510</sup>。(何が故にか釋尊所説の經等に秘密藏の名有るか。又彼の尊の所説の陀羅尼門をば何れの藏にか攝するか。答ふ、顯密の義、重重無數なり。若し淺を以て深を望めば、深は則ち秘密、淺略は則ち顯なり。所以に外道の經書にも亦た秘藏の名有り。如来の所説の中にも顯密重重なり。若し佛、小教を説きたまふを以て外人の説に望むれば即ち深密の名有り。大を以て小に比すれば亦た顯密あり。一乗は三を簡さらふを以て秘の名を立つ。總持は多名に擇んで密号を得。法身の説は深奧なり、應化の教は淺略なり。所以に秘と名づく。) - 『二教論』

\*所謂秘密且有二義。一衆生秘密。二如来秘密。衆生以無明妄想覆藏本性真覺故曰衆生自秘<sup>511</sup>。應化説法逗機施藥言不虛故。所以他受用身秘內證而不説其境也。則等覺希夷十地離絶。是名如来秘密。如是秘密名重重無數。今謂秘密者究竟最極法身自境以為密藏。又應化所説陀羅尼門。雖是同名秘藏。然比法身説權而不實。秘有權實隨應攝而已<sup>512</sup>。(所謂秘密に且く二義有り。一には衆生秘密、二には如来秘密なり。衆生は無明妄想を以て本性の真覺を覆藏するが故に衆生自秘と曰ふ。應化の説法は機に逗って藥を施す。言は虚からざるが故に。所以に他受用身は内證を秘して其の境を説きたまはず。則ち等覺も希夷<sup>513</sup>し十地も離絶せり。是を如来秘密と名づく。是の如く、秘の名重重無數なり。今、秘密と謂ふは、究竟最極法身の自境を以て密藏と為す。又應化所説の陀羅尼門は、是れ同じく秘藏と名づくとも雖も、然も法身の説に比すれば權にして實にあらず。秘に權實有り。應に随って攝すべき而已のみ。) - 『二教論』

という議論に直結する。『十住心論』第十住心では九頭十密深秘を基調に、大日如来の曼荼羅法界に一如に住する側面が縷々説かれてきたが、この段階で頭密の弁別が「秘密」「真言」の概念に関して導入されるのである。

◎第十住心の秘密莊嚴心は「深奥」にして「究竟最極法身」の大毘盧遮那の真実の「秘密」

◎第四住心から第九住心の「應化佛」釈迦牟尼の頭密の「秘密」は「權」にして「淺略」

という、九頭一密の峻別が最後に示される。

頭密の間で、「秘密」の語の意味する所が異なるという認識は、「真言」についても

○真言と大真言の区別がある

○真言は『十住心論』第三住心以降の深秘釈で開示された各住心相当の「淺略」の真言

○大真言は第十秘密莊嚴心で説かれた真言法門＝声字実相＝曼荼羅

の相違を指摘する。阿字本不生の「不生」の義を以て、

○世間呪術の真言・護世四王<sup>514</sup>の真言・帝釋の真言・梵王の真言・大自在の真言・聲聞の真言・縁覺の真言・諸菩薩の真言(他縁乘／覺心不生乘／一道無爲乘／極無自性乘)

の各々の教法に約して説明をする、その途中で、欠文に由り『十住心論』の論述は中断する。最終的な結論が如何なる地点に帰着したのかは、推測の及ぶ所ではないが、現存する『十住心論』の論文構造を見ると、『瑜祇経』の引用[「比較対照表」pp.83-84 参照]後の主題は、専ら真言法門及び真言が具有する本性についての議論を貫いていることが了解される。そして、最後の最後に、大き

く顕密に分類される諸々の法門についての堅横重重的差別と平等の概念が提示される。これは、『十住心論』冒頭で宣言された、

※大慈説此無量乘。令入一切智。若堅論則乘乘差別淺深。横觀則智智平等一味<sup>515</sup>。(大慈此の無量乘を説きて一切智に入ら令めたまふ。若し堅に論ずれば、則ち乗差別にして淺深あり。横に觀ずれば則ち智智平等にして一味なり) - 『十住心論』卷一

というテーゼの提示に遥かに呼応するものである。

かくして、『十住心論』は多様な仏教経論と大量の引用文を内蔵して、頗る雑然とした様相を呈しながら、その内実は、極めて厳密な論述構想の下、著者空海の周到な配慮を以て構築された堅牢な思想体系の具現であり、教理を補足するための資料集の類では断じてないことが如実に理解されるのである。

以上、第十住心、法身大日所説究竟真實の真言法門を説く秘密莊嚴心の検討では、

※『宝鑰』『十住心論』の二書は全く異なる表現方法・内容を示す

※『宝鑰』は『菩提心論』三摩地段の全文を引いて、真言密教特有の概念・術語につき、概略的・表層的な紹介をする

※『宝鑰』が援用する『菩提心論』は、菩提心を讃称し三密行で得られる成仏を広宣するための勸進書的な役割を果たしている

※『宝鑰』（『菩提心論』三摩地段）は、三密瑜伽行の具体を説かない

※『宝鑰』では、真言宗の教体である「真言」についての考察・実例が秘して語られない

※『宝鑰』は、越三昧耶の「勸誡」を突き付け、「秘密」を未灌頂の者に開示しない姿勢を貫く

※『十住心論』では真言に関わる奥秘を経論に基づき如実に解説する

※[『十住心論』]語密＝真言＝陀羅尼形＝語輪は法曼荼羅身であり

※[『十住心論』]真言教法＝法界に周遍する法仏平等の身口意三密＝声字実相＝曼荼羅とも言い

※[『十住心論』]「遍一切處普門加持」の三無盡莊嚴藏・曼荼羅の開頭による衆生済度の法門であり

※[『十住心論』]真言教法＝真言を体とし、声字実相を相とし、即身成仏による衆生済度を用とする法門である

※[『十住心論』]真言法門では、無量無辺の教義が真言の一々の字門に総撰され

※[『十住心論』]一切衆生救済の方便として、あらゆる仏法を普門大日の一門と見る思想が伏在し

※[『十住心論』]法佛平等の三密加持の中に一切が円融する「九顕十密」の十住心思想が基体として存在する

等の、二書の間での説相の違いが指摘される。

一方、『宝鑰』『十住心論』両書に共通して主張される事柄は、

※第十住心の秘密莊嚴心は、「深奥」にして前の九段階から超絶する、真の悟りの境界である

※それは、金胎両部を総持する、「究竟最極法身」の大毘盧遮那の真實の「秘密」であり

※行相として、「阿字等の五転＝五仏五智」が象徴する、仏菩薩の衆生済度利他行（「因行證入方便」）を本質とする

と要略することができるのである。

## 第七節 総括:『宝鑰』が読者に秘す三密瑜伽行の本質

本章では、十住心思想を取り扱った二つの勅撰書、『秘蔵宝鑰』『十住心論』の全文を詳細に検討して、両書の間で共通する事柄と異なる要素を克明に観察した。その作業を通して、従来から指摘されてきた

◎『十住心論』には深秘積があるが、『宝鑰』には深秘積を欠く

◎『宝鑰』第十住心には『菩提心論』三摩地段全文を引くが、『十住心論』には無い

◎『宝鑰』第四住心のさなかで「十四問答」が展開される

という大きな相違点は勿論のこと、両書が包含する諸々の要素の量的・質的な差異の具体を明らかにすることができた。この比較対照作業を端的に表現すれば、

◎何が『十住心論』で語られ、それが『宝鑰』に継承されているか否か

◎何が『宝鑰』でのみ語られているのか

◎何を『宝鑰』は語らないのか／『宝鑰』が隠しているものは何か

の見極めであり、最終的には

★『秘蔵宝鑰』の著作としての性格を判定し、空海の諸テキストの中における『宝鑰』の役割・位置づけを確定させること

を目的とした読解の行為であった。

この観点から、本章で提出した様々な指摘を総括すれば、『宝鑰』は形態の面では、

※先に成立した『十住心論』に依拠しているが、その単純な要約書ではない

※十住心思想の梗概を紹介し、密教最勝の教判を宣揚するが、経証のテキストを必要最小限に、かつ意図的に選択しており、厳密には教理綱要書たりえていない

※各住心冒頭の大綱部分・住心頌・「十四問答」に於いて、文辞(語彙や故事典拠)と修辞(問答体・反語・感嘆表現)の両面で、漢籍の教養を理解の前提とした、高品質の文章を『宝鑰』は実現している

※それは、仏教を題材とした一つの文学作品として、熟読玩味に堪える著作である

※「如何に表現するか」の工夫を最大限に凝らすことで、語られる内容(各住心の立脚基盤と他の法門との差異)の表層的な性格を糊塗している

※「十四問答」は、仏教と道・儒の対比に仮託しながら、実質的には律令国家体制内での仏教の在り方を主題とした劇中劇であり、その本質は、仏教教団側からの正統性の主張というよりも、鎮護国家の具体的施策を神仏への祭祀に依存せざるを得ない国家に、理論的根拠を提供するものである<sup>516</sup>

等の特長を示す、極めて複雑な位相を内包した、文学性の高い思想テキストであると判定できる。

また、著作全体が果たす役割としては、

★『宝鑰』は、読者を真言密教秘密の宝蔵の前まで導き、秘府の中に貴重な真実究竟の教えが収蔵されているとだけ告げて、そこに置き去りにする類の書である

★越三昧耶を盾に、秘蔵への立ち入りを拒むが、これは真言門への帰依と出家得道へと人々を誘う勧進の裏返しである

という性格を看取できる。これは、『宝鑰』で語られる／秘密にされる教理内容のアスペクトの面で、具体的に

※即身成仏思想の思想的基盤である六大・三密瑜伽が説かれない

- ※則ち、法身大日に等同の境界に帰入するための、三密行の本質的な説明が欠ける
- ※毘盧遮那内證の功德・一門(差別智印)から、法身如来の悟りの境界(「法界」「無上菩提」)に渉入する「普入法界門」の構造が説かれない
- ※真言宗の教体である「真言」についての考察・実例が、秘して語られない
- ※真如・法身が悉く真言から発生するという、流出の構造(曼荼羅の開頭)が語られない
- ※諸仏と一切仏法が全て**咒・字**等の一字真言に撰し尽される総持構造が説かれない
- ※真言＝法界に周遍する法仏平等の身口意三密＝声字実相＝曼荼羅の深秘が説かれない
- ※三密行(**咒**字観・**字**字観・五相成身観)での具体的な真言が明かされない
- ※語密＝真言＝陀羅尼形＝語輪＝法曼荼羅身が説かれない
- ※字門・法曼荼羅心・五字五仏五智の教説が説かれない
- ※遍一切処普門加持としての三無盡莊嚴蔵・三密莊嚴身土が曼荼羅である奥秘を説かない
- ※真言法門が真実究竟の「秘密」である所以を説かない

等の諸点によって立証されるものである。

これらの事柄がはっきりと説かれない理由は、『宝鑰』中で

- ※「面に非ずんば説き難し」「文廣にして具さに述ぶること能はず」「帥爾に談じ難し」という、文章・言語による伝達不可能性

※越三昧耶の「勸誡」

の二点を挙げている。即声吽三部書などの他の教理書ではテキスト化される内容を、ここでは文言として語らない事実は、『宝鑰』の説者(表現主体)が意図的に記述を拒否している事態を指し示すものである。

真言密教の教理基盤である上記の諸々の教説・概念は、『十住心論』では経論に基づいた具体的な叙述が記載されていることから、真言法門の奥秘に就いて沈黙を守る『宝鑰』は、

- ★九頭一密の姿勢を採用して従頭入密の次第を開頭しながら
- ★その「密」の内実を表層的な概念紹介に留める

という意味で、

- ★空海教学の浅略門・入門の位置に配当される

と評価を下すことができるのである。

ここで改めて『十住心論』との関係を問い直してみる。

★『宝鑰』が真言密教の表層的・浅略レベルの勸進の書の性格を具有するという位置付けは、もう一つの勅撰の書、『宝鑰』より先に成立した『十住心論』を

- ★「九頭十密深秘」を述べる、真言密教教理綱要の正統

と定義づけることに繋がる。数多の教説が『十住心論』にのみ記載されることは、如何に多量の経典・論書からの引用文に埋め尽くされた資料集の様相を呈していると雖も、『十住心論』の方が真言法門の深秘の教えを包括的かつ体系的に伝える事実を覆い隠せない。この意味で、加藤精一師の主張する『十住心論』を資料編として朝廷に提出したという論は否定されよう。ただし、『宝鑰』の方を「正」として表に立てたという見解は掬すべきものがある。すなわち、勅命を受けた空海は、『宝鑰』『十住心論』の二書に浅略概論と深秘詳論の異なった役割を与え、『宝鑰』を正本、『十住心論』を副本として奏上したとする理解である。これは、

- ★天皇及び側近の文人官僚たちに『宝鑰』を宛て書きし
- ★密教の灌頂を授かった出家僧(真言行者)向けに『十住心論』を教学研鑽の教科書とする



という、二書の撰述目的の違いを認めることに等しい。『宝鑰』『十住心論』共に朝廷に提出されたのであるから、原則的には、両書の閲覧を妨げるものは無いが、三巻と十巻という分量の相違に加え、内容的に、煩瑣な引用文の集積という印象を与える『十住心論』の本文と、文彩に富んだ『宝鑰』の記述を比較すると、読者の好尚にあって優先的に手に取られるのが『宝鑰』になる事態は、容易に予測できる。著者空海が、そこまで計算して『宝鑰』『十住心論』二書を書き分けたことは、本章で検証した比較対照作業の結論として、明確に確認され得たと言い得るのである。

最後に、空海が天皇・文人官僚等の顔の見える読者に対して、『秘蔵宝鑰』という文質彬彬<sup>517</sup>たる傑作を以て、真言法門の限定的開示を行った理由について考察を加える。

『宝鑰』の表現主体が意図的に「真言」を文中に記載せず、また真言を機縁とした三密瑜伽行の本質と様相について緘黙することには、著者空海の明確な意思が介在する。それは、一つには、『宝鑰』中にも明示される

※未灌頂の者に秘密の法を明かすな、という越三昧耶の戒であり、今一つには

※書かれた文章(テキスト)は真理を述べ尽すことができないという言語表現の不可能性の認識が存すると考えられる。

この二つの事柄の由って来る所以を少しく考究するに、そこには、空海が究竟真実の源泉と尊崇する、法身大日如来の説法

\*真言密教兩部秘蔵是法身大毗盧舎那如来与自眷属四種法身住金剛法界宮及真言宮殿等自受法樂故所演説<sup>518</sup>。(真言密教兩部の秘蔵は、是れ法身大毗盧舎那如来、自眷属の四種法身と、金剛法界宮及び真言宮殿等に住して自受法樂の故に演説したまふ所なり。)

の感得の方法の問題が関わってくる。ここで法身如来の「説法」というのは、本章第十住心の検討でも度々言及してきた通り、空海の構築する真言教学で

- 大日如来が三無盡莊嚴蔵を示現する(曼荼羅を開顕する)
- それは法界に周遍する法仏平等の身口意三密である
- 語密に就いては、法身は「文字」に依って説法し<sup>519</sup>、その総体を「声字実相」と称するが、それは曼荼羅に他ならない
- また別には五字五仏が「陀羅尼形」「語輪」である法曼荼羅身として仮現する
- 四種曼荼羅は各々不即不離の状態に円融<sup>520</sup>するから、身密の大曼荼羅身、意密の三昧耶曼荼羅身、通三の羯磨曼荼羅としても顕現する
- 種々の法界曼荼羅を建立する仏の事業<sup>521</sup>の全て

を「説法」と規定する所に則る。すなわち、如来の説法は、「言葉＝語密」に限定されるものではなく、この世に存在するあらゆる事象、また夢・幻をも含む一切の仮現・自性空の諸法の顕われと活動によって標示される。一切衆生をさとりの世界に引摂するための全ての仏事業を、便宜的に「説法」と呼称しているのである。法界に遍満する法仏の三密を本質とする法身如来の説法とは、従って、一切の言語活動を内包してそれを超越する、三密瑜伽の経験(仏と同等の境界に渉入する即身の行)を通して体証されるものである。それは単純に、「仏の言葉を聴聞する」ことや「仏の言葉を読む」等の行為で得られるものではない。

法身如来が真言行者の心に曼荼羅を開くことこそ、「法身説法」の具体的な顕われに他ならない。そこでは、法身の「説法」は自明の理である。その説法に於いて、如来の「語密＝真言陀羅尼」として開示される場合もある、という言い方が最も正確な表現法であろう。如来の言葉を、真言法

門では「深秘」「実義」「真実語」「如義語」「秘密語」等<sup>522</sup>、様々に言い表すが、要するに、法身如来は浅略な「世流布の言」、世間一般の妄語とは次元の異なる真言で開示する<sup>523</sup>という構造を、法身説法という術語に認められるのであって、法曼荼羅身を通じての真実開顕が全てではない。

こうした空海の規定する「法身説法」は、『大日経』『大日経疏』等の真言密教の經典の示す適用範囲をそのまま継承するものであるが、しかしそれらの背景を捨象され、

○法身が言語で説法するか否か

別の表現を採るなら

○言語が真理を語り得るか否か

という問題設定に局限されて、空海の展開する真言教理の当否が論じられてきた(藤井論文)<sup>524</sup>。空海、或いは真言密教にとって自明な曼荼羅開顕による法身大日の説法が、我々衆生が操作する「世流布」の言葉が真理を表現できるかという視点に矮小化・変転された。言葉が仏のさとりを表明するのではなく、法身如来・真言が衆生の言葉を生むのである。真言は法曼荼羅にして法身であって、自ずから世間一般の浅略な言葉(「妄語」とは次元を異にする。浅略な言葉が真理を表現できないのは仏教教理的な常識で、『大日経』にも「念此眞實義 諸法離言説<sup>525</sup>」と説かれるが如く、至極当たり前の事柄である。言葉で言い表し得ない仏の真理が、三密瑜伽行を通じて行者に開顕されるのが密教であるから、「言語が真理を語り得るか否か」は、人間の言葉では「否」、法身の真言を以ては「可」と、既に明確な判定が出ている。従って、法身説法を言語の真理表現可能／不可能の問題として論じるのは、砂上の楼閣を弄ぶが如き戯論なのである。

空海が、日常の言語(或は浅略な応化仏の所説)では真理を表現し尽せないと考えていた事は、

\***法本無言**。非言不顯[中略]密蔵深玄。翰墨難載。更假圖畫開示不悟<sup>526</sup>。(法は本より言ごん無けれども、言に非ざれば顯れず[中略]密蔵深玄にして翰墨に載せ難し。更に圖畫を假りて悟らざるに開示す。)-『請来目錄』

\***蓋聞法身難議妙出色形之表。真性牢識眇隔心言之路。然猶無形示形。應化隨類而誕迹離言設言。頓漸逗機而假名**<sup>527</sup>。(蓋し聞く、法身の難議は、妙たへに色形の表に出で、真性の牢識は眇はるかに心言の路を隔つ<sup>528</sup>。然れども猶ほ無形にして形を示す。應化類に随つて迹あとを誕し、離言にして言を設く。頓漸機に逗とどまつて名を假る。)-『仁王経開題』

\***法無言説一切言説如筏喻**[中略]無漏之智湛湛如海。無言無説納百川<sup>529</sup>。(法に言説無し、一切の言説は筏喻の如し[中略]無漏の智は湛湛たること海の如し、無言無説にして百川を納れる。)-『一切経開題』

等の文例にも明らかである。言葉で言い表し難いから曼荼羅の図像を用いて覚らざる衆生に示し、真理の法は言葉から離絶したものであるけれども、方便として言葉で仏法を説く(「法本無言。非言不顯」「離言設言」と記される。言語が法身・真如・「法」と隔絶することは、衆生のレベルでは自明の理で、仏の世界では唯仏与仏の法悦境であると空海は認識する。これは伝統的な大乘仏教教理を継承するもので、空海はその基盤の上に、法佛平等の三密が遍満する曼荼羅世界を開き、法身大日が三密瑜伽を通して直接真理を行者に共有させる「法身説法」の实在を説くのである。

\*涅槃經<sup>530</sup>云。佛即是法。法即是佛。釋曰。佛身者即法身也。如来無法可説。是名説法<sup>531</sup>。釋曰。若對五陰色即有所説。若對法身法身具万法。是名説法。更有一釋。約世諦而言即是法身説法。法身説法唯佛与佛<sup>532</sup>乃能知之<sup>533</sup>。(涅槃經に云く、「佛即ち是れ法なり、法即ち是れ佛なり」と。釋して曰く、佛身とは即ち法身なり。「如来は法として説く可きこと無し、是を説法と名づく」と。釋して曰く、若し五陰の色に對すれば、即ち所説有り。若し法身に對すれば、法身は万法を具す。是を説法と名づく。更に一の釋有り。世諦に約して而も言はば、即ち是れ法身の説法なり。法身の説法は唯だ佛と佛とのみ乃し能く之を知る。)-『一切経開題』

然るに、空海の用いる「法身説法」を、字面通りに「法身が言葉で法を説く」と解し、これを「言葉

が真理を語り尽す」と展開して、中国思想の言語と真理の関係(言意関係)に議論をスライドさせる考察がある(藤井淳<sup>534</sup>)。中国六朝期の言語哲学思想と空海の言語観に影響・共鳴関係を見出そうとする視座は、大いに蒙を啓く卓見であるが、そこで西晋時代の欧陽建(270頃-300)の『言尽意論』に、法身説法に共通する主張[と藤井氏が想定する所の「言葉が意(真理)を尽くすことができる<sup>535</sup>(対応する)」というテーゼ]を読み込んでいるのには違和感を抱く。『言尽意論』は、中国思想の「書は言を尽さず、言は意を尽さず」という伝統的な発想法に意を唱える、少数派の論説である。藤井氏の発想の源となった中島隆博氏の論考<sup>536</sup>には、「言不尽意」の思想が深化される過程が展開され、万物の根源的な真理を言語では言い伝えられない強固な信念と、真理を伝えるためには言語を忘れなければならないという荘子の主張(得意忘言説)が丁寧に述べられる。藤井氏は「言不尽意」「得意忘言」の側面ではなく、「言尽意」を正とする立場を採り、「言語の重要性を積極的に認めた点で」欧陽建『言尽意論』が空海の言語観に近い<sup>537</sup>と主張している。筆者の見解では、空海の言語観は、むしろ「言不尽意」「得意忘言」に与するものであると考える。

以下に三国・六朝時代に議論された「言不尽意」「得意忘言」の概要を紹介する。

そもそも、「言不尽意」の発想の源は、『周易』繫辭上傳に記される、

\*子曰、書不盡言、言不盡意。(子曰く、書は言を盡さず、言は意を盡さずと。)

の句にある。「子」は孔子を指す。

三国魏の何晏かあん(?-249)は、『論語集解』の中で、「知者、知意之知也。知者、言未必盡。」と注し、儒教的な聖人の「意」「根源的知」(これは真理のシノニムと考えられる)に到達する為には、言語以外の、言語を超越した「知」により<sup>538</sup>、言語を介さずに直入するという思想を提示する。

何晏と同時代の王弼おうひつ(226-249)は、現代でも参照される易・老子の注釈書を作成した玄学・老莊解釈学の始祖であるが、彼も聖人の「意」「道」は言語・概念によっては捉えられないと説く<sup>539</sup>。同時に、『周易略例』では「言」と「意」を直接結びつけずに、中間に「象」の概念を導入<sup>540</sup>する。「意-象-言」のヒエラルキー<sup>541</sup>構造に由って、「意→象→言」という生成のプロセスと、「言→象→意」という向上門の双方向の過程が定立され、「象」を媒介として「言」が「意」を表出する<sup>542</sup>可能性が見出される。この時、王弼は

\*言とは象を明からむる所以にして、象を得て言を忘る。象とは意を存する所以にして、意を得て象を忘る。猶ほ蹄とは兔を在る所以にして、兔を得て蹄を忘れ、筌とは魚を在る所以にして、魚を得て筌を忘るるがごときなり。然らば則ち言とは象の蹄なり。象とは意の蹄なり<sup>543</sup>。(『周易略例』明象篇)

と記述して、『莊子』外物篇第二十六の「筌者所以在魚。得魚而忘筌。蹄者所以在兔。得兔而忘蹄。言者所以在意。得意而忘言。吾安得夫忘言之人而與之言哉。(筌せんは魚を在とらうる所以、魚を得て筌を忘る。蹄ていは兔を在とらうる所以、兔を得て蹄を忘る。言は意を在とらうる所以、意を得て言を忘る。吾安いづくにか夫かの忘言の人を得て之と言はん哉や。)<sup>544</sup>」に依拠した説明を施す。「筌」は魚を捕える籠、「蹄」は兔の脚を掴まえる罫のことで、「意」「理」を掴める道具、言葉の比喩表現である。一旦意味を把握した後は、それに用いた道具=言葉を忘れるというのが荘子的論理であるが、王弼は新たに導入した媒介の「象」をも、「意」に到達するための「筌蹄」と比定し、目的を果たした上では忘れ去られるべきもの(「忘却された言語」とする<sup>545</sup>)のである。これを「得意忘言」と称する。

これらの議論は、空海の言語観とは乖離したものと一見思われるが、「筌蹄」「得意忘言」の概念については、

\*機絶因縁。言離筌蹄。自自爲自。阿獨作阿<sup>546</sup>。(機、因縁を絶ち、言ことばは筌蹄せんていを離る。自、自みづから自を爲し、阿、獨り阿を作す。) - 「笠大夫奉為先妣奉造大曼荼羅願文」

\*晝則對筌蹄而忘食。夜則觀魚菟而廢寢<sup>547</sup>。(晝は則ち筌蹄せんでいに對して食を忘れ、夜は則ち魚菟を觀じて寢を廢すつ。) —「暮秋賀元興僧正大徳八十詩」

等の文例が空海の詩文に存する。また、「言不尽意」に類する、真理の伝達不可能性を説いた『莊子』の二つの挿話、

\*世之所貴道者。書也。書不過語。語有貴也。語之所貴者。意也。意有所隨。意之所隨者。不可以言傳也。而世因貴言傳書<sup>548</sup>。(世の道に貴ぶ所の者は、書なり。書は語に過ぎず。語は貴ぶ有り。語の貴ぶ所の者は、意なり。意は隨ふ所有り。意の隨ふ所の者は、言を以て傳ふ可からざるなり。而るに世、言を貴ぶに因りて書を傳ふ。)

\*桓公讀書於堂上。輪扁斲輪於堂下。釋椎鑿而上。問桓公曰。「敢問公之所讀爲何言邪。」公曰。「聖人之言也。」曰。「聖人在乎。」公曰。「已死矣。」曰。「然則君之所讀者。古人之糟粕已夫。〔中略〕古之人與其不可傳也死矣。然則君之所讀者。古人之糟魄已夫<sup>549</sup>。」(桓公、書を堂上に讀む。輪扁りんべん[車大工の扁]、輪を堂下に斲けづ。椎鑿ついさくを釋おいて上り、桓公に問ふて曰く、「敢て問ふ、公の讀む所は何の言と爲すや」と。公曰く、「聖人の言なり」と。曰く、「聖人在りや。」公の曰く、「已に死せり」と。曰く、「然らば則ち君の讀む所は、古人之糟粕そはく[酒の絞りかす]なるのみなるかな。〔中略〕古いにしへの人は其の傳ふ可からざるものと與ともに死せり。然らば則ち君の讀む所は、古人之糟魄[糟粕に同じ、絞りかす]のみなるかな」と。)

には、「意→言(語)→書」という存在論的価値の階梯が存在し、その中でも「書き言葉」「書かれたもの」は最低のランク、本源的・特権的な真理・聖人の精神の搾りかす・残骸に過ぎないという価値判断が表明されている<sup>550</sup>。『莊子』の提出する、「書かれたもの＝文」を真理の絞り粕と見なす姿勢<sup>551</sup>は、空海の文章観にも影響を及ぼす。伝教大師最澄からの『理趣釈』借用の申し出に対する返書とされる書簡に、

\*若隨佛教。則必須慎三昧耶。越三昧耶。則傳者受者俱無益也。夫秘藏興廢唯汝我。汝若非法受。我若非法而傳。則將來求法之人。何由得知求道之意。非法傳受是名盜法。即是誑佛。又秘藏奧旨。不貴得文。唯在以心傳心。文是糟粕、文是瓦礫。受糟粕瓦礫。則失粹實至實。〔中略〕子若不越三昧耶護如身命。堅持四禁。愛均眼目。如教修觀。臨坎有績。則五智秘璽。旋踵可期。況乃髻中明珠。誰亦秘惜<sup>552</sup>。(若し佛の教に隨はば、則ち必ず須らく三昧耶を慎むべし。三昧耶を越するとき、則ち傳者受者俱に益無けん。夫れ秘藏の興廢は唯汝と我となり。汝若し非法にして受け、我若し非法にして傳へば、則ち將來求法の人、何に由つてか求道の意を知ることを得ん。非法の傳受をば、是を盜法と名づく。即ち是れ、佛を誑あざむくなり。又秘藏の奧旨は、文を得ることを貴しとせず。唯、心を以て心に傳ふるに在り。文は是れ糟粕なり、文は是れ瓦礫なり。糟粕瓦礫を受くれば則ち粹實至實を失ふ。〔中略〕子なんぢ、若し三昧耶を越せずして、護ること身命の如くし、堅く四禁を持って愛することを眼目に均しくし、教の如く修觀し、坎あなに臨んで績有らば、則ち五智の秘璽ひじ、踵きびすを旋めぐらすに期しつ可し。況や乃ち髻中の明珠、誰か亦た秘し惜しまん。)

と記して拒絶する態度には、書かれた文章＝テキストを仏の教えの瓦礫・絞り粕とする、書き言葉への不信感・蔑視と、三昧耶戒厳守の自律の強い意志が混在して看取される。

最澄が借用を依頼した『理趣釈』は、確かに真言法門の奧秘が記された密藏肝心の書である。しかし、そこに書き言葉で固定された教説は、大日如来の甚深広大な最高の教えの極く僅か一部であって、真言法門の精髓の残滓に過ぎない。その「糟粕瓦礫」である書かれたテキスト『理趣釈』を読むだけで、早計に真言密教の核心に到達しようとする行為は、心得違いも甚だしい、無益有害な「越三昧耶」である。最澄が優れた仏者であるだけに、空海の憂慮は深刻なものとなる。「秘藏の奧旨は、文を得ることを貴しとせず。唯、心を以て心に傳ふるに在り。」これは、空海の衷心からの誠めの言葉である。經論の文言を讀誦・書写することのみによる仏法理解は、叡山の阿闍梨の感性では成就可能な現実的な修学と捉えられたかもしれない。しかし、それは、浅略な頭教的な

伝法・真理獲得の段階に留まる。空海の立場は、真実究竟の法は、大日如来・阿闍梨・行者の瑜伽が成立した状態でのみ伝授される、という原理原則を堅持する。三密瑜伽行を抜きにして、真言密教の本当の姿は立ち現れない。

書かれたテキストだけでは、法は伝わらない。三密瑜伽の実践を伴ってのみ、秘密曼荼羅十住心の奥義は伝達され得る。従って、『宝鑰』に中途半端に密教秘奥の教理を漏らせば、当代最高の学識と智恵を具有した才人・文人官僚及び学僧は、容易に著者空海の書き言葉を了知解説するであろう。その生半可な理解が「越三昧耶」であり、混乱と現実的な災禍を回避する為に、著者空海は『宝鑰』を、未灌頂の者(在家信者・学僧)に開示できる範囲でのみ、叙述したのだと考えられる。その根底に存するのが、

◎一般に流通する言語(世流布の言・妄語)では真理を言い尽くせない

◎「文章」は法身如来の教えの「糟粕瓦礫」を書き留めた不完全な代物である  
という、空海の厳しい言語観・文章観である。

「糟粕瓦礫」に拘泥する執着を否定した上で、空海は法身大日の悟りに到達可能な三密瑜伽の妙境を秘して語らない。結論的に言えば、『宝鑰』で秘密にされる事柄は、

#### ★真言と三密瑜伽行の実際

と要言することができる。それを隠した理由は、知らせるべきではない事は敢えて開示しないという姿勢に由来する。これは、『大日経疏』巻第十八に記される、次のような疏家の訓戒にも適い、真言門の伝法の阿闍梨から弟子への面授という大原則に直結する。

\*世間有諸論師。自以利根分別者。智力説諸法相。通達文字。以慢心故不依於師。輒爾尋經即欲自行。然此法微妙。若不依於明導師終不能成。又恐妄行自損損他。若隱互其文。令彼自以智力不得達解。即捨高慢而依於師<sup>553</sup>。(世間に有あらゆる諸の論師の、自ら利根を以て分別する者は、智力をもて諸法の相を説き、文字に通達して、慢心を以ての故に師に依らずして、輒爾たやすく經を尋ねて、即ち自ら行ぜんと欲す。然も此の法[如来内証の法]は微妙なり。若し明かなる導師に依らざれば、終に成ずること能はじ。又妄みだりに行じて自ら損し、他を損することを恐す。若し其の文を隱互すれば、彼をして自ら智力を以て達解することを得ず、即ち高慢を捨てて而も師に依ら令む。)

この文に表明された、密教伝授の基本姿勢を峻厳に貫くことは、文章経国の施政方針のもと、一切の国事を、文章を基軸に処理できる／処理すべきという時代精神への警鐘であると同時に、言葉は真理を語り得ないというシビアな認識の上に、それでも衆生を仏境界へ誘致する為には、彼らの理解に即した応機の方便説法、「説種種道。隨種種樂欲。種種諸衆生心<sup>554</sup>」である所の、「言葉」を以て衆生救済の教えを弘法する困難の実行を意味する。読者に即したレベルの文を述作することは、著者空海にとっては、非常に難しい技ではないであろう。しかし、勅撰の書を二つ用意して、受容者側の機根・世出世間の別などを厳密に測定しながら、論述の内容を書き分け、総体としては同じ十住心思想の階梯を描き出すというのは、それなりに負荷のかかる作業であって、それは、敢えて特殊な配慮を払ってまでも、法の伝授の正統性を堅持すようとする、空海の並々ならぬ覚悟が透けて見える選択であると言い得よう。

法身・真如とは隔絶した「言語」を駆使して、大日如来の教えの門に導き、秘蔵の扉を開放せしめる(価値論的には「糟粕瓦礫」に他ならない)文章を織り成すこと、それが『宝鑰』で空海の実践した粘り強い言語活動である。

第二部では、空海が『宝鑰』で採用した言語表現の工夫の具体例を、順を追って検証してゆくことを作業内容とする。

- 
- 1 「凡夫一向行悪行不修微少善」『宝鑑』 定本卷三 p.175、弘全一 p.472
  - 2 「真言乗教超於諸乗究竟真實」同上、定本卷三 p.176、弘全一 p.473
  - 3 『宝鑑』 定本卷三 p.119、弘全一 p.422
  - 4 同上、定本卷三 p.122、弘全一 p.425
  - 5 同上、定本卷三 p.126、弘全一 p.429
  - 6 『十住心論』 卷十、定本卷二 p.325、弘全一 p.413
  - 7 勝又俊教『密教の日本的展開』 春秋社、p.181
  - 8 『平城天皇灌頂文』 定本卷五 p.20、弘全二 p.160
  - 9 同上、定本卷五 p.20、弘全二 p.160
  - 10 同上、定本卷五 pp.20-21、弘全二 p.161
  - 11 同上、定本卷五 p.21、弘全二 p.161
  - 12 同上、定本卷五 p.21、弘全二 p.161
  - 13 苜米地誠一「『平城天皇灌頂文』をめぐって」①『大正大学大学院研究論集』 11、1987年、pp.244-245  
及び「『平城天皇灌頂文』をめぐって」②『大正大学総合仏教研究所年報』 9、1987年、pp.158-159
  - 14 藤井淳『空海の思想的展開の研究』 トランスビュー、2008年、p.133
  - 15 『性霊集』 卷八、定本卷八 pp.139-141、弘全三 pp.499-501
  - 16 同上、定本卷八 p.140、弘全三 p.500
  - 17 藤井淳『空海の思想的展開の研究』 p.413
  - 18 『三昧耶戒序』 定本卷五 pp.3-4、弘全二 pp.132-133
  - 19 住心名そのものではないが、第四住心の「聲聞」、第五住心の「縁覺」という段階も指定されており、十住心思想の十段階はきちんと構築されている
  - 20 『三昧耶戒序』 定本卷五 p.6、弘全二 pp.134-135
  - 21 同上、定本卷五 p.6、弘全二 p.135
  - 22 同上、定本卷五 p.6、弘全二 p.135
  - 23 同上、定本卷五 p.6、弘全二 p.135
  - 24 同上、定本卷五 pp.6-7、弘全二 p.135
  - 25 同上、定本卷五 p.7、弘全二 pp.135-136
  - 26 Cf. 『宝鑑』 定本卷二 p.118、弘全一 pp.421-422
  - 27 Cf. 『宝鑑』 定本卷二 pp.120-121、弘全一 p.424
  - 28 Cf. 『宝鑑』 定本卷二 pp.125、弘全一 p.428
  - 29 Cf. 『宝鑑』 定本卷二 p.129、弘全一 p.431
  - 30 Cf. 『宝鑑』 定本卷二 pp.150-151、153、弘全一 pp.450-451、453
  - 31 Cf. 『宝鑑』 定本卷二 p.160、弘全一 p.459
  - 32 Cf. 『宝鑑』 定本卷二 pp.163-164、弘全一 p.462
  - 33 勝又俊教『密教の日本的展開』 pp.186-187
  - 34 『三昧耶戒序』 定本卷五 pp.9-10、弘全二 p.138
  - 35 藤井『空海の思想的展開の研究』 p.413
  - 36 第二章で引用した、天長四年(827)五月二十六日に宮中で雨乞いの為の大般若転読の法会を催した際の願文、『天長皇帝於大極殿屈百僧零願文』 との内容の類似に基づく
  - 37 『宝鑑』 定本卷三 p.121、弘全一 p.425
  - 38 同上、定本卷三 p.124、弘全一 p.427
  - 39 同上、定本卷三 p.126、弘全一 pp.428-429
  - 40 同上、定本卷三 p.139、弘全一 p.440
  - 41 『十住心論』 序、定本卷二 p.3、弘全一 p.125
  - 42 『宝鑑』 定本卷三 p.115、弘全一 p.419
  - 43 ただし筆者は『宝鑑』については宗義解説書のみを目的とすることに疑義を抱く。この件については、第十章で詳しく論ずる
  - 44 小田慈舟『十卷章講説』 下巻、p.766
  - 45 大正 74・281 中
  - 46 護命撰『大乘法相研神章』 大正 71・1 上

- 47 書き下しは藤井『空海の思想的展開の研究』 p.403 を参考にした
- 48 勝又俊教『密教の日本的展開』 pp.189-190
- 49 長谷宝秀『秘蔵寶鑰玄談』(『十卷章玄談』下)p.2。宥快『秘蔵寶鑰鈔』卷上一 p.1 の記述に基づく
- 50 小田慈舟『十卷章講説』下巻、p.766
- 51 勝又俊教『密教の日本的展開』 p.190
- 52 空海自らが弘仁十二年(821)五月に、『文鏡秘府論』を要略して『文筆眼心抄』を撰述した(「余乘禪觀餘暇[中略]撰文鏡秘府論六卷[中略]今更抄其要含口上」『文筆眼心抄』定本卷八 p.251、弘全三 p.207)前例に影響を受けて、後代『十住心論』『宝鑰』二書に広論・略論の関係性を学僧が見出すようになったと推測される
- 53 類書は中国の一種の百科事典で、多数の書物中に見出される事項を項目別に分類編纂した実用書
- 54 加藤純隆・加藤精一訳『空海「秘蔵宝鑰」』角川文庫、2013年への加藤精一の解説、p.274
- 55 加藤精一、同上 pp.274-275
- 56 小田慈舟『十卷章講説』下巻、pp.784-785
- 57 勝又俊教『<佛典講座 32>秘蔵宝鑰・般若心経秘鍵』 pp.20-22
- 58 参照「觀夫。惟夫。原夫。若夫。竊以。竊聞。聞夫。惟昔。昔者。蓋夫。自昔。惟。 右竝發端置辭[中略]開廓大綱、絃況事理」『文鏡秘府論』北卷「句端」、定本卷六 p.215、弘全三 p.177
- 59 『空海コレクション1』 p.37 を参考に作成
- 60 『興教大師全集』上、pp.99-100
- 61 長谷宝秀『秘蔵寶鑰玄談』 pp.20-22
- 62 『興教大師全集』上、p.100
- 63 宥快『秘蔵寶鑰鈔』卷上一 p.5
- 64 勝又俊教『密教の日本的展開』 p.207、宮坂宥勝『密教世界の構造』ちくま学芸文庫、筑摩書房、1994年、pp.243-245 等
- 65 『宝鑰』定本卷三 p.113、弘全一 pp.417-418
- 66 「作遷慢如眞乘寂」は帰命の対象である所の四種曼荼羅のうち法曼荼羅を明かす。作<sup>ㄏ</sup>・遷<sup>ㄨ</sup>・慢<sup>ㄘ</sup>・如<sup>ㄣ</sup>・眞<sup>ㄎ</sup>・乘<sup>ㄨ</sup>の六字は、悉曇で子音範疇を形成する体文三十五字のうち、五類声 [1 喉声・2 顎声・3 舌声・4 歯声・5 唇声] 計二十五字の各類最初の一文字を指示し(=1 喉声の第一<sup>ㄏ</sup>・2 顎声の第一<sup>ㄨ</sup>・3 舌声の第一<sup>ㄘ</sup>・4 歯声の第一<sup>ㄎ</sup>・5 唇声の第一<sup>ㄨ</sup>)、これに遍口声十文字の第一文字<sup>ㄨ</sup>を併せたもので、この六字を以て体文三十五字及び悉曇の全ての字を表現する。則ち、この六文字で代表される所の仏身(寂)とは、法曼荼羅身である。勝又『講座宝鑰』註釈 pp.81、83 参照
- 67 『大日経』具縁品・大正 18・9 中
- 68 この頃は『即身義』での六大解釈の所依である。「謂く、六大とは五大及び識となり。『大日経』に謂う所の<我覺本不生 出過語言道 諸過得解脱 遠離於因縁 知空等虚空>是れ其の義なり。彼の種子真言に曰く **बृहवाम्शिवःह्रिवः**。爲いはく **𑖀** 阿字諸法本不生の義とは即ち是れ地大なり。𑖑 字離言説とは是れ水大と謂ふ。清淨無垢塵とは是れ則ち囉 **𑖑** 字火大なり。因業不可得とは訶 **𑖑** 字門風大なり。等虚空とは欠 **𑖑** 字の字相即ち空大なり。我覺とは識大なり。因位には識と名づけ、果位には智と謂ふ。智即ち覺なるが故に」『即身成佛義』定本卷三 pp.19-20、弘全一 p.508
- 69 『即身義』定本卷三 p.19、弘全一 pp.507-508
- 70 同上、定本卷三 p.23、弘全一 p.511
- 71 同上、定本卷三 p.24、弘全一 pp.512-513
- 72 同上、定本卷三 p.25、弘全一 p.513
- 73 同上、定本卷三 p.23、弘全一 p.512
- 74 同上、定本卷三 p.22、弘全一 p.509
- 75 同上、定本卷三 p.23、弘全一 p.511
- 76 同上、定本卷三 p.26、弘全一 p.514
- 77 同上、定本卷三 p.29、弘全一 p.517
- 78 同上、定本卷三 p.28、弘全一 p.517
- 79 「一素咀纜二毘奈耶三阿毘達磨四般若波羅蜜多五陀羅尼門。此五種藏教化有情。隨所應度而爲説之」『大乘理趣六波羅蜜多經』大正 8・868 中一下
- 80 『十住心論』定本卷二 pp.4-5、弘全一 p.126
- 81 『如來藏經』第五喻で貧家の地中にある珍寶藏の譬え。「譬如貧家有珍寶藏。寶不能言我在於此。既不自知又無語者。不能開發此珍寶藏。一切衆生亦復如是。如來知見力無所畏。大法寶藏在其身內。不聞不知耽惑五欲。輪轉生死受苦無量。是故諸佛出興于世。爲開身內如來法藏。彼即信受淨一切智。普爲衆生開如來藏」佛陀跋陀羅訳『大方等如來藏經』大正 16・458 中

82 『宝鑰』 定本卷三 p.114、弘全一 pp.418-419

83 「君臣父子の道」は第二住心、「六行四禪」は第三住心を指す

84 「唯蘊遮我」は第四住心、「因縁修身」は第五住心を指す

85 第六住心、法相唯識の境地を指す

86 第七住心、三論空觀の境地を指す

87 第八住心、天台一道清浄の境地を指す。「觀音熙怡」は『理趣經』「觀自在大菩薩。欲重顯明此義故。熙怡微笑。作開敷蓮花勢。觀欲不染」大正 8・784 下を踏まえる

88 第九住心、華嚴法界圓融無礙の境地を指す

89 第十住心、密教の秘密莊嚴心の開頭を指す

90 「麼吒<sup>𑖀𑖄𑖅</sup>」は真言行者が左右の両眼に、麼<sup>𑖀𑖄</sup>字と吒<sup>𑖄𑖅</sup>字を觀じる「金剛眼」の觀法の次第を指す。「經云諦觀虚空無量諸佛及眞言等乃至常得隨順等。釋曰。欲入智門當觀智相。欲成智用加於智種。是以仰觀諸佛身加唵字。唵字者佛德藏也。又以眼置麼吒字令智慧明發。智慧明發故諸佛所讚。故云常得隨順等。於中可解其加持眞言。祕密義者所謂佛德金剛三昧智慧眼也。」(不空撰『金剛頂大瑜伽祕密心地法門義訣』大正 39・813 上)。麼<sup>𑖀𑖄</sup>字を右の眼で見て日輪を觀じ、吒<sup>𑖄𑖅</sup>字を左の眼で見て月輪を觀る(則ち、肉眼を加持して道場内に曼荼羅の諸仏が遍満するを見る)

91 五部の主尊はそれぞれ、佛部=毘盧遮那佛・金剛部=阿闍佛・寶部=寶生佛・蓮花部=阿彌陀佛・羯磨部=不空成就佛。参照「初會經名一切如來眞實攝。其經說五部。佛部<毘盧遮那佛以爲部主>金剛部<阿闍佛爲部主>寶部<寶生佛以爲部主>蓮花部<阿彌陀佛以爲部主>羯磨部<不空成就佛以爲部主>彼五部主。各有四菩薩以爲眷屬。前右左背而安列。四内供養。各屬四部。次第應知。四外供養亦屬四部。四門鉤索鎖鈴。四部次第應知」(不空譯『都部陀羅尼目』大正 18・898 下)

92 『宝鑰』 定本卷三 pp.114-115、弘全一 p.419

93 隙を窺い狙うこと、窺い知ること。「窺」は穴から覗き見するという原義([説文]小視也。[廣雅]窺視也)

94 「自寶」は衆生自心本有の淨菩提心=仏智・仏性。Cf.「不知佛心即我心我身不離佛身。空懷寶珠踰跼貧里。徒韞醍醐常服毒藥(佛心即ち我が心、我が身佛身を離れずと知らず。空しく宝珠を懷きて貧里に踰跼し、徒に醍醐を韞つんで常に毒藥を服す)』『大日經開題(三密法輪)』 定本卷四 p.52、弘全一 p.678

95 大覺慈父の仏を指す

96 醫王は名医、仏を勝れた医師に喩える。参照「如來出世。爲大醫王」(般若訳『四十華嚴』大正 10・793 下)、「云何如來得受安樂。世尊。譬如醫王善解方藥」(曇無讖訳『大般涅槃經』大正 12・376 上)。Cf.「不曾訪醫王之藥。何時見大日之光。(曾て醫王之藥を訪はずんば何れの時にか大日の光を見ん)』『般若心經秘鍵』 定本卷三 p.3、弘全一 p.554

97 前九住心(第一住心から第九住心)を指す

98 第十住心、密教の秘密莊嚴心を指す

99 「排」は手で押して開くこと、左右に開く義。「排内庫」で宝物の秘藏された庫の扉を押し開いて、中に収められた貴重な宝=仏の教葉を開頭することを言う

100 求佛有智の眞言行者は、本有常住の淨菩提心を開發闡明し自心に仏智仏身を開頭するという「自心能爲・我心自證」の理趣を能く知悉しなければならない、の意

101 如意宝珠 cintāmaṇi、諸宝の王で衆生の願望に従って、自在に種々の無量の財宝を降り注ぐ。ここでは眞言密教を喩える

102 この表現については第二部第六章で詳説する

103 驢馬の乳。「驢乳」は牛乳に似るが、牛乳を攪拌すれば「蘇」を生ずるのに対し、驢乳は尿に変じるとされ、仏の教えに対する世間の法の比喩に用いられる。参照「譬如牛乳驢乳。其色雖同牛乳攪則成酥。驢乳攪則成尿」『大智度論』大正 25・191 下、「世法浮偽。喩如驢乳。出世眞實。喩如牛乳。然而驢乳爲酪不能出酥。縱強搆之還即成溺。所以然者。勢分絶也。牛乳出酥酪乃至醍醐。轉搆轉淨唯香唯美。五種具足八味甘濃。佛所説經引之爲喩」法琳撰『辯正論』大正 52・502 中

104 牛酥は牛乳から精製した醍醐 sarpimāṇḍa。醍醐を極上究極の価値になぞらえ、眞に価値ある最上無比の味として眞言密教がこれに比定される。第二部第六章で言及する

105 『十住心論』 定本卷二 pp.6-7、弘全一 pp.128-129

106 『大日經』 住心品、大正 18・1 中

107 「癡暗」は愚かで無知な事、愚癡かつ暗愚。参照、「衆生癡暗如盲瞽 種種障蓋所纏覆 佛光照徹普令開」(『八十華嚴經』大正 10・19 下)、Cf.「悟者號大覺。迷者名衆生。衆生癡暗無由自覺。如來加持示其歸趣(悟れる者をば大覺と號し、迷へる者をば衆生と名づく。衆生癡暗にして自ら覺るに由し無し。如來加持してその歸趣を示す)』『声字義』 『定本全集』 定本卷三 p.35、弘全一 p.521

108 癡愚なる凡夫が諸々の悪業に依り、三悪趣に墮し、様々な形相形態を取って輪廻する故に異生と称する(「種種果身相萬種而生故名異生」と説く



- 109「沈」も「淪」もしむ意、生死の輪廻の海に深く溺れ沈み、流転して迷いの世界を脱け出すことができないことを言う。参照「我爲拔濟沈淪生死一切有情無量無邊身心大苦」(玄奘訳『大般若經』大正 6・1071 上)
- 110 父母から生を受けてこの世に生まれてきた所生の私(「我身」)も、この生を終えて死に去った後に、一体何処へ行くのか(「所去」)を悟っていない、の意
- 111 漠漠は広闊・果てしなく広々としている様、転じて取り留めがなく曖昧な様
- 112 未来に向かって遥かに臨んでも、漠然朦朧としてその死の行き着く場所、終局を尋ねることができない、の意。「顧過去冥冥不見其首 臨未來漠漠不尋其尾」は、顧・臨、過去・未來、冥冥・漠漠、不見・不尋、其首・其尾と全て厳密に対応した対句表現を形成する
- 113 『宝鑰』定本卷三 p.117、弘全一 p.421
- 114 日・月・星の三。『春秋左傳』桓公二年「三辰旂旗、昭其明也」への杜預注に「三辰、日、月、星也」と釈が付される
- 115 五嶽は泰山・嵩山・瀟山のちに衡山・華山・恒山
- 116 第一章第三節で典拠を示している
- 117 第二部第七節で詳説する
- 118 『大日經』住心品、大正 18・2 上—中
- 119 『大日經疏』大正 39・592 下
- 120 「善哉佛眞子 廣大心利益 勝上大乘句 心續生之相 諸佛大祕密 外道不能識」『大日經』大正 18・2 上及び「凡百六十心。越世間三妄執。出世間心生。謂如是解唯蘊無我。根境界淹留修行。拔業煩惱株杌。無明種子生十二因縁。離建立宗等。如是湛寂。一切外道所不能知。先佛宣説。離一切過。祕密主彼出世間心住蘊中。有如是慧隨生。若於蘊等發起離著。當觀察聚沫浮泡芭蕉陽焰幻等。而得解脫。謂蘊處界。能執所執。皆離法性。如是證寂然界。是名出世間心。祕密主。彼離違順八心相續。業煩惱網。是超越一劫瑜祇行。」『大日經』大正 18・3 上—中
- 121 『宝鑰』定本卷三 p.120、弘全一 p.423
- 122 『大日經疏』の用語、大正 39・601 下及び 653 上—中
- 123 『大日經疏』大正 39・594 下—595 上
- 124 榮は語源的に、草木が盛んに繁って輝くように見える様を象形する。草木の繁茂と草花の開花の両方に用いられる
- 125 戴淵(たいえん)(?-322)は晋代の官僚・軍人。若年遊侠に耽り陸機(りくき)の船を強奪しようとしたが、陸機に教誨されて改心し後に趙王に仕えて予章太守になった故事(「戴淵遇陸機赴洛、船裝甚盛、遂與其徒掠之。若思登岸、據胡床、指麾同旅、皆得其宜。機察見之、知非常人、在舫屋上遙謂之曰、<卿才器如此、乃復作劫邪。>若思感悟、因流涕、投劍就之。機與言、深加賞異、遂與定交焉」)を持つ。『晋書』卷六十九列伝第三十九及び『世説新語』第十五に語られる
- 126 周処(しゅうしょ)(236-297)は三国時代から西晋の武将。幼児にして父に死別し若年より粗暴で狼藉をはたらき郷土の鼻つまみ者だった。豊作なのに浮かぬ表情の土地の父老(長老)にその所以を尋ね、「南山の白額虎・長橋の蛟そして周處という三害が有る限り喜べない」旨を聞き、虎と蛟を討伐した後、改心して陸機・陸雲兄弟の元へ赴いた。この周處が行いを改め、学問を修めて忠孝の厚い人となった故事(「父老歎曰三害未除、何樂之有[中略]南山白額猛獸、長橋下蛟、並子為三矣。處曰、若此為患、吾能除之[中略]處乃入山射殺猛獸、因投水搏蛟、蛟或沈或浮、行數十裏、而處與之俱、經三日三夜、人謂死、皆相慶賀。處果殺蛟而反、聞鄉里相慶、始知人患己之甚、乃入吳尋二陸[陸機・陸雲]。時機不在、見雲、具以情告、曰、欲自修而年已蹉跎、恐將無及。雲曰、古人貴朝聞夕改、君前途尚可、且患志之不立、何憂名之不彰。處遂勵志好學、有文思、志存義烈、言必忠信克己」)を言う。これも『晋書』列伝と『世説新語』に典拠を持つ
- 127 『三秦記』に「漢武帝夢大魚、求去口中鉤。明日遊昆明池、見一魚銜鉤、帝取鉤放之。三日、池濱得明珠一雙。」と記される所の、漢の武帝に救われた昆明池の大魚が報恩として明珠を造作するという広く知られた逸話を指す
- 128 大道は天地の間の理法、転じて君子の教え、三綱五常の道を言う
- 129 賢聖は賢人聖者のこと、儒教で理想的な人格とされる
- 130 第二部第四章で別途論じる
- 131 法琳撰『辯正論』大正 52・493 中
- 132 道宣撰『廣弘明集』大正 52・107 中
- 133 参照、小林正美『六朝佛教思想の研究』pp.20-22
- 134 玉燭は玉の光が相和するように乱れないこと。「四序玉燭」で春夏秋冬の四季が順和で調和を保ち、秩序通りに巡り行くことを意味する。参照、「四時。春為青陽。夏為朱明。秋為白藏。冬為玄英。四氣和。謂之玉燭」(『爾雅』釋天)。Cf.「秉玉燭以調時」『文鏡秘府論』北卷、定本卷六 p.227、弘全三 p.188

- 135 顯明な正道の譬喩で、『尚書考靈耀』「秦失金鏡、魚目入珠」に付せられる鄭玄の注「金鏡、喩明道也」がある。また劉孝標「廣絶交論」に「蓋聖人握金鏡、闡風烈」とある(『文選』卷五十五)。Cf.「亦可云、握天鏡、金鏡、玉鏡、神珠」『文鏡秘府論』北卷、定本卷六 p.227、弘全三 p.188
- 136 人々が正しい行いをして清廉になれば他人が路上に遺した品物を無断で拾い自分の所有にすることなどない、の意。『史記列伝』第八商鞅に「[衛鞅] 秦人皆趨令。行之十年行之十年、秦民大説、道不拾遺、山無盜賊、家給人足」と記される故事に基づく。又、『淮南子』繆称訓に「昔東戸季子之世、道路不拾遺、耒耜餘糧宿諸畝首(昔、東戸季子の世には、道路に遺を拾はず、耒耜餘糧は諸これを畝首に宿す)」と記される。Cf.「東戸季子世、路有雁行、道不拾遺、耒耜餘糧、宿於畝首」『文鏡秘府論』北卷、定本卷六 p.237、弘全三 pp.197-198
- 137 参照、「謂令世間諸有情類無諸災難斷惡修善」玄奘訳『大般若經』大正7・994下
- 138 拔苦与樂の類概念。参照、「或言大悲拔苦。大樂其心放捨」吉藏撰『勝鬘寶窟』大正37・22中一下
- 139 濫觴は物事の始まり、起源。揚子江の如き大河も源は觴さかずきを濫うかべる程の細流に過ぎないという孔子の言葉に由来する。『荀子』子道に「昔者江出於岷山、其始出也、其源可以濫觴(昔者[揚子]江は岷山びんざんより出で、其の始めて出ずるや、其の源は以て觴さかずきを濫うかぶ可し)」と記される
- 140 「愚童凡夫<類猶如羝羊>或時有一法想生。所謂持齋。彼思惟此少分。發起歡喜。數數修習。祕密主。是初種子善業發生。復以此爲因。於六齋日。施與父母男女親戚。是第二牙種。復以此施。授與非親識者。是第三疱種。復以此施。與器量高德者。是第四葉種。復以此施。歡喜授與伎樂人等及獻尊宿。是第五敷華。復以此施。發親愛心而供養之。是第六成果」(<>内が省略。下線部の漢字が若干異なる。)『大日經』大正18・2中
- 141 こうした聖俗の緊張関係の事例は、漢土に於いて廬山の慧遠『沙門不敬王者論』(404)以降しばしば論争の主題となっている。参考、小林正美『六朝佛教思想の研究』第二章II「『沙門不敬王者論』の思想」、創文社、1993年、pp.64-113
- 142 渡邊義浩『儒教と中国』講談社、2010年、p.41
- 143 『十住心論』定本卷二 pp.76-77、弘全一 p.192。『金光明經』大正16・429下-430上の取意
- 144 同上、定本卷二 p.95、弘全一 p.208
- 145 同上、定本卷二 p.106、弘全一 pp.217-218。『十住毘婆沙論』の文
- 146 参照、東晋の郭璞かくはく(276-324)作、「遊仙詩」(『文選』卷二十一収録)の「中有冥寂士、靜嘯撫清絃。放情陵霄外、嚼樂挹飛泉。赤松臨上遊、駕鴻乘紫煙。左挹浮丘袖、右拍洪崖肩。借問蟬蛻輩、寧知龜鶴年(中に冥寂の士有り、靜嘯せいしょうして清絃を撫す。情を放ほしいままにして霄[天空]外しょうがいを陵しのぎ、樂はなを嚼[咀嚼]くらひて飛泉[噴泉]を挹[酌]くむ。赤松[雨の神・神仙]上遊に臨み、鴻おとりに駕して紫煙に乗る。左に浮丘[仙人の名]の袖を挹ひき、右に洪崖[仙人の名]の肩を拍うつ。借問す蟬蛻ふゆうの輩やから[人生の儂く短命なことの譬え]、寧んぞ龜鶴きかくの年を知しらん。)'空海は『遊山慕仙詩』の序に「昔何生郭氏賦志遊仙。格律高奇藻鳳宏逸(昔何生かせい郭氏かくし志を遊仙に賦す。格律高奇にして藻鳳そうほう宏逸なり)」(定本卷八 p.8、弘全三 p.400)と言及して、この「郭氏」の「遊仙」を熟読玩味して自らの作詩の契機としたことを述べている
- 147 『莊子』内篇、pp.8, 10。「北冥に魚有り、其の名を鯀と爲す。鯀の大いさ、其の幾千里なるかを知らざる也。化して鳥と爲るや、其の名を鵬と爲す。鵬の背、其の幾千里なるかを知らざる也。」
- 148 劉安りゅうあん(前179-前122)は前漢高祖劉邦の孫で淮南王、『淮南子』の撰者
- 149 神仙の仙薬を指す
- 150 費長房の師である仙人壺公の術を言う
- 151 Cf.「其器来扣。鐘谷則響く。妙薬盈篋不啻無益無(其の器来り扣くときは鐘谷則ち響く。妙薬篋に盈てども嘗めざれば益無し)」答叡山澄法師求理趣积経書『性靈集』卷十、定本卷八 p.205、弘全三 p.551
- 152 宥快『秘藏寶鑰鈔』卷上八 p.111
- 153 『大智度論』大正25・103上。この一文は『声字実相義』の「内外風氣纔發必響名曰聲也。響必由聲。聲則響之本也。聲發不虛。必表物名號曰字也」定本卷二 p.36の典拠と目される
- 154 『莊子』内篇、ちくま学芸文庫、p.78注2、「嘗試は二字でこころみにの意、『莊子』で常用される表現」
- 155 二つの割り符がぴったり符合するように、二者が一致・合致すること。ここでは、特に天乗の人が六行四禪を修して輻輳昇進する(=因としての行を修して果徳として生天を希求する)ことは、仏説の因果の道理に適っており、如来の法教に合致する面であると述べる。(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷上八・百十六参照)
- 156 展轉は次から次へと変化して展開すること、諸法の生成消滅・流転・転生の義。相承は、法教が師匠から弟子へと代々伝授される意
- 157 自らの信仰が、本はと言えば(「元是佛説」)、大日如来自内証の聖智である仏法に由来するという本源の意味
- 158 機根は仏の教えを受ける者の宗教的素質。所化の衆生の機根性欲には、天乗を説いて仙天への転昇を希求せしめることが何よりも最適であるという理由に依る、の意

- 159 『宝鑰』 定本卷三 pp.123-124、弘全一 pp.426-427
- 160 同上、定本卷三 p.125、弘全一 p.428
- 161 外道も又「三寶・三學」という仏教に共通する名辞を用いて教えを説く、の意
- 162 吠陀は Veda ヴェーダの音写、韋陀・圍陀とも記す
- 163 『宝鑰』 定本卷三 p.125、弘全一 p.428
- 164 二十八天の頂上「非想非非想処天=有頂天」に生ずること
- 165 「善業の力が盡きてしまえば」天界の頂から再び欲界の最低層・地獄に墜落する。天界の頂にも寿命の限りがあることを言う
- 166 『十住心論』の頌に対応する内容が説かれる。「非非の一處は必ず下に生ず 箭をもって空に射るに力盡きて墮つるが如し」『十住心論』 卷三、定本卷二 p. 139(「比較表」p.30 参照)。『俱舍論』を引く『凡聖界地章』の文に、「[『俱舍論』に云く]先に修せし定行の勢力盡くるが故に。彼に於て更に定を修すること能はざるが故に。箭をもって空に射るに力盡きぬれば墮つるが如くなるが故に>」と説かれる(大正大学総合佛教研究所研究叢書『凡聖界地章』pp.233-234)。又参照、「譬如善射之人仰射虚空箭去雖遠必當墮地。諸佛身亦如是。雖相好光明福德成就名稱無量度人無限亦歸磨滅」『大智度論』 大正 25・747 中
- 167 『宝鑰』 定本卷三 p.126、弘全一 p.429
- 168 五十二位のうち第四十一位(初地・歡喜地)以降の十地菩薩を言い表す
- 169 應化の菩薩は、已に成仏しているが菩薩として示現して衆生救済に努める佛菩薩で彌勒が兜率天の王となることを例とする
- 170 『宝鑰』 定本卷三 p.127、弘全一 p.430。『大日經』 具緣品第二、大正 18・9 下の文
- 171 同上、定本卷三 pp.127-128、弘全一 p.430。『菩提心論』 大正 32・573 上の文
- 172 Cf.「如來如實知實義。所以號大覺(如來は實の如く實義を知りたまふ。所以に大覺と號す)」『吽字義』 定本卷三 p.54、弘全一 p.536
- 173 「**लोकलकारय** lokālokaraya **सर्वस्वगणयर्षवृक्षसुरागारुडिक्रमक्षरादि** sarvadeva-  
nāga-yakṣa-gandharvā-asura-garuḍa-kinnara-mahoragādi **हृदय** hrdayam **शुक्रय** nyakāṣaya **विक्रमगत** vicitra-gati  
**सुह** svahā」『大日經』 普通真言藏品第四・大正 18・15 下
- 174 『大日經』 住心品・大正 18・1 中
- 175 『大日經』 密印品・大正 18・30 上
- 176 『宝鑰』 定本卷三 p.175、弘全一 p.472
- 177 これは儒家や墨家が唱える正名論(物の名称をその実態に合わせて正していこうとする学説)の大本となる現実認識に通ずるものがある。参照、中島隆博『残響の中国哲学』 pp.7-9
- 178 鑊耶・應龍・珠を指す
- 179 鉛刀・泥蛇・燕石・璞鼠を指す
- 180 羊車は声聞乗を喩える。『法華經』 譬喻品の羊鹿牛三車の喩に由る。参照「如此種種羊車鹿車牛車今在門外。可以遊戲。汝等於此火宅宜速出來…自求涅槃。是名聲聞乘。如彼諸子爲求羊車出於火宅。若有衆生。從佛世尊聞法信受。懇懃精進求自然慧。樂獨善寂深知諸法因緣。是名辟支佛乘。如彼諸子爲求鹿車出於火宅」『妙法蓮華經』 大正 9・12 下-13 上
- 181 焚身灰智、小乗の到達する究極の無余涅槃の表現。参照、「小乘明灰身滅智得無餘涅槃」(吉藏撰『二諦義』 大正 45・114 中)、Cf.「今聲聞人灰身滅智以爲究竟果。(今聲聞の人は灰身滅智を以て究竟の果と爲す)」『吽字義』 定本卷三 p.69、弘全一 p.550
- 182 湛寂は湛然常寂であること。湛は甚深の義で静かで落ち着いた様、寂は寂靜の義。寂靜は仏道の果として涅槃寂靜(二乗の人空湛寂理)の位を得る意で、『大日經疏』に「二乘人等。永斷諸行輪迴得涅槃證。亦名爲寂。然非本性常寂。所以然者。諸法從本來常自寂滅相。三界六道何者非是涅槃」(大正 39・655 中)と釈される
- 183 紉は白絹、綺は美しい模様を織りなした絹。紉綺は精美な絹製品のこと。参照、宋玉「神女賦」の「其盛飾也、則羅綺綺續盛文章。極服妙采照萬方(其[神女]の盛飾は則ち羅綺らしよく綺續きかい文章を盛んにし、極服妙采萬方を照らす)」『文選』 卷十九所録
- 184 『宝鑰』 定本卷三 p.131、弘全一 p.432
- 185 『大日經』 普通真言藏品・大正 18・15 下
- 186 『大日經疏』 大正 39・685 下
- 187 Cf.「法佛者常住三世淨妙法身。法界體性智大毗盧舍那明自受用佛是也(法佛とは常住三世淨妙法身・法界體性智大毗盧舍那自受用佛是れなり)」『秘密曼荼羅教付法伝』 定本卷一 p.66、弘全一 p.2
- 188 Cf.「真實語爲經方便説爲諱。織成法界曼荼羅錦繡綾羅。莊嚴遍一切處定惠身(真實語を經と爲し、方便の

説を緯と為して**法界曼荼羅**の錦繡綾羅を織り成し、遍一切處の定恵の身を莊嚴す)『金剛頂經開題』定本卷四 p.84、弘全一 p.705

189「若し聲聞地及び辟支佛地に墮するをば 是を菩薩の死と名づく 則ち一切の利を失ふ」『宝鑰』定本卷三 p.149、弘全一 p.449

190「拔業煩惱株杓。無明種子生十二因縁」『大日經』住心品・大正 18・3 中

191『宝鑰』定本卷三 p.147、弘全一 pp.447-448

192修行者の仲間を形成して励む部行独覚、部は部類の意、行は修行の義

193麟は靈獸麒麟、麟角は極めて少ないことの比喩。又、麒麟の角が一本であることから麟角が「単一者・独覚」とされる。参照、「諸獨覺有二種殊。一者部行。二麟角喩」(『俱舍論』大正 29・64 上)。この表現は晉の葛洪かっこう(283-343)作の道術の書『抱朴子』極言に「萬夫之中有一人為多矣。故為者如牛毛、獲者如麟角也」と記され、この一節を引く隋の劉善経『四声指帰』の「學者如牛毛、成者如麟角」という句が『文鏡秘府論』天卷、定本卷六 p.26、弘全三 p.21 に収められる

194声聞及び縁覚の二乗が、共に無餘涅槃の湛然寂靜なる状態に、永劫の如き時間安住して、恍惚となることを言う

195一如宮は大乗のさとり境界・真如の理。廻心は大乗の心を発すること、二乗の小心を廻らして大乗に趣向(=廻心向大)する義

196『宝鑰』定本卷三 p.148、弘全一 pp.449

197『菩提心論』大正 32・573 上

198大正 26・41 上

199大正 26・93 上

200『大日經』普通真言蔵品、大正 18・15 下

201縁覚独覚の修行者は、言葉を撥無した完黙の裡に行果を得るとされる。「祕密主縁覺觀察因果。住無言說法。不轉無言說。於一切法證極滅語言三昧。是名縁覺三昧道」『大日經』大正 18・9 下

202参照「薩疇字者薩 **𑖀**字則一切法平等如虚空疇 **𑖀**字一切法言說不可得也」不空訳『理趣釋』大正 19・616 中

203 Cf. 「所謂如來恒沙**萬德**雖云離有為虛妄之相絶四種言說之境。然猶無為法中具足恒沙之妙德。所謂**萬德則曼荼羅無盡莊嚴之藏**是也。刹塵不得喩其數。河沙不能比其量。(所謂如來恒沙の**萬德**は、有為虛妄の相を離れ、四種言說の境を絶すと云ふと雖も、然も猶し無為の法の中に恒沙の妙德を具足す。所謂**萬德は、則ち曼荼羅の無盡莊嚴の藏**、是れなり。刹塵も其の數を喩することを得ず。河沙も其の量に比すること能はず。)」『金剛般若波羅蜜經開題』定本卷四 p.262、弘全一 p.842

204建は建立外道、『大日經』住心品所説の三十外道の第四、建立説。常見外道の一つ、差別の一切法を建立してこれに由り修行することを清淨であると執計する。爪は長爪梵志 dirgha-makha、王舎城の生まれで最勝の師になることを志して誓って爪を切らなかったので長爪とも言う。舍利弗の叔父で釈尊と論議して敗れ釈尊に帰依した

205『宝鑰』における対句表現の分析は、第二部第五章で行う

206『文鏡秘府論』東、定本卷六 p.102

207同上、定本卷六 pp.85-88

208同上、定本卷六 pp.94-96

209『宝鑰』定本卷三 pp.151-152、弘全一 p.451

210前七識の「識」が、六塵の境界という「風」の縁に遭遇して動乱すること、風が吹いて大海の海面に波浪を立てる様に譬える

211幻は梵 māyā、幻事。幻師が衆人の前で種々事物を現じてみせる芸能のこと

212蜃樓臺は蜃氣楼のこと。蜃楼の蜃は伝説上の大蛤、これが海中から「氣」を吐いて樓閣を出現させると考えられていた。『大智度論』に乾闥婆城 gandharva-nagara「衆生顛倒虚妄故見似如有如化如幻如乾闥婆城無有實事」大正 25・691 上と言及される

213自心が仮現する所の天堂や地獄(天は天界天宮で樂処の極、獄は地獄で苦の極み)。三界唯心・萬法唯識の道理を言い、これを了知しない凡夫外道・声聞縁覚二乗の錯誤未達を述べる

214あらゆる現象がただ一心のみから現れ出たものであるとする思考法。「一切唯識。如經中説三界唯心」窺基撰『成唯識論述記』大正 43・230 下。ここではこの一切唯識の基本認識に即して諸法の如幻の相を見極める唯識觀法を指す

215六度は布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧の六波羅蜜行、大乘菩薩の修すべき基本的な実践修行の六種の徳目。六度は仏法一切の善行の根本であるから、広義に全ての仏法の修行に通じ、萬行と言い表す。即ち六度萬行は二乗と共に大乘菩薩が修する所の一切の大悲の修行を指す

216 煩惱所知の二障を既に断滅して[二轉=涅槃菩提を得る]の意。唯識法相宗の修道論では、第三通達位(初地:第41位歡喜地以上)に於て分別起の煩惱・所知の二障を断じ、更に第四修習位(初地以上等覺第51位まで含む)で遂に所知障の種子をも断じて、第五究竟位で仏果を得るとする

217 四徳・三點。四徳は常樂我淨の涅槃の四徳、三點は法身・般若・解脱の三(法身は寂靜の理・二空真如の理、般若は能証菩提の智、解脱は業縛を脱して自在を得ること)

218 言忘慮絶は癡詮談旨=言語道断の境界と同じ、第五位究竟位の勝義勝義諦を指す

219 『宝鑰』定本卷三 p.152、弘全一 p.452。『菩提心論』大正 32・573 上の引用

220 「空海は第六住心で『弁凡聖界地章』から龐大な引用をすることによって、法相宗の教理を長大な修行過程として示そうとしたと考えられる」という藤井淳氏の指摘(『空海の思想的展開の研究』 p.459)は背景に値する見解である

221 藤井淳氏は教理ではない六合積が『十住心論』に引かれる理由について、「法相宗が中国化した六合積をしばしば聖典の解釈に応用している」旨を指摘する。『空海の思想的展開の研究』 p.460

222 『宝鑰』定本卷三 p.152、弘全一 p.452。『釈摩訶衍論』大正 32・637 下の引用

223 行を修して安住する処の意で、具体的には唯識法相宗の得る仏果=さとの境界を言う

224 本源は一心の本源、真如本覺・自性清淨心

225 三身は仏身について法相宗が説く、自性身・受用身・變化身(法身・報身・応身)の三の仏身。参照、「佛三身。應知智差別。一自性身。二受用身。三變化身。此中自性身者。是諸如來法身。於一切法自在依止故。受用身者。諸佛種種土。及大人集輪依止所顯現。此以法身為依止。諸佛土清淨。大乘法受樂受用因故。變化身者。以法身為依止。從住兜率陀天及退。受生受學受欲塵。出家往外道所修苦行。得無上菩提轉法輪。大般涅槃等事所顯現故」無著造・眞諦訳『攝大乘論』大正 31・129 下

226 無明は未だ迷妄不覺にあること、真實究竟の仏の境界に達していない未極・未達の修行者を指す

227 第六他縁大乘心は、第十秘密莊嚴心に秘藏される真實究竟の仏のさと(心の本源)に到達できない未極の段階に留まることを断言する

228 遮は進行を妨げる・蔽う・さえぎる、遮断・遮蔽の義

229 大日如来自内証の法教である真言秘密蔵そのもの、より具体的には自心本有の淨菩提心・自心仏を指す

230 『大日經』では「彌勒菩薩。住發生普遍大慈三昧」大正 18・14 上

231 「以如來加持故。從佛菩提自證之徳。現八葉中胎藏身」『大日經疏』大正 39・610 中。Cf.「蓮花部曼荼羅中央八葉中有八佛。加中臺尊則九佛。(蓮花部の曼荼羅の中央八葉の中に八佛有り、中臺の尊を加ふるときは則ち九佛なり)」『法華經開題(開示茲大乘經)』定本卷四 p.162、弘全一 p.762

232 Cf.「由觀自在菩薩加持。得離垢清淨。等同聖者。(觀自在菩薩の加持に由つて、離垢清淨を得て、聖者に等同なり)」『法華經開題(重圓性海)』定本卷四 p.173、弘全一 p.773

233 Cf.「三等之理彼此無異。五智之覺人我同得。不起于座金剛即是我心。不經三劫法身即是我身。(三等の理、彼此異なること無く、五智の覺、人我同じく得たり。座を起たずして金剛即ち是れ我が心なり、三劫を経ずして法身即ち是れ我が身なり)」『大日經開題(法界淨心)』定本卷四 pp.3-4、弘全一 p.634

234 『宝鑰』定本卷三 p.153、弘全一 p.453

235 一切諸法は縁起生であり、全てが無自性であり空であると真理を諦する觀法。Cf.「大乘空觀之猛火燒人法執著之塵垢無有遺餘。(大乘空觀の猛火は、人法執著の塵垢を燒いて遺餘有ること無し)」『吽字義』定本卷三 pp.57-58、弘全一 p.539

236 巨壑・一水は大海。千品は万物の意で、一の大海に注ぐ千の河川を言い含める

237 假有は実有の対義語で、この現象世界の一切の存在は全て因縁所生でそれ自体が固有の実体性を持たない[無自性空]仮の存在であることを言う。則ち、常住不滅の実在ではないが、確かに認識の対象として現象界に顕現する存在の様相をここでは「假有」とする

238 假有の一切諸法=森羅万象が現象世界に顕現して群がり連なるイメージを喚起する

239 絶空は絶待の空(假有と対概念になる)、意味的には空に執着する空執を断絶した境地、絶離の空理、偏空ではない非空などと捉えられ得る

240 色は有の色法(物質的存在の総称)、空間的占有性のある存在・現象的な存在を示し、俗諦である

241 この「空」は法が自性を持たない無自性空を指す。自性(梵 svabhava)は事物をそのものたらしめている本来的な不変の性質・本性・本質・性、この自性を空であると喝破することを空思想の根幹とする

242 「不異」は論理展開を図る語で、「AとBは異なる」から「AとBは等同である」と繋げる。不二・即是と共に空思想を構築する骨格の術語。「色不異空」は、縁起所生の現象的存在の有=「色」は、そのものの本性を持たない無自性であるから、「色」は「空」と異なる[従つて空は色そのものである]ことを意味する

243 宛然空は、現象として顕現する色法がそっくりそのまま空であることを言う。参照、「雖空而假宛然

空故假。雖假而空宛然。空有無礙」吉藏撰『二諦義』大正 45・115 上、及び「二諦遠離二邊名爲中道。問云何眞諦雖無而有。俗諦雖有而無。答此由是不壞假名而說實相。故有宛然而無。不動眞際建立諸法。故無宛然而有」吉藏撰『中觀論疏』大正 42・20 中—下

244 泯は消滅する・消失すること、「泯諸相」で諸々の現象的存在に囚われる迷執を消滅断滅する意

245 現象的存在の有＝「色」と実体の無い「空」とが相対して、空間的拡がりを持つ色法は存在性を欠いた空に他ならない、逆に空は空としての実体を持たずに色法の無自性空を待つてその眞諦を明らかにする、則ち一切の法は有と空の二面、俗諦眞諦の二諦を具すことを言い表す

246 水波は一水と萬波、則ち大海と海の波浪を指す。一切法に有と空が具足され、不二相即である道理を、大海澄水を空に、波浪を色法に譬えて表現する

247 金は黄金で出来た装身具のこと。「金」を本体としての空理に、「莊」を形相としての有・色に譬える。前句の「水波」と併せて、空=水=金=眞諦、色・有=波=装具=俗諦の対応関係が立てられる

248 「不二」(梵 *advaita*) は不一の差別に対し、平等無差別の義を示す

249 般若空觀の智慧を旨とする三論宗では、一切の法は有と空の二面・俗諦眞諦の二諦を具しているという道理を、色即是空空即是色のテーゼや水波・金莊の比喻で言い表すが、教理を論理的に展開させる術語として「不一」「不二」の語を用いる。不一不二は八不の「不一不異」と同義で、八不中道を成立せしめる般若の智慧の道具である

250 二諦は眞諦・第一義諦(空)と俗諦・世諦(假有)。四中は対偏中・盡偏中・絶待中・成仮中の四種

251 無得は無所得中道を指す。「觀空性於無得」で、諸法本性空寂であると觀察して無所得正觀を得ること、則ち何物にもとらわれないことを意味する

252 「不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出 能說是因緣 善滅諸戲論」『中論』大正 30・1 中に基づく、生滅断常一異去來の八迷を離れて諸法の空性を証得する為の八不正觀。参照、「問八不但是衆聖之得源。亦是群生之失本。答悟無生即有三乘衆聖。迷八不即有六趣。紛然故涅槃云。是一味藥隨其流處有六種味。一味藥者即即中道佛性。中道佛性不生不滅不常不斷即是八不。故知。失於八不有六趣紛然」吉藏撰『中觀論疏』大正 42・21 中

253 「于時」は諸法の無自性空であることを觀するに無所得中道を以てし、有無・生滅などの一切の対立の戲論を離れるのに八不の正觀に住して、仏のさとりの実相を得た時を指す

254 Cf. 「所謂四魔は蘊魔・煩惱魔・死魔・天魔なり」『吽字義』定本卷三 p.72、弘全一 p.552

255 面縛は手を背後に縛られて顔面を晒した降伏者の様を言う。「不戰面縛」は、仏道修行者が八不正觀に住して諸法の自性空の理を得れば、煩惱の具象化である四魔はそれ自身が空に他ならないと断滅されるが故に、行者を悩害する当体として顕示することが無く、能断(般若の智慧)・所断(四魔)が敵対する事態そのものが発生しない。これを不戰にして降魔すると言う(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下四 p.300)

256 貪瞋癡の三毒・三煩惱もまた性空であるから、無所得中道・八不正觀に住すれば、断滅される時を待たずして自然と降伏する道理を「不殺自降」と言う

257 生死は煩惱の業果にして此岸、涅槃は生死の世界を出離した彼岸の世界という具合に、迷悟・凡聖を分け隔てることを伝統的な仏教教理とするが、これに対し、この煩惱の障りに纏縛された境地がそのまま涅槃であることを「生死即涅槃」「煩惱即菩提」で言い表す

258 迷妄生死の苦界と大悟大覺の涅槃の境界に差別がない事、凡聖・眞俗・性相(現象实在)が無二無差別であることを言う

259 この現実の当相に於て「煩惱即菩提」であるから、段階を踏んで煩惱を断ずる修行を積み、階梯を昇りながら解脱に至って菩提を体証するという多大な労力を必要としないの意

260 [生死即涅槃・煩惱即菩提の上に立つ煩惱断除菩提証得を目指す階位の不要という議論は、不生門の説であって、因縁門に立つて見れば] 不生門の無階級の上に更に菩薩五十二位の階級を設定する、根本的には階級の無い無差別不二を実相とするが、しかし菩薩としての修行の階位(五十二位)の制定を妨げるものではない、の意(小田慈舟『十卷章講説』下 p.1019)

261 [不生門の無階級の上に更に菩薩五十二位の階級を設定することがあっても、それは本来的に無階級であくまで仮に立てたものであるから] 五十二階位に囚われる必要もなく、階位の差別を認めながら無階級として平等不二を旨とすることも可能である、の意

262 一念という刹那の時間で階級を超越して成仏すること

263 唯一無生觀で一念の刹那で成仏すると雖も、因縁門に約すればそれは三大僧祇を経る自証の修行(六度万行)を経ることに等しいの意

264 一道之乗は般若皆空の一平等・中道の道の意で、声聞・縁覺・菩薩の三乗の中の殊に勝れた菩薩乗を指す

265 三駕は仏の三乗の法門(声聞乗・縁覺乗・菩薩乗)を指す

266 無性は無自性のこと。声聞縁覚の二乗は人空を了知するけれども、諸法の無自性を覺らずして法我がありと執着して人法二空を知らない、その法我・所知障に未だ囚われていることを「悲唯蘊之迷無性」と言い表す

267 境は証得する所の境界(対象)、智は理を知る能觀の智。唯識思想では三界唯心・萬法唯識であるから、唯識無境とする。即ち、「境」=所現の一切諸法は幻影、根源の第八識及び前七識を転じて得る所の四智は真如実在であるから、対象と能觀の智に有為無為の断絶を有す「境智隔歴」を觀行の枠組みとする。これに対し、三論中觀の觀門では「境」も「智」も共に空である事を説く。境(萬法)と智(識)を対立的に見る法相宗の仏道を、ここでは未熟なものとして「阻」と言う

268 心王自在は第八阿頼耶識があらゆる有無を超越して自在なることを言う

269 本性之水は心王第八識の本性が澄明で清浄なる水の如きものであると言う

270 心數は前七識のこと。前七識は根本である第八識=心王の上に起こる心所であり、それらは外から訪ねてきた客のように第八識に附着してこれを染汚するから「客塵」という

271 動乱して濁った水の波浪。本来清寂澄明なる心=蔵海が、客塵煩惱を縁として波浪を起こし、動乱して元々の清浄さを失ったことを譬える

272 『宝鑰』定本卷三 p.153、弘全一 pp.452-453

273 「權」は後得智、根本無分別智の後に得られるから後得智と言い、真如(平等無差別の本質)と共に個々存在の相違(現象的な差別の在り方)を認識する智慧。仏は衆生の差別を知り救済せんとするから、衆生済度の大悲は後得智とされる。「實」は正体智、一切法が絶対的平等無差別一味であるという真如を了知する根本無分別智のこと

274 圓覺は佛果圓滿の覺。正体無分別智を以て平等一如の理をさとり、後得權方便の大悲智を以て仏果を円かに莊嚴する意

275 真俗(第一義諦・世俗諦)の二諦の法門を開いて、絶対中道の教理を構築するという意味合いを示す

276 心とは無自性空である不生不滅の仏性を具す、と了悟することを言う

277 「境智之不異」は、認識の対象となる諸法も認識の主体である能觀の智慧も、その本源は無自性空であって絶対の無我=中道に於て不異不二である、の意

278 『大日經』大正 18・3 中

279 『大日經疏』大正 39・603 上-中

280 『宝鑰』定本卷三 p.155、弘全一 p.454

281 「阿字本不生」の「本不生」という概念語は、八不の中の「不生」に相当するが、この本不生の一語を以て、八不の「不生不滅不斷不常不一不異不去不來」という全体を言い含めることを「兼」で言い表す

282 参照、「教用謂顯正破邪。教體即八不中道」吉藏撰『中觀論疏』大正 42・34 中

283 吉藏撰『二諦義』(大正蔵 No.1854: 大正 45・77 中-115 上)。また『大乘玄論』卷一にも二諦に就いて説かれる(No.1853: 大正 45・15 上-25 上)。「方言」は『大乘玄論』二諦義の中に中道を明かす時、最初に八不について中道を論じ、後には二諦に依って中道を述べる、そこで三種の方言を用いて釈することを指す。『大乘玄論』卷三では仏性に就いて説かれる(大正 45・35 中-46 上)

284 Cf.「文殊利劍絶諸戲(文殊の利劍は諸戲を絶つ)」「般若心經秘鍵」定本卷三 p.3、弘全一 p.554

285 心亭は旅亭の駅舎。Cf.「三界如客舎 一心是本居(三界は客舎の如し 一心は是れ本居なり)」「般若心經秘鍵」定本卷三 p.11、弘全一 p.561

286 参照「有爲相者生滅住異。無爲相者不生不滅不住不異。是爲入佛法之初門」『大智度論』大正 25・289 上。Cf.「中觀等息諸戲論寂滅絶離以爲宗極。如是義意皆是遮情之門。不是表德之謂。論主自斷入道初門。有意智者留心九思之。(『中觀』等は諸の戲論を息めて、寂滅絶離なるを以て宗極と爲す。是の如くの義の意は皆是れ遮情の門なり。是れ表德の謂ひにはあらず。論主自ら入道の初門と斷じたまへり。意有らん智者、心を留めて之を九思せよ)」「弁顯密二教論」定本卷三 pp.89-90、弘全一 p.487

287 藤井淳『空海の思想的展開の研究』pp.72-77 参照

288 『大日經疏』大正 39・647 下

289 同上、大正 39・612 中

290 『法華經開題(開示茲大乘經)』定本卷四 p.160、弘全一 p.761 に説かれる

291 この連関は『十住心論』卷八深秘積、定本卷二 pp.270-271、弘全一 p.365 に説かれる

292 『十住心論』定本卷二 p.271、弘全一 p.365

293 参照、勝又俊教『密教の日本的展開』pp.200-202

294 「是諸經之王 聞已諦思惟」『妙法蓮華經』大正 9・32 上

295 Ex.「爲大衆説 甘露淨法 其法一味 解脫涅槃 以一妙音 演暢斯義 常爲大乘 而作因縁 我觀一切 普皆平等 無有彼此 愛憎之心 我無貪著 亦無限礙 恒爲一切 平等說法[中略]佛以此喻 方便開示 種種言辭

演説一法 於佛智慧 如海一滄 我雨法雨 充滿世間 一味之法 隨力修行 如彼叢林 藥草諸樹 隨其大小 漸增茂好 諸佛之法 常以一味 令諸世間 普得具足 漸次修行 皆得道果」『妙法蓮華經』大正 9・20 上—中 296「放白毫一光」は『法華經』序品所説の入定・説法・雨花・動地・衆疑・放光の六瑞のうち、第六の放光の瑞相。釈尊が白毫から光明を放ち東方萬八千の世界を照らすことをいう。「爾時佛放眉間白毫相光。照東方萬八千世界。靡不周遍。下至阿鼻地獄。上至阿迦尼吒天。於此世界。盡見彼土六趣衆生。又見彼土現在諸佛。及聞諸佛所説經法。并見彼諸比丘比丘尼優婆塞優婆夷諸修行得道者」『妙法蓮華經』大正 9・2 中

297 蓮華三昧は、泥土の中に在っても蓮華が染汚されず清浄なることを持するが如く、人間の本性の自性清浄なることを觀ずる三昧(勝又『講座宝鑰』註釈 p.267 注 4)。「爾時世尊。四衆圍遶。供養恭敬尊重讚歎。爲諸菩薩説大乘經。名無量義教菩薩法佛所護念。佛説此經已。結加趺坐。入於無量義處三昧。身心不動」『妙法蓮華經』大正 9・2 中

298 遍照は釈迦牟尼の白毫から放たれた中道智慧の光明が、普く世界を照らし出すこと。「放眉間白毫相光。遍照東方百八萬億那由他恆河沙等諸佛世界[中略]釋迦牟尼佛白毫光明遍照其國」『妙法蓮華經』大正 9・55 上。この遍照する光明は、衆生を濟度する如来の一実の智慧である。「一智遍照一切藥一切病。實智照也。能示衆生如此圓境智。故言一切智慧也」智顛説『妙法蓮華經文句』大正 34・91 下

299「成覺之久遠」は『法華經』を説法している釈迦牟尼が、実は近時に初めてブッタガヤの菩提道場金剛座で成仏したのではなく、久遠の過去に於いて既に成仏を果たした本佛であることを言う。「我實成佛已來。無量無邊百千萬億那由他劫。譬如五百千萬億那由他阿僧祇三千大千世界。假使有人末爲微塵。過於東方五百千萬億那由他阿僧祇國。乃下一塵。如是東行盡是微塵。諸善男子。於意云何。是諸世界。可得思惟校計知其數不。彌勒菩薩等俱白佛言。世尊。是諸世界無量無邊非算數所知[中略]如是諸世界無量無邊。爾時佛告大菩薩衆。諸善男子。今當分明宣語汝等。是諸世界。若著微塵及不著者。盡以爲塵一塵一劫。我成佛已來。復過於此百千萬億那由他阿僧祇劫。自從是來。我常在此娑婆世界説法教化」(大正 9・42 中)と説かれる五百塵点前成仏の自受用身を「成覺之久遠」とする

300 寶塔騰踊は地中から多寶塔が勢いよく湧き起り空高く屹立する様。「爾時佛前有七寶塔。高五百由旬。縱廣二百五十由旬。從地踊出住在空中。種種寶物而莊校之。五千欄楯龕室千萬。無數幢幡以爲嚴飾。垂寶瓔珞。寶鈴萬億而懸其上。四面皆出多摩羅跋栴檀之香。充遍世界。其諸幡蓋。以金銀琉璃車 馬腦眞珠玫瑰七寶合成。高至四天王宮。三十三天。雨天曼陀羅華供養寶塔」『妙法蓮華經』大正 9・32 中

301 二佛は多寶塔の中に在る多寶佛と釈迦如来。釈尊が多寶佛の在る寶塔を開き法華經聽聞の大衆に多寶佛を拜謁させた、その後多寶佛が釈尊を塔中に招いて半座を分かち二佛が同坐したことを指す。「一切衆會。皆見多寶如来。於寶塔中坐師子座。全身不散如入禪定。又聞其言。善哉善哉。釋迦牟尼佛。快説是法華經。我爲聽是經故。而來至此。爾時四衆等。見過去無量千萬億劫滅度佛。説如是言。歎未曾有。以天寶華聚。散多寶佛及釋迦牟尼佛上。爾時多寶佛。於寶塔中分半座。與釋迦牟尼佛。而作是言。釋迦牟尼佛。可就此座。即時釋迦牟尼佛。入其塔中坐其半座。結加趺坐。爾時大衆。見二如来在七寶塔中師子座上結加趺坐」『妙法蓮華經』大正 9・33 中—下

302 娑婆世界三千大千世界の国土が震動し断裂して、そこから無量百千萬億の菩薩が一斉に涌出した記述を指す。「佛説是時。娑婆世界三千大千國土地皆震裂。而於其中有無量千萬億菩薩摩訶薩同時踊出。是諸菩薩身皆金色。三十二相無量光明。先盡在此娑婆世界之下此界虛空中住。是諸菩薩聞釋迦牟尼佛所説音聲從下發來。一一菩薩。皆是大衆唱導之首」『妙法蓮華經』大正 9・39 下—40 上

303 唱導の師となる四菩薩(上行・無辺行・淨行・安立行)が一つの場処に住して、仏と對話することを言う。「[四導師]觀釋迦牟尼佛。而問訊言。世尊。少病少惱安樂行不。所應度者受教易不。不令世尊生疲勞耶。爾時四大菩薩。而説偈言。<世尊安樂 少病少惱 教化衆生 得無疲倦 又諸衆生 受化易不 不令世尊 生疲勞耶>」『妙法蓮華經』大正 9・40 上—中

304 髻珠は髻もとどりの中に秘蔵された貴重な寶珠、文殊菩薩が髻中の難信の珠を人に与える記述を指す。「賜髻珠」で、如来が難信の法華經を説いて衆生に一切智を覺せしめることを比喩する。「譬如強力轉輪聖王[中略]見兵衆戰有功者。即大歡喜隨功賞賜[中略]唯髻中明珠不以與之。所以者何。獨王頂上有此一珠。若以與之。王諸眷屬必大驚怪[中略]文殊師利。如轉輪王見諸兵衆有大功者心甚歡喜。以此難信之珠久在髻中。不妄與人。而今與之。如来亦復如是。於三界中爲大法王。以法教化一切衆生。見賢聖軍與五陰魔煩惱魔死魔共戰有大功勳。滅三毒出三界破魔網。爾時如来亦大歡喜。此法華經。能令衆生至一切智。一切世間多怨難信。先所未説而今説之。文殊師利。此法華經。是諸如来第一之説。於諸説中最爲甚深。末後賜與。如彼強力之王。久護明珠今乃與之。文殊師利。此法華經。諸佛如来祕密之藏。於諸經中最在其上。」『妙法蓮華經』大正 9・38 下—39 上

305 獻瓔珞は無盡意菩薩が頸の衆寶瓔珞を解いて觀音菩薩に奉獻し、これを更に觀音が二佛に捧げること。「無盡意菩薩白佛言。世尊。我今當供養觀世音菩薩。即解頸衆寶珠瓔珞。價直百千兩金。而以與之。作是言。仁者。受此法施珍寶瓔珞。時觀世音菩薩不肯受之。無盡意復白觀世音菩薩言。仁者。愍我等故受此瓔珞。爾時佛告觀世音菩薩。當愍此無盡意菩薩及四衆[中略]受是瓔珞。即時觀世音菩薩愍諸四衆及於天龍人非人等。受



其瓔珞。分作二分。一分奉釋迦牟尼佛。一分奉多寶佛塔。」『妙法蓮華經』大正 9・57 中一下

306 智慧第一の舍利弗が、それまで師釈尊から教え説かれてきた二乗の法教とはかけ離れた、甚深にして微妙なる会三歸一の法華の教えを新たに耳にして、驚愕し、師釈尊が悪摩に化してその心を悩乱するのではないかと疑ったことを言う(勝又『講座宝鑰』註釈 p.267 注 12)。「世尊。我[舍利弗]從昔來終日竟夜每自剋責。而今從佛聞所未聞未曾有法[中略]佛於大眾中 說我當作佛 聞如是法音 疑悔悉已除 初聞佛所說 心中大驚疑 將非魔作佛 惱亂我心耶[中略]佛以種種緣 譬喻巧言說 其心安如海 我聞疑網斷[中略]世尊說實道波旬無此事 以是我定知 非是魔作佛 我墮疑網故 謂是魔所爲>」『妙法蓮華經』大正 9・10 下-11 中

307 等覺位の弥勒菩薩が、釈迦牟尼佛がその本地を明す説法の会で、地中から涌出した老年の菩薩をわが弟子と呼んだことに対し、弟子である老菩薩の年齢が父である仏より年長に過ぎたることを訝しく思う、の意。「世尊。如此之事世所難信。譬如有人。色美髮黑年二十五。指百歲人言是我子。其百歲人。亦指年少言是我父生育我等。是事難信。佛亦如是[中略]爾時彌勒菩薩欲重宣此義[中略]從地而踊出 皆起恭敬心 住於世尊前 是事難思議 云何而可信 佛得道甚近 所成就甚多 願爲除衆疑 如實分別說 譬如少壯人 年始二十五 示人百歲子 髮白而面皺 是等我所生 子亦說是父 父少而子老>」『妙法蓮華經』大正 9・41 下-42 上

308 出世本懷、釈迦がこの世に生まれた真の目的。ここでは法華經を説法して衆生を仏一乘に帰來せしむる(開示悟入)ことを指す。「諸佛世尊。唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗。云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。諸佛世尊。欲令衆生開佛知見使得清淨故出現於世。欲示衆生佛之知見故出現於世。欲令衆生悟佛知見故出現於世。欲令衆生入佛知見道故出現於世。舍利弗。是爲諸佛以一大事因緣故出現於世。」『妙法蓮華經』大正 9・7 上

309 羊鹿は方便の教えである声聞乘の羊車と縁覺乘の鹿車を指す。三車の譬えに依る。「如此種種羊車鹿車牛車今在門外。可以遊戲。汝等於此火宅宜速出來[中略]自求涅槃。是名聲聞乘。如彼諸子爲求羊車出於火宅。若有衆生。從佛世尊聞法信受。慇懃精進求自然慧。樂獨善寂深知諸法因緣。是名辟支佛乘。如彼諸子爲求鹿車出於火宅」『妙法蓮華經』大正 9・12 下-13 上

310 四安樂行(身口意慈悲の四行)の一、正身行に菩薩の行處と近處が説かれる。行處は末代の行者が自ら修する善い行い、親近處は行人が仏に親近する為に保持するべき適切な交際範囲で、この二を「二種行處」と呼ぶ

311 娑竭羅龍王の王女、年齢八歳にして発心した機根の勝れた龍女を指す。龍身で女性であるから諸大眾が成道を疑うにも関わらず、龍女は忽然と男子に変身して南方無垢世界に往き正覺を得る。「云何女身速得成佛。爾時龍女有一寶珠。價直三千大千世界。持以上佛。佛即受之。龍女謂智積菩薩尊者舍利弗言。我獻寶珠世尊納受。是事疾不。答言甚疾。女言。以汝神力觀我成佛。復速於此。當時衆會皆見龍女。忽然之間變成男子。具菩薩行。即往南方無垢世界。坐寶蓮華成正覺。三十二相八十種好。普爲十方一切衆生演說妙法。爾時娑婆世界菩薩聲聞天龍八部人與非人。皆遙見彼龍女成佛」『妙法蓮華經』大正 9・35 下

312 十箇如是は十如是・十如、あらゆるものに具有する十の特質、「如是相・如是性・如是體・如是力・如是作・如是因・如是縁・如是果・如是報・如是本末究竟」の十。一切がこの十の在り方で生起し存在するという意味で実相の理を示し、この十如是で定恵(止観)を安んじる。「佛所成就第一希有難解之法。唯佛與佛乃能究盡諸法實相。所謂諸法如是相。如是性。如是體。如是力。如是作。如是因。如是縁。如是果。如是報。如是本末究竟等」『妙法蓮華經』大正 9・5 下

313 寂光如來は多寶如來を指す(常寂光土を依土とするが故に寂光如來と言う)

314 天台五時は華嚴時・阿含時・方等時・般若時・法華涅槃時。参照、「天台智者大師。以五時八教。判釋東流一代聖教。罄無不盡。言五時者。一華嚴時。二鹿苑時<説四阿含>。三方等時<説維摩思益楞伽楞嚴三昧金光明勝鬘等經>。四般若時<説摩訶般若光讚般若金剛般若大品般若等諸般若經>。五法華涅槃時。是爲五時」諦觀録『天台四教儀』大正 46・774 下

315 妙法蓮華の圓教の説法を一大法雨に擬える

316 功德広大なる妙法を開示して未達劣機の三草(三乗教)二木(大乘小乗)の仏道修行者を仏の眞実なる一乗の教えへと導くこと

317 声聞・縁覺・菩薩の「三乗」を会えて「一乘に歸す」と説かれる教理で、三乗がそのまま一仏乘であるというさとりを持つこと。羊鹿牛三車の三乗教の法門が一乘実教に歸入することを言う

318 指本遮末は迹門を払って本門を顕す義で、「指本」は本門の久遠実成、「遮末」は迹門始成の釈迦を指す。則ち久遠実成の本門の佛を高調し、菩提樹下近成の迹門の佛を本門に歸することを言う

319 一實之理は佛の本懷である一實(一乘眞實)中道の妙理で、法華一乘を指す

320 無二之道は無二不異の道で、則ち一乘道・一實中道の妙理、唯一乗の道のみ有ること。参照「唯一無二乘」『妙法蓮華經』大正 9・8 下

321 止観は禪定(禪那 dhyāna:定)と観念。観念坐禪の定恵二行は、佛道を志求する出家僧の修行の肝要となる

322 所得の境地(理)と能觀の智とが不二融合して理智不二の一如を現出する意

323 境智冥合の法体を示す。「寂而能照照而常寂」は境智の不異(「寂」が境、「照」が智)を示す。「寂」と「照」は天台の教義的には、「法性寂然名止。寂而常照名觀」(『摩訶止觀』大正 46・2 上)の文に明らかのように止觀を指し示す

324 澄水瑩金は体であり、それに映される照鑒影像是用、体と用とは不二一如であってみれば、水と金鏡がそのまま照鑒と影像であり、その逆(照鑒と影像が即水と黄金であること)もまた成立すると考えられる(勝又俊教『講座宝鑰』註釈 p.270 訳文参照)。この関係性を「濕金即照影照影即金水」と言い表し、寂照不二体用一如の義を明かす

325 「即知境即般若般若即境」は境の三諦(体)が直に般若の三觀の智(用)である理智不二・智境冥合の境界を述べ、この無作無相の諸法実相を觀智する当第八住心の名号の一に「空性無境心」と挙げられる根拠となる(小田慈舟『十卷章講說』下 p.1054 参照)

326 『大智度論』は天台宗が所依の論とすると下の文「以法花中論智度為所依」(『宝鑰』定本卷三 p.160、弘全一 p.459)に説くから、ここで龍樹『大智度論』を持ち出すのには、予め天台宗側の反論を抑え込む意図があったと考えられる

327 該当する『大智度論』の文を『弁顯密二教論』は引用する。

\*「『智度論』の第五に云く、<不生・不滅・不斷・不常・不一・不異・不去・不來なり。因縁生の法は諸の戲論を滅す。佛、能く是を説きたまふ。我、今當に禮すべし。乃至、諸法は生に非ず、滅に非ず、不生に非ず、不滅に非ず、非不生滅に非ず、亦た非非不生滅に非ず。已に解脱を得つれば、空に非ず不空に非ず。是の如く等は、諸の戲論を捨滅して言語道斷し、深く佛法に入る。心通無礙にして不動不退なるを無生忍と名づく。是れ助佛道の初門なり」『大智度論』卷五・大正 25・97 中。『二教論』定本卷三 p.87、弘全一 p.485

\*「又三十一に云く、<復た次に有爲を離れて則ち無爲無し。所以は何となれば、有爲の法の實相は即ち是れ無爲なり。無爲の相は則ち有爲には非ず。但し衆生の顛倒せるが爲の故に、分別して、有爲の相とは生・滅・住・異なり、無爲の相とは不生・不滅・不住・不異なりと説けり。是を入佛法の初門と爲す>と。」『大智度論』大正 25・289 上。『二教論』定本卷三 p.87、弘全一 p.485

328 一実中道・一道無為の真如の理を「理法身」とし(法身真如、自性清淨なる菩提心・能所の別を出離した佛の智を「智法身」(一切智智)と規定するが、この理智不二一如・境智冥合の境界は顯教諸派においては最高の仏の智慧、一方第八住心の段階では未だ「理法身」の深秘の意義、曼荼羅海会の諸佛及び四種曼荼羅身を知らないとされる。Cf.「若依瓔珞經。毗盧遮那是理法身。盧舍那則智法身。釋迦名化身。然則是金剛頂經所談毗盧遮那佛自受用身所説内證自覺聖智法者。此則理智法身之境界也。(若し『瓔珞經\*』に依らば、毗盧遮那は是れ理法身、盧舍那は則ち智法身、釋迦をば化身と名づく。然れば則ち是の『金剛頂經』所談の毗盧遮那佛自受用身所説の内證自覺聖智の法とは、此れ則ち理智法身の境界なり)」『二教論』定本卷三 p.100、弘全一 pp.496-497。[\*実際には窺基撰『大乘法苑義林章』大正 45・372 中の文を基にする]

329 『大日經』と『大智度論』の所説を指す

330 『大日經』大正 18・3 中

331 全体のうち三までを挙げて後を略すことで、実態として全体を具に引用することに替える引用方法が、空海と同時代の日本三論宗に見られるという指摘が先行研究でなされている。藤井淳『空海の思想的展開の研究』pp.462-463

332 『宝鑰』定本卷三 p.160、弘全一 p.459

333 『十住心論』卷八、定本卷二 pp.270-271、弘全一 pp.364-365

334 同上、定本卷二 p.271、弘全一 p.365

335 同上、定本卷二 p.271、弘全一 p.365。『大日經疏』大正 39・681 中を引く

336 『十住心論』定本卷二 pp.271-272、弘全一 pp.365-366

337 『大日經疏』大正 39・681 中

338 藤井淳『空海の思想的展開の研究』pp.475-476

339 『大日經』大正 18・107 中

340 指本遮末に類似の概念、「末」である三乗をおさめて根「本」の一乗に歸入する意で會三歸一に通じる。これは、嘉祥大師吉藏の三転法輪の教判思想(根本法輪・枝末法輪・攝末歸本法輪に分ける)に基づく分類。根本法輪は積尊成道時の『華嚴經』、枝末法輪は阿含般若等の法華以前の教え、攝末歸本法輪が『法華經』に配当される(吉藏造『法華遊意』大正 34・634 下-635 上)。Cf.「此得自性清淨如來。以一道清淨妙蓮不染。開示衆生拔其苦厄。智舉能達。得名所證。既泯理智。強以一名。法華・涅槃等攝末歸本教。唯含此十字(此の得自性清淨如來は、一道清淨妙蓮不染を以て衆生に開示して其の苦厄を抜く。智は能達を舉げ、得は所證に名づく。既に理智を泯ずれば強あながちに一の名を以てす。『法華』『涅槃』等の攝末歸本の教え、唯此の十字に含めり。)」『般若心經秘鍵』定本卷三 p.9、弘全一 p.560

341「得自性清淨法性如來者。是觀自在王如來異名。則此佛名無量壽。如來若於淨妙佛國土。現成佛身。住雜染五濁世界。則爲觀自在菩薩。」『理趣積』大正 19・612 上

342「是因是心望前顯教極果」『宝鑰』定本卷三 p.162、弘全一 p.460

343『宝鑰』定本卷三 p.161、弘全一 p.460

344 Cf.「大海資衆流以致深。蘇迷越衆山以成高(大海は衆流に資って以て深きことを致し、蘇迷は衆山に越えて以て高きことを成す)」『綜藝種智院式』『性靈集』卷十、定本卷八 p.187、弘全三 p.536

345 有快『秘藏寶鑰鈔』卷下一下半・三百八十五

346「劫義佛譬喻說。四千里石山有長壽人。百歲過持細軟衣一來拂拭。令是**大石山盡**。劫故未盡。四千里大城。滿中芥子。不概令平。有長壽人百歲過一來取一芥子去。芥子盡。劫故不盡。菩薩如是無數劫。發大正願度脫衆生願名大心要誓。必度一切衆生斷諸結使。成阿耨多羅三藐三菩提」『大智度論』大正 25・100 下

347 Cf.「**廣大如法界**。究竟如**虛空**。虛空究竟。無窮盡故。我願究竟。亦無有盡。法界廣大無邊際故。我願廣大亦無邊際」般若訳『四十華嚴經』大正 10・696 下

348 華嚴教理の文脈で「近而難見我心細而遍空我佛」を解するには次の積を参照の事。太字は『宝鑰』の積文に類同する。「夫以法性**虛空廓無涯**而超視聽。智慧**大海深**。無極而**抗思議眇眇玄猷**。名言罕尋其際。茫茫素範。相見靡究其源。但以機感萬差。奮形言而充**法界**。心境一味。**泯能所**而歸寂寥。體用無方。**圓融**叵測。於是無像現像。猶陽谷之昇太陽。無言示言。若滄波之傾巨壑。是故創於**蓮華藏界**。演無盡之玄綱。牢籠上達之流。控引令階佛境。然後化霑忍土。漸布慈雲。灑微澤以潤三根。滋道牙而歸一揆。是知機緣感異。聖應所以殊分。聖應雖殊**不思議**一也。華嚴經者。斯乃集**海會之盛談**。照**山王之極說**。理智宏遠。盡法界而互真源。浩汗微言。**等虛空而被塵國**。於是無虧**大小**。潛巨刹以入毫端。未易鴻纖。融極微以周法界。故以**因陀羅網參互影而重重**。錠光玻黎照塵方而隱隱**一即多而無礙**。多即**一而圓通**。攝九世以入刹那。舒一念而該永劫」法藏述『華嚴經探玄記』大正 35・107 上—中

349 Cf.「若能明察密號名字。深開莊嚴秘藏。則地獄天堂佛性闡提煩惱菩提生死涅槃邊邪中正空有偏圓二乘一乘。皆是**自心佛**之名字(若し能く明らかに密號の名字を察し、深く莊嚴秘藏を開けば、則ち地獄天堂・佛性闡提・煩惱菩提・生死涅槃・辺邪中正・空有偏圓・二乘一乘、皆是れ**自心佛**の名字なり。)」『十住心論』定本卷二 pp.6-7、弘全一 p.128

350 近而難見・廣亦大である我が心はそのまま細而遍空・難思議なる我が仏であり、「奇哉之奇絶中之絶」という極究超絶なる甚深妙趣をその徳性とする。自心仏は教理的には衆生本有の如来藏・仏性であり、同時に過恒沙無刹塵の仏身・一切智智の開顕する心の曼荼羅の当体である。Cf.「衆生盲暝迷心佛 不識自有無盡珍 我託祕藏本有義(衆生盲暝にして心佛に迷い 自ら無盡の珍有ることを識らず 我祕藏本有の義に託し。)」『金勝王經秘密伽陀』定本卷四 p.241、弘全一 p.826 及び「自心曼荼 有佛無佛 性相常住(自心の曼荼 是有佛無佛、性相常住なり)」『理觀啓白』『定本全集』定本卷五 p.97、弘全二 p.186

351 自心に仏が本有常住に秘藏されているという深秘の真相を知らない衆生は、自心仏の覚悟という一点に於て迷いの世界を出離出来ないが故に、六道に輾転とする苦の連鎖を断裂超越して、輪廻転生の循環を絶ち切ることができない

352 無明の毒酒に酔い知れた衆生凡夫は、凡聖不二の理を悟らず、自心即仏という我が心の不可思議な実相を把握することができない、の意

353 衆生世間(六道輪廻の生きとし生けるもの世界)、器世間(所依の環境世界・自然界)、智正覺世間(仏菩薩の世界)の三。参照「言具**三世間者**。無邊刹海即**器世間**。毘盧遮那遍興。即**智正覺**。刹網所持如來所化。即**衆生世間**。言自在者。三種世間互相即入。隱顯重重皆無礙故」澄觀述『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』大正 36・175 上

354 七處は華嚴經説法の場所。人界三(寂滅道場菩提樹下・普光法堂・祇樹給孤独園精舍)、天上四(切利天・夜摩天・兜率天・他化自在天衆)の七処に於て説かれる

355 八會は華嚴經の説法が八度に行われた事を言う。第一会寂滅道場会、第二会普光法堂会、第三会切利天宮会、第四会夜摩天宮会、第五会兜率天宮会、第六会他化自在天宮会、第七会普光法堂会、第八会逝多園林会

356 海印定は華嚴説法の際に仏が入った瞑想(定)の呼称で、『華嚴經』七處八會の總定。各々の會で教主の佛はそれぞれの瞑想三昧に住するが、海印定・海印三昧は『華嚴經』を通じた三摩地と規定される。参照、「總者然此八會人法教義等皆依**如來海印三昧**之所顯現故。賢首品云。一切示現無有餘海印三昧勢力故。」法藏撰『華嚴經文義綱目』大正 35・498 下。具体的な海印定・海印三昧は、澄明清淨なる大海に萬物・森羅萬象が悉く印現するが如く、深い瞑想に住して佛は佛智眼を以て心中に一切諸法を炳現させ、法界の圓融無礙を觀ずるにある(勝又『講座宝鑰』註積 p.288 註 4)。Cf.「海者即諸像重重無盡際限難源。窮一竟無有窮。隨一宛然齊現。是故云海也。印者衆像非前後。同時品類萬差。即入無礙一多兩現。彼此無違。相狀不同。異而非異。故云印也。定者類多差別唯一不殊。萬像競興廓然無作。故名爲定也」法藏撰『華嚴遊心法界記』大正 45・646 下

357 圓融は全ての事物が完全に融け合って障りのないこと。一切諸法が一即一切・一切即一であって圓

融無礙自在である(諸法相即自在門)義に基づいて、理事無礙法界・事事無礙法界という華嚴門の佛の境界が説明される。Ex.「若圓融無礙。則即一即多。即有即無。有是無家之有。無是有家之無。多是即一之多。一是即多之一。有無即事理無礙。一多兼事事無礙。由此重重故。華藏刹一一塵中」澄觀述『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』大正 36・194 中

358 過去・現在・未來の三世それぞれに更に三世(過去・現在・未來)があつて都合九世となり、この九世が互いに即入するから一念に摂まる(三世即一念)。又、九世を総合する一念と九世とを合して十世と言う。参照「言十世者。過去未來現在三世。各有過去未來及現在。即爲九世也。然此九世迭相即入故。成一總句。總別合成十世也」法藏述『華嚴一乘教義分齊章』大正 45・506 下

359 極微細の刹那一念を無限大と言うべき多劫にまで延長させることを言う。「攝九世於刹那舒一念於多劫」の句は、時間の伸縮自在且つ圓融無礙なることを表現する。時間の無礙自在と同時に一切諸法の相即無礙圓融をもこの句に言い含める

360 一多相入は「一」と「多」が無礙相即すること、十玄縁起の中の一多相容不同門に説かれる。参照、「一即多而無礙。多即一而圓通」法藏述『華嚴經探玄記』大正 35・107 上、及び「融事相入故說唯識。謂由理性圓融無礙。以理成事事亦鎔融。互不相礙。或一入一切。一切入一。無所障礙。上文云一中解無量無量中解一等。舍那品云於此蓮華藏世界海之内一一微塵中見一切法界」法藏述『華嚴經探玄記』大正 35・347 中

361 理事は事法界(差別的現象界)と理法界(平等の本性界)を指し、「理事相通」で事理無礙の義を示す

362 帝網は因陀羅網、天帝釋の珠網を指す。因陀羅網は帝釈天の宮殿を莊嚴する宝網で、一々の結び目に宝珠がありその宝珠が互いに相映じ、映じた宝珠がまた映じ合つて映じる形容で、華嚴の重重無盡の法界の在り方を形容する定型比喩。参照、「因陀羅網境界門。如天帝殿珠網覆上。一明珠内萬像。俱現諸珠盡。然又互相現。影影復現。影重重無盡故。千光萬色雖重重交映。而歷歷區分。亦如兩鏡互照。重重涉入。傳曜相寫。遞出無窮」澄觀述『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』大正 36・10 中一下

363 錠光は燈火の光で宝珠頗梨珠(=玻璃 sphatikā の音写、ガラス・水晶のこと)の輝き。燈火(宝珠)が明鏡(玻黎)の中で相互に照らし照らされること、拡大して一切諸法を照明し交映することで「帝網帝珠」と共に重重無盡の法界の在り方を譬える。参照、「因陀羅網者。即以帝釋殿網爲喩[中略]猶如衆鏡相照衆鏡之影見一鏡中。如是影中復現衆影。一一影中復現衆影。即重重現影成其無盡復無盡也」杜順説・杜順撰『華嚴一乘十玄門』大正 45・516 中

364 訪友の友は善知識。善財童子に佛法を説き、佛のさとりに導く五十三の師のもとを歴訪すること。善財童子は善知識を歴訪する途次で百十の城を訪れたとされる。参照、「爾時善財童子。經遊一百一十城已」般若譯『大方廣佛華嚴經』大正 10・836 下、及び「今從彌勒却向文殊還行百一十城。故知從初至彌勒定經百十故也」法藏述『華嚴經探玄記』大正 35・490 中

365 初發心時便成正覺と同じ義を示す。参照、「此初發心菩薩即是佛故。悉與三世諸如來等。亦與三世佛境界等。悉與三世佛正法等。得如來一身無量身三世諸佛平等智慧。所化衆生皆悉同等」佛駄跋陀羅譯『六十華嚴經』大正 9・452 下

366 十信の位の終心に佛果を證得することを意味する。参照、「三生究竟堅固種。而爲因。十信道圓普德顯」法藏述『華嚴經探玄記』大正 35・107 中

367 十身は菩薩が修行に依つて悟得した境地を十方面から説いたもの、菩薩身・願身・化身・加持身・相好莊嚴身・威儀身・意生身・福德身・法身・智身の行境の十身(勝又『講座宝鑰』註積 p.289 註 16)。一説には融三世間の十身とも言う(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下三下半 427)。参照、「言十身者略有二種。一融三世間以爲十身。二如來一身自有十身。謂一菩提身二願身三化身四力持身五相好莊嚴身六威勢身七意生身八福德身九法身十智身。然此十身即佛十德。具體具用有應有眞。但融無二門故稱圓妙[中略]言融三世間十身者一衆生身二國土身三業報身四聲聞身五緣覺身六菩薩身七如來身八智身九法身十虚空身。於一如來身既有十身。餘九身亦然便成百身。又互相作便成千身。而眞應融一多自在」澄觀述『大華嚴經略策』大正 36・705 上一中

368 [本源へ向かう旅路の客舎=第九極無自性心は、遍歴の末に辿り着いた寶処であるけれども、しかし常住不変のさとりの境界=金剛心殿ではないから]何らかの因と縁に遭遇すれば、この旅宿の如き未極の佛境界は忽ちに遷変移転する、の意

369 彈指は親指と人差し指をはじいて音を出すこと、許諾・歡喜・警告・告知などの場合に実行する。参照、「爾時彌勒菩薩摩訶薩。即攝神力。入樓閣中。彈指作聲。告善財言。善男子起。法性如是。此是菩薩知諸法智因緣聚集所現之相。如是自性。如幻如夢。如影如像。悉不成就。爾時善財。聞彈指聲。從三昧起。彌勒告言。善男子。汝住菩薩不可思議自在解脫。」實又難陀訳『八十華嚴經』大正 10・437 下

370 等空之心は等虚空無辺広大なる心。参照「第三劫等虚空心無邊智慧。一切二乘不能思議」『大日經疏』大正 39・612 上

371 秘密莊嚴心、則ち真言密教の法門を指す

372 『宝鑰』定本卷三 pp.161-162、弘全一 pp.460-461

373 既に仏智証悟を成就して獲得した所の(仏のすぐれた)無量の萬徳。ここでは、第八住心の一心法界・沈空滞寂から密佛の驚覺を蒙って覺醒し、華嚴の事事無礙圓融の理を覺了して器・衆生・智正覺の三種世間圓融の一切法真如の功徳を具足することを言う。(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下二下半 402)

374 不二一心・金剛心殿の本源の一部分が、「心外の礦垢此に悉く盡きて」顕わになること。第九住心から第十秘密莊嚴心へと展開する義

375 『宝鑰』定本卷三 pp.163-164、弘全一 p.462

376 華嚴法門では縁起の諸法の無礙圓融なることを、十玄門(範疇)を立てて説く。華嚴の玄旨を顕すからこれを十玄縁起と言う(勝又『講座宝鑰』註釈 pp.293-294 註 4)。祖師によって十玄門の呼称に相違が存する。

Ex.「略有十門。一同時具足相應門。於中有十。一教義具足。二理事具足。三解行具足。四因果具足。五人法具足。六分齊境位具足。七師弟法智具足。八主伴依正具足。九逆順體用自在具足。十隨生根欲示現具足。此等十門相應無有前後也。二因陀羅網境界門。此中具前十門。但義從喻異耳。餘可准上。三祕密隱顯俱成門[中略]四微細相容安立門[中略]五十世隔法異成門[中略]六諸藏純雜具徳門[中略]七一多相容不同門[中略]八諸法相即自在門[中略]九唯心迴轉善成門[中略]十託事顯法生解門[中略]上之十門玄並皆別異。若教義分齊與此相應者。即是一乘圓教及頓教法門」智儼造『大方廣佛華嚴經搜玄齊通智方規』大正 35・15 中

377 事事無礙に圓融する諸法が、或いは主となり或いは従となつて相互渉入・互具する様を「主伴」と言う。則ち事事無礙圓融の十玄門の一門を主と爲し、他の九門を伴(従)として互相に具足すること。参照「主伴圓明具徳門。如北辰所居衆星同拱。十無前後舉一全收」澄觀述『大華嚴經略策』大正 36・707 中。Cf.「心王心數 主伴無盡 互相渉入 帝珠錠光 重重難思 各具五智 多而不異 不異而多 故名一如 一非一一 無門爲一 如非如常 同同相似(心王心數 主伴無盡なり 互相に渉入して 帝珠錠光のごとく 重重難思にして 各五智を具す 多にして不異なり 不異にして多なり 故に一如と名づくれども 一は一に非ずして一なり 無数を一と爲す 如は如に非ずして常なり 同同相似せり)」『吽字義』定本卷三 p.64、弘全一 p.545

378 華嚴宗の五教の教判、小・始・終・頓・圓の五教を指す

379 修行段階=因位に於る萬行を華に譬え、此れを以て佛果を莊嚴する冥想(定)。因位では花嚴三昧、果位では海印三昧と言う。参照、「一切自在難思議 華嚴三昧勢力故」『六十華嚴經』大正 9・434 下、及び「釋佛華嚴三昧。華者菩薩萬行也。以因能感果故。言如華嚴者。行成果滿契合相應。垢障外消證理圓潔隨用讚徳故稱嚴也。三昧者。理智無二交徹鎔融。此彼俱亡能所斯絶故。亦可華即是嚴理智無礙故。華嚴即三昧以行融離見故。華即是嚴。一行頓修一切行故。華嚴三昧一行即多而不礙一故。華嚴即三昧以定亂雙融故三昧即華嚴理智如如故。晋經云。一切自在難思議。華嚴三昧勢力故。此即據行爲言。名華嚴三昧」澄觀述『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』大正 36・637 下-638 上

380 五相成身觀、五段階の觀想を経て即身成仏を実現する実践行を言う

381 『三昧耶戒序』定本卷五 p.7、弘全二 pp.135-136

382 『宝鑰』定本卷三 p.139、弘全一 p.440

383 『大日經疏』大正 39・612 中

384 不空訳『金剛頂一切如來眞實攝大乘現證大教王經』No.865、大正 18・207 上一下

385 『菩提心論』に「住於寂滅平等究竟眞實之智」の句が見られる(大正 32・573 中)

386 不空訳『金剛頂一切如來眞實攝大乘現證大教王經』No.874、大正 18・313 中一下

387 金剛智訳『金剛頂經瑜伽修習毘盧遮那三摩地法』No. 876、大正 18・328 下

388 『十住心論』定本卷二 p.280、弘全一 p.374

389 第三部第十一章でも議論する

390 『吽字義』定本卷三 p.53、弘全一 p.535

391 『大日經』大正 18・10 中

392 「一吽字相義分二。一解字相。二釋字義。初解字相者又分四。四字分離故。金剛頂經釋此一字具四字義。一賀<sup>ㄣ</sup>字義。二阿<sup>ㄣ</sup>字義。三汗<sup>ㄣ</sup>字義。四麼<sup>ㄣ</sup>字義。(一の吽字を相と義の二に分つ。一には字相を解し、二には字義を釋す。初めに字相を解すとは、又四に分つ。四字分離の故に。『金剛頂經理趣積』に此の一字を釋するに四字の義を具す。一には賀<sup>ㄣ</sup>字の義、二には阿<sup>ㄣ</sup>字の義、三には汗<sup>ㄣ</sup>字の義、四には麼<sup>ㄣ</sup>字の義なり)」『吽字義』定本卷三 p.53、弘全一 p.535

393 『理趣積』大正 19・609 下

394 『十住心論』定本卷二 p.297、弘全一 p.389

395 同上、定本卷二 p.297、弘全一 p.389

396 同上、定本卷二 p.297、弘全一 p.389

397 同上、定本卷二 p.297、弘全一 p.389

398 同上、定本卷二 pp.297-298、弘全一 p.389

399 『即身義』定本卷三 p.22、弘全一 p.510

- 400 藤井淳『空海の思想的展開の研究』 p.542
- 401 『十住心論』 定本巻二 p.299、弘全一 pp.390-391
- 402 『釈摩訶衍論』 大正 32・622 上
- 403 『守護国界主陀羅尼經』 大正 19・565 下
- 404 同上、大正 19・570 下
- 405 同上、大正 19・570 下
- 406 同上、大正 19・565 下
- 407 『守護国界主陀羅尼經』 自体に真言が説かれていない
- 408 参照、藤井淳『空海の思想的展開の研究』 pp.513-518
- 409 参照、藤井淳、同上 p.564
- 410 『宝鑰』 定本巻三 pp.167-168、弘全一 pp.465-466
- 411 真の佛のさとりを志求する佛道修行者(真言行者)は、各々の段階の住心に滞留すること無く次へと進む心品転昇を辿るのであるから、その各住心は変遷転移する住处であって自性を持たないの意
- 412 轉深轉妙は第一住心から第二住心、更に住心を輾転と転昇して浅い処から甚深微妙の奥深い場処・一心の宮殿へと昇進することを言う。Cf.「從淺至深從近迄遠。雖云轉妙轉樂(淺より深に至り近より遠に迄るまで轉妙轉樂なりと云ふと雖も)」『十住心論』 定本巻二 p.6、弘全一 p.127
- 413 唯識思想由来の四智[大圓鏡智・平等性智・妙觀察智・成所作智]に法界体性智を加えた佛の智徳・智身を五智する。真言教理では迷いの世界の識を転じて佛の果分として得られた智を、具体的な佛智=佛身に配当する。即ち、「法界体性智=中尊毘盧遮那如来、大円鏡智=東方阿閼如来、平等性智=南方寶生如来、妙觀察智=西方無量寿[阿弥陀]如来、成所作智=北方不空成就[釈迦]如来」の金剛界五智五佛が万法の根源として定立される。この五智は一切智智であり、然も本有本覺の佛智としてあらゆる有情非情に具有される(五部具会)
- 414 法界体性智=中尊毘盧遮那を指す。Cf.「法佛者常住三世淨妙法身。法界體性智大毗盧舍那明自受用佛是也(法佛とは常住三世淨妙法身・法界體性智大毗盧舍那自受用佛是れなり)」『秘密曼荼羅教付法伝』 定本巻一 p.66、弘全一 p.2。法界体性は六大と同定される。参照、「以六大為能生。以四法身三世間為所生。此所生法上達法身下及六道。雖龜細有隔大小有差。然猶不出六大。故佛說六大為法界體性。(六大を以て能生と為し四法身・三世間を以て所生と為す。この所生の法は、上法身に達し下六道に及ぶまで、龜細隔てあり、大小差ありと雖も、然れども猶六大を出でず。故に佛、六大を説いて法界體性と為したまふ)」『即身義』 定本巻三 p.23、弘全一 p.511
- 415 四種曼荼羅(大曼荼羅・三昧耶曼荼羅・法曼荼羅・羯磨曼荼羅)と四智印
- 416 此心は当住心・第十秘密莊嚴心を指す
- 417 海滴は海の水を滴にしたほどの限りない数、刹塵海滴。Cf.「五部三部之尊森羅圓現。刹塵海滴之佛忽然涌出(五部三部の尊森羅として圓かに現じ、刹塵海滴の佛忽然として涌出せん)」『三昧耶戒序』 定本巻五 p.8、弘全二 p.137/「海滴刹塵救世者 四量六通濟愚童」『金勝王經秘密伽陀』 定本巻四 p.242、弘全一 p.826
- 418 金は三昧耶形としての金剛及びそれが象徴する金剛界、蓮は蓮華を三昧耶形とした胎藏界を指し、「金蓮」で金胎兩部を総表する
- 419 萬象は萬像とも書き、森羅萬象・有情非情のあらゆる現象と存在・万法のこと。参照、「易一爻中 具含萬象 龜十字上 悉知三世(易の一爻の中に具に萬象を含み、龜の十字の上に悉く三世を知る)」『理觀啓白』 定本巻五 p.96、弘全二 p.185/「乾坤經籍箱 萬象含一點 六塵閱縑細(乾坤は經籍の箱なり 萬象を一點に含み 六塵を縑細に關す)」『遊山慕仙詩』『性靈集』 卷一、定本巻八 p.10、弘全三 p.402
- 420 神は本朝の地祇ではなく、神變の略。「現神」は神變を現ずる意
- 421 萬徳自性で、衆生の自心に仏のさとりのあらゆる徳智=仏性万徳の莊嚴が本来的に具わっていることを言い表し、羯磨曼荼羅に対応する(勝又『講座宝鑰』註釈 p.307 註 11)
- 422 輪圓は萬徳を圓滿に具足する義、輪圓具足で曼荼羅の訳語となる。参照、「四 **པམ་མཁའ་མཚན་ལྷན་པོ་** 明真言曼荼羅具足輪圓行果。(四の **པམ་མཁའ་མཚན་ལྷན་པོ་** は真言曼荼羅具足輪圓の行果を明かし)」『般若心經秘鍵』 定本巻三 pp.10-11、弘全一 p.5/「大日如來恒沙塵數之徳具足無缺。故曰曼荼羅。曼荼羅者無比味無過上輪圓備\*足義也(大日如來、恒沙塵數の徳具足して欠けたること無し。故に曼荼羅と曰ふ。曼荼羅とは、無比味、無過上味、輪圓備足の義なり)」「弘全には「満」と作る』『平城天皇灌頂文』 定本巻五 p.21、弘全二 p.161
- 423 莊嚴仁は秘密莊嚴を体現した人、即ち佛を意味する
- 424 『十住心論』 定本巻二 p.307、弘全一 p.397
- 425 『大日經』 住心品、大正 18・1 下
- 426 同上、大正 18・2 上
- 427 「一向志求一切智智」『大日經疏』 大正 39・611 下
- 428 『大日經』 具緣品、大正 18・9 中

429 金剛智譯『金剛頂經瑜伽修習毘盧遮那三摩地法』大正18・331上

430 『大日經』具緣品、大正18・9中

431 「謂六大者五大及識。大日經所謂。<我覺本不生。出過語言道。諸過得解脫。遠離於因緣。知空等虛空>是其義也。彼種子眞言曰<ॐ वज्रं ह्रीं वं हूं >。阿<sup>ॐ</sup>字諸法本不生義者即是地大。縛<sup>ॐ</sup>字離言說謂之水大。清淨無垢塵者是則囉<sup>ॐ</sup>字火大也。因業不可得者訶<sup>ॐ</sup>字門風大也。等虛空者欠<sup>ॐ</sup>字字相即空大也。我覺者識大。(謂く、六大とは五大及び識となり。『大日經』に謂ふ所の<我覺本不生 出過語言道 諸過得解脫 遠離於因緣 知空等虛空>是れ其の義なり。彼の種子眞言に曰く<ॐ वज्रं ह्रीं वं हूं >。爲いはく<sup>ॐ</sup>阿字諸法本不生の義とは即ち是れ地大なり。囉<sup>ॐ</sup>字離言說とは之れ水大と謂ふ。清淨無垢塵とは是れ則ち囉<sup>ॐ</sup>字火大なり。因業不可得とは訶<sup>ॐ</sup>字門風大なり。等虛空とは欠<sup>ॐ</sup>字の字相即ち空大なり。我覺とは識大なり。)」『即身義』定本卷三 pp.19-20、弘全一 p.508

432 約は簡約・簡潔、控えめなこと。「文約」は、ここでは引用した『大日經』の偈頌八句が僅か四十字で極めて簡潔なことを言う。Cf.「可謂簡而要約而深(謂つ可し、簡にして要なり、約つまやかんじて深し)」「般若心經秘鍵』定本卷三 p.4、弘全一 p.555

433 義廣は、八句の偈頌が簡約な言葉で表現される文辞であるが、その意味する所は三部五部・五智五大及び六大体大の一切を攝する廣大無邊の義理を含み持つこと、則ち文略義廣の惣持の機能を果たすことを言う。(有快『秘藏寶鑰鈔』卷下九半 p.481)

434 Cf.「凡祕藏奧源一宗眼目只有此二偈八句。爰以寶鑰下云。此頌文約義廣。言浮心深。非面難說。有智有緣人從明師面授。甚深甚深更問」有範紀『大日經疏妙印鈔』大正58・289中

435 『大日經』の字輪品・百字生品・百字果相応品・百字位成品・百字持誦品・百字眞言法品等に説く百字輪百光遍照觀を指す

436 十二字は十二字眞言のこと。『大日經』字輪品所説に依れば、摩多(母音)十六のうち<sup>ॐ</sup>ॐ<sup>ॐ</sup>ॐ<sup>ॐ</sup>の四字を除外した「ॐॐॐॐॐॐॐॐॐॐॐॐ」の十二字を指すとす。又別には『大日經』秘密曼荼羅品に説く「十二句眞言王」=<sup>ॐ</sup>ॐ<sup>ॐ</sup>ॐ<sup>ॐ</sup>ॐ<sup>ॐ</sup>ॐ<sup>ॐ</sup>ॐ<sup>ॐ</sup>ॐ<sup>ॐ</sup>とすの説もある(ॐ<sup>ॐ</sup>ॐ<sup>ॐ</sup>は中尊大日如來、ॐ<sup>ॐ</sup>は西方無量壽佛、ॐ<sup>ॐ</sup>は北方天鼓雷佛、ॐ<sup>ॐ</sup>は東方寶幢佛、ॐ<sup>ॐ</sup>は南方開敷華王佛の中台五如來に配當される。)

437 觀法は、冥想して意識を集中させ、特定の對象(月輪・<sup>ॐ</sup>字等)を心中に思い描くことに依り、仏の眞理を直觀的に把握しようとする実践修行法。觀・修觀・觀念・觀想・觀行などの総稱。眞言門では眞言の字輪を觀想の對象とするから「眞言觀法」と言い表す。その具体的な一例を下に掲げる。

\*「所云字者。梵云阿利藍。阿<sup>ॐ</sup>是不壞義即是淨菩提心也。如此行門爲淨菩提心故。若不除垢。本尊三昧無由現前。故行者令一字。與淨菩提心相應也。第二名爲聲。句想爲本尊。而於自處作者。又當觀想字字句句眞言之聲。如前次第相續輪環不斷。一一聲相明了。如鈴鐸風梵之音次第不斷。而入其身遍。其體內。以此因緣。能令身心掃除垢濁。如火起時諸塵悉淨。亦當心一境善住不亂。假使有種種境界。亦如前說也。又句中義者即是本尊之體。先想本尊明了。次即自觀己身同於本尊。令內外明了也。字眞言觀即是眞言身。聲眞言觀即是眞言主。句義觀即是眞言之體。即眞言心也。句是義趣所歸趣處也。即本尊心也。身語意淨三事清淨平等。猶如內有明眼外觀淨境。又無暗障。三事等故明了現前。以此三事等故。身口意皆住一見。衆緣具故則有成就之樂也。此三事等明見本尊。故當於自處作也。又即自觀其身亦同本尊。以三事等故名世間成就。爾時本尊及諸菩薩等。隨想而現隨念而至隨問而答。然後入修學出世眞言之行。不如此者。徒捐其功無有益也。第三句當知。即諸佛勝句。行者觀住彼。極圓淨月輪。於中諦誠想。諸字如次第者。次當觀佛即觀本尊。隨彼所欲爲事。各有像類法門。如色即有白黃赤等。坐起身印之形。隨所欲作事而極觀之。如欲寂心息災。即觀息災之像。既得成就明了無礙。又想月輪圓明清淨。觀字輪在此輪明淨心中。如前成就。此即淨菩提心義也。由三業平等清淨。能見諸佛相。淨菩提心與念佛三昧相應。明了無礙。唯獨自明了餘人所不見也。云於中諦誠想者謂觀圓明本尊及字。諦了分明無有隱昧。名諦了分明也。云中置字句等。而想淨其命即。是如上先觀字觀聲觀本尊。或去句更問然後觀佛。佛即本尊也。隨彼所有緣者而觀之。皆是佛普門之身。故無異相。同名佛也。』『大日經疏』大正39・688中一下

438 金剛界曼荼羅成身会の中心を構成する聖衆。即ち、大日・阿闍・宝生・無量壽・不空成就の五佛に親近慧門の十六大菩薩、四波羅蜜菩薩、内外の八供養菩薩、四摂菩薩の計三十七尊を指す。Ex.「五智所成四種法身。於本有金剛界自在大三昧耶自覺本初大菩提心普賢滿月不壞金剛光明心殿中。與自性所成眷屬金剛手等十六大菩薩及四攝行天女使金剛内外八供養金剛天女使。各各以本誓加持。自住金剛月輪。持本三摩地幟幟。皆以微細法身祕密心地。越過十地身語心金剛。各以五智光明峯杵。出現五億俱胝微細金剛。遍滿虛空法界。諸地菩薩無有能見。俱不覺知。熾然光明自在威力。常於三世。不壞化身利樂有情。無時暫息。以金剛自性光明遍照清淨不染種種業用。方便加持救度有情。演金剛乘。惟一金剛能斷煩惱。以此甚深祕密心地普賢自性常住法身。攝諸菩薩。唯此佛利。盡金剛自性清淨所成密嚴華嚴。以諸大悲行願圓滿。有情福智資糧之所成就。以五智光照。常住三世。無有暫息平等智身。爾時普賢金剛手等十六大菩薩。時金剛界如來。復説窺觀波法界普賢一字心密言曰<ॐ 鑿>。爾時金剛界如來。復告金剛手言。若有善男子善女人。受持此深密瑜伽金剛一切如來大

勝金剛心瑜伽。成就三十七尊自覺聖智者。應用金剛界中三十七羯磨印成就。常當持普賢菩薩一字心明。與此出入息。隨氣相應。身語意金剛智。當速獲之。速證普賢菩薩之身。此名普賢菩薩金剛薩埵三昧耶三十七智深密相應』金剛智訳『金剛峯樓閣一切瑜伽瑜祇經』大正 18・254 上、255 中

439 Cf.「釋攝經中諸文義盡者。此經所說不過四智印。說大智印文義者如來字句中攝盡。說三昧耶智印。文義者金剛字句中攝也。金剛杵三昧耶身故。又通所有一切三昧耶形同名金剛故。說法智印文義者眞實及摩訶衍字句中攝。說羯磨智印文義者大教王字句中攝(經の中の諸の文義を攝し盡すことを釋せば、此の經の所説は四智印に過ぎず。大智印を説く文義は「如來」の字句の中に攝し盡し、三昧耶智印を説く文義は「金剛」の字句の中に攝するなり。金剛杵は三昧耶身なるが故に。又通じて所有の一切の三昧耶形を同じく金剛と名づくるが故に。法智印を説く文義は「眞實」及び「摩訶衍」の字句の中に攝し、羯磨智印を説く文義は「大教王」の字句の中に攝す。)」『金剛頂經開題』定本卷四 p.87、弘全一 p.708

440 『宝鑰』定本卷三 pp.168-169、弘全一 p.466

441 但し、『菩提心論』を空海が大変高く評価していたことも紛れの無い事実である。参照、「此論者龍樹大聖所造千部論中密藏肝心論也。(此の論『菩提心論』は、龍樹大聖所造の千部の論の中の密藏肝心の論なり)」『二教論』定本卷三 p.94、弘全一 p.491

442 『宝鑰』定本卷三 pp.169-174、弘全一 pp.466-471。『菩提心論』大正 32・573 下-18・574 下

443 詳細な分析は、本論第十二章第三節で行う

444 例えば、不空訳『金剛頂瑜伽三十七尊出生義』大正 18・297 下-299 上に典型的に説かれる

445 金剛智訳『金剛頂經瑜伽修習毘盧遮那三摩地法』大正 18・326 下-331 中

446 不空訳『成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌』大正 19・594 上-602 上

447 『声字義』定本卷三 pp.37-38、弘全一 p.523

448 同上、定本卷三 p.35、弘全一 p.521

449 『吽字義』定本卷三 p.54、弘全一 p.536

450 帥爾は輕率、輕はずみなこと。深奥にして秘密なる至極の教えは簡単に説き明かせないから、軽々に之を談論したり、又他人に伝えることはできないの意

451 小機は小乗・権教などの浅略な教えしか理解できない劣った機根。小機は眞実究竟の教えを聞いても却って疑いを生じてしまう、の意

452 一闍提は梵 *Ichantika* の音写。成佛の可能性を全く持たない者を指し、無佛性・寂種とも訳される

453 無間は阿鼻地獄、「無間人」は五無間罪を犯して阿鼻地獄に墮すことが必至の極悪人を指す

454 『一字頂輪王時處儀軌』大正 18・321 上

455 『宝鑰』定本卷三 pp.174-175、弘全一 p.472

456 現生、今すぐ直ちにの意

457 夭は夭逝の夭、短命・若死に・早死にすること。中は命中。

458 没後の後生には。未灌頂の者に眞言密教の法を洩らし伝える越三昧耶戒の罪報は、定んで無間地獄への墮罪と規定する

459 金剛頂經經系の金剛界と大日經系の胎藏法の、金胎両部を言う

460 自受法樂は、仏が自ら法樂を受けること、佛が自内証智(=さとの眞理)を説いて自らこれを受用し、楽しみ味わうこと。参照、「自性受用佛自受法樂故與自眷屬各説三密門。謂之密教。此三密門者。所謂如來内證智境界也(自性受用佛は、自受法樂の故に自眷屬と與に各三密門を説きたまふ。之を密教と謂ふ。此の三密門とは所謂如來内證智の境界なり)」『二教論』定本卷三 p.75、弘全一 p.474 / 「大日如來坐法界而照機。住祕宮而投藥。與自性所成眷屬自受法樂故説此三密門。(大日如來は、法界に坐して機を照し祕宮に住して藥を投ず。自性所成の眷屬と自受法樂の故に此の三密門を説きたまふ)」『大日經開題(大毗盧遮那)』定本卷四 p.31、弘全一 p.658

461 『十住心論』定本卷二 p.308、弘全一 p.398

462 『大智度論』大正 25・336 下

463 不可得は梵 *anupalambha*、眞理・悟り・仏智等が人間の思慮を超えていて認識できないことを言い、如來内證智徳を言表する表現の一として、能所の別を超えた「本不生不可得」(絶対的領域・法爾自然)の意味合いで教理的に用いられる

464 『声字義』定本卷三 p.40、弘全一 p.525

465 眞言=漫怛羅という文例も存在する。「眞言者梵曰漫怛羅。即是眞語如語不妄不異之義。龍樹釋論謂之祕密號。舊譯云呪」『大日經開題(衆生狂迷)』定本卷四 p.21、弘全一 p.649

466 『大日經』具緣品、大正 18・10 上-中

467 因行證入は修行からさとりへの四段階=因[発心 𑖀]行[修行 𑖀]証[菩提 𑖀]入[涅槃 𑖀]であり、これに究竟果 𑖀 を加えて 𑖀 字五転とする



468 『宝鑰』 定本卷三 p.171、弘全一 p.469 に引かれる

469 無盡莊嚴藏は法界藏・寶藏と換言され得る。Cf.「法界藏者。此藏梵音云俱舍。是鞞義也。猶如世間之刀在於鞞中。此藏亦爾。故以義翻也。故此中云法界藏者。即是如來所出之處。謂一切如來處在其中也[中略]流出無盡莊嚴。奮迅示現不可窮竭。猶如大寶之藏。此平等法界藏。即是如來藏義也。以法界莊嚴不可窮盡。猶如字輪旋轉不可窮盡。名無盡藏也。如來何故處此三昧。然亦非無因緣。正謂開示如來甚深祕要之事也」『大日經疏』大正 39・725 中一下

470 『大日經』 住心品、大正 18・1 上

471 『大日經』 秘密曼荼羅品、大正 18・31 中

472 『大日經』 具緣品、大正 18・12 下

473 同上、大正 18・12 下

474 『大日經』 普通真言藏品、大正 18・14 下

475 同上、大正 18・14 上

476 同上、大正 18・14 上

477 同上、大正 18・14 中

478 Cf.「此相字梵本正云漫荼羅<漫荼羅者淨清義。壇者圓滿具足義也。不此經說> 漫荼羅是輪圓義。又發生義<疏意>又有聚集義 夫漫荼羅者名爲聚集。今以如來眞實功德集在一處。乃至十世界微塵數差別智印。輪圓輻湊翼輔大日心王(此の相の字は梵本には正しくは漫荼羅と云ふ<漫荼羅とは淨清の義。壇とは圓滿具足の義也。此の經に説かず>。漫荼羅は是れ輪圓の義、又は發生の義、又聚集の義有り。夫れ漫荼羅とは名づけて聚集と爲す。今、如來眞實の功德を以て集めて一處に在り。乃至十世界微塵数の差別智印、輪圓輻湊して大日心王を翼輔す)」『大日經疏要文記』 弘全一 p.600

479 Cf.「復次眞言行者。以初三昧耶故。得同如來祕密身口意平等之身。以第二三昧耶故。得同如來加持法界宮尊特之身。以第三三昧耶故。令此身土皆如金剛。與無量持金剛衆而自圍繞」『大日經疏』大正 39・675 下

480 『大日經』 住心品、大正 18・1 上—中

481 『弁頭密二教論』 定本卷三 pp.103-105、弘全一 pp.500-502

482 底本の定本全集には「也」と作るも、弘全版及び『二教論』 定本版の採用する「印」を正とするべきであろう

483 底本の定本全集には「印」、弘全版及び『二教論』 定本版の採用する「徳」を正とすべき

484 他に次の諸例がある。「如是法身智身二種色相平等平等遍滿一切衆生界一切非情界。常恒演說眞實語如義語曼荼羅法教(是の如くの法身・智身二種の色相、平等平等にして、一切衆生界・一切非情界に遍滿して、常恒に眞實語・如義語の曼荼羅法教を演説したまふ)」『秘密曼荼羅教付法伝』 定本卷一 p.66、弘全一 p.2/「此法界體性身大日如來与五智所成四種法身金剛薩埵等塵數諸佛眷屬。或住法界宮或住普賢心殿等中常恒不斷演說此金剛一乘眞言祕藏(此れは法界體性身の大日如來、五智所成の四種法身・金剛薩埵等の塵數の諸佛眷屬と、或は法界宮に住し、或いは賢賢心殿等の中に住して常恒不斷に此の金剛一乘の眞言祕藏を演説したまふ)」『平城天皇灌頂文\*』 定本卷五 pp.15-16、弘全二 p.156[\*但しこの第一文には偽作の疑い有り]

485 『十住心論』 定本卷二 p.318、弘全一 p.407

486 同上、定本卷二 p.319、弘全一 p.407

487 Ex.「此諸法法性。若佛出世。若不出世。常住不異」『八十華嚴經』大正 10・199 中

488 Ex.「諸佛法爾。若佛出世若不出世。一切衆生如來之藏常住不變」佛陀跋陀羅訳『如來藏經』大正 16・457 下

489 『十住心論』 定本卷二 p.319、弘全一 p.407

490 『大日經』 具緣品、大正 18・10 上

491 『十住心論』 定本卷二 p.320、弘全一 p.409

492 『大日經疏』大正 39・650 下

493 『大日經』 具緣品、大正 18・10 上

494 同上、大正 18・9 下

495 『声字義』 定本卷三 pp.37-38、弘全一 pp.523-524

496 『十住心論』 定本卷二 pp.322-323、弘全一 pp.411-412

497 密教的には「法界」は毘盧遮那仏の自内證聖智の境界。等虚空の法身であり、同時に心の実相を指す。参照、「馱<sup>Q</sup>字門一切諸法法界不可得故者。梵云達摩馱都[dharmadhātu]。名爲法界。界是體義分義。佛之舍利亦名如來馱都[dhātu]。言是如來身分也。若見馱<sup>Q</sup>字門。即知一切諸法悉皆有體。謂以法界爲體。所以者何。若離諸法實相。則一切法體義不成故。夫法界者。即是心界。以心界本不生故。當知法界亦本不生。乃至心界無得無捨故。當知法界亦復無得無捨…當知自無本體。何況爲諸法體。故法界者。唯是自證常心。無別法也」『大日經疏』大正 39・654 上

498 周遍は普く行き渡ること、仏の智徳の遍在・充滿を形容し、普遍・充遍と同義。参照、「爾時薄伽梵 法自在牟尼 圓滿普周遍 悉遍諸世界 一切智慧者 大日尊告言 善哉摩訶薩 大德金剛手 吾當一切說微密最希有 諸佛之祕要[中略]内心之大我[中略]八葉從意生 蓮華極嚴麗 圓滿月輪中 無垢猶淨鏡[中略]常恒於内外 普周遍加持」『大日經』大正 18・40 下／「毘盧遮那無盡莊嚴身周遍法界。十方三世一切如來。亦復如是。一一無盡莊嚴身周遍法界」『大日經疏』大正 39・619 下

499 『十住心論』定本卷二 pp.322-323、弘全一 pp.411-412

500 五乗は諸々の顯教、人乗・天乗・声聞乘・緣覺乘・菩薩の五を指す。五藏は素喙覽・毘奈耶・阿毘達磨・般若・陀羅尼の五。Cf.「如此七宗五藏以為顯教。雖宗極炳著從淺詣深。然猶應化之談隨機之藥而已。如來大醫王隨衆生病授種種法藥。(此の如きの七宗[律・俱舍・成實・法相・三論・天台・華嚴]・五藏を以て顯教と為す。宗極炳著にして淺從り深に詣ると雖も、然れども猶ほ應化の談・隨機の藥而已まののみ。如來大醫王、衆生の病に隨つて種種の法藥を授けたまふ。)」『平城天皇灌頂文』定本卷五 p.25、弘全二 p.165

501 参照、「此經總有三本。一**法爾常恒本**。諸佛法曼荼羅是也。二分流廣本。龍猛所誦傳十萬頌經是也。三略本。有三千餘頌雖頌文三千經卷七軸。然猶以略攝廣以小持多。一字中含無邊義。一點內吞塵數理。何況百字字輪具說此經。三千餘偈何理不顯。廣略雖殊理致是一(此の經[大日經]に總じて三本有り。一には**法爾常恒**の本、**諸佛の法曼荼羅**是れ也。二には分流の廣本、龍猛の誦傳する所の十萬頌の經是れ也。三には略本。三千餘頌有り、頌文三千、經卷七軸なりと雖も、然れども猶、略を以て廣を攝し、小を以て多を持す。一字の中に無邊の義を含み、一點の内に塵數の理を吞めり。何に況んや百字字輪具さに此の經に説けり。三千餘偈何れの理か顯はれざらん。廣略殊なりと雖も理致是れ一なり)」『大日經開題(法界淨心)』定本卷四 p.4、弘全一 p.634

502 参照、「一一句句一字字皆是**諸尊法曼荼羅身**(一一の句句、一一の字字、皆これ**諸尊の法曼荼羅身**なり)」『梵網經開題』定本卷四 pp.226-227、弘全一 p.816／「**者**[中略]如來世尊為諸衆生雨最上乘乘大法雨義。所謂一切契經及世間呪術經書是也[中略]四種法寶四種法身只在此一字中 (**者** 鑿とは[中略]又如來世尊、諸の衆生の爲に最上乘の大法雨を雨ふらす義なり。所謂一切の契經、及び世間呪術の經契是れなり。[中略]初四種の法寶・四種の法身は只此の一字[**者**]の中に在り)」『大日經開題(大毗盧遮那)』定本卷四 p.37、弘全一 p.664

503 参照、「律家身口七支持犯防非。法相八識三性簡持心境。三論八不空性談義。天台一心三觀為極。華嚴圓融無礙為宗。並是法王之一宮**法界之一門**。能為衆生之妙藥。能為諸趣之津梁。若能解密号名字。則一一法門皆是佛秘号(律家には身口の七支に犯を持し非を防ず。法相は八識三性をもって心境を簡持す。三論に八不空性をもて義を談ず。天台は一心三觀をもって極と為す。花嚴は圓融無礙をもて宗と為す。並びに是れ法王の**一宮・法界の一門**なり。能く衆生の妙藥と為り、能く諸趣の津梁と為る。若し能く密号の名字を解すれば、則ち一一の法門は皆是れ佛の秘号なり)」『法華經開題(苑河女人)』定本卷四 p.185、弘全一 pp.794-795

504 『六十華嚴』卷五十七、大正 9・765 下-766 上。『八十華嚴』卷七十六、大正 10・418 上-中

505 『摩訶般若波羅蜜經』卷五、大正 8・256

506 慧嚴訳『大般涅槃經』文字品第十三、大正 12・653 下-655 中

507 『梵字悉曇字母并釋義』定本卷五 p.101、弘全二 pp.719-720

508 阿字の百二十義。『守護国界主陀羅尼經』大正 19・532 中-533 中

509 『十住心論』定本卷二 p.324、弘全一 p.413

510 『二教論』定本卷三 p.109、弘全一 pp.504-505

511 『大日經疏』卷七の「衆生も亦た復た是の如し。自ら諸法の本源を運んで三界を畫作して還つて自ら其の中に没し、自心熾然にして備**ぶ**さに諸苦を受く。如來有智の畫師は、既に了知し已つて即ち能く自在に大悲曼荼羅を成立す。是に由つて而も言わば、所謂**甚深祕藏とは衆生自ら之を祕する耳のみ**。佛の隱すこと有るには非ず」大正 39・651 下の記述に基づく。この文は『吽字義』に引かれる。定本卷三 p.56、弘全一 p.538

512 『二教論』定本卷三 pp.109-110、弘全一 p.505

513 『老子』第十四章の「視之不見、名曰微。聽之不聞、名曰希。搏之不得、名曰夷。此三者不可致詰、故混而爲一(之を視れども見えず、名づけて微びと曰ふ。之を聽けども聞こえず、名づけて希きと曰ふ。之を搏きすれども得ず、名づけて夷いと曰ふ。此の三者は致詰ちきつす可からず、故に混じて一いつと爲す)に基づく。Cf.「如來奧地更關癡詮照潤之心地。佛樹王牙始生言亡慮絶之空性。等覺十地怳忽目眩。聲聞辟支**希夷**望絶。(如來の奧地、更に癡詮照潤の心地に關け、佛樹王の牙、始めて言亡慮絶の空性に生ず。等覺・十地、怳忽として目眩めき、聲聞・辟支、**希夷**として望み絶ゆ)」『大日經開題(大毗盧遮那)』定本卷四 p.31、弘全一 p.658

514 持国天(東)・增長天(南)・広目天(西)・多聞天(北)の四天王

515 『十住心論』定本卷二 pp.6-7、弘全一 pp.128-129

516 本章ではこのことには触れていない。第三部第十章での考察の結論をここに先取りしている

517 『論語』雍也「子曰、質勝文則野、勝質文則史、文質彬彬、然後君子」に基づいた、梁の昭明太子蕭統の「答湘東王求文集及詩苑英華書」の「文質彬彬、有君子之致」が言い表す、文飾と内容が調和した文学的理想の境地を形容する語である

- 518 『宝鑰』 定本卷三 p.176、弘全一 p.473
- 519 「如來說法必藉文字」 『声字義』 定本卷三 p.35、弘全一 p.521
- 520 「四種曼荼各不離」 『即身義』 定本卷三 p.18、弘全一 p.507
- 521 「建立種種法界曼荼羅。作廣大佛事業」 『声字義』 定本卷三 pp.45-46、弘全一 p.531
- 522 「佛界文字真實。故經『金剛般若經』云真語者・實語者・如語者・不誑語者・不異語者。此五種言梵云曼荼羅。此一言中具五種差別故。龍樹名祕密語。此祕密語則名真言也。(佛界の文字は真實なり。故に、經に「真語者・實語者・如語者・不誑語者・不異語者」と云ふ。此の五種の言、梵には曼荼羅と云ふ。此の一言の中に五種の差別を具するが故に、龍樹は祕密語と名づく。この此密語を則ち真言と名づくるなり。)」 『声字義』 定本卷三 p.40、弘全一 p.525
- 523 「此阿字等則法身如來一名字密号也[中略]名之根本法身為根源。從彼流出稍轉為世流布言而已。若知實義則名真言。不知根源名妄語。(此の阿字等は則ち法身如來の一の名字密号なり[中略]名の根本は法身を根源と為す。彼從り流出して稍ややく轉じて世流布の言と為るのみ。若し實義を知るをば則ち真言と名づけ、根源を知らざるをば妄語と名づく。)」 同上、定本卷三 p.40、弘全一 p.526
- 524 法身説法を言葉と真理の問題に限定するスタンスは、例えば藤井淳 『空海の思想的展開の研究』 pp.376-377 等に見られ、現代でも未だに用いられる所である
- 525 『大日經』 大正 18・49 中
- 526 『請來目錄』 定本卷一 p.31、弘全一 p.526
- 527 『仁王經開題』 定本卷四 p.147、弘全一 p.752
- 528 『楚辭』 九章・悲回風に「路眇眇之默默(路は眇眇として默默たり)」とあるを典拠とする
- 529 『一切經開題』 定本卷四 pp.272、275。弘全一 pp.852、850
- 530 「我於諸經中説。若有人見十二縁者即是見法。見法者即是見佛。佛者即是佛性。何以故。一切諸佛以此為性」 『大般涅槃經』 大正 18・768 下
- 531 「説法者無法可説。是名説法」「如來說法説法者。無法可説是名説法」 『金剛般若波羅蜜經』 大正 8・751 下及び 756 上
- 532 『妙法蓮華經』 大正 9・5 下
- 533 『一切經開題』 定本卷四 pp.272、275。弘全一 pp.852、850
- 534 藤井淳 『空海の思想的展開の研究』 第二編第五章「空海と言尽意論」 pp.376-391
- 535 藤井淳、同上 p.378
- 536 中島隆博 『残響の中国哲学』 第二章「どうすれば言語を抹消できるのか - 言尽意/言不尽意論」 pp.21-39
- 537 藤井淳、同上 p.390
- 538 参照、和久希 『六朝言語思想史研究』 pp.148-149
- 539 和久希、同上 p.153
- 540 和久希、同上 p.154
- 541 中島隆博 『残響の中国哲学』 p.30
- 542 和久希、 『六朝言語思想史研究』 p.155
- 543 和久希、同上 p.155 より読み下しを引く
- 544 『莊子』 雜篇、ちくま学芸文庫、p.224
- 545 中島隆博 『残響の中国哲学』 pp.31-35
- 546 「笠大夫奉為先妣奉造大曼荼羅願文」 『性靈集』 卷七、定本卷八 p.112、弘全三 p.479
- 547 「暮秋賀元興僧正大徳八十詩」 『性靈集』 卷十、定本卷八 p.195、弘全三 p.543
- 548 『莊子』 外篇、ちくま学芸文庫、pp.217-218
- 549 『莊子』 外篇、pp.220-221
- 550 中島隆博 『残響の中国哲学』 pp.45-47
- 551 「書かれた言葉＝文」を真理の絞り粕とする認識の裏には、教えの核心(「伝達できないもの」)は、生きている人と切り離しては考えられないこと、「純粋な真理としての意を有した人の現前だけが、言語を賦活し、「しぼり糟」になることから救う」(中島 『残響の中国哲学』 p.47)思考の在り方が存する。これは空海の強調する「人法不二」(「法資人弘人待法昇。人法一體不得別異[法は人に資よって弘まり、人は法を待って昇る。人法一體にして別異することを得ず]」 『宝鑰』 定本卷三 p.138、弘全一 p.439)の原則に通じるものがある
- 552 「答叡山澄法師求理趣积経書」 『性靈集』 卷十、定本卷八 pp.203-205、弘全三 pp.550-552
- 553 『大日經疏』 大正 39・767 上
- 554 『大日經』 大正 18・10 上

# 『秘蔵宝鑑』の研究

---

－ 構造と言語表現の視座から －

## 第二部 『秘蔵宝鑑』の修辞と言語表現

## 第四章 空海における「文」:教の源と秀句

### 問題の所在

前章(第一部第三章)の結論部分に於いて、書かれた文章＝テキストを仏の教えの瓦礫・絞り粕とする認識が空海の考えの根底に存し、三密瑜伽行による入我我入の観智経験を経ない、書かれた文章を通してのみの理解では、真言法門の伝授は不可能であるという空海の信念について指摘した。

本章では、「書き言葉への不信感＝真理の言語テキスト化困難性の認識」を抱懐した空海が、言語表現の本源的なアポリア<sup>1)</sup>に向かいつつ、

○書かれた文章だけでは真実を伝えられない、だから大切なことは面授の伝法に限るという原則を厳守しながら、同時に

○究竟真実の教えの存在と功德を、言表困難ではあるが、それでもなお言葉で言い表し、文章で衆生に届けてその救済の方便とした  
努力の事績について、焦点を定めたい。

則ち、本来的に言葉では伝え難い真理の実態を、可能な限り近似的に言語によって輪郭化し、その実在性を髣髴とさせ、真理の本源への道筋を人々に提示して救いの道具を確かめる。それは、彼岸に到る為に用いて後に捨て去るべき「筏<sup>2)</sup>」であり、荘子的には「筌蹄<sup>3)</sup>」と比喻される言葉のはたらきの具体を検証することである。そこでは、言語はあくまで真実に接近するための方便の道具であり、それのみで秘蔵の宝殿の閤を乗り越えることは困難であるにしても、その玄関に至る最短のルートを地図として描くことは可能であろう。空海の活動は、適切な言葉・行為を最も効果的に駆使して、真言秘密蔵の本殿の前まで人々を導く努力と定義付けられる。言語によって頭密の差別を説明し、真言法門の秘奥真実なる有り様の概略を明確に示す、その努力の最大限の展開が『秘蔵宝鑰』に見出される。本章と次章の問題意識は、空海が『宝鑰』製作に傾注した言語活動の実際を、幾つかの特徴的な技法に沿って確認・検証することにある。

さて、「書かれたもの」を聖人の精神の絞り粕と放言した、『莊子』の挿話には、次のような車大工の輪扁<sup>4)</sup>の言葉が述べられる。

\*輪扁曰。「臣也以臣之事觀之。斲輪。徐則甘而不固。疾則苦而不入。不徐不疾。得之於手。而應於心。口不能言。有數存焉於其間。臣不能以喻臣之子。臣之子亦不能受之於臣。是以行年七十而老斲輪。古之人與其不可傳也死矣。然則君之所讀者。古人之糟魄已夫。」(輪扁曰く、「臣や臣の事を以て之を觀ん。輪[車輪]を斲けづ[削]るに、徐おもむろに[ゆっくり]すれば則ち甘[緩い]にして固からず。疾すみやかにすれば則ち苦[きつい]にして入らず。徐おもむろならず疾すみやかならざるは、之を手を得て心に應ず。口言ふこと能はず。數すうの焉これを其の間に存する[微妙なコツがそこにはある]有り。臣、以て臣の子に喻さすとす能はず。臣の子も亦た之を臣より受くる能はず。是を以て行年七十にして老いて輪を斲けづる。古いにしへの人は其の傳ふ可からざるものと與ともに死せり。然らば則ち君[桓公]の讀む所は、古人之糟魄[酒の絞りかす]のみなるかなと。)」

熟練の匠である車大工輪扁が、七十年かけて体得した車輪を削る技術の要諦は、ゆっくり削ればゆるく締まりのないものになり、急ぎ過ぎると輪がきつくて嵌め込みにくくなり、「言葉で説明することができない」、自分の子供にも伝えられないとする。そこから類推すれば、春秋五覇の筆頭である覇者、斉の桓公<sup>5)</sup>が好んで読み学ぼうとする古代の聖人の書物は、聖人のエッセンスを欠いた「搾り糟」に過ぎないと輪扁が評価する文脈である。あらゆる技術の伝承に、経験則とし

て適用され得るこの微妙なコツの伝え難さは、『莊子』の逆説的真理提示の典型であるが、後に文芸の言語による論証の困難性を言い表す比喩としてしばしば用いられた<sup>6</sup>。『文鏡秘府論』に全文引用される陸機<sup>7</sup>の「文賦」(本章第二節で取り扱う)に、輪扁の故事に言及する二つの語句、

\*是蓋輪扁之所不得言<sup>8</sup>。(是れ蓋けだし輪扁りんべんの言ふを得ざる所なり。)

\*若夫隨手之變、良難以辭逮。蓋所能言者、具於此云<sup>9</sup>。(夫かの手に隨ふの變の若きは、良まことに辭を以て逮および難し。蓋し能く言ふ所の者は、此に具つぶさにすと云ふ。)

が収録されて、他人に伝え難い輪扁の技術の故事と「古人の糟魄」の語とを、空海が知悉していたことを確認できる。陸機は、「文賦」に展開される文章生成の機微についての議論を、「能く言ふ所の者」と規定するが、この「言い表し難い技術」の精髓を、己が具有する言語表現の能力と技術を総動員して、可能な限り厳密に言表せんとする努力は、文章理論家兼詩文の大家として、陸機の衣鉢を受け継ぐ空海にも共通して看取されるものである。

本章では、空海が『宝鑰』で実行した努力を仔細に観察するに当たり、

○空海にとって「言」「文」とは何か

○空海が「文章」を作成する本質と技術を如何に捉えていたか

を『文鏡秘府論』の記述を中心に整理する。その上で、空海の著作における

★秀句

という側面に焦点を絞って、それが『宝鑰』ではどのように用いられて効果を発揮しているのかを、網羅的に検証することを本章の眼目とする。

### 第一節 「文」の起こりと「名教」について：『文心雕龍』と『文鏡秘府論』

空海が考える所の文章の意味合いは、『声字実相義』で展開される「文」と「声・字・実相」に関する説明を基本に理解しなければならない。われわれが常用する「文章＝センテンス」の義を言表する語は、空海の教学的な著作では「文」或いは「文字」に相当する。その「文」の定義が、

\*此十界所有言語皆由聲起。聲有長短高下音韻屈曲。此名文。文由名字。名字待文。故諸訓釋者云文即字者蓋取其不離相待耳。[中略]此十種文字真妄<sup>10</sup>。(此の十界所有の言語ごんごは皆聲しょうに由って起る。聲に長短高下、音韻屈曲有り。此を文もんとなづ。文は名字みょうじに由り、名字は文を待つ。故に、諸の訓釋者の文もん即そく字じと云ふは、蓋し其の不離相待ふりそうだいを取るのみ。[中略]此の十種の文字の真妄。)

と『声字義』に記される。ここでの「文」は、「聲」の開頭相(音の長短・高低・音色・強弱)として定義付けられている。言わば、声本体の彩いどりとしての「文」の設定である。かつ、ここで「文即字」と議論されるのは、「名字」「字」と不離相即の関係に「文」が置かれる実態を表し、つまり「文」についての思考を深めるためには、その根本基体である「声」「名字」の在り方の理解が必須となる。

\*内外風氣纔發必響名曰聲也。響必由聲。聲則響之本也。聲發不虛必表物名号曰字也。名必招體。名之實相。聲字實相三種區別名義。又四大相觸音響必應名曰聲也。五音八音七例八轉皆悉待聲起。聲之詮名必由文字。文字之起本之六塵<sup>11</sup>。(内外の風氣、纔わづかに發して必ず響くを名づけて聲しょうと曰ふなり。響ひきは必ず聲に由る<sup>12</sup>。聲は則ち響の本なり。聲發おこつて虚しからず。必ず物の名を表すれば号して字と曰ふなり。名は必ず體を招く、之を實相と名づく。聲と字と實相との三種、區別なれば義と名づく。又、四大相あひ觸れて音響おんこう必ず應ずるを、名づけて聲と曰ふなり。五音ごいん・八音はっちん・七例・八轉、皆悉く聲しょうを待つて起る。聲の名を詮ずること必ず文字に由る。文字の起ること本もと之れ六塵なり。)

「内外の風氣」は、体内から発生する口蓋中の呼気(内風氣)と外界より吸入する風息(外風氣)を

指し、体内の風気が微かに振動することを以て響きが発生する次第を述べる。この「響」が「聲」であると定められる。敷衍すれば、「内外の風息が、呼吸という物理的動作によって衝突し振動する。そこに響きが生じる。ほんの纒かな接触でもこの音響は現出し、それによってこの世界に立ち現れたものが<声>である。視点を転換すれば、響きの生成は声もたらす。則ち響きの本体は声である。静寂の虚空に響き渡る原初の声に続いて、なにごとかが生起する。ひとたび発生した声は宙吊りのまま無意味に終わることなく、必ず物事を名付ける。物事の名義名跡を表すこと、より端的には、或る事物に特定の名前を与えて物事に命名することを<字>と呼ぶ。この過程は、物が最初から在って名前を呼び寄せるのではなくして、<声>が生まれて初めて物が存在として認知される次第を示す。声が先で物が後の順序で、換言すれば、声の生起と命名(<字>)作用がこの世界を成り立たせているという深秘であり、存在の源としての声は**𑖀**字を具体的に指し示す」(筆者積<sup>13</sup>)と説明できよう。続けて声字等によって示される真実の理体(音声と文字に付随する知覚・身体・心・実在、則ち世界全体<sup>14</sup>)である「實相」が提示される。「聲・字・實相三種」はここでは「区別」されてはいるが、その成り立ち自体のプロセスを見るに、「聲」「字」「實相」がいずれも単独では存在し得ない<sup>15</sup>こと、相互の関係性(相即不離)の上にあると理解しなければならない。そもそも声字実相は、『声字義』冒頭で

\*所謂聲字實相者。即是**法佛平等之三密衆生本有之曼荼也**<sup>16</sup>。(所謂、聲字實相とは、即ち是れ**法佛平等之三密**、衆生本有の曼荼なり。) - 『声字義』

と説かれて、大日如来の三密平等の仏業=曼荼羅の開頭に他ならないことが示されていた。そして、「聲之詮名必由文字。文字之起本之六塵」という規定によれば、

○存在の源として声字=**𑖀**字等の真言が法界曼荼羅として円融している実相は

○実は「文字=六塵(あらゆる知覚対象)」を通して感得できるという事態

を示唆する。つまり、「文字」は大日如来の三密の頭われ、我々が通常「letter」や「sentence」で言い表そうとしている限定的な範囲を遥かに超えた、この現象世界そのものを構成する一切の存在を示し、仏の智印の同義語と言い得る。これを率直に述べるのが、「五大皆有響」頌の

\*六塵悉文字 法身是實相<sup>17</sup>。(六塵に悉く文字もんじあり 法身は是れ實相なり。) - 『声字義』

の二句であり、この他にも、「名」「文字」の根源に法身如来の徳を見出す文例には

\***名之根本法身為根源**。從彼流出稍轉為世流布言而已<sup>18</sup>。(名の根本は法身を根源と為す。彼從より流出るしゅつして稍やうやく轉じて世流布せるふの言と為る而已のみ。) - 『声字義』

\*此**文字**於愚能着能愛發貪瞋癡等種種煩惱具造十惡五逆等故。頌曰能迷。於智則能觀因縁不取捨能**建立種種法界曼荼羅作廣大佛事業**上供諸佛下利衆生。自利利他因茲圓滿。故曰能悟<sup>19</sup>。(此[種種の色の差別]の文字もんじは、愚に於ては能く着ちやくし、能く愛して、貪・瞋・癡等の種種の煩惱を發おこして、具つぶさに十惡・五逆等を造る。故に頌に「能よく迷ひ」と曰ふ。智に於ては、則ち能く因縁を觀じて、取らず捨てずして、能く**種種の法界曼荼羅を建立し、廣大の佛の事業じごうを作なす**。上かみ諸佛を供じ、下しも衆生を利す。自利利他、茲これに因つて圓滿す。故に「能く悟る」と曰ふ。) - 『声字義』

等を拾い上げることができる。

かくして、「法身」とその「三密」の顕現である所の「六塵・文字」、「声字実相」が、虚空法界に遍満するプロセス全体が法身説法であると確認される。『声字義』で声高く宣言される

\*夫如來說法必藉**文字**。文字所在六塵其體。六塵之本**法佛三密**即是也。平等三密遍法界而常恒。五智四身具十界而無缺<sup>20</sup>。(夫れ、如来の説法は必ず文字もんじに藉よる。文字の所在は、六塵其の體なり。六塵の本もとは、**法佛の三密**即ち是れなり。平等の三密は、法界に遍じて常恒なり。五智四身は、十界に具して缺かけたること無し。) - 『声字義』

の一文が言い表す所は、根源的存在である法身大日如来から、三密が「声字」「名」「真言」「文字」等の形を取って流出するという説法の構造なのである。ここで「如来の説法」が援用する「文字」は、繰り返しになるが、単なる「言語」に限定されるものではなく、「声」「字」「言語」を内包した三種世間の一切諸法を指し示すものである。そして、森羅万象に遍満した「声字・文字」は、仏の視線では「真言」と言い表され、法身の仏智の開顕(「法佛三密」)をそこに見出せば悟った大覚、知らざれば迷える衆生の癡愚に沈む、一種の認識論的試金石の役を果たす。

\*衆生癡暗無由自覺。如来加持示其歸趣。歸趣之本非名教不立。名教之興非聲字不成。聲字分明而實相顯<sup>21</sup>。(衆生癡暗にして自ら覺るに由よし無し。如来加持してその歸趣を示し給ふ。歸趣の本は名教みょうきょうに非ざれば立せず。名教の興おこりは聲字に非ざれば成せず。聲字分明にして實相顯はる。) - 『声字義』

如来が加持して説法する境界が「歸趣」、それを成立させる「名教」とその基底の「聲字」とは、これまで辿ってきた『声字義』の文脈を総合すると、「法佛平等之三密」である「法界曼荼羅」そのものに他ならない。則ち、衆生本有の曼荼羅を開顕する全ての仏事業が、「声字・文字・六塵・法佛三密」を通して立ち現れ、その秘奥を体証せしめる大日如来の「真言道清浄句法<sup>22</sup>」の法門を、「名教」と呼ぶという理解が成立する。換言すれば、声字実相・文字六塵・法佛三密と同義語シノニムで接続される法身如来の教え、「曼荼羅法教<sup>23</sup>」を、空海の用いる「名教」の定義と規定することができるのである。

この「名教」の語は、衆生を救済する功德を備えた非常に優れた仏法、の意味合いで使われる。しかし、「名教」を大日如来の真言曼荼羅法門と理解するのは密教教理に精通した者に限られ、一般に「名教」と言えば、人の踏み行うべき道(名分)を明らかにする教えで儒教<sup>24</sup>の別名として通用する。例えば、東晋の袁宏えんこう(328?-376?)「三國名臣序贊」<sup>25</sup>に、「於是君臣離而名教薄、世多亂而時不治。(是に於て君臣離れて名教めいきょう薄く、世よ亂らん多くして時治まらず)」の如く、ほぼ道德倫理と同義の、儒教的徳目として「名教」が通常用いられる。

元来、名分と実体の乖離を匡正し名実一体の統治を行おうとするのは、儒家の専らにする所では無く、諸家に共通する姿勢(特に名家に顕著に見られる<sup>26</sup>)であった。中国伝統思想で黄帝は漢民族の始祖・文明の創始者と讃仰されるが、その理由は「黄帝は能く百物に成名し、以て民を明にし財を共にせしむ」(『国語』魯語上)からであり、認識・命名・法則化・分類などの創建を黄帝に託して社会の秩序を維持する<sup>27</sup>重大性がここに透けて見える。儒家の荀子は「今、聖王没して名の守りは慢ゆるみ、奇辭きじ起こりて名實亂れ、是非の形は明らかならず。則ち守法の吏、誦數しょうすうの儒と雖も、亦た皆亂る<sup>28</sup>」(『荀子』正名篇第二十二)と記し、社会的階層序列を決定し、事物の同異を弁別して政治的統一を図ろうとする。(儒家は、具体的には「礼制度」の完備を以て、官人の位階・衣冠・所作を厳密に規定し、「名実」の一致を図って秩序を固定化しようとする。)

「名教」の名の背後には、中国の長い文化的伝統と社会統治に関わる政治的思想の歴史が存することを、ひと先ずここで留意しておくことにしよう。次に、儒教の經典に基づく文章生成の理論を展開した、梁代の劉勰りゅうきょう(生没不詳)『文心雕龍』(500年頃成立)の原道篇を掲げる。長文にわたるので、便宜上三段に分けて原文と書き下しを示す。

\*文之爲徳也、大矣。與天地並生者何哉。夫玄黄色雜、方圓體分、日月疊璧以垂麗天之象、山川煥綺以鋪理地之形。此蓋道之文也。仰觀吐曜、俯察含章、高卑定位。故兩儀既生矣。惟人參之。性靈所鍾、是謂三才。爲五行之秀、實天地之心。心生而言立、言立而文明、自然之道也。旁及萬品、動植皆文。龍鳳以藻繪呈瑞、虎豹以炳蔚凝姿。雲霞雕色、有逾畫工之妙、草木賁華、無待錦匠之奇。夫豈外飾、蓋自然耳。至于林籟結響、調如竽瑟、泉石激韻、和若球鐘。故形立則章成矣、聲發則文生矣。夫以無識之物、鬱然有彩、有心之器、其無文歟<sup>29</sup>。(文の徳爲たるや大なり。天地と並び



生ずるは何ぞや。夫れ玄黄[天地]色いろ雜まじはり、方圓體たい分かる<sup>30</sup>。日月は璧たまを疊かさねて、以て麗天りてんの象<sup>31</sup>かたちを垂れ、山川は煥綺かんき[綺麗]として、以て理すぢめある地の形を鋪しく。此れ蓋し道みちの文ぶんなり。仰ひで吐曜とよう[天上に輝く天体]を觀、俯して含章がんしょう[地上の万象]を察し、高卑は位くらいを定む。故に兩儀りようぎ[天地<sup>32</sup>]既に生ず。惟これ人は之に參まじはり、性靈の鍾あつまる所、是を三才さんさい[天地人]と謂ふ。爲これ五行の秀<sup>33</sup>にして、實に天地の心こころなり。心生じて言げん立ち、言立ちて文明らかなるは、自然の道なり。旁あまねく萬品に及ぼせば、動植も皆文あり。龍鳳りゆうほう藻繪そうかい[彩色した繡紋]を以て瑞を呈し、虎豹こひょう炳蔚へいうつ[文彩鮮明]を以て姿を凝らす。雲霞の雕色ちようしょく[飾画着色]は、畫工の妙に逾こゆる有り、草木の賁[飾り]華ひかは、錦匠きんしょうの奇を待つ無し。夫れ豈に外飾ならんや、蓋し自然のみ。林籟りんらい[林を吹き抜ける風]の結べる響ひびきに至つては、調ととのへること筚瑟うしつ<sup>34</sup>の如く、泉石の激せる韻は、和かなふこと球鐘きゅうこう[玉聲]の如し。故に形かたち立てれば則ち章しょう成り、聲發すれば則ち文ぶん生ず。夫れ無識の物[非情]を以てして、鬱然として彩さい有り、有心ゆうしんの器き[有情]、其れ文ぶん無からんや。) - 『文心雕龍』原道篇

初段は、「文」のはたらきが偉大であるとする讚美から始まる。「文」は天地の生成と結びついたもので、天の黒色と地の黄色が混融し空の円形と大地の方形が区別され、また太陽と月が璧玉を重ねた如くに天空に輝き、山川は美しい彩いろどりとして地上を覆う。則ち、「文」は人間の表現行為で現れるのではなく<sup>34</sup>、天然自然の活動の相貌が「文」そのものであり、これを「道の文」と呼ぶ。

ここで「文」と言い表されるのは、「飾り」という原意である。先学の規定に依れば、

「文」という文字は元来、(一)「あや」「かざり」の意であるが、その意が延びて、(二)文字あるいはことばを表わし、(三)さらにことばを綴り合わせて、ある完結した意味内容を表わすひとまとまりの語群、(四)ひいては、それら語群の集積としてひとまとまりの作品をさす。「文」にもう一つ別の文字を足してこの第三・第四の意を表わす語を作れば、それは「文章」であろう。[中略]この「章」という字の原義も、やはり「あや」とか「かざり」とかにほかならない。だから「文」ないしは「文章」の語には、「美しい」という概念が生まれついでのもちまえとして備わっている<sup>35</sup>。

とされる。劉勰りゆうきょうは『文心雕龍』で、上の第三・第四の意の「文章」について論ずるに当たり、第一の原義「あや」「かざり」としての「文」を俎上にあげ、天地自然の事象の全てに「道」が具備され、それが「文(文彩)」によって美しく飾られる<sup>36</sup>という思想を語る。天地・日月・山川のみならず、動植物の身体の模様・姿にも「文」は現われ、色づいた雲や草木の花や果実、樹林を吹き渡る風の響き、川の流れが岩に衝突して立てる音も、それぞれ全てが固有の「文」に飾られている。心を持たない無生物(「無識之物」<sup>37</sup>)ですら美しい文彩を持つのであるから、心の有る人間に「文」が備わるのは当然であると言う<sup>38</sup>。ここで「聲發すれば則ち文生ず」と述べられる部分は、『声字義』の「聲發って虚しからず。必ず物の名を表すれば号して字と曰ふなり<sup>39</sup>」の一節に、遙かに影響を与えると読み取れる。同時に、この世の一切の存在事象に「文」が具有されると言う考えは、『声字義』の述べる、根源である「法身」とその「三密」の顕現である所の「六塵・文字」が遍満するという認識に、構造的に共通する側面を持っている。

人が具有する所の、自おのずから為る「文」の由来について、論は第二段で史的な経過を辿る。

\*人文之元、肇自太極。幽贊神明、易象惟先。庖犧畫其始、仲尼翼其終。而乾坤兩位、獨制文言。言之文也、天地之心哉。若酒河圖孕八卦、洛書韞乎九疇、玉版金鏤之實、丹文綠牒之華、誰其尸之。亦神理而已。自鳥跡代繩、文字始炳、炎皞遺事、紀在三墳。而年世渺邈、聲采靡追。唐虞文章、則煥乎爲盛。元首載歌、既發吟詠之志、益稷陳謨、亦垂敷奏之風。夏后氏興、業峻鴻績。九序惟歌、勲德彌縟。逮及商周、文勝其質、雅頌所被、英華日新。文王患優、繇辭炳曜、符采復隱、精義堅深。重以公旦多材、振其徽烈、副詩緝頌。斧藻群言。至夫子繼聖、獨秀前哲。熔鈞六經、必金聲

而玉振、雕琢情性、組織辭令。木鐸起而千里應、席珍流而萬世響、寫天地之輝光、曉生民之耳目矣<sup>40</sup>。(人文じんぶんの元は太極たいきよく[始原の混沌]自り肇はじまる。神明を幽贊<sup>41</sup>するに、易象えきしょう惟れ先だつ。庖犧ほうぎ[伏羲]其の始めを畫かくし、仲尼[孔子]其の終りを翼たすく。而して乾坤けんこんの兩位にのみ獨り文言ぶんげん[『易』の文言伝]を制す。言げんの文あるは、天地の心なるかな。迺かの河圖<sup>42</sup>かと八卦はつかを孕はらみ、洛書<sup>43</sup>らくしょ九疇きゅうちゅう[天下を治める大法<sup>44</sup>]を韞つつみ、玉版ぎょくはん金鏤きんろうの實、丹文たんぶん綠牒りょくちよう[赤色や緑色の文字]の華かの若き、誰か其れ之を尸つかさどる。亦た神理なるのみ。鳥跡ちようせき繩に代りて自り、文字始めて炳あきらかなり<sup>45</sup>。炎皞えんこう[炎帝神農氏<sup>46</sup>と大昊伏羲氏]の遺事は紀するして三墳さんぶん[太古の書<sup>47</sup>]に在り。而れども年世渺邈びょうばくとして、聲采せいさい追ふ靡なし。唐虞とうぐ[帝堯陶唐氏と帝舜有虞氏]の文章、則ち煥乎かんこ<sup>48</sup>として盛んなりと爲なす。元首の載歌<sup>49</sup>、既に吟詠の志こころざしを發し、益稷えきしょくの陳謨ちんぼ、亦た敷奏ふそう<sup>50</sup>の風ふうを垂る。夏后氏かこうし[帝禹]興り、業峻たかく鴻績こうせきあり。九序きゅうじよ<sup>51</sup>惟これ歌ひ、勲德彌いよいよ纏しげし。商周に逮及および、文ぶん其の質しつに勝ち、雅頌がしょうの被ひする所、英華えいか日ひびに新たなり。文王[周の文王]患憂かんゆうありて、繇辭ちゆうじ[卦兆の占詞]炳曜あきらかに、符采ふさい[美玉の文理色彩]復隱ふくいんとして、精義せいぎ深深なり。重ねるに公且こうたん[周公旦]の多材を以てし、其の微烈きれつ[宏業]を振ひ、詩を副[制の古字]せいし頌を緝をさめ、群言を斧藻ふそう[文飾]す。夫子ふうし[孔子]聖を繼ぐに至つては、獨り前哲に秀ひいづ。六經りくけい<sup>52</sup>を熔鈞ようきん[編纂]するに、必ず金聲きんせいにして玉振ぎょくしん<sup>53</sup>し、情性を雕琢ちようたくし、辭令[文章]を組織す。木鐸ぼくたく<sup>54</sup>起りて千里應じ、席珍せきちん[儒者の徳行]流れて萬世響く。天地の輝光きこうを寫し、生民の耳目を曉あきらかにす。) - 『文心雕龍』原道篇

「人文(人間の文章)」の起源を原始混沌の気である太極<sup>55</sup>とする。神妙なるその道を究明する為に「易」が開発された。伝説上の皇帝伏羲氏が、「河圖」を基に八卦・書契を創始し(文字を作った)、孔子が乾坤の卦に文言伝(十翼<sup>56</sup>)を付した。「言ことば」が「文」を伴うのは天地の理法であることを意味する。則ち、「道」の根源が文章の起源であり、それを人の世に伝えるのが五帝三王(伏羲・堯・舜・禹・周文王)や周公旦・孔子等の聖人の偉大な功業であるという旨の記述が展開される。これは、『易経』繫辭傳の「天垂象、見吉凶、聖人象之。河出圖、洛出書、聖人則之。(天は象を垂れて、吉凶を見あらはし、聖人之に象かたどる。河は圖とを出し、洛は書を出し、聖人之に則る)」に基づく天象文章相関の考えである。また、別には孔安國<sup>57</sup>の『尚書』序に述べられる「古者いにしへ伏羲氏の天下に王たるや、始めて八卦を畫し書契を造り、以て結繩の政に代ふ。是に由りて文籍生ず。伏羲・神農・黃帝の書を、之を三墳と謂ふ。大道を言ふなり。少昊・顓頊・高辛・唐虞の書、之を五典と謂ふ。常道を言ふ。夏・商・周の書に至りては、教をしへを設けて倫せずと雖も、雅誥がこう奥義、其の歸は一揆なり。是の故に歴代、之を寶とし以て大訓と為す。[中略]先君孔子、周末に生まれ、史籍の煩文を睹み、之を覽る者の一ならざるを懼る、遂に乃ち禮樂を定め、舊章を明らかにし、詩を刪けつりて三百篇と為し、史記を約して春秋を修め、易道を讚し以て八索を黜しりぞけ、職方を述べ以て九丘を除き、墳典を討論し、斷ずるに唐虞自りし、以て下は周に訖いたるまで、煩亂を芟夷さんいし、浮辭を剪截せんせつし、其の宏綱を擧げ、其の機要を撮り、以て世に垂れ教をしへを立つるに足る<sup>58</sup>」の思考を忠実に辿っていると言っても良い。

『易経』の「天垂象」云々の一節は、伝統的な中国の文治思想の基盤として、疑惑を挟む余地のない絶対的に自明な思考の前提となっていた。『三教指帰』序文冒頭で

\*文之起。必有由。天朗則垂象。人感則含筆。是故。鱗卦聃篇。周詩楚賦。動乎中。書于紙<sup>59</sup>。(文の起これること、必ず由よし有り。天朗ほがらかなるときは則ち象しょうを垂たれ、人感ずるときは則ち筆を含む。是の故に、鱗卦りんか[八卦]・聃篇たんべん[『老子道徳經』]、周詩[『詩経』]・楚賦そふは、中うちに動きて、紙に書す。)

とこれに準じた「文の起源」説を述べているから、空海自身も、「天＝道」が教えとしての文を垂れるという考えに親しんでいたことが確認できる<sup>60</sup>。

さて、上の孔安國『尚書』序にも明示される如く、天地自然の「文」を体してそれを優れた文章として言語化し、世の人々に教えとして伝播させたのが聖人孔子である。『文心雕龍』原道の第三段で、道の根源を究明して美しい文彩ある言葉にまとめた聖人のはたらきを述べる。

\*爰自風姓、暨於孔氏、玄聖創典、素王述訓、莫不原道心以敷章、研神理而設教。取象乎河洛、問數乎著龜、觀天文以極變、察人文以成化。然後能經緯區宇、彌綸彝憲、發揮事業、彪炳辭義。故知道沿聖以垂文、聖因文而明道、旁通而無涯、日用而不匱。易曰、鼓天下之動者存乎辭。辭之所以能鼓天下者、迺道之文也<sup>61</sup>。(爰ここに風姓ふうせい[伏羲氏]自より、孔氏こうしに暨およんで、玄聖げんせい[典てんを創り[易の八卦を創る]、素王[孔子]そおうは訓を述ぶ[易の十翼を作る]。道心[天地の根本原理]を原たづねて以て章しょうを敷き、神理[天地の理法]を研きはめて教をしへを設けざるは莫し。象しょうを河洛からくに取り、數すう[法則性]を著龜しき[筮竹と亀甲]に問ひ、天文てんもんを觀て以て變を極め<sup>62</sup>、人文じんぶん[人の営み]を察して以て化を成す<sup>63</sup>。然る後に能く區宇くう[天下]を経緯けいいして、彝憲いけん[普遍法則]を彌綸びりん[包摂]<sup>64</sup>し、事業を發揮して、辭義じぎを彪炳ひょうへい[鮮明]す。故に知る、道みちは聖せいに沿よりにて文ぶんを垂れ、聖は文に因つて道を明らかにし、旁あまねく通じて涯かぎり無く、日ひびに用ひて匱とば[乏]しからざることを。易に曰く、<天下の動を鼓する者は辭に存す>と。辭の能く天下を鼓する所以の者は、迺すなはち道の文なればなり。) — 『文心雕龍』原道篇

「道は聖に沿よりにて文を垂れ、聖は文に因つて道を明らかにす」という聖人の行為、これは具体的に孔子が実行した教化の努力を指す。物事の本源的な真理を「道心」「神理」「彝憲」「道」と呼び、それを「原たづね」「研きはめ」て「文」という「教をしへ」に結晶化させ、天下に普く行き渡らせようとする。真理の側から言えば、微妙無形な「道」「理」は聖人を媒介としつつ、明瞭かつ把捉可能な「文」として姿を現わし、聖人は「文」を手段として真理(「道」)を開顕すると言える<sup>65</sup>。そして、聖人孔子が美しい言葉として定着させた「文章」は、経書として結実している。従って、天から垂れた「文」の本源は、宇宙的な次元から形而下的な「経書」の中に見出され得る。換言すれば、全ての「文」はその美しさと真実性の根拠を經典に見出す。聖人の著述した經典は、最高度に美しく飾り立てられると同時に、何時いかなる時も世の中の全ての「文」の深源<sup>66</sup>として、普遍的な理法を担保するのである。

以上、空海より遡ること約三百年、梁の武帝治世下(在 502-549)に、『出三藏記集』『文選』とほぼ同時期に成立した、博識の文人僧侶劉勰の手に成る、『文心雕龍』中の「文の起源」の議論を提示した。古代中国の伝統的思考の枠組み、特に儒教的文章観に基づいた劉勰の説から、文治を国家経営の基盤に置く政治統治の根幹の考えが浮かび上がったのではないか。「天」「原道」「五帝三王」「聖人」「経書」に一筋に結びついた文章観が、ここに読み取れる。それは即ち、儒教的な「名教」を正統とする堅固な世界認識の態度に繋がり、後の清代に至るまで中国文化の基層を構成する考えであると言える。

『文心雕龍』の説く文章観は、大日如来より流出する三密の開頭が「名教」であるという空海の考えとは隔たりが大きいと思われる。教理的な議論に於いては、形而上的な真理把捉構造に顕著な隔絶があることは確かである。しかしながら、厳密な教理研覈の場を離れて、一般的な「文章経国」の時代精神の中で活動する際には、寧ろ『文心雕龍』の伝統的考えの方が支配的であったであろう。それは、『文鏡秘府論』総序と西卷序で述べられる内容が、密教的な「文」の思惟方法に『文心雕龍』的名教の世界観が接ぎ木されていると評価できるからである。

先ず、空海が『文心雕龍』を(例え間接的であっても)知っていた根拠を提示する。『文鏡秘府論』には、劉勰『文心雕龍』に言及し、これを引用する中国の文学書が含まれる。

隋の劉善経『四声論』の

\*又吳人劉勰著『雕龍』篇云<sup>67</sup>「音有飛沈、響有雙疊[中略]」、又云<sup>68</sup>「聲畫妍嗤、寄在吟詠[中略]」。此

論理到優華、控引弘博、計其幽趣、無以間然<sup>69</sup>。」—『文鏡秘府論』天卷

がその明白な例であつて、他には中唐の詩僧皎然<sup>70</sup>『詩議』からの引用と見なされる

\*古人云、「頌者<sup>71</sup>、敷陳述似賦、而不華侈、恭慎如銘、而異規誠<sup>72</sup>。」—『文鏡秘府論』地卷

\*古人云、「具躰<sup>73</sup>唯子建〔曹植〕仲宣〔王粲〕。偏善則太沖〔左思〕公幹〔劉楨〕。平子〔張衡〕得其雅。叔夜〔嵇康〕含其潤。茂先〔張華〕凝其清。景陽〔張協〕振其麗。鮮明能兼通<sup>74</sup>。」—『文鏡秘府論』南卷

の「古人」が劉勰を指す具体的事例が見出される。

それでは、以下に『文鏡秘府論』総序を掲げる。

\*夫大仙利物、名教爲以基、君子濟時、文章是本。故能空中塵中、開本有之字、龜上龍上、演自然之文。至如觀時變於三曜、察化成於九州、金玉笙簧、爛其文而撫黔首、郁乎煥乎、燦其章以馭蒼生。然則一爲名始、文則教源。以名教爲宗、則文章爲紀綱之要也。世間出世、誰能遺此乎。故經說、阿毘跋致菩薩、必須先解文章。孔宣有言、「小子何莫學夫詩。詩可以興、可以觀邇之事父、遠之事君」、「人而不爲周南邵南、其猶正牆面而立也。」是知文章之義、大哉遠哉。文以不奪五音、五彩得所立名、章因事理俱明、文義不昧樹號。因文詮名、唱名得義。名義已顯、以覺未悟。三教於是分鑣、五乘於是並轍。於焉釋經妙而難入、李篇玄而和寡和、桑籍近而爭唱。游夏得聞之日、屈宋作賦之時、兩漢辭宗、三國文伯、體韻心傳、音律口授。沈侯劉善之後、王皎崔元之前、盛談四聲、爭吐病犯、黃卷溢篋、緗帙滿車。貧而樂道者、望絕訪寫、童而好學者、取決無由〔中略〕庶縑素好事之人、山野文會之士、不尋千里、蛇珠自得、不煩旁搜、雕龍可期<sup>75</sup>。(夫れ大仙〔仏〕の物〔人間〕を利するや、名教を以て基もとゝと爲し、君子の時を濟ふや、文章是れ本もとなり。故に能く空中塵中に本有の字を開き<sup>76</sup>、龜上龍上に自然の文を演のぶ〔河圖・洛書〕。時變を三曜に觀、化成を九州に察する<sup>77</sup>が如きに至りては、金玉きんぎよく〔金声玉振〕笙簧しょうこう、其の文を爛かがやかせて黔首けんしゅ<sup>78</sup>〔人民〕を撫し、郁乎いくこ煥乎かんこととして、其の章を燦あきらかにして以て蒼生<sup>79</sup>〔人民〕を馭す。然らば則ち一は名の始めと爲し<sup>80</sup>、文は則ち教の源みなもとなり。名教を以て宗と爲せば、則ち文章は紀綱きこうの要よう爲るなり。世間・出世、誰か能く此を遺れんや。故に經<sup>81</sup>に説く、阿毘跋致あびばつち菩薩は、必ず須らく先づ文章を解すべしと。孔宣こうせん<sup>82</sup>言へる有り、「小子〔弟子よ〕何ぞ夫かの詩〔詩經〕を學ぶ莫なきや。詩は以て興す可く、以て觀る可し。之を邇ちかくしては父に事つかへ、之を遠くしては君に事ふ<sup>83</sup>」、「人にして周南しゅうなん・邵南しょうなんを爲まなばざれば、其れ猶ほ正まさしく牆かべに面ひて立つがごとき也<sup>84</sup>」と。是に知る文章の義は、大いなる哉<sup>85</sup>、遠い哉。文は五音〔五聲：宮・商・角・徵・羽〕奪はず、五彩〔五色：青・赤・白・黒・黃〕所を得るを以て名を立て、章は事理俱ともに明らかにして、文義味くらからざるに因りて號を樹つ。文に因りて名を詮せんし<sup>86</sup>、名を唱へて義を得。名義已すでに顯あきらかにして、以て未だ悟らざるものを覺さとす。三教是に於て鑣くつばみを分かち<sup>87</sup>、五乘是に於て轍てつを並ならぶ<sup>88</sup>。焉ここに於て釋經しゃくきょうは妙にして入り難く<sup>89</sup>、李篇りへん〔老莊の書〕は玄にして和するもの寡すくなく、桑籍そうせき〔儒教の典籍〕は近くして唱を争ふ。游ゆう〔子游〕夏か〔子夏〕聞くを得るの日、屈くつ〔屈原〕宋そう〔宋玉〕賦を作るの時、兩漢の辭宗じそう〔司馬相如〕、三國の文伯〔大作家〕、體韻たいいん心に傳へ、音律口に授く。沈侯<sup>90</sup>しんこう劉善りゅうぜん〔隋の劉善〕の後、王おう皎こう崔さい元げん<sup>91</sup>の前、盛んに四聲しせいを談じて、争ひて病犯へいはんを吐はき、黃卷こうかん〔書物〕篋はこに溢れ、緗帙しょうちつ<sup>92</sup>〔書物のカバー〕車に滿つ。貧にして道を楽しむ者<sup>93</sup>は、望みを訪寫ほうしゃに絶ち、童にして學を好む者<sup>94</sup>は、決を取るに由無し。〔中略〕庶こひねがはくは縑素しそ〔僧俗〕好事の人、山野文會<sup>95</sup>の士の、千里を尋ねずして、蛇珠だじゅ自づから得<sup>96</sup>、旁搜ぼうそう〔博引旁証〕を煩はさずして、雕龍期す可きことを。) —『文鏡秘府論』天卷

空中の塵の中(六塵)に開く「本有の字」という表現は、頗る真言密教的な言い回しで、仏が「名教を以て基と爲す」という冒頭の一句も、本節で考察した『声字義』に通ずるものが垣間見える。しかし、法仏の三密・真言などの概念には「名教」は結びつかず、孔子(「孔宣」)の発した二文を始め、数か所に亘る『論語』『易経』由来の表現等、儒教的要素を多く含む。仏(「釋經」)道(「李篇」)儒(「桑籍」)の「三教」融合の立場に立って、「文は則ち教の源みなもとなり。名教を以て宗と爲せば、則ち

文章は紀綱の要爲るなり」という広く一般に適用可能なテーゼを提出している。この三教を視野に入れた姿勢は、「九州」「黔首」「蒼生」「鑣」「緗」「馭」「孔宣」などの語彙が、『秘蔵宝鑰』でも使用されていることに見て取れる。

また、『文心雕龍』の儒教的な「名教」観とは立ち位置が異なるという違いはあるものの、『雕龍』原道篇の記述が『文鏡秘府論』総序に色濃い影響を及ぼしていることは確かである。総序に下破線で指摘した複数の語彙、則ち

- 龜上龍上(河圖・洛書)
- 觀時變・察化成
- 金玉笙簧
- 郁乎煥乎
- 自然之文
- 文章爲紀綱之要
- 文章之義、大哉

などが、『文心雕龍』の文と共通していることは明白である。そして、何よりも、総序の末尾を締めくくる一句が「雕龍」の語を含んでいることが決定的な証明になる。『文心雕龍』原道篇が、空海の(真言密教とは別種の)三教共通なる「名教」観と共通性を存すること<sup>97</sup>に、疑いの余地はないであろう。

次に『文鏡秘府論』西巻の序を掲げる。総序と同様に、「文章」の興起を自然に為るものという『文心雕龍』的な見方が提示される。

\*夫文章之興、與自然起、宮商之律、共二儀生。是故、奎星主其文書、日月煥乎其章。天籟自諧、地籟冥韻。葛天唱歌、虞帝吟詠。曹王入室摘藻之前、游夏昇堂學文之後、四紐未顯、八病莫聞。雖然、五音妙其調、六律精其響、銓輕重於毫忽、韻清濁於錙銖。故能九夏奏而陰陽和、六樂陳而天地順。和人理通神明、風移俗易、鳥翔獸舞。自非雅詩雅樂、誰能致此感通乎<sup>98</sup>。(夫れ文章の興るは、自然と與ともになり、宮商の律は、二儀<sup>[陰陽・天地]</sup>と共に生まる。是の故に、奎星けいせい<sup>99</sup>は其の文書を主つかさどり、日月は煥乎かんこととして其れ章あり。天籟てんらい<sup>100</sup>は自おのづから諧やはらぎ、地籟ちらいは冥そらに韻ひびく。葛天かってん<sup>101</sup>は唱歌し、虞帝ぐていは吟詠す。曹そう<sup>[曹植<sup>102</sup>]</sup>王おう<sup>[王粲<sup>103</sup>]</sup>室に入りて藻そうを摘しく<sup>104</sup>の前、游ゆう<sup>[子游]</sup>夏か<sup>[子夏]</sup>堂に昇りて文を學ぶ<sup>105</sup>の後、四紐しちゅう<sup>106</sup>未だ顯はれず、八病はっぺい聞こゆる莫し。然りと雖も、五音は其の調べを妙たへにし、六律りくりつ<sup>107</sup>は其の響ひびきを精くはしくして、輕重を毫忽ごうこつ<sup>[極微細]</sup>に銓はかり、清濁を錙銖ししゅ<sup>108</sup>に韻ひびかしむ。故に能く九夏きゅうか<sup>[周の九種の樂]</sup>奏して陰陽和し、六樂りくがく<sup>[古代六王朝の樂]</sup>陳つらなりて天地順したがふ。人理を和やはらげ神明に通じ<sup>109</sup>、風ふう移り俗易かはりて<sup>110</sup>、鳥翔かけり獸けもの舞ふ<sup>111</sup>。雅詩雅樂に非あらざる自よりは、誰か能く此の感通<sup>112</sup>を致さんや。) — 『文鏡秘府論』西巻

陰陽・天地の「二儀」と共に生まれ出る所の、「自然」に興起する「文章」を説く小序である。『易経』『礼記』由来の語彙が用いられ、ここにも儒教的な文章観が濃厚に表出される。次の

- 自然
- 煥乎
- 游夏
- 四紐(総序では四声)
- 八病(総序では病犯)
- 五音
- 曹王(総序では三國文伯)

等の語句は、『文鏡秘府論』総序にも共通し、この二文が同じような視点で執筆されていることが確認できる。それは、同時に『文心雕龍』原道篇との強い連関性をも表わす。

- 共二儀生([原道篇]では與天地並生・兩儀)
- 自然起([原道篇]では自然之道)
- 日月
- 天地
- 天籟・地籟([原道篇]では林籟結響)
- 人理([原道篇]では神理)
- 虞帝([原道篇]では唐虞)
- 神明

これらの語句が『雕龍』原道篇と西巻序に共通している。

また、ここには

- ★後漢の大学者班固(32-92)の『答賓戲』に基づく語彙表現
- ★三国魏の曹植と王粲が大文人の代表として列挙され

★西晋の陸機「文賦」を典拠とする表現

が見出される。これに『文鏡秘府論』総序に言及される

★楚辞の代表的詩人、屈原と宋玉

★前漢武帝代の大辞賦作家、司馬相如(前 179—前 117)

を併せれば、古代中国を代表する大文人を

◎屈原・宋玉・司馬相如・班固・曹植・王粲・陸機

の面々であると、空海が評価したこと<sup>113</sup>が推察されるのである。

以上、『文心雕龍』原道篇と『文鏡秘府論』総序と西巻序の二文を比較してきたが、空海の文学理論書に説かれる「文の生起」「教の源としての文」の概念に、『文心雕龍』の論説が密接に関わっていることが明確になったと言い得よう。

本節の記述を総括すると、

★空海にとって「文」「文章」とは何であるのか

を主題に、『声字実相義』と『文鏡秘府論』序を検討して、

◎「教えの源」「名教の基」である所の、本有・天然の「文字」「文彩」

という特性を指摘した。『声字実相義』では専ら密教教理の範疇で「法仏の平等三密・真言・曼荼羅」という意味合いでの「文」「文字」が中心的に語られている。これに対し、『文鏡秘府論』序では三教融合の立場に立った記述に基づきながら、『文心雕龍』を筆頭とする伝統的儒教思想の文章観が大きな比重を占めている。これは、『文鏡秘府論』を実際に読んで活用する読者層[既に第一部第二章で詳論した嵯峨帝・淳和帝御代の文人官僚たち]の知識・教養の射程に対応するものである。同時に、在唐中に現地の文人たちと交流して、大唐の文化の粋を肌身で感じ、当時流行の詩集や文芸理論を請来した空海が、詩文の宗匠の立場で最もスタンダードだと判断する文章観を定立しているのだとも言い得る。その空海の見識眼が結実させた『文鏡秘府論』が、時代を越えた普遍的・客観的価値を備えた稀有の労作と高く評価されていること、例えば

空海は唐土の理論を単なる資料集として寄せ集めたのではなく、彼独自の見識を以て取捨し、一つの体系性を備えた著述として整合することに成功している。創作の手引きという卑近な目的を掲げながら、この書が日中両国の文学理論史上に果たした貢献は、実に偉大なものがあるといわねばならない。六世紀初めの『文心雕龍』以来、これはほとんど唯一の文学理論のまとまった著作なのである<sup>114</sup>。

と中国文学研究の泰斗から評されていることを、末学は今一度確認すべきであろう。但し、その評価の裏側には、『文鏡秘府論』に仏教色が希薄であることが大きな要因であることをも、同時に指摘しておかなくてはなるまい。

空海の述作は、強固な伝法精神の熱源の上に、緻密にして雄渾な三教博覧の詩魂が開花した多層的・円融の性格を具有し、それが清冽で玄妙な極上味を醸し出す。しかし、『文鏡秘府論』で提示される文章観には、仏教の大阿闍梨の面影よりも、才智拔群・文才高聳・博識全通の伶俐な刃の切れ味を発揮する空海の相貌が浮かび上がる。作文上の技術論・作法といった著作の性格も相俟って、『文鏡秘府論』に空海が選択採録したテキストの内容が空海研究の題材に取り上げられることはほぼ皆無に等しい。次節では、実作の際に空海の胸裏に去来したかもしれない、具体的なアイデア・心配りを仄聞せしめる材料として、『文鏡秘府論』所録の幾つかの章段を紹介し、文人空海の抱懐した「文章」の創造原理を描出することとする。

## 第二節 空海が説く文章制作の要諦:情志と技巧 – 『文鏡秘府論』の事例検討

空海が『文鏡秘府論』に選択採録したテキストを紹介する前に、空海が指標とした漢土の文人の具体的なイメージを提示しておきたい。

まず、『文選』に収録される主要文人の一覧を掲げる。

『文選』収録主要作家の一覧						
	賦		詩	騷	文	
周代合計	4題4首		1題1首(歌)	7題16首	3題3首	
屈原	-		-	5題10首	-	
宋玉	4題4首	2,784字	-	2題6首	1題1首	1,441字
前漢合計	8題8首		7題32首	1題1首	26題33首	
賈誼	1題1首	552字	-	-	2題2首	1,271字
司馬相如	3題3首	4,249字	-	-	4題4首	2,843字
楊雄	3題3首	4,355字	-	-	3題3首	2,796字
後漢合計	13題13首		1題4首	-	13題13首	
班固	3題3首	5,511字	-	-	7題7首	3,683字
張衡	5題5首	12,314字	1題4首	-	-	
建安～三國合計	5題5首		40題82首	-	36題43首	
劉楨	-	-	5題10首	-	-	-
陳琳	-		-	-	4題4首	4,098字
王粲	1題1首	329字	8題13首	-	-	
曹丕	-		3題5首	-	4題4首	1,694字
曹植	1題1首	911字	16題25首	-	6題13首	5,910字
嵇康	1題1首	1,917字	3題7首	-	2題2首	2,729字
阮籍	-		1題17首	-	2題2首	540字
西晉合計	16題16首		61題124首	-	27題40首	
張華	1題1首	523字	4題6首	-	1題1首	366字
潘岳	8題8首	12,458字	6題10首	-	5題5首	3,656字
陸機	2題2首	2,294字	19題52首	-	8題57首	10,131字
左思	3題3首	10,091字	3題11首	-	-	
東晉合計	3題3首		12題18首	-	7題7首	
郭璞	1題1首	1,679字	1題7首	-	-	
宋朝合計	5題5首		81題105首	-	18題18首	
陶潛	-		7題8首	-	1題1首	338字
謝靈運	-		32題40首	-	-	
顏延年	1題1首	880字	16題21首	-	5題5首	2,769字
鮑昭	2題2首	851字	9題18首	-	-	
齊・梁合計	2題2首		48題77首	-	36題48首	
謝朓	-		21題21首	-	2題2首	745字
江淹	2題2首	1,132字	3題32首	-	1題1首	638字
任昉	-		2題2首	-	17題19首	9,889字
沈約	-		13題13首	-	4題4首	4,162字

清水凱夫『新文選學—「文選」の新研究』に基づく  
[http://www.ritsumeai.ac.jp/acd/cg/lt/cl/koten/simizu/m\\_index.htm](http://www.ritsumeai.ac.jp/acd/cg/lt/cl/koten/simizu/m_index.htm) に依り作成2020.02.21

賦・文の文字数は採録された篇数だけでは測れない、『文選』に於ける存在感を示す指標である。因みに、1922年北京で版刻された『弘法大師著述輯要』の奥書によると、『秘蔵宝鑑』の文字数は17,611字、『十住心論』の文字数は88,487字、『吽字義』の文字数は5,547字となってい

る。

前節の結論部で「屈原・宋玉・司馬相如・班固・曹植・王粲・陸機」の名称を『文鏡秘府論』の序文から拾い上げた。上の図表に全員がリストアップされることがわかる。ここに、『聾瞽指歸』の序文に挙げられる名前、

\*曹建之詩未免齟齬。沈休之筆猶多病累<sup>115</sup>。(曹建[曹植]が詩も未だ齟齬を免がれず。沈休[沈約]が筆も猶ほ病累多し) — 『聾瞽指歸』序

\*加歴山登樓。羞無孫王之巧。臨江汎海。慨無木郭之才<sup>116</sup>。(加ふるに山を歴、樓に登るときは、孫[孫綽]王[王粲]が巧無きことを羞ち、江に臨み海に汎ぶに、木[木玄虚]郭[郭璞]の才無きを慨なげく) — 『聾瞽指歸』序  
である「沈約」「木玄虚」「郭璞」を加え、これに『性靈集』「與越州節度使求内外經書啓」の

\*彈壓班馬金聲玉振<sup>117</sup>。(班[班固]馬[司馬遷]を彈壓たんようして金かねのごとく聲こえし玉のごとくに振ふ)「司馬遷」と、『文鏡秘府論』天卷所引の劉善経『四声指歸』の次の一節

\*縦復屈・宋奮飛於南楚、揚馬馳驚於西蜀、或昇堂擅美、或入室稱奇、爭日月之光、竦陵雲之氣。敬通・平子、分路揚鑣、武仲・孟堅、同塗競遠。曹植・王粲・孔璋・公幹之流、潘岳・左思・士龍・景陽之輩、自詩騷之後、晉宋已前、杞梓相望、良亦多矣。莫不揚藻敷萼、文美名香、颺彩與錦肆爭華、發響共珠林合韻<sup>118</sup>。(縦たとひ復た屈[屈原]・宋[宋玉]の南楚に奮飛し、揚[揚雄]・馬[司馬相如]の西蜀に馳驚ちぶし、或は堂に昇り美を擅ほし、或は室に入りて奇と稱せられ、日月の光を争ひ<sup>119</sup>、陵雲の氣<sup>120</sup>を竦あぐ。敬通[馮衍]・平子[張衡]は路を分けて鑣くつばみを揚げ、武仲[傅毅]・孟堅[班固]は塗みちを同じくして遠きを競ふ。曹植・王粲・孔璋[陳琳]・公幹[劉楨]の流、潘岳・左思・士龍[陸雲]・景陽[張協]の輩、詩騷の後自り、晉宋已前、杞梓きし[優れた人材]相ひ望み、良に亦た多し。藻を揚げ萼を敷き、文美しく名香かぐはしからざるは莫く、彩いろどりを颺あげては錦肆きんし[文辞華麗]と華を争ひ、響ひびきを發しては珠林しゅりん[豊富な著述]と共に韻を合す。) — 『文鏡秘府論』天卷  
で列挙される「揚雄」「張衡」「陳琳」「劉楨」「潘岳」「左思」、更に『文鏡秘府論』南卷冒頭の

\*司馬遷爲北宗、賈生爲南宗、從此分焉。漢魏有曹植劉楨、皆氣高出於天縱、不傍經史、卓然爲文。[中略]中有鮑昭・謝康樂、縦逸相繼<sup>121</sup>。(司馬遷は北宗爲たり、賈生[賈誼]は南宗爲り、此れ従りして分る。漢魏に曹植・劉楨りゆうてい有り、皆氣は高く天縱てんしょうに出で、經史に傍そはず、卓然として文を爲す。[中略]中ごろ鮑昭ほうしょう・謝康樂[謝靈運]有り、縦逸しょういつにして相ひ繼ぐ。) — 『文鏡秘府論』南卷

で言及される「賈誼」「鮑昭」「謝靈運」を足してみれば、主要作家一覧に掲げた27名中、18名を数えることとなる。三分の二のカバー率となり、『文選』を構成する六朝までの代表的文人<sup>122</sup>の顔触れにほぼ重なり合う。一覧表の中の文章家の作品は、嵯峨朝詩壇に属する天皇及び腹心の文人官僚の親しく知る所であり、彼らの名前は詩文の権威として通用していたことを了解しておこう。また、白居易(772-846)の本朝への移入は承和年間<sup>123</sup>、円仁の入唐の時期<sup>124</sup>の頃とされ、その後大流行した。詩仙の李白(701-762)や詩聖の杜甫<sup>125</sup>(712-770)が唐代を代表する大詩人として尊崇されるのは宋代以降であり、中国文学史上に屹立する偉大な詩人に李白・杜甫・白居易が数えられる後代の常識は、『文選』所録の作者を価値判断の基準とした『文鏡秘府論』撰述期の文学史的評価とはズレが存することを、ここで言い添えておきたい。

#### 4-2-1: 『文鏡秘府論』南卷における詩文創作秘訣の文例

それでは、『文鏡秘府論』南卷に収められた、詩文創作の心得・要訣を述べる章段を幾つか列挙する。本より空海自身の著述ではなく、漢土で作成された複数の著作から空海が選択したテキストであるが、その取捨選択の結果が、空海の抱懐していた文章論の近似値を表出するものと筆者は考える。適宜補足的な説明を差し挟みつつ、検討することとする。

\*i)或曰。其文字起於皇道。古人畫一之後、方有也。先君傳之、不言而天下自理、不教而天下自



然、此謂皇道。道合氣性、性合天理。於是萬物稟焉、蒼生理焉。堯行之、舜則之、淳朴之教、人不知有君也。後人知識漸下、聖人知之。所以畫八卦、垂淺教。令後人依焉。是知、一生名。名生教。然後名教焉生。以名教爲宗、則文章起於皇道、興乎國風耳。自古文章、起於無作、興於自然、感激而成、都無飾練。發言以當應物便是<sup>126</sup>。(或るひと曰く、其れ文字は皇道より起る、古人、一を畫きて後には方はじめて有るなり。先君之を傳へて、言はずして天下自づから理をさまり、教へずして天下自づから然り、此れを皇道と謂ふ。道は氣性に合し、性は天理に合す。是に於て萬物稟うけて蒼生理をさまる。堯之を行ひ、舜之に則る。淳朴の教をしへは人、君有るを知らざる也。後人知識漸く下りて、聖人之を知る。所以に八卦を畫き淺教を垂れ、後人をして依ら令む。是に知る、一は名を生じ、名は教をしへを生じ、然る後に名教生ず。名教を以て宗と為せば、則ち文章は皇道より起りて國風に興りしのみ。古いにしへより文章は、無作に起り、自然に興り、感激して成り、都すべて飾練無し、言を發して以て当り、物に應じて便ち是なり。)

盛唐の詩人王昌齡(698-757)の『詩格』<sup>127</sup>からの引用とされる<sup>128</sup>四十八の断章の冒頭部分である。文章の起源を「皇道」「一」に規定する(皇は大の意)。これは『文心雕龍』の「太極」「兩儀」を文の起源とする見方を継承している。ただし、太原の「一」の用語には老莊的な「道」の概念が混融していると考えられる。

- 「自理」「自然」なる「天理」が興起し
- これを聖人が天下を治める教えとして人々に弘め
- 「名教を以て宗と為す」

という構図は、『文心雕龍』『文鏡秘府論』総序に共通するものである。この王昌齡『詩格』の根本理念は、『文心雕龍』を継承した空海の考え(即ち、伝統的な「名教」に立脚する詩文の観念)に合致する文章生成観が展開されたものである。

更にここでは、

○「無作に起り、自然に興り、感激して成る」という文章の感応の性質(「感激」「應物」)が述べられることが注目される。というのも、王昌齡の展開する作文理論は、天与の道理或いは外界の事物に対して、詩文を作成する者の「志(心・情・意)」が如何に起動して適切に動作をするかの、「感応→操作」の過程を多く説くからである。『文鏡秘府論』に引かれる諸文から、幾つかの例を掲げる。

\*ii) 詩本志也。在心爲志發言爲詩。情動於中而形於言。然後畫之於紙也<sup>129</sup>。(詩は志に本もとづくなり。心に在るを志と爲し、言に発するを詩と爲す。情こころ中に動きて、言に形あらはれ、然る後に之を紙に書くなり。)

\*iii) 夫作文章、但多立意。令左穿右穴、苦心竭智、必須忘身、不可拘束。思若不來、即須放情却寬之、令境生。然後以境照之、思則便來、來即作文。如其境思不來、不可作也<sup>130</sup>。(夫れ文章を作るには、但ただ多く意を立つ。左穿右穴させんうけつ[了悟透徹]して、心を苦しめ智を竭つくさ令め、必ず須すべからく身を忘れて拘束す可からず。思ひ若し來たらざれば、即ち須く情を放ほしままにして却つて之を寬ゆるやかにし、境をして生ぜ令むべし。然る後に境を以て之を照らせば、思いは則ち便すなはち來たり、來たれば即ち文を作る。如もし其れ境思來たらざれば、作る可からざるなり。)

\*iv) 夫置意作詩、即須凝心目擊其物。便以心擊之、深穿其境。如登高山絕頂、下臨萬象、如在掌中、以此見象、心中了見。當此即用如無有不似。仍以律調之定、然後書之於紙<sup>131</sup>。(夫れ意を置きて詩を作るには、即ち須く心を凝こらして其の物を目撃すべし。便すなはち心を以て之を撃うち、深く其の境を穿うがつ。高山の絶頂に登るが如く、下に萬象ばんしょうに臨みて、掌中に在るが如くし、此を以て象しょうを見るに、心中に了あきらかに見る。此に當りて即ち用ふれば、似ざること有ること無きが如し。仍よりて律を以て之を調ととのへて定め、然る後に之を紙に書く。)

\*v) 夫文章興作、先動氣。氣生乎心、心發乎言、聞於耳、見於目、録於紙。意須出萬人之境。望古

人於格下、攢天海於方寸。詩人用心當於此也<sup>132</sup>。(夫れ文章の興作こうさくは、先づ氣を動かす。氣は心に生じて、心は言に發し、耳に聞き、目に見、紙に録す。意は須すべからく万人の境に出でて、古人を格下に望み、天海を方寸[心]に攢あつむ。詩人の心を用ふるは、當まきに此に於てすべきなり。)

\*vi) 凡屬文之人、常須作意。凝心天海之外、用思元氣之前、巧運言詞精鍊意魄<sup>133</sup>。(凡そ文を屬しよくするの人は、常に須らく意を作おこすべし。心を天海の外に凝こらし、思ひを元氣の前に用い、巧みに言詞を運めぐらして、意魄いはくを精鍊す。)

\*vii) 目覩其物、即入於心。心通其物、物通即言。言其狀須似其景。語須天海之内、皆納於方寸。至清曉、所覽遠近景物、及幽奇勝概、皆須任意自起。意欲作文、乘興便作<sup>134</sup>。(目もて其の物を觀みれば、即ち心に入る。心に其の物に通じ、物通ずれば即ち言ふ。其の狀を言ふこと、須く其の景に似るべし。語は須く天海の内を、皆方寸[心]に納をさむべし。清曉に至りて覽みる所の遠近の景物及び幽奇勝概ゆうきしょうがい、皆須く意に任せて自おのづから起るべし。意こころに文を作らんと欲せば、興に乗じて便すなほち作れ。)

これらの王昌齡の文例に通底する概念は、

★「心」に内在する「志」「氣」「意」が外部に発現して「詩」「文」となる

であり、従って、詩文を作成するに際しては

★「氣」を動かし、「心」を凝らすこと

が最重要ポイントとなる。これらの文例の基本概念は、『詩經』に孔子の門人子夏(前 507?—前 420?) が付したとされる『毛詩』大序の

\*詩者、志之所之也。在心為志、發言為詩。情動於中而形於言、言之不足、故嗟嘆之。嗟嘆之不足、故永歌之。永歌之不足、不知手之舞之、足之蹈之也。情發於聲、聲成文謂之音<sup>135</sup>。(詩なる者は志こころざしの之ゆく所なり。心こころに在るを志と為し、言げんに發するを詩と為す。情じょう中うち動きて言に形あらはる。之を言ひて足らず、故に之を嗟嘆きたんす。之を嗟嘆して足らず、故に之を永歌えいかす。之を永歌して足らず、手の之を舞ひ、足の之を蹈むを知らざるなり。情は聲せいに發し、聲は文ぶんを成す、之を音おんと謂ふ。)

に起源を持つ<sup>136</sup>。この定義を見れば、文例 ii) は『毛詩』大序のほぼ引用であり、その他にも大序に提示される語彙をキーワードに、解説的な説明文になっていることが理解できよう。古典中国では絶対普遍の真理と考えられた、「志」を言葉として表出する「詩文」の生成認識は、空海にも継承される。『三教指歸』序文冒頭には、

\*文之起。必有由。天朗則垂象。人感則含筆。是故鱗卦聃篇。周詩楚賦。動乎中。書于紙。雖云凡聖殊貫。古今異時。人之寫憤。何不言志<sup>137</sup>。(文の起れること必ず由よし有り。天朗ほがらかなるときは則ち象しょうを垂る。人感ずるときは則ち筆を含む。是の故に鱗卦りんか[八卦]、聃篇たんぺん[老子]、周詩[詩經]、楚賦、中うち動いて紙しに書しす。凡聖はんせい貫つら殊ことに、古今時とき異なりと云ふと雖も、人の憤いきどほりを寫す、何ぞ志こころざしを言はざらん。)

と、天が「象」を垂れるという『易經』由来の創世概念と、「志」に人が感動する『詩經』の詩文の生成ヴィジョンが融合して説かれている。この空海の文章観は、先に検討した『文心雕龍』原道篇の記述に即応するものである。

文例 ii) から vi) に特徴的に見られるのは、「心」「心志」に対する、非常に強固な確信である。天然・自然の「皇道」「太源」が「象」を垂れ、これに感応して「志」を發する人の「心」の存在が、疑う余地のない自明の理と定立されている。乾坤の両儀に人を加えた天・地・人の「三才<sup>138</sup>」を世界の根源構造とする中国思想では、人の心は天地陰陽の「氣」が發現するという考えに起因する認識であろう。ただし、文例 iii) の「境思」の「境」が仏教の六境を指すと言う指摘<sup>139</sup>があり、文例 iv) 「心を凝こらす(凝心)」 「心中に了あきらかに見る(心中了見)」や、文例 vi, vii) の「天海の外」に廓大させた心(凝心天海之外)と「文・語」が心(方寸)の中に万象を容納させるといった概念は、王昌齡が或い

は仏教的な観念の行法若しくは華嚴教理の影響を受けているとも考えられる。又、「境思來たれば」「興に乗じて」文を作れという提言は、詩的靈感の訪れを言外に言い含め、神明の憑依を詠嘆・歌唱・舞踊の大元に措定する、『毛詩』大序の降臨思想と構造を共にする。いずれにせよ、王昌齡の説くこれらの文においては、心を鎮めて深く観想し、心を森羅万象に通底させ、「巧みに言詞を運らして意魄を精鍊(巧運言詞精鍊意魄)」することを詩作の根本原理とする旨が表白されているのである。

文章の創作に当って、文人の「心」を最大の動因とし、また心と外物の感応に由って精美に到達しようとする王昌齡の説く心得が上の諸文に重点的に説かれる。これは原理原則を述べる聊か茫洋とした観念論的記述である。これに対し、次に掲げる章段では、王昌齡のより実践的な指導が提示される。

\*vii) 凡詩人、夜間床頭、明置一盞燈。若睡來任睡、睡覺即起。興發意生。精神清爽、了了明白。皆須身在意中<sup>140</sup>。(凡そ詩人は、夜間、床頭しょうとうに、明らかに一盞いっさんの燈を置く。若し睡ねむり來たらば睡るに任せ、睡り覺きむれば即ち起く。興發し意生じ、精神清爽せいそうにして了了として明白なり。皆須く身は意中に在るべし。)

\*viii) 凡作詩之人。皆自抄古今詩語精妙之處、名爲隨身卷子、以防苦思。作文興若不來、即須看隨身卷子、以發興也<sup>141</sup>。(凡そ詩を作るの人は、皆自ら古今の詩語の精妙の處を抄うつし、名づけて隨身ずいしんの卷子かんすと爲し、以て苦思を防ぐ。文を作るに興きょう若し來らざれば、即ち須すべからく隨身の卷子を看みて以て興を發すべきなり。)

\*ix) 詩有意好言眞、光今絶古、即須書之於紙<sup>142</sup>。(詩に意好よく言眞にして、今に光かがやき古いにしへに絶すぐれたる有らば、即ち須く之を紙に書くべし。)

\*x) 凡作文、必須看古人及當時高手用意處、有新奇調學之<sup>143</sup>。(凡そ文を作るには、必ず須く古人及び當時の高手の意を用ふる處を看みて、新奇の調しらべ有らば之を學ぶべし。)

\*xi) 常須夜停燈任自覺。不須強起。強起即昏迷所覽無益。紙筆墨常須隨身。興來即録<sup>144</sup>。(常に須すべからく夜に燈ともしびを停とどめて自ら覺むるに任せ、強ひて起くるを須もちひず。強ひて起くれば即ち昏迷こんめいして覽みる所益無し。紙・筆・墨は常に須く身に隨へて、興來たらば即ち録すべし。)

王昌齡の作文作法に依れば、眠気を催したら無理せず眠るに任せ(vii& xi)、十分な睡眠で精神を充溢させ(xi)、目覚めた後に詩文に意を注げ(vii)と言い、思いついた詩句が古今を通じて優れたものであればすぐに書き留める(ix)、その為にはいつも身の回りに筆墨と紙を用意しておく(xi)ことが大事である。又、常時、昔の詩人と現在の名手の詩句を研究玩味して(x)、精妙な詩句を抜き書きして自分用の携行ノートを作成し(viii)、感興に行き詰った場合にはこの虎の巻を参考(viii)にして詩作に励み、新奇(x)を追求すべきと言う。極めて具体的な王昌齡のノウハウの伝授であり、当該の王昌齡『詩格』が、文学理論書というよりも、詩作指南の参考書の性格を備えていたことを仄聞させる、大変興趣に富んだ著作であると言い得る。また、この様な具体的な作文作法に対し、編者の空海が道理と実践性を認めていたが故の採録であると評価できる。

『文鏡秘府論』南卷では、王昌齡『詩格』に続き唐の詩僧である釈皎然の『詩議』の文が十条にわたって収録される<sup>145</sup>。ここでも詩文創作の困難なことが縷々述べられるが、注目すべき箇所を下に書き抜く。

\*xii) 或曰、詩不要苦思、苦思、則喪於天真。此甚不然。固須繹慮險中採奇於象外。狀飛動之句寫冥奧之思。夫希世之珠、必出驪龍領、況通幽含變文哉<sup>146</sup>。(或るひと曰く、詩は苦思するを要せず、苦思すれば則ち天真を喪うしなふと。此れ甚だ然らず。固もとより須く慮を險中<sup>147</sup>より繹ぬき、奇を象外しょうがい[道の教<sup>148</sup>]に採とり、飛動の句を狀かたどり、冥奧めいおうの思ひを寫すべし。其れ希世きせいの珠は、必ず驪龍<sup>149</sup>りりゅう[黒

龍]の領あごに出いづ、況や通幽含變つうゆうがんぺん[幽冥変化に通底包含する]の文をや。)

\*xiii)且文章關其本性。識高才劣者、理周而窒、才多識微者、句佳而味。是知、溺情廢語則語朴情暗、事語輕情則情闕語淡。巧拙清濁有以見賢人之志矣<sup>150</sup>。(且つ文章は其の本性に關かんず。識しき高くして才さい劣る者は、理り周あまねきも文ぶん窒ふさがり、才多くして識微すくなき者は、句く佳よきも味はひ少なし。是に知る、情に溺れて語を廢すれば則ち語は朴ほくにして情は暗く、語を事として情を輕んずれば則ち情は闕かけて語は淡あはしと。巧拙こうせつ清濁せいだくは、以て賢人の志を見る有り。)

\*xiv)夫詩工創心、以情爲地、以興爲經、然後、清音韻其風律、麗句增其文彩<sup>151</sup>。(夫れ詩工の心を創るや、情を以て地と爲し、興を以て經と爲し、然る後に、清音をもて其の風律を韻し、麗句もて其の文彩を増す。)

文例 xii はインスピレーションに任せて詩作することを皎然が否定し、心を研ぎ澄ませながら刻苦して「冥奥の思い」を表現する重要性を述べる。『莊子』の故事による黒龍の顎の下にある珍奇な宝玉が、深奥微妙なる玄理を表白する文(「通幽含變文」)を比喩する。文例 xiii は詩人における知識と情意のバランスを述べたもので、皎然は、理に勝った知識偏重の詩は美しい文の潤いに欠け、対するに詩情一辺倒で知性に欠ける才人の佳句は真理の深い味わいを持たないとする。この稜皎然の判断は、性情に流されて質朴に留まる危険と、学識に溺れた術学趣味の無味乾燥の対比を指摘する、誠に万古不易の詩人評と言える。そして、『詩議』文例 xiv では、詩文の根幹である「心」を花開かせ作品として結実させる為に、

★心情・感情(「情」)を素地として、その上に感興・靈感(「興」)の経糸を配し

★耳に快い声音(「清音」)で整った韻律を賦与(「韻其風律」)し

★美しい対句で詩文(「麗句」)の備える文彩をいや増しにする(「増其文彩」)

を兼ね備えるべきことが述べられる。皎然に依れば、詩文を作る者は、その本性の情意の素地の上に、感興を招来する為の精神集中の努力と、天理人理に則った学識、美しい韻律と文を彩る駢儷(対句)の技法を習得しなければならないとするのである。ここに必要要件として提示される範疇(音律と対句)は、まさしく空海が『文鏡秘府論』という著作で中心に据える主題に対応していることを、指摘しておくべきであろう。

さて、詩文の実作者の立場に焦点を当てた『文鏡秘府論』南巻の論述は、「論文意」から「論文體」へ<sup>152</sup>と、扱われる主題が転換される。作文に対する基本姿勢から技術的な忠言を経て、ここでは文章構築の秘訣を理論的に叙述する文を空海は選択する。その出典は未詳であるが、引用される文は隋から唐に至る間の著述で、『文心雕龍』の影響を大きく受けた論書とされる<sup>153</sup>。『文鏡秘府論』に引かれた文では、詩文の特質が「博雅」「清典」「綺艶」「宏壯」「要約」「切至」の六に分類して解説され、それらが『文心雕龍』『文選』で提示される文体のいずれに配当されるかが述べられている。その後、文章の構想の重大さと、一つのテキスト内部で論理的一貫性を堅持する重要性を論ずる引用文が提示される。

\*xv-1)凡作文之道、構思爲先、亟将用心、不可偏執。何者、篇章之内、事義甚弘、雖一言或通而衆理須會。若得於此、而失於彼、合於初、而離於末、雖言之麗、固無所用之。故將發思之時、先須惟諸事物、合於此者。既得所求、然後定其體分。必使一篇之内、文義得成、[割注略]一章之間、事理可結。[割注略]通人用思、方得爲之<sup>154</sup>。(凡そ作文の道は、構思を先と爲す、亟すみやかに將もって心を用ひ、偏執す可からず。何となれば、篇章の内には、事義甚だ弘し、一言と雖も或いは通じて衆理須すべからく會えすべし。若もし此に得て彼に失ひ、初めに合ひて末に離るれば、言の麗うるはしと雖も、固もとより之を用ふる所無し。故に將に思おもひを發せんとするの時には、先づ須く諸の事物の此に合する者を惟おもふべし。既に求むる所を得て、然る後に其の體分を定む。必ず一篇の内をして、文義成るを得せ使め、[割注略]一章の間をして、事理結ぶ可からしむ。[割注略]通人の思おもひを用ふるは、方まさ之を爲すを得。)

この xv-1)の文例では、「構思」は詩文を作成する時の心の運用を言い、「構想を練る」のニュアンスを含む。あるまとまった分量の文章・作品(「篇章」)の中では、極めて広範な内容が取り上げられることになるが、全体の構成を良く考え、論理的な均整を図ること(「衆理須會」)が必須である。たまさか佳い言葉・詩句(「言之麗」)が得られたとしても、それに拘泥(「偏執」)しすぎて、文章の冒頭と末尾が上手く合致せず支離滅裂になれば台無しである。従って、作文の構想の段階(「發思之時」)で、取り上げようとする様々な事柄(「諸事物」)が文の主旨に上手く適合するか(「合於此者」)どうかを見極め、それから文の構成要素の役割を配当する(「定其體分」)。作品全体の表出しようとする意味を首尾一貫するようまとめあげ(「文義得成」)、個別の文が筋道の通った正しい結びつき(「事理可結」)を形成するように努めることが、名人(「通人」)の心掛けであるとする。

これは、「志」や「靈感」という第一次的な創作の出発点(「情」)から、それを論理的に意の通じる文章に組み上げる「智」の働きを述べる章段であり、次項で述べる陸機「文賦」の論旨を先取りする引用となっている。

『文鏡秘府論』南卷「論文體」では、前段に続き、筋道の通った文の創作法が述べられる。

\*xv-2) 大略而論、建其首、則思下辭而可承、陳其末、則尋上義不相犯、舉其中、則先後須相附依、此其大指也。若文繫於韻者、則量其韻之少多。若事不周圓、功必踈闕。與其終將致患、不若易之於初。然參會事情、推按聲律、動成病累、難悉安穩。如其理無配偶、音相犯忤、三思不得足以改張。或有文人昧於機變、以一言可取、慙懃戀之、勞於用心、終是棄日。若斯之輩、亦膠柱之義也<sup>155</sup>。(大略にして論ぜば、其の首はじめを建つれば、則ち下辭を思ひて承う可し。其の末を陳のぶれば、則ち上義を尋ねて相ひ犯さず、其の中を擧ぐれば、則ち先後須く相ひ附依すべし。此れ其の大指なり。若し文の韻に繫かかる者は、則ち其の韻の少多を量はかる。若し事周圓しゅうえんならざれば、功必ず踈闕そけつせん。其の終をはりに將まきに患を致さんとする與よりは、之を初はじめに易かふるに若しかず。然れども事情を參會し、聲律せいりつを推按するに、動ややもすれば病累へいるいを成し、悉く安穩なること難し。如もし其の理に配偶はいぐう無く、音相ひ犯忤はんごするに、三たび思ひて<sup>156</sup>得ざれば、以て改張するに足る。或いは文人有りて、機變[臨機応変]に昧くらく、一言の取る可きを以て、慙懃に之を戀こひ、心を用ふるに勞して、終つひに是れ日を棄すつ[時間の空費]。斯の若きの輩は、亦た柱ことちに膠にかわする<sup>157</sup>の義なり。)

作品の冒頭部分に置く文では、下でそれを上手く承ける言葉を思い浮かべる(「思下辭而可承」)。文の結末部分では、それまでに叙してきた内容に離反しない(「尋上義不相犯」)、矛盾の無い言葉を配置する。文の途中に在っては、前後の文脈と上手く繋がる(「先後須相附依」)工夫を施す、これが筋の通った作文の要諦(「大指」)である。有韻の文の場合は韻字の数を測量する(「量其韻之少多」)。文中で取り上げる事柄が十分に練り上げられていなければ(「不周圓」)、隙だらけの出来となる(「踈闕」)から、最後の段階で後悔するよりも、最初に変更を加える方が良い。然し、検討推敲するうちに不具合が出てくることはありがち(「動成病累」)で、論理が上手く展開できず(「其理無配偶」)音韻の効果が得られない(「音相犯忤」)場合もある。再三熟考して改良できなければ、最初からやり直す方が良い。文人の中には臨機応変の処置を取れず(「昧於機變」)に、お気に入りの詩句に恋着して遂に適切な結果に到達できない(「終是棄日」)人もいるが、これは全く融通の利かない愚(「膠柱之義」)と言うべきであろう。

この文を引用することで、空海は詩文の創作の折に直面する、様々な問題点とその対処法、そしてどうしても行き詰った場合にはきっぱりと新規蒔き直しを図るべきだという実用的なアドバイスを読者に与えていると言い得る。

\*xv-3) 又文思之來、苦多紛雜、應機立斷、須定一途。若空劬品量、不能取捨、心非其決、功必難成。然文無定方、思容通變、下可易之於上、前得廻之於後。[割注略] 研尋吟詠、足以安之、守而不

逸、則多不合矣。然心或蔽通、思時鈍利、來不可遏、去不可留。若也情性煩勞、事由寂寞、強自催逼、徒成辛苦。不若韜翰屏筆、以須後圖、待心慮更澄、方事連緝。非止作文之至述、抑亦養生之大方耳<sup>158</sup>。(又文思<sup>159</sup>ぶんしの來たるや、苦はなはだ紛雜多く、機に應じて立ちどころに斷じて、須すべからく一途いっとを定むべし。若し空しく品量に勸つと[勞]めて、取捨する能はず、心其の決に非ざれば、功必ず成り難し。然れども文に定方無く、思おもひは容まさに通變[不変と変化]すべし<sup>160</sup>。下は之を上易かふ可く、前は之を後に廻めぐらすを得。[割注略]研尋けんじん吟詠すれば、以て之を安んずるに足り、守りて逸うさざれば、則ち多く合はず。然れども心或いは蔽通へいっうあり、思おもひ時に鈍利あり、來たりて遏さへざる<sup>161</sup>可からず、去りて留むる可からず。若しくは也また情性煩勞はんろうし、事由寂寞せきばくとして、強ひて自ら催逼さいひつすれば、徒いたづらに辛苦を成す。翰ふでを韜をさめ筆を屏しりぞけて、以て後圖を須まち、心慮の更に澄むを待ちて、方はじめて連緝れんしゅうを事こととするには若しかず。止ただに作文の至述のみには非ず、抑そもそも亦た養生ようせいの方なる耳のみ。)

そして、文章の構想(「文思」)が沸き起こる際には、雑多な想念が纏わりついてくる(「苦多紛雜」)が、最初に機敏に決断(「應機立斷」)して一つの方向性を決定(「定一途」)しなければならない。色々迷って取捨選択に苦しむ(「不能取捨」)ようでは、成果を得難いだろう。但し、最初の方針が絶対というわけではなく(「文無定方」)、構想は刻々と変化する(「思容通變」)のだから、適宜、下の句を上と置き換え、前後の順序を入れ替えることも可能である。作り上げた詩文をよくよく吟詠(「研尋吟詠」)して据わりの良いものに鎮める(「安之」)ことが肝要である。創作の情志のはたらきには、時によって鋭利遅鈍の別があり、インスピレーションも忽ちに降臨してはすぐさま消え去る(「來不可遏、去不可留」)。筆が滞った場合には、無理やり心を駆り立てても詮無く、辛苦に喘ぐ(「徒成辛苦」)ばかりだから、その時には擱筆して(「韜翰屏筆」)時を待ち、文思が澄み渡った後(「心慮更澄」)に新鮮な気持ちで執筆に従事すべきだ。この心の用い方が詩文創作の秘訣である(「作文之至述」)、と説く。

以上の議論は、王昌齡『詩格』や皎然『詩議』の文に述べられることを、今少し体系的に理論立てて叙述するものとして空海が『文鏡秘府論』に組み込んでいると思われる。「構思」といい、「文思」と呼び、或いは「心慮」と換言して論を展開しても、畢竟するに、「心」の用い方が文章創作の秘訣であるという結論は、前述の『詩格』(文例 ii~xi)や皎然『詩議』(文例 xii~xiv)と同じである。

『文鏡秘府論』南卷の主題は、「論文體」から「定意」へ<sup>162</sup>と移る。そこに収められる出典不詳の無名氏の論では、次の部分が注目に値する。

\*xvi) 自於首句、迄於終篇、科位雖分、**文體終合。理貴於圓備、言資於順序。使上下符契、先後彌縫。**[割注略]擇言者、不覺其孤。[割注略]尋理者、不見其隙。[割注略]始其宏耳。[中略]此固文人所宜用意。或有作者、情非通晤、不分先後之位、不定上下之倫、苟出胸懷便上翰墨、假相聚合、無所附依、事空致於混淆、辭終成於隙碎。斯人之輩、吾無所裁矣<sup>163</sup>。(首句自り、終篇に迄るまで、科位分かると雖も、**文體終に合す。理は圓備を貴び、言は順序に資よる。上下をして符契ふけいせ使め、先後をして彌縫ひほう<sup>164</sup>せしめ、**[割注略]言を擇えらぶ者は、其の孤となるを覺えず、[割注略]理を尋ぬる者は、其の隙すきを見ずして[割注略]始めて其れ宏おほいなる耳のみ。[中略]此れ固まことに文人の宜しく意を用ふべき所なり。或いは作者有りて、情は通晤つうご[通敏]に非ず、先後の位[配置]を分かつたず、上下の倫ついで[順序]を定めず、苟いやしくも胸懷より出づ<sup>165</sup>れば便ち翰墨かんぼく<sup>166</sup>に上せ、假りて相ひ聚合して、附依ふいする所無く、事は空むなしく混淆こんこうを致し、辭は終に隙碎げきさいに成る。斯の人の輩は、吾われ裁する所無し。)

「構思」「文思」で心を凝らし詩句を配置した結果、冒頭の一句から結末の言辞に至るまで主旨が貫徹され、「文體」が統一される。首尾一貫した文体は、言葉と題材の均整を保って文意の適正さを担保し、個別の語句は「先後」「上下」の在るべき場所に収まって安定する。順序を心得た語の

配置、正しい言葉を選択し、それを孤絶させずに対句に仕立てて、適切な順序で文中にそれを並べ、道理を言い現す。これが美しく飾られた文の「宏」大な姿の骨格である。

従って、詩文を作成する文人が宜しく注意を払うべきは、

- ◎「凝心」(文例 iv)を通して到達した「冥奥之思」(文例 xii)を
- ◎「文彩」(文例 xiv)ある麗しい言葉に定着し
- ◎それを適正な「先後之位・上下之倫」に配置して
- ◎統一された「文體」に渾然と融合させ
- ◎真実の「理」を明かにする

等の内容にまとめることができる。これは、『文鏡秘府論』南巻で空海が積み上げてきた、諸々の文章論の最終的な結論を示すものと評価できる。「情」「志」を「心」に追求することで、詩文の生成する感興を醸成することを述べた王昌齡『詩格』の、文章指南的な断章群を入りに、それを更に補強する皎然『詩議』の理論的記述、そして文例 xv~xvi を含む無明氏の文章作成の具体的技術へと展開して、詩文創作の原理と実践が総合的に述べられる。文例 xvi の次には唐の殷璠<sup>いんはん</sup>撰述『河岳英靈集』(780 頃成立)の序文<sup>167</sup>と元兢の『古今詩人秀句』の序<sup>168</sup>、及び無名氏の文が引かれるが、そこで論じられるのは古代から唐に至るまでの詩人たちの秀句と文学史的評価についてであり、詩文制作の原理実践とは聊か趣を異にする。

『文鏡秘府論』南巻が幾星霜を閲して不朽の価値を具有するのは、上記のように、実践的忠言から理論的な記述へと論を進めながら、複数の視点からの文学史的評価を包含して、実例に富んだ厚味のある文学観を提示しているからである。それは、適切な素材を「先後之位・上下之倫」という最も効果的な場所に配しながら、明らかにするべき「理」(ここでは詩文創作の要諦)を読者に自然に感得せしめる、空海の「配置」「論理展開」の妙に裏打ちされた、極めて高度な精神活動の精髓とも称すべきものである。

#### 4-2-2 : 『文鏡秘府論』南巻所録の陸機「文賦」

さて、空海の驚嘆すべき著作構築の妙技は、これだけには留まらない。『文鏡秘府論』南巻の末尾に、西晋の陸機<sup>りくき</sup>(261-303)著述の、文学創作の秘訣を有韻の賦で説き明かす「文賦」を据えたことが、空海の傑出した見識を示している。「文賦」は『文鏡秘府論』に引用される文章論のうちの最古の作品<sup>169</sup>である。寧ろ、『文心雕龍』を始め<sup>170</sup>として、六朝以後のあらゆる文章論の起源と言い得る決定的な作品であり、しかもその上に、斬新<sup>171</sup>な比喻と対句を駆使した四六駢儷體の完璧な見本<sup>172</sup>の如き美文の傑作である。詩文に関わる理論的考察をするに当って、陸機の「文賦」は根源にして絶頂の位置を占める。空海が南巻の末尾に「文賦」の全文を配置したことは、この詩賦こそが詩文制作論の結論にして精髓であることを宣言するに等しい。「文賦」は、韻文を貫き通すために、通常用いられる「是故」「然則」のような接続詞表現を削ぎ落し<sup>173</sup>、引き締まった文体を採用する。表現者の内面に沈潜する主題も相俟って、しばしば象徴的・暗示的・抽象的<sup>174</sup>と評され、その難解さでも知られる。空海は、玄妙奥秘の秘文にも似た「文賦」の精妙さを読者に理解させるために、年代的には最も古い「文賦」を敢えて最後に配置し、王昌齡『詩格』や皎然『詩議』以下の唐代の文章論を、「文賦」の内容理解の上での参考書扱いにしたとも考えられるのである。

以下に、『文鏡秘府論』南巻の末尾<sup>175</sup>から、空海が高く評価した所の陸機「文賦」の全文を紹介し、空海が「文章」のスタンダードを考究するに際して、その最高水準をどのレベルに設定していたかの指標を確認することとする。

\*文賦 1) 或曰、余每觀才士之所作、竊有以得其用心。夫放言遣辭、良多變矣、妍蚩好惡、可得而

言。每自屬文、尤見其情。恒患意不稱物、文不逮意。蓋非知之難、能之難也。故作「文賦」以述先士之盛藻、因論作文之利害所由。他日殆可謂曲盡其妙。至於操斧伐柯、雖取則不遠、若夫隨手之變、良難以辭逮。蓋所能言者、具於此云<sup>176</sup>。(或るひと曰く、余<sup>177</sup>才士の作る所を觀る毎に、竊ひそかに以て其の用心<sup>178</sup>を得ること有り。夫れ言げんを放ほしいままにし辭じを遣<sup>179</sup>やること、良まことに變へん多きも、妍蚩けんし好惡、得て言ふ可<sup>180</sup>し。自みづから文ぶんを屬つづ[綴]る毎に、尤もつとも其の情[文の情]を見る。恒に意の物<sup>181</sup>に稱かなはず、文の意に遠およばざる<sup>182</sup>を患うれふ。蓋けだし知ることの難きに非ず、能くするの難<sup>183</sup>きなり。故に「文ぶんの賦」を作りて、以て先士の盛藻せいそう[華美な辭藻]を述べ、因りて文を作ることの利害<sup>184</sup>の由る所を論ず。他日殆んど其の妙[作文の妙諦]を曲つぶさに盡<sup>185</sup>すと謂ふ可し。斧を操とりて柯えを伐<sup>186</sup>きるに至りては、則のり[模範]を取ること遠からずと雖も、夫かの手に隨ふの變<sup>187</sup>の若きは、良に辭を以て逮び難し[言葉で言表困難である]。蓋し能く言ふ所の者は、此に具<sup>188</sup>つぶさにすと云ふ。) —陸機「文賦」

先ず当該の賦の序で、この作品を作った目的を陸機が述べる。

先人の文学作品の鑑賞から、文辞を操作して詩文を作る要領(「用心」)に悟る所があったが、自分自身が作者として文を綴る段(「每自屬文」)になると、過去の文人の気持ちが痛いほどよく理解される。私を悩ませる(「恒患」)のは、心が対象に上手く合致せず(「意不稱物」)、言葉が適切に心を表現できない(「文不逮意」)ことである。この創作の困難さは、『尚書』に言う如く「知ることの難きに非ず、能くするの難きなり」、つまり知識の習得し難さではなくして、実践の難しさに存する。私が作ったこの「文賦」は、詩文制作の妙奥(「其妙」)について、言うべきことの全てをほぼ言い尽くした(「可謂曲盡」「所能言者具於此」)と宣言する。陸機はここで、先人の「盛藻」の秘密を感得し、言葉では言い現わし難い玄奥を美しい文彩のある文で表現したのでであると断言する。且つ自らを『莊子』所説の名匠、車大工の輪扁(本章冒頭参照)に喩えて、自らの文才を高く評価する陸機の自負<sup>189</sup>が窺い知れる。

\*文賦 2) 佇中區、以玄覽、頤情志於典墳。遵四時以歎逝、瞻萬物而思紛。悲落葉於勁秋、嘉柔條於芳春。心慄慄以懷霜、志眇眇而臨雲。詠世德之駿烈、誦先人之清芬。遊文章之林府、嘉麗藻之彬彬。慨投篇而援筆、聊宣之乎斯文<sup>190</sup>。(中區[宇宙の中心]に佇たらずみて以て玄覽<sup>191</sup>し、情志[感情志趣]を典墳てんぶん[三墳五典]に頤やしなふ。四時[四季]に遵したがひて以て逝ゆくを歎<sup>192</sup>き、萬物を瞻<sup>193</sup>みて思おもひ紛ふんたり。落葉を勁秋けいしゅうに悲<sup>194</sup>しみ、柔條を芳春に嘉<sup>195</sup>よろこぶ。心こころ慄慄りんりんとして以て霜<sup>196</sup>を懷き、志こころざし眇眇びょうびょうとして雲に臨む<sup>197</sup>。世徳せいとくの駿烈しゅんれつを詠じ<sup>198</sup>、先人の清芬せいふんを誦す<sup>199</sup>。文章の林府りんぶに遊び<sup>200</sup>、麗藻れいそうの彬彬ひんびんたるを嘉よみす<sup>201</sup>。慨がいとして篇を投じて筆を援とり<sup>202</sup>、聊いささか之[情志]を斯の文ぶんに宣のぶ。) —陸機「文賦」

当段は制作に取り組む動機を述べる。宇宙の中心に佇立して、感情志趣(「情志」)を伏羲・神農・黄帝以来の神聖な古典(「典墳」)に涵養し、四季の循環とともに過ぎゆく時を慨嘆(「歎逝」)して万物の転変に心千々に乱れる(「思紛」)。四季折々の自然の情景(「勁秋・芳春」)に触れて悲哀・歓喜・危惧・憧憬などの感情が沸き起こる。これらは詩文の感興の源泉となる。先人の清潔で香しい(「先人之清芬」)文章の宝林を逍遙し(「遊文章之林府」)、華麗で調和に満ちた美しい詞藻(「麗藻之彬彬」)を愛でる。このようにして外界の自然や先人の美文から刺激を受け、読みかけの書を放擲し自ら筆を取り上げて詩作を開始する、と言う。

ここでの「佇中區以玄覽」以下の雄大なイメージは格別であり、「情志」を詩興の根幹に据える視点は、『文鏡秘府論』南卷の諸論の源泉となる。また「麗藻之彬彬」は、『論語』を典拠にしながら、この『文賦』の文脈に従って、君子の人格の形容という原意から、文飾と内容が調和した文学的理想の境地を形容する語に転用されて、梁の昭明太子蕭統「答湘東王求文集及詩苑英華書」の「文質彬彬、有君子之致」に繋がり、それは同時に蕭統『文選序』の「事出於沈思、義歸乎翰藻(事は



沈思より出て、義は翰藻に歸す」という著名なテーゼの背景<sup>203</sup>を成す考えとなる。

\*文賦 3)其始也、皆收視反聽、耽思傍訊。精驚八極、心遊萬仞。其致也、情瞳矐而彌鮮、物昭哲而互進。傾群言之瀝液、漱六藝之芳潤。浮天淵以安流、濯下泉而潛浸。於是沈辭佛悅、若游魚銜鉤而出重淵之深、浮藻聯翩、若翰鳥纓繳而墜曾雲之峻。收百世之闕文、采千載之遺韻。謝朝華於已披、啓夕秀於未振觀古今於須臾、撫四海於一瞬<sup>204</sup>。(其の始めや、皆視を收め聽を反かへ<sup>205</sup>し、耽ふかく思ひ傍あまねく訊たづ<sup>206</sup>ぬ。精たましい八極に驚は<sup>207</sup>せ、心こころ萬仞ばんじん[高遠]に遊ぶ。其の致いたるや、情こころ瞳矐とうろう<sup>208</sup>として彌いよいよ鮮やかに、物もの昭哲せうせつ<sup>209</sup>として互ひに進む。群言の瀝液えきれき<sup>210</sup>を傾け、六藝りくげいの芳潤ほうじゅん<sup>211</sup>に漱くちすすぐ。天淵[高天と深淵]に浮びて以て安しづかに流れ、下泉[地下・黄泉]に濯すすいで潜ふかく浸うるほす<sup>212</sup>。是に於て沈辭ちんじ佛悦ふつえつ<sup>213</sup>として、遊魚<sup>214</sup>の鉤つりばりを銜ふくみて重淵ちようえんの深きより出づるが若く、浮藻ふそう<sup>215</sup>は聯翩れんぺんとして、翰鳥かんちようの繳いぐるみに纓かかりて曾雲の峻たかき[高峻]より墜おつるが若ごとし。百世の闕文けつぶん<sup>216</sup>を收め、千載の遺韻いん<sup>217</sup>を採る。朝華てうか<sup>218</sup>を已に披ひらけるに謝さり、夕秀<sup>219</sup>を未だ振ひらかざるに啓ひらく。古今<sup>220</sup>を須臾に觀み、四海を一瞬に撫<sup>221</sup>ぶす。) —陸機「文賦」

ここでは詩文を草する前の、構想段階での内的沈潜の様を述べる。『文鏡秘府論』南卷文例 xv 「構思」のレベルに一脈通じる。最初に視覚と聴覚を詩人(主体)の内面に集中させ(「耽思」、その凝思の根源を世界の極限の果て(「精驚八極」)まで一気に拡大させる。内面への凝集の極みが、宇宙的な規模に直結するという、非常にスケールの大きいヴィジョンの転換である。巨視的・俯瞰的に獲得された瞑想の詩想は、黎明に光輝を発揚する旭日の如く森羅万象を照射(「瞳矐・昭哲」)する。そこで、天地開闢以来、聖人を通して天が下賜した美しい言葉(「群言之瀝液」)、教えの精髓(「六藝之芳潤」)を熟読玩味し、口腔内に響かせる。想念は天空高く飛翔し、黄泉の深奥にまで深く沈潜する(「浮天淵以安流、濯下泉而潛浸」)。さすれば、深淵に垂れた釣針を呑み込んだ魚が引き上げられるが如く(「若游魚銜鉤而出重淵之深」)、亦た飛ぶ鳥を引っ掛けた矐繳いぐるみが高空から墜落して獲物(鳥)を眼前に献呈するが如く(「若翰鳥纓繳而墜曾雲之峻」)、おのずと美しい詩句を文人の胸中にもたらず。それは百代・千年の長き詩文の歴史にも響いたことの無い未曾有(「百世之闕文・千載之遺韻」)の独創的詩句の到来であり、前代までの詩藻に永訣し(「謝朝華於已披」)、来るべき将来の世に(「夕秀於未振」)燦然と輝く新しい歌の創造である。この時、詩人は過去から現在に至る全ての時間(「觀古今於須臾」)を詩句の誕生の一瞬に包含し、全世界を総括する(「撫四海於一瞬」)のである。

当段は古来、陸機の才能の絶頂を示す超絶技巧の詩句を含むことで、讚嘆の対象となっている。それは、先ず「傾群言之瀝液」と「漱六藝之芳潤」の一对である。古典を熟読して詩囊を肥やすことを飲食(「傾…瀝液」「漱…芳潤」)に関わる動作として比喩に起こし、読書の本質<sup>222</sup>を正確に表出する。次に「浮天淵以安流」と「濯下泉而潛浸」の一对も、水の流れをモチーフにしながら「天淵」「下泉」の大きな落差・対比をもたらして印象的である。また、「謝朝華於已披」と「啓夕秀於未振」の二句も、花を鍵イメージに据えつつ、朝華を過去の先人の詩作、夕秀を未来の詩人の新しい歌に擬えて時間的な広がりを感じさせる秀逸な表現<sup>223</sup>である。極め付けは、

★沈辭佛悅、若游魚銜鉤而出重淵之深

浮藻聯翩、若翰鳥纓繳而墜曾雲之峻

という隔句対で、

「沈⇔浮」「辭⇔藻」「佛悅⇔聯翩」「游魚⇔翰鳥」「銜⇔纓」「鉤⇔繳」「出⇔墜」「重淵⇔曾雲」

「深⇔峻」

という具合に完璧に対概念を構成し、しかも

「若游魚銜鉤而出重淵之深」と「若翰鳥纓繳而墜曾雲之峻」

の部分、一句を十一語で構成するという、中国文学史上でも空前絶後の神業を發揮する。陸機の文才の極致がここに見出される。『文鏡秘府論』東巻では七言句・八言句・九言句の実例を掲げて、その終局にこの二句を掲げ<sup>224</sup>、南巻「定位」の無明氏の論<sup>225</sup>にも同じく此の一对が引かれる。古今を代表する妙句の一として陸機のこの隔句対が評価されていたことが確認されるし、本朝に於いても、藤原公任篇『和漢朗詠集』文詞の部に、『文選』からの唯一の文例として採用<sup>226</sup>されている。先人の詩文創作の秘密を解き明かすと高言した陸機の、度外れの高慢が、実際に明確な根拠を持った事実の表明であることを証明する、実例の一つである。

\*文賦 4) 然後選義按部、考辭就班。抱景者咸叩、懷響者畢彈。或因枝以振葉、或沿波而討源。或本隱以末顯、或求易而得難。或虎變而獸擾、或龍見而鳥瀾。或妥帖而易施、或鉏鋸而不安。鑿澄心以凝思、眇衆慮而爲言。籠天地於形內、挫萬物於筆端。始躑躅於燥吻、終流離於濡翰。理扶質以立幹、文垂條而結繁。信情貌之不差、故每變而在顏。思涉樂其必笑、方言哀而已歎。或操觚以率爾、或含毫而邈然<sup>227</sup>。(然る後、義<sup>228</sup>を選び部を按じ、辭<sup>229</sup>を考へ班[次序]に就く。景かげ<sup>230</sup>を抱く者は咸ことごとく叩き、響ひびき<sup>231</sup>を懷いだく者は畢ことごとく彈たんず。或は枝<sup>232</sup>に因りて以て葉を振ひ、或は波<sup>233</sup>に沿ふて源みなもとを討たづぬ。或は隱いん<sup>234</sup>に本もとづいて末は顯となり、或は易やすき<sup>235</sup>を求めて難きを得。或は虎變こへんして獸<sup>236</sup>擾なれ、或は龍見りょうけん<sup>237</sup>して鳥瀾さわぐ。或は妥帖だちょう[合適]<sup>238</sup>して施ほどこし易く、或は鉏鋸そご[不合]<sup>239</sup>して安からず。澄心ちようしん<sup>240</sup>を鑿つくして以て思おもひを凝こらし、衆慮しゆうりよ<sup>241</sup>を眇つくして言げんを爲す。天地を形内にけいだい<sup>242</sup> [文章の形式]に籠こめ、萬物<sup>243</sup>を筆端ひつたんに挫く。始はじめ<sup>244</sup>には燥吻そうふんに躑躅てきちよくし、終をはり<sup>245</sup>には濡翰じゆかんに流離りうりす。理り<sup>246</sup>は質を扶たすけて以て幹を立て、文ぶん<sup>247</sup>は條えだを垂れて繁はんを結ぶ。信まことに情貌じやうぼうの差<sup>248</sup>たがはざる、故まことに毎つねに變じて顔に在り。思おもひ<sup>249</sup>楽しみに涉われば其れ必ず笑ひ、方まさ<sup>250</sup>に哀かなしみを言ひて已に歎く。或は觚ふた<sup>251</sup>を操とりて以て率爾そつじたり、或は毫ふで<sup>252</sup>を含んで邈然ばくぜんたり。) —陸機「文賦」

詩文の構想が胸中で固まり、それを筆で文字に現わしてゆく過程を、華麗な比喻で述べる。

内容を選択(「選義」)し語彙表現を配分(「考辭就班」)しながら、形あるものの実体(文字)を考究し、音響あるものの音色(音韻)を極める。言葉の根本から枝葉へ辿り(「因枝以振葉」)、逆に流れを遡って源流を探查する(「沿波而討源」)。また、隠微な手がかりから明哲な結果へと到達し(「本隱以末顯」)、逆に平易を経過して難解な地平に至る(「求易而得難」)。詩想は言葉のほんの僅かな動きでがらりと変貌する(「虎變」)から、良くその変幻自在の振る舞い(「龍見」)を観察する。文辞は時にはしっかりと所を得る(「妥帖」)が、齟齬を生じることもある(「鉏鋸」)。心を静謐に保って思念を凝らし(「鑿澄心以凝思」)、あらゆる要素を考慮(「眇衆慮」)しながら文言を定着(「爲言」)させ、天地の一切を文中に包含し、森羅万象を筆先で描き出す。最初は難渋した(「躑躅」)吟唱も最後にはなめらかな筆跡(「濡翰」)として紙の上を流れる。義理を作品の根幹として建立し(「理扶質以立幹」)、美しい文飾が枝として伸び開花・結実(「文垂條而結繁」)する。内なる情志と外に発された表現(「情貌」)はびたりと一致し、歡樂・悲哀を共有する(「樂其必笑・哀而已歎」)。かくして、文人は一気呵成に(「率爾」)文を成すことも有れば、ゆっくり(「邈然」)と作品が仕上がることもある、と説く。当段の「天地を形内に籠め、萬物を筆端に挫く」という雄渾な宣言と「文は條を垂れて繁を結ぶ」の玲瓏たる比喻は、陸機のいかにも偉大な詩才を明示するとともに、空海の「遊山慕仙詩」の持つ、廣大無辺の詩魂に相通ずるものがある。

\*文賦 5) 伊茲事之可樂、固聖賢之所欽。課虛無以責有、叩寂寞而求音。函綿邈於尺素、吐滂沛乎寸心。言恢之而彌廣、思按之而逾深。播芳蕤之馥馥、發青條之森森。祭風飛而森豎、鬱雲起乎翰林<sup>253</sup>。(伊これ茲この事[文章]の楽しむ可き、固もとより聖賢<sup>254</sup>の欽つつしむ所なり。虛無<sup>255</sup>に課して以て有を責もとめ、寂寞<sup>256</sup>を叩いて音いん[音響]を求む。綿邈めんぼく<sup>257</sup>を尺素に函ふくみ、滂沛ほうはい<sup>258</sup>を寸心[内心]に吐く。言げん<sup>259</sup>は

之を恢おほいにして彌いよいよ廣く、思おもひ<sup>260</sup>は之を按おさえて逾いよいよ深し。芳蕤ほうずい<sup>261</sup>の馥馥ふくふくたるを播しき、青條せいじょう<sup>262</sup>の森森たるを發す。繁さん<sup>263</sup>として風のごとく飛びて森はやてのごとく豎たち、鬱うつとして<sup>264</sup>雲のごとく翰林かんりんに起る。) —陸機「文賦」

ここでは文章の効用について述べられる。

文章制作の営みは古の賢人(「聖賢」)たちからずっと重視(「所欽」)されてきた。詩文の創作は、虚無の中に存在を探求する(「賁有」)試みであり、沈黙の中に音響を聞き出そう(「叩寂寞而求音」)とする極難の行為である。広大遼遠を眼前の一尺の白絹に包含(「函綿邈於尺素」)させ、滔々と流れ逆巻く水勢を僅かなこの内心から噴出(「吐滂沛乎寸心」)させる。言葉は果てしなく拡大(「恢・彌廣」)し、思念は何処までも深く(「按・逾深」)掘り下げられる。こうして詩人がもたらした文章の美は、繚乱せる精華(「芳蕤」)の如く馥郁たる香気を散布し、初夏の青々とした樹木の枝葉(「青條」)の繁盛に似て豊満である。文彩ある言葉は旋風の如くに風たち(「繁風飛而森豎」)、群雲の如くに文林(「翰林」)に沸き起こる、と言う。

「綿邈を尺素に函み、滂沛を寸心に吐く」は、前段の「天地を形内に籠め、萬物を筆端に控く」と同じ趣を示す。咲き誇る花の馥郁たる香気と青々と繁茂せる樹木を文彩の豊かさに譬える。また、「虚無」「寂寞」という玄学(老荘思想)の用語が使われることに留意したい。

\*文賦 6)體有萬殊、物無一量。紛紜揮霍、形難爲狀。辭程才以效伎、意司契而爲匠。在有無而僂俛、當淺深而不讓。雖離方而遁員、期窮形而盡相。故夫夸目者尚奢、愜心者貴當。言窮者無隘、論達者唯曠。詩緣情而綺靡、賦體物而瀏亮。碑披文以相質、誄纏綿而悽愴。銘博約而溫潤、箴頓挫而清壯。頌優游以彬蔚、論精微而朗暢。奏平徹以閑雅、說焯曄而譎誑。雖區分之在茲、亦禁邪而制放。要辭達而理舉、故無取乎冗長<sup>265</sup>。(體<sup>266</sup>に萬殊ばんしゅ有り、物に一量無し。紛紜ふんうん<sup>267</sup>揮霍きかくとして、形けいは狀[形態・情況]を爲し難し。辭<sup>268</sup>は才に程はかりて以て伎ぎを效いたし、意<sup>269</sup>は契けいを司りて匠しょうを爲す。有無ゆうむ<sup>270</sup>に在りて僂俛びんべん[努力]し、淺深<sup>271</sup>に當たりて讓らず。方<sup>272</sup>を離れて員えん[円]を通のがると雖も、形<sup>273</sup>を窮めて相を盡くさんことを期す。故に夫かの目<sup>274</sup>に夸ほこる者は奢しやを尚たつとび、心<sup>275</sup>に愜かなふ者は當を貴ぶ。窮きゅう<sup>276</sup>を言ふ者は隘せまきこと無く、達<sup>277</sup>を論ずる者は唯ただ曠し。詩<sup>278</sup>は情に緣よりにて綺靡きび[美麗]なり、賦<sup>279</sup>は物を體[事物の描述]して瀏亮りゅうりょうたり。碑<sup>280</sup>は文ぶんを披ひらいて以て質[事実]を相たすけ、誄<sup>281</sup>は纏綿てんめんとして悽愴せいそうなり。銘<sup>282</sup>は博約にして溫潤、箴しん<sup>283</sup>は頓挫とんさとして清壯せいそうなり。頌<sup>284</sup>は優游して以て彬蔚ひんうつ、論<sup>285</sup>は精微にして朗暢らうちょうなり。奏<sup>286</sup>は平徹へいてつにして以て閑雅かんが、說<sup>287</sup>は焯曄いようにして譎誑けつきょうなり。區分<sup>288</sup>の茲ここに在りと雖も、亦た邪を禁じて<sup>289</sup>放ほうを制す。辭<sup>290</sup>達して理り舉あがらんことを要す、故に冗長<sup>291</sup>を取ることを無し。) —陸機「文賦」

この章段では文体論が繰り広げられる。

文体は千差万別(「體有萬殊」)で、作者の個性と相俟って、文辞の示す様相は複雑さを極める(「紛紜・形難爲狀」)。つまり、言詞は作者の才能(「程才」)に呼応して技巧を用い、構思(「意」)は作品の中心として意匠を為す(「爲匠」)。虚実・浅深の空漠を彷徨して完璧な表現を追い求める(「在有無而僂俛、當淺深而不讓」)。詩文の作成法に定まった規則はないが(「離方而遁員」)、最も肝要な点は、表現しようとする対象の実体を窮め尽くす(「窮形而盡相」)姿勢に存する。従って外觀の美(「夸目」)を悦ぶ者は美しい辞藻(「尚奢」)を好み、心に訴える(「愜心」)文を好む人は的確な論理(「貴當」)を尊重する。微細な極点を窮め尽くそうと深く狭く突き詰める作者(「言窮者無隘」)もいれば、自由曠達に奔放な論を展開する人(「論達者唯曠」)も居て様々である。

次に文体の十のジャンル(詩・賦・碑・誄・銘・箴・頌・論・奏・説)を掲げて、その特色が形容される。特に、「詩は情に緣りて綺靡なり」と定義して、情感を美しい文辞で表現することを「詩」の本質と宣明したことには、唯美的<sup>292</sup>な文学観が仄聞される。又、「詩緣情」の規定は、伝統的な儒教的文学

観である「詩言志」とは一線を画した、詩の抒情性を強調する表現でもある。陸機の「文賦」は、文章論の体裁を取りながら、詩文それ自体の価値を追求する「文学」が、儒教的思想の枠組みの桎梏から自らを独立させる<sup>293</sup>、一種の独立宣言の意味合いを具す所の、文学史上画期的な作品とも読み取れる。「詩縁情而綺靡」の一句は、文学思想的な価値判断を一変させる影響力を秘めた金言であったことを、ここに強調しておく。

\*文賦 7)其爲物也多姿、其爲體也屢遷。其會意也尚巧、其遣言也貴妍。暨音聲之迭代、若五色之相宣。雖逝止之無常、固崎嶇而難便、苟達變而識次、猶開流以納泉。如失機而後會、恒操末以續顛。謬玄黃之秩敘、故渙忍而不鮮<sup>294</sup>。(其の物[事物]爲たるや姿[形姿]多く、其の體[文体]爲るや屢しばしば遷うつ<sup>295</sup>。其の意を會かい[会通]するや巧[巧妙]を尚び、其の言<sup>296</sup>を遣やる也や妍けん[美麗]を貴とぶ。音聲<sup>297</sup>の迭たがひに代かはるに暨およんでは、五色<sup>298</sup>の相ひ宣のぶるが若ごとし。逝ゆき止とどまる[去留]こと常無しと雖も、固もとより崎嶇きき<sup>299</sup>として便じ難し。苟まことに變<sup>300</sup>に達して次じを識らば、猶なほ流<sup>301</sup>れを開いて以て泉を納をさむるがごとし。如もし機<sup>302</sup>を失ひて會かいに後おくるれば、恒に末<sup>303</sup>を操とりて以て顛はじめに續つぐ。玄黄げんこう<sup>304</sup>の秩敘ちつじょを謬あやまる。故に渙忍てんでん<sup>305</sup>として鮮やかならず。) —陸機「文賦」

この段以降は創作上の技術的問題を多面的に論じてゆく。

前段に「體に萬殊有り、物に一量無し」と述べた事柄を再説して、事物には極めて多様な姿(「多姿」)を示して文体も千変万化する(「體也屢遷」)と言う。文意を統率する(「會意」)には巧妙(「尚巧」)さが必要で、言表の実践(「遣言」)には美しさが欠かせない(「貴妍」)。文章中に言葉の音声が相互に交替して(「音聲之迭代」)調和を為す様は、さながら五色の色彩が目にも鮮やかな色調を織り成す(「五色之相宣」)ようである。音声は自在に変化して(「逝止之無常」)容易に弁別がつかない(「難便」)が、変化の妙諦に通じれば(「達變而識次」)、詩文に美しい音の流れを溢れさせられる(「開流以納泉」)だろう。しかし、変転の機を踏み誤れば(「失機而後會」)本末転倒して(「操末以續顛」)、調子外れに陥る(「謬玄黃之秩敘・渙忍而不鮮」)、と言う。

この一節の「音聲の迭ひに代るに暨んでは、五色の相ひ宣ぶるが若し」という句は、陸機が詩文の中で音声の音楽性を重視したことを示す。陸機にとって「文字と音声は表裏一体をなす有機的存在<sup>306</sup>」と捉えられたと評される所以である。この詩文における声音の主題は、後の六朝時代、沈約らによる「四聲」の発見と理論化に繋がり、文学理論の主要な実践テーマに拡大してゆく。『文鏡秘府論』西巻で展開される「文の二十八種病」「文筆十病特質」は、全てこの音韻・声調に就いての議論である。空海が「聲譜之論鬱起、病犯之名争興<sup>307</sup>。(聲譜の論鬱として起り、病犯の名争ひ興る)」と記す「聲譜之論」の淵源が、「文賦」の当該の一節であることを指摘しておく。

\*文賦 8)或仰逼於先條、或俯侵於後章。或辭害而理比、或言順而義妨。離之則雙美、合之則兩傷。考殿最於錙銖、定去留於毫芒。苟銓衡之所裁、固應繩其必當<sup>308</sup>。(或は仰<sup>309</sup>ひで先條せんでうに逼せまり、或は俯<sup>310</sup>して後章を侵す。或は辭<sup>311</sup>に害ありて理り比したがひ、或は言<sup>312</sup>順したがひて義ぎ妨さまたぐ。之を離<sup>313</sup>せば則ち雙ふたつながら美しく、之を合<sup>314</sup>すれば則ち兩ふたつながら傷やぶる。殿最でんさい<sup>315</sup>を錙銖ししゅに考へ、去留<sup>316</sup>を毫芒ごうぼうに定む。苟まことに銓衡<sup>317</sup>せんこうの裁たつ所とならば、固もとより繩のり<sup>318</sup>に應じて其れ必ず當る。) —陸機「文賦」

無駄な言辞を切り捨て、一貫した論理を展開すべきことが述べられる。

ある節がその前に述べてきた事柄を損なう(「仰逼於先條」)場合や、後続の章の内容を侵害する(「俯侵於後章」)ことがある。また、言語表現に上手く行かない部分(「辭害」)があっても理屈は通る(「理比」)ことや、言葉に問題がなくても(「言順」)論理に難がある(「義妨」)場合がある。長所と欠陥を切り離せば(「離之」)、表現・論旨とも好転する(「雙美」)が、一緒のままに放っておけば(「合之」)言葉も理屈も駄目になる(「兩傷」)。辞句の配置法(「殿最」)や取捨選択(「去留」)は細部に至るまで

仔細に検討(「於錙銖・於毫芒」)しなくてはならない。厳密な測定・選考を経て採用された(「銓衡之所裁」)詩句は、基準に合致した(「應繩」)妥当性を備える、と言う。

\*文賦 9)或文繁理富、而意不指適。極無兩致、盡不可益。立片言以居要、乃一篇之警策。雖衆辭之有條、必待茲而效績。亮功多而累寡、故取足而不易<sup>319</sup>。(或は文<sup>320</sup>繁しげく理富めども、意<sup>321</sup>指適せず。極<sup>322</sup>まりて兩致りょうち無なく、盡<sup>323</sup>きて益ます可からず。片言<sup>324</sup>を立てて以て要に居らしむるは、乃<sup>325</sup>ち一篇の警策けいさくなり。衆辭しゅうじ<sup>326</sup>の條じょう有りとも、必<sup>327</sup>ず茲これ[警策]を待ちて績いさをしを效いたす。亮まことに功<sup>328</sup>こう多くして累るい寡すくなく、故に足<sup>329</sup>るを取りて易かへず。) 一陸機「文賦」

当段では一つの作品を際立たせる秀句について説く。

ある詩文で、文辞壮麗にして論旨も優良(「文繁理富」)なのにも関わらず、構想が上手く文章に纏まらない(「意不指適」)ことがある。文意が他に展開することもままならず(「極無兩致」)、これ以上付け加えることも出来ない(「盡不可益」)場合である。その時には、ほんの短い気の利いた言葉(「片言」)を文章の要点(「居要」)に配置する。それは馬に鞭打って軽快に疾駆せしめる(「警策」)が如く、文章に勢いを与え作品に活気を注入する。数多くの文辞(「衆辭」)が条理の通った要素を備えていた(「有條」)としても、それらはこの秀句の御蔭で効果を発揮する(「必待茲而效績」)。極く僅かな(「累寡」)秀句が一篇を引き立てる役割を果たして、多大な効果(「功多」)を作品にもたらすのだ、と言う。

「警策」の原義は馬に加える鞭、これを文章の効果を発揮せしめる秀句の譬喩として用いた<sup>330</sup>のは陸機のこの部分を嚆矢とする。読者の注目を惹起して、詩文一篇を魅力あるものに引き立てる効力を持った「秀句」については、次節で詳論する。

\*文賦 10)或藻思綺合、清麗千眠。眇若縵繡、悽若繁絃。必所擬之不殊、乃閤合乎曩篇。雖杼軸於予懷、怵他人之我先。苟傷廉而愆義、亦雖愛而必捐<sup>331</sup>。(或は藻思そうし<sup>332</sup>綺あやぎぬのごとく合し、清麗せいらい[清新華美]千眠せんべん[光色鮮明]たり。眇あきらか<sup>333</sup>なること縵繡じょくしゅうの若く、悽いたましき<sup>334</sup>こと繁絃はんげんの若ごとし。必ず擬ぎ<sup>335</sup>する所の殊ならざれば、乃ち閤あん<sup>336</sup>に曩篇のうへんに合す。予わが懷おもひ<sup>337</sup>に杼軸ちよちくすと雖も、他人の我に先ぜんことを怵おそる[恐懼]。苟いやしくも廉れん<sup>338</sup>を傷やぶりて義を愆あやまらば、亦た愛すと雖も必ず捐すつ<sup>339</sup>。) 一陸機「文賦」

ここでは独創性の大切さを強調する。

詩文の才(「藻思」)が美しい綾絹の如く(「綺合」)に文辞を織り成し、鮮明清冽な美麗の錦繡(「清麗・縵繡」)と哀切極まりない声調(「悽若繁絃」)を具現して立ち現れる。しかしその華やかな詩句も、詩人に独創性が欠けていれば、先人の作品の二番煎じ(「閤合乎曩篇」)に墮す。文人は機を織るように文章を作り上げる(「杼軸」)のだが、他人が既に同じことを言っていないか(「怵他人之我先」)が心配の種なのだ。従って、もし出来上がった詩句が囚らずも人の模倣になる(「傷廉而愆義」)のであれば、それがどれほど気に入っていてもきっぱり放棄しなければならない(「雖愛而必捐」)、それ程、独創性は詩人にとって命なのだ、という。

典拠・故事を多く織り込んだ、先人の遺産を継承することが中国古典文学では重視される。既に存在する優れた詩句を器用に操作して、それなりの結構を備えた詩文を作成することは容易である。またそのような出来合いの模倣品が世に横行していたことも紛れもない現実<sup>340</sup>であった。陸機は、小手先の模倣・剽窃まがいの詩句を作る偽の詩人に対し強烈な拒否を突き付け、独創性の追求のみが詩人に永久の名声を与えることを述べるのである。当該の一節に含まれる、詩文の想を練るという意味での「杼軸」も、陸機が発明したもの<sup>341</sup>で、新奇な語用の積極的な開発<sup>342</sup>という陸機の文学的成果を認識しておくべきであろう。

\*文賦 11)或苕發穎堅、離衆絶致。形不可逐、響難爲係。塊孤立而特峙、非常音之所緯。心牢落而無偶、意徘徊而不能掃。石韞玉而山輝、水懷珠而川媚。彼榛楛之勿翦、亦蒙榮於集翠。綴「下里」於「白雪」、吾亦濟夫所偉<sup>343</sup>。(或いは苕<sup>344</sup>のごとく發のび穎<sup>344</sup>のごとく堅たち、衆<sup>345</sup>を離れて絶致<sup>344</sup>ぜつちあり。形[秀句の形相]逐<sup>344</sup>お[追]ふ可からず、響[秀句の響声]係<sup>344</sup>つなく[保留]ことを爲し難し。塊<sup>346</sup>かいとして孤立して特ひとり峙<sup>346</sup>そばだち、常音<sup>347</sup>じょういん<sup>347</sup>の緯<sup>347</sup>おる所に非ず。心<sup>348</sup>348牢落して偶とも無く、意<sup>349</sup>349徘徊して掃<sup>349</sup>すつる能はず。石<sup>350</sup>350玉を韞<sup>350</sup>つんで山輝<sup>350</sup>き、水<sup>351</sup>351珠<sup>351</sup>たまを懷<sup>351</sup>いだいて川媚<sup>351</sup>うるはし。彼の榛楛<sup>352</sup>しんこ<sup>352</sup>の翦<sup>352</sup>きること勿<sup>352</sup>なき、亦た榮<sup>353</sup>えいを集翠<sup>353</sup>しゅうすい<sup>353</sup>に蒙る。「下里<sup>354</sup>かり<sup>354</sup>」を「白雪」に綴るも、吾<sup>355</sup>355亦た夫の偉<sup>355</sup>いとすする所を濟<sup>355</sup>なす。) 一陸機「文賦」

当段では、篇中の秀句とその他多数の凡庸な句の間の調整に就いて説く。

ある句は葦や稲穂のようにすくと立って(「苕發穎堅」)優れた様を示す。他の句が追いつけない形や響きを具有する(「形不可逐響難爲係其」)秀句は、孤絶して(「塊孤立而特峙」)篇中の凡庸の句には立ち交わらない(「離衆絶致」)。秀句が他の部分と融合しない(「心牢落而無偶」)故に、あれこれ思いあぐねる(「意徘徊」)。凡庸な句とはいえ、あっさりとして捨てるのは惜しい(「不能掃」)。その際には、秀句のひと際優れた功德を思い出そう。石礫の中に宝玉が隠れていればその山全体が輝いて見え(「石韞玉而山輝」)、川の水底に珠玉が抱懷されていれば川全体が光輝を發する(「水懷珠而川媚」)ではないか。雑木だといっても伐り捨ててはならない(「榛楛之勿翦」)、それが集まれば鬱蒼とした緑を形成するから(「蒙榮於集翠」)、と言う。

この中の「石玉を韞んで山輝き、水珠を懷いて川媚はし」という句は、『秘蔵宝鑰』「十四問答」での「然猶山藏玉而草木茂<sup>356</sup>。(然れども猶ほ山に玉ぎよくを藏かくして草木茂し)」という表現の典拠となっている。(この件は第七章・第八章で改めて論じる。)

\*文賦 12)或託言於短韻、對窮迹而孤興。俯寂寞而無友、仰寥廓而莫承。譬偏絃之獨張、含清唱而靡應<sup>357</sup>。(或は言[言辭]を短韻[短い韻文]に託[寄託]し、窮迹<sup>358</sup>きゆうせき<sup>358</sup>に對し孤ひとり興る。俯<sup>359</sup>359ふしては寂寞<sup>359</sup>せきぱくとして友も無く、仰<sup>360</sup>360いでは寥廓として承くる莫なし。譬<sup>361</sup>361えば偏絃<sup>361</sup>へんげんの獨ひとり張るがごとく、清唱<sup>362</sup>を<sup>362</sup>含<sup>362</sup>みて應<sup>362</sup>ずる靡なし。) 一陸機「文賦」

文章の諸欠陥を説く短章の第一で、短い文章の陥る弊を説く。

短い韻文に心思を託して詩文を成そう(「託言於短韻」)とすれば、対句で四六駢儷体を構成する常道から外れる。それは単独で空漠たる虚空に声を發する孤独(「寂寞・寥廓」)に似て、支え合う友(「無友」)も、詩想の更なる展開を促す応声の動機(「莫承」)にも欠け、一本の弦で単調な音を響かせる楽器(「偏絃之獨張」)のように、十分な色彩と適切な意義を伴わない、舌足らずな一篇(「窮迹」)に終わりがちである、とする。

\*文賦 13)或寄辭於瘁音、徒靡言而弗華。混妍蚩而成體、累良質而爲瑕。象下管之偏疾、故雖應而不和<sup>363</sup>。(或は辭<sup>364</sup>364を瘁音<sup>364</sup>さいいんに寄せ、徒<sup>365</sup>365いたづらに<sup>365</sup>靡言<sup>365</sup>びげんなれども華<sup>365</sup>かならず。妍蚩<sup>366</sup>けんし<sup>366</sup>を混<sup>366</sup>ぜて體<sup>366</sup>を成なし、良質<sup>367</sup>を累<sup>367</sup>ねて瑕<sup>367</sup>きづを爲す。下管<sup>368</sup>かかん<sup>368</sup>の偏<sup>368</sup>ひとへに疾<sup>368</sup>はやきに象<sup>368</sup>にる、故に應<sup>369</sup>ず[応酬]と雖も和[和諧]せず。) 一陸機「文賦」

文章の諸欠陥を説く短章の第二で、美と醜の混淆する不調和について説く。

或る文人は響きの悪い言葉(「瘁音」)を選択したが故に、無駄に麗々しい表現(「徒靡言」)を試みるが実際には調和ある美に到達しない(「弗華」)。美好と醜悪を綯い交ぜ(「混妍蚩」)にして一体とする(「成體」)から、本来は素晴らしい質の文辞(「良質」)も、瑕瑾のある駄作に墮ちて(「爲瑕」)しまう。堂外庭前で奏する音楽が管楽器ばかり流行(「下管之偏疾」)って、他の楽器と調和しないようなもの(「象」)である、と言う。末尾の「應而不和」は、前章の最後の句「而靡應」を承ける<sup>369</sup>369連環形式を形成している。

\*文賦 14)或遺理以存異、徒尋虛以逐微。言寡情而鮮愛、辭浮漂而不歸。猶絃緩而徽急、故雖和

而不悲<sup>370</sup>。(或は理<sup>371</sup>を遺すてて以て異を存し、徒らに虚<sup>372</sup>を尋ねて以て微を逐おふ。言<sup>373</sup>は情寡すくなくして愛あい鮮すくなく、辭<sup>374</sup>は浮き漂ひて歸らず。猶なほ<sup>375</sup>絃げん緩かんにして微しらべ急なるがごとく、故に和<sup>376</sup>すと雖も悲しまず。) —陸機「文賦」

文章の諸欠陥を説く短章の第三で、虚飾にまみれた真心を欠く文の弊害について述べる。

或る文章家は、奇を衒って(「存異」)論理を犠牲(「遺理」)にし、無駄に虚飾を追い求める(「徒尋虚以逐微」)。繰り出される言葉には真情がこもらず(「言寡情而鮮愛」)、浮ついた薄っぺらな表現(「辭浮漂」)ばかりで、何処にも行き着くことが無い(「不歸」)。緩んだ弦をやたらに掻き鳴らしてアップテンポの曲を奏でる(「猶絃緩而微急」)ようなもので、表面上は調和しているように思われても(「雖和」)、実質は空疎で感動させない(「不悲」)、と非難する。

\*文賦 15)或奔放以諧合、務嘈噴而妖冶。徒悅目而偶俗、固高聲而曲下。寤「防露」與「桑間」、又雖悲而不雅<sup>377</sup>。(或は奔放<sup>378</sup>して以て諧合かいごうし、務<sup>379</sup>めて嘈噴そうさつとして妖冶ようや[艶麗]なり。徒いたづら<sup>380</sup>に目を悦ばしめて俗に偶ふ、固まことに聲高けれども曲下る[曲の格調が低い]。防露ぼろう<sup>381</sup>と桑間そうかんとを寤さととり、又<sup>382</sup>悲しむと雖も雅がならず。) —陸機「文賦」

文章の諸欠陥を説く短章の第四で、軽薄で品格の無い文の弊について述べる。

或る作者は奔放な語り口で諧調も整い(「奔放以諧合」)、賑やかな律動(「嘈噴」)で魅力ある豊麗な詩句(「妖冶」)を創作する。それは徒に見栄えを良く(「徒悅目」)して世間に迎合(「偶俗」)する為の浮薄な声音であって、朗々と響いても曲の格調は低い(「高聲而曲下」)。人々に訴えかける情緒(「雖悲」)はあっても、それは淫靡な亡国の調べ(「桑間」)であり、典雅な調べではない(「不雅」)、虚飾に満ちた文体である、と言う。

\*文賦 16)或清虚以婉約、每除煩而去濫。闕大羹之遺味、同朱弦之清汜。雖一唱而三歎、固既雅而不艷<sup>383</sup>。(或は清虚せいきよ[清浄虚無]にして以て婉約えんやく[和順謙恭]、毎に煩<sup>384</sup>を除いて濫らんを去る。大羹たいこう<sup>385</sup>の遺味いみを闕き、朱弦しゆげん<sup>386</sup>の清汜せいはんなるに同じ。一唱<sup>387</sup>して三歎すと雖も、固<sup>388</sup>より既に雅がにして艶えんならず。) —陸機「文賦」

文章の諸欠陥を説く短章の第五で、質朴すぎる文章の弊害を説く。

或る人の作は、澄み切った謙虚な詩風(「清虚以婉約」)を特色とする。簡素質実な表現を旨として、飾りのついた雑多な要素を払い落とす(「除煩而去濫」)。その質朴さは、古代祭祀に用いる味付け無し肉汁(「大羹」)の如き風味の無い味わい(「闕...遺味」)に似て、また宗廟の儀礼に聞く朱弦の音色(「清汜」)のように美しさに欠ける。古典的な風格(「雖一唱而三歎」)は有っても、美麗の艶やかさが無い(「不艷」)ので、適切な清雅の文辞ではない、と言う。

\*文賦 17)若夫豊約之裁、俯仰之形、因宜適變、曲有微情。或言拙而喻巧、或理朴而辭輕。或襲故而彌新、或沿濁而更清。或覽之而必察、或研之而後精。譬猶舞者赴節以投袂、歌者應絃而遣聲。是蓋輪扁所不得言、故亦非華說之所能明<sup>389</sup>。(若<sup>390</sup>し夫れ豊約ほうやくの裁[裁定]、俯仰の形[上下の文脈]は、宜<sup>391</sup>しきに因り變に適かなひて、曲つぶさに微情[微妙な感情]有り。或は言<sup>392</sup>拙くして喩たとへ巧みに、或は理朴<sup>393</sup>にして辭輕し。或は故ふるき<sup>394</sup>に襲よりて彌いよいよ新しく、或は濁<sup>395</sup>れるに沿よりて更に清し。或は之<sup>396</sup>を覽て必ず察し、或は之<sup>397</sup>を研きはめて後に精くはし。譬<sup>398</sup>へば猶ほ舞ふ者の節に赴いて以て袂を投げ、歌<sup>399</sup>ふ者の絃に應じて聲を遣やるがごとし。是<sup>400</sup>れ蓋けだし輪扁りんぺんも言ふを得ざる所にして、故もと<sup>401</sup>より亦た華説かせつの能く明かにする所に非ず。) —陸機「文賦」

ここでは、言語では表現し尽せない詩文創造の技術の妙を述べる。

文章を繁多とするか簡約にするかの判断(「豊約之裁」)、上下の文脈をどのように構成(「俯仰之形」)するかは決定は、状況に応じて適宜変化させる(「因宜適變」)が、そこには隠微な感情の動き(「曲有微情」)が関係する。文辞拙劣にして比喩巧みなもの(「言拙而喻巧」)もあるし、論理素朴にも

関わらず文辞軽妙なもの(「理朴而辭輕」)もある。古い伝統を踏襲しながらそれを刷新する(「襲故而彌新」)詩もあれば、旧来の卑陋なやり方のままで清新な趣を出す(「沿濁而更清」)作もある。又、一目で作者の心意を見通せる明朗な詩文(「覽之而必察」)がある一方、熟読し研究した後によりやく得心のゆく奥深い作品(「研之而後精」)もある。それは舞踊歌唱の際に、踊り手がリズムに合わせて衣装の袂を自然にさばき(「舞者赴節以投袂」)、歌い手が弦楽に合わせて感動の声を発する(「歌者應絃而遣聲」)ようなもので、自発的な動作の発露であり、そのような状態に至った理由を容易に説明出来はしない。車大工の名人、輪扁のように、自分の技を言葉で言い伝えることは不可能(「輪扁所不得言」)である。このように、文章制作の秘奥の妙義は、浮ついた言葉で語り尽せるものではない(「非華説之所能明」)、と言語の「不盡意」の性質を説くのである。

『莊子』所説の輪扁の話は、既に序(文賦 1)で説かれていた。言葉に依る真理・秘奥の伝達が実質的に不可能であるという、中国文学の常識を支える挿話である。ただし、言語表現の困難極まりない性質を承知の上で、それでもなお創作の秘訣を、美しい文彩ある四六駢儷体の賦に定着させて語り尽そうとする陸機の、並々ならぬ自負と敢闘の心意気が読み取れる。

\*文賦 18)普辭條與文律、良余膺之所服。練世情之常尤、識前脩之所淑。雖濬發於巧心、或受蚩於拙目。彼瓊敷與玉藻、若中原之有菽。同橐籥之罔窮、與天地乎竝並育。雖紛藹於此世、嗟不盈於予掬。患挈餅之屢空、病昌言之難屬。故蹉跎於短垣、放庸音以足曲。恒遺恨以終篇、豈懷盈而自足。懼蒙塵於叩缶、顧取笑乎鳴玉<sup>402</sup>。(辭條じじょう<sup>403</sup>と文律とに普あまねきは、良まことに余わが膺[胸]の服する所なり。世情<sup>404</sup>の常なる尤とがに練なれ、前脩[前賢]の淑よ[善]くする所を識る。濬ふかく<sup>405</sup>巧心より發すと雖も、或<sup>406</sup>は蚩わらいを拙目せつものに受く。彼<sup>407</sup>の瓊敷けいふと玉藻ぎよくそうとは、中原ちゅうげん<sup>408</sup>の菽まめ有るが若し。橐籥たくやく<sup>409</sup>の窮まり罔なきに同じく、天地<sup>410</sup>と與ともに竝ならび育つ。此の世に紛藹ふんあい[繁多]すと雖も、嗟ああ<sup>411</sup>予が掬きくに盈みたず。挈餅けつぺい<sup>412</sup>の屢ししばば空しきを患うれへ、昌言しょうげん<sup>413</sup>の屬つづけ難きを病む。故<sup>414</sup>に短垣たんえんに蹉跎ちんたくし、庸音よういん<sup>415</sup>を放ほしいままにして以て曲を足す。恒<sup>416</sup>に恨みを遺のこして以て篇を終ふ、豈に盈えい[満足]を懷いて自みづから足れり[自己充足]とせんや。塵ちり<sup>417</sup>を蒙りて缶ほとぎを叩くを懼れ、顧かへつて<sup>418</sup>笑を鳴玉めいぎよくに取る。) —陸機「文賦」

当段は、優れた詩文を作り出すことの難しさを述べる。

文章作成の規則と音律を広く探求(「普辭條與文律」)して、この胸中に叩き込んだ(「余膺之所服」)。世人の犯しがちな過失を熟知(「練世情之常尤」)し、先人の素晴らしい美点を承知(「識前脩之所淑」)している。かくして精妙深奥な沈思から出発(「濬發於巧心」)して詩文を生み出している。しかし、時には浅見の読者の嘲笑(「受蚩於拙目」)を浴びせられる。珠玉宝石にも似た美しい文章(「瓊敷與玉藻」)は、『詩経』小雅の言う「野原の豆」のように(「若中原之有菽」)至る所、身近に転がっている。『老子』の説く天地に無尽に風を送り出すふいご(「橐籥之罔窮」)の如くに、この世に満ち溢れている(「紛藹於此世」)のだ。ところが、この私ときたらほんの僅かの秀句すら掴み取ることができない(「不盈於予掬」)。底浅い才能が枯渇し(「患挈餅之屢空」)、適切な辞句が思い浮かばないことに懊悩する(「病昌言之難屬」)。旧来の殻を打破しようと短い詩篇を作して(「蹉跎於短垣」)、どうかかこうにか障害を乗り越えようとするが、凡庸な声音を駆使してようやく一篇を仕上げる(「放庸音以足曲」)のがやっつである。作品完成後にはいつも後悔(「恒遺恨以終篇」)を噛み潰し、心からの満足など味わうべくもない(「豈懷盈而自足」)。効果のない的外れな詩文を作したのではないかと恐れ(「懼蒙塵於叩缶」)、本当の美音を響かせる真の傑作に馬鹿にされる(「取笑乎鳴玉」)始末だ、と言う。

詩文作成の秘密を完全に習得したと自信を抱きながら、実際に自分が生み出そうとする作品の価値に疑念を抱く心情が述べられる。序に「蓋し知ることの難きに非ず、能くするの難きなり」と嘆



いた、実作者陸機の厳しい審美眼と自己批評を読み取るべきであろう。前段の『莊子』天道篇の輪扁の故事に続き、ここでも『老子』第五章の橐籥の譬喩が用いられ、『文賦』と老荘思想の連関が認められる。

\*文賦 19)若夫應感之會、通塞之紀。來不可遏、去不可止。藏若影滅、行猶響起。方天機之駿利、夫何紛而不理。思風發於胸臆、言泉流於脣齒。紛威蕤以馭選、唯毫素之所擬。文徽徽以溢目、音泠泠而盈耳<sup>419</sup>。(若<sup>420</sup>し夫れ應感の會かい、通塞つうそく<sup>421</sup>の紀〔綱紀〕は、來<sup>422</sup>たりて遏やむ可からず、去りて止とどむ可からず。藏かくる<sup>423</sup>こと影の滅きゆるが若く、行くこと〔顯現〕猶ほ響〔音響〕の起るがごとし。天機<sup>424</sup>の駿はやく利ときに方あたりては、夫れ何ぞ紛ふん〔雜亂〕として理をさ〔治理・管理〕まらざる。思風しふう<sup>425</sup>胸臆きょうおくに發し、言泉げんせん<sup>426</sup>脣齒しんしに流る。紛ふんとして<sup>427</sup>威蕤いずいとして以て馭選そうとうたり、唯<sup>428</sup>毫素ごうその擬する所なり。文は徽徽きき<sup>429</sup>として以て目に溢れ、音<sup>430</sup>は泠泠れいれいとして耳に盈みつ。) —陸機「文賦」

創作における靈感(インスピレーション)に就いて述べる、其の一、「ひらめきの訪れ」についてである。

靈妙な詩的感興(インスピレーション)の降臨(「應感之會」)や、創作がスムーズに進行する様、或いは難渋して停滞する事態(「通塞之紀」)に鑑みるに、詩のひらめきは一気に押し寄せて(「來不可遏」)はあつという間に過ぎ去ってゆく(「去不可止」)ものだ。それは影が消滅するように隠れ(「藏若影滅」)、音響が沸き起こるように顕われる(「行猶響起」)。精神が天然自然に(「天機」)なめらかに活動している(「駿利」)ときには、思念は思いのままに乱雑混沌たる姿(「紛而不理」)で立ち現れる。詩情の根元となる情思が胸の中に風の如く吹き立って(「思風發於胸臆」)、言葉が泉のように唇から噴出(「言泉流於脣齒」)する。旺盛活発に次から次へと詩句が生まれ出で(「紛威蕤以馭選」)、筆と紙で書き留められるのを待ちわびる(「毫素之所擬」)。文辞は光彩陸離として目に溢れ(「文徽徽以溢目」)、清澄な音響が耳を満たす(「音泠泠而盈耳」)、と言う。

\*文賦 20)及其六情底滯、志往神留。兀若枯木、豁若涸流。攬營魂以探蹟、頓精爽於自求。理翳翳而愈伏、思乙乙其若抽。是以或竭情而多悔、或率意而寡尤。雖茲物之在我、非余力之所戮。故時撫空懷而自惋、吾未識夫開塞之所由<sup>431</sup>。(其<sup>432</sup>の六情りくじょう底滯ていたいして、志こころざし<sup>433</sup>往ゆき神しん留まるに及んでは、兀ごつ<sup>434</sup>として枯木の若く、豁かつ<sup>435</sup>として涸流こりゅうの若し。營魂えいこん<sup>436</sup>を攬とりて以て蹟さくを探り、精爽せいそう〔魂魄〕を頓とど<sup>437</sup>めて自ら求むるも、理<sup>438</sup>は翳翳えいえいとして愈いよいよ伏かくれ、思おもひ<sup>439</sup>は乙乙あつあつとして其れ抽ぬきんずるが若し。是<sup>440</sup>を以て或は情を竭つくして悔くい多く、或<sup>441</sup>は意に率したがって尤とが寡すくなし。茲この物<sup>442</sup>の我に在りと雖も、余<sup>443</sup>が力の戮あはする所に非ず。故<sup>444</sup>に時に空懷くうかいを撫でてみづから惋うらみ、吾未だ夫かの開塞かいそくの由よる所<sup>445</sup>を識らず。) —陸機「文賦」

創作における靈感(インスピレーション)に就いて述べる、其の二、「詩想の枯渇」についてである。

靈感の訪れとは対照的に、一旦精神の活動が停滞する(「六情底滯」)と、如何ともし難い絶望的な状況にはまり込む。心志があれこれ逍遥しようとしても、思考が沈滞し(「志往神留」)て、魂は枯れ木や干上がった川のように枯渇(「兀若枯木、豁若涸流」)したままだ。その魂を何とか活性化させて心の深奥を探求し(「攬營魂以探蹟」)、自らを詩文創造の糧にしようと試みる(「頓精爽於自求」)が、道理を辿る道筋はより一層深く奥底へと沈潜する(「理翳翳而愈伏」)ばかりで、まとまった思想は昏暗の内奥に沈滞して、明るい世界に抽出することができない(「思乙乙其若抽」)。かくして心情の全てを傾注(「竭情」)しても、数多くの悔いを味わう(「多悔」)羽目に陥ることもある。或いは、ひらめきに恵まれた時には、感興の趣くがままに書き流して(「率意」)大きな過失の無い文(「寡尤」)が出来上る場合もある。文章創造の本源は作者自身の内面に存在する(「茲物之在我」)とは言っても、私自身の力では制御できない(「非余力之所戮」)部分があるのだ。従って、時折、私

は虚ろな自分の胸に手を当て(「撫空懷而自惋」、靈感の訪れと、思考がどういう理由で活発に働いたり、どんよりと停滞したりするのか、その由って来る所(「開塞之所由」)を考えてみる。しかし、その理由は一向に解明できないまま(「吾未識」)である。こうして、陸機は詩的感興の降臨と思考の開塞の原因が不可知である、と嘆く。

\*文賦 21)伊茲文之爲用、固衆理之所因。恢萬里而無閔、通億載而爲津。俯貽則於來葉、仰觀象乎古人。濟文武於將墜、宣風聲於不泯。塗無遠而不彌、理無微而弗綸。配霑潤於雲雨、象變化乎鬼神。被金石而德廣、流管絃而日新<sup>446</sup>。(伊これ茲この文[文章]の用[効用]爲る、固より衆理[萬事萬物の理]の因る所なり。萬里<sup>447</sup>に恢ひろがりて閔かぎり無く、億載<sup>448</sup>に通じて津しんを爲なす。俯<sup>449</sup>しては則のりを來葉に貽のこし、仰<sup>450</sup>いで象しょうを古人に觀る。文武<sup>451</sup>を將まさに墜ちんとするに濟<sup>452</sup>すくひ、風聲ふうせい<sup>453</sup>を泯ほろびざるに宣のぶ。塗みち<sup>454</sup>は遠きとして彌わたらざるは無く、理<sup>455</sup>は微として綸をさめざるは無し。霑潤てんじゆん<sup>456</sup>を雲雨うらうに配し、變化<sup>457</sup>を鬼神に象かたどる。金石<sup>458</sup>に被こうむらしめて德廣く、管絃<sup>459</sup>に流およぼして日に新たなり。) —陸機「文賦」

賦全体の総結、文章の廣大無辺の作用を褒め称え、結びとする。

文章の効用・役割(「文之爲用」というものは廣大にして無限(「恢萬里而無閔」)のものである。文章はあらゆる万物万象の道理を含んで(「衆理之所因」)、永久の後世まで真理を伝達する(「通億載而爲津」)時空の架け橋である。来るべき未来の世代には文章が規範を垂れ(「俯貽則於來葉」)、また回顧して古の聖賢・先哲からは文章によって手本を学べる(「仰觀象乎古人」)。先王の正しい王道が地に墮ちなん(「文武於將墜」)とするのを、文章を通してその教えを体現し、救済する(「濟」)ことができるし、好尚の風化と名声を後代に示して(「宣風聲於不泯」)不朽ならしめる。如何に遠い場所にも文章は普く行き渡り(「塗無遠而不彌」)、どんなに微妙玄奥な道理も文章に収納されないものは無い(「理無微而弗綸」)。文章が人間の心を涵養する徳は慈雨に等しく(「配霑潤於雲雨」)、自在に変化するのには鬼神の働きにも似ている(「象變化乎鬼神」)。文章を金属の器や石板に刻銘して(「被金石而德廣」)人々の美德を永く頌し、文章を管絃と共に歌唱する(「流管絃」)ことで、常にその場に文の徳を現前させ、日々新たな徳義の発露(「日新」)となる。かほどさように、文の役割は広深で偉大なのである、と結ぶ。

「文賦」全体の締め括りとして、「文」の存在意義を高々と称揚するが、前段までの実作者陸機の実感に基づいた玄妙な心理描写と、独創的な言葉遣い、詩文創作の秘訣に肉薄せんとする異様な集中力・緊張感からは、聊か雰囲気の異なった教条主義的な記述となっている<sup>460</sup>。賦の最後には、「かくあるべし」という理想像を「諷刺」として提示するという約束事があり<sup>461</sup>、陸機も文体ジャンルの定式に従って「名教」を宣布・伝達する儒教的「文」の意義を強調する。上(文賦 6)で「詩縁情而綺靡」と文学の儒教からの自立を宣言した立場と齟齬を来すとも思われるが、当該のエピローグでの言辭は、まさに先人の教えをなぞるものとして伝統的な枠組みに「文賦」をひとまず収めるための、方便の説と読み解いておくべきであろう。なお、この結論部には伝統的な儒教思想を強調する為に、經典類からの語彙の採録が多く見られる(「文武」は『論語』、「風聲」は『尚書』、「彌・綸」は『易経』、「日新」は『易経』と『礼記』に由来する)ことを言い添えておく。

以上、『文鏡秘府論』南卷から、空海の文学理論の根幹にも多大な影響を及ぼしたと推測される、陸機の「文賦」全体を通読した。王昌齡『詩格』や皎然『詩議』、文例 xv~xvi の「論體」「定位」の諸文とこの「文賦」の所説を併せて、『文鏡秘府論』南卷で展開される詩文創作の原理と実践の議論を見渡せば、空海が構築した文章観の相貌がより明瞭に顕われ出る。それは、

◎凝心・耽思を通して「文繁理富」の詩文を、深淵の底から魚を釣り上げ高空を天翔ける飛鳥

を射落とす(「若游魚銜鉤而出重淵之深・若翰鳥纓繳而墜曾雲之峻)かの如く獲得する

◎敷衍すれば、澄心凝念と熟慮周到(「鑿澄心以凝思、眇衆慮而爲言)の実践で、全ての時間を通覧し、天地の一切を包含し森羅万象を描き出す(「籠天地於形内、控萬物於筆端」「觀古今於須臾、撫四海於一瞬)所の文を

◎文彩ある麗しい言葉(「麗藻彬彬」「芳蕤馥馥」「文垂條而結繁」「藻思綺合」「瓊敷玉藻)で定着し

◎一篇を際立たせる秀句＝「警策」の効果(「石韞玉而山輝」「水懷珠而川媚)を活用し

◎適正な辞義と配置を熟考して(「選義按部、考辭就班)

◎万古不易の普遍的な真理として後世に伝え(「恢萬里而無閔、通億載而爲津」「宣風聲於不泯)、世を救う(「濟」「霑潤於雲雨」「德廣・日新)

と要約することができよう。

本節では、『文鏡秘府論』南卷の収録文を素材に、空海が築き上げた深遠宏壮な文章観の把握を試みた。先にも触れた通り、著作の性格として仏教的要素が希薄で、ここでの所説を空海の文章観と定立することは速断に過ぎるであろう。ただし、空海自身が選択したテキストの集積から見て取れる事柄は、「文人でもあった」真言僧の表現者としての基本姿勢に、密接に繋がると見てもまず問題はないのではないか。陸機「文賦」の結論にも示される如く、文章の広大無辺の役割は、最終的には「教え」を伝え(弘法)、蒼生を救う(経世済民)ことにある。それは儒教的国家統治の目標のみならず、仏教にも同じく期待される一切衆生救済の役割でもある。空海にとっての文章とは、このように、仏道儒に共通する「名教」の基として、衆生済度に資する「大仙覺者」「仏」の教体という役割を担うものだと言う認識を、本節の結論に掲げたい。

### 第三節 空海の著作における秀句

本節では、一篇の詩文中の眼目<sup>462</sup>となって、際立った輝きを放つ「秀句」について取り上げ、それが空海の著作に豊富に配置されている実例を確かめる。更に、次節で、「秀句」が『秘蔵宝鑰』の何処に見出されるかを指摘し、文章の展開上、各々の秀句が果たしている役割についての考察に展開してゆくこととする。

#### 4-3-1: 「秀句」とは何か

「秀」は一篇の作品の中で最も注目を引く箇所を指し示す。前節で紹介した陸機「文賦」に「警策」として立てられた、詩文創作の一大秘訣に他ならない。則ち、

\*文賦 9)立片言以居要、乃一篇之警策。雖衆辭之有條、必待茲而效績<sup>463</sup>。(片言を立てて以て要に居らしむるは、乃ち一篇の警策なり。衆辭の條有りとも、必ず茲これ[警策]を待ちて績いさをしを效す。)

という一節に述べられる「一篇之警策」が秀句の別名である。煩を厭わずに今一度語釈を施せば、「策」字は原義として竹の杖、また馬用の竹製の鞭を指す。「警策」は従って、馬に当てる竹製の鞭という名詞、そして動詞として用いれば馬に鞭打って疾駆させる動作を意味する。馬に鞭打つという原義での用法は、例えば曹植の「應詔詩」に

\*僕夫警策、平路是由。玄駟藹藹、揚鑣漂沫<sup>464</sup>。(僕夫[駟者]警策し、平路に是れ由る。玄駟<sup>465</sup>藹藹あいあいとして、鑣くつわを揚げ沫を漂はす。)

という事例があって、往古はこの意味のみが通用した。作品全体を引き立てる秀句の譬喩として陸機が用いて、後に修辭学的に「文中に布置されると主題をひきたたせる重要な語<sup>466</sup>」を意味す

る重要な術語になったのである。「警策」と同様の意味合いを示す語彙は、後代、「秀句」の他に

○出語 ○精警 ○警句 ○格言 ○妙語

等が用いられている<sup>467</sup>。

さて、「秀句」については、劉勰『文心雕龍』隱秀篇に於いて、文の外部に複層的に重ね合わされた、言語によっては容易に言い表されない「隱」の概念<sup>468</sup>と共に、「警策」を承け継ぐ「秀句」が説かれている。

\*夫心術之動遠矣、文情之變深矣。源奧而派生、根盛而穎峻。是以文之英蕤、有秀有隱。隱也者、文外之重旨者也。秀也者、篇中之獨拔者也。隱以複意為工、秀以卓絕為巧。斯乃舊章之懿績、才情之嘉會也。夫隱之為體、義主文外、秘響傍通、伏采潛發、譬爻象之變互體、川瀆之韞珠玉也。故互體變爻、而化成四象。珠玉潛水、而瀾表方圓<sup>469</sup>。(夫れ心術の動くや遠く、文情の變ずるや深し。源みなもと奥ふかくして派えだ生じ、根盛んにして穎ほさき峻なり。是を以て文の英蕤えいすい[艶麗なる花]に、秀しゅう有り隱いん有り。隱なる者は、文外の重旨なる者なり。秀なる者は、篇中の獨拔なる者なり。隱は複意を以て工と為し、秀は卓絶を以て巧と為す。斯れ乃ち舊章の懿績いせきに於て、才情の嘉會かかいなり。夫れ隱の體為る、義文外に主じ、秘響傍あまねく通じ、伏采ふくさい潜ひそかに發す。譬へば爻象の互體<sup>470</sup>ごたいに變じ、川瀆せんたくの珠玉を韞つつむがごときなり。故に互體爻を變じて、化は四象を成し、珠玉水に潜んで、瀾は方圓を表はす。)

文章の美の極致には「隱」と「秀」があり、「隱」は文章表現の外部に潜む奥深い含蓄(「文外之重旨」)を指し、「秀」は文中でずば抜けた存在感(「秀也者、篇中之獨拔者也」)を示すものとする。「秀」は卓絶にして文人の才能と感情が一致した(「才情之嘉會」)ものである。ここで「隱」「秀」の説明に用いられる「川瀆の珠玉を韞つつむがごとき」という表現は、「文賦 11」の「石玉を韞んで山輝き、水珠を懷いて川媚うるはし」を基にしていることから、劉勰の提示する「秀句」の概念が、陸機創見の「警策」比喻に直接基づいていることが確認できる。

『文心雕龍』隱秀篇の記述をもう一つ紹介する。

\*凡文集勝篇、不盈十一、篇章秀句、裁可百二。竝思合而自逢、非研慮之所求也。[中略]或有雕削取巧、雖美非秀矣。[中略]贊曰：深文隱蔚、餘味曲包。辭生互體、有似變爻。言之秀矣、萬慮一交<sup>471</sup>。(凡そ文集の勝篇[傑作]は、十の一に盈たず、篇章の秀句は、裁わづかに百の二なる可し。竝ならびに思おもひの合して自おのづから逢ふにて、研慮けんりよの求むる所に非ざるなり。[中略]或は雕削ちようさくもて巧を取る有り、美なりと雖も秀に非ず。[中略]贊に曰く：深文しんぶん隱蔚いんうつ[文義深刻で含蓄あること]、餘味よみ曲つぶさに包む。辭の互體を生ずるは、變爻に似たる有り。言の秀なるは、萬慮して一たび交まじはる。)

一つの詩文集に収録される作品のうち、傑作(「勝篇」と呼べるものは十分の一以下しかない。また、詩文中の「秀句」の数は僅か全体の2%程度しかない。傑作や秀句は、文人の思索と言語表現が自然に会合した(「竝思合而自逢」)僥倖の結果であって、作者がいくら研究考慮した所で獲られる代物ではない(「非研慮之所求」)。又、詩人が技巧の限りを盡して彫琢を窮めた作品(「雕削取巧」)を仕上げて、それは確かに美しくはあろうが「秀」なるものではない(「雖美非秀」)。「秀」は草花の栄華のように人工ならざる天然の淡麗な輝きを持つ。「秀句」と呼び得るものは(「言之秀矣」)、文人があらゆる努力を傾注した後に、ほんの時折得られる(「萬慮一交」)宝物なのである、と秀句の技巧や知識では得難い、おのづから成る性格が強調されている。

陸機が「一篇之警策」と呼び、劉勰が「篇章秀句」として文学理論に組み込んだ「秀句」概念は、唐代になって歴代詩人の秀句を集成する編著(『古文章巧言語』<sup>472</sup>)の成立に見られるが如く、それ単独で玩味される名句尊重の風に繋がる。『文鏡秘府論』南卷に引用される、元兢の『古今詩人秀句』(本体は散佚)の書名は、そのことを如実に示す一例である。引用される序文には「五言之警策、六義之眉首[中略]夫秀句<sup>473</sup>」と記されるから、元兢が陸機・劉勰の文学概念に基づいて撰述したこ

とが確認される。こうした秀句・名句・警句の選択的享受は、後に本朝でも『和漢朗詠集』(長和二年:1013 頃に成立)の流行に見られるように、詩文の実作者・好事家・初学者の需要に応える、極く普通のツール(アンソロジー)として文学作品の創作・鑑賞の場に定着するのである。

#### 4-3-2 : 空海の著作における「秀句」の実例

陸機や劉勰が用いた「警策・秀句」概念には、ある特定の詩文の全体を代表しそれを引き立てるという独秀奇抜の機能が重んじられていたが、後の秀句アンソロジーの受容では、優れた詩句を元々それが置かれていた文脈から切り離し、その秀句のみを素材として鑑賞・利用するという位相に転じられたようである。原文から独立させても意味が通り、その美麗と「深文隱蔚」を体感させ得ることがそもそもの秀句の必要条件であろうから、独立した賞翫を否定するいわれはない。ただ、世に喧伝され称揚される秀句に、その本地である原文の文藻を際立たせる役割があり、その具体的な効果が如何ほどであるかに思いを巡らす必要性に留意すべきと思われるのである。

さて、そもそも空海の文章は全体として、敢えて比喩的に言えば、幾多の秀句の詰まった宝箱のようなもので、原著作から切り離されて珍重される名高い章句に満ち溢れている。空海の含蓄に富んだ名言は、檀徒信者向けの説法で盛んに取り上げられ、教学の学問的なフィールドでも常に参照される、信仰の拠り所になっており、複数の秀句アンソロジーが現代でも通用している<sup>474</sup>。ここでは、今なお尊重される空海テキストの名文句の中から、数例を拾い上げて、その表現面での特性を確認したい。その選択基準は、陸機「文賦」が定義するが如く、四六駢儷体若しくは五言・七言の対句を含んだ、正格の古典漢文の形式を備えることとし、言及・典拠とする思想内容が仏教・外典であるかどうかの別には拘らない。

##### 4-3-2 の 1 : 空海の著作における「秀句」の実例① : 教理的著作から

先ず、形式的には古典漢文の定型からは最も離れた、美文の要素の少ない純教理的著作(ただし『宝鑰』『十住心論』を除く)から拾い上げる。

\*秀 1) 夫佛法非遙心中即近。真如非外弃身何求。// 迷悟在我。則發心即到。明暗非他。則信修忽證<sup>475</sup>。(夫れ佛法遙かに非ず、心中にして即ち近し<sup>476</sup>。真如外ほかに非ず、身を弃(棄)てて何いづくんか求めん。迷悟我に在り、則ち發心すれば即ち到る。明暗みょうあん他に非ず、則ち信修しんじゅすれば忽ちまちに證す。) - 『般若心経秘鍵』

『般若心経秘鍵』冒頭の、心中に仏法を追求すべきと宣言する一節である。語釈を付すまでも無く、著者の主張したい内容が簡潔明瞭に言い表されている。空海の説法空間にいきなり引き摺り込むかの如き、強烈な印象を読者に与える。その要因は、言葉の単純さとそれを堅固に支える、対句構成の妙である。構造的に見れば、この秀句は「//」の記号で前後に分かたれ、前半は「4+4」の「8」文字で構成される句が二つ並ぶ。則ち

「4(佛法非遙)+4(心中即近)=8」⇔「4(真如非外)+4(弃身何求)=8」

の造りである。後半部は「則」字を間に挟んだ「4+4」の「8」文字の句が二つ並ぶ。

「4(迷悟在我)+則+4(發心即到)=8」⇔「4(明暗非他)+則+4(信修忽證)=8」

という構造を示す。前半八言二句と後半の八言二句はそれぞれ内部で、同類・異類の両方の対照性を備える対句構造を示す。つまり、前半では

「佛法—真如」「非遙—非外」という類似概念と、「心⇔身」の反義概念が提示され、後半では

「迷悟—明暗」「在我—非他」「發心—信修」「即到—忽證」という類似概念群の中に更に

「迷⇔悟」「明⇔暗」「我⇔他」「發⇔到」の反義概念

が含まれるという凝った作りになっているのである。漢文読み下しの和文でも緊張感に満ちた雄渾な文勢は充分に感得できるが、原文の対句構成の妙を見ると、これが空海の代表的な秀句であることがすぐに理解できると言い得よう。

なお、当該の一節は、古来、唐代の天台僧明曠の著述『般若心経疏』に録される文<sup>477</sup>に基づく指摘されているが、近年の研究ではこの『般若心経疏』自体が偽撰であると論じられている<sup>478</sup>。強靱な言葉の勢いと精妙な対句構造という文体分析の観点<sup>479</sup>から、筆者もこの『秘鍵』冒頭の文章が空海オリジナルの秀句であると主張しておきたい。

\*秀 2) 應化開説名曰顯教。言顯略逗機。//法佛談話謂之密藏。言秘奥實説<sup>480</sup>。(應化の開説を名づけて顯教と曰ふ。言ことば、顯略にして機に逗かなへり。法佛<sup>481</sup>の談話、之を密藏と謂ふ。言、秘奥にして實説なり。) — 『二教論』

『二教論』冒頭の顕密二教の特性を述べる二句である。こうした純仏教教理的な判断を述べる場所にも、反義の概念を述べる上できれいに字数を揃えて並べるところに、著者の身体の内奥に染み付いた文体感覚が透けて見通される。顕密二教を対比して論じる文相では、叙述全体の中に漢籍由来の比喩を織り込んで、対照性を強調する技巧を示す。

\*秀 3) 至如/弃醍醐而覓牛乳//擲摩尼以拾魚珠//寂種之人膏盲之病//醫王拱手甘雨何益<sup>482</sup>。(醍醐を弃[棄]てて牛乳を覓もともめ<sup>483</sup>、摩尼を擲なげうって以て魚珠を拾ふが如くに至っては、寂種の人、膏盲の病、醫王手を拱たんだき<sup>484</sup>、甘雨何の益かあらん。) — 『二教論』

\*秀 4) 雲霧忽朗關鑰自開。//井底之鱗逸泳巨海//蕃籬之翼翰飛寥廓。//百年生盲乍辨乳色//万劫暗夜頓攀日光<sup>485</sup>。(雲霧忽たちまちに朗ほがらんじて關鑰かんやく自おのづから開けん。井底の鱗うるくづ、逸ほしいままに巨海に泳ぎ、蕃籬ばんりの翼、寥廓りょうかくに翰飛かんひせむ。百年の生盲しょうもう<sup>486</sup>、乍たちまちに乳の色を辨わかまへ、万劫の暗夜、頓とみに日光を攀かかげん。) — 『二教論』

この二例は、厳密には独立した教理的意味を言い表す構文ではないが、顕密対弁の理論的展開のさなかに突然差し挟まれた美文で、その比喩の卓抜さが、読者の胸中に、二教の懸隔・価値の高低を印象深く刻み付ける。優位の立場にある密教は

○「醍醐」「摩尼」「醫王」「甘雨」「關鑰」「巨海」「寥廓」「日光」

に配当され、一方浅略の顕教は

○「牛乳」「魚珠」「寂種」「膏盲」「雲霧」「井底之鱗」「蕃籬之翼」「百年生盲」「万劫暗夜」

として、低く貶められる。因みに「魚珠」は魚目混珠の成語に相当し、真珠と見まがうが実際には価値のない魚の目のことを言う。晋の盧諶ろしん(285-351)作「贈劉琨」の「咸池酬於北里、夜光報於魚目。(咸池かんちもて北里に酬ひ、夜光<sup>487</sup>もて魚目に報ゆるなり。))」(『文選』卷二十五所録)を典拠とする。「井底之鱗」は井の中の蛙大海を知らずと同趣旨であり、『莊子』秋水篇第十七の「井蛙不可以語於海者、拘於虚也。(井蛙せいあは以て海を語る可からざる者は、虚に拘なずめばなり。))」に基づく。そして、「蕃籬之翼」は、『莊子』逍遙の巨大な伝説の鯤・鳳の故事を基にした、宋玉の「對楚王問」中の「鳥有鳳而魚有鯤。鳳皇上擊九千里、絶雲霓、負蒼天、翱翔乎杳冥之上。夫蕃籬之鷄、豈能與之料天地之高哉。(鳥に鳳ほう有りて魚に鯤こん有り。鳳皇は上九千里に撃ち、雲霓[虹]を絶ち、蒼天を負ひ、杳冥[高遠の天空]の上に翱翔こうしょう[回旋飛翔]す。夫れ蕃籬の鷄あん[鶉]は、豈に能く之と天地の高きを料はからんや。))」(『文選』卷四十五所録)に依拠していることを指摘しておく。

\*秀 5) [加持者表如来大悲与衆生信心]佛日之影現衆生心水曰加。//行者心水能感佛日名持<sup>488</sup>。(加持とは如来の大悲と衆生の信心とを表はす)佛日の影、衆生の心水に現ずるを加と曰ひ、行者の心水、能く佛日を感じずるを持と名づく。) — 『即身義』

\*秀 6) 平等三密遍法界而常恒。/五智四身具十界而無缺。//悟者号大覺。迷者名衆生。//衆生癡暗無由自覺。/如来加持示其歸趣<sup>489</sup>。(平等の三密は法界に遍じて常恒なり。五智四身は十界に具して缺けたること無し。悟れる者をば大覺と号し、迷へる者をば衆生と名づく<sup>490</sup>。衆生癡暗<sup>491</sup>にして自ら覺るに由し無し。如来加持してその歸趣を示す。) - 『声字義』

「秀 5」では、教理用語を定義するだけの『即身義』の一節にも、対比の妙を利用する。「仏⇔衆生」「日⇔心水」の垂直構造を提示し、その二項対立を解消する相互感応の働きを「加持」と規定するが、「如来大悲と衆生信心」が対応関係にあることそのものが、対句構文によって強調されると言っても良い。

また「秀 6」の『声字義』冒頭の一節では、教理的な鍵概念を解説し、衆生と覺者(仏)の別を説く。ここでは術語をただ並べただけの記述とも取れるが、仔細に見れば

「悟⇔迷」「大覺⇔衆生」「癡暗・無覺⇔加持・歸趣」

という対立概念を示す後半部分と、互文に組み替え可能な前半部が接続される作りとなっている。互文とは、意味の連関する熟語を分割して二つの句に配分する方法(例えば「天地長久」を「天長地久」と表現する措辞法)である。ここでは、散文的に「平等なる五智と三密四身は十界・法界に周遍して常恒無欠である」と言い表せる所を、二句に分けて字数を整えて四六駢儷体に仕上げている。個々の語句だけを眺めれば平板な術語の羅列と見える所を、互文の前半と後半部分を四言句のリズムの基盤に畳み込むかの如く軽快に連ねて耳に快い。その拍節を確認すると

○4(平等三密)+6(遍法界而常恒)/4(五智四身)+6(具十界而無缺)//5(悟者号大覺)+5(迷者名衆生)//4(衆生癡暗)+4(無由自覺)/4(如来加持)+4(示其歸趣)

と譜面化できる。四音節・六音節が交叉した後に、五音節二句でアクセントを一回付け、最後に四音節を四句連ねて、加速感を増す。ここで発生するリズムは偶然の産物では有り得ず、著者空海の詩人としての感覚の賜物と見なすべきであろう。

\*秀 7) 三界六道 4/長迷一如之理 6//常醉三毒之事 6/荒獵幻野 4/無心歸宅 4。//長眠夢落 4/覺悟何時 4。//今以佛眼觀之 6。//佛與衆生 4/同住解脫之床 6。/無此無彼 4/無二平等 4<sup>492</sup>。(三界六道長く一如の理に迷ひ、常に三毒の事に酔うて幻野に荒獵して歸宅<sup>493</sup>に心無し。夢落到長眠し、覺悟何れの時ぞ。今、佛眼を以て之を觀ずるに、佛と衆生と同じく解脫の床に住す。此れも無く、彼も無く<sup>494</sup>、無二平等なり。) - 『卍字義』

「秀 7」の『卍字義』では、衆生が仏の「一如の理」を覺らないが故に、「三界六道」に長くさまようことを述べる文脈で、荒涼たる「幻野」に「迷」い、自心の本宅に帰る術を忘れた状態を「常酔」「長眠」と比喩的に表現する。「眠」から連想される「夢」「覺」「床」の縁語表現が導かれる。「道一野一宅一落」という旅と仮舎のイメージと「眠一夢」が重ね合わされ、これに対する「歸一覺悟一解脫」という覺醒への志向性が強く暗示される。リズム的には、文中に指し示したように、四言句と六言句を組み合わせて文を構成している。

\*秀 8) 法本無言 4/非言不顯 4。//真如絶色 4/待色乃悟 4。//雖迷月指 4/提撕無極<sup>495</sup>。(法は本より言ごん無けれども、言に非ざれば顯はれず。真如は色しきを絶すれども、色を待って乃ち悟る。月指[仏經と言葉]に迷ふと雖も、提撕<sup>496</sup>いぜい[教導]極まり無し。) - 『御請来目録』

「秀 8」の『御請来目録』では、元々言語では表現し難い「真如」が、方便として仏から「色」を具した言葉を以て語られ、その仏の経を通して無限の教導を受けるという文相である。ここは全て四言句でまとめられ、極めて堅牢かつ真摯な雰囲気醸成している。

次に、著者空海が、聴衆・読者の存在をはっきりと意識しているテキスト群から秀句を拾い出す。天皇への上表文、法会での願文(開題類を含む)や『性靈集』所録の諸文であり、純教理的な著作以上に、文人的な素養が自然と発揮される例が多い。最初に『三昧耶戒序』の一節を掲げる。

\*秀 9) 若能/觀日月之輪光 6/誦聲字之真言 6./發三密之加持 6/揮四印之妙用 6.//則大日之光明 6/廓周法界 4./無明之障者 5/忽帰心海 4.//無明忽為明 5/毒藥乍為藥 5.//五部三部之尊 6/森羅圓現 4/刹塵海滴之佛 6/忽然涌出 4.//住此三昧 4/名秘密三摩地 6<sup>497</sup>。(若し能く日月の輪光を觀じ、聲字の真言を誦して三密の加持を發し、四印<sup>498</sup>の妙用を揮はば、則ち大日の光明廓として法界に周く<sup>499</sup>無明の障は忽ちまちに心海に帰せん。無明忽ち明と為り、毒藥乍ちまちに藥と為る。五部三部の尊、森羅として圓かに現じ、刹塵海滴の佛<sup>500</sup>、忽然として涌出せん。此の三昧に住するを秘密の三摩地と名づく。) — 『三昧耶戒序』

真言念誦を通して三密加持の瑜伽行に渉入し、四智印を起動させれば、大日如来の光明が普く法界を満たし行者を仏の大海に円融させる。それは具体的には、行者の心に五部三部の無盡数の諸尊を發現させる仏果の成就である。この曼荼羅開頭のプロセスは、別には秘密三摩地と名付けるのだという真言密教の核心を述べる一節で、語られている内容は極めて奥深く、難解でもある。「聲字之真言」「三密之加持」「四印之妙用」「五部三部之尊」という表現も、テクニカルタームとして意味を掴み難い。ところがこうした難思議の文を、一読して含蓄深い奥深い内容を述べるものと感覺的に理解させるのは、ここに挿入される

○「日月之輪光」「大日之光明」という光が拡大(「廓周」)して満ち溢れる「円」(「輪・圓現」)の視覚的イメージ

○「心海」「海滴」「涌出」という大海原の廣大無辺の印象

○「帰」「明」「藥」「住」という本来あるべき所への帰還安住を示唆する妙薬のイメージ

を喚起する表現の効果である。これらの文辞を生硬な教理用語と混淆して、四六駢儷体の安定したリズムに乗せ、途中で五言句二句を挟んでアクセントを付ける。耳に快い「光と円と海」の輝きを放つ章句が、そこに語られている真言門の秘訣の素晴らしい教益を象徴的に彩っているかのようである。この一節は、抽象性が浮き上がることなく詩的表現に溶け込んだ、美しい秀句であると評価できるであろう。

\*秀 10) 夫/法界淨心 4/超十地以絶絶 6./一如本覺 4/孕三身而離離 6.// 曼荼性佛 4/圓圓之又圓 5./大我真言 4/本有之又本 5<sup>501</sup>。(夫れ法界の淨心は十地を超えて以て絶絶たり。一如の本覺は三身を孕んで離離たり。曼荼の性佛は圓圓の又の圓。大我の真言は本有の又の本なり。) — 『大日經開題(法界淨心)』

\*秀 11) 心王大日 4/孕三身 3/而圓圓之又圓 6.//心數曼荼 4/超十地 3/以本有之又本 6.// 恒沙眷属 4/鎮住自心之宮 6./無盡壯嚴 4/常遊本初之殿 6.// 自非/輪王之性 4/金剛之種 4./誰能/見三密之曼荼 6/聞四印之神祕 6<sup>502</sup>。(心王の大日<sup>503</sup>は三身を孕みて而も圓圓の又の圓。心數の曼荼は十地を超えて以て本有の又の本なり。恒沙の眷属は鎮とこしなへに自心の宮に住し、無盡の莊嚴は常に本初の殿に遊ぶ。自ら輪王之性・金剛の種に非ずんば、誰か能く三密の曼荼・四印の神祕を聞かん。) — 『大日經開題(衆生狂迷)』

この二文は『大日經開題』の二本の異文の関係にあり、包含される要素は多く共通しながら、要素を組み合わせるやり方が異なり、結果として文章構造に違いが生じている。「秀 11」『衆生狂迷』本の「恒沙眷属」以下は、「秀 10」の『法界淨心』本と同じである。

○「一如本覺」と「心王大日」 「曼荼性佛」と「心數曼荼」

が差し替えられていると読み取れる。『法界淨心』本には別に「法界淨心」と「大我真言」が見出される。これらは文意としては、「一如本覺＝心王大日」を同格で言い換えるシノニムの役割を果たす。秀 11 の『衆生狂迷』本が

○4(心王大日)+3(孕三身)+6(而圓圓之又圓) // 4(心數曼荼)+3(超十地)+6(以本有之又本)

という、四句・三句(或はこれを併せて七句と取る)・六句の変則的な句型を取るのに対し、秀 10 の『法界淨心』本では

○4(法界淨心)+6(超十地以絶絶)+4(一如本覺)+6(孕三身而離離) // 4(曼荼性佛)+5(圓圓之又圓)+4(大我真言)+



という具合に、典型的な四六駢儷文の前半と、五言句をアクセントに含む「四五」二句でより整った構造を示す。「法界浄心」「大我真言」二句の配置も、より文意を豊かにする措置である。文体の完成度からすれば、秀 10『法界浄心』本の表現の方がより練り上げられており、「秀 11→秀 10」の方向性で完成度を高めていった、つまり

◎『衆生狂迷』本を深化・洗練した異本が『法界浄心』本である

という仮説が、当該箇所文体分析から提出され得る。又、両文共に同一字の重疊表現(「絶絶」「離離」「圓圓之又圓」「本有之又本」)を効果的に使用していることが特長である。(ただし『大日経開題』の『衆生狂迷』本には偽撰の疑い<sup>504</sup>が提出されている。筆者はこの偽撰説の根拠を完全には承服しがたい<sup>505</sup>とする立場であるが、仮に『衆生狂迷』本が後世の仮託の書であったとしても、その場合の上の「秀 11『衆生狂迷』<秀 10『法界浄心』」という価値判断は、『法界浄心』が真撰であるという理由から、覆らないことになる。)

\*秀 12[所謂加持感應者]夫/夢郷幻客 4/飄妄波而 4/辭常樂之神都 6。// 泡身盲子 4/策業馬以 4/戲苦空之曠野 6。// 逐陽焰以忘歸 6。/攀空花而逸蕩 6。[中略]不知/佛心即我心 5/我身不離佛身 6。// 空懷寶珠 4/踰跼貧里 4。/徒韞醜酬 4/常服毒藥 4。[中略] 遍照法王 4/ 安住法界宮 5。/開壯嚴之秘藏 6。/轉三密之法輪 6。//即身成佛 4/是日雷震 4。/我則法身 4/是時師吼 4<sup>506</sup>。(所謂加持感應とは)夫れ夢郷の幻客は妄波に飄ただよふて而も常樂の神都を辭し、泡身の盲子は業馬に策むちうつて以て苦空<sup>507</sup>の曠野に戲たわむる。陽焰<sup>508</sup>ようえんを逐おつて以て歸ることを忘れ、空花<sup>509</sup>を攀よじて而も逸蕩いつとうす。[中略]佛心即ち我が心、我が身佛心を離れざることを知らず。空しく寶珠<sup>510</sup>を懷きて貧里に踰跼<sup>511</sup>りようびようし、徒に醜酬<sup>512</sup>を韞つんで常に毒藥を服す。[中略]遍照法王、法界宮に安住して壯嚴の秘藏<sup>513</sup>を開き、三密の法輪を轉ず。即身成佛是の日雷震し、我則法身<sup>514</sup>是の時師吼す。) — 『大日経開題(三密法輪)』

これも、四言句と六言句を中心とした正統的な駢儷体を基本とする。全体のコンセプトは『呬字義』の「秀 7」の文に共通する。則ち、

- 衆生(「夢郷幻客」「泡身盲子」)が、
- 「佛心即ち我が心、我が身佛心を離れざる」という道理(「寶珠」「醜酬」)に気付かずに、
- 仏のさとの「常樂之神都」を離れて
- 迷いの世界(「妄波」「苦空之曠野」「陽焰」「空花」)をさまよう(「飄」「踰跼」「逸蕩」「忘歸」)

というものである。如来は、仏の智慧が本来的に衆生に具わる(「佛心即我心」)のにこれに気付かず、衆生が未だかつて心仏を見たことが無い窮状(「觀察佛慧本具衆生心。悲歎衆生不曾見心佛<sup>515</sup>」)を憐れみ、教えを開陳する。その如来の説法が

- 「壯嚴の秘藏を開いて「三密の法輪を轉」ずることであり
- 「即身成佛」「我則法身」を教えの精髓とする

という枠組みである。語彙のそれぞれは仏教教理の比喩表現(「妄波」「常樂」「苦空」「陽焰」「空花」「寶珠」「醜酬」)で占められており、全体が晦渋な表現に傾くのを否めないが、それでも文意を掬い取れるのは、四六駢儷体の強固な構成員が単語間の対応を指示して、迷妄と覚醒の対比を当該の文に読み取るよう要請しているがゆえであろう。「秀 12」の最後では、「三密之法輪」「即身成佛」という極めて直截な表現が配置されて文脈が一気に明瞭になる。最初の部分のやや難解な雲霧に覆われた叙述が、「不知佛心即我心」の箇所から急に視界が開けてくる印象を与え、最終的に大日如来の光明に満ちた獅子吼のイメージに集束する。そうしたヴィジョンの緩やかな鮮明化まで計算に入れて文章を設計していると考えるのは、或いは深読みに過ぎるかもしれないが、引用では省略した叙述部分も含めて、空海の文辞操作力の卓抜さが強く感得される事例である。ただし、

独立した章句として理解玩味することを秀句の基礎定義とするなら、ここでは冒頭部分を対象外として「空懷寶珠」以下を秀句と限定するべきかもしれない。

\*秀 13) 妙雲開塔之朝 6。/金薩灌頂之時 6。//三密秘藏 4/赫神光 3/而曜大虛 4。/五智大我 4/湛妙相 3/以坐靈臺 4。//十六輪王 4/各領自國 4。/四攝宰輔 4/分職利他 4。/恒沙万徳 4/森羅自居 4。//無盡壯嚴 4/塵麻非喩 4。/各奉大日之垂拱 7。/如衆星共北辰 6。//三十七圓智 5/微細住自然 5。/四種曼荼羅 5/本居金剛性 5<sup>516</sup>。(妙雲開塔の朝、金薩灌頂の時、三密の秘藏は神光を赫かがやかして大虚<sup>517</sup>を曜てらし、五智の大我<sup>518</sup>は妙相を湛たたへて以て靈臺に坐す。十六の輪王は各おのおの自國を領し、四攝の宰輔は職を分つて他を利す。恒沙の万徳<sup>519</sup>は森羅<sup>520</sup>として自ら居し無盡の壯嚴<sup>521</sup>は塵麻ぢんまも喩たとへに非ず。各おのおの大日の垂拱<sup>522</sup>すいきょうに奉つかふること衆星の北辰<sup>523</sup>に共むかふが如し。三十七の圓智は微細にして自然に住し、四種の曼荼羅は本もとより金剛性<sup>524</sup>に居す。) - 『金剛頂經開題』

「秀 13」では、『金剛頂經』を講讚する主題に相応しく、「五智」「十六輪王」「四攝」「三十七圓智」という金剛界曼荼羅に関連する用語が織り込まれ、無盡数の仏菩薩(「塵麻非喩」「恒沙万徳」「微細»)が法界に遍満する曼荼羅の諸尊(「森羅自居」「衆星」「四種曼荼羅»)として開頭する様と、その中心に存する法身大日(「五智大我」「大日」「北辰»)の金剛の特性が述べられる。金剛界の説相を叙述する上で、絶妙の匙加減で全体が構成されている。これ以上言葉を重ねれば、大綱の範疇を逸脱した詳しすぎる紹介になるであろうし、より分量を削れば何を語っているのか見当のつかない謎めいた術語の羅列に墮すであろう。つまり、

◎金剛薩埵 大日 五智五仏 十六大菩薩 三十七尊 四種曼荼羅 恒沙万徳 金剛性  
という基本要素が

◎光り輝いて(赫・曜) 輪・圓の形をとって 森羅と莊嚴され 中心の大日を囲む  
様相が顕示されることがどうしても必要なのである。その点で、当該の開題大綱部は、重厚でくどい描写にもならず、言葉足らずな中途半端にも陥らない、丁度ぎりぎりの分量で、四言句・六言句の四六駢儷構造を基本とする安定した語り口で、文飾を加えて「三密秘藏」の金剛界的側面を説き明かしていると評価できる。

\*秀 14) 夫/道之本無始無終 7。/教之源無造無作 7。/亘三世而不變 6。/遍六塵而常恒 6。// 然猶無示者則 4/目前不見 4。/無説者則 4/心中不知 4。泊乎/雙圓性海 4/常談四曼自性 6。/重如月殿 4/恒説三密自樂 6。// 人法法爾 4/興廢何時 4。/機根絶絶 4/正像何別 4<sup>525</sup>。(夫れ道の本は無始無終<sup>526</sup>、教の源は無造無作<sup>527</sup>なり。三世に亘って不變なり。六塵に遍じて常恒なり。然れども猶ほ示す者ひと無きときは、則ち目の前なれども見えず。説く者ひと無きときは、則ち心中なれども知らず。雙圓の性海には常に四曼の自性を談じ、重如<sup>528</sup>の月殿には恒に三密の自樂<sup>529</sup>を説くに泊およんでは、人法法爾<sup>530</sup>にして興廢<sup>531</sup>何れの時ぞ。機根絶絶たり、正像<sup>532</sup>何ぞ別わかたん。) - 『教王經開題』

次に「秀 14」の『教王經開題』であるが、この引用文は、仏法の起源を法爾自然のものとし(本章第一節参照)、不生不滅・無為無作の普遍的道理を体現する法身仏の常恒遍満・自受法樂の説法を讚嘆する一節である。法身説法や『釈摩訶衍論』所説の性徳円満海の仏などの概念を知悉しなければ意味を汲み取れない難解なものである。「遍六塵而常恒」は『声字義』の「六塵之本法佛三密即是也。平等三密遍法界而常恒<sup>533</sup>。」を理解の前提とする。また、「雙圓性海」「機根絶絶」の語句は、『釈摩訶衍論』を基にした『二教論』の記述

\*何故不二摩訶衍法無因縁耶。是法極妙甚深獨尊。離機根故。何故離機根。無機根故。[中略]性徳圓満海是焉<sup>534</sup>。(何いかんが故にか不二摩訶衍の法は因縁無きや。是の法は極妙甚深にして獨尊なり。機根を離れたるが故に。何んが故に機根を離れたるや。機根無きが故に。[中略]性徳圓満海是れなり。) - 『二教論』

への参照を促すであろう。従って、教理的素養の無い者には意義の通じない文章であることは確

かで、その意味では一般に広く通用する秀句とは言い難い。但し、儒道の名教の起源を巡る思想や仏身思想に造詣のある思索者にとっては、諸教の根源に対する深い思想性が簡潔明瞭に表現されていて、すこぶる魅力に富む。定型的な四言句・六言句の上に、当時の和朝詩壇としては新奇的な七言句を交えた文は、滑らかな旋律にも似て、語彙の抽象性を包み込んで耳に快い。

\*秀 15) 妙法蓮華經者 6。/斯乃/表自性之秘名 6。/示淨心之密号 6。//人名觀自在王 6。/法曰妙法蓮華三昧 6。//妙觀察智 4/據簡其諸法 5。文殊師利 4/就其平等惠 5 /逸多疑問 4/鷲子扣寂 4<sup>535</sup>。  
(『妙法蓮華經』とは、斯れ乃ち自性の秘名を表し淨心の密号<sup>536</sup>を示す。人をば觀自在王と名づけ、法をば妙法蓮華三昧<sup>537</sup>といふ。妙觀察智は其の諸法を簡えらぶに據り、文殊師利<sup>538</sup>は其の平等の恵に就く。逸多[弥勒]<sup>539</sup>疑問し、鷲子<sup>540</sup>寂を扣く。) - 『法華經開題(重圓性海)』

この「秀 15」では、『法華經』を密教的に解釈する基本概念が述べられる。「淨心」は自性清淨心であり、人を「觀自在王(阿弥陀如来)」と名付けるのは『理趣釈』の「得自性清淨法性如來者。是觀自在王如來異名。則此佛名無量壽<sup>541</sup>」に依拠する。人法不二(法華經と觀音・阿弥陀)と自性清淨心、妙法蓮華三昧を統合すると、第八住心「一道無為心」の綱要が組み上がる。当該の一節は、『宝鑰』『十住心論』第八住心の大綱部分を凝縮した性格を備え、簡にして要を得た内容を示す。リズム的にも、六言句を中心に、四言・五言の句が適宜アクセントを付して、抑揚ある引き締まった音感を醸し出す。

\*秀 16) 還源之思已忘 6。/返本之情都失 6。//日日營 3/生死之苦因 5。/夜夜增 3/無明之業果 5。/狂醉厚深 4/覺悟無日 4。//於是/覺王發悲投藥 6。/慈父垂慈与樂 6。// 狂醉淺深 4/教藥多門 4。/機根大小 4 /車乘不一 4。// 雖/藥隨病無數 5 /乘逐器無量 5。/而/攝末要本 4 /旨歸不二 4。// 不二之理 4 /甚深難解 4。/一如之趣 4 /秘奧巨入 4//。所謂/不二一如 4 /豈只遮二 4 /詮一之名 4 /乎。密号名字 4 /不可不知 4<sup>542</sup>。(還源<sup>543</sup>の思ひ已に忘れ、返本の情こころ都すべて失へり。日に生死の苦因を營み<sup>544</sup>、夜夜に無明の業果<sup>545</sup>を増す。狂醉<sup>546</sup>厚深にして覺悟するに日無し。是に於て、覺王<sup>547</sup>は悲を發して藥を投げ、慈父<sup>548</sup>は慈を垂れて樂を与ふ。狂醉に淺深あれば教藥門多く、機根に大小あれば車乘一いつならず。藥は病に隨つて無數なり、乘は器を逐て無量なりと雖も、而も末を攝して本に要をさむ<sup>549</sup>れば、不二に旨歸す。不二の理、甚深にして解し難く、一如の趣、秘奧にして入り巨がたし。所謂不二・一如<sup>550</sup>、豈に只ただ遮二詮一の名ならんや。密号名字、知らずんばある可からず。) - 『最勝王經開題』

「秀 16」『最勝王經開題』の文は、狂迷する衆生の様から説く(「秀 7」「秀 12」の説法展開に共通する)。「還源之思」「返本之情」は仏の悟りの本源であり(第三部第十二章第二節で詳論する)、端的には「佛心即ち我が心、我が身佛心を離れざる(秀 12)」という理趣である。これをここでは「不二之理」「一如之趣」と呼び表わす。この「不二一如」の道理を覺らず、六道輪廻の生死の獄に沈淪する衆生を憐憫し、大慈の仏が様々な教を説き示すという如來說法の理由付けは、空海の著作にしばしば見出される枠組みである。

\*夫衆生狂迷不知本宅。沈淪三趣跨躡四生。不知苦源無心還本。聖父愍其如是示其歸路。歸路有徑紆、所乘有遲疾<sup>551</sup>。(夫れ衆生狂迷して本宅を知らず、三趣に沈淪し四生に跨躡す。苦源を知らざれば還本に心こころ無し。聖父其の是の如きなることを愍んで、其の歸路を示す。歸路に徑紆きょうう有り、所乘に遲疾有り。) - 『十住心論』序

\*若夫一千二百草藥七十二種金丹悲身病而作方。一十二部妙法八万四千經教哀心疾而垂訓。身病百種即方藥不能一途。心疾万品則經教不得一種。是故我大師薄伽梵。施種種藥療種種病。  
[中略]如是妙法並皆契其機根。不思議妙藥<sup>552</sup>。(若し夫れ一千二百の草藥、七十二種の金丹は身病を悲しんで方を作す。一十二部の妙法、八万四千の經教は心疾を哀かなしんで訓を垂る。身病百種なれば即ち方藥一途なること能はず。心疾万品なれば則ち經教一種なることを得ず。是の故に我が大師薄伽梵、種種の藥を施して種種の

病を療したまふ。[中略]是の如きの妙法は、並びに皆其の機根に契って不思議の妙薬なり。) — 『三昧耶戒序』  
ここ(『秀 16』『最勝王経開題』)で説かれる心仏と衆生の「不二一如」観が、生死涅槃・凡聖・事理など  
様々な二項対立の概念を發無する、真言密教の思想的基盤<sup>553</sup>であることは言を俟たない。『最勝  
王経開題』の当該の一節は、狂酔不覚の衆生に「還源」「返本」を指し示す教薬が、如来の大慈大悲  
の教門であり、それは「不二一如」の秘趣であるということを端的に述べる、含蓄深い秀句である。

以上、空海のテキストから真言教理と関わりの深い、美文で構成される秀句の例を拾い上げて  
きた。いずれも、密教教理の奥深さを暗示しながらも、四六駢儷体を基調に、格調の高い文体で読  
者の胸裏に切実な印象を刻み付けるものと評価できる。

#### 4-3-2 の 2 : 空海の著作における「秀句」の実例② : 『性霊集』から

さて、ここからは、一旦、密教教理の表出という立場を離れて、『性霊集』所録の諸文から感銘  
深い秀句を選択的に紹介する。引用文に対するコメントは極短に付して、必要な語釈・典拠は文  
中に記載することとする。

\*秀 17) 松柏摧南嶺 北邙散白楊 一身獨生歿 電影は無常<sup>554</sup>。(松柏は南嶺に摧け、北邙ほくぼうに白  
楊散す<sup>555</sup>。一身獨り生歿す、電影はれ無常なり。) — 『遊山慕仙詩』

「松柏」「白楊」は墓陵の象徴であり、「電影は無常」で人生の短さ、引いては生死輪廻の理ことわり  
を表現する(生死の主題については第九章で詳細に論じる)。

\*秀 18) 遮那中央坐 遮那阿誰号 本是我心王 三密刹土遍 虚空嚴道場 山毫點冥墨 乾坤  
經籍箱 萬象含一點 六塵閱縑緗<sup>556</sup>。(遮那中央に坐まします、遮那は阿誰たれが号など。本はれ我が心王な  
り。三密刹土に遍く、虚空に道場を嚴かざる。山毫さんごう冥墨めいぼくを點ず<sup>557</sup>、乾坤は經籍けいせきの箱なり。萬象  
まんぞうを一點に含み 六塵を縑緗けんしょうに閱ひらく。) — 『遊山慕仙詩』

虚空に遍満する三密の万徳を大日如来と称え、世界が如来の教え(「經籍」)に満ちた巨大な書籍  
であると比喩的に表現する。

\*秀 19) 南山松石看不厭。南嶽清流憐不已。莫慢浮花華名利毒。莫燒三界火宅裏。斗藪早入法  
身里<sup>558</sup>。(南山[高野山]の松石しょうせきは看みれども厭あかず。南嶽の清流は憐れむこと已やまず。浮華の名利の毒  
に慢をぐること莫れ。三界の火宅<sup>559</sup>かたくの裏うちに焼やかかること莫れ。斗藪とそう[出家]して早く法身の里に入  
れ。) — 『入山興』

ここでは、高野山での禅閑の境界を記し、「法身の里」への帰入を勧奨する。

\*秀 20) 濟貧以財。導愚以法。以不積財爲心。以不恠法爲性。故得若尊若卑。虚往實歸。自近自遠  
尋光集會矣<sup>560</sup>。(貧を濟ふには財を以てし、愚を導くには法を以てす。財を積まざるを以て心と爲し、法を恠お  
しまざるを以て性と爲す。故に、若しくは尊、若しくは卑、虚しく往きて實みちて歸り<sup>561</sup>、近き自より遠き自り光を  
尋ねて集會することを得たり。) — 『惠果和尚碑文』

\*秀 21) 百千陀羅尼。貫之一心。万億曼荼羅。布之一身。若行若坐。道場即變。在眠在覺。觀智不  
離。是以與朝日。而驚長眠。將春雷。以拔久蟄<sup>562</sup>。(百千の陀羅尼、之を一心に貫き、万億の曼荼羅、之を一  
身に布しく。若しくは行、若しくは坐、道場即ち變ず。眠りに在るも覺に在るも觀智<sup>563</sup>離れず。是を以て朝日と與  
ともにして長眠を驚かし、春雷と將ともんじて以て久蟄きゅうちつを抜く。) — 『惠果和尚碑文』

\*秀 22) 斷腸埋玉。爛肝燒芝。泉扉永閉。愬天不及。荼蓼嗚咽。吞火不滅<sup>564</sup>。(腸はらわたを斷<sup>565</sup>つて玉  
を埋うつみ、肝きも<sup>566</sup>を爛ただして芝しばを焼く。泉扉せんび永く閉づ。天に愬うったふるに及ばず。荼蓼とりょう<sup>567</sup>嗚  
咽をえつして火を呑んで滅きえず。) — 『惠果和尚碑文』

この三文は、師惠果を顕彰する碑文の一部で、正格の四六駢儷体を基調に、情理を尽くした味  
わい深い表現を丁寧配置する。

\*秀 23) 經貝長諷鐘磬間響。懸蘿投袖枝猿傾足。曲根爲褥松栢餽饈。茶湯一塊逍遙也足<sup>568</sup>。(經貝長く諷じて鐘磬しょうけい間まに響く。懸蘿<sup>569</sup>けいら袖を投じて、枝の猿、足を傾そばだつ。曲れる根を褥しとねと爲し、松栢を餽饈こうぜんとす。茶湯一塊えん、逍遙しょうよう也また足る。) -「中寿感興詩并序」

山中での瑜伽行の日々を切り取って提示するかの如き、静謐な映像美を湛える詩句である。

\*秀 24) 達水遙浦忽入封壇。嵩山叟岫來受正朔。常住之字。加持不壞之體。遂古之民擊耕于今辰矣。龍瑞紀官。永予姑射。鳳祥名職。放曠金閣<sup>570</sup>。(達水<sup>571</sup>の遙浦ようほ[梵字]忽たちまちに封壇ほうきょうに入り、嵩山<sup>572</sup>の叟はるかなる岫くき來つて正朔せいさくを受けむ。常住の字、不壞の體[玉体]を加持し、遂古[往古]の民、今この辰ときに擊耕<sup>573</sup>せむ。龍瑞<sup>574</sup>の紀官、永く姑射こや<sup>575</sup>を予たのしみ、鳳祥ほうしょう職を名づけて金閣[内裏]に放曠ほうこう<sup>576</sup>せむ。) -「獻梵字并雜文表」

上表文に相応しい、詩語と瑞祥の語彙を散りばめた、達意のレトリカルな文章である。

\*秀 25) 恕過令新。謂之寬大。宥罪納贓。稱之含弘。見苦起悲觀音用心。視危忘身仁人所務<sup>577</sup>。(過とがを恕ゆるして新あらたなら令むる、之を寬大と謂ふ。罪を宥なだめて贓ぞう[悪の意]を納いるるを、之を含弘<sup>578</sup>がんこうと稱す。苦を見て悲を起すは觀音の用心、危あやうきを視て身を忘るるは仁人[有徳者]の務つとむる所なり。) -「請赦僧中環罪表」

\*秀 26) 良工用材。不屈其木而構廈。聖君使人。不奪其性而得所。是故。曲直中用無損。賢愚隨器有績。名匠之譽。因之顯矣。能官之詠。於焉興也<sup>579</sup>。(良工<sup>580</sup>の材を用いる、其の木を屈せず<sup>581</sup>して廈かを構ふ<sup>582</sup>。聖君の人を使ふ、其の性を奪はずして所を得しむ。是の故に、曲直きょくちよく用に中あたつて損すること無く、賢愚器うつはものに随つて績せき有り。名匠の譽ほまれ、之に因つて顯はれ、能官の詠、焉ここに於て興る。) -「辞小僧都表」

古典的な献策の文体に則った上表文である。破戒僧の寛恕を冀う文(「秀 25」)には、容赦をすれば觀音・仁者の功德を得ると言い、適材適所を勧めて自らの辞職を乞う文(「秀 26」)では、そうするのが聖君の当然の判断であると断言して憚らない。空海の駆け引きの技術が垣間見られる。

\*秀 27) 吾齡從心。氣力俱盡。況復。四虵相鬪於身府。兩鼠争伐於命藤。既知夢蝶之非我。還驚谷神之忽休<sup>583</sup>。(吾が齡よはひ從心しょうしん<sup>584</sup>[七十歳]にして氣力俱ともに盡きぬ。況や復また四虵身府に相ひ鬪ひ、兩鼠りょうそ<sup>585</sup>命藤めいとうを争い伐きる。既に夢蝶ほうちよう<sup>586</sup>の我に非ざることを知つて、還つて神を谷やしなふ<sup>587</sup>ことの忽ちに休きゆうするに驚く。) -「爲酒人内公主遺言」

当該部分の前段から、一貫して老莊由来の語彙表現で記述を固める特異な文例と言える。

\*秀 28) 風朝月夕。与飢蟬而繞悲。雪夜霜晨。將旅鴈以多歎。至如冒雨涉泥藜杖爲馬。戴星歸舍蔬食支命。充庭黃口無粒啄拾。巢裏寒婦珠泣向隅<sup>588</sup>。(風の朝あした、月の夕ゆうべ、飢へたる蟬<sup>589</sup>と与ともんじて悲しみに繞まとはれ、雪の夜、霜の晨あした、旅鴈と將ともんじて以て歎き多し。雨を冒をかし泥でいを涉りて藜杖れいぢやう[あかぎの杖]を馬と爲し、星を戴いただき<sup>590</sup>舎いへに歸りて蔬食そさん[粗食]命を支ふるが如きに至りては、庭に充てる黄口[幼児たち]啄つひばみ拾ふに粒いなくつぶ無し。巢の裏うちの寒婦[飢餓寒冷に悩む妻]は珠のごとくに泣いて隅すみに向かふ。) -「爲藤真川舉淨豊啓」

\*秀 29) 弔影欲死不死。訴天欲生不生。涕與雨露争隕。形將木石枯衰。常歎應爲邊壤之冤鬼。但恨不作都下之生人<sup>591</sup>。(影を弔とぶら<sup>592</sup>ふて死せんと欲すれども死なれず、天に訴へて生かんと欲すれども生かれず。涕なみだは雨露うろと與ともにして争ひ隕おつ。形は將ともんじて木石と枯れ衰へぬ。常に歎くらくは邊壤[僻遠の地]の冤鬼えんき<sup>593</sup>と爲る應べきことを。但ただ恨むらくは都下の生人[都の住人]作たらざることを。) -「爲人求官啓」

二文とも、困窮に在る下級知識人の救済を目的とした、就職斡旋の依頼文である。悲愴感に満ちた、哀傷を誘う文辞の迫真性は、一読して襟を正さしめる威厳を備える。

\*秀 30) 高山澹然禽獸不告勞而投歸。深水不言魚龍不憚倦而逐赴。故能西羌梯險貢垂衣君。南

裔航深獻刑厝帝<sup>594</sup>。(高山澹黙たんぼくなれども、禽獸勞ろうを告げずして投歸とうき<sup>595</sup>し、深水言ものいはざれども、魚龍倦むことを憚はばかりずして逐したがひ赴おもむく。故に能く西羌せいきょう、險さかしきに梯かけはしして垂衣すいの君[有徳の天子]に貢し、南裔なんえい深きに航ふなわたしして刑厝けいそ<sup>596</sup>の帝に獻ず。) —「爲大使與福州觀察使書」

\*秀 31) 頻蹙猛風待葬龕口。攢眉驚汰占宅鯨腹。隨浪昇沉任風南北。但見天水之碧色。豈視山谷之白霧<sup>597</sup>。(猛風に頻蹙して葬そうを龕口べつこうに待ち、驚汰けいたいに攢眉さんびして、宅を鯨腹けいふくに占しむ。浪に隨て昇沈し、風に任せて南北す。但だ天水[空と海]の碧色をのみを見る。豈に山谷の白霧を視むや。) —「爲大使與福州觀察使書」

\*秀 32) 然則涓涓百蠻與流水而朝宗舜海。喁喁万服將葵藿以引領堯日。順風之人甘心逼湊。逐腥之蟻悅意駢羅<sup>598</sup>。(然れば則ち涓々けんけんたる百蠻、流水と與ともんじて舜海しゅんかいに朝宗<sup>599</sup>し、喁々ぎょうぎょう<sup>600</sup>たる万服、葵藿きかく<sup>601</sup>[向日葵]と將ともにして以て堯日ぎょうじつに引領せん。風に順したがふ人甘心して<sup>602</sup>逼湊ひつそうし、腥なまぐさきを逐をふ蟻<sup>603</sup>は意を悦よるこぼしめて駢羅へんら<sup>604</sup>たらむ。) —「爲大使與福州觀察使書」

漂着した遣唐使船から、大使藤原葛野麻呂に代わって、上陸を要請する文を認めた、(伝承通りであれば、手元に参考にする典籍がないまま、停泊中の船内で書き上げられたとされる)格調高い文の一節である。高雅で論理性の高い名文の、その具体的な側面がこの数行から如実に読み取れる。適切な典拠を背景とした、しかし創意に富む語彙を、荘重な四言句の連続に載せて、連綿と綴る技量は、大唐の教養ある文官(閻濟美えんさいび<sup>605</sup>)を驚嘆せしめるに相応しい。

\*秀 33) 興廢流塞待人待時矣。伏願我日本國也曩和初御之天。夸父不步之地也。途徑乎仲尼將浮所不能之海也。山谷則秦王欲往所不至之嶽也。南嶽大士後身始到。揚江應真鼓棹船破<sup>606</sup>。(興廢こうはい流塞りゅうそく、人を待ち時を待つ。伏して願おもんみれば我が日本國は、曩和ぎか[太陽神]初めて御ぎよせし天、夸父かふ<sup>607</sup>[太陽と競走した速歩の人]歩まざるの地なり。途徑とけいは仲尼ちゅうち[孔子]將まさに浮かばんとして能はざる所の海なり。山谷は則ち秦王[始皇帝]往ゆかんと欲して至らざる所の嶽なり。南嶽なんがく大士[慧思]は後身[聖徳太子]始めて到り、揚江ようこう應真[鑑真]は棹さおを鼓こして船破やぶる。) —「與越州節度使求内外經書啓」

\*秀 34) 空海生葦苕長躅水。器則斗筭學則戴盆。雖然哭市之悲日新。歷城之歎弥篤。思欲決大方之教海。灌東垂之亢旱。遂乃弃命廣海訪探真筌<sup>608</sup>。(空海、葦苕<sup>609</sup>いちゅうに生まれて躅水ちよくすい[足跡の水溜り]に長ぜり。器は則ち斗筭としょう[器量小]、學は則ち盆ほとぎを戴いただく<sup>610</sup>[見識が狭い]。然りと雖も、市いちに哭こくするの悲かなしび[常諦菩薩]日ひびに新たに、城を歴るの歎なげき[善財童子]弥いよいよ篤し。大方の教海を決さく[掘削・水路開通]で東垂の亢旱こうかん[旱魃]に灌そそがんと思欲おもふ。遂に乃ち命を廣海に弃すてて真筌しんせん[經典・真諦を訪とぶらい探る。]) —「與越州節度使求内外經書啓」

この「與越州節度使求内外經書啓」からの二文では、帰朝を前にした空海の伝法への決意が読み取れる。ここに引いた「慧思」「鑑真」「常諦菩薩」「善財童子」の他に、「玄奘(遍覺)」に自らを擬える部分もあり、日出づる国への仏法弘流を己れの使命とした空海の頑強な意思と、並々ならぬ自負が感得される。

\*秀 35) 伏惟和尚、三明圓兮万行足。法船牽兮人具瞻。懷秋月而懸巨夜。孕旭日而臨迷衢。可謂三身之一身千佛之一佛<sup>611</sup>。(伏して惟れば、和尚、三明圓かにして万行足れり。法船ほうせん牽かたくして人具ともに瞻みる。秋の月を懷いて巨夜きょやに懸け、旭日きょくじつを孕はらんで迷衢めいく<sup>612</sup>に臨めり。謂ふ可し、三身の一身、千佛の一佛なりと。) —「與越州節度使求内外經書啓」

恵果和尚の徳を、直接師に宛てて述べる言葉で、戦国時代から秦漢期に多く用いられた「兮」字の使用<sup>613</sup>が、古雅な響きを醸し出している。

\*秀 36) 太上天皇。超然守一姑射忘歸。脱躡谷神汾河般樂。今上陛下。體練金剛壽堅石劫。無

爲垂拱争北辰之天長<sup>614</sup>。(太上天皇[嵯峨帝]、超然として一いつを守りて姑射こや<sup>615</sup>[御所]に歸らんことを忘れ、脱躡だつして神を谷やしなふ[養生]て汾河ふんがに般樂はんらく[遊樂]せん。今上陛下[淳和帝]、體ていは金剛を練し壽は石劫しゃくこうよりも堅からん。無爲垂拱ぶいすいきょうにして北辰ほくしん<sup>616</sup>を天長に争はん。) —「奉爲桓武皇帝講 太上御書金字法華達觀」

嵯峨上皇・淳和天皇の両帝の高徳を、対句に仕立て並べ称賛する、空海の卓越した詩技が窺える一節である。

\*秀 37)遠而不遠即我心。絶之不絶是吾性。水清則不到而到。鏡瑩則不得而得<sup>617</sup>。(遠くして遠からざるは即ち我が心なり。絶へて絶へざるは是れ吾が性なり。水清むときは則ち到らずして到り、鏡瑩みがく<sup>618</sup>ときは則ち得ずして得。) —「天長皇帝爲故中務卿親王捨田及道場支具入橘寺願文」

「秀 1」の「夫佛法非遙心中即近」に類する、自心の内なる仏性を叙した文で、「水」と「鏡」の譬喩は、『即身義』加持の定義文(「秀 5」)に共通する。

\*秀 38)性蓮乍發。顯微塵之心佛。心法忽開。證恒沙之遍智。福廻聖躬現當有餘。衆与生所遍之刹。情与非所在之聚。豁大肚而懷含。開鴻蔵以亭毒。同飽饌乳之味。齊遊阿字之閣<sup>619</sup>。(性蓮<sup>620</sup>乍たちまちに發ひらけて微塵みぢんの心佛<sup>621</sup>を顯はし、心法忽ちに開けて恒沙の遍智<sup>622</sup>を證せん。福、聖躬せいぎきゅう[淳和天皇]に廻して現當に餘あまり有らん。衆と生との所遍の刹くに、情と非との所在の聚むら、大肚たいと[仏]を豁ほがらかにして懷含かいかんし、鴻蔵こうぞうを開いて以て亭毒ていどく<sup>623</sup> [化育]せん。同じく饌乳ばんにゆうの味[金剛界の法味]に飽きて齊しく阿字の閣[胎蔵界の法界]に遊ばん。) —「天長皇帝爲故中務卿親王捨田及道場支具入橘寺願文」

前の「秀 37」に続き、故伊予親王の梵靈を弔うための淳和天皇主宰の法要での願文であるが、ここでは「心佛」が開顕して曼荼羅の「恒沙の遍智」を体証する秘奥が莊嚴な調べで奏される。「同飽饌乳之味齊遊阿字之閣」は、およそ密教教理の表現として最も美しい絶唱と評価できる。

\*秀 39)方丈草堂吞法界而薑芥。花山松林變寶樹而刹説。梵曲魚山。錦花龍淵<sup>624</sup>。(方丈の草堂<sup>625</sup>は法界を呑んで薑芥たいかい<sup>626</sup>し、花山<sup>627</sup>の松林しょうりんは寶樹に變じて刹説せつせつ<sup>628</sup>[説法]のごときなり。梵曲は魚山ぎょざん<sup>629</sup>のごとく、錦花きんか[あでやかな供花]は龍淵<sup>630</sup>のごとし。) —「右將軍良納言爲開府儀同三司左僕射設 大祥齋願文」

良岑安世が施主となった藤原冬嗣追善法要の願文で、施主の功德がその居所を説法の変容せしめる様を、美しくも厳かに表現する名句である。

\*秀 40)我性自覺滿空。海滄化身救世。遍界塵墨。盲離瞻也。瞽隸記也。狂乘牛名道。泣駕麟稱易。近而難親。高而易感。澄鏡則天佑響應。濁染則鬼殺雪滅。其源也則大日得名<sup>631</sup>。(我性の自覺<sup>632</sup>は空に滿ち、海滄かいてい<sup>633</sup>の化身[海滴の諸仏]は世を救ふ。遍界の塵墨ちんぼく<sup>634</sup>は離り[離朱<sup>635</sup>]も盲めしひて瞻みんや、隸[隸首<sup>636</sup>]も瞽めしひて記さんや。乘牛<sup>637</sup>に狂する[老子]を道と名づけ、駕麟<sup>638</sup>かりんに泣く[孔子]を易と稱す。近くして親み難く、高くして感じ易し。澄鏡なるときは則ち天佑[天の助け]響ひびきのごとくに應きようす。濁染ちよくせんなるときは則ち鬼殺ききつ<sup>639</sup> [煩惱]、雪のごとくに滅きゆ。其の源みなもとは則ち大日に名を得たり。) —「爲式部丞 願文」

老子・孔子の故事を引きつつ、全ての教えの根源は大日如来に存し、自心を清澄にしてその本性を自覚することの大事を説く。外典の故事と密教概念が融合した高度な技巧を具す。

\*秀 41)夫金剛四法身。胎藏三秘印。憩空性而輶祖。秣重如以脂轄。一道無爲初入門、三自本覺聲不及。衆寶心殿高廣無邊。光明日宮無所不遍。真言大我本住心蓮。塵沙心數自居覺月。三等法門住佛日而常轉。秘密加持應機水而不断。法性身塔。奇哉皇哉。弟子空海。性薰勸我。還源爲思。徑路未知。臨岐幾泣。精誠有感。得此秘門<sup>640</sup>。(夫れ金剛の四法身、胎藏の三秘印は、空性に憩ふて輶祖ばつそ<sup>641</sup>[道祖神を祀る]し、重如に秣まぐさかふて以て脂轄しかつ<sup>642</sup>[車に脂をさす]す。一道無爲<sup>643</sup>[天台法門]は初入の門、三自本覺<sup>644</sup>[華嚴法門]は聲なも及ばず。衆寶の心殿[大悲胎藏]は高廣にして無邊なり。光明の日宮[金剛界宮]は所として

遍ぜざる無し。真言の大我[大日如来]は本もとより心蓮に住し、塵沙の心数は自おのづから覺月に居こす。三等[三平等]の法門は佛日に住して常に轉じ、秘密の加持は機水きすいに應じて断ぜず。法性の身塔[法界体性大日の三昧耶形]奇あやしきなる哉、皇おおいなる哉。弟子空海、性薫しょうくん我を勧めて源還げんげん[本源への還帰]を思おもひと爲す。徑路けいろう未だ知らず。岐ちまたに臨んで幾たびか泣なく。精誠せいせい感有って此の秘門を得たり。) —「奉爲四恩造二部大曼荼羅願文」

\*秀 42) 讚毀見聞。親疎恩怨。五大所遍。心識所在。悟阿字於本初。覺三寶於三密。解鑿文乎無終。知五界乎五智。法爾莊嚴。豁然圓現。本有萬德。森羅頓證<sup>645</sup>。(讚毀見聞、親疎恩怨、五大の遍ずる所、心識の在る所、阿字を本初に悟って、三寶を三密に覺り、鑿文を無終に解して、五界を五智に知らん。法爾の莊嚴、豁然かつぜんとして圓まどかに現じ、本有の萬德、森羅として頓に證せん。) —「奉爲四恩造二部大曼荼羅願文」

この二文は、弘仁十二年(821)秋の曼荼羅修復の折の願文で、法要の目的に相応しく、密教教理が麗々しく講説される。ここで注目すべきは「一道無為」「三自本覺」という、天台宗・華嚴宗を意識した語彙が用いられていることで、十住心思想の萌芽<sup>646</sup>が認められる。伝法の人にして詩文の大才である空海の、最良の精華と評価すべきであろう。

\*秀 43) 生死之海。浩浩易沈。涅槃之岸。巍巍難登<sup>647</sup>。(生死の海、浩浩こうこうとして沈み易く、涅槃の岸、巍巍ぎぎとして登り難し。) —「爲前清丹州亡妻達嘸」

\*秀 44) 法身在何。不遠即身。智體云何。我心甚近。本来無去鎮住滿月之宮。如今不生。常恒赫日之臺<sup>648</sup>。(法身[仏宝]何いつくにか在る。遠からずして即ち身なり。智體[法宝]云何いかに。我が心こころに甚だ近し。本もとより来このかた無去にして鎮とこしなへに滿月の宮に住す。如今いま不生にして赫日の臺うてなに常恒なり。) —「於平城東大寺供三寶願文」

生死と法身の特性を簡潔に述べる。「秀 44」は空海に特徴的な自心仏の思想を表明するが、ここではそれを「法身」と規定して展開することに独自性を読み取れる。またこの文は空海にしては珍しく口語的な会話口調の文体を採用している。

\*秀 45) 竊聞。曦和麗天。圓鏡引而焰發。月殿雲表外。方諸召而水流。無智燻濕有緣感應。況乎真如如智。慈悲爲本。自覺覺他度生爲用。心遍太虚而谷響。聲韜洪音鐘應<sup>649</sup>。(竊ひそかに聞く。曦和ぎか[太陽]天に麗つけども、圓鏡引きて焰ほのを發す。月殿雲の表ほかなれども、方諸ほうしよ<sup>650</sup>召いて水みつ流る。智無き燻濕なんしゅうも縁有れば感應かんのうす。況んや真如如智は慈悲を本もとと爲し、自覺覺他は度生どしゅうを用ゆうと爲す。心は太虚に遍じて谷のごとくに響き<sup>651</sup>、聲は洪音こうおんを韜つつんで鐘のごとくに應ず。) —「爲管平章事願文」

典籍(『淮南子』覽冥訓「夫陽燧取火於日、方諸取露於月」)由来の太陽・月との感応の故事を引いて、仏の大慈大悲が衆生の信心に応変することを述べる、修辭に富んだ秀句である。

\*秀 46) 夫恩河深而無底。徳山峻而衝天。林鳥猶知反哺。尤靈豈能遺忘。尼父誠其慎終。金仙示其擔棺。難忘難報者其只嚴父之徳也<sup>652</sup>。(夫れ恩河おんが深くして底無し。徳山とくさん峻さかしくして天に衝つく。林鳥りんう[カラス]すら猶なほ反哺はんぼ<sup>653</sup>を知る。尤靈ゆうれい[人間]豈あに能く遺忘いぼうせんや。尼父ちふ[孔子]は其の終をはりを慎しむことを誡いましめ<sup>654</sup>、金仙きんせん[釈尊]は其の棺ひつぎを擔になう<sup>655</sup>ことを示す。忘れ難く報むくひ難き者は、其れ只ただ嚴父げんぶの徳なり。) —「爲弟子僧真鏡設亡考七七齋願文」

孔子と釈尊の故事を同時に引いて、父母の弔いを丁寧にするべき重要性を説く。

\*秀 47) 心暗即所遇悉禍。眼明則觸途皆寶。如來覺之優遊万徳殿。衆生迷之沈淪三途之獄<sup>656</sup>。(心こころ暗きときは即ち遇あふ所悉く禍かなり。眼まなこ明かなるときは則ち途に觸れて[全て]皆寶<sup>657</sup>なり。如來は之を覺つて万徳まんどくの殿に優遊いういうし、衆生は之に迷つて三途の獄に沈淪ちんりんす。) —「招提寺達嘸文」

空海の悟りの構造では、自心が仏であることの自覚・不覚を迷悟の分岐とすることを特色とするが、ここでは対象が一切諸法に拡大され、全て(「觸途皆」)を宝と見通せるか否かの密教眼が強



調される。

\*秀 48) 孔門回愚/釋家慶賢。/汝即當之。//所冀/轉百年之遺輪。/驚三密於長夜。//豈圖/請棺槨乎吾車。/感有慟乎吾懷。//哀哉哀哉/哀中之哀。/悲哉悲哉/悲中之悲。//雖云/覺朝無夢虎。/悟日莫幻象。/然猶/夢夜之別。/不忍不覺之淚。//巨壑半渡。/片楫忽折。/大虛未凌/一翎乍摧。//哀哉哀哉復哀哉。/悲哉悲哉重悲哉/<sup>658</sup>。(孔門の回愚かいぐ<sup>659</sup>[顔回]、釋家の慶賢きょうけん<sup>660</sup>[阿難]、汝[智泉]即ち之に當れり<sup>661</sup>。冀ねがふ所は百年の遺輪いりんを轉じて三密を長夜じょうやに驚かさんことを<sup>662</sup>。豈あに圖はかりきや<sup>663</sup>、棺槨かんかくを吾が車くるまに請<sup>664</sup>ふて、有慟ゆうどう<sup>665</sup>を吾が懷をもひに感ぜしめむとは。哀あはれなる哉、哀なる哉、哀あはれが中の哀あはれなり。悲かなしき哉、悲き哉、悲ひが中の悲ひなり<sup>666</sup>。覺さとの朝<sup>667</sup>あしたには夢虎<sup>668</sup>ぼうこ無く、悟さとの日ひには幻象げんぞう無しと云ふと雖も、然れども<sup>669</sup>猶なほ夢夜ぼうやの別<sup>670</sup>わかれ、不覺ふかくの涙なんだに忍びず。巨壑きよがく[大海]半なかば渡つて片楫へんしゅう<sup>671</sup>忽たちまちに折れ、大虚たいきよ[広大な虚空]未だ凌しのがざるに一翎いちれい<sup>672</sup>乍たちまちに摧くたく。哀あはれなる哉、哀あはれなる哉、復また哀あはれなる哉。悲かなしき哉、悲かなしき哉、重ねて悲しき哉。) -「爲亡弟子智泉達嚬文」

\*秀 49) 真言秘印/汝已授而不謬。/一字一畫/吞衆經而不飽。//一誦一念/銷諸障以非難。/證不生於一阿。/得五智乎鑊水。//法界三昧。/汝久修習。/遮那四祕/汝亦游泳。//觀月鏡於心蓮。/燒妄薪於智火。//我則金剛/我則法界。/三等真言加持故。/五相成身/妙觀智力。/即身成佛/即心曼荼<sup>673</sup>。(真言の秘印<sup>674</sup>は汝なんぢ[智泉]已すでに授かつて謬あやまらず。一字一畫いっかく<sup>675</sup>衆經しゅうけい[幾多の經典の教え]を呑んで飽かず。一誦いちじゅ一念いちねん<sup>676</sup>諸障しよしょう<sup>677</sup>を銷けす[斷滅]こと以て難かたきに非ず。不生[本不生]を一阿いつあ<sup>678</sup>に證し、五智<sup>679</sup>を鑊水<sup>680</sup>ぼんすいに得う<sup>681</sup>。法界の三昧<sup>682</sup>は汝久しく修習しゅうじゅうす。遮那[毘盧遮那]の四祕は汝亦また游泳<sup>683</sup>いうえいす。月鏡がつきょう<sup>684</sup>を心蓮しんれんに觀<sup>685</sup>じ、妄薪もうしん[煩惱]を智火ちかに焼く。我則金剛、我則法界<sup>686</sup>。三等<sup>687</sup>の真言加持<sup>688</sup>の故に、五相成身<sup>689</sup>ごそうじょうじん妙觀智力みょうかんちりき[妙觀察智の力]をもって、即身成佛し、即心の曼荼<sup>690</sup>なり。) -「爲亡弟子智泉達嚬文」

早世した甥の智泉に対する達嚬文から二文、空海の慟哭が聞き取れる悲痛哀切な追悼の調べは、見事な四六駢儷体(第五章第一節で当該文の対句構造を改めて分析する)を構成して、美文の極みとも言える玉振の音響に伴奏される。知情意の最高度に融合された、一点の瑕も無い完璧な文であり、曹植や陸機・潘岳の傑作と並べても遜色ない。「秀 48」では、智泉を顔回・阿難に、自らを孔子・釈尊に擬えるという、師弟の精神的結び付きの高貴さが強調されて、空海自身の自負の高さと、同時に自己の「影」を喪失した深い悲愁が鮮明に表出される。「秀 49」は真言法門の極秘を惜しみなく言い尽くす。引用箇所が続いて「我覺本不生」の頌や入仏三昧耶の真言も記されて、一種異様な緊迫感が生まれる。越三昧耶を盾に真言密教の奥義を黙秘し続ける『秘藏宝鑰』の慎重な態度とは正反対に、ここでの空海は教えの全てを曝け出している。それは、この美文の受け手が空海の教えを寫瓶の如く受け継いだ智泉その人であり、この達嚬文の言説空間は空海と智泉の二人だけの親密極まりない特別な世界を作り上げているから、そこに空海が秘密にしておくべき事柄が何一つない、という理由があるからであろう。

\*秀 50) 導聞林鳥微禽有反哺之志。泉獺愚獸致祭魚之誠。何況天性之孝易感。罔極之恩難答<sup>691</sup>。(導聞いふならく、林鳥りんうの微禽なる、反哺はんぼの志こころざし有り。泉獺せんだつの愚獸なる、魚を祭るの誠まことを致す。何いかに況んや、天性の孝こう感じ易く、罔極ぼうきよくの恩答し難し。) -「爲忠延師先妣講理趣經表白文」鳥やカワウソも父母・先祖に孝行を尽すことを述べて、「秀 46」と同じ趣旨の孝行勸奨の文<sup>692</sup>となっている。

\*秀 51) 生如昨日霜鬢忽催。強壯今朝病死明夕。徒恃秋葉待風之命。空養朝露候日之形。此身脆如泡沫吾命假如夢幻。無常之風忽扇四大瓦解。閻魔之使乍來六親誰憑。朝朝夜夜勞衣食之奴。年年月月繫恩愛之繩。心肝爛離父離母之哭。涕淚流喪偶喪子之悲<sup>693</sup>。(生は昨日の如くなれども、

霜鬢そうびん忽ちに催す。強壯は今朝こんちょう、病死は明夕みょうせきなり。徒いたづらに秋の葉の風を待つ命を待たのんで、空しく朝あしたの露の日を候まつ形を養ふ。此の身の脆もろきこと泡沫ほうまつ如し。吾が命の假かりなること夢幻の如し。無常の風、忽たちまちに扇あふげば、四大瓦かはらの如く解け、閻魔の使つかひ、乍たちまちに来れば、六親ろくしん誰をか馮たのまむ。朝あさな朝あさな夜よな夜よなに、衣食えしきの奴に勞し、年年月月に恩愛の繩に繋つながる。心肝しんかんは父を離れ母を離るる哭こくに爛ただれ、涕涙ているいは偶つれあいを喪うしなひ子を喪ふ悲かなしみに溢いつせり。) —「講演佛經報四恩徳表白」

生死無常の理を鮮明に説き、父母妻子に別れる悲哀を正格の四六駢儷體で荘重に述べる。悲愴感溢れる名文である。この生死流轉の主題は後の第三部第九章で取り扱う。

\*秀 52) 先師徳下。人形佛心。凡色聖神。智慧懷智照世之徳宛如日月。慈悲涌心濟人之功還同船筏。群品之耶孃。一人之帰馮。況復覆我如天載我如地。撫我若孃提我若父。潤吾似雨照我似<sup>694</sup>。(先師徳下、人の形にして佛ほとけの心<sup>695</sup>あり。凡ぼんの色にして聖しょうの神たましひあり。智慧智むね[胸]に懷いて世を照すの徳、宛あたかも日月の如し。慈悲心に涌きて人を濟すくふの功、還つて船筏せんばちに同じ。群品の耶孃やじょう[父母]、一人[天皇]の帰馮きひょう[帰依を受ける]なり。況や復また我を覆おおふこと天の如く<sup>696</sup>、我を載たいすること地の如し。我を撫なづること孃ははの若く、我を提ひさぐることに父の若し。吾を潤うるをすこと雨に似たり、我を照すこと燈ひに似たり。) —「爲先師講釈梵網經表白」

個人名を特定できない「先師<sup>697</sup>」追悼の為の文で、天長五年(828)の日付を持つ。仏僧頌徳の内容に相応しい恩愛への感謝を述べる。

\*秀 53) 黒暗生死之源。遍明圓寂之本。[中略]虚空盡衆生盡涅槃盡我願盡<sup>698</sup>。(黒暗こくあんは生死しょうじの源、遍明へんみょうは圓寂の本なり。[中略]虚空盡き、衆生盡き、涅槃盡きなば、我が願いも盡きむ<sup>699</sup>。) —「高野山萬燈會會願文」

\*秀 54) 仰願籍斯光業拔濟自他。無明之他忽歸自明。本覺之自乍奪他身。無盡莊嚴放大日之慧光。刹塵智印發郎月之定照。六大所遍五智攸含。排虛沈地流水遊林。惣是我四恩同共入一覺<sup>700</sup>。(仰ぎ願はくは、斯の光業[萬燈會]に籍よつて自他を拔濟せん。無明の他た忽たちまちに自明じみょうに歸り、本覺の自じ乍たちまちに他身を奪はむ。無盡の莊嚴[曼荼羅諸尊]、大日の慧光えこうを放ち、刹塵の智印、郎月ろうげつ<sup>701</sup>の定照じょうしょうを發ひらかむ。六大の遍ずる所[衆生]、五智の含かんする攸とくところ[仏]、排虚はいきよ[飛鳥]沈地ちむむ[昆虫]流水りゅうすい[魚類]遊林ゆうりん[禽獸]、惣すべて是れ我が四恩なり。同じく共に一覺いっかくに入らしむ。) —「高野山萬燈會會願文」

高野山での万燈会の願文で、空海の衆生濟度への雄渾壮大な願いが表出される。「虚空盡き」云々は『八十華嚴經』の偈文であるが、原文を凝縮して、且つ闇夜を照らす智慧の光のイメージと組み合わせられ、新たな生命の宿る空海独自の秀句を形成していると言い得よう。

\*秀 55) 不經三僧祇。父母所生身超越十地位。速證入心佛。六道四生。皆是父母。蠅飛蠕動。無不佛性。庶使豁無垢眼目照三密之源。断有執縛。遊五智之觀<sup>701</sup>。(三僧祇を経ずして父母ぶも所生の身<sup>702</sup>に十地の位を超越し、速やかに心佛<sup>703</sup>に證入せん。六道ろくどう四生ししょうは皆是れ父母ぶもなり。蠅飛けんび蠕動ぜんどう佛性ぶつしょうあらざること無し<sup>704</sup>。庶こひねがはくは無垢の眼まなこを豁ほがらかにして三密の源を照らし、有執うしゅうの縛ばくを断じて五智の觀かんに遊ばしめむ。) —「勸縁疏」

「秀 54」と同じく、生きとし生けるもの全てに自分の父母と同じ恩愛を注ぎ、一切衆生が同じく仏のさとりの世界「一味」「一覺」へと歸入すべきことを説く。ここでは「三密の源」「佛性」が「心佛」に他ならないと端的に述べられる。

\*秀 56) 若夫。九流六藝。濟代之舟梁。十蔵五明。利人之惟寶。故能三世如来。兼學而成大覺。十方賢聖。綜通而證遍知。未有。一味作美膳。片音調妙曲者也。[中略]肆建綜藝種智院。普蔵三教招諸能者。所冀。三曜炳著。照昏夜於迷衢。五乘並鑣。駟群庶於覺苑<sup>705</sup>。(若し夫れ、九流<sup>706</sup>六藝<sup>707</sup>は代よ

を濟すくふの舟梁しゅうりょう、十蔵五明<sup>708</sup>は人を利するの惟これ寶なり。故に能く三世の如来、兼学して大覺を成じ、十方の賢聖、綜通そうつうして遍知へんちを證す。未だ有らじ、一味いちみ美膳びぜんを作なし、片音へんいん妙曲べうきょくを調しらぶる者は、[中略]肆かるがゆへに綜藝種智院を建てて、普あまねく三教を蔵をさめ[仏道儒の書籍を収蔵]て諸もろもろの能者を招く。冀こひねがふ所は、三曜[三辰・三光、仏道儒三教を指す]炳著へいちよにして、昏夜こんやを迷衢めいくに照し、五乘鑣くつばみを並べて群庶を覺苑かくをんに駟らむ。) —「綜藝種智院式」

仏教の研鑽は寺院で、典籍の学問は大学でそれぞれ行われ、仏道儒を兼学する機会が無いことを遺憾とし、三教を等しく学んで衆生済度に資することの大事を鮮明に説いた勸進の文であり、この「三教兼学→万民の救済」という姿勢は、『宝鑰』『十四問答』に共通する。空海の、諸教を包含する寛容な精神を窺わせる一節である。

\*秀 57) 船能濟焉車能運焉。然猶無御人者。不能致遠。無柁師者。不能越深。道亦如之。導人者教。通教者道。道無人則壅。教無演則廢。百會未誕。瞻部聳一乘之雷。千部不生印度瞽八不之日。[中略]所謂人能弘道斯言實焉<sup>709</sup>。(船いかだは能く濟わたりし、車は能く運ぶ。然れども猶なほ御ぎよする人無ければ遠きに致すこと能はず。柁かちの師し無ければ深きを越ゆること能はず。道も亦また之の如し。人を導く者は教けうなり。教を通ずる者は道なり。道、人無ければ則ち壅ふさがり、教、演のぶること無ければ則ち廢すたる。百會ひやくえ<sup>710</sup>[釈尊]未だ誕うまれざりしときは、瞻部せんぶ[閻浮提]一乘の雷に聳みみしひ、千部せんぶ[龍樹]生れざりしときは、印度八不の日に瞽めしひたり。[中略]所謂人能く道を弘むといふ、斯の言こと實まことなるかな。) —「故贈僧正勤操大徳影之讚并序」

仏法の弘法が優れた「人」の存在無くしては成り立たないことを、釈尊・龍樹の例に言及しながら説いて、亡き勤操の徳を称揚する。人法不二という空海の堅固な信念<sup>711</sup>が強く打ち出された秀句である。

\*秀 58) 貧道與閻梨契。積有年歳。常思膠漆之芳。與松柏與不凋。乳水之馥。將芝蘭弥 香。舒止觀羽翼。高翥二空上。騁定惠驥驪。遠跨三有外。分多寶座。弘釈尊法。此心此契。誰忘誰忍。雖然。顯教一乘。非公不傳。秘密佛蔵。唯我所誓。彼此守法。不談違話。不謂之志。何日忘 矣<sup>712</sup>。(貧道ひんどう[空海]と閻梨[最澄]と契ちぎれること積んで年歳ねんさい有り。常つねに思ひき、膠漆こうしつ<sup>713</sup>の芳ほう、松柏しょうはくと與ともにして凋しぼまず、乳水にゆうすい馥かほり、芝蘭しらん<sup>714</sup>と將ともにして弥いよいよ香こうばしからむ。止觀の羽翼うよくを舒のべて、高く二空の上に翥はふ<sup>715</sup>り、定恵じょうえの驥驪きりゅう<sup>716</sup>を騁はせて、遠く三有の外に跨またがり、多寶たほうの座を分わかち<sup>717</sup>、釈尊の法を弘めんと。此の心こころ、此の契ちぎり、誰か忘れ誰か忍ばむ。然りと雖も、顯教一乘は公[最澄]に非ざれば傳つたへず、秘密佛蔵は唯ただ我が[空海]誓ふ所なり。彼かれ此これ法を守つて談話たんかいに違いとまあらず。志こころざしを謂かたらざる、何いつれの日にか忘れむ。) —「答叡山澄法師求理趣釋經書」

最澄宛の書簡文で、当該部分に続く文中には、『理趣釈』の貸出を断るに際し、越三昧耶を犯す伝教大師の心得を戒める厳しい言葉が繰り広げられるが、ここでは折り目正しい文言を以て、それぞれの顕密仏法興隆の活動を述べ、「釈尊の法」を弘める目標が同じであることを伝える。自他の立場の違いを明かにしながら、共有する地歩を示し、その上で相容れない部分を理由に謝絶をする(しかし、完全な拒否ではなく、定められた修行を積みば<sup>718</sup>、密教の教え[五智秘璽・髻中明珠]は惜しみなく与えると確約して、相手の要求に対し条件を提示し履行を先延ばしする)、慇懃な対応である。三昧耶戒の堅守については厳格な空海の、対人関係の面においては世慣れた交渉術を發揮する姿をここに見出すことができる。

以上、本節に於いては、空海の著作から秀句と筆者が判断する文例を 58 文選択し、教理的著作と『性靈集』所録のテキストに大きく分けて紹介した。

教理的著作の検討では、各文例に構成要素の音韻数を記載して、空海のテキストが四言句・五言句・六言句の古典的な句型に基づき、極めて安定したリズムの文章で構成されることを確認した。

また、『性霊集』の全 40 例を超える事例からは、様々な目的で起草された文章のいずれに於いても、四言句・五言句・六言句という文型と対句表現を中心とした文章の構造が共通して見出されること、つまり、空海の表現行為の基底には、四六駢儷体を核とし、六朝時代以降の美文の流れを汲んだ古典的文章規範が存在していることが明白になった。これらは、『文鏡秘府論』で理論的に施された解説の、実践面での成果とも言い得る。

これらの検討を通じて、空海の著述したテキストの「文章」としての格、スタンダードが奈辺に存するかが確定したことと思われる。空海の文辞の形式面での最高度の洗練は、

◎秀 36) 「奉爲桓武皇帝講太上御書金字法華達嚩」

◎秀 37) 秀 38) 「天長皇帝爲故中務卿親王捨田及道場支具入橘寺願文」

等の、天皇の為に書き下した法会の達嚩・願文に見出されるし、情緒的な深い精神性の面では

◎秀 48) 秀 49) 「爲亡弟子智泉達嚩文」

◎秀 51) 「講演佛經報四恩徳表白」

を筆者は最上至極と判断する。

この予備的段階を経て、次節では『秘蔵宝鑰』に見出される秀句を検討し、本節で確認した数多くの事例との文体的な共通項、若しくは相違点を精査することとする。

#### 第四節 『秘蔵宝鑰』における秀句

本節では、『宝鑰』中に散見される秀句の検証を行うが、第一部第一章で詳説した通り、『宝鑰』は表現主体が様々な位相で、十住心思想の経証・偈頌・問答及び解説の文を織り成す、複雑な語りの構造を備える。従って、著者空海の文章観がダイレクトに反映される部分は、各住心の大綱部分と各種の偈頌、引用経文に対するコメント、及び「十四問答」に限られる。更に、十住心思想を凝縮して叙述する著作の性格上、切り詰められた文字数で仏教用語を効果的に組み込む制約を抱え、『性霊集』所録の願文類に見られる自在に美文を展開できる余裕がないことも予め考慮に入れておく必要がある。

##### 4-4-1: 『宝鑰』巻上における「秀句」の検討

巻上冒頭の序詩と大綱序の部分は、開巻して即座に読者を『宝鑰』の言説空間に誘引する、空海の技術の粋が詰まった文章典範である。まず、極めて印象的な「悠悠」「杳杳」の繰り返しが置かれ、次に生死流転の衆生狂迷の様を慨嘆する次の一句

\*秀宝 1) 三界狂人不知狂 四生盲者不識盲 生生生暗生始 死死死冥死終<sup>719</sup>。(三界の狂人は狂せることを知らず、四生の盲者は盲せることを識さらず。生まれ生れ生れ生れて生しようの始ははじめに暗く、死しに死に死んで死の終をわりに冥くらし。)

が、『宝鑰』全体の「迷い→さとり」という方向性の、その迷妄不覚の出発点を象徴的に表現して衝撃的である。「生生生暗生始・死死死冥死終」は、『宝鑰』を代表する秀句として、筆頭に挙げるべき空海屈指の名言であろう。

なお、静慈圓氏は先行研究<sup>720</sup>の中で、『宝鑰』全体に唐代の文学ジャンルの一つ「変文」(静氏の

定義によれば「仏菩薩の不思議神通の事柄を俗人に理解しやすいように、平易にしかも文学的に書き直し、聴衆の興味をそそる作品とした文章<sup>721)</sup>」の直接的な影響を見出し、冒頭の序詩を「押座文」と規定している。「変文」を『宝鑰』が意図的に選択した文体と見なすのは、

- 一に空海が「変文」と位置付けられる唐代の仏教テキストに触れたという記録・痕跡が無い
- 二に空海の他の著作に変文と見なし得る事例が無い
- 三に平安初期の本朝の仏教テキストに変文を基調とした事例が見当たらない
- 四に天長期の文人官僚に馴染みの無いフォーマットを、しかも勅撰の書にいきなり採用することは常識的に考えられない
- 五に『宝鑰』自体が様々な文体を内部に混在させる複雑な形態を採るから、韻文と散文の混在という表面的な相似のみで「変文」の影響を云々するのは粗雑である

という理由で否定されるべきである。ただし、「講釈の始まる直前に、四座の騒ぎを鎮圧するために誦せられる韻文」「聴衆をしずめるための文<sup>722)</sup>」という「押座文」の性格を、『宝鑰』序詩に比定する見方には一分の理がある。即ち、講説の開始に先立って、説座に居合わせた人々の耳目を集めるための、注意喚起の役割を当該の序詩が果たすと考える視座は、傾聴に値するものである。

「変文」の影響は考慮の対象外に置くとして、『宝鑰』が定型的な序文ではなく、いきなり頌を以て開幕する理由を、この劇的な注意喚起手法の採用に求めることは、理に適った一つの解釈であると言える。

\*秀宝 2) 渴鹿野馬 4/ 奔於塵郷。4/ 狂象跳猿 4/ 蕩於識都。4// 遂使/ 十惡快心日夜作。7/ 六度逆耳不入心。7/ 謗人謗法 4/ 不顧燒種之辜。6// 耽酒耽色 4/ 誰覺後身之報。6/ 閻魔獄卒 4/ 構獄斷罪。4/ 餓鬼禽獸 4/ 焰口挂體 4 <sup>723)</sup>。(渴鹿かつろく野馬やば<sup>724)</sup>塵郷ちんきょう[六塵の境界]に奔はしり、狂象跳猿ちようえん識都しきと<sup>725)</sup> [六根]に蕩とらかる[放蕩・放逸]が如くに至つては、遂使ついでに十惡心に快うして日夜に作り、六度[六波羅蜜]耳に逆さかへて心に入らず。人に人を謗ぼうじ法を謗じて燒種しょうしゅ<sup>726)</sup>の辜つみ[罪]を顧みず。酒に耽り色に耽つて誰か後身ごしんの報を覺さとらむ。閻魔獄卒は獄を構へて罪を断ことはり、餓鬼禽獸は口を焰もやし<sup>727)</sup>體に挂かく<sup>728)</sup>。)

迷いの世界に狂奔する衆生を「渴鹿野馬」「狂象跳猿」という獣に喩え、日々十悪を作して後生に地獄に墮ちることを述べる。仏説の基本的原則を四言・六言を中心にした対句にまとめる。鹿・馬・象・猿の他にも、同類の対応句は「奔於塵郷—蕩於識都(構造の一致)」「謗人謗法—耽酒耽色(動詞の重累)」が配置される。一方、反義の句は「十惡⇔六度」「燒種之辜(原因)⇔後身之報(結果)」「閻魔獄卒⇔餓鬼禽獸」と同類句と同じ比重で用いられ、トータルとして同類・反対の対句をバランスよく含んだ、技巧的な秀句になっている。

\*秀宝 3) 心外礦垢 4/ 於此悉盡。4/ 曼荼莊嚴 4/ 是時漸開。4 // 麼吒恵眼 4/ 破無明之昏夜。6/ 日月定光 4/ 現有智之薩埵。6 // 五部諸佛 4/ 擊智印森羅。5/ 四種曼荼 4/ 住法體駢填 <sup>729)</sup>。(心外しんげの礦垢こうく此に悉く盡き、曼荼の莊嚴しょうごん是の時漸ようやく開く。麼吒またの恵眼えげん<sup>730)</sup>は無明の昏夜こんや<sup>731)</sup>を破し、日月の定光じょうこうは有智の薩埵に現ず。五部の諸佛は智印<sup>732)</sup>を撃ささげて森羅しんらたり。四種の曼荼[大三法羯]は法體ほつたいに住して駢填へんてん<sup>733)</sup>たり。)

第九住心から第十秘密莊嚴心に転勝する際の心の状態を述べた一文である。第十住心を「内」として、「心外」はその前段階の第一から第九住心を指す。「心外礦垢於此悉盡」で、真言門に入る前に、原鉱石中の宝石の周囲に付着した汚れを悉く磨き落とすこと(垢は妄執、第九住心極無自性心で三妄執[麤妄執・細妄執・極細妄執]の最後の極細妄執を断惑して、秘蔵された宝珠の光輝を顕わにする)で、前九住心から第十秘密莊嚴心へと展開する義を表現する。それは曼荼羅の莊嚴の開頭と換言され、無明の闇夜から仏の大光明へ転じて法界が顕現する意を示す。「五部諸尊」「四種曼荼羅」が

「森羅・駢填」するこの莊嚴された心の曼荼羅は、語句が暗示するように金剛界曼荼羅を指す。つまり、『大日経』の大悲胎藏生曼荼羅の煩惱断滅の過程(「於此悉盡」)が、一旦胎藏曼荼羅を示現し、それが「恵眼」「定光」を通じて、ここで金剛界曼荼羅の仏智開頭に転換する方向性を述べるのである。真言門の金胎不二の機微に関わる含蓄深い秀句である。

\*秀宝 4) 九種心藥 4/拂外塵而遮迷。6 /金剛一宮 4/排内庫而授寶 6 /<sup>734</sup>。(九種の心藥<sup>735</sup>は外塵を拂って迷ひを遮し、金剛の一宮<sup>736</sup>は内庫を排ひらいて寶を授く。)

前の「秀宝 3」と基本的に同じ内容を言い表す。真言法門を「金剛一宮」の「内庫」と規定して、九頭一密の姿勢が明確に示される。

\*秀宝 5) 夫/生非吾好 4/死亦人惡。4/然猶/生之生之 4/輪轉六趣。4/死去死去 4/沈淪三途。4// 生我父母 4/不知生之由来。6 /受生我身 4/亦/不悟死之所去。6 // 顧過去/冥冥不見其首 6 /。臨未來漠漠不尋其尾 6 /<sup>737</sup>。(夫それ生は吾が好むに非ず。死は亦た人の惡にくむなり<sup>738</sup>。然れども猶ほ、生れ之ゆき生れ之いて六趣に輪轉し、死に去り死に去って三途に沈淪す。我を生ずる父母もも生の由来を知らず、生を受くる我が身も亦た、死の所去を悟らず。過去を顧みれば冥冥みょうみょうとして其の首はじめを見ず。未來に臨めば、漠漠ばくばくとして其の尾をはりを尋ねず。)

『宝鑰』冒頭の序詩と内容的に呼応し、生死の由来を知らずに六道三惡趣に輪廻転生する愚癡無智なる凡夫の様を述べる。

「生⇔死」「好⇔惡」「吾⇔人」「由来⇔所去」「過去⇔未來」「首⇔尾」

という反義語を中核に据えて、

「輪轉—沈淪」「六趣—三途」「顧—臨」「冥冥—漠漠」

等の同類の対応語を含みながら、文全体としても過不足なく対句を構成している。対立概念を上手く操作して不覚冥乱の印象を喚起する、修辭に優れた秀句である。なお、生死流轉のテーマに就いては第三部第九章で改めて取り扱う。

\*秀宝 6) 營營日夕 4/繫衣食之獄。5/趁逐遠近 4/墜名利之坑 5 /<sup>739</sup>。(日夕じつせきに營營えいえいとして衣食いいしの獄に繫つながれ、遠近をんごんに趁はしり逐をふて名利[名聞利養]の坑あなに墜おつ。)

人間が食べ物を得て腹を満たし、着物を着て何とか生活してゆくことに日々汲々とする、その休まない苦勞の営為は、衣食の牢獄に繋がれたかの如く悲惨なものであると述べる。「日夕繫衣食之獄」が生存に直結する衣食の渴望を満たすための営為苦勞を述べるに対し、「趁逐遠近墜名利之坑」は名誉欲・財産欲といった貪欲の追求を表す。何れも獸的な本能と貪瞋癡三毒の無明に支配された、哀れむべき人間の愚昧慘憺の相を歎じて、これを僅か二句で情景豊かに表出する空海の筆力に驚嘆を覚えざるを得ない。

\*秀宝 7) 流水相續 4/飛焰相助。4/徒縛妄想之繩 6 /空醉無明之酒。6 /既如夢中之遇 6 /還似逆旅之逢 6 /<sup>740</sup>。(流水相あひ續つぎ飛焰ひえん相助く。徒いたづらに妄想の繩に縛られて空しく無明の酒に酔よへり。既に夢中に遇あふるが如し。還って逆旅げきりよ[客舎・宿屋]に逢ふ<sup>741</sup>に似たり。)

ここでは有為諸法の遷變無常なる相を説く。「流水」は絶えることのない水の流れて無常の譬え。『論語』子罕の川上の嘆き(「子在川上曰、逝者如斯夫。不舍晝夜。(子、川の上在りて曰く、逝ゆく者は斯かくの如きか。晝夜を舍おかず。)」)の故事を言外に言い含める。「相續」は諸法の生滅が連続すること、「飛焰」は飛び散る炎の意。川の水の流れや燃え盛る熾焰は間断なく連続しているから表面的には常住に見えるが、実はそれ自身の固定的な実体が持続するのではなく、流れ流れ生滅を繰り返しているに過ぎないと言い、これを常住と信じることを「妄想」に計縛され、「無明」に酔うと表現する。「夢中之遇」は楚の襄王が夢中に神女と遭遇する故事<sup>742</sup>を踏まえ、全てが実体のない夢中の経験に等しいと説かれている。

\*秀宝 8) 弓箭互野 4/ 猪鹿之戸絶種 6 / 網罟籠澤 4/ 魚鼈之郷滅族。6 // 鷹隼飛而 4/ 驚鵠流淚。4/ 敖犬走而 4/ 狐菟断腸 4/743。(弓箭きゅうぜん[狩の弓矢]野を互われば猪鹿ちよろくの戸とぼそ[棲家]種を絶ち、網罟もうよく澤を籠こむれば魚鼈ぎよべつの郷さと族やからを滅す。鷹隼ようじゅん飛べば驚鵠べっこく[赤雉と白鳥]涙なんだを流し、敖犬ごうけん[猛犬]走れば狐兔こと腸はらわたを断つ。)

人間が山谷河川で狩猟をして、鳥獣魚類を殺戮する殺生の罪を述べる。「鷹隼・敖犬」は狩猟に人間が使役する猛禽・獵犬を言う。「弓箭—網罟」「互野—籠澤」「猪鹿—魚鼈」「戸—郷」「絶種—滅族」と同類の語句が整然と配置される。この狩猟の描写は、観念的に抑制されたもので、例えば漢代を代表する大詩賦家の司馬相如(前179—前117)「上林賦」の

\*流離輕禽、蹴履狡獸。轉白鹿、捷狡兔。軼赤電、遺光耀。追怪物、出宇宙。鸞蕃弱、滿白羽。射游梟、櫟蜚遽。擇肉而后發、先中而命處。弦矢分、藝殪仆。[中略]徒車之所轡轆、步騎之所蹂若、人臣之所蹈籍。與其窮極倦飢、驚憚讐伏。不被創刃而死者、他他籍籍。填阬滿谷、掩平彌澤<sup>744</sup>。(輕禽を流離[網で捕獲]し、狡獸を蹴履しゆくり[踏みつけ]し、白鹿を轉すり[掛け吊す]狡兔を捷と[速獲]り、赤電を軼すぎ[車騎疾速]光耀を遺し、怪物[珍奇な禽獸]を追ひて宇宙より出づ。蕃弱はんじゃく[弓の名]を鸞ひ[牽]きて白羽を滿て、游梟[遊蕩するフクロウ]を射、蜚遽ひきよ[神獸の名]を櫟う[打撃]つ。肉を擇びて[狩猟の対象を選ぶ]后のちに發し、中あた[的中]に先だちて處を命じ、弦矢[弓箭]分れて藝ま[準的]殪たふれ仆ふす[殺傷]。[中略]徒車[兵車と歩卒]の轡ふみ[蹂躪]轆ふむ[車路]所、步騎の蹂み若にじる[蹂躪]所、人臣の蹈み籍く[蹂躪]所と、其の窮極倦飢けんげき[禽獸の疲労困憊]、驚憚けいたん[驚懼]讐伏しょうふく[怖不動]し、創刃とうじん[刀矢の傷]を被むらずして死する者と、他他籍籍せきせき[縱横に錯雜]として阬たにに填みち谷に滿みち[禽獸の死骸が坑や谷を塞ぎ滿つ]、平ひらちを掩おほひ[平地を覆う]澤に彌わたる[澤地に遍滿]。)

のような生々しく凄惨な写實的記述を、意図的に否定する目的を持つと思われる<sup>745</sup>。当該の『宝鑰』の文は、殺生の記述としては過不足ない安定した句と評価できる。

次に、第二住心の秀句を見る。

\*秀宝 9) 礪石忽珍 4/ 魚珠照夜。4/ 物無定性 4/ 人何常惡。4// 遇縁則 3/ 庸愚庶幾大道。6 / 順教則 3/ 凡夫思齊賢聖。6 /746 (礪石こうせき[採掘したままの原鉱石]忽たちまちに珍たからなり、魚珠夜を照す。物に定まれる性無し、人ひと何ぞ常に悪ならん。縁に遇ふときは則ち庸愚ようぐも大道を庶幾こひねがひ、教へに順したがへば則ち凡夫も賢聖に齊ひとしからむと思ふ。)

悪人なりといえども、人間には固定的な性質(自性)が無いから、心を改めて賢人へと向かうことができる」と説く。「礪石」「魚珠」「悪」が善心を開發する前の愚かな凡夫の状態を譬え、それが「教」という「縁」に遭遇して「大道」「賢聖」<sup>747</sup>を志向する。第一住心からの転昇を言い表す。

\*秀宝 10) 本覺内熏 4/ 佛光外射 4/ 欸爾節食 4/ 數數檀那。4// 牙種疱葉之善 6 / 相續而生 4/ 敷花結實之心 6 / 探湯不及。4/ <sup>748</sup>(本覺ほんがく内うちに薰じ、佛光ぶつこう外ほかに射しゃして欸爾くつじ[忽然]に節食せつじきし、數數そくそく[頻繁]に檀那[布施]たり。牙種げしゅ疱葉ほうようの<sup>749</sup>善、相續して生じ、敷花ふけ結實の心<sup>750</sup>、探湯たんとう不及<sup>751</sup>ふぎゅうなり)

衆生本有の仏性という薰力(「本覺内熏」と、仏の智慧の光(衆生の外に在って輝く所の「外射」・外縁としての善知識の教導)が相俟って、善を求める心を発現させ、節食して他者に施しをする行為を惹起すると述べる。「本覺⇔佛光」「内熏⇔外射」「欸爾⇔數數」「節食⇔檀那」の語句が、それぞれ「内と外」を表象しながら対応している。

\*秀宝 11) 能行此五則 5/ 四序玉燭 4/ 五才金鏡。4/ 國行之則 4/ 天下昇平。5/ 家行之則 4/ 路不拾遺。5// 擧名顯先之妙術 7/ 保國安身之美風。7 // 外号五常 4/ 内名五戒。4/ 名異義融 4/ 行同益別。4// 断惡修善之基漸 7/ 脱苦得樂之濫觴 7/752。(能く此の五[五常]を行ずれば則ち四序しいしょ玉燭ぎよくしよく[四季調和]し、五才金鏡さんけい[五行明正]なり。國に之を行へば則ち天下昇平なり。家に之を行へば則ち路に遺物を拾はず<sup>753</sup>。名を擧げ先を顯はす<sup>754</sup>の妙術、國を保ち身を安んずるの美風なり。外には五常と号し、内には五戒と名づく。

名異にして義融し、行同じうして益別なり。断悪だんなく修善の基漸きぜん、脱苦得樂の濫觴らんしょうなり。）

五常を実践すれば四季順調で、木火土金水の五行に配当される世界の一切の秩序が均整に保たれ、国家太平家内安穩が実現する。この儒教的世界観(「外」)の仁義礼智信の五常は、仏教(「内」)の五戒(不殺生戒・不偷盜戒・不邪淫戒・不妄語戒・不飲酒戒)の教えに対応するもので、五常・五戒と名称は異なってもその指し示す意味は同じである(「名異義融」)。内外二教の倫理的実践上の類同性が強調されて、仏儒融合の思想が展開される(ただし、教のもたらす利益は「益別」と区別され、仏教の優位が言い含められる)。二教に共通する五常・五戒の徳目を「断悪修善の基漸、脱苦得樂の濫觴」と見事に表現する。七言句が用いられていることが、形式的に目立つ点である。

以下は、第三住心の事例となる。第三住心では、表現主体が自問自答する形式を取って論が展開され、表現主体が断定的に自説を叙す部分が比較的少ない。従って、定型の四言句・六言句を基礎とした美文の部分は他の住心に比べ少ない傾向がある。

\*秀宝 12) 厭下界如瘡癩 6/見人間如蜂蟻。6/755(下界を厭ふこと瘡癩そうおの如く、人間を見ること蜂蟻ふゆう[短命なカゲロウ]の如し。)

「下界」は天上の世界から見た人間界を指す。「瘡」は瘡・瘍で、皮膚のできもの・腫物、又かさぶたのこと、「瘡癩」で忌むべき病の汚れの様相を示し、下界の衆生(人間)の身体の変り易く、疾病に冒され汚濁短命なることを嫌悪するという。

\*秀宝 13) 夫/狂毒不自解 5/醫王能治。4/摩尼不自寶 5/工人能營 4。// 所謂/醫王工人 4/豈異人乎 4。/我大師薄伽梵 6/其人也 3。// 如来徳具萬種。6/一一徳即 4/一法門之主也。6/756(夫れ狂毒自みづから解けず、醫王いわう能く治ぢず。摩尼まに[如意宝珠]自ら寶たからならず、工人こうじん能く瑩みがく。所謂いはゆる醫王と工人と豈あに異人いじんならんや。我が大師薄伽梵、其の人なり。如来の徳は萬種まんしゅを具せり。一一の徳は即ち一法門の主しゅ<sup>757</sup>なり。)

苛烈な毒に狂った者は、自分自身で毒を解消して無力化させることはできない。則ち、迷える癡愚の衆生は自分では救われる手立てを見出せない(従って、医王である仏が救いの教薬を与える)。同様に、宝玉を含有する原石も加工師の技術で磨き上げなければ本来の輝きを放てない。解毒の妙薬を処方して衆生を治癒する医王と、衆生の心という原礦石を磨いて加工し摩尼宝珠を現出する工人とが、どうして別の人間を指すということがあろうか。否、医王と工人は全く同一の人、尊者・大覺世尊を指すのであると説く。各句の音韻数には若干の乱れが見られる。

\*秀宝 14)[天乘]道非究竟 4/故不能/出生死得涅槃。6/上射非想 4/還墜地獄。4/譬如/箭射虚空 4/力盡即下。4/758 (道どう究竟に非ざるが故に生死を出でて涅槃を得ること能はず。上かみ非想を射<sup>759</sup>れども、還つて地獄に墜つる<sup>760</sup>こと、譬へば箭やを虚空に射るに力盡れば即ち下るが如し<sup>761</sup>。)

外道の教え及び修行法は、相似の面を孕みつつも根本的に仏の教えから乖離しており、従って法身如来所説の眞実究竟の法門ではない。たとえ二十八天の頂(有頂天)に生じたとしても、八万劫の命数を限られ次の生に於いては下落することが必定である。このように天に生を受ける楽果には限界が有り、最終的に生成死滅の世界を離脱するものではない。則ち、天人は五衰し生死の大海に再び溺れる。これを天空に向けて放った矢が、上昇の推進力を消盡すれば落下して、再び地上に墜落するという分かり易い比喩で記述する。

#### 4-4-2: 『宝鑰』巻中における「秀句」の検討

『宝鑰』第四住心唯蘊無我心には「十四問答」が含まれる。外典由来の語彙・故事が多く含まれ、古典的な句型も他の住心よりも多く散見される。

先ず「十四問答」に先立つ住心大綱部分の例を挙げる。



\*秀宝 15)若夫。鉛刀終無 4/鑊耶之績。4/泥蛇豈有 4/應龍之能。4// 燕石濫珠 4/璞鼠名涉。4/名實相濫 4/由來尚矣。4/762(若し夫れ鉛刀えんとう[なまくら刀終つひに鑊耶ばくや[名劍の名]が績わざ無し、泥蛇でいじゃ[泥製の龍]豈あに應龍ようりょう[翼龍]の能有らんや。燕石えんせき[無価値の石]珠たま[宝玉]に濫らん[混乱]し、璞鼠はくそ名涉わたる。名實めいじつ[名称と実体]相濫みだること由來尚ひさし。)

「名實相濫」とは、名称と実体が相応せず雑乱混同する意。「刀」「龍」という名前の共通性に惑わされて、実体の異なる別物を混同することを言う。ここでは、第三住心の外道教説所用の術語と、仏教で用いられる言葉が共通している事態の混同を戒める文脈で、これを「燕石濫珠璞鼠名涉」の譬喩が端的に表現する。この一節は、第六章で詳論する。

\*秀宝 16)遂乃/厭五蘊之泡露 6/惡三途之塗炭 6/欣等持之清涼 6/廓同大虚 4/湛然無為。4/763(遂に乃すなはち五蘊の泡露を厭いとふて三途の塗炭とたんを惡にくみ、等持の清涼しょうりょうを欣ねがって、廓かく、大虚たいきょに同じ、湛然たんねんとして無為なり。)

泡露は泡や草露、儂く無常なものとの譬喩で五蘊の仮に和合した身体を厭うことを言う。声聞乗の教えを簡潔に述べ、等持三昧の清涼寂靜なる境界(涅槃寂靜)を悟りの究極と設定する。「厭一惡」「五蘊一三途」「泡露一塗炭」「等持一廓同」「清涼一大虚一湛然無為」の同類語句を配置して、緊密に概念を凝集せしめる表現を作り上げている。

以下は、「十四問答」内での秀句を拾い上げる。

\*秀宝 17)前來聖帝賢臣。6/廣建伽藍 4/安置僧人。4/割万戸而鳴鐘 6//開千頃而斲食。6/憑仰非他。4/只在鎮押國家 6/利濟黎元。4// 然今所在僧尼。6/剃頭不剃欲 5/染衣不染心。5/戒定智慧 4/乏於麟角。4/非法濫行 4/躋於龍鱗。4/日夜經營 4/叩頭臣妾之履。6/朝夕苞苴 4/屈膝僕媿之足。6// 釋風因茲陵替。6/佛道由之毀廢。6/旱澇洊至 4/疫癘年起。4/天下版盪 4/公私塗炭。4/職此之由也。5/764(前來の聖帝賢臣、廣く伽藍を建てて僧人を安置し、万戸を割さいて[封戸]鐘しょう765を鳴ならし、千頃せんけい[広大な田地]を開いて斲食でいしょく766す。馮たのみ仰あふぐこと他に非ず。只國家を鎮押ちんおふ[鎮護]し黎元れいげん[民衆]を利濟りさいするに在り。然しかも今、在あらゆる所の僧尼そうには、頭こうべを剃そりて欲をば剃らず、衣ころもを染そめて心をば染めず。戒かい定じょう智慧ちえ767は麟角りんかく[極稀]より乏ともしく、非法濫行ひほうらんぎょう768は龍鱗りょうりん[繁多]よりも躋さかなり。日夜に經營けいえいして頭こうべを臣妾しんしょうの履はきものに叩き769、朝夕ちょうせきに苞苴ほうしよ[賄賂]して膝を僕媿ぼくしょうの足に屈す770。釋風、茲これに因よつて陵替りょうたい771し、佛道之に由つて毀廢きははす。旱澇かんろう[旱魃と洪水]、洊しきりに至り、疫癘えきれい年に起をこる。天下版盪772はんとう[動乱混乱]し、公私こうし塗炭とたん773すること、職もととして此の由よしなり。)

「十四問答」冒頭で憂国公子が玄闕法師に対して、道を踏み外した仏教僧尼の存在を指摘し、それが天下の災禍の原因となっていると弾劾する一節である。ここでは、憂国公子の発言が極めて定格の四六駢儷体を形成することに注目したい。四言・六言を基調に、「鳴鐘一斲食」「國家一黎元」「麟角⇔龍鱗」「陵替一毀廢」等の同類・反対義の語彙を散りばめて、堂々とした論理を展開する。これは公子の官人(と人物設定されている)としての職務で、日頃用いている公文書の文体に呼応する、莊重な語り口とリズムである。公子が事前に入念に準備した文の開陳であると言ってもよい。問答が進むにつれ、公子は玄闕法師にやり込められ、美文の秀句を吐く余裕を失い、言葉に窮して口語調に後退してゆく。そうした問答の展開と、発話のスタイルにまで著者空海の目が行き届いていることを確認しておく。当該部分の内容については、「頭を剃りて欲をば剃らず、衣を染めて心をば染めざる」僧尼はいかがなものか、という一句に言い尽くされる。「十四問答」の中で玄闕法師が擁護する論は、災害疾病の原因は僧尼の存在とは無関係だと論証し、有徳の仏者が稀だからといって僧侶全体に対する国家の庇護を止めてはならないと、僧尼の存在の正統性を公子に納得させる。しかし、何故に僧尼は「剃頭不剃欲染衣不染心」という「非法濫行」を犯すのかとい

う本質的な問い(憂国公子のこの鋭利な質問は、時代を超えて現在に至るまで、僧侶の破戒と墮落の実態・内実を突く問題設定であり続けるのだが)には、解答しないままに終わる。『宝鑰』全体の論理からすると、この非法濫行の墮落した僧侶は、

○「名實相濫」の一例で

○名前は仏僧であっても、真に価値ある存在ではない

○まがいものの範疇

に組み込まれるであろう。公子の言に従えば、世の中にはまがいものの僧侶だらけであることになり、法師の立場では本物を世にも稀な貴重極まりない存在で見出し難いということになる。現象的側面での似非沙門の横行と、本源的な仏菩薩の遇い難さとのギャップは、埋められないまま解決が中断されていると思われる。

\*秀宝 18)夫/蟪蛄不見 4/大鵬之翼。4/螟蛉何知 4/難陀之鱗。4// 蝸角不得 4/衝穹昊之頂。5/僬僥何能 4/踐溟渤之底。5//生盲不見日月 6/聾駘不聞雷鼓。6/愚少之分 4/蓋如此乎。4/774(夫れ、蟪蛄しょうめい[極微小の虫]は大鵬たいほう[巨大な鳥]の翼を見ず、螟蛉えんてい[トカゲ]何ぞ難陀なんだ[大龍王]の鱗うるくづを知らん。蝸角かかくは穹昊きゅうこう[天空]の頂を衝つことを得ず、僬僥しょうぎょう[小人]何ぞ能く溟渤めいぼつ[大海]の底を踐ふまん。生盲しょうもうは日月を見ず、聾駘ろうがいは雷鼓らいくを聞かず。愚少の分<sup>775</sup>、蓋けだし此の如し。)

玄関法師の講説の冒頭である。「4444」「4545」「6644」と歯切れのよいリズムで畳みかける語句の配置になっている。眉毛に群生する極微の「蟪蛄」は、天空を覆い盡す「大鵬」の巨大な翼の大きさを知ることができない(極小の蟪蛄は極大の大鵬の存在すら認知し得ない)、また相貌に類似があったとして、卑小なるトカゲ(「螟蛉」)は天龍の王である偉大な「難陀」のその鱗一片すら知り得ることができない。同様に、地上近くの地面や樹葉を這いつくばる蝸牛には、蒼穹を仰ぎ見ても何も見出せず、大いなる天空の頂に短い角を突き立てる(大空の頂上を認識する)ことは不可能である、身の丈三尺に過ぎない矮小の「僬僥」は、どうして底知ること無き大海(「溟渤」)の海底を踏むことが出来るであろうか、とたとえ話を並べて、卑小な存在(公子)が偉大なる存在(仏法)の姿を認識できない道理を明かす。ここに使用される「蟪蛄・大鵬・蝸角・僬僥・溟渤」等の語は、『莊子』『抱朴子』『山海経』等の道家の書に説かれる。仏法を説くに先立ち、儒道二教を教養の基礎に持つ憂国公子の理解を促進するために、敢えて外典由来の比喻で注意を喚起するという、表現主体(或いは玄関法師)の心配りが読み取れる段である。(この一文は、老莊思想との関係性の観点で、第七章で改めて分析する。)

\*秀宝 19)騏麟鸞鳳 4/禽獸之奇秀者也。7// 摩尼金剛 4/金石之靈異者也。7//人之挺粹者賢聖。7/帝之稱首者堯舜。7//后美文母。4/臣歎元凱。4/776(騏麟きりん<sup>777</sup>鸞鳳らんほう<sup>778</sup>は禽獸の奇秀たる者なり。摩尼まに金剛は金石きんせきの靈異たる者なり。人の挺粹ていすい<sup>779</sup>たる者は賢聖けんじょう、帝の稱首たる者は堯舜ぎょうしゅん<sup>780</sup>、後の美なるは文母ぶんぼ<sup>781</sup>、臣の歎ぜらるるは元凱げんがい<sup>782</sup>なり。)

\*秀宝 20)麟鳳一見 4/則天下大平。5/摩剛一目 4/則萬物應聲。5//聖君出世 4/四海無為。4/賢臣輔機 4/一人垂拱。4//雖然/聖君希遇。4/千載一御。4/賢佐難得。4/五百一執。4/摩尼空聞名。5/麟鳳誰見實。5/783(麟鳳りんほう一たび見ゆれば則ち天下大平なり。摩剛一たび目みゆれば則ち萬物聲に應ず<sup>784</sup>。聖君世に出づれば四海無爲なり。賢臣機[政務]を輔たすければ一人垂拱すいきょうす。然りと雖も聖君に遇ふこと希まれなり。千載せんざい[千年]に一たび御す。賢佐は得難し。五百に一たび[五百年に一度]執る。摩尼は空しく名をのみ聞く。麟鳳誰か實を見る。)

その存在自体が貴重で、簡単に見出し難いもの、則ち

○「騏麟・鸞鳳」「摩尼・金剛」「賢聖」「堯舜」

を「秀宝 19」で列挙し、それがこの世界に現出した時の具体的な功德

○「天下大平」「萬物應聲」「四海無為」

について「秀宝 20」では説明する。更に、麟鳳・摩剛・聖君に遭遇できるのは極めて稀で、如意宝珠や麒麟・鳳凰といった聖獣を実際に目撃した者は居ないと叙述を展開する。

実に整然と定型句・対句を配置して自説を述べる玄関法師の論には、実は巧妙な罣が仕掛けられる。それは、「騏麟・鸞鳳」「摩尼・金剛」「堯舜」を引き合いに出して、その「奇秀・靈異」を強調するのは、勿論、大覚仏陀の独尊にして難遭遇の性格に擬えるためであるが、至上究極の存在を措定して、その範疇を構成する現象世界の凡百の鳥獸・金属・君主の低劣と対比させる論法は、憂国公子の現在この世界に存在する僧尼の非行を問題にする質問を、全く別次元の、仏や堯舜の尊貴性にすり替えて滔々と高説を述べる歪曲の手法に他ならない。玄関法師は、公子の提起した問題を踏み台に論理を飛躍させており、理想的な高貴の存在(麟鳳・摩剛・堯舜・仏)と墮落・俗悪の現実的存在(非法の僧尼等)の両極性を自明の事柄とする。憂国公子としては、そのような直接的与件の原則論よりも、今日の前に引き起こされている破戒の仏教僧の醜行をどうすればよいのかの現実的対処を問題としたい筈である。玄関法師の強引な議論の次元のすり替えは、多分に非の打ちどころのない四六駢儷体の荘重な語り口で真実味を上塗りして、聞き手(憂国公子)及び読者を煙に巻く。堂々たる美文は、自説の主張や弁明に頗る効果を発揮する文体なのである。

\*秀宝 21)代無扁華 4/醫道何不断。5/時絶羽養 4// 武術誰可廢。5/師鍾感天絲綺 6/義獻應仙龍管。6/其人既往 4/其術誰得。4/785(代よに扁華へんか786[二人の名医]無けれども、醫道何ぞ断えざる。時に羽養げいよう787[二人の弓の名]絶たれども、武術誰か廢すたるべき。師鍾ししょう788[二人の琴の名匠]、天の絲綺しき[琴の名]に感じ、義獻ぎけん789[書聖父子]、仙の龍管りょうかんに應ず。其の人既に往く、其の術誰か得たる。)

古の諸々の技術を窮めた名人の名を挙げて、それらの人々が居なくなった後でも、医術・武術・弹琴・書道を学ぶ者は後を絶たないと述べる。「4545」「6644」という抑揚のあるリズムに名人の名と技術を対句にして織り込む、手馴れた技巧が光る一節と言える。

\*秀宝 22)當今/時是濁悪 4/人根劣鈍。4/依倚其道。4/髣髴其風。4/妙道難鑽 4/輕毛隨風 4/790。(當に今いま時は是れ濁悪じよくあく[五濁悪世]なり、人は根劣鈍れつどんなり。其の道に依倚いき[不分明]たり、其の風に髣髴ほうび791なり。妙道鑽きり難く792、輕毛きょうもう風に隨ふ793。)

当代が五濁悪世で人々の機根が劣鈍であるが故に、仏道の姿がはっきりとせずその妙諦を掴むことが困難で、仏僧は軽い毛が迷いの風に吹かれて彷徨うが如く、墮落しやすいのだと述べる。全て四言句で一貫している。また、当該部分は末法思想を前提とした議論が展開されていることに注目しておきたい。

\*秀宝 23)冬天盡殺 4/松柏不彫。4/陰氣凍水。4/潮酒不氷。4// 紂民編戸可戮 6/然猶三人稱仁。6/堯戸比屋可封 6/然猶四凶受殛。6// 火日燒物 4/布鼠遊中。4/水能溺人 4/龍鼈泳内。4/794(冬天は盡ことごとく殺せつせども松柏は彫しほまず795。陰氣いんき、水を凍こほらせども、潮酒ちょうしゅは氷らず。紂民ちゅうみん戸を編んで戮りくすべし796。然れども猶三人797は仁と稱せらる。堯戸ぎょうこは屋をくを比べて封ずべし798。然れども猶ほ四凶799は殛つみを受けたり。火、日まことに物を焼けども布鼠ふそ800中に遊ぶ。水、能く人を溺らせども、龍鼈りょうべつ内に泳ぐ。)

濁悪の時世(嚴寒で言い表す)に逆行して堅固信心を追求する価値を述べる。「松柏」「潮酒」は時世に抗う高德志操堅固の象徴であり、仏教的に表現すれば不壞常恒なる金剛の如き菩提心となる。また、君主の紂王も臣下の民も暴虐な悪人揃いの殷の国に在って、その大勢に抗って微子・箕子・比干の三人が仁を貫いた者として知られ、悪世における善の存在を保証し、一方、賢明にして善良な者揃いの堯舜の民のなかにあっても、四凶(四柱の悪神)<sup>801</sup>が人々を悩ませたと述べる。悪王の代に於いても例外的に仁臣が存し、名君の治下にあっても逆臣が現れることを表現して、五

濁悪世にも優れた仏者が出現する可能性を憂国公子に告げる文相である。

\*秀宝 24) 大方無隅 4/大音希聲。4/大白若辱 4/大直若屈。4/大成若缺 4/大盈若冲。4/玄德玄同 4/非聖孰知。4/知人之病 4/古聖亦難。4/802(大方は隅すみ無し、大音だいいんは聲希なり。大白たいはくは辱けがれたるが若し、大直は屈くじけたるが若し。大成は缺けたるが若し。大盈たいえいは冲むなしきが若し。玄德玄同なり、聖しょうに非ずんば孰たれか知らん。人の病を知ること、古聖こせいすら亦た難し。)

四言句の逆説的な文言が列ねられる。これは『老子』の複数の章から抜き書きし編集を加えられた、強い印象を与える一節で、仏者の発言としては突出した道教色をまとう。当該の文と後続の「和光同塵」概念については、第七章で詳細に解説する。

\*秀宝 25) 御馬之法 4/非鑣策不能。5/馭人之道 4/非教令不得。5//是故/垂五常之法 5/導四海之人。5//五經三史 4/示其正路。4/金科玉條 4/防其邪逸。4/803(馬を御ぎよする法は、鑣策くつばみむちに非ざれば能はず。人を馭をさむる道、教令<sup>804</sup>に非ざれば得ず。是の故に五常の法(仁義礼智信)を垂れて四海の人を導き、五經[易・詩・書・春秋・礼]三史[史記・漢書・後漢書]、其の正路を示し、金科玉條きんかぎよくじょう<sup>805</sup>、其の邪逸じやいつを防ぐ。)

ここでは人民を統御することは、明文化された教令を通してのみ実現可能であるとする儒教的な教化の概念が述べられる。玄闍法師の論法は、古典中国の教化主義の構造を提示し、そのように勝れた教えが天下万民に下賜されながら、現実的にはその尊貴な教え<sup>806</sup>を実践している儒者・官人はいないと述べて、自分たち自身が先王の大道を遵守できていないのに、仏教者の墮落を非難するのは有言不実行のご都合主義に他ならない<sup>807</sup>との反駁に結び付ける。

\*秀宝 26) 能誦能言 4/鸚鵡能為。4/言而不行 4/何異猩猩。4/808(能く誦じ能く言ふこと、鸚鵡あうむも能く為す。言って行ぜずんば<sup>809</sup>何ぞ猩猩しょうじょうに異ならん)

は強烈に皮肉を利かせた、寸鉄人を刺す類の格言(『礼記』に由来する<sup>810</sup>)となっている。則ち、玄闍法師は憂国公子の倫理基盤を為す儒教の五経の徳目を列挙し、そこに明示される徳道が実践されていない現状を指摘し、かつ公子の土俵である儒家の文言を引いて、俗世間で官職に就く者たちの倫理欠如(「人而無禮・禽獸之心」)を痛烈に批判していると言える。

\*秀宝 27) 讀經礼佛 4/報國家之恩。5/觀念坐禪 4/答四恩之徳。5/811(經を讀み佛を礼して國家の恩に報じ、觀念坐禪して四恩の徳を答ふ。)

これは、仏者の行動とその目的の本質を言い尽くす、究極的な秀句である。

\*秀宝 28) 夫/法名諸佛之師。6/佛則傳法之人。6//一句妙法 4/億劫難遇。4/一佛名字 4/憂曇非喻。4/是故雪童投身 6/精進剥皮。4//滿界財寶 4/不如一句之法。6/恒沙身命 4/不比四句之偈。6/812(夫れ法をば諸佛の師と名づく。佛は則ち傳法の人なり。一句の妙法は億劫にも遇ひ難く、一佛の名字は憂曇うどん[優曇華]も喩たとひに非ず<sup>813</sup>。是の故に雪童せつどうは身を投げ、精進は皮を剥はぐ<sup>814</sup>。滿界の財寶は一句の法には如しかず。恒沙ごうじゃの身命も四句の偈には比ならばず)

仏のさとり境界である所の、究極的真実としての仏法の尊貴を、美しい四六駢儷文で説き述べる。仏は仏法を説いて衆生に開示するが故に、先ず「佛則傳法之人」と規定される。その金口の一句妙法に出遭うのは、無限永劫の時を経ても困難であり、一の仏の名号を聞く事すら優曇華の開花に出遭うに等しい椿事で、それ程貴重で稀有な仏との感応の結果が仏の法句であるという。身命を賭しても惜しくはないという「比四句之偈」は、『涅槃経』所説<sup>815</sup>の、雪山童子が一の羅刹が唱える「諸行無常 是生滅法」の二句半偈を聞き、この後半の偈文(「生滅滅已 寂滅爲樂」)を聞くために自分の身を捨てて羅刹の食に供したという説話を指し示す。因みに、この雪山童子の説話は、延暦後期から大同・弘仁・天長の頃に成立したと推測される<sup>816</sup>『東大寺諷誦文稿』(研究者によっては天長年間[824-834]成立と、時期をより限定している<sup>817</sup>)に

\*大乘之妙典蕩蕩牢雙[匹]。是以世間・出世難値難聽、无上尊乃教。天上天下最勝最尊三寶乃

境界。是以雪山童子爲八字命施羅刹。薩埵王子爲菩提身捨飢虎。四恩中難窮者不過父母之恩<sup>818</sup>。

\*又云雪山投身者爲求半偈法<sup>819</sup>。

\*誦雪山童子半偈頌、諸行无云。如来證云。自誦。此即无常咒願<sup>820</sup>。

と三か所で記載されるから、仏法の難遭遇を強調する文脈で、当時の法話でしばしば取り上げられた題材であったことが確認できる。また『東大寺諷誦文稿』は、父母への孝行を強調する内容の句が多々散見される<sup>821</sup>が、ここで「四恩」の語が用いられていることも注目される。先行研究に依れば<sup>822</sup>、唐の元和元年(811)漢訳の般若訳・靈仙筆受の『心地観経』は天長二年(825)頃の請来とされる。『東大寺諷誦文稿』での「四恩」が、空海にも親しい父母・国王・衆生・三宝への恩そのままであるかは疑わしいと留保されるが<sup>823</sup>、『東大寺諷誦文稿』第 229 行の「百石云八十云乳房之恩未報」は『心地観経』卷二報恩品第二を典拠とするという指摘<sup>824</sup>もあり、天長年間に空海だけではなく東大寺の僧侶も『心地観経』に親炙していたことを証明する一例であろう。

\*秀宝 29) 稱一佛名号 5/消無量重罪。5/讚一字真言 5/獲無邊功德。5/<sup>825</sup>(一佛の名号を稱しては無量の重罪を消し、一字の真言を讚じては無邊の功德を獲る。)

「一字真言」の無邊の功德が言及されるから、玄闍法師が真言法門に通じた仏者であることが、ここで明かされる次第になっている。

\*秀宝 30) 佛如醫王 4/教如方經 4/理如妙藥。4/如理思惟 4/猶如服藥。4/依法服藥 4/滅罪證果。4/<sup>826</sup>(佛は醫王の如し。教きょうは方經ほうぎょうの如し。理は妙藥の如し。理の如く思惟しゆいする<sup>827</sup>は、猶なほし藥を服するが如し。法に依って藥を服するは罪を滅し果を證す。)

既に「秀宝 13」で述べられる如く、仏は医王であり、その教えを「薬」に喩える。衆生の万病を癒す妙薬としての仏法の道理は、正しく理に適った思考を説くもので、これを実際に修行して実践すれば、身体の病を治癒する為に方薬を服用するが如く、同じような療病の功德を得られると説く。四言句が連ねられて、規則正しい格言の如きリズムを刻む。

\*秀宝 31) 法資人弘 4/人待法昇。4/人法一體 4/不得別異。4/是故/謗人則法 4/毀法則人。4/謗人謗法 4/定墮阿鼻獄 5/更無出期。4/<sup>828</sup>(法は人に資よって弘ひろまり<sup>829</sup>、人は法を待ちて昇る。人法にんぼう一體にして<sup>830</sup>別異べつちすることを得ず。是の故に、人を謗ぼうずるは則ち法なり、法を毀そしるは則ち人なり。人を謗じ法を謗ずるは、定んで阿鼻獄あびごくに墮して更に出づる期ご無し。)

法を説く人(仏・菩薩)とその法(教説)は不二一如のものであり、「人」無くして法は成り立たず、また「法」がある場所には必ず説法する主体の人が存する。これは空海の教説の根幹を成す思考方法で、法教を特定の仏菩薩の内証三摩地として人と法を相即不離のものとして取り扱う『十住心論』の「深秘釈」の基底を成す。ここでは、人法一體で「人」と「法」を分離できないが故に、仮に「仏」や「仏法」のいずれか一方を誹謗するだけで、その両方を犯す重大な罪になると論旨を展開している。則ち、人法一體である所の佛の教えを誹謗毀損すれば、無間地獄に墮して最甚の苦痛に苛まれることは必定で、しかもその地獄の業苦は無間永遠に続いてそこから抜け出す時期が訪れることは無い、の文意を示す。

\*秀宝 32) 人王法律 4/法帝禁戒 4/事異義融。4//任法控馭 4/利益甚多。4/枉法随心 4/罪報極重。4/<sup>831</sup>。(人王にんのうの法律と法帝ほつていの禁戒と事こと異ことにして義ぎ融せり。法に任せて控馭こうぎよ<sup>832</sup>すれば利益甚はなほだ多し。法を枉まげ<sup>833</sup>て心に随へば罪報極めて重し。)

憂国公子から仏法と王法の相違を尋ねられたことに対する、玄闍法師の回答である。先に儒教の五常と仏教の五戒の「名異義融」(秀宝 11)を説いたのと同じ論理を用いて、俗世間の国家の法律と仏教の禁戒の義理が相同することを述べる。国家権力と聖教の権威を対立したものと捉え

るのではなく、聖俗の権威、極論すれば国王(天皇)と大聖如来の両者に等しい価値を与え、これを共存・融合するものとして包含する思想を提示する。これは、国家運営に携わる立場の憂国公子(及び『宝鑑』の読者の文人官僚)には素直に受け入れられる、融和的な視線である。ここで、かつて漢土で廬山の慧遠(334-416)が『沙門不敬王者論』(404)で主張したような、出家僧は天地や帝王の徳化に順わず、ひたすら厳しく涅槃を追求することに存在価値があるという出家至上主義<sup>834</sup>を打ち出すのであれば、政治権力の中枢の立場の者は仏教者を排撃・従属する王法優位の策を採らざるを得ないであろう。しかし、[著者空海→表現主体の意を受けた]玄関法師は、仏法の優位を声高に主張することはせず、仏法と王法は「事異にして義融せり」と宥和を述べ、聞き手に受け容れやすい言葉を表面的に掲げて懐柔する。しかし、その実、「十四問答」の枠組みを離れて十住心思想の構造を眺めれば、国王の位置付けは、第三章第三節の愚童持齋心で検討した如くに、僅かに道徳心を得た低レベル(第二住心)に設定されており、出家修行僧の境地からは遠く隔たったものと著者空海に規定されていることを忘れてはならない。つまり、「十四問答」内部の言説と十住心思想を説く『宝鑑』の思想的立場には、本来的な懸隔が存しており、「十四問答」での玄関法師の言葉には憂国公子及び在俗の官人を説得する為の方便が含まれているのである。

\*秀宝 33) 妙薬患病 4/而興佛法 4/愍障而顯。4/是故/聖人出世 4/必由慈悲。4/大慈与樂 4/大悲拔苦。4/拔苦与樂之本 6/不如防源。4/防源之基 4/非教不得。4/<sup>835</sup>(妙薬は病を悲しんで興り、佛法は障きはりを愍あはれんで顯あらはる。是の故に聖人の世に出づること必ず慈悲に由る。大慈は樂を与へ、大悲は苦を抜く。拔苦与樂<sup>836</sup>の本もとみ[根本・本源、源を防ぐに如しかず。源を防ぐの基もとみ、教きょうに非ずんば得ず。])

如来出世の理由を、病に苦しむ衆生を哀愍して「拔苦与樂」を施す為と述べる(Cf.「秀 16」)。仏教の定型的な論理展開であるが、ここでは四言句を積み重ねる堅牢な文語体で表現する。

\*秀宝 34) 耽色飛蛾 4/拂炎滅身。4/好酒猩猩 4/瓮邊被縛。4/<sup>837</sup>(色に耽ふける飛蛾ひが<sup>838</sup>は炎を拂はらつて身を滅ぼし、酒を好む猩猩しょうじょうは瓮ほとぎの邊ほとりに縛せ被らる。)

迷える愚童凡夫(第一異生羝羊心)の描写に通じる。色欲の淫楽に耽溺し、飲酒に我を忘れるという悪業を積んで、後世に悪果を得て三途の塗炭を舐める様子を述べる句である。「耽色—好酒」「飛蛾—猩猩(オランウータンに似る架空の動物、顔と足は人に似て髪は赤く長く垂れ、酒を好み人語を用いる)」「滅—縛」と同類句が効果的に配置されている。

\*秀宝 35) 佛教既存 4/弘行在人。4//是故/知法者出家傳燈。7/仰道者入道改形。7/<sup>839</sup>(佛教既に存して、弘行ぐぎょう人ひとに在り。是の故に法を知る者は出家して燈ともしび[法燈]を傳へ、道どう[仏道]を仰あふぐ者は道に入つて形を改あらたむ<sup>840</sup>。)

「秀宝 33」の如来出世の記述を受け、仏の教えの本質を「断悪修善」と定義し、これを実践して仏法を弘める者が出家僧であると述べる。「秀宝 31」の人法一体の概念に通底するものがある。

\*秀宝 36) 大山徳廣 4/禽獸争歸 4/薬毒雑生。4/深海道大 4/魚鼈集泳 4/龍鬼並住。4/寶珠之邊 4/必有悪鬼圍遶 6/寶藏之側 4/定有盜賊窺窬。6/<sup>841</sup>(大山たいさん、徳廣ければ禽獸[鳥獸]争あらそひ歸し、薬毒[薬草と毒草]雑まじり生ふ<sup>842</sup>。深海しんかい道みち大いなれば魚鼈ぎよべつ集まり泳ぎ<sup>843</sup>、龍鬼りょうき並び住む。寶珠ほうしゅの邊ほとりには必ず悪鬼[羅刹]有つて圍遶にようし<sup>844</sup>、寶藏の側かたはらには定んで盜賊有つて窺窬きゆす。)

\*秀宝 37) 聖王不言 4/萬國競歸王。5/巨壑不思 4/千流各朝宗。5// 富人不呼貧人集。7/智者默之童蒙聚。7// 明鏡瑩淨 4/妍蚩之像現之。6/清水澄湛 4/大小之相影之。6/大虚無心 4/萬有容之。4/大地無念 4/百草出之。4/<sup>845</sup>(聖王[転輪聖王]は言ものいざれども萬國ばんこく競ふて王に歸[帰順]し、巨壑きよかく[大海]思はざれども千流せんりゅう各おのおの朝宗ちようそうす。富める人は呼ばざれども貧人ひんじん集まる。智者は之を黙もくすれども童蒙どうもう[愚昧な童子]聚あつまる。明鏡めいけい瑩みがき淨きよめ<sup>846</sup>つれば妍蚩けんしの像[美醜の影像]之を現じ、清水せいすい澄み湛たふれば大小の相かたち之に影うつる。大虚たいきよ[大虚空]心無けれども、萬有ばんりゅう

[万法・一切諸法]之に容いる。大地<sup>847</sup>、念おもひ無けれども、百草はくそう之より出いづ。)

憂国公子が発する、破戒無法の僧侶が国中に満ち溢れている理由は何か、という問いに対して、真に価値のある偉大な存在の周囲には、善悪・美醜・貧富・賢愚を問わず実に様々な存在が自然と集まってくるという玄関法師の回答部分である。至上の価値を有する宝を仏法として、それに類するものとして掲げられるのは、

- 「大山」「深海」「巨壑」「大虚」「大地」という大自然
- 「寶珠」「寶蔵」「明鏡」「清水」という宝庫及び澄明なる鑑
- 「聖王」「富人」「智者」という優秀な人

である。その周囲に盛んに蟻集するのは、

- 「様々な禽獸・薬草と毒草」「魚鼈と龍鬼」「千流」「萬有」「百草」
- 「悪鬼」「盜賊」「妍蚩の像」「大小の影」
- 「萬國」「貧人」「童朦」

等の一切諸法と述べる。つまり、価値ある存在の周囲には、多様な価値を具した、無数の衆生・山川草木・現象が混在するのだから、仏門に数多くの不心得者が見出されたとしても致し方ないという論法を採用する。加えて、この後には、聖王の堯・舜の身内にも愚昧な子供や殺意を持った邪悪の性の親がいた、そして釈尊在世にも非法の六比丘や提婆達多が存して仏に違背したと述べられて、いかにも悪法の近親・門弟の存在が不可避であるかのような口吻を漏らす。玄関法師の論旨を辿れば、四言句を基本とした堅牢な駢儷文の整然とした調べも相俟って、何となく事実が包み隠さず述べられていると納得してしまいがちだが、実際には漠然とした一般論の中に論点を紛れ込ませた韜晦の術を用いている。「十四問答」全体が、このような、仏儒道や仏法王法の融合を看板として掲げつつ、その差別を前提とした論を立て、仏道の本源的な優勝の性質を広宣しながら、非法破戒の出家僧の存在を必要悪として許容する曖昧な主張に終始する。実際に当該の秀句の後には、宜しく「毒を薬に変え、凡愚な鉄を貴重な金に変容する(變毒為藥化鐵為金<sup>848</sup>)」必要があると申し訳程度に言い添えて、最後に詳しくは『守護国経』を参照すべしと、煮え切らないままに問答を打ち切る。これは、明らかに「十四問答」が、

◎仏法の特定の問題に関する論争の是非を弁別する為の言説ではなく

◎また問答相手の論難に反駁しその主張を改めさせようとする論争の為の対話でもなく

◎相手の発言を上手く利用して、話柄の「非法破戒の出家僧」が存在していても、これは仕方ないのだと納得させるための口実のテキストである

ことを示している。玄関法師の論法は、仏教の至上の価値を最初から認めないような難調伏の論敵には、全く通用しないことを理解しておくべきだろう。これは、著者空海の過失・不手際というわけではなく、勿論、空海が意図的にかくなるフアジーな状態を作り上げたのである。その意図については、第三部第十章で改めて述べる。

次の事例から第五住心に移る。

\*秀宝 38) 拔業煩惱及種子 灰身滅智如虚空 湛然久酔臥三昧 蒙警廻心一如宮<sup>849</sup>。(業煩惱及び種子しゅうじを抜き、灰身滅智けしんめつちして虚空の如し。湛然たんねんとして久しく三昧に酔臥すいがせり。警いましめを蒙こうむって一如の宮みやに廻心えしん<sup>850</sup>す。)

第五抜業因種心の住心の内容を説く偈頌の後半部分で、声聞縁覚の悟りの境界を「灰身滅智」「湛然寂靜」と規定する。所謂無余涅槃の境界である。その理想的な湛然寂靜・灰身滅智の状態に、永劫の如き時間安住して恍惚となることを、酒に酔った状態に喩え「酔臥三昧」と言う。ここから、仏の驚覚開示を賜って大乘の教えに転進すべきことを述べる。世間三箇の住心に比べると、声聞

縁覚の二乗は仏の涅槃寂靜の悟りを求める点で遙かに勝進した位置に在るが、しかし大乘仏教の眞実の境界に対しては「智慧狭劣<sup>851</sup>」のレベルに留まる。小乗から菩薩乗への飛躍の方向性を強く示して、『宝鑰』巻中は終わる。

#### 4-4-3：『宝鑰』巻下における「秀句」の検討

第六住心から第十住心までを収録する『秘蔵宝鑰』巻下では、限られたスペースの中に典拠となる経文と論書の文を収めて、心品転昇の次第を納得できる形で提示しなければならない。従って、ここでは、前二巻に比して、表現主体が美文を以て叙述を展開する部分は、各住心の大綱部分と住心頃に限定されることとなる。本節では、そうした著作構成面での制約を勘案し、大綱部からの秀句を中心的に検討することとする。

なお、本論第三章第四節～第六節にかけて、『宝鑰』第六住心以降の各大綱の文章を分析している箇所が多々ある。よって、本節ではなるべく、既に触れた秀句との重複を避け、簡潔に、四家大乘と眞言蔵に割り当てられた空海の美文を紹介してゆくこととする。

まず法相唯識に配当される第六住心の大綱を見る。全体が駢儷文であるが、その中でも特徴的な秀句の箇所を、選択しながら掲げる。

\*秀宝 39) 築等持城 4/ 安唯識將。4/ 征魔旬杖陣 5/ 伐煩惱賊帥。5// 整八正軍士 5/ 縛以同事繩 5/ 走六通精騎 5/ 殺以智慧劍。5/<sup>852</sup>(等持とうぢ[定・三昧耶]の城を築いて唯識ゆいしき<sup>853</sup>の將いくさを安んじ、魔旬まじゅん<sup>854</sup>の仗陣じょうじんを征して煩惱の賊帥ぞくすいを伐うつ。八正[八正道]の軍士ぐんじを整へて<sup>855</sup>縛るに同事<sup>856</sup>の繩を以てし、六通ろくつう[六神通]の精騎せいきを走はせて殺すに智慧の劍つるぎ[般若の智慧]を以てす。)

ここでは戦争・軍事に関わる語彙で比喻を統一する。「城一陣」「將一帥」「軍士一精騎」「八正一六通」「縛一殺」が同類の対応句であり、「安⇔伐」「唯識⇔煩惱」が反対義の表現である。唯識觀が煩惱を退治すること、その行に八正道や四摂が数えられることを読み込み、巧緻な秀句となっている。「征・伐・縛・殺」という動詞や戦場を疾駆する「精騎」、鋭く難調伏の者を切り倒す「智慧劍」等の煩惱断滅にまつわる強い表現が印象的で、安定した四言句・五言句の語調に乗って迫力あるイメージを現出する。

\*秀宝 40) 封勞績以五等爵。7/ 册心王以四徳都。7// 勝義勝義 4/ 致太平之化。5/ 廢詮談旨 4/ 扇無事之風。5// 垂拱一眞之臺 6/ 無為法界之殿。6/<sup>857</sup>(勞績ろうせきを封ずるに五等の爵<sup>858</sup>を以てし、心王を册かしく<sup>859</sup>に四徳[常樂我淨]の都みやこを以てす。勝義勝義、太平の化けを致し、廢詮談旨はいせんだんじに無事の風を扇あぶぐ。一眞の臺うてなに垂拱すいきょうし、法界の殿でんに無為ぶい<sup>860</sup>たり)

唯識觀を通じた修行の功績で、最終段階の究竟位に到達し、迷いの世界の八識を転じて四智と為す[転識得智]を得る。その果位は「勝義勝義」の太平[一切の惑乱と動揺を離れた涅槃の状態に安住すること]で、別には「廢詮談旨」[言語による表現を超えていること・言表不可能性：言語心慮の及ばない絶離の境地、妄りに詮索を企図するはからいの心を離れ法性の深旨に無言で住すること]と説かれる。つまり、ここでは究竟位・勝義勝義諦に到達したさとの境地を、静かに一如眞実の臺うてなに手拱いて安住し、さとの法界宮に遊んで安樂解脱の法身に悟入する愉悦と説いて、これを「垂拱一眞之臺無為法界之殿」と文学的に言い表しているのである。生硬な仏教用語を、上手く文学的修辭を具した句に仕立て上げた秀句と評価できる。

\*秀宝 41) 百億應化 4/ 同汎六舟。4/ 千葉牟尼 4/ 等授三駕。4/<sup>861</sup>(百億の應化<sup>862</sup>は同じく六舟しゅう[六波羅蜜]を汎うかべ、千葉せんよの牟尼むに<sup>863</sup>は等しく三駕さんが[三乗]を授く。)

同類項(「應化一牟尼」「同一等」「舟一駕」)を配置した単純な対句であるが、数字の対比を二重に(「百億一千葉」と「六舟一三駕」)織り込んで、簡潔ながらも味わい深い秀句に仕上がる。



\*秀宝 42)六度萬行三劫習 7/ 五十二位一心開。7/<sup>864</sup>(六度萬行まんぎょう<sup>865</sup>は三劫に習ひ、五十二位、一心に開く。)

これは住心頌の一部である。『十住心論』では四十ページ弱の紙数(参照、資料篇[比較対照表 pp.47-55])を費やして詳細に記述されていた菩薩五十二位の階位が、『宝鑰』ではこの一句に凝縮して表現される。大乘の菩薩行は三劫という長大な時間をかけて修習する六波羅蜜行であるが、そこで経由する五十二の階梯は全て「唯心」の観行で転勝してゆくことを「一心開」と表現している。当然ながら、これは法相唯識の獲得する勝義勝義・廢詮談旨の境界に限定された「開」に留まり、次の第七住心以降に「一心」の具有する意味合いがより深く追及される次第となっている。

次に第七住心覚心不生心の大綱と住心頌を見る。

\*秀宝 43)夫/大虚寥廓 4/含万象越 | 氣。6/巨壑泓澄 4/孕千品爰一水。6// 誠知一為 4/百千之母。4/ 空即假有之根。6/假有非有 4/而有有森羅。5/<sup>866</sup>(夫れ、大虚たいきよ[大虚空]寥廓りょうかく[空寂廣大]として万象まんざう[万法]を越 | 氣たいき[渾沌の一氣]に含み、巨壑きょかく[大海]泓澄わいたいとして千品せんびんを一水<sup>867</sup>に孕はらむ。誠に知んぬ、一いつは百千の母も為<sup>868</sup>り。空は即ち假有けうの根もとゐ、假有、有うに非ざれども、有う、有うとして森羅しんらたり。)

「越 | 氣」は天地を貫通する「一」なる気<sup>869</sup>のことを言う。「大虚」は大空・大いなる虚空を意味するが、老荘でもよく使われる用語である。第七章で当該の一節を老荘思想との関連の上で分析するが、老荘的な虚無の世界観と、中観思想の空観に類似した性質が存することに着眼して、「寥廓」「万象」「巨壑」「一為百千之母」等の玄学<sup>870</sup>的用語を、著者空海が意図的に選択したことに留意しておきたい。

\*秀宝 44)觀空性於無得。6/越戲論於八不。6/于時/四魔不戰面縛 6/三毒不殺自降。6/<sup>871</sup>(空性を無得[無所得中道]に觀じ、戲論けるん<sup>872</sup>を八不はつぷ<sup>873</sup>に越ゆ。時に四魔[煩惱魔・五陰魔・死魔・天魔]、戰はざるに面縛めんばくし、三毒[貪瞋癡]殺さざるに自降じこうす。)

全て六言句から成る一節で、「觀空性於無得」は、諸法本性空寂であると觀察して、無所得正觀を得ること、則ち何物にもとらわれないことを意味する。更に仏道修行者が八不正觀に住して諸法の自性空の理を得れば、煩惱の具象化である四魔はそれ自身が空に他ならないと断滅される。貪瞋癡の三毒・三煩惱もまた性空であるから、無所得中道・八不正觀に住すれば、断滅される時を待たずして自然と降伏する、という空思想の道理を簡潔に述べている。

\*秀宝 45)心王自在 4/得本性之水。5/心數客塵 4/息動濁之波。5// 權實二智 4/證圓覺乎一如。6/真俗兩諦 4/得教理乎絶中。6// 悟心性之不生 6/知境智之不異。6/<sup>874</sup>(心王しんわう自在にして本性の水を得たり。心數しんじゅの客塵かくぢんは動濁どうぢよくの波を息やむ。權實ごんじつの二智は圓覺を一如に證し、真俗の兩諦りょうたいは教理を絶中に得う。心性しんじょうの不生を悟さとり、境智の不異ふいを知る。)

第八阿頼耶識があらゆる有無を超越して自在なることを「心王自在」と言い、心王第八識の本性が澄明で清浄なる水の如きものであるとする。そして、本来清寂澄明なる心=蔵海が、客塵煩惱を縁として波浪を起こし、動乱して元々の清浄さを失ったことを「動濁之波」に譬え、正体無分別智を以て平等一如の理をさとり、後得權方便の大悲智を以て仏果を円かに莊嚴することを述べる文相である。「心性之不生」は衆生本具の仏性が本不生であるという不生不滅の理法を指し、「境智之不異」で認識対象の諸法も認識主体である能觀の智慧も、本源的に無自性空で不異不二の関係にあることを意味する。唯識法相宗の教理は境智隔歴<sup>875</sup>であるのに対し、中観空思想の流れを汲む三論宗は「境智不二」である<sup>876</sup>と規定される。ここに説かれる「真俗二諦」と「不生不滅」「境智不二」は、三論宗の法門の本質を言い含めるものであり、当該文はこれらを短く凝縮して表

現した、知的に完成度の高い秀句と評価できる。

\*秀宝 46)八不利刀断戲論 五邊面縛自降平 心通無礙入佛道 從此初門移心亭<sup>877</sup>。(八不利刀断戲論けるんを断つ、五邊<sup>878</sup>面縛めんばくし自降して平かなり。心通無礙しんつうむげにして佛道に入る<sup>879</sup>、此の初門従り心亭に移る)

住心頌の後半部分で、「八不利刀」は般若の智慧を指す。「心通無礙」は心王が融通無礙であること、「秀宝 45」の「心主自在」に相当する。八不正観の中道に依って当住心で到達する所、則ち有や無に滞ることなく無礙に佛の境界に遊行することが、未だ至極ではない(「入佛道」「初門」と言い含める。「佛道初門」は、至極の第十住心秘密莊嚴心へと相統転昇してゆくその能入門の位であり、当第七覚心不生心の仏果を指し示す。「心亭」の語は旅亭・駅舎、次の第八住心を指す。

第七覚心不生心の住心頌で、次の階梯「心亭」と表現された、第八一道無為心、天台宗の法門の大綱を以下に見る。

\*秀宝 47)若夫/ 孔宣出震旦 5/述五常乎九洲。6/百會誕華胥 5/開一乘乎三草。6// 於是/狂醉黎元 4/住而不進。4/癡闇黔首 4/往而不歸。4// 七十達者 4/頗昇其堂。4/萬千羅漢 4/乃信金口。4// 度内五常 4/方圓不合。4/界外一車 4/大小不入。4//<sup>880</sup>(若をもんみれば夫れ、孔宣こうせん[孔子]震旦しんたん[支那]に出でて五常を九洲きゅうしゅう[中国全土]に述べ、百會ひやくえ[釈尊]華胥かしよ[印度]に誕うまれて一乗を三草<sup>881</sup>に開く。於是ここに狂酔の黎元れいげんは住とどまつて進まず。癡闇ちあんの黔首きんしゅ[民衆]は往ゆいて歸らず。七十の達者[孔門の弟子]は頗すこぶる其の堂に昇り、萬千の羅漢らかんは乃すなほち金口こんくを信ず。度内の五常は方圓合かなはず、界外かいげの一車は大小入らず。)

既に第三章第四節で指摘した通り、この一文の特色は孔子と釈尊を同時に掲げて、その比較を厳密に対句で表現している構成の妙にある。則ち、孔子・釈尊に関わる語は最初の二句に

○「孔宣(人名)」「震旦(国名)」「五常(教え)」「九洲(布教の範囲)」

◎「百會(人名)」「華胥(国名)」「一乘(教え)」「三草(布教の範囲)」

と述べられる。次の二句では、教えの対象となる衆生を

○「狂酔黎元」－◎「癡闇黔首」、○「住而不進」－◎「往而不歸」

と表現し、聖人・如来の教勅に従わない愚かさを指摘する。第三番目には孔子・釈尊の弟子を

○「七十達者」－◎「萬千羅漢」、○「昇其堂」－◎「信金口」

と表記する。次の二句では、既にして

○「度内五常」－◎「界外一車」

という勝れた教業が中国・印度にもたらされているのにも関わらず、救済の対象(衆生)が頑なに法教に随順せず、結果として

○「方圓不合」－◎「大小不入」

という残念な状況に留まる事態を述べている。全体の構成としては「俗→聖→俗→聖」の流れで、孔子・釈尊の並行関係を整然と提示するという、単純であるが堅牢で効果的な秀句の姿を示すものである。

\*秀宝 48)至如/ 入蓮華三昧 5/觀性徳不染 5/放白毫一光 5/表修成遍照。5// 會三歸一 4/讚佛智之深多 6/指本遮末 4/談成覺之久遠。6// 寶塔騰踊 4/二佛同座 4/娑界震裂 4/四唱一處。4/賜髻珠獻瓔珞。6//<sup>882</sup>(蓮華三昧れんげざんまいに入つて性徳しょうとく<sup>883</sup>の不染ふぜん<sup>884</sup>を觀じ、白毫びやくごうの一光を放つて修成しゅうじょう<sup>885</sup>の遍照へんじょうを表するが如くに至つては、會三歸一えさんきいつして佛智の深多<sup>886</sup>じんたなることを讚じ、指本遮末しほんしゃまつして成覺じょうかくの久遠くをんを談ず。寶塔騰踊とうゆして二佛同座し、娑界さかい震裂しんれつして四唱ししやう一處なり。髻珠けいしゅを賜たまひ、瓔珞やうらくを獻たてまつる。)

第八住心が配当される『法華経』の内容を、極めて的確に美文化する。各要素がどの教説に対応するかは、既に第三章第四節に典拠を示している。文体論的には、五言句から成る前半部分が拍子を変え、後半の四六駢儷体に突入してゆく構成となっている。

\*秀宝 49) 羊鹿斃而露牛疾。7/ 龍女出而象王迎。7// 二種行處 4/ 宿身心之室宅 6/ 十箇如是 4/ 安止觀之宮殿。6/<sup>887</sup>(羊鹿よろく[声聞緣覺二乘]斃たふれ<sup>888</sup>て露牛ろご[一乘教]疾すみやかなり、龍女りゆうによ出でて象王ぞうおう[仏]迎むかふ<sup>889</sup>。二種の行處ぎょうしょは身心を室宅しつたく[安樂の処]に宿し<sup>890</sup>、十箇の如是によぜは止觀の宮殿ぐうでんに安んず。)

前の事例に引き続き、『法華経』所説を定型句で略説する。加えて、天台教理用語(「十箇如是」「止觀」)にも言及される。前半の七言句では「羊鹿」「露牛」「龍女」「象王」という動物に関わる比喻表現をまとめ、後半の四六句では「二種」「十箇」の数詞と「宿」「安」「室宅」「宮殿」という居住の場所を示す語彙を配置して、主題で対句を構築してゆこうとする技巧が看取される。

第八住心は『大日経』住心品からの長い引用とその解釈に殆どの紙幅を割くので、四六駢儷体の美文は大綱部分に限定される。

次に、顕教至上の段階である第九住心、華嚴法門の極無自性心での秀句を検討する。

\*秀宝 50) 夫/甚深也者麼盧。6/ 峻高也者蘇迷。6/ 廣大也者虚空。6/ 久遠也者芥石。6// 雖然/芥石竭磷 4/ 虚空可量。4/<sup>891</sup>(夫れ甚深なるは麼囉まる[大海]、峻高なるは蘇迷そめい[須弥山]、廣大なるは虚空、久遠なるは芥石けしやく、然りと雖も芥石も竭つき磷ひすらぎ<sup>892</sup>、虚空は量りつ可し。)

\*秀宝 51) 近而難見我心。6/ 細而遍空我佛。6/ 我佛難思議 5/ 我心廣亦大。5// 巧藝心迷擲竿 6/ 離律眼盲休見。6// 禹名舌断 4/ 夸歩足刖。4/ 聲縁識不識 5/ 薩埵智不知。5// 奇哉之奇 4/ 絶中之絶。4/ 其只自心之佛歟。7/<sup>893</sup>(近くして見難きは我が心しん、細さいにして空くうに遍へんずるは我が佛ほとけなり。我が佛、思議し難し。我が心廣にして亦た大なり。巧藝こうげい<sup>894</sup>、心迷つて竿さん<sup>895</sup>を擲なげうち、離律りりつ<sup>896</sup>、眼まなこ盲くろくして見ることを休やむ。禹<sup>897</sup>が名、舌断ち、夸くわ<sup>898</sup>が歩み足刖けづる。聲縁の識も識らず、薩埵の智も知らず<sup>899</sup>。奇哉の奇、絶中の絶なるは、其れ只自心の佛か<sup>900</sup>。)

\*秀宝 52) 迷自心故 4/ 六道之波鼓動。6/ 悟心原故 4/ 一大之水澄淨。6// 澄淨之水 4/ 影落萬象。4/ 一心之佛 4/ 鑒知諸法。4// 衆生迷此理 5/ 輪轉不能絶。5/ 蒼生太狂醉 5/ 自心不能覺。5/<sup>901</sup>(自心に迷ふが故に六道の波鼓動し<sup>902</sup>、心原[一心の本源]を悟るが故に一大の水澄淨なり<sup>903</sup>。澄淨の水、萬像を影落えいらくす<sup>904</sup>。一心の佛<sup>905</sup>、諸法を鑒知す。衆生此の理[心仏の理]に迷つて、輪轉[輪廻]絶つこと能はず。蒼生[天下万民]太はなはだ狂醉して、自心を覺さること能はず<sup>906</sup>。)

便宜上、三文に分けたが、大綱部分の、高度に文飾の施された秀句である。説かれる内容の意義深さと雄大なスケール、表出する比喻的的確さ、安定して耳に快いリズムの音韻、これらが渾然一体とハーモニーを成して、極上の芳醇な味わいを醸成する。空海作の秀句の中でも屈指の出来栄えと評価できる。さて、当該文に説かれた具体的な内容については、第三章第五節で検討しているが故に、ここでは再説しない。これらの文章を構成する、四言・五言・六言の句の配置の適切さを認識し、四六駢儷体の美文が発揮する説得の効果の大きさを確認しておきたい。

\*秀宝 53) 有/真如受熏之極唱。7/ 勝義無性之秘告。7// 警一道於彈指 6/ 覺無為於未極。6// 等空之心 4/ 於是始起。4/ 寂滅之果 4/ 果還為因。4/ 是因是心 4/ 望前顯教極果。6/ 於後秘心初心。6/<sup>907</sup>(真如しんによ受熏じゅくんの極唱ごくしょう、勝義無性むしょうの秘告有り。一道を彈指<sup>908</sup>に警いましめ、無為を未極に覺さす。等空の心、是に於て始めて起り、寂滅の果、果か還かへつて因と為る。是の因、是の心、前の顯教に望むれば極果ごっかなり。後の秘心<sup>909</sup>に於ては初心なり。)

ここでは十住心思想の中での華嚴法門の位置が定義付けられる。

「真如受熏」は、真如が無明に薫習されて縁起するという説で、第八住心天台法華一乗の教門では真如を一道清浄の理と説くのに対し、第九の華嚴法門では、真如の理体が妄薫を受けて体性そのまま縁起して諸法を起こすという真如随縁の義を説く。これを「極唱」と評して、華嚴が天台よりも勝れた法門であり、顕教諸教の極致とする。

「勝義無性」は通常は三無性説の第三勝義無性(paramārtha-niḥsvabhāvatā)を言い、勝義空を否定する術語であるが、文脈的に第八住心の天台法門を指すここに第六住心の唯識学説が用いられることが不審である。ここでは「勝義」を三無性説の術語とは切り離し、『菩提心論』所説の「一切の法は自性無しと観ずる」勝義菩提心<sup>910</sup>と解して、「一切空」を了解した上で、更に一切法の「無自性」をさとるという「秘告」を承けて勝進する義と解すべきである<sup>911</sup>。則ち、華嚴法門は、一切諸法の無自性を観じて第八(一道無為の空性無境)から進んで、更に秘密仏の驚覚を蒙って最終的には究極の心(第十秘密莊嚴心)に高昇するその次第を「勝義無(自)性」と形容すると解釈できる。

「警一道於彈指覺無為於未極」は第八住心が未だ究極の仏のさとりの境界に到らない(境智冥合一実中道の法門は未達浅略に留まる)ことを警告する意。第八住心は実の如く自心=浄菩提心を證得すること(如実知自心)を旨とし、第十住心の初地(仏道初門)に相当するが、そこから更なる「一轉の開明」を経て第九極無自性心に至る。

極無自性心は有為無為を離れた「等空之心」(『大日経』の「等虚空<sup>912</sup>」、『宝鑰』では「等同虚空<sup>913</sup>」ともアレンジされる)を得て生じた境界で、「寂滅之果(寂滅無相の遮情の極果)」と形容される。これは顕教の究極の境地である。しかし華嚴の到達するさとりは、第十住心の仏の内証智に望めば未極未達で「因」の位に留まり、仏道の初門であることに変わりない。つまり、華嚴は顕教の範疇内では最上最極の価値を有する仏果の極北にして、真実究竟の秘密莊嚴心(真言密教の法門)の入り口に位置することを、「是心望前顯教極果。於後祕心初心」と述べる。比較思想の観点から、『宝鑰』で最も重要な教判が表明される部分である。そして、その最重要の思想的判断が、整然とした七言句と四六駢儷の文章で表現されることに、「天台→華嚴→真言」の位置付けの正統性を印象付ける説得の効果の源泉の一を見出せるのである。

\*秀宝 54) 入此海印定 5/ 觀法性圓融。5/ 照彼山王機 5/ 示心佛不異。5// 攝九世於刹那 6/ 舒一念於多劫。6// 一多相入 4/ 理事相通。4/ 帝網譬其重重 6/ 錠光喻其隱隱。6// 遂使/就覺母以發心 6/ 歸普賢而證果。6/ 三生練行 4/ 百城訪友。4/<sup>914</sup>(此の海印定かいんじょう<sup>915</sup>に入って法性ほっしょう<sup>916</sup>の圓融を觀じ、彼の山王せんのうの機<sup>917</sup>を照して心佛の不異[不二一如]を示す<sup>918</sup>。九世を刹那せつなに攝し<sup>919</sup>、一念を多劫に舒のぶ。一多相入<sup>920</sup>し理事相通す。帝網たいもうを其の重重に譬たとへ<sup>921</sup>、錠光ぢやうこうを其の隱隱いんいん<sup>922</sup>に喩たとふ。遂使つひんじて覺母かくも[文殊]に就いて<sup>923</sup>以て發心し、普賢に歸して<sup>924</sup>證果す<sup>925</sup>。三生さんしょう[見聞・解行・証果]に練行れんぎょう<sup>926</sup>し、百城に友[善知識]を訪ふ[善財童子]。)

『華嚴経』および華嚴教理に特有の術語が散りばめられる秀句で、それぞれ語句の典拠は、第三章第五節に既述である。「圓融」「心佛不異」「帝網重重」という概念が、真言教理形成にも極めて重要な影響を与えることは殊更に言い募るまでもない。教理的術語を羅列して、このような美しい余韻を響かせる文を綴る文才は、格別のものに歎賞するべきであろう。『十住心論』深秘釈では、華嚴法門は普賢菩薩の三摩地門と規定されるが、心の旅をメインテーマの一つ<sup>927</sup>に掲げる『秘蔵宝鑰』では、当該部分の最後の「百城訪友」が指し示す通り、善財童子の求法の旅を華嚴門の象徴とする。『華嚴経』入法界品の善財から『金剛頂経』の一切義成就菩薩・金剛薩埵への転勝の次第が、ここに暗示されていると言っても過言ではない。

\*秀宝 55) 重重無礙喻帝網 隱隱圓融錠光心 花嚴三昧一切行 果界十尊諸刹臨 雖入此宮初發佛 五相成身可追尋<sup>928</sup>。(重重無礙にして帝網に喩ふ、隱隱たる圓融は錠光の心なり。花嚴三昧は一切の行

なり。果界かかいの十尊は諸刹しよせつに臨めり。此の宮に入ると雖も初發の佛なり、五相成身じょうじん追って尋ぬべし。)

住心頌の後半部分である。初めの二句は長行の「秀宝 54」をほぼそのまま引き継ぐ。「花嚴三昧」は、修行段階＝因位における六度万行を華に譬える因位の名称で、果位では海印三昧と言う。「十尊」は融三世間の十身佛、融三世間は法界に周遍し盧舎那は一切処に遍在するから、「果界十尊」と言う。これを華嚴法門究竟のさとの果海の表現であるとするが、それは十住心思想の観点からすれば、密教の初門(「初發佛」)に位置付けられる。「入此宮」は第九極無自性心に到達すること。因位に於いて当住心は「此心則都亭非常舎」と規定されていた。ここに融三世間十身仏という仏果海に至って、仮の旅宿の「都亭」が「宮」の呼称に改められることに留意すべきである。そして、最終的には、第九住心の果仏が未だ真言密教の五相成身の觀法を知らずに未達未極であるから、真言門に勝進して密佛の加持驚覺を蒙り、その秘法を尋ね念持すべきである、と「可追尋」の語で表現されている。

五相成身の觀法が、真言密教の究竟真実の関門であることが極無自性心の住心頌で述べられ、その後に経証で引かれる『真実撰経』『守護国経』の「進金剛際」の经文も五相成身觀を示唆する。但し、第三章第六節で検討した如く、五相成身觀の具体的な過程は『宝鑰』の第十住心でも説き明かされない。

『宝鑰』第十住心は、その大部分を『菩提心論』三摩地段の引用で占められる。従って表現主体の直接的な発言、つまり著者空海が秀句を配置する機会が極めて限られる。そうした事情を勘案の上、最後に第十秘密莊嚴心に見出される秀句を提示することとする。

\*秀宝 56) 真言密教法身説 秘密金剛最勝真 五相五智法界體 四曼四印此心陳<sup>929</sup>。(真言密教は法身の説、秘密金剛は最勝の真なり。五相五智法界體なり。四曼しまん四印しいん、此の心に陳ちんず。)

\*秀宝 57) 刹塵渤駄吾心佛 海滴金蓮亦我身 一字門含萬象 一刀金皆現神 萬徳自性輪圓足<sup>930</sup>。(刹塵せつちんの渤駄ぼだは吾が心の佛なり、海滴の金蓮こんれんは亦また我が身なり。一一の字門、萬象まんぞうを含み、一一の刀金とうこん、皆神じんを現ず。萬徳まんどくの自性は輪圓して足れり。)

この二文は住心頌の後半部分を選択し、便宜的に二つに分けたものである。「秀宝 56」の前二句は『宝鑰』の末尾で表現主体から解説が付される(下の「秀宝 59・60」の二例)。この部分是对偶を成さないの、厳密には秀句と見なし難い。後半二句が「五相—四曼」「五智—四印」「體—印」と同類の対応を示すので、対句に準ずる扱いをする。「秀宝 57」の前二句は「刹塵—海滴」「渤駄—金蓮」「吾—我」「心⇄身」の正格の対句を示すが、後半は「一一」が共通、「象⇄神」の対応が認められるのみで、「字門」と「刀金」については、これらが法曼荼羅身と三昧耶曼荼羅身を指し示すという密教的知識無くしては関係性を見出し得ない。七言句の住心頌全体が、詩型として若干のまとまりを欠いた不完全な形式に留まる。これは、美文の構成を崩してまでも、伝えるべき事柄を偈頌に類した形にまとめて表現するという、著者空海の意気込みの反映であろう。つまり、巧緻な技巧を駆使して、各宗門の教説を伝統的美文(四六駢儷体)の枠に仕立て上げて提示してきた著者空海は、最後の真言密教の紹介に至って、型枠からはみ出た自由な語り口に転じているのである。それは、立場の異なる読者(聴衆や在俗の文人官僚)を説得するという目的意識がやや薄まり、自らが伝えるべき教説を真言行者に向かって説く、純教理的なテキストの文体に近づくことに他ならない。その一端が、次の文例に見出せる。

\*秀宝 58) 真言教法 4/一一聲字 4/一一言名 4/一一句義 4/一一成立 4/各具無邊義。5/歴劫難窮盡。5// 又/ 一字具三義。6/所謂聲字實相。6/又具二義 4/字相字義也。5// 又/ 是一一句 4/ 具淺略深秘

二義。7/<sup>931</sup>(真言教法は一一の聲字、一一の言名、一一の句義、一一の成立、各おのおの、無邊の義を具せり。劫を歴ふとも窮盡ぐうじんし難し。又、一一の字に三義を具せり。所謂いはゆる聲・字・實相<sup>932</sup>なり。又、二義を具す、字相・字義<sup>933</sup>是れなり。一一の句等に淺略深秘じんびの二義を具す。)

四言句・六言句を中心としたリズム感のある一節ではあるが、句の配置に規則性は顧みられず、対偶も採用されない構成である。散文と言ってしまうとそれまでだが、当該文の原型となる記述は、第三章第六節で指摘しているように、『声字義』<sup>934</sup>『十住心論』<sup>935</sup>に見出され、教理的テキストの文体がそのままここに引き継がれていると言い得る。それは単なる自己引用ではなくして、表現主体及び著者空海の意図を反映するものであろう。『十住心論』の記述を自在に編集加工することに躊躇いを見せない空海が、必要とあれば元々の文章を望ましい文体に整えるのは、至極当然の事であって、そうした推敲の過程を経て提示される文が「秀宝 58」であるならば、そこには、定型を破りながらも自由闊達に叙述する文体が、『宝鑰』全体の結論部分にふさわしいという判断が下されたと考えるべきである。

\*秀宝 59)真言密教 4/兩部秘藏 4/是 1/法身大毗盧舍那如来 9/与自眷属 4/四種法身 4/住金剛法界宮 6/及真言宮殿等 6/自受法樂 4/故所演說。4/<sup>936</sup>(真言密教兩部の秘藏は、是れ法身大毗盧舍那如来と自眷属じけんぞくの四種法身と、金剛法界宮及び真言宮殿ぐうでん等に住して自受法樂じじゅほうらくの故に演説したまふ所なり。)

これは「秀宝 56」の「真言密教法身説」という句に対する解説文である。文中に便宜的に音節数を示したが、構文としては

○「真言密教兩部秘藏」(主語) + 「是」(動詞) + (補語節) ※

(補語節) ※ 「法身大毗盧舍那如来与自眷属四種法身」(主語) + 「住金剛法界宮及真言宮殿等」(副詞)

+ 「自受法樂故所演說」(動詞)

という単純明瞭な平叙文であり、文飾を施されているとは言えない。

\*秀宝 60)秘密金剛最勝真者。7/此一句示 4/真言乘教 4/超於諸乘 4/究竟真實也。5/<sup>937</sup>(「秘密金剛最勝真」とは、此の一句は真言乗教の諸乗に超えて究竟くきょう真實なることを示すなり。)

この一文は『宝鑰』を締め括る最後の一句にして、「秀宝 56」の「秘密金剛最勝真」へのコメントを成す。無論、「秀宝 59」と同じ平叙文であって、特段の技巧が見出されるわけでは無い。しかし、真言密教を「究竟真實也」と断言して論述の幕を落とす大団円が、空海の研ぎ澄まされた狙いであることは明白で、単純な句型の規則だけでこれを秀句の範疇から外すことは不可であろう。第十住心の事例として選択した「秀宝 56」から「秀宝 60」の五例は、対句を内部に含んだ美文という秀句の形式的基準からは、確かに聊か逸脱するものである。但し、陸機が「一篇之警策」(文賦 9)として提示した秀句の眼目は、ある文章全体を引き立たせる秀抜な語句・表現という役割を示すものであった。その視点に立てば、真言法門の根本的な概念、

○「五智四曼」「心佛」「聲字實相」「法身説法」「自受法樂」「究竟真實」

等を陳列し、その最重要を端的に表現する五文は、『宝鑰』全体の掉尾を飾り撰述の意図を明確に標示する秀句と評価しても、何ら問題はないと思われるのである。

以上、本節では『宝鑰』から全 60 の文例を秀句として選択して、その文体的な特徴を中心に検討を加えた。そこから導き出される結論は、次のようにまとめられるだろう。

※経論類からの引用文を除いた『宝鑰』の論述部分・偈頌には、多くの秀句が見出される

※各住心の大綱部分に四六駢儷体を基本とする美文(秀句)が集中する

※中国古典に典拠を有し対句を駆使する秀句は、「十四問答」に重点的に見られる

※『宝鑑』巻下では、教理内容までもが見事な美文に凝縮され、表現として定着される  
※そこには、通常の平叙文を美文化して表現しようとする著者空海の意図が看取される  
※その目的は、『宝鑑』を受容する読者層(文人官僚)の素養レベルに合わせ、彼らの審美眼を満たして納得性を高めるための工夫、若しくはサービスと考えられる

※『宝鑑』の美文(秀句)の質的なレベルは、第三節で見た、法会での願文類に観察される所の、修辞の限りを盡した超絶技巧の絶唱の域には到達せず、文藻としては寧ろ簡素平明な理解し易い文である

※換言すれば、『三教指帰』の文飾過多、『性霊集』諸文の豊麗で文質彬彬たる見事な「清辭妙句<sup>938</sup>」とは一線を画した、簡潔明朗なる文体を構築しているとも言い得る

※この過度の文飾(四六駢儷文偏重)を排して、平明な論理的文を旨とする志向性は、同時代の唐の士大夫、韓愈<sup>かんゆ</sup>(768-824)が、駢儷文を排して秦漢代の古文復興運動を提唱した風潮<sup>939</sup>に遥かに呼応するものとも考えられる(但し、韓愈と空海の交渉はなく、その影響も否定される<sup>940</sup>ので、これは両者の文体に見出される結果的な相似に留まる)

最後の韓愈との類縁性は別に置くこととして、『宝鑑』の文体的特徴が、

※『性霊集』所録の願文類の美文と純教理テキストの平叙文との、丁度中間領域に位置する  
※伝統的な美文形式を基礎とした、簡潔平明な文体

に存するという認識は重要である。これは、『宝鑑』という著作の撰述目的と役割<sup>941</sup>に直結し、また『宝鑑』の得も言われぬ魅力の源泉となる高い文学性を基礎づける特性なのである。

## 第五節 本章のまとめ

本章は、空海における「文」の問題を専ら論じた。

第一節では、「文」の起源に「教」を見出すと言う思想を、『声字実相義』と『文鏡秘府論』の総序を通して確認した。これは中国の伝統的な「道は聖に沿よりて以て文を垂れ、聖は文に因って道を明らかにす」という聖人の行為を前提とする考えである。聖人(孔子)の著述した経典は、最高度に美しく飾り立てられると同時に、何時いかなる時も世の中の全ての「文」の深源として、普遍的な理法を示す。『文鏡秘府論』に大きな影響を与えた劉勰<sup>りゅうきやう</sup>『文心雕龍』の論述を通じて、「教えの源」「名教の基」である所の、本有・天然の「文字」「文彩」概念が、空海の構想する「文」の世界に通ずることを考察した。

第二節では、空海の『文鏡秘府論』南巻に収録された様々な文章論を検討した。著作の性格として、伝統的儒教思想に基づく文章観で占有され、実例となる詩句も漢代以降の世俗的な詩文から採られて仏教的要素は希薄である。しかし、自ら編纂した文章論の集積からは、確かに空海の考える文章の在るべき姿と役割が浮かび上がってくる。その詩文の作法は、

◎凝心を通して到達した「冥奥之思」を文彩ある麗しい言葉に定着し

◎それを適正な「先後之位・上下之倫」に配置して統一された「文體」に渾然と融合させ

◎真実の「理」を明かにする

ことであり、その「理」とは、聖人・仏の教えに他ならない。そして、文章の広大無辺の役割は、終局的には「名教」を伝え天下万民を救う(経世済民)ことにある。それは儒教的国家統治の目標のみならず、仏教にも同じく期待される一切衆生救済の役割として普遍性を具す。こうした作文の心得と文章の果たすべき役割を『文鏡秘府論』南巻に読み取ることができた。特に、空海が重視し

た陸機「文賦」については、収録される全体を詳論して、「文賦」→『文心雕龍』→『文鏡秘府論』という文章理論の系譜を確認した。

第三節と第四節は、「文賦」に「警策」、『文心雕龍』に「秀句」として述べられる所の、一つの文章の肝要の句にして全体を際立たせる、美しい佳句を、「秀句」とカテゴライズして、数多くの文例を選択して検討した。

第三節は空海の純教理的なテキストと、『性靈集』所録の諸文を仔細に分析した。教理的著作の検討では、各文例に構成要素の音韻数を記載して、空海の文が四言句・五言句・六言句の古典的な句型に基づき、極めて安定したリズムで構成されることを確認した。『性靈集』諸篇の事例からは、様々な目的で起草された文章のいずれにおいても、四言句・五言句・六言句の句型と対句表現を中心とした文章の構造が共通して見出されること、つまり、空海の表現行為の基底には、四六駢儷体を核とし、六朝時代以降の美文の流れを汲んだ古典的文章規範が存在していることが明白になった。そして、空海の文章の品格・洗練・文辞の面での究極的な結実が

- 「奉爲桓武皇帝講太上御書金字法華達嘸」
- 「天長皇帝爲故中務卿親王捨田及道場支具入橋寺願文」
- 「爲亡弟子智泉達嘸文」
- 「講演佛經報四恩徳表白」

等に見出されると結論付けた。

第四節では、『秘蔵宝鑰』に見出される秀句を、順を追って全て検討した。『宝鑰』は経論からの引用文が大きな比重を占めるが、それ以外の論述部分には数多くの美文(秀句)が配置されることを指摘し、通常の平叙文を美文化して表現しようとする著者空海の意図を読み取った。更に、『宝鑰』での秀句が簡素平明な理解し易い文に傾くことを述べ、簡潔明朗なる文体を『宝鑰』の特色と見なした。『宝鑰』を受容する読者を納得させるために、美文(秀句)の美しさ・快さ・技巧と、文意の明快さの双方を追求した成果が簡潔平明な文に結実したと結論付けたのである。

第三節・第四節の事例研究は、第二節の『文鏡秘府論』南巻で提示する理論を、空海自身がどのように実践したのかを確認する作業であった。第三節の『性靈集』諸篇の完璧な四六駢儷文と第四節『宝鑰』の平明な美文の間に、質的な相違が見出されたことは、真言密教の弘法を実践する上で、空海が時と場合(聴衆・読者と説会の目的如何)によって、柔軟に文体を使い分けていたことを証明するものである。本章の最大の成果を、空海の文体の質的差異の発見と掲げて、次章に考察の場を移すこととする。

---

1 ギリシア語 *aporia*、原義は「行き詰まり」、問題が解決困難な状態、また問題を解こうとする過程で出合う難関を言う

2 Ex.「精進波羅蜜多而爲船筏。三無數劫福智所成。與諸有情同乘此船。超越生死大海彼岸」『大乘理趣六波羅蜜多經』大正 8・896 上、Cf.「應病與藥施諸法門。隨其煩惱對治迷津。遇筏達於彼岸法已應捨無自性故(病に應じて藥を與あたへ、諸の法門を施して其の煩惱に隨つて迷津めいしんを對治す。筏に遇ふて彼岸に達しぬれば、法已に捨つ應し。自性無きが故に)」『宝鑰』定本卷三 p.166、弘全一 p.464(『菩提心論』大正 32・573 中からの引用)

3 『莊子』雜篇、ちくま学芸文庫、p.224。「筌」は魚を捕える籠、「蹄」は兎の脚を掴まえる罟のことで、「意」「理」を掴まえる道具、言葉

4 『莊子』外篇、pp.220-221

5 齊桓(前 685 - 前 643)、春秋・齊の第十六代で春秋五覇の筆頭に晋の文公(重耳)と並び数えられる



- 6 『弘法大師空海全集(筑摩版)』第五卷、p.543 注9 参照
- 7 陸機りくき(261-303)は西晋の政治家、呉郡の名家の出、字は士衡しこう。呉の滅亡後洛陽に入り、政争に巻き込まれ死す。対句の多用と華麗な表現で詩・賦に傑作を残す。潘岳と共に六朝時代を代表する文人
- 8 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 p.158、弘全三 p.131
- 9 同上、定本卷六 p.153、弘全三 p.127
- 10 『声字義』定本卷三 pp.39-40、弘全一 p.525
- 11 同上、定本卷三 p.36、弘全一 p.522
- 12 内外の風氣から響と声が発生する記述は、『大智度論』の「若深山狭谷中。若深絶澗中。若空大舍中。若語聲。若打聲從聲有聲名爲響。無智人。謂爲有人語聲。智者心念。是聲無人作。但以聲觸故更有聲名爲響。響事空能誑耳根。如人欲語時。口中風名憂陀那。還入至臍觸臍響出。響出時觸七處退。是名語言」(大正 25・103上)に記される。Cf.「口中峡谷空堂裏 風氣相擊聲響起 若愚若智聽不同[中略]内風外風誑吾耳(口中峡谷空堂の裏 風氣相擊聲響起 若しは愚若しは智[中略]内風外風吾が耳を誑す 聴くこと同じからず)」「詠響喻」『性靈集』卷十、定本卷三 p.209、弘全三 p.555
- 13 この解釈の大枠の構造は、井筒俊彦『意味の深みへ』所録「意味分節理論と空海」『井筒俊彦全集』第8巻、2014年、pp.384-421 の特に pp.418-420 に負っている
- 14 参照、中島隆博『思想としての言語』岩波書店、2017年、p.6
- 15 中島隆博、同上、p.7
- 16 『声字義』定本卷三 p.35、弘全一 p.521
- 17 同上、定本卷三 p.38、弘全一 p.524
- 18 同上、定本卷三 p.40、弘全一 p.526
- 19 同上、定本卷三 pp.45-46、弘全一 p.531
- 20 同上、定本卷三 p.35、弘全一 p.521
- 21 同上、定本卷三 p.35、弘全一 p.521
- 22 『大日経』住心品、大正 18・1 中
- 23 「如是法身智身二種色相平等平等遍滿一切衆生界一切非情界。常恒演説眞實語如義語曼荼羅法教(是の如くの法身・智身二種の色相、平等平等にして、一切衆生界・一切非情界に遍滿して、常恒に眞実語・如義語の曼荼羅法教を演説したまふ)」「秘密曼荼羅教付法伝』定本卷一 p.66、弘全一 p.2
- 24 中島隆博『思想としての言語』p.5
- 25 『文選』卷四十七所録
- 26 参照、浅野裕一『古代中国の言語哲学』岩波書店、2003年、pp.5-7
- 27 浅野裕一、同上 p.4
- 28 「今聖王没、名守慢、奇辭起、名實亂、是非之形不明、則雖守法之吏、誦數之儒、亦皆亂也。」書き下しは浅野、同上 p.258 を参考にした
- 29 『文心彫龍』原道第一、『新釈漢文大系』本『文心彫龍』上 pp.15-16
- 30 Cf.「方圓不合」『宝鑑』定本卷三 p.156、弘全一 p.455
- 31 麗天は天に附着する意。[李善注]周易曰:日月麗乎天
- 32 兩儀は天地を指す。[孔穎達疏]不言天地而言兩儀者、指其物體;下與四象[金・木・水・火]相對、故曰兩儀、謂兩體容儀也
- 33 「人者、其天地之徳、陰陽之交、鬼神之会、五行之秀氣也。」『禮記』禮運
- 34 渡邊義浩『「古典中国」における文學と儒教』汲古書院、2015年 p.231
- 35 興膳宏『「文選」総説』『中国文学理論の展開』所録、p.135
- 36 渡邊義浩『「古典中国」における文學と儒教』p.231
- 37 劉勰は僧祐(445-518)を育ての親として長らくその薫陶を受け、当代一流の仏教学者であったから、ここでは仏教語としての非情に相当する
- 38 参照、興膳宏「中国における文学理論の誕生と発生」『中国文学理論の展開』所録、p.34
- 39 『声字義』定本卷三 p.36、弘全一 p.522
- 40 『文心彫龍』原道第一 pp.19-20
- 41 Cf.『易経』繫辭上「仰以觀於天文、俯以察於地理、是故知幽明之故」
- 42 伏羲氏の時、黄河に現れた龍馬の背中のつむじの形状を写しとった文様、易の八卦の元型
- 43 雒書。禹の治水の時、亀、文列を背に負って出で、禹これに因りて洪範九疇を作るとされる
- 44 洪範九疇、夏の禹が天帝から授けられたという天地の大法を指す
- 45 Cf.「逮乎伏羲氏之王天下也、始畫八卦、造書契、以代結繩之政、由是文籍生焉(伏羲氏の天下に王たるに逮

- および、始めて八卦を畫し書契を造り、以て結繩の政に代ふ。是に由り文籍生ずるなり。)」梁昭明太子『文選序』  
46 Cf.「牛頭(神農の呼び名の一)嘗草悲病者」『宝鑑』定本卷三 p.113、弘全一 p.417  
47 Cf.「伏羲神農黃帝之書、謂之三墳、言大道也(伏羲・神農・黃帝の書を、之を三墳と謂ふ。大道を言ふ也)」孔安國『尚書』序(『文選』卷四十五所録)  
48 煥乎は明らかな様・輝かしい様。『論語』泰伯第八の「子曰。大哉堯之爲君也。巍巍乎唯天爲大。唯堯則之。蕩蕩乎民無能名焉。巍巍乎其有成功也。煥乎其有文章」に基づく  
49 元首は君主のこと。『書經』益稷の「元首明哉、股肱良哉、庶事康哉」を指す  
50 君主に報告すること。『書經』舜典に「敷奏以言、明試以功、車服以庸」と記す  
51 九功、六府三事のこと。『春秋左傳』文公七年に「六府、三事、謂之九功。水・火・金・木・土・穀、謂之六府。正徳・利用・厚生、謂之三事。」と記す  
52 六經は六部の儒家の經典、『易經』『詩經』『書經』『春秋』『禮』『樂』を指す  
53 『孟子』萬章下の「孟子曰、伯夷、聖之清者也。伊尹、聖之任者也、柳下惠、聖之和者也。孔子、聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也者、金聲而玉振之也。金聲也者、始條理也。玉振之也者、終條理也」に基づく  
54 教化を敷いて人を指導する者の譬え  
55 『易經』繫辭上「是故易有太極、是生兩儀」  
56 經書、とりわけ『易經』の文を特に美しいとする価値判断がここに窺われる。渡邊『「古典中國」における文學と儒教』p.232  
57 孔安國こうあんこく(生没年未詳)は前漢代の学者、字は子国、孔子の子孫、魯国曲阜の人  
58 『文選』卷四十五。「古者伏羲氏之王天下也、始畫八卦、造書契、以代結繩之政、由是文籍生焉。伏羲神農黃帝之書、謂之三墳、言大道也。少昊顓頊高辛唐虞之書、謂之五典、言常道也。至于夏商周之書、雖設教不倫、雅誥奧義、其歸一揆。是故歷代寶之、以爲大訓。八卦之說、謂之八索、求其義也。九州之志、謂之九丘。丘、聚也。言九州所有、土地所生、風氣所宜、皆聚此書也。春秋左氏傳曰：楚左史倚相能讀三墳五典八索九丘、即謂上世帝王遺書也。先君孔子、生於周末、睹史籍之煩文、懼覽之者不一、遂乃定禮樂、明舊章、刪詩爲三百篇、約史記而修春秋、讚易道以黜八索、述職方以除九丘。討論墳典、斷自唐虞以下訖於周、芟夷煩亂、翦截浮辭、舉其宏綱、撮其機要、足以垂世立教。」  
59 『三教指帰』序、定本卷七 p.41、弘全一 p.324  
60 参照、興膳宏「『文鏡秘府論』における『文心彫龍』の反映」『中国の文学理論』所録、p.440  
61 『文心彫龍』原道第一 p.25  
62 『易經』賁の卦の彖辭に「觀乎天文、以察時變」とある  
63 同じく『易經』賁の卦の彖辭に「觀乎人文、以化成天下」とある  
64 『易經』繫辭上「易與天地準、故能彌綸天地之道」  
65 参照、和久希『六朝言語思想史研究』p.298  
66 参照、渡邊義浩『「古典中國」における文學と儒教』p.234  
67 『文心彫龍』卷七聲律第三十三、上海古籍出版社、1993年、p.148  
68 『文心彫龍』卷七聲律第三十三、p.149  
69 『文鏡秘府論』天卷、定本卷六 pp.26-27、弘全三 p.22  
70 興膳宏「空海『文鏡秘府論』の世界」『中国の文学理論の展開』所録、p.401  
71 『文心彫龍』卷二頌讚第九、p.41 参照  
72 『文鏡秘府論』地卷、定本卷六 p.53、弘全三 p.41  
73 『文心彫龍』卷二明詩第二、pp.30-31。但し『彫龍』と『秘府論』の引用文には語句に異同がある  
74 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 p.135、弘全三 pp.111-112  
75 『文鏡秘府論』天卷、定本卷六 pp.3-5、弘全三 pp.1-3  
76 Cf.「於虛空中說此法門及文字章句」不空撰『金剛頂大瑜伽祕密心地法門義訣』大正 39・808 中  
77 前出の如く、『易經』賁の卦の彖辭に「觀乎天文、以察時變、觀乎人文、以化成天下」とある  
78 Cf.「癡闇黔首往而不歸」『宝鑑』定本卷三 p.156、弘全一 p.455  
79 Cf.「蒼生太狂醉自心不能覺」『宝鑑』定本卷三 p.161、弘全一 p.460  
80 Cf.「道生一、一生二、二生三、三生萬物。萬物負陰而抱陽、沖氣以爲和洲」『老子』第四十二章  
81 特定できず  
82 Cf.「孔宣出震旦述五常乎九洲」『宝鑑』定本卷三 p.156、弘全一 p.455  
83 『論語』陽貨篇、全文は「子曰、小子、何莫学夫詩、詩可以興、可以觀、可以群、可以怨、邇之事父、遠之事君、多識於鳥獸草木之名」  
84 『論語』陽貨篇、全文は「子謂伯魚曰、女爲周南召南矣乎、人而不爲周南召南、其猶正牆面而立也與。」周南・邵南は『詩經』の篇名

- 85 Cf.「文字之義用。大哉遠哉。」獻梵字并雜文表『性靈集』卷四、定本卷八 p.63、弘全三 p.443
- 86 Cf.「聲之詮名必由文字。(聲の名を詮ずること必ず文字に由る)』『声字義』定本卷三 p.36、弘全一 p.522
- 87「各體互興、分鑣并驅(各體互ひに興り、鑣くつばみを分ちて並びに驅す)』昭明太子『文選序』
- 88 Cf.「二教殊轍分手金蓮之場。五乘並鑣』『般若心經秘鍵』定本卷三 p.3、弘全一 p.554
- 89 Cf.「諸佛智慧甚深無量。其智慧門難解難入』『妙法蓮華經』大正 9・5 中
- 90 沈約しんやく(441-513)、字は休文、南北朝・梁の学者、宋・齊に仕え梁の武帝の宰相を務める。博学で声律を研究して四声を発見、詩八病を指摘す。『宋書』を著す
- 91 王は唐の王昌齡(698-757)。皎は唐の積皎然。崔は唐の崔融(652-705)。元は唐の元兢。いずれも、『文鏡秘府論』中にその詩文論が引用される
- 92「飛文染翰、則卷盈乎細帙(飛文染翰、則ち卷細帙に盈みつ)』昭明太子『文選序』
- 93『論語』学而篇に「子貢曰、貧而無諂、富而無驕、何如。子曰、可也、未若貧而樂、富而好禮者也」とある
- 94『論語』公冶長篇の「子曰、敏而好學、不恥下問、是以謂之文也」に基づく
- 95『論語』顔淵篇の「曾子曰、君子以文會友」に基づく
- 96 Cf.「當此之時、人人自謂握靈蛇之珠、家家自謂抱荆山之玉。(此の時に當り、人人自みづから謂ふ、靈蛇れいたの珠を握ると。家家自ら謂ふ、荆山の玉を抱くと。)」曹植「與楊德祖書」(『文選』卷四十二所録)
- 97 参照、興膳宏「『文鏡秘府論』における『文心彫龍』の反映」『中国の文学理論』所録、pp.438-441
- 98『文鏡秘府論』西卷、定本卷六 p.161、弘全三 p.133
- 99 二十八宿の一、奎宿とがきぼし。文運を司る神とされた。『孝經授神契』(後漢成立の『孝經』に基づく緯書(儒家の經書を神秘主義的に解釈した書物))に「奎主文章」と記される
- 100『莊子内篇』齊物論に説かれる天籟地籟の比喩。「汝知之乎。女聞人籟而未聞地籟、女聞地籟而未聞天籟夫[中略]夫大塊噫氣、其名為風。是唯無作、作則萬竅怒号。而獨不聞之寥寥乎。山林之畏佳、大木百圍之竅穴、似鼻、似口、似耳、似枅、似圈、似臼、似洼者、似汚者。激者、謫者、叱者、吸者、叫者、譟者、突者、咬者、前者唱于而隨者唱喁。冷風則小和、飄風則大和、厲風濟則衆竅為虛。而獨不見之調調、之刁刁乎。子游曰、地籟則衆竅是已、人籟則比竹是已、敢問天籟。子綦曰、夫吹萬不同、而使其自己也、咸其自取、怒者其誰邪(取意積:無限の宇宙空間=虚空を貫き、色もなく音もない風が吹き渡る。この天の風=天籟がひとたび地上の深い森に吹き付けると、木々はたちまちざわめき立ち、到る所に「音響」が起る。この太古の森の中に幹の太さ百抱えの大木があり、その幹や枝にある無数の穴に風が当ると、すべての穴が各々違う音を出す。岩を噛む激流の音、浅瀬のせせらぎ、空に轟く雷鳴、飛ぶ矢の音、泣き喚く声、怒りの声、悲しみの声、喜びの声。穴の大小と形状によって発せられる音は様々。それらの全ての音が、皆、それ自体では全く音のない天の風によって喚起されたものである。[井筒俊彦「意味分節理論と空海」pp.406-407 参照])」Cf.「地籟天籟如筑如箏」沙門勝道歴山瑩第玄珠碑』『性靈集』卷二、定本卷八 p.26、弘全三 p.416
- 101 伝説上の帝王、繩・衣・歌・舞の発明者とされる。参照「聽葛天氏之歌、千人唱、万人和、山峰為之震動、川洑為之蕩波。」司馬遷『史記』司馬相如列伝
- 102 曹植(192-232)は字子建、東阿王・陳思王。曹操の三男、詩聖。五言詩・樂府・賦などの抒情的傑作が多く建安文学の第一人者
- 103 王粲おうさん(177-217)、三国時代魏の詩人、字は仲宣、建安七子の一人、博覧多識で知られ、悲哀に満ちた美しい作品を遺す
- 104 摘藻は鋪陳辭藻、施展文才のことを言う。Cf. 班固「答賓戲」の「馳辯如濤波。摘藻如春華(辯を馳すること濤波とうはの如く、藻を摘のぶること春華の如し)」(『文選』卷四十五所録)
- 105 Cf.『論語』先進篇「子曰、由也升堂矣、未入於室也」に基づく
- 106 四字一紐。紐は同じ声母を共有し、かつ同じ韻母を共有する、平上去入の一組の文字(筑摩版『弘法大師空海全集』第五卷 p.20 注 8)
- 107 音階の十二律は陰陽に分けられ、奇数の各律は陽律で「律」と呼ばれ、六律りくりつと総称される。偶数の各律は陰律で「呂」と呼ばれ、六呂りくりょと総称される
- 108 錙銖は極く微小なる數量の比喩(錙は一兩の四分の一、銖は一兩の二十四分の一)。Cf. 陸機「文賦」「考殿最於錙銖、定去留於毫芒。苟銓衡之所裁、固應繩其必當(殿最でんさいを錙銖ししゅに考へ、去留を毫芒ごうぼうに定む。苟まことに銓衡せんこうの裁つ所とならば、固もとより繩のりに應じて其れ必ず當る)」(『文選』卷十七所録)
- 109 Cf.『易経』繫辭下「陰陽合德、而剛柔有體、以體天地之變、以通神明之德。」『孔穎達疏』には「萬物變化、或生或成、是神明之德」と注される
- 110 風移俗易は轉移風氣、改變習俗の意。Cf. 班固「答賓戲」(『文選』卷四十五所録)に「因勢合變、遇時之容。風移俗易、乖迕而不可通者、非君子之法也(勢に因り變に合し、時の容に遇ふも、風移り俗易かはれば、乖迕かいごして通ず可からざる者は、君子の法に非ざれば也)」とある

- 111 司馬遷『史記』夏本紀第二「於是夔行樂、祖考至、群后相讓、鳥獸翔舞、簫韶九成、鳳皇來儀、百獸率舞、百官信諧」に基づく(『史記』は『尚書』舜典「夔曰、於、予擊石拊石、百獸率舞」に依拠する)
- 112 Cf. 『易経』繫辭上「易無思也、無為也、寂然不動、感而遂通天下之故」
- 113 これは総序と西巻序の記述から導き出される面々であり、空海の他のテキストからは当然異なった文人名が掬い取れるであろう。但し、ここで挙げた七名は不滅の名声を文学史的に与えられていることを付記しておく
- 114 興膳宏「空海『文鏡秘府論』の世界」『中国文学理論の展開』所録、p.383
- 115 『聾瞽指歸』定本巻七 p.4、弘全三 p.287
- 116 同上、定本巻七 p.4、弘全三 p.288
- 117 「與越州節度使求内外經書啓」『性靈集』巻五、定本巻八 p.84、弘全三 p.460
- 118 『文鏡秘府論』天巻、定本巻六 pp.23-24、弘全三 p.19
- 119 『史記』巻八十四屈原列伝に「推此志也、雖與日月爭光可也」と記されるに基づく
- 120 『史記』巻百十七司馬相如に「相如既奏大人之頌、天子大説、飄飄有凌雲之氣、似遊天地之間意」と記されるに基づく
- 121 『文鏡秘府論』南巻、定本巻六 p.114、弘全三 p.93
- 122 『文選』には、編集方針として儒教の經書・諸子百家・史書を収録しないので、漢代以降南朝梁に至る大文章家の顔触れを忠実に反映するものではないことに留意すべきであろう。参照、興膳宏「蕭統『文選序』の文学論」『中国文学理論の展開』所録、pp.182-186
- 123 「承和五年(838年)」。参照、興膳宏「日本漢詩史における空海」『中国文学理論の展開』p.380 注7
- 124 承和十四年(847年)作成『入唐新求聖教目録』に「白家詩集六巻」と記される
- 125 『文選』の決定的な注釈書を著述し上表した、唐の李善(?-690)の子息・李邕りょう(678-747)は、父の『文選注』六十巻を補足した学者・書家であったが、杜甫と交流があった(『新唐書』杜甫傳)。参照「李邕の注は今の李善注の中に含まれていると思われるが、この李邕について『文選』を習得したのが、ほかならぬ杜甫であり、杜甫の詩は『文選』なくしては作られなかったであろう。」小尾郊一『沈思と翰藻 『文選』の研究』研文出版、2001年、p.91
- 126 『文鏡秘府論』南巻、定本巻六 p.113、弘全三 p.92
- 127 『詩格』は中国では失われ、まとまった逸文は『文鏡秘府論』に収録される文に限られる。興膳宏「王昌齡の創作論」『中国文学理論の展開』所録、pp.415-418。又、『詩格』を空海自身が唐から持ち帰ったことが「書劉希夷集獻納表」に「王昌齡詩格一卷。此是在唐の日に、作者の邊に於て偶たまたま此の書を得たり。古の詩格しきやく等は數家有りと雖も、近代の才子は切ねんごろに愛此の格を愛す(王昌齡『詩格』一卷。此是在唐之日。於作者邊偶得此書。古詩格等雖有數家。近代才子切愛此格)。(『性靈集』巻四、定本巻八 p.55、弘全三 p.437)と記されている
- 128 『文鏡秘府論』の宮内庁本に「王氏論文云」と記される。筑摩版『弘法大師空海全集』第五巻 p.378 注2 参照
- 129 『文鏡秘府論』南巻、定本巻六 p.115、弘全三 p.94
- 130 同上、定本巻六 p.116、弘全三 p.94
- 131 同上、定本巻六 p.116、弘全三 pp.94-95
- 132 同上、定本巻六 p.116、弘全三 p.95
- 133 同上、定本巻六 p.118、弘全三 p.96
- 134 同上、定本巻六 p.125、弘全三 p.102
- 135 子夏『毛詩』大序、『文選』巻四十五所録
- 136 厳密に言えば、この『毛詩』大序に言明される「言志」の思想から出発し、次項で詳論する陸機『文賦』で提唱された「縁情」の詩文論を経て、『文心彫龍』の名教文章生成論を経由するという過程を取る。但し、いずれの文学理論も、『毛詩』大序所説の詩の六義を出発点とする。参照、渡邊『「古典中國」における文學と儒教』pp.195-198。又、王昌齡の文学理論の特色については、興膳宏「王昌齡の創作論」『中国文学理論の展開』所録、pp.418-434 に説かれる
- 137 『三教指歸』定本巻七 p.41、弘全三 p.324
- 138 『易経』説卦に「是以立天之道、曰陰與陽。立地之道、曰柔與剛。立人之道、曰仁與義。兼三才而兩之、故易六畫而成卦」と記される。Cf. 班固「典引」「神靈日照、光被六幽。仁風翔乎海表、威靈行乎鬼區。匿亡回而不泯、微胡瑣而不頤。故夫顯定三才昭登之績、匪堯不興。[中略]經緯乾坤、出入三光。(神靈は日に照し、光は六幽[天地四方]を被おほひ、仁風は海表に翔り、威靈は鬼區[僻遠の地]に行はれ、匿あくは回よこしまにして泯ほろびざる亡く、微は胡なんぞ瑣こまかくして頤やしなはれざらんや。故に夫の三才を顯定し、昭登しょうとうするの績いさをしは、堯に匪あらざれば興らず[中略]乾坤を経緯し、三光を出入す。)」『文選』巻四十八所録

- 139 『弘法大師空海全集(筑摩版)』第五卷、pp.388-389 注1 及び3 参照
- 140 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 p.118、弘全三 pp.96-97
- 141 同上、定本卷六 p.119、弘全三 p.97
- 142 同上、定本卷六 p.121、弘全三 p.99
- 143 同上、定本卷六 p.124、弘全三 p.101
- 144 同上、定本卷六 p.124、弘全三 p.101
- 145 参照、興膳宏「皎然『詩式』の構造と理論」『中国文学理論の展開』所録、pp.230-231
- 146 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 p.134、弘全三 p.110
- 147 『易経』屯卦の象に「屯、剛柔始交而難生、動乎險中、大亨貞」と記される
- 148 Cf.孫綽「遊天台山賦」の「挹以玄玉之膏、嗽以華池之泉。散以象外之説、暢以無生之篇(挹くむに玄玉の膏あぶらを以てし、嗽くちすすぐに華池の泉を以てし、散ずるに象外の説を以てし、暢のぶるに無生の篇[仏道]を以てす。)」(『文選』卷十一所録)
- 149 Cf.『莊子』列御寇第三十三「夫千金之珠、必在九重之淵而驪龍頷下。子能得珠者、必遭其睡也。使驪龍而寤、子尚奚微之有哉(夫れ千金の珠は、必九重きゆうちやうの淵にして驪龍の頷下がんかに在り。子の能く珠を得しは、必ず其の睡ねむりに遭へばなり。驪龍をし寤さめ使めば、子尚なほ奚なんの微か之これ有らんや。)」
- 150 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 p.134、弘全三 pp.110-111
- 151 同上、定本卷六 p.135、弘全三 p.111
- 152 同上、定本卷六 pp.135-139、弘全三 pp.112-115
- 153 『弘法大師空海全集(筑摩版)』第五卷、p.472 注1 参照
- 154 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 p.138、弘全三 p.114
- 155 同上、定本卷六 pp.138-139、弘全三 pp.114-115
- 156 Cf.『論語』公冶長篇に「季文子三思而後行(季文子は三たび思ひて而る後に行ふ)」と記す
- 157 柱は琴の柱。琴柱を膠で固定すれば音調の調整が不可能になることから、融通の利かないことの喩えとなる。『史記』廉頗藺相如列傳の「王以名使括、若膠柱而鼓瑟耳(王名を以て括を使ふは、柱を膠して而瑟を鼓する若き耳)」の記述に依る
- 158 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 p.139、弘全三 p.115
- 159 Cf.『文心雕龍』神思第二十六「文之思也、其神遠矣。(文の思や、其の神遠し)」及び同「陶鈞文思、貴在虛靜。(文思を陶鈞とうきんするに、貴は虚靜に在り)」
- 160 Cf.『文心雕龍』通變第二十九「文辭氣力、通變則久、此無方之數也。(文辭と氣力は、通變すれば則ち久し、此れ無方の數なり)」
- 161 Cf.陸機「文賦」「若夫應感之會、通塞之紀。來不可遏、去不可止。(若し夫れ應感の會、通塞の紀は、來たりて遏さへざる可からず、去りて止とどむ可からず)」『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 p.159、弘全三 p.132。この賦は後に詳論する
- 162 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 pp.139-146、弘全三 pp.115-121
- 163 同上、定本卷六 pp.141-142、弘全三 pp.117-118
- 164 Cf.『文心雕龍』論説第十八「必使心與理合、彌縫莫見其隙。(必ず心をして理と合せ使め、彌縫して其の隙を見あらはずこと莫からしむ)」
- 165 Cf.劉琨「勸進表」の「深謀遠慮、出自胸懷。(深謀遠慮は、出づるに胸懷自りす)」(『文選』卷三十七所録)
- 166 Cf.魏文帝曹丕「典論論文」の「是以古之作者、寄身於翰墨、見意於篇籍。(是を以て古いにしへの作者は、身を翰墨に寄せ、意を篇籍に見あらはず)」(『文選』卷五十二所録)
- 167 『弘法大師空海全集(筑摩版)』第五卷、p.504 注1 参照
- 168 同上、p.518 注1 参照
- 169 興膳宏「空海『文鏡秘府論』の世界」『中国文学理論の展開』所録、p.395
- 170 興膳宏「文学理論史上から見た『文賦』」『中国の文学理論』所録、pp.52-57
- 171 福井佳夫「陸機『文賦』の文章」『六朝文評価の研究』所録、pp.76-77
- 172 総句数 288 句中、対を成す句 190、対偶律 66%、四六率 90%。福井佳夫「陸機『文賦』の文章」『六朝文評価の研究』所録、p.43 のデータ
- 173 福井佳夫「陸機『文賦』の文章」『六朝文評価の研究』所録、p.104
- 174 興膳宏「文学理論史上から見た『文賦』」『中国の文学理論』所録、pp.51-52
- 175 陸機「文賦」は『文選』卷十七に収録されるが、『文鏡秘府論』が底本とした版は、『文選』ではなく別系統の祖本であると指摘される。参照、興膳宏「抄本として見た陸東之書『文賦』」『中国文学理論の展開』pp.104-113。ここでは定本全集のテキストに基づいて「文賦」を解説する。
- 176 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 p.153、弘全三 p.127

- 177 或るひと・余は陸機を指す
- 178 竊はひそかに・こっそりと。用心は心の使い方(使用心力・専心・留意)。作は作文の意。[李善注]作、謂作文也。用心、言士用心於文。莊子、堯曰:此吾所用心
- 179 放は放恣、肆ほしいまま恣・縦の義。放言は放縱其言・不受拘束の意。遣辭は遣詞、詞語を運用すること
- 180 妍蚩は美好と醜惡([劉良注]妍、美;蚩、惡也)のこと。好惡は喜好と嫌惡、善惡の意。可得而言は言葉で論評出来るの意
- 181 恒は常々。意は意図(思想・感情を含む)。物は文で描こうとする対象を言う。稱は符合すること
- 182 文は意を包含して具体的な形を賦与する言語表現。逮は及の意。患は憂慮
- 183 非知之難は創作の困難が知るといふ知識面にはないことを言う。能之難也は実行することが難しいの意。[李善注]尚書曰:非知之艱、行之惟艱
- 184 作文は創作文章。利害は利益と損害。所由は所自・所從來の意
- 185 他日は将来。其妙は作文の妙諦。曲盡は委曲を詳しく盡す意。[李善注]言既作此文賦、佗日而觀之、近謂委曲盡文之妙理
- 186 操斧は斧を手に執る意、柯は斧の柄のこと。操斧伐柯は手本が近くにあることの比喩。[李善注]此喻見古人之法不遠。毛詩曰:伐柯伐柯、其則不遠
- 187 隨手之變は創作の困難を言う。『莊子』の輪扁の故事を引く。[李善注]言作之難也。文之隨手變改、則不可以辭速也。莊子、輪扁謂桓公曰:斲徐則甘而不固、疾則苦而不入、不疾不徐、得於手而應於心、口不能言也、有數存焉
- 188 所能言者は言語で表現できる範囲の事柄。此云は此の賦に於いて言い尽くしているの意
- 189 福井佳夫「陸機『文賦』の文章」『六朝文評価の研究』所録、p.68
- 190 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 p.153、弘全三 pp.127-128
- 191 玄覽は遠見・深察すること。Cf.『老子』第十章「滌除玄覽(玄覽を滌除てきじよす)」[李善注]漢書音義、張晏曰:佇、久俟待也。中區、區中也。字書曰:玄、幽遠也。老子曰:滌除玄覽。河上公曰:心居玄冥之處、覽知萬物、故謂之玄覽
- 192 遵は循の意。歎逝は歲月の去り易きを慨嘆すること
- 193 萬物は宇宙に在る一切事物を総稱する。瞻は視の義。紛は雜乱せること
- 194 勁秋は肅殺の寒秋を指す。悲は悲嘆
- 195 柔條は柔軟な枝條のこと。芳春は春天の意。嘉は喜悅
- 196 懷懼は危懼・戒慎する様。懷霜は高潔の譬え。[李善注]懷懼、危懼貌([中略]懷霜・臨雲、言高潔也。說文曰:懷懼、寒也。孔融薦禰衡表曰:志懷霜雪。舞賦曰:氣若浮雲、志若秋霜
- 197 眇眇は高遠な様。臨雲は高潔を言う
- 198 世徳は均有美德の人。駿烈は盛業。詠は詠歌謳吟の義
- 199 先人は前人・先哲。清芬は清香、高潔な徳行を言う
- 200 文章は文辭、或は獨立して篇を成す文字のこと。ここでは学芸全般を指す。府は庫。林府は事物衆多の處を言う
- 201 麗藻は華麗な詞藻、華麗な詩文を指す。彬彬は文質兼備の様、均衡のとれた美を形容する。嘉は讚美・称道の意。[李善注]論語曰:文質彬彬、然後君子。孔安國注曰:彬彬、文質見半之貌
- 202 慨は情緒激昂せる様。投篇は読みかけの書を投げ捨てる意。援筆は執筆
- 203 小尾郊一『沈思と翰藻』『文選』の研究』p.131 及び福井佳夫『六朝美文学序説』p.143 参照
- 204 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 pp.153-154、弘全三 p.128
- 205 收視反聽は不視不聽の意で、専心致志・内面に集中する形容。[李善注]收視反聽、言不視聽也
- 206 耽は沈溺の意。傍は広博・普遍の意。耽思傍訊は深く思考に沈潜して研究し廣く求索すること。[李善注]耽思傍訊、靜思而求之也。毛萇詩傳曰:耽樂之久。廣雅曰:訊、問也
- 207 精は精神。八極は八方(東・西・南・北・東南・東北・西南・西北)極遠の地。驚は馳驚、迅速に駆け巡る意。[李善注]精、神爽也。八極、萬仞、言高遠也。淮南子曰:八紘之外、乃有八極
- 208 情は感情・感覺 feeling。瞳矐は日の初めて出て漸明なる様。彌は更加 more の意。鮮は鮮明
- 209 昭哲は清楚・明白の意。(瞳・矐・昭・哲いずれも日偏の字を用いて明を表現する)
- 210 群言は各家の著述のこと。瀝液は細微なる水流
- 211 六藝は六種類の基本教養。五禮(禮節)・六樂(音楽)・五射(弓術)・五御(馬を操る技術)・六書・九數(数学)。芳潤は芳香潤澤、文辭の精華なることの比喩。漱はすすぐ・洗浄の義
- 212 潛浸は(思念が内奥に)深く沈潜すること。[李善注]言思慮之至、無處不至。故上至天淵於安流之中、下至下泉於潛浸之所

- 213 沈辭は深く沈潜した言辭。佛悅は佛郁、言辭の出てこと艱澁を言う
- 214 遊魚は水中を游動する魚。銜は口に物を含むこと。鉤は釣針、重淵は深淵
- 215 浮藻は浮華の辭藻のこと。聯翩は鳥の飛ぶ様、一説には墜ちなるとする様。翰鳥は高飛する鳥。弋、いぐるみ(矢に糸をつけて鳥を射る獵具、矰繳)。纓は嬰、遭受・遇の意
- 216 百世は百代。闕文は佚文(散佚した文章)。收は収蔵。散文について言う
- 217 千載は千年。遺韻は前人の留め下した詩賦。採は採取の意。韻文について言う
- 218 朝華は朝花、早晨に開的する花(先人の発想の文を譬える)。披は開の意。謝は告辭の意
- 219 夕秀は日暮時の花・晩く開く花、これから出現する詩文・人才の比喩。未振は未開花の意。啓は開
- 220 古今は昔から今日に至るまでの義。須臾は片刻・少時・しばらくの意。[李善注]高唐賦曰:須臾之間。司馬遷曰:卒卒無須臾之間
- 221 四海は四方の海の内の意(国内・世の中・天下)。一瞬は瞬まばたきする間の意。撫は占有の義。[李善注]莊子、老聃曰:俛仰之間、再撫四海之外。呂氏春秋曰:萬世猶一瞬。説文曰:開闔、目數搖也
- 222 福井佳夫「陸機『文賦』の文章」『六朝文評価の研究』所録、pp.90-91
- 223 福井佳夫、同上、pp.93-94
- 224 『文鏡秘府論』東卷、定本卷六 p.112、弘全三 p.91
- 225 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 p.142、弘全三 p.118
- 226 興膳宏『潘岳 陸機 中国詩文選 10』筑摩書房、1973年、p.215
- 227 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 pp.154-155、弘全三 pp.128-129
- 228 選義は選擇義理の意。部は部類・部署のこと。按部は按照部類
- 229 考辭は適切な辭句を考慮選取する意。班は次序。就班で辭句を適した場所に配置することを言う
- 230 景は影。抱景は光彩形象を具有すること、形有るものを言う。咸は皆の意。叩は敲打
- 231 懷響は音響を発すること、音有る存在を言う。畢は悉の意。彈は擊
- 232 因枝以振葉は枝を揺すって葉を震わせる意、根本(枝)から細部(葉)へと志向することを言う
- 233 沿は川や道路に沿っての意。源は本源・源流。討は研究・推求の義。沿波而討源で細部(波)から根本(源)へと志向することを言う
- 234 隱は隱微・精妙・幽静。本は根源・本源。顯は顯露・明
- 235 易は容易・安易 easy。難は難解
- 236 虎變は虎の皮の花紋斑斕多彩に變ずること、聖人君子の出處・行動の變化の予測できないことを喩える。獸擾は獸變馴良の意。[李善注]周易曰:大人虎變、其文炳也[中略]應劭曰:擾、馴也
- 237 龍見は騰龍顯現して自在なること、思念・辭句の出来して無礙なる働きを言う。鳥瀾は水鳥の波瀾の間に浮游する意。[李善注]言文之來、若龍之見煙雲之上、如鳥之在波瀾之中[中略]莊子曰:君子尸居而龍見。大波曰瀾
- 238 妥帖は穩當・合適の意。易施は語句が整い易いことを言う
- 239 『文選』は「岨岨」に作る。岨岨は山の交錯して不平な様、又抵觸・不合なることを言う。不安は安定しない意。[李善注]岨岨、不安貌。楚辭曰:圓鑿而方柄兮、吾固知其鉏鋸而難入
- 240 鑿は空・盡の義。澄心は清靜な心のこと。凝思は沈思・凝神思索の意
- 241 眇は精微・奥妙の意。衆慮は各方面の考慮のこと。為言は文辭を成す意。[李善注]周易曰:神也者、妙萬物而為言者也
- 242 天地暢籠は包括の義。形内は文章の形式内の意
- 243 筆端は筆頭、又書畫・詩文を作ることを指す。挫は収縮 bend の意
- 244 始は次句の終と併せて終始を成す。躑躅は徘徊して進まざる様。燥吻は乾燥した嘴唇くちびること
- 245 流離は光彩の紛として繁き様。濡翰は筆を液体にひたすこと
- 246 理は義理・論理。質は本根、扶質で護擁身軀・扶持本根の意。詩文の本質・根幹は理にあると言う
- 247 文は文飾。垂條は低く垂れた枝條のこと。結繁は花や果実の繁茂する意
- 248 信は本当に・確かにの意。情貌は神情と面貌。不差は差錯無きこと。每は經常の意。變而在顔は心の動きが顔の表情に現れる意
- 249 思は思念。涉は至・到の義。樂は歡樂
- 250 言哀は哀切な事柄を語る意。笑い歎く主体はそうした内容を叙して包含する所の文章
- 251 觚は文字を書く為の木簡(木の札)。操は把持 grasp の意。率爾は急遽の様、文章の速やかに成るを言う。[李善注]觚、木之方者、古人用之以書、猶今之簡也。史由急就章曰:急就奇觚。觚、木簡也。論語先進篇、子路帥爾而對
- 252 毫は筆。邈然は茫然、文の成ること遲きを言う

253 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 p.155、弘全三 p.129

254 固は誠に・本当にの義。聖賢は聖人と賢人、道徳才智の極めて高い人。欽は恭敬の意。[李善注]左氏傳、仲尼曰：志有之、言足以志、文足以言、不言誰知其志、言而不文、行之不遠

255 虚無は包容萬物の道の體としての虚無(道の本體、性合于道故有而若無、實而若虚)。課は考査の意。責有は實有の形態を追求すること

256 寂寞は寂靜無聲の様。叩寂寞而求音は絶対的な沈黙の中に音響を求める意

257 綿邈は遼遠、又含意深遠或は情意深長なる形容。尺素は幅一尺程の小さな白絹(これに書簡等を認める)。函は含の意

258 滂沛は水の流れや水しぶきの勢いが盛んな様。寸心は微小な心意・内心。[李善注]列子、文摯謂叔龍曰：吾見子之心矣、方寸之地虚矣

259 言は言詞・言辭。恢は大・拡大の意。彌は更加。廣は広大の意

260 思は思慮・思索。按は考察の義。逾は更加。深は深奥。[李善注]按、抑按也。言思慮一發、愈深恢大

261 芳蕤は盛開して垂れ下がった花のこと。馥馥は芳香濃郁たること。播は散布の意。[李善注]説文曰：蕤、草木華垂貌。纂要曰：草木華曰蕤

262 青條は青色の枝條。森森は豊滿修長なる様。(咲き誇る花の馥郁たる香氣と青々と繁茂せる樹木を)文彩の豊かさに譬える。[李善注]字林曰：森、多木長貌。以喻文采若芳蕤之香馥、青條之森盛也

263 曄は鮮明な様。森は暴風・旋風の意。豎は立の意

264 鬱は繁茂せる様。雲起は雲の涌き起ることを言う。翰林は筆・文の多く集まる意、転じて学者・文人を指す。[李善注]長楊賦曰：翰林以為主人

265 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 p.155、弘全三 p.129

266 體は文体のこと。萬殊は萬變・各不相同の意、亦た各種不同の現象・事物を指す。物は事物。一量は一定量。[李善注]文章之體有萬變之殊、中衆物之形、無一定之量也。淮南子曰：斟酌萬殊

267 紛紜は物事が入り乱れる様。揮霍は迅疾の様。[李善注]紛紜、亂貌。揮霍、疾貌。西京賦曰：跳丸劍之揮霍

268 辭は文辭。程は衡量、程才で才能に由っての意。效伎は獻技、効果を呈する意。[李善注]衆辭俱湊、若程才效伎、取捨由意、類司契為匠

269 意は意識・精神。司契は掌握契據(割符)、ここでは文詞が適切に伝情達意を能くすることを言う。匠は教・師匠の義。[李善注]類司契為匠。老子曰：有徳司契。論衡曰：能雕琢文書謂之史匠也

270 有無は実有と虚無。僂俛は努力・勤奮の意[李善注]毛詩曰：何有何無、僂俛求之。僂僂、由勉強也

271 淺深は淺薄と深奥。不讓は不遜讓の意。[李善注]論語、子曰：當仁不讓於師

272 方は矩、定規のこと。員は圓で、規コンパスのこと。[李善注]方圓、謂規矩也。言文章在有方圓規矩也

273 期は約束の義。窮形而盡相は事物の形相を窮盡すること

274 夸目は人の眼目を耀すこと、外見を重視することを言う。尚奢は華麗奢侈(な表現)を好む意。[李善注]其事既殊、為文亦異。故欲夸目者為文尚奢

275 愜は満足の義。愜心は快心・滿意。貴當は表現が精確・恰當に到達することを貴ぶ意。[李善注]欲快心者為文貴當。愜、猶快也

276 窮は文辭の貧窮。隘は狭窄の意。[李善注]言其窮賤者、立説無非湫隘

277 達は通達(通情達理)の意。曠は心境開闊・開朗なる意。[李善注]其論通達者、發言唯存放曠

278 詩は poem、文体ジャンルの一。情は感情。縁は因由。綺靡は美好・艷麗の意。[李善注]詩以言志、故曰縁情[中略]綺靡、精妙之言

279 賦は事物を羅列的に描写する文詩。體物は事物を描述すること。瀏亮は清楚明朗の意。[李善注]賦以陳事、故曰體物[中略]瀏亮、清明之稱。漢書、甘泉賦曰：瀏、清也。字林曰：清瀏、流也

280 碑は墓・廟等の石柱に刻して先人の業績を讃える文。披文は加以文飾の意。質は事實(先人の業績)。[李善注]碑以敘徳、故文質相半

281 誄は死者への哀悼の文章。纏綿は情意深厚なること。悽愴は悲傷・悲涼の義。[李善注]誄以陳哀、故纏綿悽愴

282 銘は inscription、日用の器物に彫った格言・戒の文辭。博約は文章の内容の廣博で言は簡、意明なること。溫潤は溫和柔潤の意。[李善注]博約、謂事博文約也。銘以題勒示後、故博約溫潤

283 箴は箴言 maxim、proverb で教訓的な言葉のこと。頓挫は魂を揺動させる抑揚に富む調子のこと(詩文・繪畫・書法・舞蹈の跌宕起伏、回旋轉折)。清壯は清新豪健の意。[李善注]箴以譏刺得失、故頓挫清壯

284 頌は歌頌、個人の功業を褒め称える。優遊は優游、悠閑游樂・悠閑自得の義。彬蔚は文采の美盛なる様。[李善注]頌以褒述功美、以辭為主、故優遊彬蔚

285 論は論文。精微は精深微妙の意。朗暢は明白暢達。[李善注]以評議臧否、以當為宗、故精微朗暢[中略]漢書音義曰：暢、通也



- 286 奏は上奏文、臣下が君主に奉じて意見具申する文。平徹は詞氣の平和にして説理透徹すること。閑雅は舉止や情趣が幽静文雅なることの形容。[李善注]奏以陳情敘事、故平徹閑雅
- 287 説は人を説得する演説の文章。煒曄は煒燁、美盛なる様。譎誑は詭奇虚妄。[李善注]説以感動為先、故煒曄譎誑
- 288 区分は文体ジャンルの区別
- 289 禁邪は禁治邪惡・克制歪風の意。放は放逸。制は制止・制限の意
- 290 辭達は文辭或は言辭の明白暢達を表述すること。理擧は論理の首尾一貫すること。要は要点・必要。文辭が意志を正しく伝え論理の明確なことを文章の要諦とすると言う。[李善注]論語、子曰：辭達而已矣…言文章體要、在辭達而理擧也
- 291 冗長は叙述に無駄のあること。[李善注]文選漢書注曰：冗、散也
- 292 興膳宏『潘岳 陸機 中国詩文選 10』 pp.222, 225
- 293 「<詩は情に縁りて綺靡なり>(詩は情をもとにして美しいもの)と述べ、儒教的文学観を代表する「詩言志」と訣別していることに明かである。[中略]「文賦」は、詩を単独で「詩言志」と対になる表現である「詩縁情」とし、しかも筆頭に掲げることにより、「詩言志」との訣別を高らかに宣言している。ここに詩はその抒情的要素を大きく発展させる。」渡邊義浩「陸機の『文賦』と<文學>の自立」『「古典中國」における文學と儒教』 p.197
- 294 『文鏡秘府論』 南卷、定本卷六 p.156、弘全三 pp.129-130
- 295 體は文體 style。屢はしばしば。遷は遷移・変化の意。[李善注]文非一則、故曰屢遷[中略]周易曰：為道也屢遷
- 296 遣言は遣詞、詞語を運用すること。妍は美麗を言う
- 297 音聲は文辭の聲響のこと。迭代は更相に代替する意。暨は及の義
- 298 五色は五彩、青・赤・白・黒・黄を指す。相宣は互相に映襯し顯現すること。音声が順次交替して調和し文章を綾なすと言う。[李善注]言音聲迭代而成文章、若五色相宣而為繡也[中略]論衡曰：學士文章、其猶絲帛之有五色之功。杜預左氏傳注曰：宣、明也
- 299 固は初めから・元々の意。崎嶇は不安な様、一説に険しく入り組んだ様。便は安適の意。[李善注]言雖逝止無常、唯情所適、以其體多變、固崎嶇難便也[中略]崎嶇、不安貌。楚辭曰：嶽岑崎嶇
- 300 苟は誠の意。達變は變化に通達する意。識次は次序を識知すること
- 301 開流以納泉は文辭の音声の變化交錯が容易に摺めるの意
- 302 如は若 if の義。失機而後會は錯過時機・失誤事機(機會を喪失して遅れをとること)
- 303 恒は常々。顛は始 origin の意。操末以續顛は最後のものを冒頭に継ぐこと、本末転倒を言う
- 304 玄黄は黒色と黄色、又天地の顔色(玄を天色、黄を地色とする)。秩敘は褒敘、次序・先後の順序のこと。謬は錯誤・誤謬の意。[李善注]言音韻失宜類繡之玄黄謬敘
- 305 渙忍は汚濁・卑汚の意。不鮮は鮮明ならざること。[李善注]故渙忍垢濁而不鮮明也。禮記曰：朱綠之、玄黄之、以為黼黻文章。楚辭曰：切渙忍之流俗。王逸曰：渙忍、垢濁也
- 306 興膳宏『潘岳 陸機 中国詩文選 10』 p.229
- 307 『文鏡秘府論』 西卷、定本卷六 p.161、弘全三 p.133
- 308 『文鏡秘府論』 南卷、定本卷六 p.156、弘全三 p.130
- 309 仰は文の先行の部分に対すること。先條は先成の科條(条目)。逼は逼迫・駆逐の意
- 310 俯は文の後続の部分に対すること。後章は後続の文章。侵は侵犯・侵蝕の義
- 311 辭害は言辭に障害・難点があること。比は等到或いは和諧の意。理比は論旨が通じることを言う
- 312 言順は言辭が正当である意。義妨は義理に障害・難点があること
- 313 之は順と妨、長所と欠陥を指す。離は分離。雙は辭(表現)と理(論旨)を指す
- 314 合は並存の意。兩は辭(表現)と理(論旨)を指す
- 315 殿最是官吏選考試験の最上位(最)と最下位(殿)。錙銖は極く微小なる數量の比喩(錙は一兩的の四分の一、銖は一兩の二十四分の一)。辭句の配置は細部まで検討すべきことを言う
- 316 去留は離去或は留下のこと。毫芒は毫毛の細尖なること、極細微の比喩。微細な点にまで考慮して取舍を決める意。[李善注]賓戲曰：鋭思毫芒之内
- 317 銓衡は輕重を衡量する器具、秤はかりのこと。裁は裁斷・裁定の意。[李善注]言銓衡所裁、苟有輕重、雖應繩墨、須必除之
- 318 應繩は合乎繩墨すみなわ。其必當は基準に適合するの意。[李善注]尚書曰：惟木從繩則正。莊子曰：匠石治木、直者應繩
- 319 『文鏡秘府論』 南卷、定本卷六 p.156、弘全三 p.130

- 320 文繁は文辞が豊饒・繁盛なること。理富は論旨が正当なこと
- 321 意は思想・企図を指す。不指適は主旨に合致しない意
- 322 極は究竟する意。致は拡大の義
- 323 盡は言い尽すこと。益は増加の意
- 324 片言は簡短な文字或は語言 a few words のこと。要は要点・要所。片言居要で成語、一言半句で能く事の要点や本質をズバリと言い表す意
- 325 一篇は一つの作品。警策は馬に鞭打って疾駆せしめること、ここでは作品全体を引き立てる秀句(文句精煉扼要而含義深切動人)の比喻。[李善注]以文喻馬也。言馬因警策而彌駿、以喻文資片言而益明也。夫駕之法、以策駕乘、今以一言之好、最於衆辭、若策驅馳、故云警策…左氏傳、繞朝贈士會以馬策。曹子建應詔詩曰：僕夫警策。鄭玄周禮注曰：警、敕戒也
- 326 衆辭は数多くの言葉。條は条理・次序の意
- 327 茲は警策(秀句)。績は成就・功績。效績は效勞・立功の意。[李善注]必待警策之言、以效其功也
- 328 亮は誠に・本当にの意。功多は効果メリット大なること。累は無駄に句を重ねる意。寡は少。[李善注]言其功既多為累、蓋寡故以取足而不改易其文
- 329 取足は充分取得。不易は文章を修正しない意
- 330 参照、興膳宏「中国における文学理論の誕生と発生」『中国文学理論の展開』所録、p.25
- 331 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 pp.156-157、弘全三 p.130
- 332 藻思は文章を制作する才能を言う。綺は綾織りの絹布。合は織り合される意。[李善注]説文曰：謂文藻思如綺會
- 333 炳は明亮・明らかに輝く様。縵繡は絢麗なる錦繡で彩ること。[李善注]説文曰：縵・繁、彩色也。又繡、五色彩備也
- 334 悽は凄、凄凉・悲痛の義。繁絃は弦樂の合奏せる聲音のこと。[李善注]説文曰：繁、彩色也[中略]蔡邕琴賦曰：繁絃既抑、雅音復揚
- 335 所擬は作る所の文章を言う。不殊は沒有區別・一樣の意
- 336 闇合は囚らずも符合する意。曩篇は前人の名篇佳句を指す。[李善注]闇合昔之曩篇。爾雅曰：曩、久也、謂久舊也
- 337 予懷は己の心懷。杼軸は杼柚、織布機の上の兩個の部品のこと、ここでは詩文の組織・構思を比喻する。[李善注]杼軸、以織喻也[中略]毛詩曰：杼軸其空
- 338 苟は若・假使 if の義。傷廉は廉潔を損害すること。愆義は道義に違反する意。[李善注]王逸楚辭注曰：不受曰廉
- 339 愛は愛玩・珍惜の意。捐は棄捨 abandon の義。[李善注]言他人言我雖愛之、必須去之也[中略]説文曰：捐、棄也
- 340 興膳宏『潘岳 陸機 中国詩文選 10』 p.233 参照
- 341 福井佳夫「陸機『文賦』の文章」『六朝文評価の研究』所録、pp.115-116 参照
- 342 福井佳夫、同上、pp.76-82 参照
- 343 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 p.157、弘全三 p.130
- 344 苕は葦の穂のこと。發は發生。穎は稲などの穀物の穂を指す。豎は立の意。秀句(警策)を喩える
- 345 離衆は(秀句が)衆多の語句と同じでないこと。絶致は極為精緻の意、秀句が他に隔絶することを言う。[李善注]言作文利害、理難俱美、或有一句同乎苕發穎豎、離於衆辭、絶於致思也
- 346 塊は孤独・子然の意。孤立は孤獨無助の様。特峙は独りで聳え佇立するの義。秀句の孤独を言う。[李善注]一句既佳、塊然立而特峙
- 347 常音は尋常の音声・語句のこと。緯は文章を織りなす意。[李善注]文之綺麗、若經緯相成、一句既佳、塊然立而特峙、非常音所能緯也
- 348 心は思想。牢落は寥落、稀疏零落の様、又孤寂・無聊の様。偶は仲間の意。[李善注]牢落、猶遼落也。言思心牢落、而無偶捨之意、徘徊而未能也。蔡邕琴師賦曰：時牢落以失次、罅縫蹇而陽絕
- 349 意は意想。徘徊は彷徨・游移不定の様。捨は捐棄・除去の意
- 350 韞は收藏・包含 contain。石韞玉は凡百の群石の中に寶玉・珠玉が含まれる意。山輝は(宝の原石のある)山全体が光輝に満たされる意。[李善注]雖無佳偶、因而留之、譬若水石之藏珠玉、山川為之輝媚也[中略]孫卿子曰：玉在山而木潤、淵生珠而岸不枯。高氏注：玉、陽中之陰、故能潤澤草；珠、陰中之陽、有明故岸不枯。廣雅曰：韞、裹也
- 351 水は河川。珠寶は珠玉のこと。懷は抱懷の意。媚は美好 enchanting の意。[李善注]譬若水石之藏珠玉、山川為之輝媚也。尸子曰：水中折者有玉、圓折者有珠

352 榛は榛樹ハシバミ。楛は木の名(弓の矢幹に用いる)。翦は剪の意。凡庸な文辞・音響を喩える。[李善注]榛楛、喩庸音也。以珠玉之句既存、故榛楛之辭亦美。毛詩曰：榛楛濟濟。郭璞山海經注曰：榛、小栗。楛、木可以為箭

353 榮は光耀。集は集聚の意。翠は緑色、植物全般を指す

354 下里は下里巴人、古代楚国で流行した曲で低俗な歌謡の代名詞。白雪は陽春白雪、高尚な歌曲の名。綴は連結の意

355 偉は奇異の意。濟は成就の義。[李善注]吾雖知美惡不倫、然且以益夫所偉也

356 『宝鑑』 定本卷三 p.133、弘全第一 p.435

357 『文鏡秘府論』 南卷、定本卷六 p.157、弘全三 pp.130-131

358 窮迹は文章短小にして内容の單薄なること。孤興は孤獨無伴の時の心緒を言う。[李善注]言文小而事寡、故曰窮跡；跡窮而無偶、故曰孤興

359 寂寞は寂靜無聲の様。無友は朋友がいないこと。[李善注]言事寡而無偶、俯求之則寂寞而無友

360 寥廓は空曠深遠・空虛の義。承は接受・承受の意。[李善注]仰應之則寥廓而無所承

361 偏絃は孤弦(弦楽器の一本の弦)。獨張は一本だけ弦が張られる意。單調な事を言う。[李善注]言累句以成文、猶衆絃之成曲。今短韻孤起、譬偏絃之獨張

362 清唱は優美嘹亮な歌唱のこと。靡應は応答のないこと。[李善注]絃之獨張、含清唱而無應。韻之孤起、蘊麗則而莫承也。毛萇詩傳曰：靡、無也

363 『文鏡秘府論』 南卷、定本卷六 p.157、弘全三 p.131

364 辭は言辭。瘁音は惡辭・哀苦憔悴の音のこと。寄は寄託の意。[李善注]瘁音、謂惡辭也[中略]班固漢書贊曰：纖微憔悴之音作、而民思憂

365 徒は徒然の意。靡言は好美の言葉。華は光華・繁華の意。[李善注]靡、美也、言空美而不光華也

366 妍蚩は美好と醜惡(劉良注]妍、美；蚩、惡也)のこと。混は混淆の意。成體は一体を為す意。[李善注]妍謂言靡、蚩謂瘁音、既混妍蚩共為一體

367 良質は優秀な作品のこと。累は堆積・重疊の意。瑕は玉に見出される傷、文章の欠陥を喩える。[李善注]翻累良質而為瑕也。禮記曰：玉、瑕不掩瑜。鄭玄曰：瑕、玉之病也

368 下管は堂の下で演奏される管楽器。偏は特別の意。偏疾は急速に過ぎること。象は類似の義。[李善注]言其音既瘁、其言徒靡、類乎下管、其聲偏疾[中略]杜預左氏傳注曰：象、類也。禮記曰：升歌清廟、下管象武。王肅家語注曰：下管、堂下吹管、象武舞也

369 『弘法大師空海全集(筑摩版)』 第五卷、p.560 注3 参照

370 『文鏡秘府論』 南卷、定本卷六 pp.157-158、弘全三 p.131

371 遺理は違背事理、論理を犠牲にする意。存異は奇を銜うこと

372 尋虚は虚飾を追求めること。逐微は末節に追隨・相隨する意

373 言は次句の辭と併せて言辭。寡情は情感・情義の缺少する意。鮮は少・寡。愛は情愛

374 漂は浮躁・不踏實の意。不歸は実体あるものに帰着しない意。[李善注]漂、猶流也。不歸、謂不歸於實

375 絃は弦。「緩」字は『文選』は「么」と作る(么は么、小・幼小・細の意)。徽は琴を奏すること。[李善注]說文曰：么、小也

376 和は調和する意。不悲は心を感動させない意。雖和而不悲は前の雖應而不和に呼応する。[李善注]許慎注曰：鼓琴循絃謂之徽、悲雅俱有、所以成樂、直雅而無悲則不成

377 『文鏡秘府論』 南卷、定本卷六 p.158、弘全三 p.131

378 奔放は思想感情や詩文の氣勢等が雄偉横逸して拘束されないこと。諧合は和合の意

379 嘈囂は聲音の雜亂・喧鬧なること。妖冶は艶麗の意

380 悦目は愉悦眼目・好看の意。偶俗は世俗に迎合すること

381 防露は曲の名、未詳なるも淫曲と推測される。桑間は桑中、『詩經』桑中の「期我乎桑中、要我乎上宮、送我於淇之上」を指す(桑中は所思の人と相期會迎送する土地とされ、桑間は古来淫靡な文學の代表とされた)。寤は悟・覺の義。[李善注]防露、未詳。一曰：謝靈運山居賦曰：楚客放而防露作。注曰：楚人放逐、東方朔感江潭而作七諫。然靈運有七諫、有防露之言、遂以七諫為防露也。禮記曰：桑間濮上之音、亡國之音也。鄭玄曰：濮水之上有桑間、先亡國之音於此水上

382 悲は悲傷。雅は正規・正調 correct の意。雖悲而不雅は前節の雖和而不悲に呼応する

383 『文鏡秘府論』 南卷、定本卷六 p.158、弘全三 p.131

384 毎は經常の意。除煩は煩多な表現を除く意。去濫は横溢無秩序を取り去ること。[李善注]左氏傳、君子曰：臣除煩而去惑

385 大羹は不和五味の肉汁(宗廟の祭祀に供えられる味付け無しの質素な肉のスープ)。遺味は餘味のこと。闕

は欠少。[李善注]言作文之體、必須文質相半、雅豔相資。今文少而質多、故既雅而不豔、比之大羹而闕其餘味、方之古樂而同清汜、言質之甚也

386 朱絃は祭祀に用いる赤い弦の琴。清汜は清らかな水辺。[李善注]方之古樂而同清汜、言質之甚也

387 一唱而三歎は朱絃の演奏に合わせて歌われる様を言う。[李善注]禮記曰：清廟之瑟、朱絃而疏越、一唱而三歎、有遺音者矣[中略]越瑟底孔畫疏之、使聲遲。唱、發歌句者。三歎、三人從而歎之

388 雅は正規・正調。不豔は美麗ならざること。[李善注]今文少而質多、故既雅而不豔

389 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 p.158、弘全三 p.131

390 若夫は句端の語、改めて説き起こす時に置く。豊約は文章の豊饒と簡約の意。裁は裁定・判断の意

391 宜は合適の事の意。因宜で状況に応じてのニュアンス。適變は適應變化の意

392 言拙は措辞・文言が拙劣なる意。喻巧は比喻に巧妙なること

393 理朴は論理が素朴な意。辭輕は修辭に輕妙なること

394 襲は踏襲すること。故は旧時の事物、古いやり方。彌新は温故知新の義を言う

395 沿は遵循の意。濁は汚濁の陋習。更清は清新更改せる作品の意

396 之は文章・作品。覽は閲覽。必察は(作者の趣旨を)容易に見通すこと

397 之は文辞詩文。研は研究の意。後精は熟読後に(漸く作品の企図を)理解する意

398 舞者は踊り手。赴節は著節の拍に應和すること。投袂は揮袖(袂を振りさばくこと)。[李善注]王粲七釋曰：邪睨鼓下、亢音赴節。左氏傳曰：投袂而起。杜預曰：投、振也

399 應絃は弦の演奏に呼応する意。遣聲は声を発すること

400 輪扁は『莊子』天道篇の寓言中の人物、車大工の扁を意味し、車輪づくりの名人。所不得言は言葉で車造りの技術を言い伝えられないという輪扁の主張を指す

401 華説は浮華なる言説のこと。文章創作の奥義が浮薄な言葉で解き明かせないことを言う。「明」字は『文選』では「精」と作る。[李善注]王充論衡曰：虚談竟於華葉之言、無根之深、安危之際、文人不與、徒能華説之效也

402 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 pp.158-159、弘全三 pp.131-132

403 普は博・大の意。辭條は文章を作る法則のこと。文律は文章の音律

404 練は熟練の意。世情は世俗の情。常尤は普通の過失のこと。[李善注]纏子、董無心曰：罕得事君子、不識世情尤非也

405 濬は幽深の意。濬發は深處より發出すること。巧心は巧妙なる心思の意。[李善注]言文之難不能無累、雖復巧心濬發、或於拙目受蚩

406 蚩は笑に同。拙目は眼光短淺な人、淺薄な読者の拙劣さを言う

407 瓊敷と玉藻は佳句の喩え。[李善注]瓊敷・玉藻、以喻文也

408 中原は原野の中。菽は豆の総称。『詩經』小雅の「中原有菽、庶人采之」に依る。美しい秀句は野原の豆の如く手近な所に在ると言う

409 橐籥はふいご(天地の間に充滿する気の活動を、ふいごで送られる風に喩える)。罔窮は無窮、無盡・無限の意。『老子』第五の「天地之間、其猶橐籥乎。虚而不屈、動而愈出(天地の間は、其れ猶ほ橐籥たくやくのごときか。虚にして屈きせず、動きて愈いよいよ出いづ)」に基づく

410 天地は乾坤、天下・宇宙の意。竝育は共同生長。『禮記』に「萬物並育而不相害」とある

411 嗟はああ(感嘆詞)。掬は両手ですくう・持つこと。盈は満の意。[李善注]毛詩曰：終朝采綠、不盈一掬。毛萇曰：綠、王芻。兩手曰掬

412 挈瓶は水汲み用の小瓶のこと、才智淺小の比喻。空は empty の義。患は憂慮。才能の枯渴を嘆く。[李善注]挈瓶、喻小智之人、以注在上。何休曰：提、猶挈也。左氏傳曰：雖有挈瓶之智、守不假器。論語曰：回也屢空

413 昌言は正當な言論のこと。屬は繼の意。病は苦悩・憂慮

414 短垣は小さな牆、短垣自逾で旧来の禮法制度に違反すること。蹠蹠は跳躍の様、跛行の様。[李善注]廣雅曰：蹠蹠、無常也。今人以不定為蹠蹠、不定亦無常也。莊子曰：夔謂蚘曰：吾以一足蹠蹠而行、爾無如矣。謂腳長短也…國語曰：有短垣、君不踰

415 庸音は平凡な音調。放は放恣、肆ほしいまま恣・縱の義。足曲は湊成全曲、作品を仕上げることを言う

416 遺恨は悔恨(到死還感到)・不満の念。終篇は全篇を終竟する意。[李善注]言才恒不足也。答賓戲曰：孔終篇於西狩

417 蒙塵は灰塵に覆われる意。缶はほとぎ(口が小さく胴の部分が大きな素焼きの器)。叩缶はほとぎ撃つこと(しかしながら音が鳴らない)。詩文の効果が無いことを危惧する。[李善注]缶、瓦器而不鳴、更蒙之以塵、故取笑乎玉之鳴聲也。文子曰：蒙塵而欲無味、不可得也。李斯上書曰：擊甕叩缶

418 顧は却つての義。取笑は取受譏笑。鳴玉は古琴の名、又は美しい音を出す佩玉を指す

- 4 1 9 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 p.159、弘全三 p.132
- 4 2 0 應感は感應と同、交相感應の意、インスピレーションを指す。會は會合
- 4 2 1 通塞は通暢と阻塞、ここでは詩文の通順と艱澀を言う。紀は綱紀の意。[李善注]紀、綱紀也。周易曰：不出戶庭知通塞也
- 4 2 2 來は着想が訪れる意。遏は阻止。去はアイデアが消え去ること。止は留の意。[李善注]莊子曰：其來不可卻、其去不可止。毛詩傳曰：遏、止也。孔安國曰：遏、絕
- 4 2 3 藏は隱匿の意。景は影に同。景滅は影が消え去ること。[李善注]枚乘上書曰：景滅跡絕
- 4 2 4 天機は靈性・天賦の靈機(自然そのままの精神の動き)。駿利は鋒利、言論・文筆等の尖鋭なること。[李善注]莊子、蚊曰：今予動吾天機。司馬彪曰：天機、自然也
- 4 2 5 思風は思想・構想。發は発現の意。胸臆は内心・心中所藏の意
- 4 2 6 言泉は泉水の涌出するかの如き話語。流は流出の意。脣齒は唇と齒の合稱。[李善注]論衡曰：吾言滂澗而泉出
- 4 2 7 威蕤は繁盛の様。馭逌は連續不斷、盛多なること。[李善注]威蕤、盛貌。馭逌、多貌。封禪書曰：紛綸萎蕤
- 4 2 8 毫素は毛筆と寫字・作畫用の白色の細絹、後に紙筆を稱する。擬は起草の義。[李善注]毫、筆也。纂文曰：書縑曰素。楊雄書曰：齋紬素四尺
- 4 2 9 文は文辞。徼徼は燦爛たること。目溢は視界に満ち溢れる意。[李善注]延篤仁孝論曰：煥乎爛兮、其溢目也
- 4 3 0 音は音響。泠泠は清幽なる聲音のこと。耳盈は耳を満たす意。文と音が完全に一体となることを言う。[李善注]論語曰：洋洋乎盈耳哉
- 4 3 1 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 p.159、弘全三 p.132
- 4 3 2 六情は人の六種の感情：喜・怒・哀・樂・愛・惡のこと。底滯は停滯、滯留する意。[李善注]春秋演孔圖曰：詩含五際六情、絶於申。宋均曰：申、申公也。仲長子昌言曰：喜怒哀樂好惡、謂之六情。國語曰：夫人氣縱則底、底則滯。韋昭曰：底、著也。滯、廢也
- 4 3 3 志は心意・志向・心情。往は行。神留は精神が遲滯停留すること
- 4 3 4 兀は高く聳える様。枯木は老樹・枯樹、精神の遲滯せる活動を比喻する。[李善注]莊子曰：形固可使如枯木、心固可使如死灰。郭象注莊子曰：遺身而自得、雖煖然而不持、坐忘行忘而為之、故行若曳枯木、止若聚死灰、是以云其神凝也。向秀曰：死灰・枯木、取其寂漠無情耳
- 4 3 5 豁は空缺・空虚の意。涸流は枯竭した水流のこと
- 4 3 6 營魂は魂魄の意。攬は把持の義。探蹟は探索奥秘。[李善注]楚辭曰：營魂而升遐。周易曰：探蹟索隱、鉤深致遠
- 4 3 7 頓は整頓の意。精爽は精神・魂魄のこと。自求は文章創作に於て自身を探求する意。[李善注]自求於文也[中略]左氏傳、樂祁曰：心之精爽、是謂魂魄。孟子曰：使自求之
- 4 3 8 理は論理。翳翳は晦暗不明の様。愈は更加 more の意。伏は伏蔵の意。[李善注]方言曰：翳、奄也
- 4 3 9 思は思考。乙乙難出の様。抽は抽出の意。良い考えが浮かばずにぎくしゃく難渋することを言う。[李善注]乙、抽也。乙、難出之貌。說文曰：陰氣尚強、其出乙乙然
- 4 4 0 竭情は刻意・盡心、心情を込め盡す意。多悔は作文後後悔の多いこと
- 4 4 1 率意は随意の意。尤は過失 mistake。寡は少。心のままに書いても過失が少ないと言う。[李善注]論語、子曰：言寡尤、行寡悔。包曰：尤、過也
- 4 4 2 茲物は事、文章を指す。在我は文章が作者の内側に存すると言う
- 4 4 3 戮は力を併せる join の義。非余力之所戮は自分の力ではどうしようもできないと言う。[李善注]戮、并也。言文之不來、非予力之所并。國語曰：戮力一心。賈逵曰：戮力、併力也
- 4 4 4 時は時々の意。空懷は實現せざりき抱負・願望。優秀な詩文を創作することを指す。自惋は慨嘆すること
- 4 4 5 開塞は天機駿利(開)と六情底滯(塞)。精神の働きにはたらきに開塞が生じるその理由が理解できないとする。[李善注]開、謂天機駿利。塞、謂六情底滯
- 4 4 6 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 pp.159-160、弘全三 p.132
- 4 4 7 萬里は非常に長い距離。恢は大・拡大の意。闕は制限
- 4 4 8 億載は億年。津は津梁(橋梁や渡し場)のこと。[李善注]言文能廓萬里而無闕、假令億載而今為津
- 4 4 9 俯はこれからの未来に対する。則是規範。來葉は後世の意。貽は遺留の意。[李善注]葉、世也。幽通賦曰：終保己而貽則。尚書曰：予恐來世。又曰：予欲觀古人之象
- 4 5 0 仰はこれまでの過去に向う。象は法・道理の意。古人は先人。[李善注]尚書曰：予欲觀古人之象
- 4 5 1 文武は文徳と武功、文治と武事のこと。一説には周の文王と武王の並称。[李善注]論語、子貢曰：文武之道、未墜於地

- 452 將墜は聖人の遺風が地に墜ちること。濟は濟度・濟世の意
- 453 風聲は教化・好ましい風氣のこと。不泯は不滅の義。宣は弘宣の意。[李善注]尚書畢命曰：彰善癉惡、樹之風聲。毛詩曰：靡國不泯。毛萇曰：泯、滅也。爾雅曰：泯、盡也
- 454 塗は道・路。彌は遍・広く行き渡る意。文はあらゆる場所に通じると言う
- 455 理は道理。微は微妙の意。綸は治理の意。『易經』の「易與天地準、故能彌綸天地之道」に基づく
- 456 霑潤は浸濕・滋潤。雲雨は雲と雨の潤徳、文の徳を喩える
- 457 變化は變動。鬼神は鬼と神との合稱、亦た神靈・精氣を言う。[李善注]賈子曰：神者、變化而無所不為也
- 458 金石は金と美石の屬。被は施加の意、文章を金石に刻むことを言う。徳廣は徳行を広く及ぼすこと。[李善注]金、鍾鼎也。石、碑碣也。言文之善者、可被之金石、施之樂章
- 459 管絃は管樂器と弦樂器、また奏される樂曲。流は拡散の意。日新は日日更新の義。[李善注]周易曰：日新之謂盛徳
- 460 興膳宏『潘岳 陸機 中国詩文選 10』 p.250
- 461 興膳宏、同上、p.251
- 462 興膳宏「『文心雕龍』 隱秀篇の文学理論史上における位置」『中国文学理論の展開』 p.115
- 463 『文鏡秘府論』 南卷、定本卷六 p.156、弘全三 p.130
- 464 『文選』 卷二十所録
- 465 玄駟は四頭立ての黒い馬。藹藹は茂盛・勢い盛んな様。漂沫は飛沫、口から泡を飛ばす意
- 466 福井佳夫「陸機『文賦』の文章」『六朝文評価の研究』 p.131
- 467 福井佳夫、同上、p.131。「比喩発想によって創案された陸機の卓抜なネーミングには、とうていおよばない」と評される
- 468 参照、和久希『六朝言語思想史研究』 p.321
- 469 『文心雕龍』 隱秀第四十
- 470 「互體」は、易の一卦六爻のうちの「第二・第三・第四」爻、もしくは「第三・第四・第五」爻を取り出して新たな卦を生成する卦の操作であり、卦中に予め含み込まれていながらもその表面には現れていない意味を、爻を操作することによって眼前に引き出すことを言う。和久希『六朝言語思想史研究』 p.335
- 471 『文心雕龍』 隱秀第四十
- 472 初唐の褚亮(560-647)の編。参照『弘法大師空海全集(筑摩版)』 第五卷、pp.519-520 注 13
- 473 『文鏡秘府論』 南卷、定本卷六 p.147、弘全三 p.122
- 474 一例として福田亮成編『弘法大師聖句集成』 山喜房佛書林、2010 年が掲げられる
- 475 『般若心経秘鍵』 定本卷三 p.3、弘全一 p.554
- 476 Cf.「佛道不遠、廻心即是也」『一切経開題』 定本卷四 p.277、弘全一 p.854
- 477 已續蔵 1・41・4
- 478 大久保良峻「発心即到と自心仏」『天台學報』 通号 53、2011 年、pp.13-20 参照
- 479 今一つ、前節で確認した『文鏡秘府論』の諸文の事例からすると、著者名を明かさずに引用する場合でも、空海は必ず「或曰(文賦1)」という言葉を最初に置く。仮に『般若心経秘鍵』冒頭が先行する仏書の引用であったとすれば、そこに「或曰」という文言が添えられるのが空海の倫理的姿勢であると思われる
- 480 『弁頭密二教論』 定本卷三 p.75、弘全一 p.474
- 481 Cf.「所謂法佛者常住三世淨妙法身法界體性智大毗盧遮那明自受用佛是也」『秘密曼荼羅教付法伝』 定本卷一 p.66、弘全一 p.2
- 482 『二教論』 定本卷三 p.76、弘全一 p.475
- 483 Cf.「摩尼燕石驢乳牛鬪」『宝鑰』 定本卷三 p.115、弘全一 p.419。この表現に就いては第六章で詳しく論じる
- 484 Cf.「夫狂毒不自解醫王能治。摩尼不自賣工人能營。所謂醫王工人豈異人乎」『宝鑰』 p.123、弘全一 p.426
- 485 『二教論』 定本卷三 p.75、弘全一 p.474
- 486 Cf.「生盲不見日月聾聵不聞雷鼓」『宝鑰』 p.131、弘全一 p.433
- 487 夜光は夜光之珠(夜光之璧)、宝玉の名(尹文子曰：田父得寶玉徑尺、置於廡上、其夜明照一室。然則夜光為通稱、不繫之於珠璧也)。魚目は白く光る魚の目、珠に似て珠玉に非ざるもの。[李善注]雜書曰：秦失金鏡、魚目入珠。鄭玄曰：魚目亂真珠
- 488 『即身成仏義』 定本卷三 p.28、弘全一 p.516
- 489 『声字義』 定本卷三 p.35、弘全一 p.521
- 490 Cf.「動名生死 靜名涅槃 迷名衆生 悟名諸佛」『理觀啓白』 定本卷五 p.97、弘全二 p.186

- 491 Cf.「愚童癡暗不信因果之名也」『宝鑰』定本卷三 p.117、弘全一 p.421
- 492 『吽字義』定本卷三 p.59、弘全一 p.541
- 493 Cf.「夫歸宅必資乘道。愈病會處藥方」『十住心論』定本卷二 p.4、弘全一 p.421
- 494 Cf.「四種法身雖其數無量。而體則一相一味無此無彼」『吽字義』定本卷三 p.65、弘全一 p.546
- 495 『請來目錄』定本卷一 p.31、弘全一 p.526
- 496 Cf.「既蒙提撕心霧忽消」『宝鑰』定本卷三 p.139、弘全一 p.440
- 497 『三昧耶戒序』定本卷五 p.8、弘全二 pp.136-137
- 498 Cf.「四曼四印此心陳」『宝鑰』定本卷三 p.167、弘全一 p.465
- 499 Cf.「若轉漸增長則廓周法界量等虛空」『宝鑰』定本卷三 p.172、弘全一 p.469。『菩提心論』（大正 32・574 中）からの引用
- 500 Cf.「刹塵渤馱吾心佛 海滴金蓮亦我身」『宝鑰』定本卷三 p.168、弘全一 p.465
- 501 『大日經開題(法界淨心)』定本卷四 p.3、弘全一 p.633
- 502 『大日經開題(衆生狂迷)』定本卷四 p.15、弘全一 p.643
- 503 Cf.「大祕密究竟心王如來大毘盧遮那」『十住心論』卷十、定本卷二 p.311、弘全一 p.401
- 504 参照、藤井淳『空海の思想的展開の研究』pp.115-128。『大日經開題(衆生狂迷)』と『大日經開題(隆崇頂不見)』を後世の偽撰としている。ただし、藤井氏も、この二書に空海の真撰のテキストが採用されている(すなわち完全な創作ではなく、再編纂の位置付け)という可能性は認める
- 505 藤井氏が論拠とする「三種世間」概念の意味合いを空海の著作群の中で二つに分けて把握するとする立場は、一分の理は認められるが、初期(ここに『即身義』『声字義』を藤井氏は位置付ける)の世界全体としての意味と、後期(ここに『十住心論』『秘鍵』を位置付ける)での華嚴法門の象徴という区分は、その全体的な適用は可能であっても、完全に使い分けられているとは考えられないが故に、かなり無理な論理である。『秘鍵』を後期に持つてくるという論拠も不明である。筆者は『即身義』以降を、大きく空海の著作・思想の円熟期と捉えるが故に、テキスト間での語句の使用法の微細な違いを盾に年代を推定し、それに基づいて真偽を論じるのは、方法的に反対である。年代よりも、そのテキストが誰に向けて書かれたか、その違いを踏まえるべきであろう。
- ただし、『衆生狂迷』本中の『十住心論』序と共通する叙述に着目し、『大日經開題(衆生狂迷)』が『十住心論』より後の成立であるとする考察や、写本の古さと真言宗先徳の著述への引用のされ方を勘案する藤井氏の論は正当なものであり、『衆生狂迷』本が後世に編纂されたとする説に説得力があることも確かである。上記の理由から、『大日經開題(衆生狂迷)』は偽撰の疑いを含みつつ、真偽未定とする見方が最も適切であると考えられる
- 506 『大日經開題(三密法輪)』定本卷四 pp.52-53、弘全一 pp.678-679
- 507 Cf.「四諦法輪驚苦空於羊車」『般若心經秘鍵』定本卷三 p.4、弘全一 p.555
- 508 Cf.「逐陽焰而渴愛。拂華燭而燒身」『十住心論』卷一、定本卷二 p.9、弘全一 p.130
- 509 Cf.「空華眩眼龜毛迷情」『宝鑰』定本卷三 p.113、弘全一 p.418
- 510 Cf.「不覺內衣裏 有無價寶珠[中略]我等無智故 不覺亦不知」鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』大正 9・29 中
- 511 Cf.「輪廻三界踰躋四生」『宝鑰』定本卷三 p.114、弘全一 p.418
- 512 Cf.「譬如從牛出乳從乳出酪。從酪出生酥。從生酥出熟酥。從熟酥出醍醐。醍醐最上若有服者衆病皆除。所有諸藥悉入其中。善男子。佛亦如是。從佛出生十二部經。從十二部經出修多羅。從修多羅出方等經。從方等經出般若波羅蜜。從般若波羅蜜出大涅槃。猶如醍醐。言醍醐者喻於佛性。佛性者即是如來」曇無讖訳『大般涅槃經』大正 12・449 上
- 513 Cf.「遮心外之迷無開秘藏之寶」『宝鑰』定本卷三 p.152、弘全一 p.452
- 514 Cf.「我則法界。我則法身。我則大日如來。我則金剛薩埵。我則一切佛」『吽字義』定本卷三 p.66、弘全一 p.547
- 515 『大日經開題(三密法輪)』定本卷四 p.53、弘全一 p.678
- 516 『金剛頂經開題』定本卷四 pp.67-68、弘全一 pp.690-691
- 517 Cf.「廓同大虛湛然無為」『宝鑰』p.130、弘全一 p.432 及び「大虛寥廓」『宝鑰』p.153、弘全一 p.452
- 518 Cf.「唯有大日如來於無我中得大我也。心王如來既至如是地。塵數難思心所眷屬誰不得此大我之身。是則表徳之實義」『吽字義』定本卷三 p.65、弘全一 p.546
- 519 Cf.「所謂如來恒沙萬徳雖云離有爲虛妄之相絶四種言説之境。然猶無爲法中具足恒沙之妙徳。所謂萬徳則曼荼羅無盡莊嚴之藏是也。刹塵不得喻其數。河沙不能比其量」『金剛般若波羅蜜經開題』定本卷四 p.262、弘全一 p.842
- 520 Cf.「五部諸佛擎智印森羅」『宝鑰』p.114、弘全一 p.418

- 521 Cf.「毘盧遮那如來加持故。奮迅示現身無盡莊嚴藏。如是奮迅示現語意平等無盡莊嚴藏[中略]宣說眞言道清淨句」『大日經』大正 18・1 上—中
- 522 Cf.「垂拱一真之臺無為法界之殿」『宝鑰』 p.150、弘全一 p.450
- 523 Cf.「無爲垂拱爭北辰之天長」「奉爲桓武皇帝講太上御書金字法華達嘯」『性靈集』卷六、定本卷八 p.93、弘全三 p.465
- 524 Cf.「自受用佛從心流出無量菩薩皆同一性。謂金剛性」『弁頭密二教論』定本卷三 p.102、弘全一 pp.498-499。『分別聖位經』大正 18・287 中からの引用
- 525 『法華經開題』定本卷四 p.98、弘全一 p.716。同文は『梵網經開題』『理趣經開題』『法華經開題(開示茲大乘經)』にも採録される
- 526 Cf.「道無終始。物有死生(道は終始無く物に死生有り)」『莊子』外篇秋水篇十七及び「無始無終無生滅性相常住等虚空」金剛智訳『金剛頂瑜伽中略出念誦經』大正 18・250 下
- 527 Cf.「自古文章、起於無作、興於自然」『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 p.113、弘全三 p.92
- 528 Cf.「五智之尊居其根首。四曼之德攝其枝末。至如如如如如之理。空空空空之智。足斷不進手亡不及。奇哉曼荼羅。妙矣我三密」『平城天皇灌頂文』定本卷五 p.18、弘全二 p.159
- 529 自受法樂 Cf.「自性受用佛自受法樂故與自眷屬各說三密門。謂之密教。此三密門者。所謂如來內證智境界也」『弁頭密二教論』定本卷三 p.75、弘全一 p.474
- 530 Cf.「法資人弘人待法昇。人法一體不得別異」『宝鑰』定本卷三 p.138、弘全一 p.439
- 531 Cf.「物之興廢必由人。人之昇沈定在」綜藝種智院式『性靈集』卷十、定本卷八 p.187、弘全三 p.536
- 532 Cf.「時有増減法有正像」『宝鑰』定本卷三 p.132、弘全一 p.434
- 533 『声字義』定本卷三 p.35、弘全一 p.521
- 534 『弁頭密二教論』定本卷三 pp.80-81、弘全一 p.479。『釈摩訶衍論』大正 32・601 下の引用
- 535 『法華經開題(重圓性海)』定本卷四 pp.168-169、弘全一 pp.768-769。同文は『法華經開題(苑河女人)』『法華經釈』にも採録される
- 536 Cf.「若能解密号名字則一一法門皆是佛祕号」『法華經開題(苑河女人)』定本卷四 p.185、弘全一 p.795
- 537 Cf.「入蓮華三昧觀性德不染」『宝鑰』定本卷三 p.156、弘全一 p.456
- 538 Cf.「善無畏三藏云。文殊師利者。是大日如來智慧。不離大日如來別有慧」『十住心論』卷七、定本卷二 p.260、弘全一 p.355
- 539 Cf.「爾時釋迦牟尼佛。告彌勒菩薩。善哉善哉阿逸多。乃能問佛如是大事」『妙法蓮華經』大正 9・41 上
- 540 Cf.「利智鷺子疑吾佛之變魔」『宝鑰』定本卷三 p.157、弘全一 p.456
- 541 『大樂金剛不空眞實三昧耶經般若波羅蜜多理趣釋』大正 19・612 上
- 542 『最勝王經開題』定本卷四 p.233、弘全一 p.820
- 543 Cf.「久迷方於還源。長醉境乎歸舍」「於平城東大寺供三宝願文」『性靈集』卷七、定本卷八 p.117、弘全三 p.484
- 544 Cf.「營營日夕繫衣食之獄」『宝鑰』定本卷三 p.117、弘全一 p.421
- 545 Cf.「衆生以無明故。乘業而生即受四生之報」『法華經開題(重圓性海)』定本卷四 p.181、弘全一 p.779
- 546 Cf.「蒼生太狂醉自心不能覺」『宝鑰』定本卷三 p.161、弘全一 p.460
- 547 Cf.「衆生以無明故。乘業而生即受四生之報」『法華經開題(重圓性海)』定本卷四 p.181、弘全一 p.779
- 548 Cf.「大覺慈父指其歸路」『宝鑰』定本卷三 p.161、弘全一 p.460
- 549 Cf.「從百字輪一𑖀字流出。攝末歸本悉含一字」『十住心論』卷八、定本卷二 p.273、弘全一 p.367
- 550 Cf.「佛性法性。遍法界而不二。自身他身。與一如而平等」高野建立初結界時啓白文『性靈集』卷九、定本卷八 p.177、弘全三 p.529
- 551 『十住心論』卷一、定本卷二 p.5、弘全一 p.127。この文は『大日經開題(衆生狂迷)』の冒頭に類す
- 552 『三昧耶戒序』定本卷五 pp.3-4、弘全一 pp.132-133
- 553 Cf.「若能明察密號名字。深開莊嚴秘藏。則地獄天堂佛性闡提煩惱菩提生死涅槃邊邪中正空有偏圓二乘一乘。皆是自心佛之名字。(若し能く明らかに密號名字を察し深く莊嚴秘藏を開けば、則ち地獄天堂・佛性闡提・煩惱菩提・生死涅槃・辺邪中正・空有偏圓・二乘一乘、皆是れ自心佛の名字なり)」『十住心論』卷一、意序從百字輪一𑖀字流出。攝末歸本悉含一字『十住心論』卷一、定本卷二 pp.6-7、弘全一 p.128
- 554 「遊山慕仙詩」『性靈集』卷一、定本卷八 p.9、弘全三 p.401
- 555 Cf.「遙望郭北墓。白楊何蕭蕭。松柏夾廣路。下有陳死人、杳杳即長暮」「古詩一十九首：驅車上東門」(『文選』第二十九卷所録)
- 556 「遊山慕仙詩」『性靈集』卷一、定本卷八 p.10、弘全三 p.402
- 557 Cf.「譬如三千大千世界所有地種。假使有人磨以爲墨。過於東方千國土乃下一點。大如微塵。又過千國



- 土復下一點。如是展轉盡地種墨』『妙法蓮華經』大正 9・22 中
- 558「入山興』『性靈集』卷一、定本卷八 pp.16-17、弘全三 p.407
- 559『法華經』譬喩品の三界火宅の比喩(大正 9・14 中一下)
- 560「恵果和尚碑文』『性靈集』卷二、定本卷八 p.33、弘全三 pp.421-422
- 561 Cf.「魯有兀者王駘。從之游者。與仲尼相若。常季問于仲尼曰。＜王駘兀者也。從之游者。與夫子中分魯。立不教。坐不議。虚而往。實而歸。固有不言之教。無形而心成者邪。是何人也＞。(魯に兀者ごっしや[刑で足を失った者]王駘おうたい有り。之に従いて遊ぶ者、仲尼[孔子]と相若しく。常季仲尼に問ひて曰く。＜王駘は兀者なり。之に従いて遊ぶ者、夫子と魯を中分す。立ちて教へず、坐して議せざるに、虚にして往き、實にして歸る。固より不言の教有りて、形無くして心に成る者か。是れ何人ぞや＞と。)」『莊子』徳充符第五
- 562「恵果和尚碑文』『性靈集』卷二、定本卷八 p.34、弘全三 pp.422-423
- 563 Cf.「如理作意者即是瑜伽觀智。瑜伽觀智者。即是觀念本尊及眞言印等』『十住心論』卷八、定本卷二 pp.273-274、弘全一 p.367。『觀智儀軌』大正 19・595 上に依る
- 564「恵果和尚碑文』『性靈集』卷二、定本卷八 p.35、弘全三 p.424
- 565 Cf.曹丕「樂府一燕歌」の「念君客遊思斷腸(君が客遊するを思ひ斷腸す。)」(『文選』卷二十七所録)
- 566 Cf.王粲「七哀詩」の「南登霸陵岸、迴首望長安。悟彼下泉人、喟然傷心肝(南のかた霸陵はりょうの岸に登り、首こうべを迴らし長安を望む。彼の下泉の人に悟り、喟然きぜんとして心肝を傷いたましむ。)」(『文選』卷二十三所録)
- 567 Cf. 潘岳「寡婦賦」の「荼毒之極哀也(荼毒とどくの極哀きよくあい也。)」(『文選』卷十六所録)
- 568「中寿感興詩并序』『性靈集』卷三、定本卷八 p.44、弘全三 pp.429-430
- 569 Cf.「懸蘿細草堪覆體」山中有何樂』『性靈集』卷一、定本卷八 p.17、弘全三 p.408
- 570「獻梵字并雜文表』『性靈集』卷四、定本卷八 p.64、弘全三 p.444
- 571 達水は印度香山の南、大雪山の北にある無熱の大池 Anavatapta(阿耨達池)の音写略表記
- 572 嵩山は中華五嶽の一、中嶽
- 573 擊耕は擊壤耕田の略。堯帝の治世に天下泰平にして万民が平和を謳歌した故事を言う。鼓腹擊壤に同義
- 574 龍瑞は龍の瑞祥、嵯峨天皇の聖徳に依って瑞祥が顕現すること
- 575 姑射は仙境、天皇の住居＝仙洞御所を指す
- 576 放曠は物事に拘束されずに気ままなこと。Cf.「優遊覺月之殿。放曠慧日之觀』『金字法華講達喩』『性靈集』卷六、定本卷八 p.93、弘全三 p.465
- 577「請赦僧中環罪表』『性靈集』卷四、定本卷八 p.66、弘全三 p.445
- 578『易經』坤の「坤厚載物、徳合无疆。含弘光大、品物咸亨」に依る。Cf. 嵇康『幽憤詩』「大人含弘、藏垢懷恥。(大人たいじん含弘にして、垢はちを藏かくし恥はちを懐こはす)」(『文選』卷二十三所録)
- 579「辞小僧都表』『性靈集』卷四、定本卷八 pp.67-68、弘全三 p.447
- 580 Cf.「摩尼不自寶工人能營』『宝鑰』定本卷三 p.123、弘全一 p.426
- 581 Cf.『莊子』山木篇第二十「莊子曰く此木以不材得終其天年」。 (莊子曰くく此の木、不材を以て其の天年を終うるを得たるか。)
- 582 Cf. 王褒「四子講徳論」大廈之材、非一丘之木。(大廈の材は、一丘の木のみに非ず。)(『文選』卷五十一所録)
- 583「爲酒人内公主遺言』『性靈集』卷四、定本卷八 p.71、弘全三 p.450
- 584『論語』為政「七十而従心所欲」
- 585「井喩生死。險岸樹根喩命。黑白二鼠以喩晝夜。齧樹根者。喩念念滅。其四毒蛇。喩於四大」義淨訳『佛説譬喩經』大正 49・801 中
- 586『莊子』齊物論篇第二「不知周之夢為胡蝶與、胡蝶之夢為周與(周の夢に胡蝶と為れるか、胡蝶の夢に周と為れるかを知らず)」に基づく
- 587『老子』第六「谷神不死(谷神は死せず)」に対する、河上公注の「人能養神則不死、神謂五藏之神也」の説に基づき、養生の意を示す
- 588「爲藤真川舉淨豊啓』『性靈集』卷四、定本卷八 p.73、弘全三 p.451
- 589 Cf.謝惠連「秋懷」の「蕭瑟含風蟬、寥唳度雲鴈(蕭瑟しょうしつたり風を含むの蟬、寥唳りょうれいたり雲を度わたるの鴈かり)」(『文選』卷二十三所録)
- 590 Cf.「星出星入櫛風沐雨』『宝鑰』定本卷三 p.136、弘全一 p.437
- 591「爲人求官啓』『性靈集』卷四、定本卷八 p.74、弘全三 p.453
- 592 Cf. 江淹「恨賦」の「弔影慚魂(影を弔ひて魂に慚はづ)」(『文選』卷十六所録) 及び曹植「上責躬應詔詩表」「形影相弔、五情愧赧(形影けいゑい相ひ弔ひ、五情愧赧きたんす)」(『文選』卷二十所録)
- 593 冤鬼は無実の罪で処刑された者の恨みのこもった靈魂のこと

- 594「爲大使與福州觀察使書」『性靈集』卷五、定本卷八 p.78、弘全三 p.454
- 595 Cf.「醫門不召疾病之人投歸」『宝鑑』定本卷三 p.143、弘全一 p.444
- 596 刑厝は刑錯、刑法を制定して用いないこと。Cf.『史記』周本紀「故成康之際、天下安寧、刑錯四十餘年不用」
- 597「爲大使與福州觀察使書」『性靈集』卷五、定本卷八 pp.78-79、弘全三 p.455
- 598 同上『性靈集』卷五、定本卷八 p.80、弘全三 p.456
- 599 Cf.「聖王不言萬國競歸王。巨壑不思千流各朝宗」『宝鑑』定本卷三 p.143、弘全一 p.444
- 600 Cf.司馬相如「喻巴蜀檄」の「延頸舉踵喁喁然。皆嚮風慕義、欲爲臣妾(頸くびを延べ踵くびすを舉げ、喁喁ぎょうぎょう然ぜんとして、皆風かぜに嚮むかひ義を慕ひ、臣妾しんしょうと爲ならんと欲す)」(『文選』卷四十四所録)
- 601 Cf.曹植「求通親親表」の「葵藿之傾葉、太陽雖不爲之迴光、然終向之者、誠也。臣竊自比葵藿(葵藿きかくの葉を傾くるが若きは、太陽之が爲に光を迴らさずと雖も、然も終つひに之に向ふ者は誠まことなり。臣竊ひそかに自みづから葵藿に比す)」(『文選』卷三十七所録)
- 602 Cf.曹植「雜詩六首」の「閑居非吾志、甘心赴國憂(閑居かんきょ吾が志こころざしに非ず、心こころに甘あまんじて國憂こくゆうに赴おもむかん)」(『文選』卷二十九所録)
- 603 Cf.「腥肉集蟻臭屍聚蠅」『宝鑑』定本卷三 p.143、弘全一 p.444
- 604 Cf.「五部諸佛擎智印森羅。四種曼荼住法體駢填」『宝鑑』定本卷三 p.114、弘全一 p.418
- 605 三浦章夫編『弘法大師傳記集覽』p.112
- 606「與越州節度使求内外經書啓」『性靈集』卷五、定本卷八 p.82、弘全三 p.459
- 607 Cf.「禹名舌斷夸步足則」『宝鑑』定本卷三 p.161、弘全一 p.460
- 608「與越州節度使求内外經書啓」『性靈集』卷五、定本卷八 p.83、弘全三 p.458
- 609 葦苕は蘆葦(苕は葦の穂)で脆弱な抛り所の意。Cf.陳琳『檄吳將校部曲文』「鸛駃之鳥巢於葦苕、苕折子破、下愚之惑也。今江東之地、無異葦苕(鸛駃ねいけつの鳥、葦苕いちように巢すくひ、苕ちよう折れ子こ破るは、下愚の惑まどひなり。今江東の地、葦苕に異なる無し。)」(『文選』卷四十四所録)
- 610 Cf.司馬遷「報任少卿書」の「僕以爲戴盆何以望天(僕ほく以爲おもへらく盆を戴けば何を以て天を望まん)」(『文選』卷四十一所録)。[李善注]言人戴盆則不得望天、望天則不得戴盆、事不可兼施。言己方一心營職、不假修人事也
- 611「青龍和尚獻袈裟狀」『性靈集』卷五、定本卷八 p.87、弘全三 p.462
- 612 Cf.「教是迷方指南。開示衆生之迷衢」『勸緣疏』『性靈集』卷九、定本卷八 p.174、弘全三 pp.527-528
- 613 兮は助字、詩歌の句間・句末に用いて口調を整えたり、肯定・命令・請求・疑問の語気を示す。Ex.屈原『離騷經』「長太息以掩涕兮、哀人生之多艱[中略]悔相道之不察兮。延佇乎吾將反。迴朕車以復路兮。及行迷之未遠(長太息して以て涕を掩おほひ、人生の多艱なるを哀しむ[中略]道を相みるの察あきらかならざるを悔い、延佇えんちよして吾われ將に反かへらんとす。朕わが車を迴して以て路に復かへり、行迷こうめいの未だ遠からざるに及ばん)」(『文選』卷三十二所録)
- 614「奉爲桓武帝講太上御書金字法華達嘯」『性靈集』卷六、定本卷八 p.93、弘全三 p.465
- 615 Cf.「太上天皇姑射之遊與八仙無極」『被修公家仁王講表白』『性靈集』卷九、定本卷八 p.157、弘全三 p.515
- 616 Cf.「各奉大日之垂拱。如衆星共北辰」『金剛頂經開題』定本卷四 p.68、弘全一 p.690
- 617「天長皇帝爲故中務卿親王捨田及道場支具入橘寺願文」『性靈集』卷六、定本卷八 p.94、弘全三 p.416
- 618 Cf.「明鏡瑩淨妍蚩之像現之。清水澄湛大小之相影之」『宝鑑』定本卷三 p.143、弘全一 p.444
- 619「天長皇帝爲故中務卿親王捨田及道場支具入橘寺願文」『性靈集』卷六、定本卷八 p.95、弘全三 p.467
- 620 Cf.「今日開闢字本宮此時登自性蓮臺」『大日經開題(隆崇頂不見)』定本卷四 p.50、弘全三 p.676
- 621 Cf.「觀察佛慧本具衆生心。悲歎衆生不曾見心佛」『大日經開題(三密法輪)』定本卷四 p.53、弘全一 p.678
- 622 Cf.「遊法界宮觀胎藏之海會。入金剛界禮遍智之麻集」『惠果和尚碑文』『性靈集』卷二、定本卷八 p.34、弘全三 p.422
- 623『老子』第五十一章「長之育之、亭之毒之、養之覆之。(之を長じ之を育はぐくみ、之を亭さだめ之を毒やすんじ、之を養い之を覆おおう。)」に基づく
- 624「右將軍良納言爲開府儀同三司左僕射設大祥齋願文」『性靈集』卷六、定本卷八 p.99、弘全三 p.470
- 625 Cf.「至維摩詰室四彼佛道座三萬二千入於方丈小室能容不迫迨者。住不思議神力故能爾也。」智顛說『維摩經略疏』大正 38・669 下
- 626 薑芥は心中に些細な不快が溜まること。ここでは塵芥のごとき些細なものの意で使う。Cf.張衡「西京賦」の「睚眦薑芥、屍僵路隅(睚眦がいさい薑芥たいかいすれば屍しかばね路隅ろぐうに僵たふる)」(『文選』卷二所録)
- 627 良岑安世の山科の別宅の名称。安世の八男良岑宗貞(遍昭)は花山僧正と呼ばれた

- 628 Ex.「佛説菩薩説 刹説衆生説 三世一切説」『六十華嚴經』大正9・611上
- 629 詩聖の曹植が、魚山で空中に梵天の声を聞き、それを基に梵唄を作ると言う伝説があった。Cf.「昔魏陳思王曹子建〔曹植〕游魚山。忽聞空中梵天之音。清響哀婉。其聲動心。獨聽良久。乃摹其節。寫爲梵唄」『釋氏要覽』大正54・276上
- 630 Cf.揚雲「甘泉賦」の「漂龍淵而還九垓兮、窺地底而上回〔龍淵りょうえんに漂うかんで九垓きゅうぎんを還めぐり、地底ちていを窺ひて上のぼり回めぐる〕」(『文選』卷七所録)
- 631 「爲式部笠丞願文」『性靈集』卷六、定本卷八 p.101、弘全三 p.472
- 632 運徹の『便蒙』は「我性」を自性理法身、「自覺」を自受用智法身と規定するが、文相からはそこまでは読み取れない。「自性清浄なる心の仏性の自覺」というレベルで理解すべきであろう
- 633 Cf.「刹塵渤駄吾心佛 海滴金蓮亦我身」『宝鑰』定本卷三 p.168、弘全一 p.465
- 634 Cf.「帝網非喻塵墨難記」『金剛頂經開題』定本卷四 p.77、弘全三 p.699。「譬如三千大千世界所有地種。假使有人磨以爲墨。過於東方千國土乃下一點。大如微塵。又過千國土復下一點。如是展轉盡地種墨」(『妙法蓮華經』大正9・22中)に基づく
- 635 離朱は離婁、傳説中の視力の極めて強い人、『淮南子』に「離朱之明、察箴末於百步之外」と百歩離れた遠くの針を見通せたと記される。Cf.「借耳伶倫貸目離朱」『三教指歸』定本卷七 p.47、弘全三 p.292
- 636 隸首は黃帝の時の史官、算数の創始者。Cf.張衡「西京賦」「伯益不能名、隸首不能紀〔伯益はくえきも名づくる能ず、隸首れいしゅも紀きする能はず〕」(『文選』卷二所録)
- 637 老子は周の徳の廢れたのを見て青牛に乗り西へ去ったという伝説がある。『列仙傳』「老子西遊、關令尹喜望見有紫氣浮關、而老子果乘青牛而過也。」Cf.「李牛已西」『宝鑰』定本卷三 p.132、弘全一 p.434
- 638 『春秋』末尾の「經十有四年春西狩獲麟」という記事、捕獲された珍獣が麒麟であることを知った孔子が、太平ならざる乱世に時を得ない麒麟の出現を見て衝撃を受け、末世であると擱筆した故事に拠る。Cf.「孔麟既摧」『宝鑰』定本卷三 p.132、弘全一 p.434
- 639 Cf.「因業之鬼殺我」『教王經開題』定本卷四 p.95、弘全一 p.713
- 640 「奉爲四恩造二部大曼荼羅願文」『性靈集』卷七、定本卷八 p.108、弘全三 p.476
- 641 Cf.「較祖求伽梵」『宝鑰』定本卷三 p.116、弘全一 p.419
- 642 Cf.曹植「上責躬應詔詩表」「星陳夙駕、秣馬脂車〔星の陳つらなるに夙つとに駕がし、馬に秣まぐさかい車に脂あぶらさす〕」(『文選』卷二十所録)
- 643 Cf.「法身真如一道無爲之真理。佛説此名初法明道。智度名入佛道初門」『宝鑰』定本卷三 p.159、弘全一 p.458
- 644 Cf.「三自一心法」『宝鑰』定本卷三 p.167、弘全一 p.465
- 645 「奉爲四恩造二部大曼荼羅願文」『性靈集』卷七、定本卷八 p.108、弘全三 p.477
- 646 参照、藤井淳『空海の思想的展開の研究』pp.407-408
- 647 「爲前清丹州亡妻達嘸」『性靈集』卷七、定本卷八 p.116、弘全三 p.483
- 648 「於平城東大寺供三寶願文」『性靈集』卷七、定本卷八 p.117、弘全三 pp.483-484
- 649 「爲管平章事願文」『性靈集』卷七、定本卷八 pp.121-122、弘全三 p.487
- 650 Cf.「方諸招水則父子相親」『宝鑰』定本卷三 p.117、弘全一 p.421。方諸は古代、月下において露を承け取る器具のこと
- 651 Cf.「高問來叩鐘谷何默」『宝鑰』定本卷三 p.123、弘全一 p.426
- 652 「爲弟子僧真鏡設亡考七七齋願文」『性靈集』卷八、定本卷八 p.136、弘全三 p.497
- 653 烏哺。カラスの雛は成長して口に含む餌を親に与えるとされる〔李善注〕小雅曰：純黒而反哺者、烏也。毛詩曰：相彼反哺、尚在翔禽。〔李善注〕東廣微『補亡詩六首』「有獺有獺、在河之涘。凌波赴汨、噬魴捕鯉。嗷嗷林鳥、受哺于子。養隆敬薄、惟禽之似〔獺かはうそ有り、獺かはうそ有り、河かの涘ほとりに在り。波を凌しのぎ、汨みをに赴おもむき、魴ほうを噬かみ、鯉を捕とらふ。嗷嗷ごうごうたる林鳥りんうすら、哺ほを子に受く。養やしなひ、隆んにして敬けい薄きは、惟これ禽きんに似たり。〕」(『文選』卷十九所録)
- 654 『論語』学而「慎終追遠、民徳帰厚矣。〔終りを慎み遠きを追へば、民の徳厚きに帰せん。〕」を指す
- 655 Ex.「釋迦擔棺而葬親」道宣撰『廣弘明集』大正52・169中
- 656 「招提寺達嘸文」『性靈集』卷八、定本卷八 p.137、弘全三 pp.497-498
- 657 Cf.「醫王之目觸途皆藥。解寶之人礦石見寶。」『般若心經秘鍵』定本卷三 p.11、弘全一 p.562
- 658 「爲亡弟子智泉達嘸文」『性靈集』卷八、定本卷八 pp.139-140、弘全三 p.500
- 659 『論語』為政篇第二の「子曰。吾與回言終日。不違如愚。退而省其私。亦足以發。回也不愚。〔子曰く、吾、回と言ふこと終日、違はざること愚なるが如し。退きて其の私を省れば、亦た以て発するに足れり。回や愚ならず。〕」に依拠する

660 慶賢は阿難尊者の意識。「歡喜」「慶喜」とも漢訳される。Cf.「有三種阿難。一阿難陀。此云慶喜。持聲聞法藏。於上二乘隨力隨分。二名阿難陀跋陀羅。此云慶喜賢。持中乘法藏。於上大乘隨力隨分。於下小乘容預兼持。三名阿難陀娑伽羅。此云慶喜海。菩薩持大乘法藏」(法藏述『華嚴經探玄記』大正 35・126 中)

661 空海は智泉を阿難・顔淵に擬える。則ち、釋尊に長年近侍した血縁の愛弟子という師資相承の面で多聞第一の阿難尊者に、又篤実賢明で人格的に秀逸な弟子が師に先立って早世した点で孔子の最愛の弟子顔淵に重ね合わせる。およそ儒仏二教の門徒弟子にして、顔回・阿難の智徳に比せられることは、至上最高の讃辞であることに留意したい

662 大日教勅=釋尊遺教という真言秘密藏の三密法門を鼓吹して、長い無知不覺の眠りに陥った哀れむ可き衆生凡夫を驚覚し、これを覚醒せしめ、佛のさとの彼岸へと導くことが空海と智泉の共に冀う所願であった、の意

663 意外にも、全く思いがけないことが起こったという意を示す

664 棺槨は遺体を納める棺ひつき。弟子が師に先立って亡くなることを言う。顔回が死去した時、その家が大変貧しかった為、顔回の父(顔路)が「孔子の馬車を壊して息子のための立派な棺桶を作ってくれないだろうか」と懇請した故事に拠る。「顔淵死、顔路請子之車以為之椁、子曰、才不才、亦各言其子也、鯉也死、有棺而無椁、吾不徒行以為之椁、以吾從大夫之後、不可徒行也(顔淵死す。顔路、子の車を以て之が椁かくを為らんことを請ふ。子曰く、才も不才も亦各れもその子を言ふなり。鯉の死せるや、棺ありて椁なかりき。吾徒行して以てこれが椁を為らず。吾大夫の後に從へを以て、徒行すべからざるなり)」『論語』先進篇

665 有働は死者を悼んで働哭すること、顔回の死を悲歎する孔子の様。Ex.「顔淵死。子曰。噫。天喪予。天喪予(顔淵死す。子曰く、噫ああ、天予われを喪ほろぼせり、天予を喪せり)」『論語』先進篇

666 悲痛なる感情のなかでも悲しみの絶頂である、の意

667 無明長夜の眠りから目覚める時、則ち仏の教えへの覚醒=さとの時を「朝」と呼ぶ

668 夢虎は睡眠中の夢で見た虎で、実体が無い無明戲論の為す幻を言う。Cf.「生住夢虎呑有有於著愛」『教王經開題』定本卷四 p.99、弘全一 p.716

669 五蘊仮和合のこの生身は常住不変ではなく生住異滅を輾転とする実体の無いものであり、此に執着するは夢虎・幻象に脅かされると同様に無明煩惱の所業で、須らく仏の教えに従ってこの迷妄不覺の状態を脱却しなければならぬと重重承知はしているが、然しそれでも尚情愛の繩は断ち難い、の意

670 夢の中での別離と同然の、仮初めの世の中での死別という出来事

671 片楫は二本で一对の渡航の道具(舟楫)。二本一对の楫は、師空海と弟子智泉を喩える

672 翎は羽。一翎は双翼=一对の羽のうちの片方の羽翼を言い、二本の楫の一が大海を渡る途次に折れて一本の舟楫のみが残された如く、広大な虚空を飛翔する双翼の片方が折れ砕けて一つの羽のみが残ったことを言い表す。則ち、弟子智泉に先立ったことを表現する

673 「爲亡弟子智泉達嚫文」『性靈集』卷八、定本卷八 p.140、弘全三 p.500

674 印は梵 mudrā。ある尊格を他の尊とは区別して表すための具体的な形が「印」であり、真言行者が手に結ぶ印契は、刀劍蓮華塔などの契印と同じく、尊崇觀想の対象となる佛菩薩の内証本誓を示すから三昧耶(諸佛如來契約印信)の義がある。ここでは真言秘印の一語で、身密の印契と口密の真言の両者を第一義的に示しつつ、それだけに限定されない、真言密教の三密の教え全体を指している

675 念誦する真言陀羅尼及び法曼荼羅身としての種子真言は、それを構成する文字一字及び一字の中の一画までもが、の意

676 真言を念持して佛の世界に帰一悟入すること、真言觀法

677 諸障は諸々の障礙・障難で、心を覆い隠しさとりに至る仏道修行を妨げる貪・瞋・癡などの煩惱障、正しい智慧の生ずるのを妨げる所知障などを指す

678 一阿は一 **𑖀** 實の阿字で、理智不二法身大日如來の種子真言、阿 **𑖀** 字は一切法教の根本、諸々の声字実相の当体=法身であり、あらゆる存在の基盤、生命の根源とされる

679 Cf.「密義五智佛名一切如來。聚一切諸法共成五佛身故。此五佛則諸佛之本體諸法之根源。故名一切如來」『金剛頂經開題』定本卷四 pp.77-78、弘全一 p.699

680 鑿 **𑖀** 字は水大に配当され、金剛界大日如來の種子とされるから、鑿 **𑖀** 水は金剛界大日の大悲の水の義を示す

681 毘盧遮那智法身=金剛界大日如來の大慈悲乳水の顕現である法曼荼羅身鑿 **𑖀** 字を觀想することによって、仏の智慧の根源にして総体である五智を證得し、始覺本覺萬徳円満して我則大日という即身成佛を成就できる、の意

682 法界三昧は胎藏界大日如來の觀門である胎藏大法 (運敞『性靈集便蒙』卷第八 258)

683 Cf.「游泳湛寂之潭優遊無為之宮」『宝鑰』 p.145、弘全一 p.446

- 684 本有大日如来の理法身、則ち衆生本有の淨菩提心=阿字=満月輪を指す
- 685 大日如来の本有本覚の清らかな満月輪の如き仏心が、実は衆生の自心にも本来的に具わる所の仏性・如来蔵であると観智する、則ち淨菩提心を共に具して仏と衆生の不二一如を知る、の意
- 686 「我則法界」は、「我則金剛」で自身と金剛薩埵=大日如来の即同を覚悟すれば、人法不二であるから自身が則ち大日如来のさとの世界(法界)に等同であると如実に知ることを言う
- 687 三等は三平等。ここここでは、「我」「金剛(薩埵)」「法界(大日)」が等同であることを言う
- 688 三等真言は下に引かれる入佛三昧耶の真言(「曩莫三曼多没駄南阿三迷底里三迷三摩曳娑縛訶 **वृक्षसमिपिसमिसमियर्षन** )を指す
- 689 五段階の観想を経て即身成佛を実現する実践行。初会『金剛頂経』に説かれる。Cf.「五相者一通達本心。二修菩提心。三成金剛心。四證金剛身。五佛身圓滿。此則五智通達。」『金剛頂経開題』定本巻四 p.88、弘全一 p.472
- 690 「即身成佛」が、行者の身に於て速疾現身に、仏と等同の万徳円満の果を得るという身体性を述べるに対し、「即心」は行者自心の曼荼羅開頭によって自心仏・本有本覚の淨菩提心を了知する大乘教理伝統の唯心性を説く。「即身成佛」-「即心曼荼」は対句表現を成すから、身と心、及び成仏と曼荼羅が相即不離・圓融無礙の不二の仏智に帰一悟入することを表現する
- 691 「爲忠延師先妣講理趣經表白文」『性靈集』巻八、定本巻八 p.143、弘全三 p.503
- 692 参照、田中徳定「報恩と追善と孝」『東大寺諷誦文稿』にみる言説をめぐって『孝思想の受容と古代中世文学』所録、新典社、2007年、pp.108-109
- 693 「講演佛經報四恩徳表白」『性靈集』巻八、定本巻八 pp.146-147、弘全三 p.506
- 694 「爲先師講積梵網經表白」『性靈集』巻八、定本巻八 pp.150-151、弘全三 pp.509-510
- 695 Cf.「南無純陀。雖受人身心如佛心」曇無讖訳『大般涅槃經』大正 12・372 中
- 696 天覆地載は『中庸』の「天之所覆、地之所載」に基づき、恩沢深厚なることの譬喩
- 697 運敵の『便蒙』は、天長四年五月七日入寂の石淵の勤操とする
- 698 「高野山萬燈會會願文」『性靈集』巻八、定本巻八 p.158、弘全三 p.516
- 699 『華嚴經』の「所謂衆生界盡。世界盡。虛空界盡。法界盡。涅槃界盡。佛出現界盡。如來智界盡。心所縁界盡。佛智所入境界界盡。世間轉法轉智轉界盡。若衆生界盡。我願乃盡」(實又難陀譯『八十華嚴經』大正 10・182 中)に拠る
- 700 「高野山萬燈會會願文」『性靈集』巻八、定本巻八 pp.158-159、弘全三 p.516
- 701 「勸縁疏」『性靈集』巻九、定本巻八 p.176、弘全三 p.529
- 702 『菩提心論』の「若人求佛惠 通達菩提心 父母所生身 速證大覺位(若し人佛慧を求めて菩提心に通達すれば、父母所生の身に速やかに大覺の位を證す)」大正 32・574 下に基づく。『宝鑰』や『即身義』に引用される
- 703 「心佛」は衆生自心本有の仏・仏智。仏性・如来蔵に同義である所の自心仏を指し、その自覚は、仏と衆生が即同渉入する三密瑜伽の観行に於ける思想的基盤となる。Cf.「攝持者入我我入也。自塵數佛能入他心佛。他心塵數佛能入自心佛。彼此互爲能持所持。能觀此理攝持自他善惡之心。(攝持とは入我我入なり。自心の塵數の佛能く他心の佛に入り、他心の佛能く自心の佛に入り、彼此互いに能説所攝・能持所持となる。此の理を能く觀ずれば自他善惡の心を攝持す)」『平城天皇灌頂文』定本巻五 p.22、弘全一 p.162。第三部第十二章第二節で詳論する
- 704 Ex.「一切衆生悉有佛性。以佛性故衆生身中即有十力三十二相八十種好」曇無讖訳『大般涅槃經』大正 12・419 上
- 705 「綜藝種智院式」『性靈集』巻十、定本巻八 p.187、弘全三 pp.535-536
- 706 九流は九家、戦国時代に興起した九学派、儒家・道家・陰陽家・法家・名家・墨家・縦横家・雑家・農家を指す。([李善注]漢書曰:九流、有儒家流・道家流・陰陽家流・法家流・名家流・墨家流・從橫家流・雜家流・農家流)
- 707 六藝は六種類の基本教養。五禮(禮節)・六樂(音楽)・五射(弓術)・五御(馬を操る技術)・六書・九數(数学)
- 708 声明(文法・文学)、工巧明(工芸・技術・曆数)、医方明(医学)、因明(論理学)、内明(哲学・教義学)の五
- 709 「故贈僧正勤操大徳影之讚并序」『性靈集』巻十、定本巻八 p.191、弘全三 p.539
- 710 Cf.「百會誕華胥開一乘乎三草」『宝鑰』定本巻三 p.156、弘全一 p.455
- 711 Cf.「法資人弘人待法界。人法一體不得別異」『宝鑰』定本巻三 p.138、弘全一 p.439
- 712 「答叡山澄法師求理趣釋經書」『性靈集』巻十、定本巻八 pp.200-201、弘全三 pp.547-548
- 713 膠漆は接着剤の膠と漆、極めて親しく離れがたい関係の比喩。Cf. 鄒陽「獄中上書自明」の「感於心、合於意、堅如膠漆(心に感じ、意に合ひ、堅きこと膠漆の如し)」(『文選』巻三十九所録)
- 714 芝は瑞草。蘭(古来高潔さを象徴する)とともに香草 Cf. 曹植「與楊徳祖書」の「蘭苴蓀蕙之芳、眾人所好。

(蘭菑らんさい蓀蕙そんけいの芳ほうは、眾人しゅうじんの好む所なり。)(『文選』卷四十二所録)

715 翥は鳥が上に向かって飛ぶ・飛舉 fly aloft の義

716 驥は千里を走る良馬。騮も駿馬

717 釈尊が多寶佛の在す寶塔を開き法華經聽聞の大衆に多寶佛を拝謁させた、その後多寶佛が釈尊を塔中に招いて半座を分かち二佛が同坐したことを指す。(『法華經』見寶塔品)

718 「若不越三昧耶[中略]如教修觀臨坎有續」「答叡山澄法師求理趣釋經書」『性靈集』卷十、定本卷八 p.205、弘全三 p.552

719 『宝鑰』定本卷三 p.113、弘全一 pp.417-418

720 静慈圓『空海密教の源流と展開』大蔵出版、1994年、第一篇第三章「『秘藏宝鑰』に見られる「変文」の影響」pp.295-327

721 静慈圓、同上、p.297

722 静慈圓、同上、p.305

723 『宝鑰』定本卷三 pp.113-114、弘全一 p.418

724 渴鹿は喉の渴いた鹿、貪瞋癡の煩惱に煩わされる衆生の比喻(渴きに突き動かされる鹿は、陽炎を水だと思ってこれを追い求めるが、当然それは実体の無いものであるから水を得られない)。野馬は、常に動きまわって落ち着くことの無い染汚された意識の比喻。Cf.「炎以日光風動塵故。曠野中見如野馬。無智人初見謂之爲水」『大智度論』大正 25・102 中

725 跳猿は動轉輕躁にして飛び跳ね回り制御不可能な猿猴で、狂象と並んで五根を喩える

726 燒種は仏の種を焼き尽くすこと、無性・闍提 icchantika

727 餓鬼が口から常に火炎を吐くこと。喉の渴きに苛まれる餓鬼は、川の水を前にしても水を炎と見、或いは口中火炎の為に水が炎と変じて飲めず、渴きを癒せない。Cf.「如恒河邊有諸餓鬼[中略]雖至河上純見流火。飢渴所逼發聲號哭[中略]諸餓鬼來至佛所。白佛言。世尊。我等飢渴命將不遠。佛言。恒河流水汝何不飲。鬼即答言。如來見水我則見火。佛言。恒河清流實無火也。以惡業故心自顛倒。謂爲是火。我當爲汝除滅顛倒令汝見水。」曇無讖訳『大般涅槃經』大正 12・479 上

728 餓鬼禽獸焰口挂體の二句で餓鬼・畜生の二趣の様を明らかにする。餓鬼道に墮ちれば口から火焰を放って飢渴を癒すことの叶わぬ苦痛を慟哭し、畜生道に墮ちれば鞭打たれながら重荷を負って遠路を行く苦患を受ける、と説く

729 『宝鑰』定本卷三 p.114、弘全一 p.418

730 麼吒は真言行者が左右の両眼に、麼𑖀字と吒𑖀字を觀じる「金剛眼」の觀法の次第(麼𑖀字を右の眼で見て日輪を觀じ、吒𑖀字を左の眼で見て月輪を觀る)を指す

731 Cf.「從冥入冥相續不斷。比循迴於車輪均無端於環玉。昏夜長遠金雞何響」『十住心論』卷一、定本卷二 p.9、弘全一 p.130

732 智印は仏智の幟幟(仏菩薩が内に備えている智慧を象徴する印)。三密五相の觀法で瑜伽三昧に入るとき、行者が智觀を以て開見し印現した仏智・仏身を智印と号す。具体的には各尊格の印契・三昧耶形、差別智印を指す

733 駢填の「駢」は羅列の義、「填」は充填充滿の意。曼荼羅海会の諸尊が遍滿して並び坐すことを意味する。前句の森羅と同義一対

734 『宝鑰』定本卷三 p.115、弘全一 p.419

735 前九住心(第一住心から第九住心)を指す

736 第十住心、密教の秘密莊嚴心を指す

737 『宝鑰』定本卷三 p.117、弘全一 p.421

738 この一句に、司馬遷「報任少卿書」(『文選』卷四十一所録)の「夫人情莫不貪生惡死、念父母、顧妻子(夫れ人の情、生を貪り死を惡にくみ、父母を念おもひ、妻子を顧りみざる莫なし)」の殘響を読み取ることができよう

739 『宝鑰』定本卷三 p.117、弘全一 p.421

740 同上、定本卷三 p.118、弘全一 p.421

741 Cf.「綢繆妻孥。無異楚宋之夢遇神女。磊砢寶藏。宛同鄭交之空承仙語(綢繆ちゆうびゆうたる妻孥さいども、楚宋が夢に神女に遇へるに異なる無し。磊砢らいらとさかりなる寶の藏は、宛あたかも鄭交ていこうが空しく仙の語ことばを承うけしに同じ。)」『三教指帰』定本卷七 pp.75-76、弘全三 p.348

742 Cf. 宋玉「神女賦」の「楚襄王與宋玉遊於雲夢之浦、使玉賦高唐之事。其夜王寢、果夢與神女遇、其狀甚麗(楚の襄王じょうおう、宋玉そうぎょくと雲夢うんぼうの浦ほに遊び、玉ぎょくをして高唐こうとうの事を賦せ使む。其の夜、王寢いね、果はてに夢に神女しんぢよと遇あふ。其の狀じょう甚だ麗うるはし。)」(『文選』卷十九所録)

743 『宝鑰』定本卷三 p.118、弘全一 p.422

744 『文選』 卷八所録

745 この著名な「上林賦」は文人官僚の熟知する作品であり、その他の『文選』所録の「兩都賦」「三都賦」「甘泉賦」等の狩猟の場面も知識層に広く知られていた

746 『宝鑰』 定本卷三 p.120、弘全一 p.423

747 この段階では未だ仏法に目覚めないが故に、儒教の概念語が用いられる

748 『宝鑰』 定本卷三 p.120、弘全一 p.423

749 『大日経』 住心品所説の六心に依る。節食＝第一種子心、牙種は六心の第二(施しの善心が芽生えること)。庖葉は六心の第三・第四段階

750 敷花は六心の第五で開花の義。結實は六心の第六段階で成果の義

751 善行を見て及ばざることを憂えることを言う。「探湯不及」で『論語』 李氏の「孔子曰、見善如不及、見不善如探湯(善を見ては及ばざるが如くし、不善を見ては湯に探るが如くす)」に基づく。善を行う機会に遭遇すれば逃げられはせぬかと恐れるように飛びつき、不善を行う誘惑に際会しては熱湯の中から物を取り出す時のように急いで手を引っ込める、という意。善行の不十分なことを反省し、悪しき行為を忌み嫌う、心の正しいさまを言い表す

752 『宝鑰』 定本卷三 pp.120-121、弘全一 p.424

753 人々が正しい行いをして清廉になれば他人が路上に遺した品物を無断で拾い自分の所有にすることなどない、の意。『史記列伝』 第八商鞅に「衛鞅秦人皆趨令。行之十年行之十年、秦民大説、**道不拾遺、山無盜賊、家給人足**」と記される故事に基づく

754 自分が名声を挙げで祖先の徳を顕彰する

755 『宝鑰』 定本卷三 p.122、弘全一 p.426

756 同上、定本卷三 p.123、弘全一 p.426

757 如来の徳・法門を「人」として把握する。真言密教では人法不二であるから、法が有れば必ず人が存する(宥快『秘蔵寶鑰鈔』 卷上八 p.112)。この「主」は従って個々の法門を体現する所の至尊を意味する

758 『宝鑰』 定本卷三 p.125、弘全一 p.428

759 二十八天の頂上「非想非非想処天＝有頂天」に生ずること

760 [善業の力が盡きてしまえば] 天界の頂から再び欲界の最低層・地獄に墜落する。天界の頂にも寿命の限りがあることを言う

761 Cf.「譬如善射之人仰射虚空箭去雖遠必當墮地。諸佛身亦如是」『大智度論』 大正 25・747 中

762 『宝鑰』 定本卷三 p.129、弘全一 p.431

763 同上、定本卷三 p.130、弘全一 p.432

764 同上、定本卷三 pp.130-131、弘全一 pp.432-433

765 寺院では、参集起居する大衆に法事・説戒・布薩・食時等を知らしめる為に半鐘を鳴らす習いであるから、鳴鐘で寺院での活動を言い表す

766 斲は鼎(三本足の器。鍋・釜の用を為す)に同じ、斲食は鼎で煮た食物を食べること

767 戒 śīla・定 dhyāna・智慧 prajñā の三で三學、仏道修行者必須の基本的修行項目。戒を持して正しい生活を送ることで定を助け、禪定の心を以て智慧を發し、智慧が真実を正しく観察せしめ真理の証得に導く、という仏道成就の次第となる

768 非法は仏法の法理に違背する(戒律を守らず、仏の教えに悖る行いを犯す)こと。濫行は節度を失う(乱暴・不埒な振る舞い)こと、仏教の正行に反する行為。悪事濫行・不義濫行・濫悪などの語と同義

769 聖職の僧侶が、利を得る為に俗人で卑賤なる者(臣妾)に対して平身低頭して媚び諂うことを言う

770 仏道の尊貴なることを忘失した背教の僧が、膝を屈めて卑賤なる召使(僕隸)の足下に伏し、便宜を得ようと右顧左眄する陋劣な醜行を言い表す

771 上下の秩序が乱れ上位者の權威が廢れること、衰える・没落すること

772 版蕙は政治が先皇の道に背き乱れること、乱世。Cf.「厲王無道天下板蕩」『詩経』 大雅

773 塗炭は泥にまみれ火に焼かれること、転じて酷い苦痛、極めて辛い境遇。Cf.『書経』 仲虺之誥「有夏昏徳、**民墜塗炭**」

774 『宝鑰』 定本卷三 p.131、弘全一 p.433

775 愚少之分は愚かで智慧の少ない分際のこと、ここでは蟪蛄・蝮蝻・蝸角・焦僥と生盲・聾聵の小見小聞を指す

776 『宝鑰』 定本卷三 p.131、弘全一 p.433

777 麒麟は伝説中の聖獣、聖人出現の瑞兆(体形は鹿、蹄は馬、尾は牛に似て頭に角があり全身から五色の光を放つとされる)形状像鹿、頭上有角、全身有鱗甲、尾像牛尾。古人以為仁獸)

778 鸞鳳は中国古代の四瑞の一で鳳凰の一種。鳳凰は、前は麟・後ろは鹿・頸は蛇・尾は魚・背は亀・頸は燕・嘴は鶏に似る、五色の羽、梧桐に宿り、竹の実を食べ、醴泉を飲む。聖徳の天子の瑞兆として世に出現する

779 人間として才智が群を抜いて優秀で、常人を遥かに凌駕する純粹さを保つを「挺粹」と言い表す

780 堯は古代中国の伝説上の聖王。三皇五帝(三皇：燧人・伏羲・神農、五帝：黄帝・顓頊・帝嚳・堯・舜『史記』)の一。天文を観察して暦を作らせ、暦を作り、無為の治をなしたとされる。『史記』五帝本紀に「帝堯者放勳、其仁如天、其知如神。就之如日、望之如雲。富而不驕、貴而不舒。黃收純衣、彤車乘白馬。能明馴德、以親九族。九族既睦、便章百姓。百姓昭明、合和萬國」とその神聖な治世が讃えられる。晩年、実子を退け舜に帝位を禅譲した。舜は堯から天帝の位を禅譲され、また聖天子と尊崇される。悪心の父親と継母に命を狙われ続けながら舜は父親に孝を尽くし、堯に重用されその娘を娶った。舜は朝廷から悪人を一掃して百官が良く治まり、次に帝位を禹に禅譲した。『史記』五帝本紀に「舜入于大麓、烈風雷雨不迷。堯乃知舜之足授天下。堯老、使舜攝行天子政、巡狩。舜得舉用事二十年、而堯使攝政。攝政八年而堯崩。三年喪畢、讓丹朱。天下歸舜[中略]論帝德、行厚德、遠佞人、則蠻夷率服」と記される。堯・舜の二帝は儒教の理想として絶対神聖視される。

Cf.「夫以、鳳凰于飛必窺堯舜[中略]聖力之所能也」『請來目録』定本卷一 p.4、弘全一 p.70

781 周の祖である文王の母、太任。周室三母の一(「太任者文王之母。摯任氏中女也。王季娶為妃」『列女傳』周室三母)、その妊娠中に胎教を施し聡明聖能の文王を生む。賢にして有徳であるから「文母」と呼ぶ。(頼瑜『秘蔵寶鑑勘註』卷三 p.55)。又、文王の妃・太姒(武王の母)も周室三母に数えられ、仁慈賢徳で知られ(「太姒者武王之母[中略]仁而明道。文王嘉之[中略]太姒思媚大姜太任。旦夕勤勞以進婦道。太姒號曰文母。文王治外文母治内」『列女傳』周室三母)、王室を支える理想的な賢女「文母」と称揚された

782 元凱は八元八凱で、古の皇帝に仕えた十六人の名臣。高い徳を有していて、清く正しい心の人物のことを八元八凱と言う。八元の「元」は善、八凱は智者。Ex.「昔高陽氏[五帝の一・顓頊]有才子八人、世得其利、謂之八愷。高辛氏[五帝の一・嚳]有才子八人、世謂之八元。此十六族者、世濟其美、不隕其名。至於堯、堯未能舉。舜舉八愷、使主后土、以揆百事、莫不時序。舉八元、使布五教于四方、父義、母慈、兄友、弟恭、子孝、内平外成」『史記』五帝本紀・帝舜

783 『宝鑑』定本卷三 pp.131-132、弘全一 p.433

784 應聲の「聲」は、衆生が樂欲するその願いの声・思い。それに応えて諸々の宝を雨ふりそそぐことを應聲と言う。(頼瑜『秘蔵寶鑑勘註』卷三 p.56)

785 『宝鑑』定本卷三 p.132、弘全一 p.434

786 扁は扁鵲へんじやく(神異の脈診術を具す、戦国時代の神医)、華は華佗かだ(薬学・鍼灸に長ける、後漢の人)

787 羿はいは堯の時代の射術の名人、養は養由基ようゆきで春秋楚の武将で射術の名手。羿(后羿)は、十の太陽が一度に出現し地上が灼熱に包まれた時、九の太陽を名人羿が射落として地上に平穩を回復させた伝説で知られる。「逮至堯之時、十日并出。焦禾稼、殺草木、而民無所食…堯乃使羿誅鑿齒于疇華之野、殺九嬰于凶水之上[中略]上射十日、而下殺痼繇[中略]萬民皆喜、置堯以為天子」『淮南子』本經訓。養由基(養叔)は、『文選』卷十九・張華「勵志詩」に「養由矯矢、獸號于林」と記され(李善注に「淮南子曰、楚恭王遊于林中、有白猿緣木而矯、王使左右射之、騰躍避矢不能中。於是使由基撫弓而眇、猿乃抱木而長號」、猿が養由基の姿を見るだけで泣き叫び柱に抱き着いた「猿号擁柱」)の故事で知られる。また百發百中の典拠(「楚有養由基者善射去柳叶者百步面射之百發百中」『戦国策』西周策)となった天下無双の射手である。Cf.「堯舜禹湯治天下、養叔治射、庖丁治牛、師曠治音聲、扁鵲治病」韓愈「送高閑上人序」

788 師は師曠、鍾は鍾子期で共に琴の名人。師曠しこうは春秋時代の晋の楽人、盲にして琴の名手、皆が気付かない鐘の調律の狂いを聞き分ける明敏な聴覚を有した。鍾子期しょうしきは春秋時代の楚の人、友人の琴の名手伯牙はくがの音色の委細を聞き分け「知音」の故事で知られる(「伯牙善鼓琴。鍾子期善聽。伯牙鼓琴。志在登高山。鍾子期曰。善哉。巍巍兮若泰山。志在流水。鍾子期曰。善哉。洋洋兮若江河。伯牙所念。鍾子期必得之」『列子』湯問、及び「鍾子期死。伯牙破琴絕弦。終身不復鼓琴。以為世無足復為鼓琴者」『呂氏春秋』孝行覽第二)

789 羲は王羲之(303-361)、獻は王獻之(344-386)の父子で、能書家。特に王羲之は書聖と崇められ、父子で二王と称される

790 『宝鑑』定本卷三 p.133、弘全一 p.434

791 髻は仿に通じぼんやりと仄かに見える様、髻はかすかに見える様。髻髻は前句の依倚に同義。Cf.曹植「洛神賦」の「髻髻兮若輕雲之蔽月、飄飄兮若流風之迴雪(髻髻たること輕雲の月を蔽おほふが若く、飄飄ひょうひょうとして流風の雪を迴らす若し)」(『文選』卷十九所録)

792 難鑽は心髓を掴むことが難しいの意。『論語』子罕に孔子の徳を「顔淵喟然歎曰、仰之彌高、鑽之彌堅(顔淵、喟然として歎じて曰く、之を仰げば弥よ高く、之を鑽れば弥よ堅し)」と高山の如く高いと嘆じ、その信念は金石の如く鑽きれば鑽るほど堅いと評した文に基づく



- 793 Cf.「心輕不固志亂不定。譬如輕毛隨風東西」『大智度論』大正 25・554 中
- 794 『宝鑰』定本卷三 p.133、弘全一 p.435
- 795 彫は凋に通じ、草木が衰退する義。「松柏不彫」の句は、『論語』子罕「子曰、歳寒、然後知松柏之後彫也(子曰く、歳寒くして然る後に松柏の彫しほむに後るるを知る)」に依り、君子が節操を守る比喻
- 796 「桀紂之民、可比屋而誅」『後漢書』楊李翟應霍爰徐列傳に依る
- 797 微子・箕子・比干の三人。『論語』微子の「微子去之。箕子爲之奴。比干諫而死。孔子曰。殷有三仁焉(微子は之を去り、箕子は之が奴と爲り、比干は諫めて死す。孔子曰く、殷に三仁有り)」に基づく
- 798 陸賈(前 2 世紀前漢の人)『新語』無為第四に「堯・舜之民、可比屋而封。桀・紂之民、可比屋而誅」と記される
- 799 舜帝の時代に中原の四方に流された四柱の悪神＝渾敦こんとん・窮奇きゆうき・饕餮とうてつ・檮杌とうこつ の四を「四凶」と呼ぶ。各々優秀な王の血を引くが、生来凶暴で暴虐の故に流罪となり、西方から魍魎魍魎が侵入してくるのを防ぐ役割を付与される。然しすぐに役目を忘失し暴虐の限りを西方の地で尽くしたため、四凶と呼ばれた。(「舜臣堯、賁于四門、流四凶族。渾敦・窮奇・檮杌・饕餮、投諸四裔、以禦魍魎」『春秋左傳』文公十八年)。四凶の名称は別の流伝(『書経』等)では、共工・驩兜・三苗・鯀となっている
- 800 布鼠は火中に住む鼠、怪獣「火光獣」のこと。その毛で造る布を火布・火浣布とも言う。その布に垢が着いた時に火に焼けば、垢だけが焼け落ちて清浄に戻るといふ。Cf.『列子』湯問「火浣之布、浣之必投於火、布則火色、垢則布色、出火而振之、皓然凝乎雪。」珍貴なものへの譬えにも用いられ、かぐや姫の探索難題の「火鼠の皮衣」が挙げられる(『竹取物語』岩波文庫 pp.25-28)
- 801 Cf.「流四凶於四裔。竄三苗於三危。渾沌檮杌窮奇饕餮。爲四凶也。堯流之於國四外。有苗氏叛。舜放之於三危之山也」法琳撰『辯正論』大正 52・490 下－491 上
- 802 『宝鑰』定本卷三 p.133、弘全一 p.435
- 803 同上、定本卷三 p.134、弘全一 p.436
- 804 明文化された行政法規「令」に随って天下万民を公正に統御するべきことを言う
- 805 金科玉條は、黄金や珠玉のように善美を尽くした法律や規則、転じて絶対的な拠り所として守るべき規則や法律のこと。Cf.揚雄「劇秦美新」の「懿律嘉量、金科玉條。神卦靈兆、古文畢發。煥炳照曜、靡不宣臻。(懿律いりつ嘉量かりょう、金科玉條、神卦しんか靈兆れいちょう、古文こぶん畢ことごとく發し、煥炳かんへい照曜しょうよう、宣あまねく臻いたらざるは靡なし)」(『文選』卷四十八所録)
- 806 具体的には「温惠淳和之心・恭儉揖讓之志・懲惡勸善・潔靜精微」の徳目を指す。『宝鑰』定本卷三 p.134、弘全一 p.436
- 807 Ex.「擊孝經打母頭(『孝經』を撃ひっさげて母の頭こうべを打つ)」「蔽己臙脚發他腫足者(己が臙脚うみあしを蔽かくして他の腫足はれあしを發あらはす者なり)」。『宝鑰』定本卷三 p.135、弘全一 p.436
- 808 『宝鑰』定本卷三 p.135、弘全一 p.436
- 809 『論語』為政篇の「子貢問君子。子曰。先行。其言而後從之。(子貢君子を問う。子曰く、先ず行ひ、其の言を而る後に之に従ふ)」という、不言実行の重要性を説く文を踏まえる
- 810 『禮記』曲禮上に「鸚鵡能言不離飛鳥。猩猩能言不離禽獸。人而無禮不亦禽獸之心乎」と説かれる
- 811 『宝鑰』定本卷三 p.135、弘全一 p.437
- 812 同上、定本卷三 p.136、弘全一 pp.437-438
- 813 Cf.「諸佛興出世 懸遠值遇難 正使出于世 說是法復難 無量無數劫 聞是法亦難 能聽是法者 斯人亦復難 譬如優曇華」『添品妙法蓮華經』大正 9・143 上
- 814 Ex.「[愛法梵志]破骨剥皮以血寫偈<如法應修行 非法不應受 今世亦後世 行法者安隱>」『大智度論』大正 25・178 下
- 815 曇無讖訳『大般涅槃經』大正 12・450 上－451 上
- 816 中田祝夫『改定新版 東大寺諷誦文稿の国語学的研究』風間書房、1979 年、p.199
- 817 小林真由美「東大寺諷誦文稿の成立年代について」『国語国文』第 60 卷第 9 号、1991 年 9 月
- 818 第 82 行－第 85 行。中田祝夫『改定新版 東大寺諷誦文稿の国語学的研究』pp.30、119
- 819 第 248 行。中田祝夫、同上、pp.64、148
- 820 第 304 行。中田祝夫、同上、pp.76、159
- 821 参照、田中徳定『孝思想の受容と古代中世文学』新徳社、2007 年、pp.23-24
- 822 松長有慶「四恩説の再検討」『密教文化』No. 189、1995 年、p.14
- 823 松長有慶「四恩説の再検討」p.12
- 824 中田祝夫『改定新版 東大寺諷誦文稿の国語学的研究』p.290
- 825 『宝鑰』定本卷三 p.136、弘全一 p.438

- 826 同上、定本卷三 p.138、弘全一 p.439
- 827 如理思惟は仏の法教に則った正しい思考を実践する定型表現で、仏教の教理行果の四法のうち「行」に当る。Cf.「於此般若波羅蜜多。至心聽聞受持讀誦。精勤修學如理思惟。書寫解說廣令流布。當得成就現在未來功德勝利」玄奘訳『大般若波羅蜜多經』大正 5・582 下
- 828 『宝鑰』定本卷三 p.138、弘全一 p.439
- 829 Cf.『論語』衛靈公篇の「人能弘道、非道弘人也(人能く道を弘む、道人を弘むるに非ざる也)」を当然強く意識するであろう
- 830 法教とその教えを体現する佛菩薩＝人とが不二一体であることを「人法一體」と表現する
- 831 『宝鑰』定本卷三 p.140、弘全一 p.441
- 832 控馭で自在に馬を操作すること、転じて上手く人民を統御し治めることを意味する
- 833 枉は曲げる、ゆがめる義。「枉法」で予め規定された法律・禁戒を曲げて意のままに勝手にふるまうこと、私意によって法を曲解適用することを言い表す
- 834 参照、小林正美『六朝佛教思想の研究』第二章Ⅱ「『沙門不敬王者論』の思想」、pp.64-113
- 835 『宝鑰』定本卷三 p.141、弘全一 p.442
- 836 拔苦與樂は仏や菩薩が衆生の苦しみを抜いて福樂(＝涅槃常樂)を与えることを言表する定型表現。拔苦は悲を、與樂は慈を指す。Ex.「大慈與一切衆生樂。大悲拔一切衆生苦。大慈以喜樂因縁與衆生。大悲以離苦因縁與衆生」『大智度論』大正 25・256 中
- 837 『宝鑰』定本卷三 p.141、弘全一 p.442
- 838 Cf.「譬如飛蛾見火光 以愛火故而競入 不知焰炷燒然力 委命火中甘自焚 世間凡夫亦如是 貪愛好色而追求 不知色欲染著人 還被火燒來衆苦」『心地觀經』大正 3・318 上
- 839 『宝鑰』定本卷三 p.142、弘全一 p.443
- 840 仏道に入りて出家し、剃髪して相貌を僧形に改めることを言う
- 841 『宝鑰』定本卷三 p.143、弘全一 pp.443-444
- 842 Cf.「喻如雪山雖復成就種種功德多生諸藥。亦有毒草。諸衆生身亦復如是。雖有四大毒蛇之種其中亦有妙藥大王。所謂佛性。」曇無讖訳『大般涅槃經』大正 12・411 中
- 843 Cf.「下觀大海悉見水性魚鼈龜龍之屬」曇無讖訳『大般涅槃經』大正 12・374 下
- 844 Cf.「夫雪山之内。本多甘露亦有毒草。大海之中。既足明珠亦饒羅刹」法琳撰『破邪論』大正 52・487 下
- 845 『宝鑰』定本卷三 p.143、弘全一 p.444
- 846 瑩淨は、鏡が磨かれて清浄明晰且つ影像を能く映す様を言う
- 847 虚空の万有包含の徳と対比させて、大地能生の地母(羅 Terra Mater／英 Mother Earth)的特性を説く
- 848 『宝鑰』定本卷三 pp.143-144、弘全一 p.444
- 849 同上、定本卷三 p.147、弘全一 p.448
- 850 一如宮は大乗のさとり境界・真如の理。廻心は大乗の心を発すること、二乗の小心を廻らして大乘に趣向(＝廻心向大)する義
- 851 『宝鑰』定本卷三 p.149、弘全一 p.449
- 852 同上、定本卷三 p.150、弘全一 p.450
- 853 Ex.「一切唯識。如經中說三界唯心」窺基撰『成唯識論述記』大正 43・230 下
- 854 魔旬は魔王破旬の略、仏のさとりを証得することを妨げる煩惱を擬人化したもの。ここでは煩惱障と所知障の二障の比喩として用いられる
- 855 八正道(正見・正思惟・正語・正業・正命・正精進・正念・正定)という心の実践徳目を正しく実行して、心を整える意
- 856 同事は四摂法の一。同事を挙げてその他の布施・愛語・利行の三をも含み合わすと心得る(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下 p.266)
- 857 『宝鑰』定本卷三 p.150、弘全一 p.450
- 858 爵は爵位(天子及び公爵・侯爵・伯爵・子爵・男爵)。ここでは五位＝資糧位・加行位・通達位・修習位・究竟位を五等に譬える
- 859 冊は天子が后妃・諸侯を立てたり封禄・爵位を授けるときに発する勅書のこと。ここでは迷妄八識の心王を四智法帝の位に就かせること意味する
- 860 梵 asamskṛta の訳。「無為」は、仏教教理では人為的に作られたものではないもの、因果の関係を離れ生滅変化しない永遠絶対の真実・実在・虚空を指す
- 861 『宝鑰』定本卷三 p.151、弘全一 p.451
- 862 生滅仮現する変化身・化身を「百億應化」と言い、主に声聞・縁覚の為に法を説く。『梵網經』所説の臺上・葉上・葉中の三仏身に基づく表現

- 863 千葉牟尼は葉上の大釋迦・大化身で他受用身の釈迦牟尼仏。主として菩薩乗の為に法(六波羅蜜)を説くが、同時に二乗凡夫にも教説(四諦・十二因縁)を示すから、三乗の教主である
- 864 『宝鑰』 定本巻三 p.151、弘全一 p.451
- 865 六度は布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧の六波羅蜜行。六度は仏法一切の善行の根本であるから、広義に全ての仏法の修行に通じ、「萬行」と言い表す(二乗と共に大乘菩薩が修する所の一切の大悲の修行を指す)
- 866 『宝鑰』 定本巻三 p.153、弘全一 p.452
- 867 巨壑・一水は大海。千品は万物の意で、一の大海に注ぐ千の河川を言い含める
- 868 「一」は諸法実相・一実の空理を比喩的に指す。虚空大海にも擬えられる諸法実相・一実の空理は、一切諸法(万象・万法)の生成流出するその根源であることを「百千之母」と言い表す
- 869 気は宇宙の萬物を構成する最根本の物質を指す。元氣、則ち天地創成前の未分混沌の氣。Cf. 『漢書』律歴志上「太極元氣、函三為一」、これに対する顔師古の注は[孟康を引いて]「元氣始起於子、未分之時、天地人混合為一」と記す
- 870 魏・晋から南北朝時代に隆盛を誇った哲学思潮、三玄の書と称せられた『易経』『老子』『荘子』の解釈をする学問のことを言う
- 871 『宝鑰』 定本巻三 p.153、弘全一 p.453
- 872 梵 prapanca、原語は拡大・拡散・分化・複雑化などの意。一般には衆生が起こす所の妄想で誤った見解を戲論と言い、無数の煩惱戲論を分類集約すれば、生滅断常一異去来の八迷となる
- 873 「不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出 能說是因縁 善滅諸戲論」『中論』大正 30・1 中に基づく、生滅断常一異去来の八迷を離れて諸法の空性を証得する為の八不正観
- 874 『宝鑰』 定本巻三 pp.153-154、弘全一 p.453
- 875 唯識思想では三界唯心・萬法唯識であるから唯識無境とする。即ち、「境」=所現の一切諸法は幻影、根源の第八識を及び前七識を転じて得る所の四智は真如実在であるから、対象と能観の智に有為無為の断絶を有す。この「境智隔歴」を觀行の枠組みとしている
- 876 Ex. 「境智無二。境無生滅智亦無生滅。煩惱本自不生。今亦不滅。智慧本自不滅。今亦不生。是境智不二有無平等也。故言。我觀如來。前際不來。後際不去。中亦不住。如此觀者。名為正觀」吉藏撰『大乘玄論』大正 45・76 上
- 877 『宝鑰』 定本巻三 p.155、弘全一 p.454
- 878 五邊は五句を示す。則ち、生・滅・不生不滅・亦生滅亦不生滅・非生滅亦非不生滅の五つ。順に増益・損減・相違・愚癡・戲論の五つの偏った辺見、妄想分別に配当される(宥快『秘藏寶鑰鈔』巻下六 p.314)
- 879 Cf. 「入實法相門。如是入竟。是中深入諸法實相時。心忍直入無諍無礙。是名法等忍。如偈説<諸法不生不滅 非不生非不滅 亦不生滅非不生滅 亦非不生滅 非非不生滅>。已得解脫空非空是等悉捨滅諸戲論言語道斷。深入佛法心通無礙不動不退。名無生忍。是助佛道初門以是故説已得等忍」『大智度論』大正 25・97 中一下
- 880 『宝鑰』 定本巻三 p.156、弘全一 p.455
- 881 三草は小草(人天)・中草(声聞縁覺二乗)・上草(菩薩乗)の上中下三草を指す。『法華経』葉草喩品所説の三草二木(小木は通教の菩薩、大木は別教の菩薩)の譬に依る
- 882 『宝鑰』 定本巻三 pp.156-157、弘全一 p.456
- 883 性徳は衆生が本来的に備えている本性上の特性、本有・理具の仏性
- 884 衆生本有の淨菩提心が清浄にして染汚されないこと、仏が三界の塵界に於いてその垢穢に汚されないことを「性徳不染」と言い、汚泥に在って染汚されない蓮華の自性清浄なる様に擬える
- 885 修成は修行成仏・因果の功徳を言う
- 886 佛智之深多は仏の智慧が甚深無量なること。『法華経』方便品に難解難入の智慧門が説かれる
- 887 『宝鑰』 定本巻三 p.157、弘全一 p.456
- 888 一乘真実の妙法を開顕して、それまでの羊鹿及び牛の三乗の仮の教えを廃絶することを言う
- 889 龍女が釈尊に奉獻した一寶珠を佛が納受して、龍女の成仏を証明したことを「象王迎」と言い表す
- 890 「宿身心之室宅」は、(柔和忍辱を旨として諸法の実相を觀じて)身心粗暴ならざる進趣の行処と、(国王大臣外道二乗婦女子等に親近せずに)常に坐禪を好み閑寂所で心を修練して一切法の空相を觀じる近処の「二処」(及びその他の正語行(語)・心離諸惡自利行(意)・心修諸善利他行(慈悲)を併せた四安樂行)が、心を安らかにして身を楽しませる室宅の如きものだ、の意を示す(小田慈舟『十卷章講説』下 p.1051 参照)
- 891 『宝鑰』 定本巻三 p.161、弘全一 p.460
- 892 芥石は芥子劫と盤石劫。芥城は一辺百由旬の正方形の城の中に芥子が充満することで、長寿の者が百年に一粒の芥子をそこから運び出し、城内の全ての芥子粒を悉く持ち去るまでの長大久遠の時間を芥

子劫と呼ぶ(Cf.『大智度論』大正 25・100 下)。巨石＝盤石劫は、百年に一度天人が現れ出て一辺百由旬の大磐石を軽い羽衣で磨き払い、その盤石が遂に擦り減って消滅してしまうまでの長大な時間を言う。竭は盡の意、磷磨滅して石が薄くなること

893 『宝鑰』 定本卷三 p.161、弘全一 p.460

894 巧藝は巧曆と衆藝の二人で共に算数計量の達人。巧曆は古代の歴数心算の達人・計算の天才的名人。『莊子』齊物篇第二に「一與言為二、二與一為三。自此以往、巧曆不能得(一と言と二と為り、二と一と三と為る。此れ自り以往は巧曆も得る能はず)」と記される。又、衆藝は『華嚴經』所説の善知衆藝童子で文字算数に秀でた才を具える。Ex.「此是善知衆藝圓滿具足菩薩解脫。善男子。我唯知此解脫。如諸菩薩摩訶薩。能於一切世出世間。善巧之法。殊能異藝文字算數。咸綜無遺」(『四十華嚴經』大正 10・805 中)。ここでは世・出世間の巧曆と衆藝菩薩の二人を挙げて、心佛の廣大無塵数で測量し難いことの比喩とする

895 筭は算に通ず、数を計算する道具「算木・算籌さんちゅう」を指す

896 離律は離朱と阿那律で、視力に勝れ天眼通を得る鋭敏慧眼の二人を言う。離朱は離婁、傳説中の視力の極めて強い人、「離朱之明、察箴末於百步之外」(『淮南子』)と百歩離れた遠くの針を見通せたとされる。阿那律(梵 Aniruddha)は釈尊の十大弟子の一人で天眼第一と称される。ここでは世・出世間の離朱と阿那律の驚異的な視力・天眼通を具す二人を挙げて、自心仏の見難いことを比喩的に言う

897 夏王朝の始祖、舜帝治下に治水に成功し後に帝位を禅譲された。萬物の名称を記す『山海經』の作者と禹は仮託された

898 夸は神話中の健脚家、巨人「夸父こほ」のこと。夸父は太陽と競争して之を走って追い、太陽が沈む谷まで追い詰めたが、最後に喉の渇きに苦しみ、黄河と渭水の水を全て飲み干すも死したと伝えられる

899 「聲縁識不識薩埵智不知」の句は、『華嚴經』の説く心仏不異の教えが甚深独尊にして、二乗・三乗の修行者の窺知できないことを言い表す

900 奇異不思議なることの中でも冠絶して奇絶なるもの、極絶の極みとも言うべきものと言うなら、それに相当するのは只、自心の佛のみである、の意

901 『宝鑰』 定本卷三 p.161、弘全一 p.460

902 迷執の為に自心に仏が居るといふ実相(本有本覺の仏智・如来藏)に気付かないことを「迷自心」と言い、この無明不覺が迷いの世界(三界六道)での輪廻の原因であるとする

903 水が澄明清浄である様。空寂なる一心＝佛の湛然として澄み渡った様を形容する

904 澄淨の水という鏡の如き自性清浄圓明なる体に、海印森羅の影像が映し出される様を言い表す

905 「一心之佛」は上述の「我が佛」「自心之佛」であり、一心法界に遍在し萬法を包含する一大法身である

906 無明の毒酒に酔い痴れた衆生凡夫は、凡聖不二の理を悟らず、自心即仏という我が心の不思議な実相を把握することができない、の意

907 『宝鑰』 定本卷三 p.162、弘全一 p.460

908 彈指は親指と人差し指をはじいて音を出すこと、許諾・歡喜・警告・告知などの場合に実行する

909 秘密莊嚴心、則ち真言密教の法門を指す

910 「深知一切法無自性。云何無自性。前已旨陳。夫迷途之法。從妄想生。乃至展轉。成無量無邊煩惱。輪迴六趣者。若覺悟已。妄想止除。種種法滅。故無自性。復次諸佛慈悲。從眞起用。救攝衆生。應病與藥。施諸法門。隨其煩惱對治迷津遇機達於彼岸。法亦應捨。無自性故。如大毘盧遮那成佛經云。諸法無相。謂虛空相。作是觀已。名勝義菩提心。當知一切法空。已悟法本無生。心體自如。不見身心。住於寂滅平等究竟眞實之智。令無退失。妄心若起。知而勿隨。妄若息時。心源空寂。萬德斯具。妙用無窮。所以十方諸佛。以勝義行願爲戒。但具此心者。能轉法輪。自他俱利。」『菩提心論』大正 32・616 中。当該部分は『宝鑰』第九住心に引用されるが、斜線部分のみの縮約された引用となっている

911 勝又俊教『講座宝鑰』註釈 p.286 註 3。小田慈舟『十卷章講説』下 p.1075 では「勝義無性」を第九住心から第十住心に進む証文とするが、文脈的に明らかに第八から第九への勝進とする解釈が親しい

912 『大日經』大正 18・3 中

913 『宝鑰』 定本卷三 p.163、弘全一 p.461

914 同上、定本卷三 p.163、弘全一 p.461

915 華嚴の三昧名。湛然たる仏の智海に一切の法が普く映し出される[印現]境地であるから、「海印定」と呼ぶ

916 法性は一切諸法の本性。華嚴は一心眞如を觀ずるから、大海内に印現する森羅萬象が即心即法界であることを指す

917 山王機は極大頓機の者を指す。Ex.「譬如日出。先照一切諸大山王。次照一切大山。次照金剛寶山。然後普照一切大地[中略]先照菩薩摩訶薩等諸大山王」『六十華嚴經』大正 9・616 中。Cf.「華嚴經者。斯乃集海會之盛談。照山王之極説。理智宏遠。盡法界而互眞源」(法藏述『華嚴經探玄記』大正 35・107 上)

918「示心佛不異」は自心と仏と衆生の三が無差別であること、則ち迷悟を含む一切が心の所作で平等無差別であることを表現する

919九世という一切の時間を総じて、一刹那と言う極微の中に摂し盡す意

920生滅差別[有為]を「多」とし、真如[無為]を「一」として、萬象[事]と真如[理]が圓融渉入する実相、そこに於いては一心は虚空法界に即同して森羅万象と圓通無礙であり、更に一切諸法は宇宙に遍満する無塵数の仏身に他ならないから、仏と一心と衆生は渾融してさとりの一如に帰入すると説く教説を言う

921一多相入し理事無礙なる法界の重重無盡無盡なる様、即ち一切諸法の圓融渉入無礙を帝網で比喻的に表現する

922「隱隱」は、不分明・憂鬱・盛大な様を形容する多義的な語であるが、当該部分では無限に照明する燈火の盛大な輝きを言い表す

923文殊に就く主語は善財童子。善財は東天竺覺城の長者の子、「莊嚴幢娑羅林中[中略]大塔廟處」(大正10・677上)で文殊菩薩の説会に赴き発心し、次第に五十三人の善知識を歴訪して佛法を求め、文殊の元に戻って最後に普賢菩薩の下で仏果を證得した。この善財のさとりに到る遍歴を「就覺母以發心歸普賢而證果」が表現する

924一切智智を一向志求する求法菩薩行の最終段階に、善財童子が理徳の普賢菩薩に帰依することを言い表す

925初発心時に願を立てた「阿耨多羅三藐三菩提」を證得する、即ち無上正等覺を成就して仏果に到達する意を示す

926善財童子が過去見聞生・現在解行生・未来証入生の三生に亘って華嚴の法を修行することを「練行」と言う

927第三部第十二章で論じる

928『宝鑰』定本卷三 p.164、弘全一 p.462

929同上、p.167、弘全一 p.465

930同上、定本卷三 p.168、弘全一 pp.465-466

931同上、定本卷三 p.174、弘全一 pp.471-472

932『声字実相義』への参照であると同時に、『大日経疏』「如來一一三昧門聲字實相。有佛無佛法如是故。即是故不流即是如來本地法身。爲欲以此法身遍施衆生故。還以自在神力。加持如是法爾聲字。故此聲字。」大正 39・657 上-中の記述を踏まえる

933『咩字義』への参照であると同時に、『大日経疏』「不與前字相合論也。涅槃經此五字亦具明字義。今毘盧遮那宗。寄此五字以明大空。大空是證處無法可説。故但以圓點表之。」大正 39・657 上等の記述を踏まえる

934『声字義』定本卷三 pp.37-38、弘全一 p.523

935『十住心論』定本卷二 pp.322-323、弘全一 pp.411-412

936『宝鑰』定本卷三 p.176、弘全一 pp.473

937同上、定本卷三 p.176、弘全一 pp.473

938陳琳「答東阿王牋」(『文選』卷四十所録)

939韓愈の文体の一例として『原道』の一節、「帝之與王、其號名殊、其所以為聖一也。夏葛而冬裘、渴飲而饑食、其事雖殊、其所以為智一也。今其言曰<曷不為太古之無事>。是亦責冬之裘者曰<曷不為葛之之易也>。責饑之食者曰<曷不為飲之之易也>。傳曰<古之欲明明徳於天下者、先治其國。欲治其國者、先齊其家。欲齊其家者、先修其身。欲修其身者、先正其心。欲正其心者、先誠其意>。然則古之所謂正心而誠意者、將以有為也。今也欲治其心、而外天下國家、滅其天常。子焉而不父其父、臣焉而不君其君、民焉而不事其事。孔子之作春秋也、諸侯用夷禮、則夷之。進於中國、則中國之。經曰<夷狄之有君、不如諸夏之亡>。詩曰<戎狄是膺、荊舒是懲>。今也舉夷狄之法、而加之先王之教之上、幾何其不胥而為夷也」を挙げる。『韓昌黎集』河洛圖書出版社、1975年、p.9

940参照、興膳宏「空海と漢文学」『中国文学理論の展開』所録、pp.319-320

941第三章第七節参照

## 第五章 『秘蔵宝鑑』の修辞法について: 対句・詩頌・問答

### はじめに

前章に於いて、「文」の起源および「文章」が果たす役割について、中国の伝統的な文章観との連関を考慮しつつ、空海が『文鏡秘府論』で構築した詩文の学理を詳細に検討した。また、その理論の実践化とも考え得る、秀句の範疇に含まれる諸文例を空海の著作から抽出し、文体分析の観点から比較と評価を行った。これは、『秘蔵宝鑑』を実際に成り立たせている「語句」とその集合である「文」の、そもそもの性質と役割を測定するための作業であった。これをより包括的な概念で呼び表わすならば、空海における文章理論と『宝鑑』での実践的展開と名付けられよう。

本章では、『宝鑑』での文章表現の実践活動を更に具体的に検証するために、秀句の前提条件となる

#### ★対句(対偶)

について、理論的考察と『文鏡秘府論』で空海自身が提示する見解を確認する。その上で、『宝鑑』を構成する文章にどのように「対句表現」が用いられ、機能しているかを総覧する。

次に、空海が『宝鑑』という勅撰の書を撰述するに当たり、読者の理解を促進する助けとして大いに重用した二つの手法、

#### ★詩頌(偈頌) と ★問答

について、当該の表現方法の特徴と先行する文学的伝統を踏まえ、空海のテキストに即して事例を検討することとする。

前章の「秀句」と併せ、本章で議論する「対句」「詩頌」「問答」は、『宝鑑』の思想的骨格(十段階の心品転昇)と引用される経論の文に対して、血肉を賦与し、彩りを添える文飾の役割を果たす。十住心思想にとって、文彩は決して余計な夾雑物ではなく、高尚正義なる思想は、須らく美しい文藻を以て鮮明的確に言い表されるべきなのである。その意味で、修辞法は、思想の本質をして燦然と宣揚せしめる、枢要の技術であり、修辞法の効用を過少に評価すべきではない。

### 第一節 『宝鑑』における対句について

第四章の第三節・第四節で考察の対象にした「秀句」の定義には、対句の使用を条件とするとは明文化されていない。但し、陸機「文賦」には

\*文賦 12)或託言於短韻、對窮迹而孤興。俯寂寞而無友、仰寥廓而莫承<sup>1)</sup>。(或は言を短韻[短い韻文]に託[寄託]し、窮迹に對し孤ひとり興る。俯しては寂寞として友も無く、仰いでは寥廓として承くる莫なし。)

と、詩文の決定的な欠点として、単独の句(「短韻」、孤独にして「無友」の句、つまり対句ではない文を挙げる。つまり、詩文である以上、そこに対句構成が含まれることは暗黙の前提、否むしろ敢えて口にするまでも無い、当たり前過ぎる常識と考えられていたことが理解される。従って、一篇の詩文を引き立てる秀句を論ずる場合、それが対句であることは絶対的な必要条件と見なされた。少なくとも魏晋以降の六朝時代から隋唐期にかけて、韻文・散文を問わず、対句を活用しないまともな文など存在しなかったのである。

文飾を凝らした美文の別の呼び名として通用する「四六駢儷体<sup>2)</sup>」「駢文」の、「駢べん」字は二頭

の馬を車駕に並べ繋げることから、二つが相並ぶものを指し示し、対句を意味する<sup>3</sup>。「儷れい」字は配偶・対偶(連れ合い)の意で、同じく対句のことを言い表す。この呼称からも容易に推測できる如く、対句対応を内包する二句を一個の構成単位として、これを積み重ね展開してゆく安定した文が、美しい文彩溢れる詩文の基礎とされたのである。

### 5-1-1: 「対句」とは何か: 本質と役割

それでは、秀句の基本条件とされる「対句」とは、厳密には如何なるものであるのか。先ず、「対句」の定義とその成り立ち、及び文章表現中で「対句」が果たす役割について整理しておきたい。

本朝中国学の基礎を築いた鴻儒、吉川幸次郎博士(1904-1980)の定義を引く。

[対偶句法は]文法的に構造としては同じ位置に同じ性質の語を配した句、従って一語が必ず一綴である中国語では同じ長さの音声として読まれる句、また一語が必ず一字に書き現わされる関係からは、視覚的にも同じ長さ書き現わされる句、またそれは同じ文法構造にあり同じ音声的長さにあるゆえに、内的心理的なリズムをおなじくし、従ってまた外的音声的リズムを同じくする句が、[中略]二回以上、継起する句法をいうのである<sup>4</sup>。

この定義に従うと、対句(対偶)とは、複数の句にまたがって

- 「同じ位置」に「同じ性質」の語が配置され
- 同一の文法構造を具有し
- 視覚的・聴覚的にも相似の印象を与える

句の配置構造を「対句」とするものである。

これを具体的な句に当て嵌めてみる。梁の昭明太子蕭統の『文選』序に記される有名なテーゼ「事出於沈思、義歸乎翰藻(事は沈思ちんしより出て、義は翰藻かんそうに歸す)」を例にとってみれば、

事一出於一沈思  
義一歸一乎一翰藻

の「事⇔義」が対義の主語、「出⇔歸」が対義の動詞、「於一乎」は場所を示す前置詞、「沈思⇔翰藻」が詩文の実現すべき境界(起点の「沈思(深い思索)」→結果の「翰藻(華麗な文辞)」)という具合<sup>5</sup>に、反対の意義で対応する語が配置された見事な対句になっている。また、別には、陸機「贈從兄車騎」<sup>6</sup>の「孤獸思故藪、離鳥悲舊林(孤獸こじゅう故藪こそうを思ひ、離鳥りちよう舊林きゅうりんを悲しむ)」の

孤一獸一思一故一藪  
離一鳥一悲一舊一林

二句のように、「孤一離」「獸一鳥」「思一悲」「故一舊」「藪一林」全ての語が同類の対応を示して完全な対句構造を示す例もある。この二例はあくまで代表的な参考例であるが、後世に伝えられる詩句で何らかの形で対句を内包しないものは、まず有り得ないと断言できる。

さて、対句が中国の詩文に常用される状態は、『文鏡秘府論』南卷に

\*凡文章不得不對。[中略]若上句用事、下句不用事、名爲缺偶。故梁朝湘東王詩評曰、「作詩不對、本是吼文、不名爲詩」<sup>7</sup>。(凡およそ文章は對ついでざるを得ず。[中略]若し上句にのみ事を用ひて、下句に事を用ひざれば、名づけて缺偶けつぐうと爲す。故に梁朝の湘東王[蕭繹・梁の元帝]が詩評に曰く、「詩を作りて對ついでざれば、本もとれ吼文こうぶん[獸の鳴き声]にして、名づけて詩とは爲さず」と。)

と記され、亦た同じく『文鏡秘府論』北卷に

\*凡爲文章、皆須對屬。誠以事不孤立、必有配疋而成<sup>8</sup>。(凡そ文章を爲つくるに、皆對屬ついでくを須もちふ。誠に以おもへらく事は孤立せず、必ず配疋はいひつ有りて成ると。)

\*於文章、皆須對屬。其不對者、止得一處二處有之。若以不對爲常、則非復文章<sup>9</sup>。(文章に於ては、

皆對屬ついでくを須もちふ。其の對せざる者は、止ただ一處二處に之有るを得。若し對せざるを以て常つねと爲なせば、則ち復た文章に非ず。）

と述べられることから、確かなものと断定して構わない。

こうした対句常用の起源については、劉勰りゅうきょう『文心雕龍』麗辭篇第三十五に

\*造化賦形、支體必雙。神理為用、事不孤立。夫心生文辭、運裁百慮、高下相須、自然成對。〔中略〕易之文繫、聖人之妙思也。序乾四德、則句句相銜、龍虎類感、則字字相儷、乾坤易簡、則宛轉相承、日月往來、則隔行懸合。雖句字或殊、而偶意一也。至於詩人偶章、大夫聯辭、奇偶適變、不勞經營。自揚馬張蔡、崇盛麗辭、如宋晝吳冶、刻形鏤法、麗句與深采并流、偶意共逸韻俱發<sup>10</sup>。(造化は形を賦あたへて、支體したいは必ず雙そうなり。神理しんりの用を為なす、事ことは孤立せず。夫れ心は文辭ぶんじを生じて、百慮を運裁うんさいし、高下相あひ須まちて、自然に對ついでを成す。〔中略〕『易』の文ぶん繫けいは、聖人の妙思なり。乾けんの四徳を序すれば、則ち句句くく相あひ銜ふくみ、龍虎の感を類すれば、則ち字字じじ相あひ儷ならぶ。乾坤の易簡いかんは、則ち宛轉えんてんとして相あひ承うけ、日月の往來は、則ち行を隔てて懸はるかに合す。句字或は殊なると雖も、偶意ぐういは一いつなり。詩人しじんの偶章ぐうしょう、大夫たいふの聯辭れんじに至つては、奇偶きぐう變に適し、經營を勞せず。揚〔揚雄〕・馬〔司馬相如〕・張〔張衡〕・蔡〔蔡邕〕、麗辭れいじを崇盛さうせいして自り、宋晝そうが吳冶ごやの形かたちを刻し法を鏤するが如く、麗句れいく〔対句〕と深采しんさい〔豊かな色彩〕と並び流れ、偶意ぐういと逸韻いついと俱ともに發す。)

と、天然自然の理に適ったものであると述べられる。少しく解説<sup>11</sup>を施して劉勰の論旨を辿る。

造物主(「造化」)は被造物を作るに際して、左右対称一對の形＝対偶を賦与した。人体は両手・両足・両目・両耳と(「支體」)全て二つで一つ(「雙」)を形成するのである。この対となった形体は天の摂理(「神理」)に基づくもので、およそ地上に生じた一切の事物は孤立することなく(「事不孤立」)、必ず配偶が存する。人間が生み出す文章(「心生文辭」)に就いても、孤独な要素の羅列に終わらず、思慮万端を働かせば(「運裁百慮」)、文中の語句の先後が呼応して(「高下相須」)、自然と対偶が成立する(「自然成對」)道理である。「人為的な作意に基づかずに、自然の摂理で対句が発生し、詩文に用いられる」という主張が展開される。劉勰はこれに続いて經書の『易經』を取り上げて、天の摂理である対句が『易』の文言伝・繫辭伝にも有効に活用され、聖人孔子の文章に反映していることを指摘する。例えば、「龍虎類感」の元は、乾卦の九五の辞「飛龍在天、利見大人」に

\*同聲相應、同氣相求。水流濕、火就燥。雲從龍、風從虎。聖人作而萬物覩。本乎天者親上、本乎地者親下、則各從其類也<sup>12</sup>。(同聲相あひ應じ、同氣相求む。水は濕しめれるに流れ、火は燥かはけるに就く。雲は龍に従ひ、風は虎に従ふ。聖人作おこりて萬物觀みる。天に本づく者は上に親しみ、地に本づく者は下に親しむは、則ち各おのおの其の類に従へばなり。)

と孔子が詳説するくだりである。この文の「水流濕⇔火就燥」「雲從龍⇔風從虎」のように、「相應・相求」する関係を、劉勰は天然の理を聖人が「相承」し、天下に弘めたとするが、そこには必ずと対句による表現が含まれる次第となる(「句句相銜」「字字相儷」)。聖教から文学の領域に視線を転ずれば、対句の構造は、詩人や士大夫の作る詩文(「偶章」「聯辭」)に適切に包含され、漢代の揚雄・司馬相如・張衡・蔡邕ら名文家は好んで対句(「麗句・深采」)を活用した、と文学作品に対句が常用されるに至った経過を考察する。

対句が劉勰の説通りの発生経過を辿ったのかどうかは問題ではない。伝統的な中国の文章観で、文章中の対句の存在が自明の理と考えられていたこと、更には美しい対句(「偶章」「聯辭」「麗句」)を適切に操作することを文人の必須条件としたことを、『文心雕龍』『文鏡秘府論』の記述から読み取ることが肝要なのである。

さて、人間の形体や活動に天与とされた対偶の在り方が、実際に文章の中でどのような役割を



果たすのか、その原理的な考察を紹介する。

対句発生の原因は、第一に「主題の反復による説得・強調効果<sup>13)</sup>」にあるとされる。前掲吉川論文には

対偶により主題の反復、これも他の先秦の書に、共通して見られることである。いなむしろ、対偶の技法は、主題を反復によって強調せんが為に発生したものと認められるのであって、先秦の古書の対偶は、おおむねみなその為<sup>14)</sup>にこそ用いられている。(強調は引用者)

と説明される。これを別の言い方をすれば、一度言葉で表現すれば済んでしまう事柄を、二度繰り返して口にして「主題を確認し、かつ強調しようとする働き<sup>15)</sup>」と定義することができる。この対句の具する反復強調での「説得機能」(次頁の同心円 1+2 の領域)の本質を、松浦友久氏<sup>16)</sup>は更に

○文意明確化の機能

○表現としての自己完結機能

と掘り下げて、これを対句表現全体の基本特性(説得機能の精髓を形成する性格)と規定している。この第二の機能は、「A」「B」二句の並存状態に関して、聊か難渋な記述で厳密に定義される。

●「A」がたんに「A」として提示されたのでは不明確な叙述の「外延」が、「B」との対比において提示されることによって、「A」と「B」との共通部分(共有部分)だけに限定され、語義・文義が明確化される、という点にある。それは換言すれば、「A」が「A」だけで示された場合の非完結的な表現が「A⇔B」と整合的に対偶化されることによって、「表現として自己完結する」ことに他ならない。[中略]多くの難解な辞句が、対句であることによって明快なものになっている[中略]対偶のいわゆる「説得的効果」とは「A⇔B」の自己完結機能によって文意が明確化するために生まれた、結果としての「説得力」に他ならない<sup>17)</sup>。(強調は原著者)

別の場所<sup>18)</sup>で、松浦氏自身が「明快」になった「辞句」を解説している。李白作「送友人」の「浮雲游子意、落日故人情。揮手自茲去、蕭蕭班馬鳴」について、初句の「浮雲游子意」の「浮雲」の語は、それ単独では様々なものを象徴していると解釈可能である。つまり、

I 自由 II 定めない浮動感 III 高潔な人柄 IV 天子との間に介在する佞邪の臣

のいずれを「浮雲」が表象するのか定かではない。ところが、次句の「落日故人情」と対句を構成することによって、「浮雲」が表出しようとする雰囲気、「落日」との間に共有される所の茫漠とした不安定な感覚であると推察できる。また「意」「故人情」「去」「蕭蕭」などの寂寥感や離別の感情を示す語との結びつきで、「浮雲」の意味内容は「II 定めない浮動感」であると確定する。

表現の範囲が「A⇔B」両句の対偶構造で限定されて、そこではじめて明確な意味が確定するのである。これを松浦は「表現として自己完結する」と呼ぶ。別の專家は、松浦の説を全面的に受容した上で、対句の本質的機能を「文意明示機能<sup>19)</sup>」(次頁の同心円 1 のコア領域)と名付ける。意味する所は同一である。術語として「文意明示機能」の方がこなれており、筆者はこちらを採用したい。

松浦氏の定義に示される対句の機能を定式化すれば

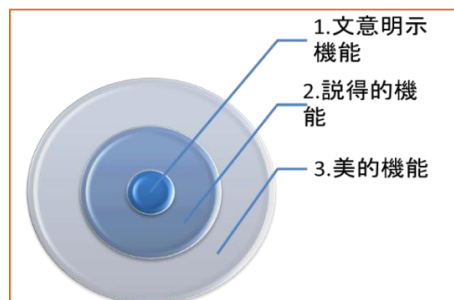
◎[第一段階・本質] 文意明示機能(同心円領域 1) → [第二段階] 説得的機能(同心円領域 2)

とまとめられよう。第一段階は、文章表現の全ての対句構造に共通して具有される機能であり、第二段階の「説得性」は表・上書・論等の「文」のジャンルで重視される<sup>20)</sup>機能と言える。

更に、対句の具有する機能の第三番目として、美的効果・文学的效果を醸成する働きが挙げられる。それは対を成す二句の間の対比の美により、視覚・聴覚・内容の諸側面から卓越した文学的效果を得るという伝統的な考え<sup>21)</sup>である。これは対偶の「抒情性<sup>22)</sup>」とも呼び得て、理性を超過して直截的に読者の感性に訴えかける感動の源泉となる。これらを総括して「美的機能」(同心円領域 3)とカテゴライズすることができ、主として「詩」作品で重視される機能と評価される<sup>23)</sup>。

かくして、様々な文章の中に見出される対句を、その役割の面から三段階に分類することが可能となった。先行研究の概念規定と分類方法を参考<sup>24</sup>にして、筆者の理解を図式化すれば、

対偶三機能の概念図



という同心円構造となる。中核をなす「1. 文意明示機能」は全ての対句に共通する普遍的に共有される核心である。一番外側の「3. 美的機能」を追求した対句には、「1. 文意明示機能」「2. 説得的機能」が自動的に具有される。但し、「3. 美的機能」を含まない「2」「1」のみの対句や、「2」を含まない対句(説得機能を持たない句)は存在し得る<sup>25</sup>。事例数では、「3. 美的機能」の対句の数は少ない。

伝統的な漢土の文章に於いて、対句が重用されるその具体的役割として、上の「対偶の三概念」図で表出される、文意明確化・説得力・美的感情の三つを認識したうえで、空海が『文鏡秘府論』で述べた対句の分類について次項で概説する。

#### 5-1-2：『文鏡秘府論』における対句の説明・分類

『文鏡秘府論』東巻は全篇が対句の分類・解説に費やされている。空海は複数の詩論書に基づいて、合計二十九種類に対句を分類する。その全てを仔細に検討することは瑣末な論に陥る恐れがあるので、ここでは特に重要な「的名対」を中心に最初の十一種類の紹介に留める。対句の問題について、理論家且つ実作者である空海が、深い考察を巡らしたその一端を明かにすることを目的とする。

まず、東巻を見る前に、北巻冒頭に置かれた、対句に関わる概説の文を引く。

\*至若「上」與「下」「尊」與「卑」。「有」與「無」「同」與「異」。「去」與「來」「虚」與「實」。「出」與「入」「是」與「非」。「賢」與「愚」「悲」與「樂」。「明」與「闇」「濁」與「清」。「存」與「亡」「進」與「退」如此等状、名爲反對者也。事義各相反、故以名爲。除此以外、並須以類對之。「一二三四」數之類也。「東西南北」方之類也。「青黄玄黄」色之類也。「風雲霜露」氣之類也。「鳥獸草木」物之類也。「耳目手足」形之類也。「道德仁義」行之類也。「唐虞夏商」世之類也。「王侯公卿」位之類也。及於偶語重言、雙聲疊韻、事類甚衆、不可備敘<sup>26</sup>。(上と下、尊と卑。有と無、同と異。去と來、虚と實。出と入、是と非。賢と愚、悲と樂。明と闇、濁と清。存と亡、進と退の若きに至りては、此の如き等の状を、名づけて反對はんついと爲す者なり。事義各相ひ反す、故に以て名と爲す。此を除く以外は、並びに須すべからく類を以て之を對いすべし。「一二三四」は數の類なり。「東西南北」は方の類なり。「青黄玄黄」は色の類なり。「風雲霜露」は氣の類なり。「鳥獸草木」は物の類なり。「耳目手足」は形の類なり。「道德仁義」は行の類なり。「唐虞夏商」は世の類なり。「王侯公卿」は位の類なり。偶語重言ちようげん、雙聲そうせい疊韻でふるんに及んでは、事類甚だ衆おほく、備つぶさに叙のぶ可からず。)

ここには対句の分類名は示されずにその典型的な実例が列挙される。最初に代表的な反対語の例として、

○上下・尊卑・有無・同異・去來・虚實・出入・是非・賢愚・悲樂・明闇・濁清・存亡・進退を挙げる。この反対語の提示は、容易に二字熟語に転じる。それ以外の

○一二三四(數)・東西南北(方位)・青黄玄黄(色)・風雲霜露(氣象)・鳥獸草木(動植物)・

耳目手足(身体)・道德仁義(行為)・唐虞夏商(王朝)・王侯公卿(地位)

は同じグループに属する語を四つずつ並べる。詩文作成の実際上は、この同一属の中から二つを選択して、それぞれ別の句に配置することになる。こうした事例は数限りなく存在する(「事類甚衆」)から、とても全部は叙述できないと述べるが、ここ(北巻の冒頭の引用文)で詳説を放棄した事柄を、体系的に整理・論述するのが、『文鏡秘府論』東巻の圧倒的な説明である。

『文鏡秘府論』東巻は最初に二十九種類の対の名称を列挙する。最初の十一種は「古人同出斯對<sup>27</sup>。(古人同じく斯の對を出いだす。)」と記され、それらは具体的には

○『文筆式』、上官儀『筆札華梁』、元兢『詩随腦』、皎然『詩議』、崔融『唐朝新定詩格』等の複数の詩論書を指すと推測される<sup>28</sup>。これらに共通して論じられる対句の分類法であるから、最大公約数的な対句概念の整理法を提示していると思われる。

第十二から第十七の六種類は元兢『詩随腦』、第十八から第二十五の八種類は皎然『詩議』、第二十六から第二十八の三種類は崔融『唐朝新定詩格』に見出される分類法で、最後の第二十九「總不對對」は空海自身が諸本を勘案しながら自身の見識で新たに立てた対偶概念であろうと高く評価される<sup>29</sup>ものである。

ここでは諸家に共通の第一から第十一の対句概念について検証する。

**\*第一 的名對**てきめいつい又名正名對、又名正對、又名切對。(又正名對と名づけ、又正對と名づけ、又切對と名づく)  
**的名對者、正也。**凡作文章、正正相對。上句安「天」下句安「地」、上句安「山」下句安「谷」、上句安「東」下句安「西」、上句安「南」下句安「北」、上句安「正」下句安「斜」、上句安「遠」下句安「近」、上句安「傾」下句安「正地」、如此之類、名爲的名對。初學作文章、須作此對、然後學餘對也。或曰、「天地、日月、好惡、去來、輕重、浮沈、長短、進退、方圓、大小、明暗、老少、兇儻、俯仰、壯弱、往還、清濁、南北、東西、如此之類名正對<sup>30</sup>。」(的名對とは、正なり。凡そ文章を作すは、正正に相あひ對す。上句に「天」を安んずれば、下句に「地」を安んず。上句に「山」を安んずれば、下句に「谷」を安んず。上句に「東」を安んずれば、下句に「西」を安んず。上句に「南」を安んずれば、下句に「北」を安んず。上句に「正」を安んずれば、下句に「斜」を安んず。上句に「遠」を安んずれば、下句に「近」を安んず。上句に「傾」を安んずれば、下句に「正地」を安んず。此の如きの類を、名づけて的名對と爲す。初學の文章を作るは、須らく此の對を作りて、然る後に餘の對を學ぶべきなり。或るひと曰く、「天地、日月、好惡、去來、輕重、浮沈、長短、進退、方圓、大小、明暗、老少、兇儻きょうどう、俯仰、壯弱、往還、清濁、南北、東西、此の如きの類を正對と名づく」と。)

「的名對」は最も基本的な対句の概念であり、「正名對」「正對」と呼ばれることもある。上の文に実例として掲げられる通りに、「東西」「南北」「天地」「長短」「大小」のような、誰が見ても対比関係を成している語が、二句に分配されるという明らかな対句である。「的名」の「的」は「明」(『説文解字』)の義<sup>31</sup>で「あきらか」と訓読すべき語であり、従って、「的名對」は「明確(的)な概念(名)から成る対偶形式<sup>32</sup>」と理解できる。

この明確な対句の中には、「遠⇔近」「好⇔悪」という完全に対立する概念の対と、「風一雲」「鳥一獸」などの同グループ(同類)の中で呼応する対の両者が含まれる。

○前者の反義的な対応を示す種類の対句[これを「反對」と称する]と、

○後者の同類同一範疇内での対応を示す種類の対句[これを「正對」と称する]

の、両方を包含する<sup>33</sup>大きな上位カテゴリーが「的名對」「正名對」であると理解できる。則ち、「的名對」は対句表現をほぼ総体的にカバーする大きな概念であって、第二以下の各種対句概念は、「的名對」を基礎的な尺度とした「異同の諸相<sup>34</sup>」に過ぎない。「的名對」の主カテゴリーの下部に、様々な現実相を以て分類されたサブカテゴリーと位置付けることができるであろう。

次に、第二以下の対句概念を検討する。

\*第二 隔句對かくつゝい／ 隔句對者、第一句、與第三句對、第二句、與第四句、對、如此之類、名爲隔句對。詩曰、「昨夜越溪難。含悲赴上蘭。今朝逾嶺易。抱笑入長安。」釋曰、第一句「昨夜」與第三句「今朝」對、「越溪」與「逾嶺」是對、第二句「含悲」與第四句「抱笑」是對、「上蘭」與「長安」對。並是事對、不是字對。如此之類、名爲隔句對<sup>35</sup>。(隔句對とは、第一句と第三句と對し、第二句と第四句と對す。此の如きの類を、名づけて隔句對と爲す。詩に曰く、「昨夜溪を越ゆること難く、悲しみを含んで上蘭に赴く。今朝嶺を逾こゆること易く、笑を抱きて長安に入る。」釋して曰く、第一句の「昨夜」と第三句の「今朝」と對し、「越溪」と「逾嶺」と是れ對し、第二句の「含悲」と第四句の「抱笑」と是れ對し、「上蘭」と「長安」と對す。並びに是れ事對にして、是れ字對ならず。此の如きの類を、名づけて隔句對と爲す。)

四句構成の中で、奇数句(第一と第三)、偶数句(第二と第四)がそれぞれ対応関係を示す配置形式を「隔句對」とする。詩の場合に頻繁に観察されるもので、「的名對」と共に、對句表現の大原則的な基本形である。

\*第三 雙擬對そうぎつゝい／ 雙擬對者、一句之中所論、假令第一字是「秋」、第三字亦是「秋」、二「秋」擬第二字、下句亦然。如此之類、名爲雙擬對<sup>36</sup>。(雙擬そうぎ對とは、一句の中に論ずる所、假令たとへば第一字は是れ「秋」にして、第三字も亦た是れ「秋」ならば、二「秋」第二字に擬す、下句も亦た然り。此の如きの類を、名づけて雙擬對と爲す。)

これを『文鏡秘府論』所引の詩句で説明すれば、「夏暑夏不衰。秋陰秋未歸」は、二つの「夏」、二つの「秋」が、その間に挟まれる「暑」「陰」を挟み込んでその内容を方向付ける<sup>37</sup>手法である。この雙擬對の事例は、他に、「炎至炎難却。涼消涼易追」「乍行乍理髮。或笑或看衣」「結萼結花初。飛嵐飛葉始」「可聞不可見。能重復能輕」「議月眉欺月。論花頰勝花」「春樹春花、秋池秋日、琴命清琴、酒追佳酒、思君念君、仙處萬處」の事例が紹介されている。

\*第四 聯綿對れんめんつゝい／ 聯綿對者、不相絶也。一句之中、第二字、第三字是重字、即名爲聯綿對。但上句如此、下句亦然<sup>38</sup>。(聯綿れんめん對とは、相あひ絶えざるなり。一句の中、第二字・第三字の是れ重字ちょうじなるを、即ち名づけて聯綿對と爲す。但し上句此の如くなれば、下句も亦た然り。)

四番目の「聯綿對」の聯綿は連続して絶え間ない様を形容する。ここでは一句の中に同じ字を連続して用いる<sup>39</sup>對句法のことを指す。事例の詩句では、「看山山已峻。望水水仍清。聽蟬蟬響急。思卿卿別情。」「嫩荷荷似類。殘河河似帶。初月月如眉。」「烟離離萬代。雨絶絶千年。」「望旦旦已晚。懷人人不歸」等が挙げられ、語レベルでは「朝朝・夜夜・灼灼・菁菁・赫赫・輝輝・汪汪・落落・索索・蕭蕭・穆穆・堂堂・巍巍」の累語が例示される。

次の第五番目は「互成對ごせいつゝい」と名付ける。

\*互成對者、「天」與「地」對、「日」與「月」對、「麟」與「鳳」對、「金」與「銀」對、「臺」與「殿」對、「樓」與「榭」對。兩字若上下句安、名的名對。若兩字一處用之、是名互成對。言互相成也<sup>40</sup>。(互成ごせい對とは、「天」と「地」と對し、「日」と「月」と對し、「麟」と「鳳」と對し、「金」と「銀」と對し、「臺」と「殿」と對し、「樓」と「榭しゃ」と對す。兩字若し上下の句に安んずれば、名的名對と名づく。若し兩字一處に之を用ふれば、是を互成對と名づく。言ふところは互たがひに相あひ成すなり。)

一句の中で「天地」「日月」のように對を成す語が用いられれば、これを「互成對」という。「天地」「日月」が二句に分けて配置されれば、通常の基本的な第一「的名對」と分類されるが、一句中に包含されるが故に「互成」とカテゴライズされる。引用される事例では、「天地心間靜。日月眼中明。麟鳳千年貴。金銀一大榮」「玉釵丹翠纏。象榻金銀鏤。青味丹碧度。輕霧歷簷飛」「歲時傷道路。親友念東西」という句が示される。

六番目の分類名は「異類對いるいつゝい」である。

\*異類對者、上句安「天」下句安「山」、上句安「雲」下句安「微」、上句安「鳥」下句安「花」、上句安

「風」下句安「樹」、如此之類、名爲異類對。非是的名對、異同比類、故言異類對。但解如此對、並是大才、籠羅天地、文章卓秀、才無擁滯、不問多少、所作成篇。但如此對、益詩有功。詩曰、「天清白雲外。山峻紫微中。鳥鳶隨去影。花落逐搖風。」釋曰、上句安「天」下句安「山」、「天」「山」非敵體、「白雲」「紫微」亦非敵體。第三句安「鳥」第四句安「花」、「花」「鳥」非敵體。「去影」「搖風」亦非敵體。如此之類、名爲異類對<sup>41</sup>。(異類いるい對は、上句に「天」を安んじて、下句に「山」を安んじ、上句に「雲」を安んじて、下句に「微」を安んじ、上句に「鳥」を安んじて、下句に「花」を安んじ、上句に「風」を安んじて、下句に「樹」を安んず。此の如きの類を名づけて異類對と爲す。是れの名對に非ず、異同比類す、故に異類對と言ふ。但だ此の如きの對を解するは、並びに是れ大才にして、天地を籠羅らうらし、文章卓秀にし、才に擁滯ようたい無く、多少を問はず、作る所篇を成す。但ただ此の如き對は、益ますます詩に功有り。詩に曰く、「天は清し白雲の外、山は峻し紫微の中。鳥は飛びて去影に随ひ、花は落ちて搖風ようふうを逐おふ。」釋に曰く、上句に「天」を安んじ、下句に「山」を安んず、「天」「山」は敵體に非ず、「白雲」「紫微」も亦た敵體に非ず。第三句に「鳥」を安んじ、第四句に「花」を安んず、「花」「鳥」は敵體に非ず。「去影」「搖風」も亦た敵體に非ず。此の如きの類を名づけて異類對と爲す。)

對句の基礎となる「的名對」が「天地」「日月」のように、同一グループの語で對比性が明確な組み合わせを對句として組み合わせるのに対して、「異類對」は「天」と「山」、「鳥」と「花」のように、はっきりとした対照性を見出せない二語を敢えて對句に仕立てる手法<sup>42</sup>を言う。詩句の事例には「鯉躍排荷戲。燕舞拂泥飛。琴上丹花拂。酒側黃鸝度」「離堂思琴瑟。別路繞山川」が挙げられる。このような異類對を使いこなすには熟練の詩才を必要とするとされる。的名對が明瞭で単純な技法であるのに対し、異類對は高度な文学的感性を要する難易度の高い對句法である。

第七には「賦體對ふたいい」を述べる。

\*賦體對者、或句首重字、或句首疊韻、或句腹疊韻、或句首雙聲、或句腹雙聲、如此之類、名爲賦體對。似賦之形體、故名賦體對<sup>43</sup>。(賦體ふたい對とは、或は句首の重字ちようじなる、或は句首の疊韻じようみなる、或は句腹の疊韻なる、或は句首の雙聲そうせいなる、或は句腹の雙聲なる、此の如きの類を、名づけて賦體對と爲す。賦の形體に似る、故に賦體對と名づく。)

この類は、一句の中で「重字(同一の字を連続させる)」「疊韻(同じ音韻の字を重ねる)」「雙聲(二字熟語の各字の頭子音が同じ)」の性質を持つ二字を用いること。配置する場所(句の頭・真ん中・末尾の三種類)で更に細分化されることもある。文体の一種「賦」の用語法に似るとされる。『文鏡秘府論』所引の事例は次の通り。

○重字：「皎皎夜蟬鳴。朧朧曉光發。」「漢月朝朝暗。胡風夜夜寒。」「月蔽雲曬曬。」

○疊韻：「徘徊四顧望。悵悵獨心愁。」「君赴燕然戍。妾坐逍遙樓。」「疎雲雨滴瀝。薄霧樹朦朧。」

○雙聲：「留連千里賓。獨待一年春。」「我陟崎嶇嶺。君行嶢嵬山。」「妾意逐行雲。君身入暮門。」

第八番目の分類は「雙聲對そうせいい」となる。前の「賦體對」の中の雙聲の区分を、独立させて一つの對句法としたものに相当する<sup>44</sup>。

\*詩曰、「秋露香佳菊。春風馥麗蘭。」釋曰、「佳菊」雙聲、係之上語之尾、「麗蘭」雙聲、陳諸下句末。秋朝非無白露、春日自有清風。氣側音諧、反之不得。「好花」「精酒」之徒、「妍月」「奇琴」之輩、如此之類、俱曰雙聲<sup>45</sup>。(詩に曰く、「秋露佳菊かきくを香かぐはしくし、春風麗蘭れいらんを馥かをらしむ。」釋して曰く、「佳菊」は雙聲そうせいにして、之を上語の尾に係かけ、「麗蘭」は雙聲にして、諸これを下句の末に陳つらぬ。秋朝には白露無きには非ず、春日には自づから清風有り。氣き側かたむけば音諧かなひ、之に反するを得ず。「好花」「精酒」の徒、「妍月けんげつ」「奇琴ききん」の輩、此の如きの類を、俱ともに雙聲と曰ふ。)

第九「疊韻對じょういんい」は、疊韻を用いた對句を第七「賦體對」から独立させて一類としたものである。

\*詩曰、「放暢千般意。逍遙一箇心。漱流還枕石。歩月復彈琴。」釋曰、「放暢」疊韻、陳之上句之初、

「逍遙」疊韻、放諸下言之首。雙道二文、其音自疊、文生再字、韻必重來。「曠望」「徘徊」「綢繆」「眷戀」例同於此、何籍煩論<sup>46</sup>。(詩に曰く、「放暢ほうちようす千般の意。逍遙しょうようす一箇の心。流れに漱くちすすぎ還また石に枕し、月に歩み復また琴を彈ず。」釋に曰ふ、「放暢」は疊韻にして、之を上句の初めに陳つらね、「逍遙」は疊韻にして、諸これを下言の首しゆに放おく。二文を雙道さうどうして、其の音自づと疊かさなり、文ぶん再字を生じて、韻必ず重ねて來る。「曠望こうぼう」「徘徊はいかい」「綢繆ちゆうびゆう」「眷戀けんれん」は、例此に同じ、何ぞ煩論に籍よらん。)

第十番目の「迴文對かいぶんつい」は同じ語句を、上句と下句で位置を入れ替えて配する構成の対句であり、言葉遊びの性質を持った特殊な類型<sup>47</sup>と言える。

\*詩曰、「情親由得意。得意遂情親。新情終會故。會故亦經新。」釋曰、雙「情」著於初・九、兩「親」繼於十・二。又顯頭「新」尾「故」還標上下之「故」「新」。列字也久、施文已周、迴文更用、重申文義、因以名云<sup>48</sup>。(詩に曰く、「情の親しむは意を得るに由り、意を得れば遂に情親しむ。新情も終つひに會かならず故ふるく、會ず故きも亦また新しきを経ふ。」釋に曰く、「雙の「情」は初[初字]・九[九番目の字]に著つき、兩の「親」は十・二に繼つぐ。又頭の「新」と尾の「故」を顯はし、還また上下の「故」「新」を標しめす。字を列つらぬるや久しく、文を施すこと已に周あまねし、文を迴めぐらして更に用ひ、重ねて文義を申のぶ、因りて以て名づけて云ふ。)

第十一「意對いつい」は、語と語が直接的な対句を成さなくとも、句と句が意味の上から対応し対偶關係を示す広義の対句法で、第六「異類對」よりさらに高度な技量<sup>49</sup>を要求する対句とされる。

\*詩曰、「歲暮臨空房。涼風起坐隅。寢興日已寒。白露生庭蕪。」又曰、「上堂拜嘉慶。入室問何之。日暮行採歸。物色桑榆時。」釋曰、「歲暮」「涼風」非是屬對、「寢興」「白露」罕得相酬。事意相因、文理無爽、故曰意對耳<sup>50</sup>。(詩に曰く、「歲暮さいぼ空房に臨み、涼風りようふう坐隅に起る。寢興しんこう日に已に寒く、白露庭蕪ていぶに生ず。」又曰く、「堂に上りて嘉慶かけいを拜し、室に入りて何いつくにか之ゆくと問ふ。日暮行くゆく採りて歸る。物色桑榆そうゆの時。」釋に曰く、「歲暮」「涼風」は是れ屬對に非ず。「寢興」「白露」は相あひ酬むくゆるを得ること罕まれなり。事意相あひ因りて、文理爽たがふ無し、故に意對いついと曰ふ耳のみ。)

以上の十一種類を「古人同出」の基本的な対句の分類とする。残りの十八種類に就いては、下に分類名と、必要に応じた極短のコメントのみを掲載する。

第十二<sup>51</sup>は「平對へいつい」。平常の対句のことで、第一「的名對」に含まれる。

第十三<sup>52</sup>は「奇對きいつい」。常識的ではない奇妙な対句を言う。

第十四<sup>53</sup>は「同對どういつい」。同類(大谷-広陵、薄雲-輕雲等)の対句、第一「的名對」に含まれる。

第十五<sup>54</sup>は「字對じいつい」。意味の關係はなく、字面の上でのみの對を言う。

第十六<sup>55</sup>は「聲對せいいつい」。意味が關係しなくとも、別の同音異議語を通して對を成す(「路」-同音の「露」-「霜」の關係で「路」と「霜」が對になる)こと。

第十七<sup>56</sup>は「側對そくいつい」。意味は対応しないが、字形の一部(偏や旁)の対応で対句とする(例:「泉流」と「赤峰」は、「泉」字の上部の「白」が「赤」と対応する)句法である。

第十八<sup>57</sup>は「隣近對りんきんつい」。二句に詠まれる事柄が近接している対句。

第十九<sup>58</sup>は「交絡對こうらくつい」。一語ずつの対応ではないが、上下二句に絡み合う關係が見られる句法。

第二十<sup>59</sup>は「當句對とうくつい」。一句の中で對を成す句中對(例「光沈響絶」)を指す。

第二十一<sup>60</sup>は「含境がんきょうつい」。描写の対象を二句で包み込む句法(例「悠遠長懷、寂寥無聲」)。

第二十二<sup>61</sup>は「背體對はいたいつい」。相反するもの同士で對を構成するもの。第一「的名對」に含まれる。

第二十三<sup>62</sup>は「偏對へんつい」。完全な対句を成さずに、偏頗な対応を示す不完全な対句法。

第二十四<sup>63</sup>は「雙虛實對そうきょじつつい」。二の実体あるもの(實)と二の実体の無い事柄(虚)が二句

の中に対応していること(例：「故人雲實雨實散、空山來虛往虛疎」)。

第二十五<sup>64</sup>は「假對かづい」。假は「仮借」、文型の上で仮に対応するの意か[何を指し示すか曖昧<sup>65</sup>]。

第二十六<sup>66</sup>は「切側對せつそくづい」。二組の連語が対偶を成さずとも、それを構成する字が対句になるもの(例：「浮鐘」と「飛鏡」は対句ではないが、「浮一飛」「鐘一鏡」は対句)。

第二十七<sup>67</sup>は「雙聲側對そうせいそくづい」。意味の上で無関係な二つの連語が、双声で対をなすもの(例：「金谷」と「首山」は字義は無関係、両方とも双声で対句となる)。

第二十八<sup>68</sup>は「疊韻側對じょういんそくづい」。意味の上で無関係でも、音声が共通して疊韻對になるもの。

第二十九<sup>69</sup>は「總不對對そうふつづい」。句の中に対句の要素が全く含まれない(總不對)詩句で、しかし発想の面でゆるやかな待遇を成すもの。(例：「平生少年日、分手易前期。及爾同衰暮、非復別離時。勿言一罇酒、明日難共持。夢中不識路、何以慰相思<sup>70</sup>。」)、第一「的名對」が最も顕著な対句型を示すのと対極に、最後に置かれた「總不對對」は最も潜在的<sup>71</sup>な対偶構造である(二十九種類の対句分類の最初と最後に配当される)。

以上、『文鏡秘府論』東巻で空海が提示した、対句の二十九分類を総覧した。ここから汲み取るべき事柄は、対句に関する理論的考察の妥当性ではなく、弘仁期の日本にあって、中国古典の文章規範を総合的に把握し、自らの見識に依って分類整理して後輩の詩人に利便を供した<sup>72</sup>空海の偉大さである。その学恩は、現代においても研究者に裨益する所甚大であり、漢文学文章理論研究の分野で、『文心雕龍』と『文鏡秘府論』の二書は、学者必携の基本文献として、常に諸々の考察の起点に置かれる事実を今一度強調しておきたいのである。

### 5-1-3：空海の対句表現の完成形態：「智泉達嚟文」

先に整理した所の、対偶三機能、「1.文意明示機能」「2.説得的機能」「3.美的機能」のうち、『秘蔵宝鑰』で活用される対句の機能は、宗理闡明の綱要書という著作の性格上、文意明示(1)と説得的機能(2)の比重が大きい。その分析は次項で行う。本項では、第三の「美的機能」を最高度に発揮する空海の文例を予め紹介して、『宝鑰』での対句の使用法を測定する、一つの尺度としたい。

ここで取り上げる文は、「爲亡弟子智泉達嚟文」で、『續遍照發揮性靈集補闕抄』巻八<sup>73</sup>に収録される。智泉は生年延暦八年(789)、讃岐瀧宮の宮使菅原氏出身、空海十大弟子の一で、空海の姉(後に出家して智縁尼と称す)の子。『高野雜筆集』所収の書簡に「大安智泉」とあり大安寺を本寺として出家得度し、若年より(「達嚟文」の「二紀(二十四年)」の記述に従えば 802 年十四歳で)入唐前の空海に付き従う<sup>74</sup>。空海の肉親にして後事を託すに足る已達の高弟であったが、天長二年(825)二月十四日に高野山で寂した。この「達嚟文」は愛弟子智泉の追悼の為に製作・諷頌され、古来高雅にして哀切たる心情の発露された名文として名高い。

「達嚟文」はあらゆる点で、空海の記事創作の頂点に位置する神品である。ここでは、対句という文飾の観点から、その文の構造を検証する。

冒頭部は、法性の大空・因縁を超えた本不生の悟りの境界と、現象界の無常の対比を歎ずる。

夫	寥廓性虚	離諸因而凝然	故能	一念妄風	鼓波濤心壑
	↓	↓		↓	↓
	飄蕩染海	隨衆緣以起滅		十二因縁	化生死迷夢

\*夫れ寥廓たる性虚しょうこ<sup>75</sup>は諸因を離れて凝然<sup>76</sup>たり。飄蕩ひょうとうたる染海[迷妄の世界]は衆縁

に随って以て起滅<sup>77</sup>す。故かるがゆえに能く一念の妄風は波濤を心壑しんがく[心の大海]に鼓うち<sup>78</sup>、十二の因縁は生死を迷夢<sup>79</sup>に化<sup>80</sup>す。—「智泉達嚟文」

引き続き、無明の妄念が三界六道の衆生を責め苛み、儚い生命を奪っては輪廻の獄に繋縛する、生死流転の道理を述べる。人間の生命を蜉蝣・浮雲・泡沫に喩え、迷いの世界にさまよう衆生を幻化の子・仮城の客と擬える。

識幻構三有獄 ↓ 色焰逸六趣野	遂使 無明羅刹 斫龜鶴之命 ↓   ↓ 異滅旃陀 殺蜉蝣之體	乍無乍有 既如浮雲 ↓   ↓ 忽顯忽隱 還似泡沫
苦樂天獄之縣 ↓ 憂喜人畜之落	可歎可歎 幻化子 ↓   ↓ 悠哉悠哉 乾城客	

\*識幻<sup>81</sup>しきげん三有の獄<sup>82</sup>ひとや<sup>83</sup>に構へ<sup>83</sup>、色焰<sup>84</sup>しきえん六趣の野<sup>85</sup>や[六道輪廻の荒野]に逸い<sup>85</sup>す。遂使<sup>86</sup>ついでに無明の羅刹は、龜鶴<sup>87</sup>きかくの命<sup>88</sup>を斫<sup>89</sup>を斫<sup>89</sup>り、異滅<sup>90</sup>いめつ<sup>90</sup>の旃陀<sup>91</sup>せんた<sup>91</sup>は蜉蝣<sup>92</sup>ふゆう<sup>92</sup>の體<sup>93</sup>たいを殺<sup>93</sup>す。乍<sup>94</sup>たちまちに無く、乍<sup>95</sup>に有る<sup>95</sup>こと既に浮雲<sup>96</sup>の如し、忽<sup>97</sup>たちまちに顯<sup>97</sup>あらはれ、忽<sup>98</sup>に隱<sup>98</sup>ること、還<sup>99</sup>かへって泡沫<sup>100</sup>ほうまつ<sup>100</sup>に似たり<sup>99</sup>。天獄<sup>101</sup>てんごく[天堂と地獄]の縣<sup>102</sup>けん<sup>102</sup>に苦樂<sup>103</sup>し、人畜<sup>104</sup>人間界と畜生界の落<sup>105</sup>さと[村落]に憂喜<sup>106</sup>ゆうき<sup>106</sup>す。歎<sup>107</sup>くべし、歎<sup>108</sup>くべし、幻化<sup>109</sup>げんけ[幻事と変化]の子<sup>110</sup>こ<sup>110</sup>。悠<sup>111</sup>はるかなる哉<sup>111</sup>、悠<sup>112</sup>はるかなる哉<sup>112</sup>、乾城<sup>113</sup>げんじょう<sup>113</sup>の客<sup>114</sup>かく<sup>114</sup>。—「智泉達嚟文」

ここでは、「識幻」「色焰」「蜉蝣」「還似」「天獄」「悠哉」という語句が、『宝鑰』第一住心等の記述と類似若しくは共通していることを、指摘しておく。

迷える「幻化子」「乾城客」の窮状を憐れみ、大聖世尊が尊い仏の教えを開示して、衆生を解脱の境に教導するのだ、と「達嚟文」の論は展開する。

爰 覺王垂悲 接誘群迷 ↓   ↓ 智臣騎忍 汲引衆慙	廣投教網 漉沈淪之魚 ↓   ↓ 高張法羅 罽飛散之鳥	宰以智慧之刀 ↓ 煮以一味之鼎
三點四德之客 日夜般樂 ↓   ↓ 不二一如之主 歲時無爲	無爲之爲 誰敢思議之矣	

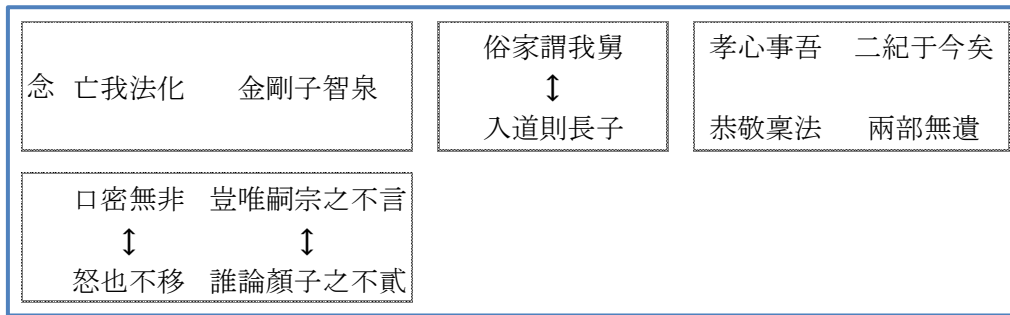
\*爰<sup>115</sup>ここに覺王<sup>116</sup>は悲<sup>117</sup>ひを垂<sup>118</sup>れて、群迷<sup>119</sup>を接誘<sup>120</sup>しょうゆう<sup>120</sup>し、智臣<sup>121</sup>しち<sup>121</sup> [菩薩の聖衆] 忍<sup>122</sup>に騎<sup>123</sup>のつて、衆慙<sup>124</sup>しゅうたい<sup>124</sup>を汲引<sup>125</sup>ききう<sup>125</sup>す。廣く教網<sup>126</sup>を投<sup>127</sup>げて、沈淪<sup>128</sup>の魚<sup>129</sup>を漉<sup>130</sup>すく<sup>130</sup>、高く法羅<sup>131</sup>ほら<sup>131</sup>を張<sup>132</sup>って、飛散<sup>133</sup>ひさん<sup>133</sup>の鳥<sup>134</sup>を罽<sup>135</sup>こ<sup>135</sup>めたり<sup>134</sup>。宰<sup>136</sup>つかさど<sup>136</sup>に智慧<sup>137</sup>の刀<sup>138</sup>を以てし、煮<sup>139</sup>に一味<sup>140</sup>いちみ<sup>140</sup>の鼎<sup>141</sup>かなへ<sup>142</sup>を以てす。三點<sup>143</sup>さんてん<sup>143</sup> [法身・般若・解脱] 四德<sup>144</sup>しとく<sup>144</sup> [常樂我淨の涅槃の四徳] の客<sup>145</sup>かく<sup>145</sup> 日夜<sup>146</sup>に盤樂<sup>147</sup>はんらく<sup>147</sup>し、不二<sup>148</sup>ふに<sup>148</sup>一如<sup>149</sup>の主<sup>150</sup>しゆ<sup>150</sup>、歲時<sup>151</sup>さいじ<sup>151</sup>に[いつも]無爲<sup>152</sup>むゐ<sup>152</sup>なり。無爲<sup>153</sup>むゐ<sup>153</sup>の爲<sup>154</sup>しわざ<sup>154</sup>誰<sup>155</sup>たれか<sup>155</sup>敢<sup>156</sup>へて<sup>156</sup>思議<sup>157</sup>せん<sup>157</sup>。—「智泉達嚟文」

ここで、仏(覺王)の垂れる教法を「教網」「法羅」「智慧之刀」「一味之鼎」とし、教化の対象を「群迷」「衆慙」「沈淪之魚」「飛散之鳥」に擬え、さとの境界に達する者を「三點四徳之客」「不二一如之主」と配当して比喩的に表現する構造は、堅牢そのものである。

仏の教業を讃嘆した後に、空海は追悼の対象である智泉の事柄を語り始める。亡くなった弟子智泉は、空海の甥であり、自分の一番弟子であった。二十数年(「二紀」)もの間、孝心を以てよく奉仕し、金胎兩部の法を授かった。その人柄は誠実で、口を慎んで人の悪口を言わないこと、竹林の



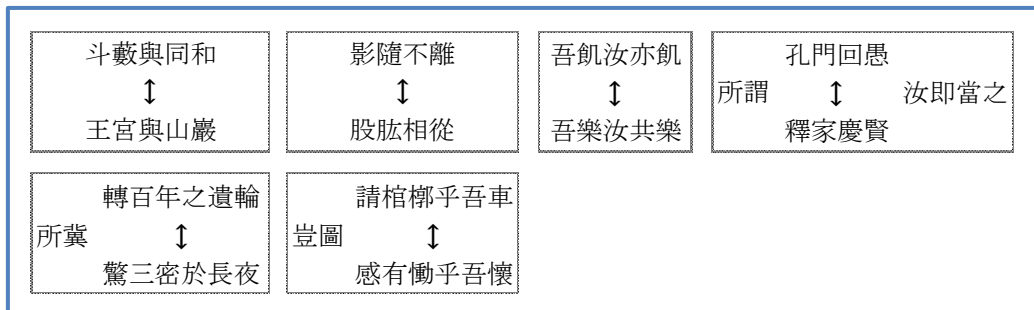
七賢人の阮籍に劣らない寡黙な質で、怒りに我を失わずに二度と過ちを犯さないのは、孔子の高弟顔回にも匹敵する美質であると述べる。



\*念おもんみれば、亡ぼうせる我が法化[弟子]金剛の子<sup>126</sup>智泉は、俗家[世俗]には我[空海]を舅きゅう<sup>127</sup>と謂ひ、道どうに入りて[出家]は則ち長子ちょうしなり。孝心あつて吾に事つかふる<sup>128</sup>こと、今于いまに二紀じき<sup>129</sup>。恭敬して法を稟うく<sup>130</sup>、兩部<sup>131</sup>[金胎]遺のこすこと無し<sup>132</sup>。口密くみつ[口業]に非無し<sup>133</sup>。豈あに唯ただ嗣宗しそ[阮籍<sup>134</sup>]が言ものいはざる<sup>135</sup>のみならんや。怒いかれども也また移さず<sup>136</sup>。誰たれか顔子がんし[顔回<sup>137</sup>]の貳ふたたびせざる<sup>138</sup>ことを論<sup>139</sup>ぜむ<sup>140</sup>。－「智泉達嚫文」

ここに言及された孔子の弟子顔回と智泉の類似は、当該部分だけではなく、テキスト全体にわたって展開される「孔子－顔回」「空海－智泉」の並行関係の出発点となるものである。有能な弟子に先立たれた慟哭は、この後「孔子－空海」の対偶構造を成り立たせる。

「達嚫文」は、空海と智泉の極めて親密な関係を回顧する。師弟の間柄は、苦楽を共有した「君主と股肱の臣」「身体と影」の如き不離一体のもので、孔門で言えば「孔子－顔回」、仏家で「釈尊－阿難」の関係に匹敵する。空海の願いは、愛弟子智泉と共に、永久に真言密教を世に弘め、衆生を救うことにあったのだが、一体どうしたことか、年下の弟子が先に逝くとは全く以て慮外の事だ、という遣り切れない懐念を吐露する。



\*斗藪とそう<sup>141</sup>と同和[和合同居<sup>142</sup>]と、王宮と山巖さんがん[山中修行]と<sup>143</sup>、影のごとくに随ひて<sup>144</sup>離れず、股肱こう<sup>145</sup>のごとくに相あひ従ふ。吾[空海]飢うれば汝[智泉]も亦また飢<sup>146</sup>へ、吾樂しめば汝も共に楽しむ<sup>147</sup>。所謂いはゆる孔門こうもん[孔子門下]の回愚かいぐ[顔回<sup>148</sup>]、釋家[仏弟子]の慶賢きょうけん[阿難<sup>149</sup>]、汝[智泉]即ち之[顔回と阿難]に當れり。冀ねがふ所<sup>150</sup>は百年の遺輪いりん<sup>151</sup>を轉じて三密[真言密教]を長夜じょうや<sup>152</sup>に驚かさむ<sup>153</sup>ことを。豈あに圖はかりきや[全く思いがけないことには]、棺槨かんかく[顔回の棺]を吾が車[孔子の車]に請こ<sup>154</sup>ふて、有慟いどう<sup>155</sup>を吾が懐をもひ[空海の感懐]に感ぜ<sup>156</sup>しめむとは<sup>157</sup>。－「智泉達嚫文」

孔子高弟の顔回と同様に、弟子智泉が篤実で師空海の教えに忠実であったこと、さらに「吾飢汝亦飢・吾樂汝共樂」と一心同体の関係だったこと、その上、智泉は阿難にも喩えられる。則ち、今は亡き智泉は、

○師に長年近侍した血縁の愛弟子という師資相承の面で、多聞第一の阿難尊者に、

○篤実賢明で人格的に秀逸な弟子が師に先立って早世した点で、孔子鍾愛の弟子顔淵に重ね合わせられる。

儒仏二教の門徒弟子にして、顔回・阿難の智徳に比せられることは、最上級の讃辞である。しかし、そうした讃頌も空しく響くほど、空海の嘆きは深い。

哀哉哀哉 哀中之哀 ↓ ↓ 悲哉悲哉 悲中之悲	覺朝無夢虎 雖云 ↓ 悟日莫幻象	然猶夢夜之別 ↓ 不忍不覺之淚	巨壑半渡 片楫忽折 ↓ ↓ 大虛未凌 一翎乍摧	哀哉哀哉 復哀哉 ↓ ↓ 悲哉悲哉 重悲哉
-------------------------------	------------------------	-----------------------	-------------------------------	-----------------------------

\*哀あはれなる哉かな、哀なる哉、哀あはれが中の哀れなり。悲かなしき哉かな、悲しき哉、悲ひが中の悲なり。覺さりの朝あした<sup>158</sup>には夢虎ぼうこ<sup>159</sup>無く<sup>160</sup>、悟さりの日には幻象げんぞう<sup>161</sup>莫なしと云ふ<sup>162</sup>と雖も、然れども猶なほ<sup>163</sup>夢夜ぼうやの別わかれ<sup>164</sup>、不覺ふかくの涙なんだ<sup>165</sup>に忍しのびず。巨壑きよがく<sup>166</sup>[大海]半なかば渡つて<sup>167</sup>片楫へんしゅう<sup>168</sup>[櫂の一つ]忽たちまちに折れ<sup>169</sup>、大虚たいきよ<sup>170</sup>[大虚空]未だ凌しのがざるに一翎いちれい<sup>171</sup>乍たちまちに摧くたく。哀あはれなる哉かな、哀なる哉、復また哀あはれなる哉。悲かなしき哉かな、悲しき哉、重かさねて悲かなしき哉<sup>172</sup>。「智泉達嘸文」

「哀哉哀哉哀中之哀 悲哉悲哉悲中之悲」は、空海胸中の悲哀の念を表現する。哀悼慟哭の感情表現として、最上にして最極の一文として冠絶する<sup>173</sup>。しかし、これは空海が痛恨の哀情を自然に流露させた、巧まざる表現では決してない。上図でも看取される通り、「哀哉哀哉」―「悲哉悲哉」と「哀中之哀」―「悲中之悲」は、「悲哀」という連語の文字を各々四字積み重ね、それを上下二句に分配して、いくら言い募っても言い尽くし難い感情の高まりを、全力で表現しようとする技巧の極みを示す。更に、この二句を再び最後に持ち出し、そこに「復」「重」の語を付して、中間の叙述で一旦抑制された「悲哀」表現を、最後に絶頂にまで到達させる<sup>174</sup>。その他、この一節には「的名対」に分類される

○「覺―悟」「朝―日」「夢―幻」「虎―象」「夢夜―不覺」「涙―別」「巨壑―大虚」「半―未」「渡―凌」「片楫―一翎」「忽折―乍摧」

という対応する語句が満載で、極めて充実した対偶構造を成している。音律的にも、四言句を中心にアクセントの五言と七言(四言句+三言句)を配置して、抑揚あるリズムを現出している。当該の一節から読者が非常なる感銘を受けるのは、空海の真摯な情感が溢れ出る内容にも勿論由るが、それと同時に、細部まで考え尽くされ彫琢を施された(しかし表面的には単純に見える)詩的技巧、即ち対偶三機能のうちの「3.美的機能」を發揮する、優れた対句表現のもたらす効果による。自らの詩才の究極の発露を亡き智泉に手向けることは、空海ならではの真心のこもった饒はなむけであったと思われる。

続いて、智泉が伝授された真言法門の秘奥が言及される。

又夫 世諦事法 如來存而不毀 ↓ ↓ 真言秘印 汝已授而不謬	一字一畫 吞衆經而不飽 ↓ ↓ 一誦一念 銷諸障以非難	證不生於一阿 ↓ 得五智乎鑿水	法界三昧 汝久修習 ↓ ↓ 遮那四祕 汝亦游泳
觀月鏡於心蓮 ↓ 燒妄薪於智火	我則金剛 ↓ 我則法界	三 等 真 言 加 持 故	五相成身 ↓ 即身成佛
			妙觀智力 ↓ 即心曼荼

\*又夫それ世諦の事法じほう[生者必滅の理]<sup>175</sup>は如來[釈尊]すら存して毀やぶりたまはず<sup>176</sup>。真言<sup>177</sup>の秘印ひいん<sup>178</sup>は汝[智泉]已すでに授かつて謬あやまたず<sup>179</sup>。一字一畫いっかく<sup>180</sup>衆經しゅうけい[数多くの經典]を呑のむで飽あかず<sup>181</sup>。一誦いちじゅ一念いちねん<sup>182</sup>諸障[諸々の障礙]を銷けす<sup>183</sup>こと以て難かたきに非ず。不生ふしょう[本不生]を一阿いつあ<sup>184</sup>[一の阿字]に證し<sup>185</sup>、五智<sup>186</sup>を鑿水ばんすい<sup>187</sup>に得う<sup>188</sup>。法界の三昧<sup>189</sup>は

汝<sup>[智泉]</sup>久しく修習す<sup>[修行持念]<sup>190</sup>。遮那<sup>しやな</sup>[大日如来]の四秘<sup>しひ</sup><sup>191</sup>は汝<sup>なんぢ</sup>亦また<sup>192</sup>游泳<sup>ゆうえい</sup><sup>193</sup>す。月鏡<sup>がつきょう</sup><sup>194</sup>を心蓮<sup>しんれん</sup>[衆生本有の淨菩提心]に觀<sup>じ</sup><sup>195</sup>、妄薪<sup>もうしん</sup>[煩惱]を智火に燒<sup>く</sup><sup>196</sup>。我則金剛<sup>197</sup>、我則法界<sup>198</sup>。三等<sup>199</sup>の真言<sup>200</sup>加持の故に、五相成身<sup>201</sup>妙觀<sup>202</sup>智力<sup>ちりき</sup>[妙觀察智の力]をもて、即身成佛<sup>203</sup>し、即心<sup>204</sup>の曼荼<sup>205</sup>なり<sup>206</sup>。—「智泉達嚩文」</sup>

最初の四句では、「世諦」と「真言」、「如来」と「汝(智泉)」と二つの次元がクロスして提示され、その間に真諦・俗諦の別があるように予感させながら、「秘印」を授かっているが故に、「而不毀」「而不謬」という、円融無礙の境界に到達していると述べられる。

次の四句では真言の具有する無尽蔵の徳と、諸々の罪障を滅除する功德が説かれる。「一字と一畫(真言の体・相)」、「一誦と一念(口密と意密)を対比させ、「吞衆經」「銷諸障」という真言の功德(用)を配当させながら、真言誦持の功德と三密行を対句構造に仕立てて表現している。

次の二句は真言行で到達する悟り(「證」「得)の境界を、金胎の対句形式で讚嘆する。胎蔵界が阿字本不生(「不生)の胎蔵大日(「一阿)であるのに対し、金剛界五智五仏の中尊種子真言は「鑿」で、「證不生於一阿得五智乎鑿水」二句は、金胎兩部不二の理趣を、明確に対句で表現する。

第四番目の四句では、奇数句に「法界」「遮那」、偶数句に二つの「汝」が置かれて、大日の悟りの境界と智泉の瑜伽觀行の三昧が全く同じレベルにあったと述べる。

次の「心蓮」「智火」の二句も、金胎の觀行を文彩豊かに表出し、三密瑜伽行の觀想文「我則金剛我則法界」を一對の句として採用して、それが仏と衆生と行者の三平等無差別を実現せしめる三密行(「真言加持)を経過することに由って、最終的には「五相成身＝即身成佛＝即心の曼荼羅の開頭」という仏果に到達するのだ、と宣告する。

これらは、空海教学の真髓を表出する重要な鍵概念であり、第三章第六節・第七節で詳述した通り、『秘蔵宝鑰』が頑として隠し通した、真言法門の秘奥に他ならない。それをここに簡潔な対句形式で言い表していることの事の重大さ、つまり空海がこの智泉に与える「達嚩文」に込めた甚深な思いを、正確に読み取ることが必要であろう。

さて、智泉に対する教理の宣告は、続いて『大日經』の經文と真言を掲げる。

故經云 我覺本不生云云  
又真言曰 曩莫三曼多沒駄南 阿三迷底里三迷 三磨曳娑嚩訶云云

「我覺本不生。出過語言道。諸過得解脫。遠離於因緣。知空等虛空<sup>207</sup>。」の偈頌は、『即身成仏義』において六大思想の理論構築の基盤<sup>208</sup>を形成する、空海思想にとって極めて重要な一節である。また、次の「入仏三昧耶」の真言<sup>209</sup>は、同じく『即身義』の重重帝網名即身を三平等の原理で説明する箇所<sup>210</sup>の証文に用いられるもので、これも即身成仏思想の根幹を形成する最重要印明である。この両者を智泉に向けて語ることは、後続の「六大無礙」の語彙と共に、真言門の奥義を説き明かす意味合いを持つ。それは、同時に、『即身義』という著作の成立がこの天長二年(825)「智泉達嚩文」とかなり近接した時期に推定される証拠となるものである。

如是真言	示法體此身	一聞則 除四重一闡提	汝久解此義
↓	↓	↓	↓
如是伽陀	表真理此心	一誦則 證三等四法身	吾重爲汝説

\*是かくの如きの真言<sup>211</sup>、是の如きの伽陀<sup>かだ</sup><sup>212</sup> [偈頌]は、法體<sup>213</sup>ほうたいを此の身みに示<sup>214</sup>し、真理<sup>215</sup>を此の心しんに表はす<sup>216</sup>。一ひとたび聞けば<sup>217</sup>則ち四重<sup>しじゅう</sup>[四波羅夷]一闡提を除<sup>218</sup>き、一ひとたび誦<sup>219</sup>すれば則ち三等<sup>[三平等]</sup>四法身<sup>220</sup> [四種法身]を證<sup>221</sup>す。汝<sup>[智泉]</sup>久しく此の義を解さ<sup>222</sup>とる。吾<sup>[空海]</sup>

重ねて汝が爲<sup>223</sup>に説く<sup>224</sup>。「智泉達嚵文」

先に挙げた「我覺本不生」の頌と「入仏三昧耶」の真言の功德を続けて嘆じる。ここでも

○「示—表」「法體—真理」「此身—此心」という一語一語レベルでの対応

○「一聞則」「一誦則」に共通に見られる「一タビ◇スレバ則チ」という構文

○「四重と三等」「一闡提と四法身」という、法数の対応(4-3/1-4)と「闡提—法身」の二重の対応・対立の構造

という具合に、対句表現が徹底される。最後には「汝と吾」、則ち「智泉と空海」の対偶の関係が言及されて、この達嚵文の対句構造は、結局、師空海と弟子智泉の不離一体の組み合わせを永久に記念する為<sup>225</sup>に捧げられた、奉獻の祭文であることが明確になる。

最後は、金胎両部の曼荼羅海会の諸尊聖衆に対して、亡き愛弟子智泉が仏の一味解脱味(さとの境界)に渉入円融することを懇切に念願する、祈りの言葉で終わる。

金剛海會 仰願	三十七尊 ↓	入我我入加持故 ↓	與塵數眷屬 ↓	無來而來 ↓
大悲胎藏	四種曼荼羅	六大無礙瑜伽故	將海滴分身	不攝而攝
開五智本有殿 ↓		都法界以稱帝 ↓	有情所攝 ↓	同悟此理 ↓
授九尊性蓮宮		遍刹塵而撫民	無明所持	速證自覺

\*仰ぎ願くは、金剛<sup>226</sup>海會<sup>225</sup>の三十七尊<sup>226</sup>、大悲胎藏<sup>227</sup>四種曼荼羅<sup>228</sup>、入我我入<sup>229</sup>加持<sup>230</sup>の故<sup>231</sup>に、六大<sup>232</sup>無礙<sup>233</sup>瑜伽<sup>234</sup>の故に、塵數<sup>235</sup>眷屬<sup>235</sup>と無來<sup>236</sup>にして來きたり、海滴<sup>237</sup>の分身<sup>237</sup>と將<sup>238</sup>ともに不攝<sup>238</sup>にして攝したまへ<sup>239</sup>。五智<sup>240</sup>本有<sup>241</sup>の殿<sup>242</sup>を開き、九尊<sup>241</sup>性蓮<sup>242</sup>の宮<sup>243</sup>を受けむ<sup>243</sup>。法界を都<sup>244</sup>として以て帝<sup>245</sup>と稱し<sup>246</sup>、刹塵<sup>247</sup>に遍<sup>247</sup>じて民<sup>248</sup>を撫<sup>249</sup>なでむ<sup>249</sup>。有情<sup>250</sup>の所攝<sup>250</sup>、無明<sup>251</sup>の所持<sup>251</sup>、同じく此の理<sup>252</sup>を悟<sup>252</sup>つて<sup>251</sup>、速<sup>253</sup>に自覺<sup>253</sup>を證<sup>254</sup>せむ<sup>255</sup>。—「智泉達嚵文」

ここでは、先の「我覺本不生」の参照と同じく、「六大無礙瑜伽」「入我我入加持(三密加持)」「四種曼荼羅」という、『即身成仏義』の即身成仏頌<sup>256</sup>と共通する表現が見られると同時に、それが金胎両部の対偶関係と結びつけられて表現される。則ち、

○金剛界：「金剛海會」「三十七尊」「入我我入」「五智本有殿」

○胎藏界：「大悲胎藏」「四種曼荼羅」「六大無礙」「九尊性蓮宮」

という鮮やかな対偶構造が顕示されるのである。無論、こうした二つの対応する概念は、絶対的に対立する二項ではなく、不二一如の「理」に「瑜伽」の状態<sup>257</sup>で統合円融(「所攝」「所持」)されるもので、三平等の理趣と相俟って、亡き弟子智泉も祈念する空海も、等しく大日如来のさとの境界(「法界」)に帰入合一・帰真する。その「速證自覺」が真言密教の奥義であると結ばれる。

こうして、「爲亡弟子智泉達嚵文」という、智情意にわたって最高度の感性を示す名品は、即心の曼荼羅開頭と六大四曼三密常瑜伽の即身成仏への渉入を説いて、亡魂の解脱・永久の安寧を約束する。ここには、空海密教の最も内密で精妙な秘旨が凝縮されて表現される。それを根底から支えるのが、空海の真情に裏打ちされた堅牢な対句構造の精緻な文である。接続的表現(句端)を除いた、全 138 句のうち、明確な対偶関係を構成するのは 122 句であり、比率は 88.4%となる。この数字は、三国六朝時代の代表的美文とされる

○曹丕「典論論文」の対偶率 40%<sup>257</sup>

○陸機「文賦」の対偶率 66%<sup>258</sup>

- 劉勰『文心雕龍』序志の対偶率 49%<sup>259</sup>
- 昭明太子蕭統『文選』序の対偶率 62%<sup>260</sup>
- 徐陵『玉台新詠』序の対偶率 96%<sup>261</sup>

などの対句比率と比べても、全く遜色ない高レベルの数値である。そうした、形式的な対偶構造の高密度に加え、上で指摘した通り、

- ◎空海と智泉の対比
- ◎「孔子－顔回」「釈尊－阿難」と「空海と智泉」の関係の対比
- ◎「世諦－真諦」、「衆生－仏」の対比
- ◎「金剛界」と「胎藏界」の金胎の対比

等の、説諭される内容そのものの対立の構図が織り込まれ、高度なレベルの重層的な対偶の状態を現出している。形式的にも、内容的にも、無上の堅牢性を誇る対句仕様の文章が、智泉に対する空海の贈り物だった。完璧な形式美を備えた真情溢れる美文は、否応なく読者に深い感銘を与え、讃嘆の気持ちを誘致するのである。

#### 5-1-4：『秘蔵宝鑰』における対句表現の実態

空海の対句構造文の最高度の実現を「智泉達嚟文」に確認した所で、本項ではいよいよ『宝鑰』中のテキストの対句表現の実例を列挙・検討することとする。

#### 5-1-4 の 1：『秘蔵宝鑰』巻上の対句表現

##### A. 序の対句

『宝鑰』巻頭の序詩は、同一の字を三重・四重に壘重させ句を大胆に並べるといふ、極めて斬新な様式を示す。具体的には

○「悠」「杳」が六回、「道」「不知」が三回、「思」が四回、「生」が五回、「死」に至っては二回と五回繰り返される。これらの特殊な用法の語が対偶の関係を成すと同時に、その他の語彙も

○「縑緗－軸－書」の縁語

○「牛頭－断菑」「悲病者－愍迷方」「三界－四生」「狂人－盲者」「暗生始－冥死終」の同類が対応して、全体として明確な対句構造を提示する。

悠悠悠悠太悠悠 ↓ 杳杳杳杳太杳杳	内外縑緗 千萬軸 ↓ 道云道云 百種道	書死諷死本何為	不知不知吾不知 ↓ 思思思思聖無心
牛頭嘗草悲病者 ↓ 断菑機車愍迷方	三界狂人不知狂 ↓ 四生盲者不識盲	生生生生暗生始 ↓ 死死死死冥死終	

同一字の重累は、『文鏡秘府論』の分類では第四「連綿対」、句首及び句腹に於ける使用の点では第七「賦体対」が適用されようが、この序詩ではそれが二重に適用される。まさに破格の対句法が徹底されている。古典的詩文に慣れた読者にとっては、これは一目見て驚天動地を引き起こす類の、革新的な詩句であったであろう。開巻早々、尋常ならざる形式の頌が、同一字の繰り返して惹起される、波打つかのような物憂いリズムに乗って、広漠無辺の大海に読者を誘う。法の筏の如き連綿たる言葉の揺蕩は、「牛頭」からの四句で一旦緊迫した拍節で引き締められた後、最後の二句に到って、再び規則的な波のうねりに帰入し、このただならない光景が生死の大海の象徴的

表現であることを明かす。詩のリズムが、生死流転の絶えることの無い単調な変幻を具象化する。対偶構造が醸し出す感興は、ここでは単なる美的感覚に留まらず、生死の獄に繋がれた人間存在の静心しどころ無き不安と悲哀の思いである。『宝鑰』の序詩は、生死の大海を渡る小舟の揺動を具現して、無明の「冥」「暗」から大日如来の栄耀光明への心の旅路の船出を告げる。語られる内容の深刻さ、「生生死死」二句の衝撃と同時に、これを表現する技法(対句の波に乗った音声の揺動<sup>262</sup>)の斬新さが未聞の響きをもたらす。まことに驚異的な表現である。

空華眩眼 至如 ↓ 龜毛迷情	謬著實我 ↓ 醉心封執	渴鹿野馬奔於塵鄉 ↓ 狂象跳猿蕩於識都	十惡快心日夜作 遂使 ↓ 六度逆耳不入心	謗人謗法 不顧燒種之辜 ↓ 耽酒耽色 誰覺後身之報
閻魔獄卒 ↓ 餓鬼禽獸	構獄斷罪 ↓ 焰口挂體	輪廻三界 ↓ 跼蹐四生	大覺慈父觀此何默 ↓ 是故 設種種藥指種種迷	

秀句の「秀宝 2」として挙げた文例を含む、衆生が悪業を犯す様を叙する一節で、見事な四六駢儷体を成す。特に「渴鹿野馬—狂象跳猿」という同類対応と、「十惡快心日夜作⇔六度逆耳不入心」の反義語での対句表現は印象的である。

修三綱五常則 君臣父子之道有序不亂 ↓ 習六行四禪則 厭下欣上之觀勝進得樂	唯蘊遮我 八解六通 ↓ 因縁修身 空智拔種	無縁起悲 唯識遣境 ↓ 則 二障伏斷 四智轉得	不生覺心 獨空慮絶 ↓ 則 一心寂靜 不二無相
觀一道於本淨 觀音熙怡 ↓ 念法界於初心 普賢微咲	心外礦垢 於此悉盡 ↓ 曼荼莊嚴 是時漸開	麼吒惠眼 破無明之昏夜 ↓ 日月定光 現有智之薩埵	五部諸佛 擊智印森羅 ↓ 四種曼荼 住法體駢填
阿遮一睨 業壽之風定 ↓ 多隸三喝 無明之波洶	八供天女 起雲海於妙供 ↓ 四波定妃 受適悅於法樂	十地不能窺窬 ↓ 三自不得齒接	秘中之秘 ↓ 覺之又覺

大意序の中の、第二住心から第十住心までの大枠を示した叙述も、上掲の通り四言句を基本とした対句構造で表現される。最初の二枠は第二・第三住心(「三綱五常・君臣父子」の儒教的倫理と「六行四禪・厭下欣上」の天乗)と第四・第五住心(「唯蘊」の声聞乗と「因縁」の縁覚乗)がセットで対句化されている。第六住心「無縁・唯識」、第七住心「不生・獨空」、第八住心「一道・本淨」、第九住心「法界・初心」という各住心のキーワードを含みつつ、上手く四六駢儷文にまとめられる。ここで一つ注目すべきは、『宝鑰』で完全に黙秘される深秘積の残り香が、第八住心の「觀音」、第九住心の「普賢」の二菩薩への言及に見出されることである。「觀音熙怡」「普賢微咲」の二句は、一道無為心が觀音菩薩の三摩地門、極無自性心が普賢菩薩の三摩地門であるという『十住心論』深秘積の解釈を知らなければ理解し難い。觀音と普賢の二菩薩が、前提となる深秘積抜きでここに提示される意味合いは、表現主体の目配りの漏れであるか、或いは著者空海が『十住心論』への参照を暗黙裡に促す一端なのか、判断を下し難い。

「心外礦垢」以下は、「秀宝 3」の秀句を含む。「礦垢・盡」⇔「曼荼・開」という対義、また同類の範疇内での

○「惠眼一定光」「五部諸佛—四種曼荼」「森羅—駢填」「阿遮(不動)—多隸(降三世)」

「業壽之風—無明之波」「八供天女—四波定妃」「妙供—法樂」「十地—三自」

等の対応する語句が、容易には表現しにくい真言教理の術語レベルでの説明を、安定した明晰なものとして可視化していると言い得る。最後の「秘中之秘覺之又覺」の二句は、第十住心秘密莊嚴

心の文学的形容を成している。

九種心藥 拂外塵而遮迷 ↓ 金剛一宮 排內庫而授寶	樂不樂得 不得自心能為 ↓ 非哥非杜 我心自證而已	求佛薩埵 ↓ 不可不知	摩尼燕石 ↓ 驢乳牛鬪	不可不察 ↓ 不可不察
---------------------------------	---------------------------------	-------------------	-------------------	-------------------

ここでは、「九種心藥⇔金剛一宮」「拂外塵而遮迷⇔排內庫而授寶」、及び「摩尼⇔燕石」と「驢乳⇔牛鬪」が反義語として対句を形成している(その他は、音韻数は対応するものの、語句レベルの対応関係を見出せない)。

『宝鑰』の序文は、次に帰敬序(七言十二句)と発起序(五言八句)、十個の住心名を紹介する住心名頌(各住心四言四句)が続く。いずれも偈頌の形を取るが、音韻数が統一されるだけで、押韻も対句も含まない「散体」である。

### B. 第一住心の対句

第一異生羝羊心の大綱も、典麗な四六駢儷文で構成される。

異生羝羊心者何	凡夫狂醉 不辨善惡 ↓ 愚童癡暗 不信因果	之名也	凡夫作種種業 感種種果 ↓ 身相萬種而生 故名異生	愚癡無智 均彼羝羊之劣弱 故以喻之
---------	-----------------------------	-----	---------------------------------	-------------------------

この冒頭部は、住心名を問い掛け、それに答える形式を取って対句性は薄い。しかし衆生の生死流転を叙述する部分からは、定まった形式の古典文が駆使される。

生非吾好 夫 ↓ 死亦人惡	生之生之 輪轉六趣 然猶 ↓ 死去死去 沈淪三途	生我父母 不知生之由來 ↓ 受生我身 亦 不悟死之所去	顧過去 冥冥不見其首 ↓ 臨未來 漠漠不尋其尾	三辰戴頂 暗同狗眼 ↓ 五嶽載足 迷似羊目
營營日夕 繫衣食之獄 ↓ 趁逐遠近 墜名利之坑	加以 磁石吸鋼 則剛柔馳逐 ↓ 方諸招水 則父子相親	父子親親 不知親之為親 ↓ 夫婦相愛 不覺愛之為愛	流水相續 徒縛妄想之繩 ↓ 飛焰相助 空醉無明之酒	既如夢中之遇 ↓ 還似逆旅之逢

秀句「秀宝 5・6・7」に相当する部分である。最初の「生と死」の対比関係では、

○「吾⇔人」「好⇔悪」「生之生之⇔死去死去」「由來⇔所去」「過去⇔未來」「首⇔尾」

という反対の概念を中心に叙述を組み立て、そこに

○「輪轉六趣－沈淪三途」「不知－不悟」「冥冥－漠漠」

の同類語を配置して、「生と死」の相続する状態が、不知不觉の六道輪廻の冥暗であることを示し、対句構造自体が主題を明確化する役割を果たしている。

「秀宝 6」では「三辰－五嶽」「暗－迷」「狗眼－羊目」が同範疇で対応する。「營營日夕繫衣食之獄」と「趁逐遠近墜名利之坑」は、九言句二句の全体が対句を成す、高度な技術が用いられる。

次の「磁石－方諸」は二十九分類中の第六「異類対」に相当する。「剛柔馳逐」は第五「互成対」の事例である。最後の「流水⇔飛焰」「妄想－無明」「遇－逢」の明白な名対と、「徒縛－空醉」「繩－酒」「夢中－逆旅」という異類対の混合部は、安定した四六駢儷文となっている。

一二從道而展生 泊如 ↓ 萬物因三而森羅	自在能生 ↓ 梵天所作	未知生人之本 ↓ 誰談死者之起
-------------------------------	-------------------	-----------------------

これは、道教と外道(天乘)の創世觀を述べた一節で「7-4-6」の拍節が直前の四言句・六言句のリズムにアクセントの効果を与える。

次は、異生凡夫の殺生や身口意の悪業を述べる章段で、ここも厳密な対偶表現で構築される。

豺狼豸虎 遂乃 ↓ 鯨鯢摩竭	咀嚼於毛物 ↓ 吞獸於鱗族	金翅食龍 ↓ 羅刹喫人	人畜相吞 ↓ 強弱相噉	弓箭互野 況復 ↓ 網罟籠澤	猪鹿之戸絶種 ↓ 魚鼈之郷滅族	鷹隼飛而 ↓ 赦犬走而	鷲鵠流淚 ↓ 狐菟断腸	
禽獸盡心未飽 ↓ 厨屋滿舌不厭	強竊二盜 ↓ 和強兩奸	迷珍財而受戮 ↓ 惑娥眉而殺身	四種口業 ↓ 三箇意過	任舌作斧 ↓ 縱心自毒	無慚無愧 ↓ 自作教他	八萬之罪盡作 ↓ 塵沙之過常為	都一一罪業 ↓ 一一善根	招三惡之苦 ↓ 登四德之樂

秀句「秀宝 8」(上図の第四・第五枠)を含む記述で、

○「豺狼」「豸虎」「鯨鯢」「摩竭」「金翅」「羅刹」「鷹隼」「赦犬」「人」等の、弱者を殺し喰らう(「咀嚼・吞獸・食・喫」)捕食する側の獰猛な存在と

○「毛物」「鱗族」「龍」「人」「畜」「猪鹿」「魚鼈」「鷲鵠」「狐菟」という殺される側(「絶」「滅」「流淚」「断腸」)の、弱肉強食の相が対句で描き出される。これが殺生(鬼畜殺業)の罪で、五戒の第一不殺生に対応するが故に、特に念入りに描写される。「二盜」と「兩奸」は偷盜と姦淫の罪を指す。「四種口業」と「三箇意過」と併せて、身口意の十悪業を構成し、「口業一舌」「意過一心」という縁語を伴いつつ、

○「罪業⇔善根」「三惡⇔四德」「苦⇔樂」

の両極構造を示して、因果応報の道理を、対句構造を通じて表出するのである。

次の断見・常見・邪見の指摘は、三文全体が緩やかな対応関係を示す、三部構造である。

有云 人死歸氣更不受生	如此之類名断見
有云 人常為人畜常為畜。貴賤常定貧富恒分	如此之類名常見
或 持牛狗戒。或投死恒河	如此之類曰邪見

以上が『宝鑰』第一住心に見出される対句の実例となる。

### C. 第二住心の対句

第二愚童持齋心の大綱も、対句を内包した美文で表出されている。

秃樹非定秃 夫 ↓ 增欠何必氷	遇春則榮花 ↓ 入夏則泮注	穀牙待濕 ↓ 卉果結時	至如	戴淵改心 ↓ 周處忠孝	礦石忽珍 ↓ 魚珠照夜	物無定性 ↓ 人何常惡		
遇縁則 ↓ 順教則	庸愚庶幾大道 ↓ 凡夫思齊賢聖	抵羊無自性 ↓ 愚童亦必不愚	是故	本覺内熏 ↓ 佛光外射	欸爾節食 ↓ 數數檀那	牙種疱葉之善 ↓ 敷花結實之心	相續而生 ↓ 探湯不及	五常漸習 ↓ 十善鑽仰

秀句「秀宝 9・10」(上図の第二～第六枠と第八～第十枠)を含む一節である。『大日経』の比喻<sup>263</sup>を受けて、植物に関わる「樹」「花」「穀」「牙」「卉」「果」「牙種疱葉」「敷花結實」の語句が用いられる。經典由来の比喻に立脚するが故に、対句表現としてはやや凡庸のレベルに留まる。外典に根拠<sup>264</sup>を持つ「戴淵一周處」「礦石一魚珠」の対応関係には新味がある。また、教理的には「本覺内熏一佛光外射」を身心の内外に分配して対句とする手法や、同範疇として「五常一十善」を融合して見る視点が特徴的である。また、儒教に関わる「大道一賢聖」の対応や、『論語』を典拠とする「探湯不及<sup>265</sup>」「鑽仰<sup>266</sup>」の表現が用いられることも、住心の所記内容に合致する。

言五常者 仁義禮智信	仁名 不殺等恕己施物 義則 不盜等積而能施	禮曰 不邪等五禮有序 智是 不乱等審決能理 信 不妄之稱言而必行	四序玉燭 能行此五則 ↓ 五才金鏡
國行之則 天下昇平 ↓ 家行之則 路不拾遺	舉名顯先之妙術 ↓ 保國安身之美風	外号五常 ↓ 内名五戒	名異義融 ↓ 行同益別
		断惡修善之基漸 ↓ 脱苦得樂之濫觴	



儒教の五常と仏教の五戒を対比して叙述する章段で、秀句「秀宝 11」を含む。「仁義禮智信」を「不殺・不盜・不邪(淫)・不乱(飲酒)・不妄(語)」に配当するくだりは平叙文であるが、そこでも七言句に揃えて、定まった句型を維持しようとする工夫が見られる。その後の「四序－五才」「國－家」「擧名顯先－保國安身」「外⇄内」「五常－五戒」「断悪修善－脱苦得樂」という対応は、安定した重厚な対句構造を示す。特に、結論部に相当する

○「外号五常－内名五戒」「断悪修善之基漸－脱苦得樂之濫觴」の二の対偶は、仏儒融合を基本思想として説く当住心の、核心を簡潔明瞭に言い尽くす。対句の「2.説得的機能」の顕著な事例である。

前生修善	今生得人	春種不下	不可不仰
↓	↓	↓	善男善女
此生不修	還墜三途	秋實何獲	不可不仰

善因楽果・悪因苦果という、仏教的な因果の道理を説く一節にも、「前生⇄此生」「修善⇄不修」「春⇄秋」と対句表現が効果的に用いられていることがわかる。

以上を『宝鑰』第二住心の対句の事例とする。

#### D. 第三住心の対句

第三嬰童無畏心の記述は、問答形式を採用している為に、表現主体の意見陳述の部分が相対的に他住心よりも少ない。ここでは問者・答者双方の発言から、対句を含む事例を挙げる。

厭下界如瘡癩	淮犬高踏	藥力所致
↓	聞善 ↓ 費龍遠飛	並是 ↓ 師術所為
見人間如蜉蝣		

天乗の信奉者が天上界の楽を求める一方、「下界」「人間」を嫌悪することを同範疇での対句で表す。右枠は、問者の発言で、道教由来の「淮犬－費龍」「藥力－師術」の語彙を用いて対応させる。

次に、「秀宝 13」に対応する一節を掲げる。

高問來叩	狂毒不自解 醫王能治	所謂 醫王工人 豈異人乎	如来徳具萬種	說種種法
↓	↓	↓	一一徳 即一法門之主也	↓
鐘谷何默	摩尼不自寶 工人能營	我大師薄伽梵其人也	從彼一身 隨機根量	度脱衆生

仏を「醫王」「工人」に擬える文脈で、解毒の妙薬と原石から摩尼宝珠を磨き出す能力を、仏の力（「能治・能營」と規定する。仏の活動の具体的な現われは、「說種種法一度脱衆生」という対句に表現される。「我大師薄伽梵其人也」という感嘆のニュアンスを含んだ語を差し挟んで、その後には散体の記述が続くから、厳密な対句構文ではないが、発想として「毒⇄薬」「衆生⇄如来」、「説法一度脱」という対偶が成立していると言える。

此有二種	合者 契合如来所説故	雖云元是佛説
一合二違	違者 違乖佛説故	然無始時來
		展轉相承違失本旨

『大日経』の経文<sup>267</sup>から「三乗(声聞・縁覚・大乘)と人天乗が等しく如来の所説である<sup>268</sup>」と導き出した『宝鑰』の表現主体に対し、問者が「それでは外道の諸々の行法は仏法と言えるのか」と質したことへの回答部分である。ここには対句は含まれないが、二枠目の「如来所説」を「佛説」に調整すれば対句として成立する。人天乗(外道)が大日如来の教えに順ずるか違反するかの二パターンで議論を進める所には、大きな意味で順・逆の対比構造が用いられていると評価できよう。

次は、外道の観行が空三昧を証して生天の妙楽を得るにも関わらず、真の涅槃に到達できない事の理由を問われ、答者は、外道が二辺・二見に墮する<sup>269</sup>からと解答し、更にその本質的な原因は

因縁の中道を知らないからだと述べる。仏教的な中道正観の功德は

觀因緣有故 ↓ 觀自性空故	不墮斷邊 ↓ 不墜常見	觀有空即法界 ↓ 即得中道正觀	由此中道正觀故早得涅槃
---------------------	-------------------	-----------------------	-------------

と対句に類した、秩序ある文言で語られることが印象的である。

以上が『宝鑰』第三住心に見られる対句の文例である。

### 5-1-4 の 2：『秘藏宝鑰』巻中の対句表現

#### E. 第四住心の対句

『宝鑰』の第四唯蓋無我心は、途中に「十四問答」を包含することが大きな特徴である。ここでは、『宝鑰』の次第通りに事例を逐次辿ることとする。先ず、巻頭の大綱を見る。

鉛刀終無 ↓ 泥蛇豈有	鑊耶之績 ↓ 應龍之能	燕石濫珠 ↓ 璞鼠名涉	名實相濫 ↓ 由來尚矣	勝數諦名 ↓ 長爪實相	梵延佛号 ↓ 犢子絕言	徒勞解脱之智 ↓ 未知涅槃之因
-------------------	-------------------	-------------------	-------------------	-------------------	-------------------	-----------------------

当住心から出世間の聖道、仏教の教えに進み入るが、ここでは第三住心の天乗で用いられる術語と仏道修行に共通の言葉が有ること、しかしそこには実体と名称の本質的な違いが存している（「名實相濫」）から、それを混同してはならない<sup>270</sup>と注意喚起するくだりである。「鉛刀」「泥蛇」「燕石」「鼠」をまがい物の比喻、「鑊耶」「應龍」「珠」「璞」を真に価値あるものの譬えとしている。四言句を十二回連続させ、最後に六言句二句で締め括る、荘重な印象を与える対句構成である。

大覺世尊 ↓ 說此羊車	拔出三途之極苦 ↓ 解脱八苦之業縛	三藏廣張 ↓ 四諦普觀	三十七品為道助 ↓ 四向四果即人位	言識唯六無七八 ↓ 告成三生六十劫
-------------------	-------------------------	-------------------	-------------------------	-------------------------

声聞乗の教えの概略を説く段の冒頭で、「拔出一解脱」「極苦一業縛」「廣一普」という同類の対句を用い、七言句を中心に対句で構成される。ここでは法数を含んだ

○「三途」「八苦」「三藏」「四諦」「三十七品」「四向四果」「六(識)」「無七八(識)」「三生」「六十劫」等の語句が多く織り込まれていることが特徴的である。

続いて、声聞乗の修行の相について、これも対句表現を駆使して叙述される。

防非則二百五十 ↓ 修善即四念八背	半月說罪 持犯立顯 ↓ 一夏隨意 凡聖乍別	禿頭割衣 ↓ 鐵杖鋼盂	行則安徐護虫 ↓ 坐則低頭數息	斯則身之標儀
言殺言收 ↓ 行雲迴雪	即知淨之語 ↓ 即死尸之想	斯乃心口之灰屑	塚間閉目 白骨在心 ↓ ↓ 聚落分衛 龜飯吐想	樹葉遮雨 誰願聖室 ↓ ↓ 糞掃防風 何必紈綺

「二百五十(戒)」や「四念(処)・八解脱(八背)・不淨觀(死尸之想)」などの瞑想法、布薩(「半月說罪)・夏安吾(「一夏隨意)・托鉢(「鐵杖鋼盂)」などの出家修行僧が実践すべき事柄が、巧妙に対句仕立てで説かれる。特に「禿頭割衣一鐵杖鋼盂」と「行則安徐護虫一坐則低頭數息」の二つの対句は比丘の行動規範を凝縮して言い表し、秀逸な出来である。

生空三昧 知神我之幻影 ↓ ↓ 無生盡智 斷煩惱之後有	其通也則	虧蔽日月 ↓ 顛覆天地	目徹三世 ↓ 身現十八	石壁無礙 ↓ 虛空能飛
-----------------------------------	------	-------------------	-------------------	-------------------

声聞乗が「生空三昧」を修して煩惱を断盡し、阿羅漢と成って得る所の無生智と盡智を述べ、そ

の次に得果としての神通力に言及する(ここでは能変通・天眼通・神足通の三が例として挙げられる)。次に声聞乗の阿羅漢の具有する徳(人天の帰依)の帰依と無余涅槃の様相が提示される。

其徳也則	輪王頂接 ↓ 釋梵歸依	八部供承 ↓ 四衆欽仰	其徳也則	惡三途之塗炭 ↓ 欣等持之清涼	廓同大虚 ↓ 湛然無為	何其樂乎 尚身智之灰滅
------	-------------------	-------------------	------	-----------------------	-------------------	----------------

声聞乗のさとの境界は、「廓同大虚湛然無為」と記述される。これは『宝鑰』第五住心に引用される『菩提心論』の文、「以灰身滅智趣其涅槃。如太虚空湛然常寂<sup>271</sup>」に基づく。この後、『宝鑰』での声聞・縁覚二乗の位置付けは、専ら「廓同大虚湛然無為」という、慈悲・利他行を欠いた無余涅槃の概念規定で語られ、神通力や「釋梵歸依・八部四衆欽仰」の特性は顧みられることなく終わる。

以上が第四唯蘊無我心(声聞乗)の大綱であり、住心の名義を説明した後、「十四問答」が何の前触れもなく開始する。

### F. 「十四問答」の対句

「十四問答」は、文相上は、憂国公子が「声聞乗が世俗の人天乗より優越し、人々の讃仰を集める教えであること」を聞き知って、玄闍法師に質問を発する形式で開始する。

道妙人天 既知 ↓ 人超釋輪	六通具足 ↓ 三明圓滿	人天所仰 福田是憑	理誠可然	所以前來 聖帝賢臣	廣建伽藍 ↓ 安置僧人	割万戸而鳴鐘 ↓ 開千頃而斷食	憑仰非他 只在	鎮押國家 ↓ 利濟黎元
-------------------------	-------------------	--------------	------	--------------	-------------------	-----------------------	------------	-------------------

憂国公子の質問は、四言句と六言句に基づいた典雅な古典文から成る。「道一人」「六通一三明」「具足一圓滿」「万戸一千頃」「國家⇄黎元」などの対句を含み、質問の形態を取りながら、実際は仏教僧の墮落を糾弾し、これに対する公費の支給を停止すべきという持論を繰り返すことになる。以下の正格の四六駢儷文は、秋霜烈日たる公子の高潔な姿勢が浮き彫りになる。

然今 所在僧尼	剃頭不剃欲 ↓ 染衣不染心	戒定智慧 ↓ 非法濫行	乏於麟角 ↓ 蔚於龍鱗	日夜經營 ↓ 朝夕苞苴	叩頭臣妾之履 ↓ 屈膝僕媿之足	釋風因茲陵替 ↓ 佛道由之毀廢
早滂沱至 ↓ 疫癘年起	天下版盪 ↓ 公私塗炭	職此之由也	不若 一切停度絶供 若有羅漢得道者	屈身頂敬 傾國供給而已		

秀句の「秀宝 17」に相当する一節で、非法破戒の仏教僧の存在を問題視し、これを諸悪の根源と断罪する。日照り・洪水・流行り病(「早滂」「疫癘」)が僧侶の墮落に起因するという論法は、「十四問答」第十三で玄闍法師が反駁している通り、言い掛かりに類する。当該部分の仏教僧の「非法濫行」と国家の中での存在意義の問題は、「十四問答」の主題であり、それが均整の取れた四六駢儷文で述べられることは、この問答が、主上への上表文中で陳べられてもおかしくない、公的な性格を具備することの一つの現われであると言っても良い。「剃頭不剃欲・染衣不染心」「叩頭臣妾之履・屈膝僕媿之足」の二つの対句表現は殊に秀逸で、この部分に留飲を下げる在俗の人々は、古今を問わず数多く存在することであろう。

螻蛄不見 夫 ↓ 蝮蜒何知	大鵬之翼 ↓ 難陀之鱗	蝸角不得衝 ↓ 焦僥何能踐	穹昊之頂 ↓ 溟渤之底	生盲不見日月 ↓ 聾駘不聞雷鼓	愚少之分 蓋如此乎
------------------------	-------------------	---------------------	-------------------	-----------------------	--------------

老荘思想由来の語彙を比喩的に用い、

- 微細・劣弱(「螻蛄」「蝮蜒」「蝸角」「焦僥」「生盲」「聾駘」と)

○極大・尊崇(「大鵬」「難陀」「穹昊」「溟渤」「日月」「雷鼓」)

の対比を強調する記述は、対句形式で表現されることで、一層その信憑性を増す。これは対句の「2.説得的機能」の好例である。

玄関法師の論述は、この大小隔絶の比喻から、愚少劣弱の存在には尊貴の真の価値を推し量ることはできないという定言を経て、同一範疇の最低レベルを以てそのジャンル究極の存在を否定することはできないという、或る意味飛躍した論理に転じる。

物有善惡 又夫 ↓ 人殊賢愚	賢善者希 ↓ 愚惡者多	騏麟鸞鳳 禽獸之奇秀者也 ↓ 摩尼金剛 金石之靈異者也	人之挺粹者賢聖 ↓ 帝之稱首者堯舜	后美文母 ↓ 臣歎元凱
麟鳳一見 則天下大平 ↓ 摩剛一目 則萬物應聲	聖君出世 四海無為 ↓ 賢臣輔機 一人垂拱	聖君希遇 千載一御 雖然 ↓ 賢佐難得 五百一執	摩尼空聞名 ↓ 麟鳳誰見實	

秀句の「秀宝 19・20」に相当する章段で、全ての句に就いて、対偶関係が認められる。「物と人」について「善⇔悪」「賢⇔愚」「希⇔多」の対立が存することを最初に述べ、優れた理想的存在を

◎「騏麟」「鸞鳳」「摩尼」「金剛」「賢聖」「堯舜(聖君)」「文母」「元凱」

と提示し、それが属するカテゴリーを

○「禽獸」「金石」「人」「帝」「后美」「賢臣」

と規定する。それぞれの分野での最高の存在が出現すれば

◇「天下大平」「萬物應聲」「四海無為」「一人垂拱」

という大なる効用があるが、実際には理想的な「聖君」「賢佐」「摩尼」「麟鳳」に遭遇することは困難を極めると説く。玄関法師はここで、「難遭遇であるからといって理想的存在を完全に否定してはならない」と議論を展開する。これらの論拠を構成するのは、悉く対句構造による前提条件の積み重ねであり、直前の事例の、対句「2.説得的機能」をフルに活用した論法である。

不見麟鳳 不可絶羽毛之族 然則 ↓ 不得如意 不可抛金玉之類	堯舜不再生 天下之主何無 ↓ 元凱不更出 率土之臣豈休	孔麟既摧 好儒之輩每邦連袂 ↓ 李牛已西 求道之徒每縣側肩
代無扁華 醫道何不断 ↓ 時絶羿養 武術誰可廢	師鍾感天絲綺 ↓ 義獻應仙龍管	其人既往 ↓ 其術誰得
然猶 所以彈指 聒耳書札汗目	並皆不得 罷為之猶賢	

前段を承けて、如何に見つけ難い稀有の存在であっても、それが帰属する範疇の事物全体を廃絶すべきという理由にはならないと指摘する。則ち、「麟鳳」や「如意(宝珠)」に遭遇し難いからといって全ての鳥獸や「金玉」の類を滅盡・放棄すべきではない、同様に

○「堯舜」「元凱」「孔子(孔麟)」「老子(李牛)」「扁華」「羿養」「師鍾」「義獻」

等の、聖王や聖人、医術・射弓・弹琴・書道の分野の最高峰の名人がこの世を去りそれに匹敵する後継の者が見当たらなくても、それぞれの分野で精進する者は大勢いる。釈尊が入滅した後の世でも仏道修行者は数多くいるし、仏果を得るには三生六十劫の長大な時間を必要とするのだから、「得道の者は稀である、従って滅多に羅漢を見出せないから」という理由で仏教を排除してはならない<sup>272</sup>というのが玄関法師の言である。

この論理が正当であるか否かは別にして、ここでも故事に基づいた表現をふんだんに対句に散りばめて、条件提示とその帰結を反語的に表明する構文

- 「不見…不可」と「不得…不可」
- 「不再…何無」と「不更…豈休」
- 「代無…何不斷」と「時絶…誰可廢」

を対偶の構造に見事に仕立て上げる技術は練達のものがある。法師の説明の冒頭「物有善惡」から「其術誰得」に至るまで、実に十五杵分、全 226 文字が全て対句として配置され、安定した美文を織り成しているのである。

時増減 ↓ 法有正像	增劫之日 人皆思十善 ↓ 減劫之年 家好十惡	正法千年内 持戒得道者多 ↓ 像法千載外 護禁修德者少	時是濁惡 當今 ↓ 人根劣鈍	依係其道 ↓ 髣髴其風	妙道難鑽 ↓ 輕毛隨風	蒼天西傾 群星何東 斯乃 ↓ ↓ 黃輿震裂 草木何靜
------------------	------------------------------	-----------------------------------	----------------------	-------------------	-------------------	----------------------------------

ここでは「正像末」三時と得道の人の関係に言及する。「人皆思十善」の部分で乱れがあるが、その他に就いては、

- 「時—法」「増⇔減」「日—年」「十善⇔十惡」「正法—像法」「千年=千載」「内⇔外」「多⇔少」
- 「持戒—護禁」「濁惡—劣鈍」「依係—髣髴」「蒼天—黃輿」「西⇔東」

など、全ての句に対偶の構造が認められる。

法師の言の如く、時世に逆らうことが難しいというのであれば、五濁惡世は決して「持戒・定慧」はないのであるか<sup>273</sup>と、憂国公子が問いを挟む。それに対する玄闍法師の回答は、また莊重典雅な四六駢儷体で提示される。

圓蓋西轉 夫雖 ↓ 日月東流	南斗隨運 ↓ 北極不移	冬天盡殺 ↓ 松柏不彫	陰氣凍水 ↓ 潮酒不冰	紂民編戶可戮 然猶三人稱仁 ↓ ↓ 堯戶比屋可封 然猶四凶受殛
火曰燒物 布鼠遊中 ↓ ↓ 水能溺人 龍鼈泳内	以此觀之 雖云有同者 亦有不和者 ↓ ↓ ↓ 由此而言 時雖濁濫 何無其人乎			

秀句「秀宝 23」を含む一節である。玄闍法師は、時世・季節と地上に出来る事象の不均衡の事例を掲げて、五濁惡世にも得道の仏者が存在し得ることを主張する。その事例は

- 「西轉⇔東流」「南斗⇔北極」「盡殺⇔不彫」「凍水⇔不冰」「紂民⇔堯戶」「火・燒⇔水・溺」

などの反義を示す語彙の対句で表現されている。「松柏不彫」「三人稱仁」「堯戶比屋可封」「布鼠」など、比喩に用いられる表現は『論語』『漢書』『列子』等の典籍に依拠し、漢籍に通じた相手を説得する為に、対句構文に載せて用いられた選択の結果であることが理解できる。

論旨は、世に隠れた、戒定慧具足の仏者の居所についての議論に移る。玄闍法師は『老子』の逆説的な格言を引用する。

大方無隅 ↓ 大音希聲	⇔	大白若辱 ↓ 大直若屈	⇔	大成若缺 ↓ 大盈若冲	⇔	玄德玄同	⇔	非聖孰知 知人之病 古聖亦難
-------------------	---	-------------------	---	-------------------	---	------	---	----------------------

これを、憂国公子は即座に「和光同塵」と理解して、更なる説明を求める。

和光同塵 抑有前聞	山藏玉而草木茂 然猶 ↓ 嶽收劍而光彩衝	尋躅知形 ↓ 見煙悟火	有智有行 何必難知
--------------	----------------------------	-------------------	--------------

公子が発する、「有智有行」の聖者が見つけ出し難いのは何故なのかという問いに対して、玄闍

法師は「物無心故現相」⇔「人含心故叵辨<sup>274</sup>」と、「人と物」に「心」が有るか無いかの違いが、貴重稀有の存在を、凡百の同類から弁別する難しさの原因であると述べる。「人は心を含むが故に」という一句で、全ての理由を言い尽くしてしまう口吻が印象的である。「心」という捉え難い難物が、あらゆる憂苦困難の原因であるとニュアンスを言い含め、議論を打ち切っている。

一方、憂国公子は、この一言に引き下がる風を示しながら、「佛法蠹國僧人蚕食<sup>275</sup>（佛法は國に蠹のんじたり。僧人は蚕食さんしょくす）」と仏教僧の国家に対する害悪を言い募り、僧侶の存在意義を正面から問い詰める。

夫所以 ↓ 樹君御民	建國設職 ↓ 本非為	宰天下而供君王 ↓ 屠海內而給臣佐	當以為 ↓ 與天下之父母 ↓ 濟萬民之塗炭	然則 ↓ 御馬之法 ↓ 馭人之道	非鑣策不能 ↓ 非教令不得	是故 ↓ 垂五常之法 ↓ 導四海之人	五經三史 ↓ 示其正路 ↓ 金科玉條 ↓ 防其邪逸
若使 ↓ 黎下遵之	主上行之 ↓ 則天下無為 ↓ 則宇內無事	君臣父子之禮有序 ↓ 上和下睦之義無缺	然今 ↓ 誦詩者 ↓ 讀禮者	無溫惠淳和之心 ↓ 忘恭儉揖讓之志	懲惡勸善 春秋所宗 ↓ 潔靜精微 周易攸尊	契孔丘之誠 ↓ 合周公之勳	舉代披誦誰
能誦能言 ↓ 言而不行	鸚鵡能為 ↓ 何異猩猩	又夫 百工代天 ↓ 九牧馭人	七道五畿之長 ↓ 三百六十之守	縣縣令尉 ↓ 家家父子	鄉鄉里正 ↓ 門門百姓	其數無量 貴賤無邊	
然猶 ↓ 修忠孝者幾許	行仁義者幾何 ↓ 不犯律令者幾人	慎守禮信者有幾 ↓ 不犯律令者幾人	並皆 上下讀文 ↓ 不愼其行	貴賤口是 ↓ 心行悉非	諺曰 擊孝經打母頭 ↓ 蓋斯之謂也	不曾願 自己垂越法教 ↓ 還談毀 他人違犯經法	所謂 蔽己臍脚 ↓ 發他腫足者也

上の玄関法師の答説は、堂々とした弁論となっている。国家の成り立ちの目的を儒教的な概念を用いて理路整然と叙述する。則ち、

○「天下一海内」「君王一臣」「君一萬民」「心一志」「教令一五常之法一五經三史」「君臣父子之禮」「上和下睦」「温惠淳和」「恭儉揖讓」「懲惡勸善」「潔靜精微」「仁義」「忠孝」「礼信」

等の諸々の徳目を対比的に配当しながら、そこに対立する

●「上⇔下」「貴⇔賤」「善⇔悪」「言⇔不行」「是⇔非」「自己⇔他人」

を適宜加えて、ほぼ全句に亘って対偶の構造を徹底させているのである。その上で、「孔丘」「周公」の遺誡(『詩経』『禮記』『春秋』『易経』『孝経』等に述べられる)を遵守する在俗の官人・諸人(「百工」「九牧」「長」「守」「令尉」「里正」「父子」「百姓)の数少なさを申し立て、自分たちの怠慢・不実行を棚に上げて、仏者の墮落を誇る陋劣さを痛烈に批判する。これは、論争相手の教理・行動規範を逆手に取った反撃法で、そこには儒者(官人)の常用する弁論体<sup>276</sup>の活用も含まれる。対句を核とした四六駢儷文がその骨格となっていることは言うまでもない。

天下所有百工令長 ↓ 率土所有元元忠孝	並皆非法者多 ↓ 希聞	三教皆是 ↓ 一人之所弘傳	釋繇違犯 吹毛求瑕 何以 ↓ 儒素邪非 含弘不糾	諸寺封戸 不出一萬 又夫 ↓ 僧尼啜粒 不過一鉢	讀經禮佛 報國家之恩 ↓ 觀念坐禪 答四恩之徳
然今 俗素衣食 ↓ 或費千乘之國	或食萬戸之侯 ↓ 三公職	百里之宰 ↓ 碩鼠尾閭 ↓ 徒受人官	尸坐溪壑 ↓ 空食人祿 ↓ 徒受人官	八元之美 ↓ 五臣之徳	伊尹負斲 ↓ 公望垂緘
張良三略 ↓ 陳平六奇	如是之功 ↓ 如此之徳				

「天下所有＝率土所有」の百官(「百工」)・民衆(「元元」)が聖教(儒教)に背いていると指弾し、次に在世の官人と仏教僧の国家財政に対する負担の大きさを比較する。僧尼(「釋繇」)の経費は

○「封戸：不出一萬」「啜粒：不過一鉢」

である。これに対し、儒教(「儒素」)を基とする官吏の受け取る禄高は、個人個人が

●「食萬戸之侯」「費千乘之國」

で、彼らの欲望は尽きること無い(「尸坐溪壑」「碩鼠尾閭」「空食人祿」「徒受人官」)。古の名宰相「伊

尹]や「太公望」、漢の高祖劉邦の功業を助けた智略の「張良」「陳平」らの名望を継ぐ有為の人材は絶えて居ない。官吏は皆、徒らに高禄を食んで、国家に負担をかけるだけである。それに対して、仏教僧は「讀經礼佛」して国家の護持の為に奉仕し、「觀念坐禪」して「四恩之徳」に感謝・報酬<sup>277</sup>するという実際上の利益を世にもたらす。従って、仏教僧が国家を蚕食するという非難は的外れだと、というのが玄闕法師の反駁の骨子になる。この論も、全て対句を以て主張が成されている。

星出星入 ↓ 櫛風沐雨	日夜在公 何以辭讓	至如僧尼 讀經礼佛 堂上宴坐 任意修行	諷一卷之般若 何能 ↓ 礼一佛之名号	報國家之鴻恩 ↓ 答四恩之廣徳 乎
-------------------	--------------	------------------------	-----------------------------	-------------------------

法師の弁論に対する、憂国公子の反論である。相手の発言をそのまま疑問形で繰り返す形式であるが、ここでも対句を含む、音韻を揃えた表現を示す。反論の文脈でありながら、「諷一卷之般若・礼一佛之名号」「報國家之鴻恩・答四恩之廣徳」の四句は含蓄ある仏教的秀句となっている。

法名諸佛之師 夫 ↓ 佛則傳法之人	一句妙法 ↓ 一佛名字	億劫難遇 ↓ 憂曇非喻	是故 雪童投身 ↓ 精進剥皮	滿界財寶 ↓ 恒沙身命	不如一句之法 ↓ 不比四句之偈	輪王為床 ↓ 喜見燒身	良有以也
稱一佛名号 ↓ 讀一字真言	消無量重罪 ↓ 獲無邊功徳	一鉢飢飯 ↓ 四種恩徳		何況	何以不酬		

玄闕法師の説示で、秀句「秀宝 28・29」に相当する。儒教的語彙で論を張った前段とは趣を異にし、仏教の用語だけで法の有難さを強調する。「一句の妙法」と「一佛の名字」が、「身命」を捧げる（「投身」「剥皮」「燒身」）に値するほど貴重なものであり、仏法の為に捨身行を実践する厳しい仏道修行者（「雪童」「精進」「喜見」）の实在にも言及する。仏名・真言の滅罪と「無邊功徳」も織り込まれて、短いながら仏法の至極の価値を表白する、優れた表現である。ここにも、「佛則傳法之人」という忘れがたい一句、安定した対句構造が見出される。

これに対し、憂国公子は読經礼仏という行為に、「五經三史」を読誦し周公旦・孔子の像を礼拝する行を対比させて、仏儒の二教の等同性を主張する。

吾師孔李 不會吐言	誦經為功 若 礼佛為績	吾亦 誦五經三史之文 ↓ 礼周旦孔丘之像	与此何別	五經之文 又 ↓ 三藏之字	文字是同 ↓ 誦持何異
--------------	-------------------	-------------------------------	------	------------------------	-------------------

ここでは、憂国公子の思想的立場が、専ら儒教に立脚するのではなく、「吾師孔李(私の師である孔子と老子)」の言に見られる如く、儒道混淆の中国古典の思想、より具体的には六朝時代の「玄儒文史」、即ち儒学・玄学(老莊易)・文学・歴史の修学態度を知的教養の基盤とした<sup>278</sup>ことが読み取れる。

『宝鑰』の第二住心では、五常と五戒を同一視し、「名異義融」と仏儒融合を基本に据えていたが、ここでの玄闕法師の態度は、仏道修行と儒教信仰の外面的な類似の価値を否定し、仏儒の本質的価値の高下を設定する。

公子之言 乍聞似是	熟思天殊 深義乍難信 且以譬說之	勅詔官符 夫 与 臣下往來	文字是同 ↓ 功用太別	如勅書一命 則天下奉行	施賞施罰 百姓喜懼	如来經法 亦復如是
菩薩聲聞 天龍八部 何人不信	外書如百姓之文 當知 ↓ 佛經如天子之勅	是故 釋帝誦之 摧修羅之軍 ↓ 閻王跪之 礼受持之人		誦五經而消罪 未有 ↓ 讀三史而拔灾		

儒教の「五経・三史」の文を、臣下の中で交わされる書簡、或いは世俗一般の文（「外書如百姓之文」と規定し、対するに仏教経典を皇帝が天下に交付する「勅詔官符」に喩える。同じ文字で記されながらも、その發揮する効力には雲泥の差がある。「如来経法」を読誦すれば「消罪」「拔災」の功德が得られるが、外典にはその威神力は無い、と断言して内外二教の本質的な差異を強調している。ここでの対句率は他の部分より低いが、「仏＝天子の勅」と「儒＝民草の文」という全体構想が対句的な発想に支えられている。

孔甫自稱礼 西方之聖	大聖不妄語
↓	↓
李老亦復吐 吾師之談	謗即墮深坑

これは、釈尊を謗る言辞を口にした公子に対し、法師が告げた訓誡である。「西方之聖」「吾師」は釈尊を指す。孔子・老子が仏の弟子であると言う言説は、唐代の三教論争での俗説を踏まえる。例えば、『破邪論』には

\*列子云昔商太宰嚭問孔丘曰。夫子聖人歟。孔子對曰。丘博識強記。非聖人也。〔中略〕聖亦非丘所知。太宰大駭曰。然則孰爲聖人乎。夫子動容有間曰。西方之人有聖者焉。〔中略〕以此校量。推佛爲大聖也。老子西昇經云。吾師化遊天竺善入泥洹。符子云。老氏之師名釋迦文<sup>279</sup>。

と記され、「十四問答」の当該部分が、漢土の仏道儒の優劣論争の系譜に連なることを示す。

ここで言及された「謗人謗法」の重罪の話題に、「十四問答」の論旨はシフトしてゆく。公子の質問（「作十惡五逆者理可填地獄。謗人謗法何由可然<sup>280</sup>」）に対して、玄闍法師は療病の手段として医者・教法・薬の三つを挙げて、これを身体の病を治癒する三法とする。

如来治衆生心病	佛如醫王	如理思惟 猶如服藥	重罪愚人
亦復如是	教如方經	依法服藥 減罪證果	然今 謗人謗法
	理如妙藥		重罪何脫

秀句「秀宝 30」を含む事例である。ここでは、「佛－教－理」、即ち「醫王－方經－妙藥」という三部立ての構造を採用するが故に、対句を示さない文構造であることに留意しておこう。

法資人弘	人法一體	謗人則法	謗人謗法	世人不知斯義	寧可日夜作十惡五逆	行殺盜者 現得衣食之利
↓	↓	是故	定墮阿鼻獄	任舌輒談不顧深害	↓	↓
人待法昇	不得別異	毀法則人	更無出期		一言一語不合謗人法	謗人法者 於我何益

人法不二を説く、秀句「秀宝 31」を含む章段で、「法」と「人」の対応・一如が特に強調され、「人・法」を謗れば墮地獄の大罪を犯すという論が述べられる。

この後、「十四問答」では顕密二教の簡単な説明文が続く。これは明確な対句を用いない平叙文で表現される。仏教者が様々な論疏を作成するのは謗法に当たらないのかという、公子の問い掛けに対して、玄闍法師は次の通り答える。

以慈悲為本	能住斯心	若挾名利心
菩薩用心皆	↓	↓
以利他為先	破淺執入深教	利益尤廣
	←→	執淺教破深法
		不免斯尤

菩薩の心構えが「慈悲」を根本とし、利他行を自行より優先させることは理の当然として、浅略の教えの執着を破砕して深い教えに入るという行為目的をここで論疏制作の理由に掲げる。これは名声利益を目的とした行為とは画然と判別されるという主張に繋がる。但し、この立論には「論疏」に真正な真理探究目的と名聞利養を得るための卑俗の目的との両レベルの存在を暗黙の前提としており、「論疏」作成行為の可否を問う憂国公子の問いに正面から答えていないと判断せざるを得ない。又、「利益尤廣」「不免斯尤」の「尤」字については、前者は極立って優秀な様を言



う副詞、後者は過失の義の名詞で、一種の言葉遊びになっていることを指摘しておく。

次は仏教と王法の整合性を問う公子の言を掲げる。

然今見世間	兆役者衆 ↓ 奸盜者多	御代聖皇 ↓ 佐時賢臣	見斯彌猴 ↓ 不能默忍	佛教王法 ↓ 相和如何
-------	-------------------	-------------------	-------------------	-------------------

「兆役一奸盜」「衆一多」「聖皇一賢臣」が的名対を成している。「佛教王法」の二者に優劣・対立が見出されるか否かを議論の主眼とする。対句表現のリズムで言えば、「佛教王法」に価値の弁別を付けるだろうとするのが、公子の暗黙裡の意思表示となる。法師は、仏儒には価値論的な相同を認めないのに対し、仏教と王法には義理の融合性を説く。

大悲之門 ↓ 大智之門	開而無遮 ↓ 制而無開	制門如 ↓ 悲門如	涅槃薩遮等經 ↓ 十輪等經	相和與奪 ↓ 坐臧断而已
-------------------	-------------------	-----------------	---------------------	--------------------

法律や禁戒に違反する者への対処法で、王法と仏法には相通じて調和する面と相違する面とが存する。「与」は通同、「奪」は相違を表す。大智門(制門)＝制裁の厳罰の面に於ては、王法・仏法と共に共通しており、仏法の戒律・王法の律令が「与」に相当する。大悲門は仏法に特有の側面で王法には具わず、王仏不同の故にこれを「奪」と規定する<sup>281</sup>。ここでは、王法と仏法の「相和」を表に説いて智門を立てながら、そこに大悲の宥恕の徳を兼ね備えるべきとする中庸の立場が認められる。

人王法律 又 ↓ 事異義融 法帝禁戒	任法控馭 利益甚多 ↓ ↓ 枉法隨心 罪報極重	不細王法 ↓ 世人不知斯義 不訪佛法	隨愛憎而浮沈 ↓ 任貴賤而輕重	以此馭代 ↓ 後報何免
--------------------------	-------------------------------	-----------------------------	-----------------------	-------------------

王法(「人王法律」と仏法(「法帝禁戒」)が「事異義融」と断言して、世人の王法・仏戒を守らない(「不細王法」「不訪佛法」)態度を非難する。玄闕法師は、衆生の心がけの方を問題にして、両法の本源的な差異に目をつぶる。『宝鑰』本論が

○国王を第二住心に位置付け、仏儒に「名異義融<sup>282</sup>」と等同の価値を与える立場を取るのに対し、「十四問答」では

● 仏儒の融合を認めず、王法・仏法を「事異義融」と同一視し、国王(国家)の立場を高く評価する姿勢を示す。真逆の構図を描くことは、「十四問答」自体に与えられた、

◎ 仏教を制度的に内部に包摂した、国家の仕組みの思想的レベルにおける正当化という目的(第三部第十章で詳論する)を果たすためのものであると考えられる。

最初に憂国公子が発した、墮落した仏教僧が災害・流行病の元凶であるという難詰に、法師は、漢土への仏教伝来以前の日照り・洪水は仏教とは無関係であり、殷・周・秦の三王朝が滅んだのは悪女のせいで、仏僧の与り知る所ではないと反駁する。

若由 ↓ 非法之僧尼者	堯代九年之水 ↓ 湯時七載之旱	彼時無僧 ↓ 何必由僧	夏運顛覆 殷祚夷滅 ↓ 周末絕廢 秦嗣早亡	並皆禍起 ↓ 三女運隨天命	其日無僧 ↓ 豈預佛法
夫灾禍之興 略有三種 一時運二天罰三業感	時運者 ↓ 堯水湯旱當之	是故 聖帝出震 見機逆備 減劫五濁亦是	天罰者 ↓ 由教令乖理 天即罰之 孝婦不雨之誅 忠臣降霜之囚	如是之類是也	業感者 ↓ 惡業衆生 同生惡時 業感故招如是灾

ここでは、仏教を擁護し、或いは墮落僧の存在を弁明する為の発言を表面上装っているが、その実、仏教・僧侶が天災・疫病とは無関係なこと、災禍の引き起こされる原因は「時運・天罰・業感」の三つによることを証明する論を展開する。それは、公子が非難する所の仏教者が、仏道を実践

して国家安寧の為に祈願する功德に依って、鎮護国家・万民豊樂の実現を図っている実態を知らしめ、彼等仏教僧の祈願・功德力に現実的に頼って、統治機構の安定と存続を志向する神聖国家の意図を汲んだものである。則ち、国家が仏教を内部に取り込んで、これを政策の基盤に据える実態を正当化する、二重の意味を言い含んだソフィスティケートされた弁論になっている。これは対偶構造とは直接的には関連しない。「堯代九年之水」「湯時七載之旱」という上古の事例を引き、「夏運顛覆」「殷祚夷滅」「周末絶廢」「秦嗣早亡」という各王朝の衰滅に言及する弁論は、歴史論に近い。文飾ある対句表現が少ない所以であろう。

無病則無藥 ↓ 有障則有教	妙藥悲病而興 ↓ 佛法愍障而顯	是故 聖人出世 ↓ 必由慈悲	大慈与樂 ↓ 大悲拔苦	拔苦与樂之本 不如防源 ↓ 防源之基 非教不得	疾有輕重 藥則強弱 ↓ 障有厚薄 教則淺深
增劫病輕 輪王御人 ↓ ↓ 減劫障厚 如来垂教	五濁惡世 衆生疾重 ↓ ↓ 三毒壽興 八苦迫身	福德薄少貧極多 斯即 前世惡因之報感		嗜味者殺生命 而填腹 ↓ ↓ 遂乃 貪財者奪他物 而衣食	耽色飛蛾 拂炎滅身 ↓ ↓ 好酒猩猩 瓮邊被縛
如是邪見 ↓ 行不可勝計	此生作惡業 ↓ 後當墜三途	三途之苦 ↓ 經劫難免	如来慈父 見此極苦 說其因果	說惡因果 拔其極苦 ↓ ↓ 示善因果 授其極果	

如来出世の本源を「大慈」「大悲」に求め、仏の活動を「拔苦」「与樂」と規定する文脈である(秀句「秀宝 33・34」を含む)。極めて公式的な内容ながら、前段の歴史論的な記述に比べ、対句の数が大幅に増えていることが注目される。則ち、

○「無病⇔有障」「樂⇔苦」「輕⇔重」「強⇔弱」「厚⇔薄」「淺⇔深」「增⇔減」「教⇔毒」

「薄少⇔極多」「因⇔報」「此生⇔後當」「因⇔果」「惡⇔善」「拔⇔授・与」

などの数多くの反義語を中心に、

○「悲一愍」「教一藥」「三毒一八苦」「殺一奪」「耽色一好酒」「三途一極苦」

という同義語・縁語を差し挟み、全体として明瞭な対句構造を示している。

玄闍法師の弁は、仏の教えを修する者、則ち仏道の実践者の説明に移る。「十四問答」が『宝鑰』第四住心に組み込まれる、その役割がはっきりと理解される記述である。

修其教者 略有二種 一出家二在家	出家者 剃頭染衣 比丘比丘尼等是也 ↓ 在家者 戴冠絡纓 優婆塞優婆夷等是也	上達天子 ↓ 下及凡庶	持五戒十善等 歸依佛法 者皆是也	言菩薩者 如是在家人 持十善戒修六度行者是也 出家發大心者亦是
斷惡故離苦 ↓ 修善故得樂	下從人天 ↓ 上至佛果	皆是 斷惡修善之所感得	為示斯兩趣 ↓ 大聖設教	佛教既存 ↓ 弘行在人
				是故 知法者出家傳燈 ↓ 仰道者入道改形

仏教護持衆を「出家」と「在家」の対比構造で説く。「剃頭染衣」と「戴冠絡纓」は、出家僧と対比される在家信者が、位階を持った「官人」であることを指し示しており、「十四問答」で想定される世界の二極が、朝廷内における僧侶と官吏の両立という構造になっている秘密を明かす。ここでは、その官吏も「天子」も、「在家」の範疇に括られて出家僧と同じく、「大聖」の垂れた教えを信奉する者であると規定する。仏教の包摂性を強調するもので、在俗の官人と出家僧(「入道改形」)が遠く隔たった存在同士ではないと説かれる。この場合、多くの官人が、職業的に必要な儒教的素養の上に行動しながら、同時に仏教を信仰するという、仏儒混融の二重性を具す特殊性は考慮されない。「五戒十善等」を持して仏法に「歸依」した在家信者の在り方を指摘し、恐らくは維摩居士を規範と意識しながら、仏法興隆の為に共に尽力する協働意識の醸成を試みていると言える。

『賢愚経』の経文「若有國王父母放人民男女等令出家入道所得功德無量無邊<sup>283</sup>」を挟んで、玄闍

法師は仏教僧の存在する意義とその功德を力説し、憂国公子への回答と為す。

有僧尼故 佛法不絶 ↓ 佛法存故 人皆開眼	眼明而行正道 ↓ 遊正路故至涅槃	加以 經法所在 諸佛護念 諸天守衛	如是利益 ↓ 不可勝計
-----------------------------	------------------------	----------------------------	-------------------

この「有僧尼故佛法不絶。佛法存故人皆開眼<sup>284</sup>(僧尼有るが故に佛法絶えず、佛法存するが故に人ひと皆眼めを開く)」という対句(第十一「意対」に分類される)、及び「遊正路故至涅槃(正路しょうろに遊ぶが故に涅槃に至る)」という表現は、この「十四問答」の結論にして、「無法非經<sup>285</sup>」の者が混じっていたとしても、僧尼の存在が仏教の弘法には不可欠であるという宣言である。

「十四問答」の最後は、仏教者の存在意義とその功德を認めた憂国公子が、完全な戒定慧具足の仏者ではなく、非法濫行の不純の者ばかりが何故国中に満ち溢れるのか、と問いかける。玄関法師は、議論を一般化して世の中は純粹に善良な存在だけで成り立っているわけではないと、壮麗な弁を繰り広げる。

大山徳廣 禽獸爭歸藥毒雜生 ↓ 深海道大 魚鼈集泳龍鬼並住	寶珠之邊 必有惡鬼圍遶 ↓ 寶藏之側 定有盜賊窺竄	美女不招 好醜之男爭逐 ↓ 醫門不召 疾病之人投歸	腥肉集蟻 ↓ 臭屍聚蠅	聖王不言 萬國競歸王 ↓ 巨壑不思 千流各朝宗
富人不呼貧人集 ↓ 智者默之童朦聚	明鏡瑩淨 妍蚩之像現之 ↓ 清水澄湛 大小之相影之	大虛無心 萬有容之 ↓ 大地無念 百草出之	堯子不肖父聖 ↓ 舜父欲殺子孝	孔子門徒 達者則七十 釋尊弟子 其數三千 其餘則不註 無量無數
六群天授 善星比丘 濫行極多	如来在日 何況末代之裔乎 不得純善	如来慈悲 然猶 三界為父	賢愚善惡 何不喞喞 ↓ 物理如是 何足怪乎	變毒為藥 雖然↓ 化鐵為金 堯戸可封 封民可誅 時運之所致 斯乃↓ 皇風之所染

秀句「秀宝 36・37」を含む一節で、ここに繰り広げられる論理が、一種の韜晦術であることを第四章第四節で述べた。ここでは対句の対応を再確認する。上図の第一段(第一～第五杵)では、

- 「大山－深海」「徳－道」「廣－大」「禽獸－魚鼈」「藥⇔毒」「龍－鬼」「雜生－並住」(第一杵)
- 「寶珠－寶藏」「邊－側」「必有－定有」「惡鬼－盜賊」「圍遶－窺竄」(第二杵)
- 「美女⇔好醜之男」「醫門⇔疾病之人」「不招－不召」「爭逐－投歸」(第三杵)
- 「腥肉－臭屍」「集－聚」「蟻－蠅」(第四杵)
- 「聖王－巨壑」「不言－不思」「萬國－千流」「歸王－朝宗」(第五杵)

と、構成する全ての語が対応関係を示す、完璧な対句構文となっている。

また、第二段目(第六～第十二杵)では、

- 「富人－智者」「不呼－默之」「貧人－童朦」「集－聚」(第六杵)
- 「明鏡－清水」「瑩淨－澄湛」「妍⇔蚩－大⇔小」「像－相」「現－影」「之＝之」(第七杵)
- 「大虚⇔大地」「無心－無念」「萬有－百草」「容⇔出」「之＝之」(第八杵)
- 「堯－舜」「父⇔子」「聖－孝」(第九杵)
- 「孔子－釋尊」「門徒－弟子」「三千－七十」「無量－無數」(第十～第十二杵)

という対応関係が見出される。対偶の比率は若干下がるが、各句の造りが対句を基礎としていることに変わりはない。

第三段目(第十三～第十九杵)では、

- 「六群－天授－善星」「濫行⇔純善」「如来在日－末代之裔」(第十三・第十四杵)
- 「如来－三界為父」「賢⇔愚－善⇔惡」「何不－何足」(第十五・第十六杵)
- 「變－化」「毒⇔藥」「鐵⇔金」「為＝為」「堯戸⇔桀民」「封－誅」(第十七・第十八杵)

○「時運一皇風」「之所＝之所」「致一染」(第十九杵)

という具合に、句型の乱れを含みつつ、最後まで対偶の文構造を維持している。

以上、「十四問答」に見られる対句の実態を仔細に検討したが、憂国公子の質問部分も含めて、全篇にわたって対句の発想を基にした文で記述されていることが明確になった。対偶を構成する語の密度や、対句表現が具す所の「2.説得的機能」「3.美的機能」の達成度に於いてばらつきが見られるものの、全体として四言句・五言句・六言句の音律と対句を巧みに組み合わせた、正格の見事な弁論体を実現していると評価できる。

### G. 第五住心の対句

『宝鑰』の第五抜業因種心は、その記述の七割強を経証(『守護国経』『大日経』『菩提心論』『十住毘婆沙論』)の引用文が占める。住心の大綱に対句が見出される。

麟角之所證 ↓ 抜業因種心者 ↓ 部行之所行	觀因縁於十二 ↓ 厭生死乎四五	見彼華葉 ↓ 住此林落	覺四相之無常 ↓ 證三昧於無言	業惱株机 ↓ 無明種子	猶此而拔 ↓ 因之而断	爪犢遥望不近 ↓ 建聲何得窺窬
------------------------------------	-----------------------	-------------------	-----------------------	-------------------	-------------------	-----------------------

住心の定義部分では、一見して明らかな如く、句の構造・語句の選択を含め、全てが完全に対応した対偶を成している。完璧な対句の見本のような一節である。

游泳湛寂之潭 ↓ 優遊無為之宮	自然尸羅 ↓ 無師智慧	無授而具 ↓ 自我而獲	三十七品 ↓ 不由他悟	蘊處界善 ↓ 身通度人	不待藍色 ↓ 不用言語	大悲闕無 ↓ 方便不具	但自盡苦 ↓ 證得寂滅
-----------------------	-------------------	-------------------	-------------------	-------------------	-------------------	-------------------	-------------------

ここでも、先行部分に続いて、全ての句が対句を成している。縁覚乗の到達するさとの境界を「寂滅」「湛寂－無為」とすることは、第四住心の声聞乗に共通する。

○「游泳－優遊」「潭－宮」「自然－無師」「無授而具－自我而獲」「大悲闕無－方便不具」等、縁覚乗の特徴とされる概念を、対句の中に織り込む技術は格別のものと言える。

以上が、第五住心に見出される対句構文の事例である。

### 5-1-4の3：『秘蔵宝鑰』卷下の対句表現

#### H. 第六住心の対句

第六他縁大乘心は法相唯識の心の境界に配当される。当住心の大綱は、『宝鑰』『十住心論』共に同一の文が採用される。既に第一部第三章第四節で詳論しているから、ここでは対句構造の実際を再確認するに留める。

粵有大士法 ↓ 樹号他縁乘	越建爪而高昇 ↓ 超聲縁而廣運	二空三性 ↓ 四量四攝	洗自執塵 ↓ 齊他利行	思惟陀那深細 ↓ 專注幻焰似心	芥城竭而還滿 於是 ↓ 巨石磷而復生
三種練磨 ↓ 四弘願行	策初心之欲退 ↓ 仰後身之勝果	築等持城 ↓ 安唯識將	征魔旬杖陣 ↓ 伐煩悩賊帥	整八正軍士 縛以同事繩 ↓ 走六通精騎 殺以智慧劍	封勞績以五等爵 ↓ 册心王以四徳都

秀句の「秀宝 39・40」に相当する。外道の「建爪」と二乗の「聲縁」の境地を遥かに超えた大乘菩薩の法であることを出発点に、教理の特徴的な概念を、法数を用いながら

○「二空三性－四量四攝」「三種練磨－四弘願行」「八正－六通」と対句で巧みに表現する。又、

○「築...城」「安...將」「征...陣」「伐...賊帥」「軍士」「精騎」「劍」

などの戦闘・軍事に関する縁語を選択して、文彩のある比喩的叙述を繰り広げる。「芥城竭而還滿／巨石磷而復生」の対句表現は特に秀逸である。

これに続き、他縁大乘心の果分の様相が、見事な対句で提示される。

勝義勝義 致太平之化 ↓ ↓ 癡詮談旨 扇無事之風	垂拱一真之臺 ↓ 無為法界之殿	三大僧祇之庸 於是稱帝 ↓ ↓ 四智法王之号 本無今得	爾乃 藏海息七轉之波 ↓ 瀟落斷六賊之害	無分正智 等真常函 ↓ ↓ 後得權悲 遍諸趣類
製三藏法令 化三根有情 ↓ ↓ 造十善格式 導六趣衆生	言乘即三 ↓ 談識唯八	五性有成不 ↓ 三身即常滅	百億應化 同汎六舟 ↓ ↓ 千葉牟尼 等授三駕	緣法界有情 故他縁 ↓ 簡聲獨羊鹿 故大名
				運自他乎圓性 故曰乘 此乃 君子之行業 菩薩之用心

法相唯識の行相とその到達する境界が、専門用語

- 「勝義勝義－癡詮談旨」「無為法界」「三大僧祇－四智法王」「藏海－瀟落」  
「無分正智－後得權悲」「識(唯)八」「五性」「圓性」

等を配置して鮮やかに描かれる。また、

- 「扇...風」「海...波」「製...法令」「造...格式」「汎...舟」

等の縁語を用いた、的確な比喩を組み込んでいる。

動詞・行為の結果を示す語のレベルでも、対句が効果的に使用される。

- 「化－風」「稱－号」「息－断」「等－遍」「化－導」「同一等」

そして、法数の表現

- 「三大－四智」「七轉－六賊」「三藏－十善」「六趣」「乘即三(三乘)－識唯八(八識)」「五性－三身」「六舟－三駕」「百億應化－千葉牟尼」

が数多く取り入れられるのも大きな特徴である。

第六住心の最後、『菩提心論』と『釈摩訶衍論』の引用文を受けて、他縁大乘心のさとの段階を総括する部分<sup>286</sup>にも、音韻数のレベルで対句的なリズムを含んだ表現が認められる。

今依此證文 未致心原 此住心之佛	但遮心外之迷 無開秘藏之寶
------------------------	------------------

以上が、第六住心の対句の事例となる。

### I. 第七住心の対句

第七覺心不生心は、八不中道・空の法門である三論宗の境界に配当される。覺心不生心の大綱は、秀句の「秀宝 43・44・45」の三文例を含む、極めて文彩豊かな対偶構造の文である。

大虚寥廓含 万象越   氣 夫 ↓ ↓ 巨壑泓澄孕 千品爰一水	誠知 一為百千之母 ↓ 空即假有之根	假有非有而有 有森羅 ↓ ↓ 絶空非空而空 空不住	色不異空 建諸法而宛然空 ↓ ↓ 空不異色 泯諸相而宛然有
是故 色即是空 ↓ 空即是色	諸法亦爾 ↓ 何物不然	似水波之不離 ↓ 同金莊之不異	不一不二之号立 ↓ ↓ 二諦四中之稱顯

当該部分は、見事に対句が按配されているが、教説の内容通りに、対立する二項が自性「空」であることを基盤として、実は相隔たるものではない、ということをも巧みに暗示する形態を取る。各句中の語の対応関係を通して確認すれば、

- 「大虚－巨壑」「万象－千品」が「越 | 氣－爰一水」に「含－孕」まれる合一(第一杵)

- 「一と空」が「百千一假有」(万象)の「母一根」であるという根源的同一性(第二杵)
- 「有一空」「假有一絶空」「有森羅一空不住」の空思想(第三杵)
- 「色不異空一空不異色」であって「諸法一諸相」が「宛然=宛然」と差異を「泯」ずる渾融の様(第四杵)
- 一切諸法が「色即是空一空即是色」という空理(第五・第六杵)
- 「水波一金莊」が「不離一不異」であるという実相(第七杵)
- 「不一」にして「不二」であるという「二諦四中」の概念(第八杵)

という具合に、当該住心の教理に即した論理展開が対句構造を通じて、上手く表現されていることが理解できる。また、この一節は通常の四六駢儷体ではなく

◎「5555」「66」「6363」「4747」「44」「44」「66」「77」

という、句数の組み合わせを頻繁に変換する、通常とは異なった拍節を採用して、聴覚的な意外感を与える効果を持っている。

大綱の後半部は、八不中道の果分を説く。

觀空性於無得 ↓ 越戲論於八不	于 時 四魔不戰面縛 ↓ 三毒不殺自降	生死即涅槃 ↓ 煩惱即菩提	更無階級 ↓ 莫勞斷證	雖然 ↓ 階級之無階	不壞五十二位 ↓ 不礙一念成覺	一念之念 經三大而勤自行 ↓ 一道之乘 馳三駕而勞化他
悲唯蘊之迷無性 ↓ 歎他緣之阻境智	心王自在 得本性之水 ↓ 心數客塵 息動濁之波	權實二智 ↓ 真俗兩諦	證圓覺乎一如 ↓ 得教理乎絕中	悟心性之不生 ↓ 知境智之不異		

ここでは空觀に相応した、否定的な言辞

○「空一戲」「無一不」「不戰一不殺」「無一莫」「無階=無階」「不壞一不礙」「不生一不異」等が対句で表現されることが特徴的である。これらの否定的論理を「八不」中道の「觀」で超越し、「一念」「一道」の行に依って菩薩の「五十二位」階梯を「涅槃」「菩提」の境界へと「成覺」と説く。教理の説明としては恐らく単純化された図式的な記述に留まるが、当該文の目的とする所は、「不生不滅・不斷不常・不一不異・不去不來」の八不の論理を、『大日經』的な「心王自在」「自心の本不生<sup>287</sup>」に接続させることにある。従って、この一節は三論宗の法門を述べつつ、実際には八不を継承発展させた、密教的な阿字本不生不可得の教理を導入するものである。『宝鑰』の論理展開では、「境智之不異」を覺了することを三論のさとの境界として立て、それを『大日經』『大日經疏』の引文を通して、「覺此心本不生是漸入阿字門<sup>288</sup> (此の心の本不生を覺るは是れ漸く阿字門に入るなり)」と規定する。第七覺心不生心の大綱は、

◎「八不正觀=三論」→「阿字本不生の初門=密教の入り口」

の位置づけを説明する、その導入部分(イントロダクション)に相当し、これを堅牢な対句構造の文章を以て表現しているのである。

又、三論宗の法門を総括する

謂 本不生者	不生不滅 不斷不常 兼明 等 不一不異 不去不來	三論家舉此八不 以為究極中道	二諦方言 故吉藏法師 佛性等章 盛談此義
--------	--------------------------------	-------------------	----------------------------

の文言も、対句を成さないながら、定型句の音のリズムを意識した造りを示すものである。

以上が、第七住心の対句の事例となる。

## J. 第八住心の対句

第八一道無為心は、法華一乘・天台宗の法門に配当される心の段階である。当住心の大綱は、第三章第四節で論述した通りに、孔子と釈尊の対比関係が対句を用いて貫き通されている。

若夫	孔宣出震旦	述五常乎九洲	於是	狂醉黎元	住而不進	七十達者	頗昇其堂	度内五常	方圓不合
	↓	↓		↓	↓		↓		↓
	百會誕華胥	開一乘乎三草		癡闇黔首	往而不歸	萬千羅漢	乃信金口	界外一車	大小不入

四言句を中心とした、堂々たる駢儷文であることが一目で見取れる。各々の対偶を構成する対応語を確認すれば、

- 「孔宣—百會」「出—誕」「震旦—華胥」「述—開」「五常—一乘」「九洲—三草」(第一杵)
- 「狂醉—癡闇」「黎元—黔首」「住而—住而」「不進—不歸」(第二杵)
- 「七十—萬千」「達者—羅漢」「昇—信」「其堂—金口」(第三杵)
- 「度内⇔界外」「五常—一車」「方圓—大小」「不合—不入」(第四杵)

という具合に、＜孔子・中国＞—＜釈尊・印度＞の順番で交互に同範疇の語彙が配置されており、細部に至るまで綿密に対句の構成を貫いた、磨き上げられた美文と評価できる。

一道無為心の大綱は、仏が法華一乘を開説した理由と、続けて『法華経』の概略について、キーワードを盛り込んで巧妙に述べる。

是故	三七觀樹	初轉四諦方等	洗人法之垢穢	至如	入蓮華三昧	觀性德不染	會三歸一	讚佛智之深多
	↓	↓	↓		↓	↓		↓
	四十待機	後灑一雨圓音	霑草木之芽葉		放白毫一光	表修成遍照	指本遮末	談成覺之久遠
爾乃	寶塔騰踊	二佛同座	賜髻珠	利智鷲子	疑吾佛之變魔	一實之理	吐本懷於此時	
	↓	↓	↓		↓		↓	↓
	娑界震裂	四唱一處	獻瓔珞	等覺弥勒	怪子年之過父	無二之道	得滿足於今日	
爾乃	羊鹿麋	而露牛疾	二種行處	宿身心之室宅	寂光如来	融境智而知見心性	應化諸尊	顧行願而分身隨相
	↓	↓		↓		↓		↓
	龍女出	而象王迎	十箇如是	安止觀之宮殿				

ここでも、四言句・六言句を基調とした見事な四六駢儷文が繰り広げられる。各々の対句を構成する語彙の対応を、以下に掲げる。

第一段目(第一杵～第四杵)では、

- 「三七—四十」「觀樹—待機」「初⇔後」「轉—灑」「四諦—一雨」「方等—圓音」「洗—霑」「人法—草木」の対応表現と、「洗...垢穢」「灑...雨」「霑...芽葉」の縁語(第一杵・第二杵)
- 「蓮華—白毫」「三昧—一光」「觀—表」「性德—修成」の対応表現と、「入...三昧...觀」「放...光...遍照」「蓮華...不染」の縁語表現(第三杵)
- 「會三—遮末」「歸一—指本」「讚—談」「佛智—成覺」「深多—久遠」「之=之」(第四杵)

という対応が認められる。

次の第二段目(第五杵～第八杵)は、

- 「騰踊—震裂」「二佛—四唱」「同座—一處」「賜⇔獻」「髻珠—瓔珞」(第五杵・第六杵)
- 「利智—等覺」「鷲子—弥勒」「疑—怪」「佛⇔魔」「子⇔父」「吾佛—弥勒」(第七杵)
- 「一實—無二」「理—道」「吐⇔得」「本懷—滿足」「於=於」「今日—此時」(第八杵)

等が対応する。第六杵「賜髻珠—獻瓔珞」の句中対は、六言二句が予想される所を一の「6(=3・3)」句で切って、意表を突き、効果的なリズムとなっている。

第三段目(第九～第十一杵)での対応表現については、

- 「羊鹿⇔龍女」「斃⇔出」「露牛一象王」「而＝而」(第九杵)
- 「二種一土箇」「行處一如是」「宿一安」「身心一止觀」「室宅一宮殿」(第十杵)
- 「寂光如来一應化諸尊」「融一顧」「境智一行願」「而＝而」「心性⇔分身」「知見一隨相」(第十一杵)

等の事例を確認できる。『法華經』由来の教理用語を、対句構造を持った文に仕立てる熟練の技がここに開顕されると言っても良いだろう。

大綱の最後は止観寂照という天台教理を述べる。

寂而能照	似澄水之能鑒	濕金即照影	境即般若	故云無境界
↓	↓	↓	↓	
照而常寂	如瑩金之影像	照影即金水	即知 般若即境	

ここでは「寂と照」の対比を中心に、

- 「似一如」「澄水一瑩金」「鑒一影」「照影一金水」「境一般若」

と対句で展開し、最終的な「智境不二一如」である一道清浄の理を、『大日經』住心品の「如実知自心」に同定する<sup>289</sup>のである。

経証として引用される『大日經』経文に対し、『宝鑰』の表現主体が解釈を施し、それを一道無為住心のさとの境界の位置付けに応用する章段が続く。教相判釈の上で『宝鑰』全篇の思想的肝要の礎石に当る部分である。この一節の文章構造を確認する。

無相虚空相 謂 等言 及非青非黄	並是明 法身真如 一道無為之真理	佛說此名初法明道 ↓ 智度名入佛道初門	言佛道者 指金剛界宮 大曼荼羅佛	於諸顯教 ↓ 望真言門	是究竟理智法身 ↓ 是則初門	大日尊及 龍猛菩薩 並皆明說 不須疑惑
---------------------------	------------------------	---------------------------	------------------------	-------------------	----------------------	------------------------

厳密な対句構造を成していないとはいえ、教判の理由を説明する論理的文章に、対句的発想が見出されるのは一目瞭然であろう。『大日經』の「初法明道」と『大智度論』の「入佛道初門」が、対句的な位置に配されることで、この両者の同一性が確定される。これは、対句の「1.文意明示機能」が効力を発揮した例である。「大日尊」「龍猛(龍樹)」の両者が並称されることは、権威の源泉としての仏・菩薩の対句的発想に基づく。また、第八一道無為住心のポジションを

- 「於諸顯教」：第四住心～第七住心

↓

- 一道無為住心：「法身真如一道無為之真理」「究竟理智法身」＝「入佛道初門」「初法明道」

↓ 「望真言門」 →(未達)

- ◎「佛道」＝「金剛界宮大曼荼羅佛」＝第十秘密莊嚴心

と明確に定義づけることにも、ここでの対句的発想が有効な役割を果たしていることを指摘しておきたい。

以上が、第八住心一道無為心に見出された対句構造の文例である。

### K. 第九住心の対句

第九極無自性心は、華嚴の法門に配当される心の段階で、顕教の最終到達地点にして、密教の第十秘密莊嚴心のほんの少し手前と規定される。極無自性心の大綱は、第三章第五節と第四章第四節の秀句「秀宝 50～54」で検討した通り、文彩に富む典雅にして格調高い名文となっている。その冒頭部分は、

\*極無自性心。今釋此心有二種趣。一顯略趣。二秘密趣<sup>290</sup>。(極無自性心といふは、今此の心しんを釋す



るに二種の趣をもむき有り。一には顯略趣、二には秘密趣なり。)

という「顯略—秘密」の二重構造の存在が説かれる。但し、『宝鑰』では『十住心論』の深秘釈が完全に隠蔽されるので、ここでの「秘密趣」の語は、深秘釈の残滓、若しくは痕跡の消し忘れと判断できる。

大綱の記述は、自心仏探求の讃嘆から始まる。

甚深也者麼盧 夫 ↓ 峻高也者蘇迷	廣大也者虚空 ↓ 久遠也者芥石	雖然 芥石竭磷 ↓ 虚空可量	蘇迷十六萬 ↓ 麼盧八億那	近而難見我心 ↓ 細而遍空我佛
是故 我佛難思議 ↓ 我心廣亦大	巧藝心迷擲竿 ↓ 離律眼盲休見	禹名舌斷 ↓ 夸歩足別	聲縁識不識 ↓ 薩埵智不知	奇哉之奇 ↓ 其只自心之佛歟 絶中之絶

当該部分は、「自心之佛」の、廣大甚深にして、はっきりとは見出し難い、「難思議」にして「奇」「絶」の様を、対句を駆使して説き述べる。各対句を構成する語句の対応を確認すれば、以下の如くなる。

- 「甚深⇔峻高」「廣大—久遠」「麼盧—蘇迷」「也者=也者」「虚空—芥石」(第一杵・第二杵)
- 「芥石—虚空」(これは前句と共に第十「迴文対」を構成する)「竭磷—可量」「蘇迷—麼盧」(第十「迴文対」)「十六萬—八億那」(第三杵・第四杵)
- 「近—細」「而=而」「難見—遍空」「我心—我佛」「我佛—我心」(第十「迴文対」)「難思議—廣亦大」(第五杵・第六杵)
- 「巧藝—離律」「心迷—眼盲」「擲竿—休見」「禹名—夸歩」「舌斷—足別」(第七杵・第八杵)
- 「聲縁—薩埵」「識—智」「識不識—智不知」(これは第三「双擬対」に相当する)「奇哉—絶中」「之=之」「奇哉之奇—絶中之絶」(第三「双擬対」)(第九杵・第十杵)

第二杵「虚空→芥石」を次の第三杵で「芥石→虚空」と受けて、上下二杵で回文のような構成を取るのが「迴文対」である。また、同一の文字で中間の語句を挟み込む「奇哉之奇」「絶中之絶」の句型が「双擬対」である。『宝鑰』の他の部分では観察できない対句法が採用されていることがわかる。そして、対偶構造を貫いた最後の最後に、「其只自心之佛歟」と讃嘆の一句を置くことで、当該の一節で最も伝えたい事柄が、より一層鮮明に強調されるという効果絶大の修辞を示す。

迷自心故 ↓ 悟心原故	六道之波鼓動 ↓ 一大之水澄淨	澄淨之水 ↓ 一心之佛	影落萬象 ↓ 鑒知諸法	衆生迷此理 ↓ 蒼生太狂醉	輪轉不能絶 ↓ 自心不能覺
大覺慈父 ↓ 指其歸路	歸路五百由旬	此心則都亭 ↓ 隨縁忽遷移	都亭非常舍 ↓ 遷移無定處	是故無自性 諸法無自性故 去卑取尊	

秀句「秀宝 52」を含む一節で、「自心之佛」の实在を覚知しない(「自心不能覺」)衆生の迷える様(「狂醉」と、仏(「大覺慈父」)が指し示した教え(「歸路」)を述べ、当住心の名義「無自性」に触れる。ここでの各対句の対応を列举すれば、

- 「迷⇔悟」「自心—心原」「故=故」「六道⇔一大」「波—水」「鼓動⇔澄淨」の対応と「迷…鼓動」「悟…澄淨」の縁語(第一杵)
- 「澄淨—一心」「水—佛」「影落—鑒知」「萬象—諸法」(第二杵)
- 「衆生—蒼生」「迷—狂醉」「輪轉—自心」「不能=不能」「絶—覺」(第三杵)
- 「歸路=歸路」「都亭=都亭」「遷移=遷移」(以上の三組は第十「迴文対」)「非—無」「常舍—定處」

(第四杵・第五杵)

○「去⇔取」「卑⇔尊」(第六杵。これは第五分類「互成対」に相当する)

等の明確な対応関係が確認できる。

次に、十住心思想に於ける華嚴法門の位置付け、先の第八一道無為心との関係が述べられる。

故有	真如受熏之極唱	警一道於彈指	等空之心	於是始起	望前顯教極果
	勝義無性之秘告	覺無為於未極	寂滅之果	果還為因	是因是心
	初發心時便成正覺	初心之佛	萬德始顯	知三種世間即我身	
	宜其然也	其德不思議	一心稍現	證此心時	覺十箇量等亦我心

ここで

○「真如－勝義」「極唱－秘告」と形容されるのが第九極無自性心

●「一道－無為」「未極」と言い表されるのが第八一道無為心

であり、「警…彈指」「覺」と華嚴法門が天台一乘を超過することが述べられる。

この第九極無自性心の性質は

☆「等空之心－寂滅之果」、且つ「初發心時便成正覺」する所の「果」「顯教極果」

ではあるが、先の第八一道無為心が真言密教に対して「初門」「初法明道」であったのと同じ構図で、第九極無自性心も、究竟真実の第十秘密莊嚴心(「後秘心」「萬德」)に対しては

☆「因」「初心」「初發心」「初心之佛」「一心稍現」

の位置付けになる。第五杵・第六杵は平叙文であるが、その他は各句の成分構造が整えられ、

○「真如－勝義」「警－覺」「一道－無為」「等空－寂滅」「果⇔因」「前⇔後」「顯教⇔秘心」

「極果－初心」「萬德－一心」「顯－現」「三種世間－十箇量」「知－覺」「我身⇔我心」

等の対応がきれいに対句に配置された文を形成している。

第九住心大綱の最後では、『華嚴經』及び華嚴法門の要略が提示されている。平叙文の

\*盧舍那佛始成道時第二七日与普賢等諸大菩薩等廣談此義。是即所謂花嚴經也<sup>291</sup>。(盧舍那佛、始めて成道せし時、第二七日に普賢等の諸大菩薩等と廣く此の義を談ぜり。是れ即ち所謂『花嚴經』なり。)

に続き、華嚴教理を陳列しながらも滋味深い美感を湛える、不思議な魅力を具えた秀句「秀宝 54・55」が舒展される。

爾乃	苞花藏以為家	七處莊座	入此海印定	觀法性圓融	攝九世於剎那	一多相入
	籠法界而為國	八會開經	照彼山王機	示心佛不異	舒一念於多劫	理事相通
	帝網譬其重重	就覺母以發心	三生練行	一行行一切	初心成覺	因果不異 經五位而馳車
	錠光喻其隱隱	遂使 歸普賢而證果	百城訪友	一斷斷一切	雖云 十信道圓	相性不殊 渾十身而同歸

ここで各々の対句を構成する語句の対応関係を確認すれば、下記の通りである。

○「苞－籠」「花藏－法界」「以為－而為」「家－國」「七處－八會」「莊座－開經」(第一杵・第二杵)

○「入－觀」「照－示」「海印－山王」「定－機」「法性－心佛」「圓融－不異」(第三杵)

○「攝⇔舒」「九世⇔一念」「於＝於」「剎那⇔多劫」「一⇔多」「理⇔事」「相入－相通」(第四杵・第五杵)

○「帝網－錠光」「譬－喻」「其＝其」「重重－隱隱」(第七分類「賦体対」の「重字」に相当) (第六杵)

○「就⇔歸」「覺母－普賢」「發心⇔證果」「三生－百城」「練行－訪友」「一行－一斷」「一切＝一

切」「行一断」「一行行一切・一断断一切(第七「賦体対の重字）」(第七杵～第九)

○「初心一土信」「成覺一道圓」「因果一相性」「不異一不殊」「經一渾」「五位一土身」「而＝而」  
「馳車一同歸」(第十杵・第十一杵)

全ての句に於いて、構文・音韻数・助字・対概念と類同概念の全般に見事に対応した、完璧な四六駢儷文を成すことが了解できるであろう。

最後に、『大日經疏』を大幅に改変<sup>292</sup>して、極無自性心が華嚴法門を撰すという説を提示し、それについての解釈を施す『宝鑰』表現主体の教判思想吐露の部分掲げる。

此極無自性心	所 花嚴大意	真如法界
善無畏三藏説	以 者	明 不守自性
一句	何 原始要終	隨縁之義
悉攝花嚴教盡		

ここでは、所謂対句は含まれない。しかしながら、

○「此極無自性心一悉攝花嚴教盡」という六言二句、「花嚴大意一原始要終」の四言二句、更に  
「真如法界・不守自性・隨縁之義」の四言三句

の意図的に音韻数を揃えられた配置が見出され、語句の対応がない平叙文であっても、リズム的には四六駢儷体に類した文章を構築していることが見て取れるのである。

以上、第九住心極無自性心での対句の事例を検討した。

#### L. 第十住心の対句

第十秘密莊嚴心は、真言密教の究竟真実を説き明かすべき、十住心思想の最終段階である。しかしながら、第四章第四節の秀句の検討でも述べた通り、『宝鑰』第十住心は、その大部分を『菩提心論』三摩地段の引用文が占有し、『宝鑰』表現主体の直接的な発言、つまり著者空海自身の筆になる文章が極めて限定的にしか含まれない。従って、第十住心の六韻の住心頌と、『菩提心論』三摩地段引用後に僅かに付加される喩釈・コメントの部分とを、ここでの対句検討の対象範囲とする。

先ず、住心頌の事例掲げる。

五相五智法界體	刹塵渤駄吾心佛	一一字門含萬象	萬徳自性輪圓足
↓	↓	↓	↓
四曼四印此心陳	海滴金蓮亦我身	一一刀金皆現神	一生得證莊嚴仁

秀句「秀宝 56・57」に相当する。偈頌であるから、当然ながら句型は七言句に統一され、構文も対偶構造にまとめられる。対応関係を具体的に示せば、以下の通りとなる。

○「五相一四曼」「五智一四印」「法界一此心」「體一陳」(第一杵)

○「刹塵一海滴」「渤駄一金蓮」「心佛一我身」(第二杵)

○「一一＝一一」「字門一刀金」「含萬象一皆現神」(第三杵)

○「萬徳一自性」(第五「互成対」)「輪圓一莊嚴」「足一得」(第四杵)

次に、『大日經』具縁品の「我覺本不生」の偈頌<sup>293</sup>に対する解釈のコメント文掲げる。

文約義廣	百字輪十二字等	金剛界三十七尊	大日如来極秘密三昧
解云 此頌 ↓ 非面難説	又有 真言觀法三摩地門	及 四智印三摩地	即是 文廣不能具述

真言教理の術語を組み込んだ平叙文で、表現主体が「文約義廣」「非面難説」「文廣不能具述」

と口にして、最初から説明を拒絶しているかの如き文相である。第九住心までの大綱部分の練り込まれた文辞と、かなりかけ離れた印象を与える。

この「文廣不能具述」の言葉を補足するかのよう、『菩提心論』三摩地段の全文が引かれる。その最後に菩提心讚嘆の偈頌「若人求佛慧 通達菩提心 父母所生身 速證大覺位<sup>294</sup>」が配置され、『宝鑰』第十住心の大綱頌の解説が付される。

一一聲字 真言教法	一一名 一一句義	各具無邊義 歷劫難窮盡	一字具三義 又 所謂聲字實相	具二義 又 字相字義也	是一一句具 又 淺略深秘二義
若如實說者 帥爾難談	定為 一闡提無間之人	是故	應化如來 ↓ 傳法菩薩	秘而不談 ↓ 置而不論	宜其然也

この文に関しては、全九杵のうち、対句をふくむものは第一杵(「一一聲字」「一一名」「一一句義」「一一成立」と第八杵(「應化如來－傳法菩薩」「秘而不談－置而不論」)のみである。ただし、第三～第五杵では「又...具...義」という文構造の統一が図られ、第二杵も句の音韻数を合わせている。平叙の文章にあっても、音韻数を整えて対偶構造に近付こうとする傾向が見られることを、ここに確認できる。

九種住心無自性 云 轉深轉妙皆是因	此二句遮 前所說九種心 皆非至極佛果	言九種者 異生羝羊心 乃至 極無自性心 是也	就中初一舉凡夫 一向行惡行 不修微少善	次一顯人乘 次一表天乘 即是外道	下厭下界 上欣生天 ↓ 願樂解脫 遂墮地獄
已上三心 皆是世間心 未名出世	出世心中 唯蘊拔業 是小乘教	他緣以後大乘心 大乘前二菩薩乘 後二佛乘	如此乘乘 自乘得佛 名望後作戲論	前前皆不住 故名無自性 ↓ 後後悉不果 故皆是因	轉轉相望 各各深妙 所以深妙

前九住心(第一住心から第九住心)の人乗・天乗・小乗・菩薩乗・仏乗への配当を述べる章段で、ここには対句の数が些少で、完全な散体の平叙文である。ここでも、各句の音韻数を出来得る限り揃えて、一定のリズム感を表出しようとする文体の性向が観察される。同様の傾向は、「後の秘心<sup>295</sup>」である第十秘密莊嚴心の解説・讚嘆の文にも継続される。

此一句顯 真言密教法身說者	極無自性以外七教 皆是 他受用應化佛所說	真言密教 兩部秘藏 是 法身大毗盧舍那如來	與自眷屬 四種法身	住 金剛法界宮 及 真言宮殿等
自受法樂 故所演說	十八會指歸等 其文分明 不更引誠證	秘密金剛最勝真者	此一句示 真言乘教	超於諸乘 究竟真實也

住心頌の二句<sup>296</sup>「真言密教法身說」「秘密金剛最勝真」に対する『宝鑰』表現主体の釈文である。四言句と五言句を中心に、二句一対で叙述を進めてゆこうとする姿勢が表れている。ここで注目すべきは、「極無自性以外七教」と人乗・天乗・声聞乗・縁覚乗・法相・三論・天台の七教<sup>297</sup>を華嚴法門とは区別して「應化佛所說」と規定することである。『華嚴經』の教主が報身毘盧遮那佛で、仏として真言密教の「法身大毗盧舍那如來」と共通するから、七教と華嚴・真言の二教に分類しているのである。勿論、第九住心の華嚴法門で到達するさとの境界の教主は「初心之佛<sup>298</sup>」で、五相成身を経て開顯される曼荼羅海会の密仏(「五相五智」「四曼四印」「刹塵渤駄」「心佛」「海滴金蓮」<sup>299</sup>)とは截然と区別される。ただし、第九住心所引の『守護国経』経文<sup>300</sup>で記される如く、

◎極無自性心の「初心之佛」は

◎菩提樹下で「釈迦牟尼佛」が「毘盧遮那之真身」である「唵字」を觀じて感得<sup>301</sup>した所の

◎「釈迦牟尼」→「大日如来」に勝進する中間地点

に位置する境界を指す。顕密の教判で言えば、前九心の別枠で捉えられながら、仏の範疇では華嚴・真言は(レベルの差を含みつつ)同じ名の毘盧遮那に括られる。「極無自性以外七教」の一句は、華嚴法門の第九極無自性心が、十住心思想に占める格別に微妙な立場を反映する表現である。同時に、人法不二の立場を貫く著者空海にとって、真言密教の優位性(「秘密金剛最勝真」)は、最終的には、「自受法樂」する「究竟真實」の仏「法身大毗盧舍那如来」の存在に帰着する、という絶対的な確信<sup>302</sup>が明確に表明されているのである。

以上、本節における主眼である、『秘蔵宝鑰』に見出される対句の全事例の検討を終えた。この作業から導き出される結論は、

※『宝鑰』の地の文(表現主体が語る文章)は、基本的に四言句・五言句・六言句で構成され、大多数の場合、対句(対偶)構造を内包する

※『宝鑰』巻中の「十四問答」では、憂国公子の質問文をも含めて、四六駢儷体の壮麗な弁論を基調とし、その中核は中国古典書籍・故事に基づく対句に存する

※『宝鑰』巻下の第六～第九の各住心の大綱では、それぞれの教門の教理用語を織り込んだ、見事な対句構造の美文が提示される

※対句表現を含まない平叙文に於いても、構成する各句の音韻数を揃え、二句一組の対句に類した拍節を配置する傾向を見せる

※『文鏡秘府論』で分類された対句の種類のうち、「的名対」「隔句対」「双擬対」「連綿対」「互成対」「異類対」「賦体対」「迴文対」「意対」の全てについて、該当する事例が『宝鑰』中に見出された

※『宝鑰』は、対句(対偶)構造・対句的発想・駢儷体に類した文章リズムの上に構築された、典雅美麗かつ堅牢な言語表現の粹である

等の指摘にまとめられる。

## 第二節 『宝鑰』における詩頌(偈頌)について

『秘蔵宝鑰』は、「悠悠悠悠太悠悠<sup>303</sup>」以下の極めて印象的な序詩が巻頭を飾る。「生生生暗生始 死死死冥死終」の二句で締め括るこの詩篇は、詩文の大家空海に相応しい、独創性溢れる傑作である。しかし、仏教テキストの冒頭に詩頌が置かれることは、やはり異例のことと言うべきであろう。同時に、この序詩の形式は、嵯峨詩壇で重きを置いた詩人空海の所謂「正統的」な詩作品ではなく、生死流転という無常の理を表白する『宝鑰』の枠組みに置かれて、初めてその価値と効果を十全に発揮する、仏教的表現である。

本節では、空海の教理的著作の随所に挿入される詩頌について、仏教テキストに頻繁に見出される偈頌の伝統を確認しつつ、

◎詩人空海の詩作品との形式面での違い

◎空海の教理的著作で詩頌(偈頌)が果たす役割

◎空海が偈頌を教理解説に活用する時の特徴

を整理し、その上で

◎『秘藏宝鑰』中で詩頌が配置される事例とその役割について検証する。音楽性に富んだ駢儷文(長行)を自在に操りながら、要所要所に偈頌を組み込む『宝鑰』の叙述方法は、読者が『宝鑰』を玩味する上でどのような効力を発揮するのか、その仕組みの考察が、本節の目指す所である。

### 5-2-1: 「詩頌」の定義と仏教テキストにおける偈頌

漢語の「詩頌」の辞書的な定義(『漢典』)を見れば、「頌揚功德的詩歌」と記され、個人の功績を称揚し褒め称える詩歌の義を載せる。後には、単に詩歌を指すようになるという。文例には『文選』卷四十七所録、東晋の袁宏(328?-376?)作「三國名臣序贊」から、

\*夫詩頌之作、有自來矣、或以吟詠情性、或以述德顯功(夫れ詩頌ししょうの作、自よりにて來きたる有り。或いは以て情性を吟詠し、或いは以て徳を述べ功を顯あきらかにす。)

の文が引かれる。この称揚功德の義は、勿論、「頌」を定義した子夏(前 507?-前 420?)『毛詩』大序の中の詩の六義の記述に準拠する解釈である。

\*詩者、志之所之也。在心為志、發言為詩。情動於中而形於言[中略]情發於聲、聲成文謂之音[中略]。詩有六義焉：一曰風、二曰賦、三曰比、四曰興、五曰雅、六曰頌。[中略]頌者、美盛德之形容、以其成功告於神明者也。是謂四始、詩之志也<sup>304</sup>(詩なる者は志こころざしの之ゆく所なり。心こころに在るを志と為し、言げんに發するを詩と為す。情じょう中うちに動きて言に形あらはる。[中略]故に詩しに六義りくぎ有り。一に曰く風ふう、二に曰く賦ふ、三に曰く比ひ、四に曰く興きょう、五に曰く雅が、六に曰く頌ししょうと[中略]情は聲せいに發し、聲は文ぶんを成す、之を音おんと謂ふ。[中略]頌ししょうなる者は盛徳<sup>305</sup>せいとくの形容を美たへ、其の成功<sup>306</sup>を以て神明[神祇]<sup>307</sup>に告ぐる者なり。是れ四始<sup>307</sup>ししと謂いふ、詩の志こころざしなり<sup>308</sup>。) — 『毛詩』大序

つまり、大功を成し遂げた人・高德の人の、勝れた人品を称賛して、天地神明に告げ知らせることを「頌」の原義とする。高德の人、或いは偉大なる功業を褒め称える讚美の意味は、「頌歌」として現代にも通用する。

『文鏡秘府論』にも『毛詩』大序の「頌」の義は正確に伝えられる。

\*六曰頌：王云、「頌者讚也。讚歎其功謂之頌也。」皎云、「頌者容也。美盛德之形容以其成功告於神明。古人云、『頌者、敷陳似賦、而不華侈、恭愼如銘、而異規誠』<sup>309</sup>。(六に曰く頌ししょう：王[王昌齡]云へらく「頌とは讚さん也。其の功を讚歎する、之を頌と謂ふなり」。皎[皎然]云へらく「頌とは容ようなり。盛徳の形容を美よみし其の成功を以て神明に告ぐるなり」[『毛詩大序』の定義をそのまま引く]。古人云へらく、『頌は、敷陳ふちんは賦ふに似て、而しかも華侈かしならず、恭愼きょうしんは銘の如くして、而も規誠きかいを異ことにす』と。)

漢語「頌」の讚嘆の義を取って、「偈頌」の語が仏教テキスト中の(梵)gāthā(伽陀)の訳語として採用・定着した。諷頌とも言う。仏教文献の中では、經・論の中で、詩の形式を取って仏徳を賛嘆し、また教理を述べた定型句の連なりを指す。「頌」を伽陀の翻訳語として明示している例は、

\*梵云伽陀此翻爲頌。頌者美也歌也。頌中文句極美麗故歌頌之故。訛略云偈<sup>310</sup>。 — 『妙法蓮華經玄贊』

が挙げられる。

偈頌が意味する所の範囲は、仏の教説を十二に分類する「十二分教<sup>311</sup>」のうちの「諷頌」=「伽陀 gāthā」に加え、「應頌 geya」「優陀那 udāna」にも相当する。論書の解説を見ると、

\*開示演説十二分教。一契經二應頌三記別四諷頌五自說六緣起七譬喩八本事九本生十方廣十一希法十二論議<sup>312</sup>。 — 『阿毘達磨大毘婆沙論』

\*諸讚歎者多以偈頌故。又頌有四種。一數字頌。謂依梵本三十二字爲一頌。不問長行及偈。二伽陀頌。此云諷頌。或云直頌。謂不頌長行也。三祇夜頌。此云應頌。謂應重頌長行法也。四憍陀南

頌。此云集施。謂以少言含攝多義云集。用以施人令易受持故。云集施。此上三種頌。或七言或五言四言三言。如處世界如虛空爲三言也。皆以四句爲一頌<sup>313</sup>。—『華嚴經探玄記』

等の記載が見出される。これを補足的に説明する。

○「伽陀」は上にも触れた通り、仏徳を賛嘆し教理を説く韻文で、直頌・諷頌・頌誦とも言う<sup>314</sup>。偈＝伽陀は、印度の詩文体に多く散見される十六音節(八音節一句を二句)二行の三十二音節より成る śloka を指し、漢訳はこの一偈を四言句又は五言句の四句に訳すことが多い。その前に散文を伴う應頌に対し、伽陀は韻文のみで提示される教説を指す<sup>315</sup>。

○「應頌」は梵 geya(祇夜)、重頌・二重頌とも言い、散文(長行)の教説の内容を韻文で重説すること。その教説を未だ聞いたことのない者の利益を図り、また前に説いた事をより明らかに説くことを目的にする<sup>316</sup>。

○「優陀那」「愍陀南」は梵 udāna、自説<sup>317</sup>と訳す。聴聞者からの質問なしに、佛が自ら進んで教説を述べる<sup>318</sup>ことを言う。

これらの「伽陀」「應頌」「優陀那」の実例を代表的な經典から例示すると、『妙法蓮華經』化城喻品第七中の数多くの伽陀の例の一つとして、

\*時諸梵天王。一心同聲。以偈頌曰、「唯願天人尊 轉無上法輪 擊于大法鼓 而吹大法螺 普雨大法雨 度無量衆生 我等咸歸請 當演深遠音<sup>319</sup>。」—『妙法蓮華經』

を挙げる。同じく『法華經』譬喻品第三には、應頌の例として

\*於一佛乘分別說三。佛欲重宣此義。而說偈言「譬如長者 有一大宅<sup>[中略]</sup>告諸子等 我有種種珍玩之具 妙寶好車 羊車鹿車 大牛之車 今在門外 汝等出來 吾爲汝等 造作此車 隨意所樂 可以遊戲 諸子聞說 如此諸車 即時奔競 馳走而出 到於空地 離諸苦難 長者見子 得出火宅<sup>320</sup>。」—『妙法蓮華經』

が見出される。

更に『華嚴經』入法界品では

\*爾時善財童子。能自究竟普賢所行諸大願海。<sup>[中略]</sup>爾時普賢菩薩。欲重明此義。以偈頌曰、「汝等離煩惱 清淨心諦聽 說佛一切行 眞實波羅蜜 超出諸世間 無上調御士 遠離煩惱垢 清淨如虛空 圓滿智慧日 除滅煩惱闇 普照一切法 安樂諸群生 如來無量劫 時乃出興世 譬如優曇華 難見難值遇<sup>321</sup>。」—『六十華嚴經』

という偈頌(應頌)の例が示される。これらの重要な大乘經典を繙けば、經文が

◎散文による教説(長行)と「伽陀」「應頌」等の偈頌が交互に配置された形式

で仏説を構成している事態が、はっきりと了解できるであろう。

このように長行の有無や発話形式の違いによって呼称が異なるとはいえ、基本的には仏の至上の徳智と教説を韻文形式(詩)で述べた梵語原文＝仏典を、漢訳仏典に於いて詩の形態(但し韻を含まない)で表現するものを「偈頌」と言う。偈頌の形式的特性は

I 一句は七言・五言・四言・三言の固定した文字数で形成される

II 一頌は四句で構成される

と定義づけられる。

さて、仏徳を讚嘆する偈頌は、仏説である「經」のみに限定されず、菩薩が作成した諸々の論書・疏の類(「隨其經教菩薩造論人師作疏。末代弟子依斯經論讀誦修行<sup>322</sup>(其の經教きょうぎょうに隨つて菩薩、論を造り、人師にんじ、疏を作る。末代の弟子、斯の經論きょうろんに依つて讀誦し修行す)『宝鑰』)にも、「經」からの引用や論者(菩薩・人師)の嘆賞を表示する役割を担って、論中で用いられる。例えば

\*問曰。慈愍饒益衆生事。經中已說。何須復解徒自疲苦。答曰 <有但見佛經 通達第一義 有

得善解釋 而解實義者><sup>323</sup>。－『十住毘婆沙論』

の文例の如く、偈頌を交えて展開される論説は珍しくない。又、先行する権威ある教説が偈頌の形式で残される場合、この教説(偈頌)を根本テキストにしてこれに註釈を付すことも行われる。その一例が、龍樹の『根本中論頌』に青目 Pingala が釋文を付した、現行通用の羅什訳『中論』(『青目註』大正 No.1564)である。

\*龍樹菩薩爲是等故。造此中論<不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出 能說是因緣 善滅諸戲論 我稽首禮佛 諸說中第一> 以此二偈讚佛。則已略說第一義<sup>324</sup>。

同様の例は、元々複数の經典の偈頌を含んだ『攝大乘論』に対する、複数の釈義類にも見出される所である。

\*論曰。阿毘達磨中復說偈言 <諸法依藏住 一切種子識 故名阿黎耶 我爲勝人說>

釋曰。諸法依藏住者。第二句釋第一句。謂一切種子識。由煩惱業故變。阿黎耶識相續。前果報後成因。故名阿黎耶<sup>325</sup>。－『攝大乘論釋』

これらの事例を踏まえると、仏教思想の表現手法としての偈頌を考える場合、

◎或るまとまりを持った一つのテキストに於いて

◎そこで言表される独創性を具した教説の

◎思想の精髓を凝縮して詩の形式で表現されたもの

が、「偈頌」としてテキスト内に存在すると理解して大過ないであろう。則ち、偈頌は應頌・優陀那と共に、仏説のエッセンスを集約する真実の提示に他ならない。求法の雪山童子が、一の羅刹が唱える「諸行無常是生滅法」の二句半偈を聞き、この後半の偈文を聞くために自分の身を捨てて羅刹の食に供したという説話<sup>326</sup>に見られる如く、誠に仏の一偈は生命を賭すに値する(第四章の「秀宝 28」へのコメントを参照)。『宝鑰』「十四問答」には、

\*一句妙法億劫難遇。一佛名字憂曇非喩。是故雪童投身精進剥皮。滿界財寶不如一句之法。恒沙身命不比四句之偈<sup>327</sup>。(一句の妙法は億劫にも遇ひ難く、一佛の名字は憂曇うどんも喩たとへに非ず。是の故に雪童せつどうは身を投げ、精進は皮を剥はぐ。滿界の財寶は一句の法には如しかず。恒沙の身命も四句の偈には比ならばず。)－『宝鑰』十四問答

と説かれ、又『御請来目録』にも

\*頌曰 <法無行藏 隨人去來 似寶難得 得則心開 投身半偈 豈論珍財 孜孜書寫 其來悠哉<sup>328</sup>。(頌に曰く、「法は行藏無し、人に随って去來す。寶の得難きに似たり、得れば則ち心開く。身を半偈に投ぐ、豈に珍財を論ぜんや。孜孜として書寫す、其の來れること悠かなる哉」と。)－『御請来目録』

と偈頌形式で述べる。仏の教えのこの上なく貴重なことを「投身半偈」の語が善く言い表している。これらの例から、空海が偈頌を重用し、これを教説の核心に置いて解説する姿勢の由来が、仏教伝法の伝統に則ったものであると理解できる。

### 5-2-2：空海の著作における「詩」と「詩頌」

仏典に頻出する偈頌表現は、空海の著作においても数多く見出される。ここでは、その実際を見るに先立って、空海の教理的テキストでの偈頌が、嵯峨朝の文章経国方針で重視された「文章＝詩文」の、所謂「詩作品」とは形式が少しく異なることを指摘しておきたい。

陸機の「文賦」や『文心雕龍』『文鏡秘府論』等で提示される「詩文」の概念は、

○一句中の音韻数の定まった、四言・五言・七言の有韻の定型句

○一句中の音韻数不定の雑言体・樂府

以上、所謂「詩」

○有韻の叙事・叙景的な「賦」



○韻を含まない通常の「文章」

の全てを含める包括的な概念である。その全てにおいて対句が重視され、押韻しない文章類の場合も、四六駢儷体に代表されるような語句数を揃えた一定のリズムを具有するのは前節で論じた通りである。

この中で、有韻の定型句が狭義の「詩」作品と見なされる。この伝統的な「漢詩」が、仏典の中の偈頌とどこが異なるかと言え、それはそこに説かれる内容や韻の有無ではなく、その提示のされ方の違いに存している。梵文の経典若しくは論書を漢訳する際に、語数を整えた定型詩の形式に移植することはできても、漢訳偈頌に押韻させるのは至難である。従って、梵文では有韻の偈頌を漢訳仏典に於いて韻を踏まずに翻訳しても瑕疵とはみなされない。しかし、最初から中国語で讃嘆頌を作成する場合には、当然の如くに音韻を合わせることが意識される。又、詠まれた内容で偈頌と「詩」を判別する方法は、例えば『経国集』に「梵門」のジャンルが立てられるように、通常の漢詩に仏教的世界の叙述・歎賞が述べられる事例もしばしば見られる。よって、在俗の文学集団で通用する「詩」と、仏典中の偈頌の相違は、文章に定着されるその方法、つまり、

◎「詩」はそれ単独で書き記されるか、或いはその制作の由来を述べる「序」と共に記すことが一般的であり、その一方で、仏典の中に見出される所の

◎「偈頌」は、仏の教説・菩薩の解釈という枠組みの中で、散文(長行)と交互に提示される通例との差に見出される。

定型的な言語表現の「詩」と「偈頌」の間には、質的な差異は無い。後世、定型句を原典から抽出して並べた場合は、「詩」と「偈頌」は一括りに「詩頌」とまとめられるであろう。その一例として下に「中寿感興詩并序」を掲げる。

\*冀令生盲徒頓悟三昧法佛本具我心。二諦真俗俱是常住。禽獸卉木皆是法音。安樂觀史本来胸中。干時悲収忽過日月云陳。雲雨含彩或灑或霽。風葉調絃乍吟乍寂。瀧水擊鼓伐木祝敵。經貝長諷鐘磬間響。懸蘿投袖枝猿足傾。曲根爲褥松栢餽饈。茶湯一塊逍遙也足。咨許由啄山藪。惠遠飲林泉。任其天稟晝夜安樂者。誠是堯日之力也。其功負岳其德淵海。斗藪之客遂尔忘歸。逸遊之士曷不闢懷。對此景物誰耐手足。乃寫志曰「黃葉索山野 蒼蒼豈始終 嗟余五八歲 長夜念圓融 浮雲何處出 本是淨虚空 欲談一心趣 三曜朗天中<sup>329</sup>。」(冀こひねがはくは生盲の徒ともがらをして、頓に三昧の法佛は本もとより我が心に具せり、二諦の真俗は俱ともに是れ常住なり、禽獸卉木きもくは皆是れ法音にして、安樂[極樂浄土]觀史[兜率天]は本もとより来このかた胸中なりといふことを悟さとら令しめん。時に干において、悲収ひしゅう[哀れの秋]忽たちまちに過ぎ、日月云ここに陳つらなる。雲雨彩いろを含んで、或は灑そそぎ或は霽はる。風葉絃を調しらべて、乍たちまちに吟じ乍に寂しづかなり。瀧水擊鼓へいこ<sup>330</sup>のごとくして、伐木ばつぽく祝敵しゆくぎよす。經貝[經典]長く諷じて、鐘磬しょうけい間まに響く。懸蘿けんら<sup>331</sup>袖を投じ、枝えだの猿さる足を傾そばだつ。曲まがれる根を褥しとねと爲し、松栢しょうはく<sup>332</sup>を餽饈こうぜんとす。茶湯ちやとう一塊いつえん、逍遙也また足たんぬ。咨ああ許由きょゆう<sup>333</sup>山藪に啄くらひ、惠遠えをん林泉に飲む。其の天稟ひんに任せて晝夜に安樂なる者は、誠は是れ堯日の力[嗟峨帝の徳]なり。其の功岳を負をひ、其の徳海よりも淵ふかし。斗藪とそうの客かく[慧遠]遂に歸らむことを忘れ、逸遊いつゆうの士[許由]曷なんぞ懷おもひを闢ひろくせざらむ。此の景物に對むこふて誰か手足に耐へむ。乃すなはち志を寫うつして曰く、「黃葉山野に索つきぬ 蒼蒼として豈あに始終あらむや 嗟ああ余われ五八の歳とし 長夜に圓融を念ふ 浮雲何いつれの處よりか出いづる<sup>334</sup> 本もと是れ淨虚空なり 一心の趣おもむきを談ぜんと欲するに 三曜天中に朗ほがらかなり。)」—「中寿感興詩并序」

これは、四十歳を迎える空海の個人的感懐と、仏徳讃嘆の綯い交ぜになった、勝れた詠懐詩である。その個人的事情を省けば、当該の「中寿感興詩」は、「圓融」「浮雲」「淨虚空」「一心」を觀照して衆生本有の三密を嘆賞する偈頌に容易に転用される。実際に、ここに表現された感懐と同一趣

旨の偈頌が、『吽字義』に見出される。

\*日月星辰 本住處空 雲霧蔽虧 烟塵映覆 愚者視之 謂無日月 本有三身 亦復如是 無始以来 本住心空[中略]本有三身 儼然不動[中略]本有三密 如日麗天 如空四智 似金埋地<sup>335</sup>。  
(日月じつげつ星辰は本もとより虚空に住すれども、雲霧うんむ蔽虧へいきし烟塵えんちん映覆えいふくす。愚者は之を視て日月無しと謂をもへり。本有の三身も亦た復た是の如し。無始より以来このかた、本より心空に住す[中略]本有の三身は、儼然げんぜんとして動ぜず[中略]本有の三密は、日の天に麗つくが如く、如空の四智は、金を地ちに埋うづむるに似たり。) - 『吽字義』

この二例を比較すれば、優れた詩人である空海の詩的表現が、通常の「詩作品」と教理的テキスト中の偈頌とに、境界において共通することが見て取れる。それはある意味当たり前前の事柄ではあるが、

◎詩の作者空海と仏教テキストの著者空海が同一人物にして

◎その制作する定型詩句が配置される場所の違いで、「詩」と「偈頌」との一応の別が存すること、及び空海の側にも、

◎定型詩句の発表場所の違いで、表現に多少の差を持たせる(教理的著作の方が概して抽象的語彙が多い)

という特徴が看取されることを理解しておくべきである。

筆者は「詩頌」の語を、空海が制作した詩的表現全般を指し示す術語として用い、教理的著作中の「伽陀」「應頌」の類を「偈頌」と呼ぶことにしている(つまり、論述の中で「詩頌」の語を用いる場合は、仏典の中の偈頌表現をも内包し、「偈頌」の場合は仏典と教理関連テキストに限定される)。本節では、包括的な概念の「詩頌」を最初に定義し、以下の考察では、空海の教理的テキスト中の「偈頌」について論じるものである。

### 5-2-3 : 空海の教理的著作における「偈頌」

仏菩薩の説く教説は、その核心部分が偈頌に凝縮して表現されると先に触れた。偈頌を用いて、説明すべき事柄の特に肝要な部分を強調する手法は、空海の教理的著作にも頻繁に見られるものである。自説の経証として引用する文中の[経典に基づく]偈頌や、長行の記述をまとめる自作の應頌というベーシックな活用法は勿論のこと、この他に、即身成仏思想や声字実相思想等の独自の思想を説明するに際して、その基本概念の規定作業に自作の偈頌を用いるという、ユニークな利用方法が見られる。ここでは、空海が活用する偈頌の、複数の役割について整理しその顕著な実例を提示する。

#### 経証中の真言教理のエッセンスとしての偈頌

空海が教理的著作の中で、経証として引用する金胎両部の大経や『菩提心論』の文には、空海が師恵果より相承した真言密教の核心を成す、重要な偈頌が含まれる。その中でも特に重要と判断される例を厳選して掲げる。

第一に、六大思想の思想的根幹を形成する『大日経』「我覺本不生」頌を挙げなければならない。

\*謂六大者五大及識。大日経所謂「我覺本不生 出過語言道 諸過得解脱 遠離於因縁 知空等虚空」。是其義也。彼種子真言曰 **वृद्धवामेविरुंरुं** 爲 **𑖀** 阿字諸法本不生義者即是地大。囉字離言說謂之水大。清淨無垢塵者是則囉字火大也。因業不可得者訶字門風大也。等虚空者欠字字相即空大也。我覺者識大<sup>336</sup>。(謂く、六大とは五大及び識となり。『大日経』に謂ふ所の「我本不生を覺り、語言の道を出過し、諸過解脱することを得。因縁を遠離せり。空は虚空に等しと知る。」是れ其の義なり。彼の種子真言

に曰く **वृद्धवत्प्रवृत्तिर्वृद्ध** 爲いはく **凡** 阿字諸法本不生の義とは即ち是れ地大なり。囀 **凡** 字離言説とは之れ水大と謂ふ。清淨無垢塵とは是れ則ち囉 **凡** 字火大なり。因業不可得とは訶 **凡** 字門風大なり。等虚空とは欠 **凡** 字なり。字相即ち空大なり。我覺とは識大なり。) - 『即身義』

この一文は、『大日經』具縁品の「我覺本不生出過語言道」云々の偈頌が、空海創見の六大に関する理論的根拠、ひいては即身成仏思想の基層を構築する重要な証文であることを示す、密宗最極の秘文と言っても過言ではない。この偈頌は、本章第一節で仔細に検討した傑作詩文、「爲亡弟子智泉達囀文」にも引用され、更に『秘藏宝鑰』第十住心でも、

\*「我覺本不生。出過語言道。諸過得解脱。遠離於因縁。知空等虚空。如實相智生。已離一切暗。第一實無垢。」解云。此頌文約義廣言淳心深。非面難説<sup>337</sup>。(我本不生を覺り、語言の道を出過し、諸過解脱することを得。因縁を遠離せり。空は虚空に等しと知つて、如實相の智生ず。已に一切の暗を離れたり、第一實無垢なり。) 解して云く、此の頌は文約つづまやかにして義廣く、言ことば淳あつうして心こころ深し。面めんには非ずんば説き難し。) - 『宝鑰』第十住心

と述べて、解釈を拒絶(六大思想との関連性について完全に沈黙する)した形で紹介される所の、根本頌である。

次は、同じく『即身義』中で、六大能生の義の経証として引く『大日經』秘密曼荼羅品の偈頌と、それに対する空海の釈文の例である。

\*大日尊説如来發生偈云「能生随類形 諸法與法相 諸佛與聲聞 救世因縁覺 勤勇菩薩衆 及仁尊亦然 衆生器世界 次第而成立 生住等諸法 常恒如是生。」此偈顯現何義。謂表六大能生四種法身曼荼羅及三種世間<sup>338</sup>。(大日尊、如来發生の偈を説て云のたまはく、「能く随類形の、諸法と法相と諸佛と聲聞と救世くせの因縁覺と勤勇の菩薩衆とを生ず。及び仁尊も亦た然しかなり。衆生と器世界と次第に成立す。生住等の諸法も常恒に是の如く生ぜり」と。此の偈は何の義をか顯現する。謂く、六大能く四種法身と曼荼羅と及び三種世間とを生ずることを表す。) - 『即身義』

経文の文脈は、阿**凡**字が如来を發生することを讃嘆する部分である。空海は、如来のみならず一切諸法を**凡**字=六大=法身大日が現生すると解釈してこの偈頌を用いる。則ち、地水火風空識の六大[とその開合である一字真言**凡**字]=法身大日が、縁に随つて種々の形を諸法として生じ、そこには諸仏・声聞・縁覺・菩薩が同時に發生し、また一切の衆生世間・器世間も六大が現生させると言うのである。根源の六大が能生、随類形の四種法身・四種曼荼羅・三種世間が所生と分類される。

『声字義』には、『大日經』具縁品の偈頌に対する深秘の釈が展開される。

\*其經法身如來說偈頌曰「等正覺真言 言名成立相 如因陀羅宗 諸義利成就 有增加法句 本名行相應」[中略]若作秘密釋者。一一言・一一名・一一成立各能具無邊義理。諸佛菩薩起無量身雲三世常説一字義猶尚不能盡。何況凡夫乎。今且示一隅耳。頌初等正覺者平等法佛之身密是也。此是身密其數無量。如即身義中釋。此身密則實相也。次真言者則是聲。聲則語密。次言名者即是字也。因言名顯。名即字故。是則一偈中聲字實相而已<sup>339</sup>。(其の『大日經』に法身如来、偈頌を説きて曰く、「等正覺の真言の言・名・成立の相は因陀羅宗の如くにして、諸の義利成就せり。増加の法句有り、本名と行と相應す。」[中略]若し秘密の釋を作なさば、一一の言・一一の名・一一の成立に、各おのおの能く無邊の義理を具す。諸佛菩薩、無量の身雲を起して三世に常に一一の字義を説くとも、猶尚なほし盡すこと能はじ。何いかに況んや凡夫をや。今且く一隅を示す耳のみ。頌の初めに等正覺とは、平等法佛の身密是れなり。此れ是の身密、其の數かず無量なり。『即身義』の中に釋するが如し。此の身密は則ち實相なり。次に真言とは、則ち是れ聲しょうなり。聲は則ち語密なり。次に言名ごんみょうとは、即ち是れ字なり。言ごんに因つて名みょう顯はる。名は即ち字なるが故に。是れ則ち一偈いちげの中の聲字實相のみ。) - 『声字義』

空海の釈を要約すれば、偈頌の中の「等正覺」は如来で身密・実相を示し、「真言」は語密で「聲」、

「言名成立」は文意として恐らく意密が含意されており、この意密が「字」に相当し、「等正覺真言言名成立相」で声字則実相(持業積・深秘積)の体を示す。則ち、声字実相で法身仏の三密を開顕するというテーゼが導き出され、『声字義』冒頭の「聲字實相者即是法佛平等之三密衆生本有之曼荼也<sup>340</sup>。(聲字實相とは、即ち是れ法佛平等の三密、衆生本有の曼荼なり)」という定立に符合する。次に「諸義利成就如因陀羅宗」は比喻を以て、声字実相の無辺の義用を示す。後続の深秘積「一言・一名・一成立各能具」云々の一節は、

\*真言教法一言字一言名一句義一成立各具無邊義。歴劫難窮盡。又一字具三義。所謂聲字實相。又具二義字相字義也。又是一句具淺略深秘二義<sup>341</sup>。(真言教法は一言の聲字、一言の言名、一言の句義、一言の成立、各おのおの無邊の義を具せり。劫を歴とも窮盡し難し。又、一言の字に三義を具せり。所謂聲・字・實相なり。又、二義を具す、字相・字義是れなり。一言の句等に淺略深秘の二義を具す。) - 『宝鑰』  
という『宝鑰』第十住心の総括部分に対応する。ここには、空海が説く声字実相という思想の精髓が、『大日経』の偈頌に撰し尽くされると言う事態が読み取れる。ちなみに、「言」は一音節の字、「名」は二音節の単語、「成立」は多名の句である。世間一般及び顕教的には、字・名・句は、各々が組み合わされることで明確な意味内容を構成し、その発話内容の共通認識性を具える。秘密積では、「真言教法」の字・名・句がその構成要素レベルで極めて数の多い無量の意義を内蔵しているため、その実義を盡窮することが難しい、甚深にして秘奥なるからこれを秘密の積とする、という論理を基にする解釈である。また、「等正覺真言」云々の偈頌は、別に『大日経開題(法界浄心)』で「因陀羅」の語に関連して

\*又云等正覺真言。言名成立相。如因陀羅宗。諸義利成就。此示一能含一切一切又含一互相涉入<sup>342</sup>。(又「等正覺の真言の言名成立の相は、因陀羅宗の如くにして、諸の義利成就せり」と云ふ。此れは一能く一切を含し、一切又一を含して互相に渉入することを示す。) - 『大日経開題(法界浄心)』

と引用され、華嚴法門の一即多多即一・互相渉入の義を示す経証として用いられる。

『大日経』由来の偈頌に加え、『金剛頂経』系経典からの偈頌も、空海の著作では経証に用いられる。例えば、『即身義』には「我覺本不生」偈頌と並べて『三摩地法』の偈頌

\*又金剛頂経云。「諸法本不生 自性離言説 清淨無垢染 因業等虚空。」此亦同大日経<sup>343</sup>。(又『金剛頂経』<sup>344</sup>に云く、「諸法本もとより不生なり。自性は言説を離れたり。清淨にして垢染くせん無し。因業なり、虚空に等し」と。此れ亦た『大日経』に同じ。) - 『即身義』

が引かれる。『法華経釈』には『略出念誦経』の偈頌を用いて、普賢菩薩を一切如来の菩提心であり、如如法身であると説く。

\*普賢者亦是如如法身。遍滿法界最妙善身。故頌曰「普賢法身遍一切 能為世間自在主 無始無終無生滅 性相常住等虚空<sup>345</sup>。(普賢とは亦た是れ如如法身なり。遍滿法界最妙善の身なり。故に頌に曰く「普賢法身は一切に遍あまねし、能く世間の自在主と為る。無始無終にして生滅無し、性相常住にして虚空に等し」と。) - 『法華経釈』

又、『宝鑰』第十住心のほとんどを占める『菩提心論』三摩地段には、阿字を讃嘆する『三摩地法』の偈頌が引かれる。

\*即讚阿字是菩提心義頌曰「八葉白蓮一肘間 炳現阿字素光色 禪智俱入金剛縛 召入如来寂靜智。」夫會阿字者皆是決定觀之。當觀圓明淨識<sup>346</sup>。(即ち阿字、是れ菩提心の義なることを讚ずる頌に曰く、「八葉の白蓮一肘の間、阿字素光の色を炳現す。禪・智俱ともに金剛縛に入れて、如来の寂靜智を召入す」と。夫れ阿字に會かなふ者は、皆是れ決定して之を觀ずべし。當に圓明の淨識を觀ずべし。) - 『宝鑰』

引用のまた引用という二重の手続きを踏むが、空海が真言門の教理概要を代弁させている『菩提心論』三摩地段中の偈頌には、それ相応の重い意味合いを含み持つ。更に、同じく『菩提心論』

三摩地段の結論部に置かれる、次の一節では

\*此菩提心能包蔵一切諸佛功德法故。若修證出現則爲一切導師。若歸本則是密嚴國土。不起于座能成一切佛事。讚菩提心曰「若人求佛慧 通達菩提心 父母所生身 速證大覺位<sup>347</sup>。」(此の菩提心は能く一切諸佛の功德の法を包蔵するが故に、若し修證し出現すれば則ち一切の導師と爲る。若し本に歸すれば則ち是れ密嚴國土なり。座を起たずして能く一切の佛事を成す。菩提心を讚じて<sup>348</sup>曰く、「若し人、佛慧を求めて菩提心に通達すれば、父母所生の身に速やかに大覺の位を證す」と。) — 『宝鑰』

という偈頌で締め括られる。これは、『即身義』二經一論八箇の証文の第八番目であり、即身成仏思想の端的な表現として空海が最重要視する偈頌である。特に最後の「速證大覺位」の句は、即身成仏の明証、

◎速疾・即座に大覺円満の仏果の位＝法身如来の智徳＝曼荼羅海会の性徳＝「密嚴國土」を証することを意味する。無上大菩提・「大覺位」を證するとは、則ち

○真言行者が仏智を得て此の身(「父母所生の身」)このまま

○己が今此処に生きている汚濁の娑婆世界を密嚴國土たらしめ(＝自心に曼荼羅を開顯し)

○自らが導師となって一切衆生を済度に到らしめる仏事(化他救済)に邁進する

ことに他ならず、それを

○座を起たずして「本尊之身」に己が渉入して達成するという「三摩地現前」の「修行」とも言い表す。かくの如き自利利他二利の行の成満を、空海は三密加持の妙行による即身成仏の眞実究竟の仏果とする。当該の偈頌の「速證大覺位」の表現は、空海の他のテキスト

\*三密相應故速證大覺位<sup>349</sup>。(三密相應するが故に速やかに大覺の位を證す) — 『法華經釈』

\*四種曼荼同帝網而交映。三密智印共錠光以互入。若能受持思修不經三大劫十六大生乃至現生證如来大覺位。所謂大覺具根本五智十六智及三十七智乃至塵數佛智<sup>350</sup>。(四種の曼荼は帝網に同じくして交映し、三密の智印は錠光と共に以て互入す。若し能く受持し思修すれば、三大劫を経ずして十六大生乃至現生に如来の大覺位を證す。所謂大覺は根本の五智・十六智及び三十七智乃至塵数の佛智を具す。) — 『教王經開題』

\*書寫讀誦。如說修行。如理思惟。則不經三僧祇。父母所生身十地位超越。速證入心佛<sup>351</sup>。(書寫し讀誦し説の如く修行し理の如く思惟せば、則ち三僧祇を経ずして、父母所生の身に十地の位を超越し、速やかに心佛に證入せん。) — 「勸縁疏」

等にも見出され、空海のさとりに到る修行階梯の思想的基盤になった極めて重要な概念を端的に言表するものなのである。

### A：教説を述べる偈頌・教説を再説する重頌・應頌の例

次に、教理的著作中で、空海が自らの教説を開陳する偈頌、あるいは既に述べた説をまとめる意味合いで用いる偈頌(つまり長行の記述を集約・凝集して再表現する「重頌・應頌」)の実例を見る。この「應頌」の場合は『宝鑰』の中で住心頌として重用されるが、それはまとめて後に取り扱い、ここでは、『般若心經秘鍵』と『十住心論』の事例を列挙する。

『秘鍵』では、經の構成を五つに分けて解説するが、その各段に頌が配置される。第一の「人法總通分」では

\*觀人修智慧 深照五衆空 歷劫修念者 離煩一心通<sup>352</sup>(觀人かんにん[觀自在菩薩]智慧を修して、深く五衆ごしゅ[五蘊]の空を照らす。歴劫りゃっこう修念[修行]の者、煩を離れて一心<sup>353</sup>に通ず。) — 『秘鍵』

という頌が配される。これは、經文(「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時照見五蘊皆空度一切苦厄<sup>354</sup>」)そのものをまとめた感の強い偈頌である。

應頌の性格が明確に示されるのが、第二の「分別諸乗分」に説かれる「建・絶・相・二・一」の五乗それぞれの五言四句の頌である。

第一の「建乗」(建立如来=普賢菩薩の三摩地で華嚴法門)の部分には

\*色空本不二 事理元来同 無礙融三種 金水喻其宗<sup>355</sup>(色空本もとより不二ふになり、事理じり元より来このかた同なり[事理無礙] 無礙むげに三種[三種世間]を融ゆうす 金こん[金師子]水すい[水波]の喩たとへ其の宗しゅうなり。) - 『秘鍵』

が置かれる。以下、各乗の記述に見合った内容の偈頌が配置される。

第二「絶乗」は、無戲論如来=文殊菩薩の三摩地門、三論宗に相当する。

\*八不絶諸戲 文殊是彼人 獨空畢竟理 義用最幽真<sup>356</sup>(八不に諸戲しよけを絶つ、文殊は是れ彼の人にんなり。獨空どつくう[真如独存の不待空]畢竟ひつきょうの理<sup>357</sup>、義用ぎゆう最も幽真ゆうしん[幽玄幽妙かつ真実真諦]なり。) - 『秘鍵』

第三の「相乗」は、大慈氏弥勒菩薩の三摩地門、唯識性相学の教門である法相宗を表わす。

\*二我何時断 三祇證法身 阿陀是識性 幻影即名賓<sup>358</sup>(二我[人我・法我]何いつれの時にか断つ、三祇さんぎに法身を證す。阿陀あだ[阿陀那識=第八阿頼耶識]は是れ識性しきしょうなり<sup>359</sup>、幻影げんによは即ち名の賓ひんなり<sup>360</sup>。) - 『秘鍵』

第四の「二乗」は、「唯蘊無我・拔業因種<sup>361</sup>」の声聞・縁覚二乗の三摩地門を指す。

\*風葉知因縁 輪廻覺幾年 露花除種子 羊鹿号相連<sup>362</sup>(風葉ふうよう[無常]に因縁[十二因縁]を知る、輪廻りんね 幾いくばくの年にか覺さとる。露花ろかに種子しゆじを除く<sup>363</sup>、羊鹿ようろくの号な[羊乗・鹿乗二乗]相あひ連つらなれり。) [縁覚]

\*白骨我何在 青瘀人本無 吾師是四念 羅漢亦何虞<sup>364</sup>(白骨はこつに我が何いつくんか<sup>365</sup>、青瘀しよくをに人ひと本もとより無し。吾が師は是れ四念しねん[四念処觀]なり、羅漢らかん亦た何ぞ虞[娯]たのしまん。) [声聞]

この二つの頌については、應頌ではなく、この偈頌自体が当該の教門の説明を行う役割を担っている。

第五の「一乗」は得自性清浄如来=大聖觀自在菩薩の一道清浄の三摩地門で、『法華経』『涅槃経』等の一乗教を言い表す。

\*觀蓮知自淨 見菓覺心徳 一道泯能所 三車即歸黙<sup>366</sup>(蓮はちす[妙法の心蓮]を觀じて自淨じじょう[自心の本性清浄]を知り、菓このみ[果実]を見て 心徳しんとく[一心の万徳]を覺さとる。一道[法身真如一道無為の理]に能所[能達の智と所證の理]を泯みんずれば、三車さんじゃ即ち歸黙きもく<sup>367</sup>す。) - 『秘鍵』

次に、第三「行人得益分」の偈頌は叙述の内容を再説するものである。

\*行人數是七 重二彼之法 圓寂將菩提 正依何事乏<sup>368</sup>(行人ぎょうにん[修行者]の數は是れ七ななつ<sup>369</sup>、重二じゅうに<sup>370</sup>彼かの法なり。圓寂えんじやく[涅槃の真理]と菩提<sup>371</sup>と正依しょうえ<sup>372</sup>何事か乏とほしからん。) - 『秘鍵』

第四「總歸持明分」と第五「秘藏真言分」の偈頌は、ここでは割愛する。

次に、『十住心論』の偈頌(「應頌」)を確認する。典型的な事例を選択的に紹介することとする。全体的な傾向としては、第一住心の偈頌から第三住心の世間三箇住心では空海自作の偈頌が見受けられるのに対し、第四住心以降はほぼ引用する經典・論書内の偈頌に限定されることである。

第一住心「異生羝羊心」に於ける偈頌の例として、先ず

\*寒熱二八大地獄頌。「地獄在何處 孰觀自心中 二八大人惡 炎寒無信通 烹爛似魚鳥 炮炙何年窮 刀劍如雨滴 割禿幾許終 人間三業過 冥路多苦聚 莫放身口業 動招寒熱躬<sup>373</sup>」(寒熱の二の八大地獄の頌。「地獄は何れの處にか在る、孰つらつら觀みれば自心の中なり。二八の大人惡あり、炎と寒と信まことに通ずること無し。烹爛ほうらんすること魚鳥に似たり、炮炙ほうしやく[炙り焼く]何れの年にか窮きはめん。刀劍は雨滴の如し、割禿かつらん幾許いくばかりにか終えん。人間の三業の過、冥路には多くの苦聚なり。身口の

業を放ほしいままにすること莫なかれ、動ややもすれば寒熱の躬みを招く。) - 『十住心論』卷一

を掲げる。この頌に対して註を付す形で『順正理論』の文が引用される形式(実際には『凡聖界地章』の文の引用)を取っている。地獄の説明文に続いて八熱地獄の因果の「唵陀南」(「等活殺善人 黒繩加盜業 衆合身三業 號殺盜見酒 大叫五種業 炎熱由六種 極熱由七惡 無間五逆罪 壽命與身量 具説如經論<sup>374</sup>」)が配置される。「慍陀南」(梵 udāna)は自説の義であるが、『十住心論』の使用方法を見ると、「頌」と「慍陀南」とに明確な区別が与えられているとは見なされず、ほぼ同義語として使われているようである。

次に、餓鬼趣の頌が配置される。

\*餓鬼趣頌。「慍心不散財 定感餓身来 涕唾無自在 臨河炎火開 前年可摘色 骨立面如灰 今日寒枯樹 葉飛見者哀 親親絶知問 獨泣長夜臺 分少割甘者 居然脱此灾<sup>375</sup>」(餓鬼趣の頌。「慍心けんしんをもて財を散ぜず、定んで餓身を感じて来る。涕唾ていだにも自在なること無し、河に臨めば炎火えんか開く。前年には摘とる可き色[紅顔]なれども、骨ほね立ちて面おもて灰の如し。今日は寒枯の樹きたり、葉は飛びて見る者哀あはれむ。親親たりしも知り問ふこと絶えたり、獨り長夜の臺うてなに泣く。少を分ちて甘を割さく[美味の食を分け与える]者、居然として此の灾[災禍]を脱る。」) - 『十住心論』卷一

畜生趣の頌は次の通り。

\*傍生趣頌。「畜生何處出 本是愚癡人 不辨黒與白 任情亦任身 無信賢聖誠 寧知後世辜 悠悠傍狂子 此是傍生因 強弱互為食 枉冤向誰陳 式微彼已者 莫放羝羊神<sup>376</sup>」(傍生趣の頌。「畜生は何いつれの處よりか出いづる、本もと是れ愚癡の人なり。黒と白とを辨わかまへず、情ころに任せて亦また身を任せたり。賢聖の誠いましめを信ずること無し、寧いづくんぞ後世の辜くるしみを知らんや。悠悠たる彼の狂子、此は是れ傍生の因なり。強弱互たがひに食しよくすことを為す、枉冤わうえむ誰に向ひてか陳のべむ。式もつて彼已かれを微いやしめん者は、羝羊ていようの神たましひを放ほしいままにすること莫なかれ。」) - 『十住心論』卷一

龍趣<sup>377</sup>・阿修羅趣<sup>378</sup>の偈頌を割愛し、次に人間趣の十惡の頌を掲げる。

\*十惡頌。「三途因業是十惡 一業必為五種因 數取云為動作咎 誰知来世多苦辜 身三口四意根本 三毒蔓莖令人淪 知過必改齊賢聖 善男善女恕為仁<sup>379</sup>」(十惡の頌。「三途の因業は是れ十惡なり、一業必ず五種の因と為る。數取さくしゅは云ここに動作の咎とが為す、誰か来世の苦辜くしん多きことを知らむ。身の三つ口の四つ意の根本の、三毒蔓莖まんえんとして人をして淪しづま令しむ。過を知りて必ず改めぬれば賢聖に齊ひとし、善男善女恕をもんばかるを仁と為す。」) - 『十住心論』卷一

第一住心ではこの後、「羝羊外道の慍陀南<sup>380</sup>」が説かれる。

次に第二「愚童持齋心」の偈頌では、最初に三歸戒の頌が掲げられる。

\*三歸五戒八禁頌。「嬰兒母不在 犢子無所依 必死無疑慮 豺狼悉走歸 衆生不歸佛 魔鬼惣來圍 剋已投三寶 諸天不敢違 五常持不犯 來葉美名飛 八禁能修習 人天作光暉 三途何必怖 諸佛每加威 昇墜非他意 衰榮我是非<sup>381</sup>」(三歸・五戒・八禁の頌。「嬰兒ようにの母はは在らず、犢子とくし[子牛]の所依無きは、必ず死すること疑慮無し。豺狼さいろう悉く走つて歸をもむく。衆生佛に歸せざれば、魔鬼まき惣すべて來り圍む。己を剋せめて三寶に投ずれば、諸天敢あへて違ひせず。五常持たもつて犯さざれば、來葉[来世]に美名を飛ばす。八禁能く修習すれば、人天光暉こうきを作なす。三途さんづ[三惡趣]何ぞ必ず怖れむ、諸佛每つねに威を加ふ。昇墜しょうつい[生天と墮地獄]他の意に非ず、衰榮すいえい我が是非なり。」) - 『十住心論』卷二

この「三歸五戒八禁の頌」に後続する部分には、法琳撰『弁正論』や道世撰『法苑珠林』等からの文を引いて、頌の内容を説明する形式をここでも採用している。同様の構成は、「十善戒」を述べる慍陀南、

\*十善唵陀南。「離殺怨恨生利慈 端正長命諸天護 不盜知足施衆生 資財不壞生天上 遠離邪婬無染心 自妻知足況他女 所有妻妾不侵奪 是圓寂器出生死 不妄語者常實言 一切皆

信供如王 離兩舌語無離間 親疎堅固無怨破 離諸惡口柔軟語 得勝妙色人皆慰 思道義語  
離綺語 現身即得諸人敬 不貪他財心不願 現得珠寶後生天 離瞋生慈一切愛 輪王七寶由  
此得 離八邪見住正道 是菩薩人斷煩惱 如是十善上中下 粟散輪王三乘因<sup>382</sup>(殺せつと怨恨お  
んごとを離れて利慈を生ずれば、端正たんしょうなり長命ちようみょうなり諸天護まもる。盜せず知足して衆生に施  
ほどこしすれば、資財壊せず天上に生ず。邪婬じゃいんを遠離して染心無ければ、自妻に知足す、況んや他女をや。所  
有の妻妾侵奪しんだつせず、是れ圓寂の器として生死を出いづ。妄語せざれば常に實言なり、一切皆信供しんきょう  
すること王の如し。兩舌語を離れて離間無ければ、親疎堅固にして怨おん破はすること無し。諸の惡口を離れて柔  
軟にゆうなんの語なれば、勝妙の色を得て人皆慰やすんず。道義の語を思ひて綺語きごを離るれば、現身に即ち諸人  
の敬を得。他の財を貪せず心願はざれば、現には珠寶を得え後のちには天に生ず。瞋しんを離れ慈を生ずれば一切  
に愛せらる。輪王の七寶此れに由って得。八邪見を離れて正道に住するは、是れ菩薩の人なり、煩惱を斷ず。是か  
くの如きの十善の上中下は、粟散ぞくさんと輪王りんとうと三乗との因なり。) - 『十住心論』卷二

に続けて、『凡聖界地章』の記述を配置して、偈頌で提示した内容の証文とする論述展開にも共  
通するものである。

第二住心には、次のような偈頌も見出される。

○「異生の不正治の國王の唵陀南<sup>383</sup>」『凡聖界地章』中の『金光明經』卷六の偈<sup>384</sup>」

「正治の國王の唵陀南<sup>385</sup>」『凡聖界地章』中の『金光明經』卷八の偈<sup>386</sup>」

「四種輪王の伽陀<sup>387</sup>」「轉輪聖王の伽陀<sup>388</sup>」「金輪寶の伽陀<sup>389</sup>」「象寶・馬寶・主兵臣寶・主藏臣  
寶・如意寶の伽陀<sup>390</sup>」「王女寶の伽陀<sup>391</sup>」

これらについては、各種引用文の内容を要略する形で作成されている。煩瑣になるので、引用は  
割愛する。

第三「婴童無畏心」の偈頌も、同様にそれらの存在の指摘に留めて、事例の引用は割愛する。

△「十六外道の唵陀南<sup>392</sup>」(『凡聖界地章』中の記述に依る)「三界諸天・欲界諸天の頌<sup>393</sup>」

「色界諸天の頌(色界四禪十八天の伽陀)<sup>394</sup>」「色界十八天の海を去る量の伽陀<sup>395</sup>」

「無色界天の伽陀<sup>396</sup>」

第四住心以降の偈頌の事例に就いては、空海自作の頌はほぼ影を潜める。出世間心の叙述に見  
出される偈頌表現は、全て証文として引用される経典・論書に元々配置される所の頌に限定され、  
第一住心から第三住心にかけて観察された大規模な頌提示の方法は、意図的に消去され、引用元  
の散体文の中に、所々援用される偈頌がそのまま用いられる形態となる。試みに、その原典を指  
摘すれば、

△『文殊師利問經』の頌<sup>397</sup>、『俱舍論』の頌<sup>398</sup>、『成唯識論』の頌<sup>399</sup>、

『十住毘婆沙論』の頌<sup>400</sup>、(『凡聖界地章』引用文の中の)『成唯識論』の頌<sup>401</sup>、

(『大乘法苑義林章』引用文中の)『攝大乘論』頌<sup>402</sup>『成唯識論』頌<sup>403</sup>『攝大乘論釈』頌<sup>404</sup>

(『華嚴五教止觀』引用文中の)『華嚴經』の頌<sup>405</sup>

となる。第七住心・第八住心・第十住心では、頌として明確に引用提示さる事例は見出されない。

以上、空海の教理的著作、就中なかんずく『般若心経秘鍵』と『十住心論』における偈頌・応頌の事  
例を紹介した。『十住心論』第一住心から第三住心で多用された偈頌形式が、第四住心以降で激  
減することは一つの特徴である。これは、

○六趣・十善戒・二十八天など、仏教の基礎的用語の列挙の性格を持った記述が、第六住心以  
降は各法門の厳密な教理検討に論の重心を移したことと、

今一つ、第六住心まで盛んに引用した『凡聖界地章』について

○空海は『凡聖界地章』の引用文の内容を要略する形で、所々に偈頌を配置していたが、『凡



『聖界地章』を引用することが終わった段階で、偈頌・応頌の必要がなくなったという理由が考えられる。

ここで検討した事例は、いずれも教説の内容を要略し、再説する役割を担うものである。

### B：教理の基礎概念を構成する根本頌の例

次に、空海の独創的な偈頌の活用法を検討する。それは、先行する仏典からの経証に依拠して教説の内容を説明するのではなく、自作の偈頌を持ち出し、その偈頌に自分自身で解釈を施すことによって重要な教理を提示するという方法である。その最も顕著な例が、『即身成仏義』全篇を支配する「即身成仏」頌である。

\*六大無礙常瑜伽(體) 四種曼荼各不離(相) 三密加持速疾顯(用) 重重帝網名即身(無礙諸佛)  
法然具足薩般若(法佛成佛) 心數心王過刹塵(無數) 各具五智無際智(輪圓) 圓鏡力故實覺智  
(所申此四句明成佛二字)<sup>406</sup>。—『即身義』

『即身義』の論述展開を確認すれば、最初に二經一論八箇の証文が提示され、次に「即身成仏」頌が掲げられ、それに対する総評が述べられる。

\*釋曰。此二頌八句以歎即身成佛四字。即是四字含無邊義。一切佛法不出此一句。故略樹兩頌顯無邊德。頌文分二初一頌歎即身二字次一頌歎成佛兩字。初中又四。初一句體。二相。三用。四無礙。後頌中有四。初舉法佛成佛次表無數三顯輪圓。後出所由<sup>407</sup>。(釋して曰く、此の二頌八句を以て即身成佛の四字を歎ず。即ち是の四字に無邊の義を含ぜり。一切の佛法は此の一句を出でず。故に略して兩頌を樹てて無邊の徳を顯はす。頌の文もんを二に分つ。初めの一頌は即身の二字を歎じ、次の一頌は成佛の兩字を歎ず。初めの中に又四あり。初め的一句は體、二には相、三には用、四には無礙なり。後の頌の中に四あり。初めには法佛の成佛を擧げ、次には無數を表し、三には輪圓を顯はし、後には所由を出だす。) —『即身義』

こうして、七言句の二頌八句の構成を、

○前四句は「即身＝體・相・用・無礙」

○後四句は「成仏＝法佛成佛・無數・輪圓・所由」

に配当すると述べる。後続の部分は、全てこの二頌八句中の文言に対する説明とそれを支える経証の提示にあてられる。その實際を整理して下に掲げる。

◇第一句の釈：「謂六大者五大及識<sup>[中略]</sup>相應涉入即是即義<sup>408</sup>。(謂く、六大とは五大と及び識となり<sup>[中略]</sup>相應涉入は即ち是れ即の義なり。)」

◇第二句の釈：「四種曼荼各不離者<sup>[中略]</sup>不離即是即義<sup>409</sup>。(四種曼荼各おのおの離れずとは<sup>[中略]</sup>離れずとは即ち是れ即の義なり。)」

◇第三句の釈：「三密加持速疾顯者。謂三密者<sup>[中略]</sup>如常即時即日即身義亦如是<sup>410</sup>。(三密加持すれば速疾に顯はるとは、謂く三密とは<sup>[中略]</sup>常の即時即日の如く即身の義も亦た是の如し。)」

◇第四句の釈：「重重帝網名即身者是則擧譬喻以明<sup>[中略]</sup>終不雜亂故曰重重帝網名即身<sup>411</sup>。(重重帝網なるを即身と名づくとは、是れ則ち譬喻を擧げて以て明かす<sup>[中略]</sup>終つひに雜亂ざらんせざるが故に「重重帝網名即身」と曰ふ。))」

◇第五句の釈：「法然具足薩般若者<sup>[中略]</sup>一切佛各具五智三十七智乃至刹塵智<sup>412</sup>。(法然に薩般若を具足すとは、<sup>[中略]</sup>一切の佛ほとけに、各おのおの五智・三十七智、乃至刹塵の智を具す。))」

◇第六・第七句の釈：「次兩句即表此義<sup>[中略]</sup>各具五智明一一心王心數各各有之。無際智高廣無數之義<sup>413</sup>。(次の兩句は即ち此の義<sup>[一切佛各具五智三十七智乃至刹塵智]</sup>を表はす。<sup>[中略]</sup>各おのおの五智を具すとは、一一の心王・心數に各各に之れ有ることを明かす。無際智とは高廣こうこうにして無數なる義なり。))」

◇第八句の釈：「圓鏡力故實覺智者此即即出所由<sup>[中略]</sup>如是圓鏡何佛不有。故曰圓鏡力故實覺

智<sup>414</sup>。(圓鏡力の故に実覺智なりとは、此れ即ち所由を出だす。[中略]是くの如くの圓鏡は何いつれの佛にか有らざらむ。故に「圓鏡力故実覺智」と曰ふ。)

第一句の六大の解説に多くの紙数を割き、第六から第八句にかけては極めて簡単に済ませるという、説明の密度に濃淡が見られるが、基本構造として、

○二頌八句の各句について、そこに用いられる概念語の語釈と密教的な意味合いを述べるという姿勢が貫かれている。そして、この「即身成仏」頌の解説だけで、真言法門極秘の即身成仏の論述を済ませるという空海の大膽な方針は驚きである。ただし、筆者が第一部第三章の結論で考察した如く、

◎一番大事な教えは師と弟子の対面に依る直接の伝授でのみ受け継がれるという法の相承を考えた時に、空海が全てを言い尽くした奥義書と『即身義』を見なせずに、

◎即身成仏の思想的アウトラインを略述した手引書の位置づけを与え、偈頌へのコメントで論を成り立たせるという破格の形式を採用したとも考えられるのである。

『声字実相義』でも、声・字・実相の体義を説くに当たって、経証の後に、自作の偈頌を掲げて、その中に含まれる語句を解釈する論述の手法が採用される。

\*頌曰「五大皆有響 十界具言語 六塵悉文字 法身是實相。」釋曰。頌文分四。初一句竭聲體。次頌極真妄文字。三盡内外文字。四窮實相<sup>415</sup>。(頌に曰く、「五大に皆響き有り。十界に言語を具す。六塵に悉く文字あり。法身は是れ實相なり。」釋して曰く、頌の文を四に分つ。初めの一句は聲の體を竭つくす、次の頌は真妄の文字を極む。三は内外の文字を盡つくす、四は實相を窮きはむ。) — 『声字義』

その後の展開は『即身義』で示された手法と同様に、一句毎に解釈を付してゆく。

◇第一句の釈：「初謂五大者。一地大。二水大。三火大。四風大。五空大。此五大具顯密二義。顯五大者如常釋。密五大者五字五佛及海會諸尊是<sup>416</sup>。(初めに五大と謂ふは、一には地大、二には水大、三には火大、四には風大、五には空大なり。此の五大に顯密の二義を具す。顯の五大とは常の釋の如し。密の五大とは五字五佛及び海會の諸尊是れなり。)」— 『声字義』

◇第二句の釈：「次十界具言語者。謂十界者。一一切佛界。二一切菩薩界。[中略]已說真妄文字竟<sup>417</sup>。(次に十界に言語を具すとは、謂く、十界とは一には一切佛界、二には一切菩薩界[中略] 已に真妄の文字を説き竟をはんぬ。)」— 『声字義』

◇第三句の釈：「次釋内外文字相頌文六塵悉文字者。謂六塵者。一色塵。二聲塵。三香塵。四味塵。五觸塵。六法塵。此六塵各有文字相<sup>418</sup>。(次に内外の文字の相を釋せん。頌の文に「六塵悉文字」とは、謂く六塵とは、一には色塵、二には聲塵、三には香塵、四には味塵、五には觸塵、六には法塵なり。此の六塵に各文字の相有り。)」— 『声字義』

と述べる。この「五大皆有響」頌の第三句を説明するのに、空海は自作の別の偈頌を持ち出して、そのコメントを以て元々の「六塵悉文字」句の意味を明らかにしようとする。則ち、

\*初色塵字義差別云何。頌曰「顯形表等色 内外依正具 法然隨縁有 能迷亦能悟。」釋曰。頌文分四。初一句擧色差別。次句表内外色互為依正。三顯法爾隨縁二種所生。四說此種種色於愚者為毒於智者為藥<sup>419</sup>。(初めに色塵の字義差別しゃべつ云何いかん。頌に曰く、「顯形ぎやう表等の色しきあり、内外ないげの依正えしょうに具す。法然と隨縁と有り、能く迷い亦た能く悟る。」釋して曰く。頌の文を四に分かつ。初めの一句は色しきの差別を擧げ、次の句は内外の色、互ひに依正と為ることを表はす。三には法爾・隨縁の二種の所生を顯はす。四には此の種種の色、愚に於ては毒と為り、智に於ては藥と為ると説く。) — 『声字義』

という偈頌を提示して、これを以て

◎声字実相の体義 ← 自作の「五大皆有響」頌 ← 自作の「顯形表等色」頌

という二段階のレベルで、偈頌に偈頌を重ねる特異な説明構造を用いるのである。

「五大皆有響」頌の第三句の解釈中に、入れ子状に組み込まれた「顯形表等色」頌を、更にその各句を説明する方向に『声字義』の議論は発展してゆく。

◇◇顯形表第一句の釈：「初句顯形表等色者。此有三別。一顯色。二形色。三表色[中略]如是色等差別是名色文字<sup>420</sup>。(初めの句に「顯形表等色」とは、此れに三つの別有り。一には顯色けんじき、二には形色ぎょうしき、三には表色ひょうしきなり。[中略]是の如くの色等の差別、是れを色の文字と名づく。)」—『声字義』

◇◇顯形表第二句の釈：「次内外依正具者。此亦有三。一明内色具顯形等三[中略]如是大小身土互爲内外。互爲依正。此内外依正中必具顯形表色。故曰内外依正具<sup>421</sup>。(次に「内外依正具」とは、此に亦た三有り。一には内色ないしきに顯形等の三を具することを明かす。[中略]是の如くの大小の身土、互ひに内外と爲り、互ひに依正と爲る。此の内外の依正の中に、必ず顯・形・表色を具す。故に「内外具依正」と曰ふ。)」—『声字義』

◇◇顯形表第三句の釈：「法然隨縁有者。如上。顯形等色。或法然所成。謂法佛依正是[中略]如是身及土並有法爾隨縁二義。故曰法然隨縁有<sup>422</sup>。(法然と隨縁と有りとは、如上の顯形等の色、或は法然の所成なり。謂く法佛の依正は是れなり。[中略]是の如くの身及び土、並びに法爾・隨縁の二義あり。故に「法然隨縁有」と曰ふ。)」—『声字義』

◇◇顯形表第四の釈：「此是文字於愚能著能愛。發貪瞋癡等種種煩惱。具造十惡五逆等故。頌曰能迷。於智則能觀因縁不取不捨能建立種種法界曼荼羅作廣大佛事業上供諸佛下利衆生。自利利他因茲圓滿。故曰能悟<sup>423</sup>。[中略]如是内外諸色於愚爲毒於智爲藥。故曰能迷亦能悟<sup>424</sup>。(此れ是の文字は、愚に於ては能く着ちやくし能く愛して、貪・瞋・癡等の種種の煩惱を發して、具に十惡・五逆等を造る。故に頌に「能く迷ひ」と曰ふ。智に於ては、則ち能く因縁を觀じて取らず捨てずして、能く種種の法界曼荼羅を建立し、廣大の佛の事業を作す。上かみ諸佛を供じ、下しも衆生を利して、自利利他、茲これに因つて圓滿するが故に「能く悟る」と曰ふ。[中略]是の如くの内外の諸色は、愚に於ては毒と爲り、智に於ては藥と爲る。故に「能迷亦能悟」と曰ふ。)」—『声字義』

ここまで「顯形表等色」頌の四句を解説して、「已釋色塵文竟<sup>425</sup>。(已すでに色塵の文を釋し竟をはんぬ)」と述べて『声字義』の叙述は終了する。即ち、「五大皆有響」頌の第四句「法身是實相」についての解説は遂に触れられることなく、著作が終わっているのである。

自作の偈頌(「五大皆有響」頌)の意味合いを構成句の語釈に細分化し、さらにそれを別の偈頌(「顯形表等色」頌)にブレイクダウンして厳密な概念把握を試みるのは、一面では飽くなき追求精神の発露ではあるが、ややもすれば袋小路に迷い込んで、解明すべき全体像を見失う危険性も伴う。『声字義』自体を未完の書と見なす説が古来立てられてきた<sup>426</sup>のは、「五大皆有響の偈頌→顯形表等色の偈頌」へと展開した結果、「色塵の文」の説示で記述が中断し、元々の「六塵悉文字」句の他の「聲塵・香塵・味塵・觸塵・法塵」についての解釈・言及が為されず、さらに第四句「法身是實相」の解釈が完全に放棄されている事実によるものである。宗学的に様々な会通が試みられ<sup>427</sup>、現状の記述で声字実相思想の全体が理解できないわけではないが、一個のテキストとして客観的に評価した場合、『声字義』は構成的に破綻した論、或いは未完結の論、若しくは部分的に伝存した不完全なテキストと見なすべきであろう。筆者の私見では、第四句「法身是實相」の解説は意図的に省略されたもの、真言密教の奥義として阿闍梨に直接伝授(口授)してもらうことを空海が望み、「深義更に問へ」の意を含んで未答説の白紙を遺したものと考えている。

『即身義』 『声字義』の両書の論理展開に、自作の偈頌が根本的な役割を果たしたことが、上述の整理で理解できた。次に、論の展開には直接影響を及ぼさないにしても、真言教理の精髓を

的確に言い表した偈頌を数例指摘する。

### C：真言教理の核心を表現する偈頌の例

以下に列举するのは、空海の教理的テキスト中に見出される、真言法門の核心を衝いた、含蓄深い偈頌であり、第四章で検討した「秀句」の範疇にも含められる、美しい詩頌表現である。

\*頌曰「真言不思議 観誦無明除 一字含千理 即身證法如 行行至圓寂 去去入原初 三界如客舍 一心是本居<sup>428</sup>。」(頌に曰く、「真言は不思議<sup>429</sup>なり、観誦<sup>430</sup>すれば無明を除く<sup>431</sup>。一字に千理を<sup>432</sup>含み、即身に法如<sup>433</sup>を證す。行行として圓寂に至り、去去として原初<sup>434</sup>に入る。三界は客舍<sup>435</sup>の如し、一心は是れ本居<sup>436</sup>なり。)」 - 『秘鍵』

『秘鍵』「第五秘藏真言分」の偈頌である。『般若心経』所説の般若菩薩の大神真言「羯諦<sup>ṅṅ</sup>・羯諦<sup>ṅṅ</sup>・波羅羯諦<sup>ṅṅ</sup>・波羅僧羯諦<sup>ṅṅ</sup>・菩提薩婆訶<sup>ṅṅ</sup>」を踏まえ、最初の二の「羯諦<sup>ṅṅ</sup>・羯諦<sup>ṅṅ</sup>」が、声聞縁覚の二乗の「行き行きて(「行行」)」という因行を指し示す。第三・第四の「波羅羯諦<sup>ṅṅ</sup>・波羅僧羯諦<sup>ṅṅ</sup>」中の二の羯諦<sup>ṅṅ</sup>は、「去りて去りて(「去去」)」を指す。つまり、これは仏道修行者の「因行→仏果渉入」のプロセス、即ち生死の世界(分段變易二種生死)を「去」り、本初太源の究竟涅槃(菩提・本有本覺)に帰入することを言い表す文相で、密教的『般若心経』解釈を巧みに詠みこんで、その上に

- ◎真言が具す無明を取り除く不可思議な功德
- ◎一字真言に無量無辺の義理が総撰される秘奥
- ◎真言の誦持で仏法と真如を体証(即身成仏)できる偉大な功德
- ◎本源である法身如来(自心仏・本覺)に帰入するさとりにへの過程

を凝縮して表現した、空海会心の詩的表現である。

次に『吽字義』の汗字の実義を嘆賞する四言句の偈頌を掲げる。

\*真如法性 心之實常 凡有心者 誰無此理[中略]常遍本佛 不損不虧[中略]三種世間 皆是佛體 四種曼荼 即是真佛[中略]塵刹海會 即是我寶[中略]同一多如 多故如如 理理無數 智智無邊 恒沙非喻 刹塵猶小 雨足雖多 並是一水 燈光非一 冥然同體 色心無量 實相無邊 心王心數 主伴無盡 互相渉入 帝珠錠光 重重難思 各具五智 多而不異 不異而多 故名一如[中略]無盡寶藏[中略]無量寶車[中略]地墨四身 山毫三密 本自圓滿 凝然不變 汗字實義 斯之謂歟<sup>437</sup>。(真如法性は心しんの實常じつじょうなり、凡およそ心しん有る者誰か此の理無からん。[中略]常遍じょうへん[常住周遍]の本佛[本覺仏]は損せず虧きせず。[中略]三種世間は皆これ佛體ぶつたいなり<sup>438</sup>、四種曼荼は即ち是れ真佛しんぶつ[真実の仏=佛體=法身大日]なり。[中略]塵刹ちんぜつの海會かいえは即ち是れ我が寶たからなり。[中略]同一にして多の如によなり、多の故に如如によによなり。理理無數にして智智無邊なり、恒沙ごうじゃも喩たとへに非ず、刹塵せつちんも猶少なし。雨足うそく多しと雖も、並びに是れ一水いっすいなり。燈光とうこう一に非ざれども、冥然みょうねんとして同體なり。色心しきしん無量にして實相じつそう無邊なり。心王しんのう心數しんじゅ、主伴しゅばん無盡なり。互相たがひに渉入して帝珠たいしゅ錠光ちようこうの如く、重重にして思ひ難し。各おのおの五智を具す。多にして不異ふいなり、不異にして多なり。故に一如と名づく。[中略]無盡の寶藏ほうぞう[中略]無量の寶車ほうしゃ[中略]地墨ぢもくの四身、山毫せんがうの三密、本もとより圓滿して凝然ぎょうねんとして不變なり。汗字の実義、斯れ之この謂ひか。) - 『吽字義』

ここでは、「本有本覺の仏の存在(「心之實常」「常遍本佛」「真佛」「無盡寶藏」「無量寶車」)」が強調され、また

- 一即多多即一・帝網重重という華嚴法門由来の概念語(「三種世間」「主伴無盡」「帝珠錠光」「互相渉入」「多而不異不異而多」)を使用しながら

○『即身義』「即身成仏」頌に共通する表現(「四種曼荼」「刹塵」「心王心數」「帝珠」「重重」「各具五智」「三密」「圓滿」)

が組み込まれている。真言密教の奥秘の教理を叙述する、非常に思弁的な偈頌である。

次に、開題中に置かれた帰命の偈頌を引く。

\*歸命毗盧遮那佛 兩部海會諸如來 四波羅蜜十六尊 金剛三密遍虛空 演說甚深三密門  
不捨本誓三昧耶 照臨證誠此法會 尊靈決定成正覺<sup>439</sup>。(毗盧遮那佛と、兩部海會の諸如來と、四波羅蜜と十六尊とに歸命したてまつる。金剛の三密は虚空に遍じ甚深の三密門を演説す<sup>440</sup>。本誓の三昧耶を捨てずして、此の法會に照臨し證誠したまひ、尊靈をして決定して正覺を成ぜしめたまへ。) — 『大日經開題(隆崇頂不見)』

内容についてのコメントは特段必要ないであろう。

\*願我演說妙經王 一一聲字皆實相 實相周遍三世間 平等平等無偏黨 所生功德無限量  
願共國王五類天 窮盡十方衆生海 平等證入一如中<sup>441</sup> (願はくは我妙經王<sup>442</sup>を演説す。一一の聲字皆實相なり。實相は三世間に周遍して平等平等にして偏黨へんとう無し。所生の功德に限量無し。願はくは國王五類の天と共に、十方衆生海を窮盡して、平等に一如の中に證入せん。) — 『金勝王經秘密伽他』



弘仁四年(813)冬の制作年代が伝わる『金勝王經秘密伽他[陀]』の末尾の至心發願の部分である。「聲字」「實相」が法界(「三世間」「十方衆生海」)に「周遍」「平等平等」「一如」であるという内容は、『声字義』で展開される「声字実相＝法仏の平等三密」の概念に類似する。この声字実相平等遍満の考えが、既に弘仁初期の段階で空海の教理に抱懐されていたことは、注目に値する。

\*自心曼荼 有佛無佛 性相常住 我性教法 有點無點 文理宛然 觀心道場 則見本覺 如來之身 念身曼荼 則遇常住 世尊之像<sup>[中略]</sup>百千真言 即列一心 恒沙曼荼 即布一身 在行在座 觀智不離<sup>443</sup> (自心の曼荼は有佛無佛、性相常住なり。我が性の教法は、有點無點、文理宛然たり。心の道場を觀ずれば、則ち本覺如來の身を見、身の曼荼を念ずれば、則ち常住世尊の像に遇あふ<sup>[中略]</sup>百千の真言は即ち一心に列つらなり、恒沙の曼荼は即ち一身に布しけり。行に在っても座に在っても、觀智かんち離れず。) — 『理觀啓白』

「心の道場」を觀念して本覺の仏に遭遇しようとする、三密行の「觀智不離」を説き述べる。真言を念誦することで「自心」に曼荼羅を開頭し、無盡にして常住の仏身に遭いたてまつる、瑜伽三摩地の三密妙行の本質を、簡潔に表現した佳作である。

#### D：著述の目的を述べる偈頌

空海の教理テキストにおける偈頌の特徴的な用法の一つに、著作撰述の経緯若しくは目的を述べる偈頌を、発起序あるいは巻末に配置する例が挙げられる。『般若心經秘鍵』の序分には、

\*文殊利劍絶諸戲 覺母梵文調御師 真言為種子 含藏諸教陀羅尼 無邊生死何能断 唯有禪那正思惟 尊者三摩仁不讓 我今讚述垂哀悲<sup>444</sup>。(文殊の利劍は諸戲しよけを絶つ 覺母かくも[＝般若仏母]の梵文ぼんもんは調御じょうごの師なり チクマン<sup>445</sup>の真言を種子しゅじと為す 諸教を含藏がんぞうせる陀羅尼なり 無邊の生死しょうじは何いかんが能く断つ<sup>446</sup> 唯だだ禪那ぜんなど正思惟しょうしゅいのみ有つてす 尊者そんじや<sup>447</sup>の三摩は仁にん[仏]讓らず 我今讚述す、哀悲あいひ[哀愍慈悲]を垂れたまへ<sup>448</sup>。) — 『秘鍵』

と語られる。般若法門の境界を体現する文殊菩薩・般若菩薩(「覺母」)の徳智を讚嘆し、諸々の教えを「含藏」する真言の功德に触れる。そして、衆生を「無邊の生死」に沈淪せしめる無明・戲論を断滅し、仏の解脱三昧へと教導する般若の教説開示を著述の目的と述べている。

また、『秘鍵』の末尾には、同じ形態(七言八句)の偈頌が据えられている。

\*我依秘密真言義 略讚心經五分文 一字一文遍法界 無終無始我心分 翳眼衆生盲不見

曼儒般若能解紛 灑斯甘露霑迷者 同断無明破魔軍<sup>449</sup>。(我、秘密真言の義に依って 略して『心經』五分の文もん<sup>450</sup>を讚す 一字いちじ一文いちもん法界に遍じ<sup>451</sup> 無終むじゅう無始むし<sup>452</sup>にして我が心分しんぶんなり 翳眼えいげん<sup>453</sup>の衆生は盲めしひて見えず 曼儒まんじゅ[文殊]般若は能く紛ふん[迷乱・煩惱]を解とく 斯の甘露かんろ [法雨=仏説]を灑そいで迷者めいしやを霑うるほす<sup>454</sup> 同じく無明を断じて魔軍まぐんを破せん<sup>455</sup>。) - 『秘鍵』

『秘鍵』本文で展開された、独創的な五分科の解釈が「秘密真言」の義積であることを述べ、真言の「一字一文遍法界」「断無明破魔軍」の功德を讃嘆したものである。このように『秘鍵』という著作は、冒頭と末尾に偈頌を設置し、本文中でも五分科の各段階で偈頌を配置するという、偈頌の本来的な功德讃嘆の機能を最大限に活用した、特徴的な表現形式を具えているのである。

次の事例は、義浄訳『金光明最勝王經』を基にした『金勝王經秘密伽他[陀]』の冒頭の偈頌で、作者空海によって「歸命伽他七言」と名付けられる。

\*歸命釋迦四智佛 甚深難解金光經 三身本在我心裏 因果俱時妙幢英 金龍國主心王法 雜類諸天心數衆 定惠表示男女像 無心感應自他躬 衆生盲瞑迷心佛 不識自有無盡珍 我託秘藏本有義 略頌此經秘法輪 願令知聞有緣者 忽見心中最勝仁 處處廣行二利行 不證而證無垢塵<sup>456</sup>。(釋迦と四智の佛と甚深難解の金光經とに歸命したてまつる。三身は本もとより我が心裏に在り、因果俱時なること妙幢の英えい、金龍の國主は心王の法なり。雜類の諸天は心數の衆なり。定惠は男女の像を表示し、無心も自他の躬に感應す。衆生は盲瞑にして心佛に迷ひ、自ら無盡の珍有ることを識らず。我われ秘藏本有の義に託いて、略して此の經の秘法輪を頌す。願はくは知聞有緣の者をして忽たちまちに心中最勝の仁を見せ令め、處處に廣く二利の行を行ぜしめ、不證にして無垢塵を證せん。) - 『金勝王經秘密伽他』

ここでは本有本覺の仏(「心佛」「無盡珍」「秘藏本有」「心中最勝仁»)の存在が強調される。弘仁四年(813)冬制作の当該著作は、先には『声字義』との類縁性を指摘した。この歸命伽他では、

○「心王」「心數」「感應」「三身本在」「秘法輪」「無垢塵」

等の語彙に、『即身成仏義』の教理説明に見出される語との共通性が看取され、弘仁初期から空海の本覺思想の骨格が形成されていたことが確認できる。

最後に『十住心論』冒頭の序文の偈頌を掲げる。

\*歸命婀尾羅响欠 最極大秘法界體 舸遮吒多波壑慧 咿汚哩嚙翳等持 制體幢光水生貝 五鈷刀蓮軍持等 日旗華觀天鼓渤 薩寶法業内外供 捏鑄剋業及威儀 能所無碍六丈夫 如是自他四法身 法然輪圓我三密 天珠涉入遍虛空 重重無碍過刹塵 奉天恩詔述秘義 驚覺群眠迷自心 平等顯證本四曼 入我我入莊嚴德<sup>457</sup>。(婀尾羅响欠  $\text{अविराट}$ [五大]の最極大秘法界體[体大・大曼荼羅]と、舸遮吒多波壑  $\text{अवरोचय$ の慧 [男声・智慧・相大・法曼荼羅]と、咿汚哩嚙翳 (i・u・r・l・e) の等持[女声・聲定・相大・法曼荼羅]と、制體[塔:大日]幢[宝幢]光・水生[蓮華:無量寿]貝[法螺貝:天鼓雷音][胎藏中台八葉院の五仏・三昧耶曼荼羅]と、五鈷[普賢]刀[文殊]蓮[觀音]軍持[弥勒][四菩薩の三昧耶曼荼羅]等と、日[大日]旗[宝幢]華[開敷華]觀[無量寿]天鼓[天鼓雷音]の渤[仏]と、薩・寶・法・業[金剛界四波羅蜜菩薩]内外の供[内外の八供養菩薩]と捏・鑄・剋の業と及び威儀[羯磨曼荼羅]との能所無碍の六丈夫[地水火風空識の六大]と、是の如くの自他の四法身[四種法身・大日如来]は、法然として我が三密に輪圓し、天珠の如くに渉入して虚空に遍じ、重重無碍にして刹塵に過ぎたまえへるを歸命したてまつる。天の恩詔を奉りて秘義を述ぶ。群眠の自心に迷へるを驚覺して、平等なる本四曼の入我我入の莊嚴の徳を顯證せしめん。) - 『十住心論』卷一

胎藏曼荼羅中台八葉院の五仏四菩薩と、金剛界曼荼羅の十六大菩薩・三十七尊が喚起され、併せて大曼荼羅・法曼荼羅・三昧耶曼荼羅・羯磨曼荼羅の四曼と四種法身が言及され、これらの諸尊への歸命が述べられる。この大枠の中で、

◎天皇の勅命を承けてこの著作を撰述する(「奉天恩詔述秘義」) [理由]

◎自心本有の仏徳に不知不覺である衆生の迷いを覺醒させる(「驚覺群眠迷自心」) [目的]

ことという『十住心論』の存在理由が明示されるのである。この偈頌の中には

○「無碍」「法然」「輪圓」「三密」「重重」「過刹塵」「顯」「四曼[四種曼荼]」「六丈夫[六大]」「天珠涉入[帝網]」「入我我入[瑜伽]

等の『即身義』『即身成仏』頌に共通して見出される語句表現が織り込まれていることは、既に第一部第三章第二節で論じた通りである。

### E：十住心の各住心名を説明する偈頌

十住心思想の各住心を簡潔に説明する四言句の偈頌が用意されている。これは『秘藏宝鑰』にのみ配置され、『十住心論』には対応する偈頌が見当たらない。その検討は、次項の『宝鑰』における偈頌の然るべき場所で行う。

#### 5-2-4：『秘藏宝鑰』における「偈頌」

本節のメインテーマである『宝鑰』の偈頌という表現手法の考察に当り、これまで「詩頌」「偈頌」の定義と空海の他の教理テキストにおける偈頌表現の実際を検討してきた。その事前作業を通して、空海の活用した偈頌の種類と役割が明確化された。以下の論述では、偈頌の役割毎の視点を一旦解除し、『宝鑰』の次第に沿って、偈頌形式が『宝鑰』という著作に於いて果たしている役割を点検してゆく。なお、ここでは偈頌の形式と役割に焦点を当てるが故に、偈頌に依って表明された事柄(所説・内容)の掬い取りや解説は必要最小限に抑えることとする。

なお、前項で述べた空海自作の偈頌の五分類を、ここで確認の為に再掲示しておく。

「頌A」: 教説を述べる偈頌・教説を再説する重頌・應頌

「頌B」: 教理の基礎概念を構成する根本頌

「頌C」: 真言教理の核心を表現する偈頌

「頌D」: 著述の目的を述べる偈頌

「頌E」: 十住心の各住心名を説明する偈頌

ここではこれらの五タイプの頌の形式を念頭に置きつつ、以下に『宝鑰』における偈頌の事例(「頌宝1」から「頌宝18」までの全18例)を検証することとする。

#### 5-2-4の1：『秘藏宝鑰』巻上における偈頌

冒頭の序詩は、その豊かな感興をもたらす効果で、『宝鑰』の中でも最上の詩的・文学的表現となっている。頌宝1<sup>458</sup>:「詩頌に近い偈頌」

悠悠悠悠太悠悠	内外縑細千萬軸	書死諷死本何為	不知不知吾不知
↓			↓
杳杳杳杳太杳杳	道云道云百種道		思思思思聖無心
牛頭嘗草悲病者	三界狂人不知狂	生生生暗生始	
↓	↓	↓	
断菑機車惑迷方	四生盲者不識盲	死死死冥死終	

(悠悠ゆうゆうたり悠悠たり太はなはだ悠悠たり。内外の縑細けんしょう千萬の軸あり。杳杳ようようたり杳杳たり甚だ杳杳たり。道を云ひ道を云ふに百種の道あり。書死たえ諷死たえなましかば本もと何が為せん。知らず知らず吾も知らず。思ひ思ひ思ひ思ふとも聖せいも心しること無し。牛頭ぎゅうとう草を嘗なめて病者を悲しみ、断菑だんし車を機あやつて迷方を惑あはれむ。三界の狂人は狂せることを知らず、四生の盲者は盲せることを識さとらず。生うまれ生れ生れ生れて生しょうの始はじめに暗く、死しに死に死に死んで死の終をわりに冥くらし。)

この詩的表現を広く「詩頌」と言い表しても大過は無いであろうが、本節の最初に指摘した如く、この七言詩は、やはり『宝鑰』の説く「生死輪廻の苦界を超脱するための心の旅」という主題と分ち難く結びついているので、偈頌の範疇に分類すべきと考える。内容については、第三部第九章で集中的に見る。

次は、『宝鑰』大意序の最後に置かれる帰敬序の偈頌で、「D：著述の目的を述べる偈頌」の役割を果たす。頌宝 2<sup>459</sup>：

頌 曰	歸命金剛内外壽	作遷慢如真乘寂	日幢華眼鼓勃駄	捏鑄剋業威儀等	我今蒙詔撰十住	霽霧見光無盡寶
	離言垢過等空因	制體簇光蓮唄仁	金寶法業歌舞人	丈夫無礙過刹塵	頓越三妄入心真	自他受用日弥新

(金剛内外の壽じゅ[ㄉ] 地大]と、離言[ㄉ]水大]垢過[ㄉ]火大]等空[ㄉ]空大]因[ㄉ]風大][五大五字]と、作[ㄉ]遷[ㄉ]慢[ㄉ]如[ㄉ]真[ㄉ]乘[ㄉ]の寂[仏][法曼荼羅]と、制體[塔：大日]簇[宝幢]光[如意宝珠：開敷華]蓮[蓮華：無量寿]貝[法螺貝：天鼓雷音]の仁[仏][三昧耶曼荼羅]、日[大日]幢[宝幢]華[開敷華]眼[蓮華眼：無量寿]鼓[天鼓雷音]の勃駄[仏][胎藏五仏：大曼荼羅]と、金[金剛波羅蜜]寶[金剛宝波羅蜜]法[金剛法波羅蜜]業[業波羅蜜]歌[金剛歌]舞[金剛舞]の人[金剛界諸尊]と、捏鑄剋業威儀等[羯磨曼荼羅]との、丈夫無礙にして刹塵に過ぎたまへるを歸命したてまつる。我、今詔みことのを蒙かふむって十住を撰す。頓とんに三妄を越えて心真に入らむ。霧を霽かかげて光を見るに無盡の寶たからあり。自他受用日ひびに弥いよいよ新あらたなり。)

『十住心論』冒頭の偈頌と同様に、金胎兩部の諸尊と四種曼荼羅身に帰命することを述べ、当該著作の撰述理由が「我今蒙詔撰十住」と勅命によることを示す内容である。『十住心論』では直接的に言及される「地水火風空の五大=ㄉㄉㄉㄉㄉ」が、『宝鑰』では『大日経』具縁品の「我覺本不生」頌由来の語句で置き換えられて表現されている。第三章第二節で触れた通り、この操作は「ㄉㄉㄉㄉㄉ」の真言を直接的に言明するのを避ける、『宝鑰』表現主体＝著者空海の姿勢の現われとみるべきであろう。

帰敬序の偈頌に直接続いて、五言八句の頌が置かれる。頌宝 3<sup>460</sup>：「頌D」

輒祖求伽梵	如来明說此	已聽住心數	心名後明列
幾郵到本床	十種入金場	請開彼名相	諷讀悟迷方

(輒祖ばっそ<sup>461</sup>して伽梵がぼん[世尊]を求む、幾郵いくうまや<sup>462</sup>かして本床[本覺莊嚴解脱の床]に到る。如来明らかに此の十種[十住心]にして金場[金剛心殿]に入るを説きたまへり。已に住心の數しゅを聴きつ、請ふ彼の名相を開け。心の名は後に明らかに列せり。諷讀ふうどくして迷方を悟れ。)

出発(「輒祖」と)途中の駅舎(「幾郵到本床」と)という、仏のさとの境界へ向けての「菩提心の旅路」の主題が明確に示される。末尾の「諷讀悟迷方」は、序詩「頌宝 1」の「書死諷死」「愍迷方」の表現に対応するものである。また「心名後明列」の句を置いて、十住心の名称とその概要を一覧表示する偈頌を導入する架け橋とする。

先に「E：十住心の各住心名を説明する偈頌」と言い表した「頌E」が、次に配置される。頌宝 4<sup>463</sup>：

第一異生羝羊心	凡夫狂醉	不悟吾非	但念姪食	如彼羝羊
第二愚童持齋心	由外因縁	忽思節食	施心萌動	如穀遇縁
第三嬰童無畏心	外道生天	暫得蘇息	如彼嬰兒	犢子隨母
第四唯蘊無我心	唯解法有	我人皆遮	羊車三蔵	悉攝此句
第五拔業因種心	修身十二	無明拔種	業生已除	無言得果
第六他縁大乘心	無縁起悲	大悲初發	幻影觀心	唯識遮境
第七覺心不生心	八不絶戲	一念觀空	心原空寂	無相安樂
第八如實一道心	一如本淨	境智俱融	知此心性	号曰遮那
第九極無自性心	水無自性	遇風即波	法界非極	蒙警忽進
第十秘密莊嚴心	顯藥拂塵	真言開庫	秘寶忽陳	萬德即證



- (第一異生羝羊心：凡夫狂酔して、吾が非を悟らず。但ただし姪食いんじきを念ずること、彼の羝羊の如し。  
 第二愚童持齋心：外の因縁に由つて、忽ちまちに節食を思ふ。施心萌動ほうどうして、穀こくの縁に遇ふが如し。  
 第三嬰童無畏心：外道天に生じて、暫ししばらく蘇息そそくを得。彼の嬰兒と犢子とくしとの母に隨ふが如し。  
 第四唯濫無我心：唯ただし法有を解けして我人皆遮す。羊車の三蔵、悉く此の句に攝す。  
 第五拔業因種心：身を十二に修して無明種しゆを抜く。業生已すでに除いて、無言に果を得たり。  
 第六他縁大乘心：無縁に悲を起して、大悲初めて發おこる。幻影げんように心を觀じて唯識に境を遮す。  
 第七覺心不生心：八不はつぷに戲けを絶ち一念に空くを觀ずれば、心原空寂にして無相安樂なり。  
 第八如實一道心：一如本淨にして境智俱ともに融せり。此の心性を知るを号して遮那しゃなと曰ふ。  
 第九極無自性心：水は自性無し、風に遇ふて即ち波たつ。法界は極ごくに非ず、警いませを蒙つて忽ちに進む。  
 第十秘密莊嚴心：顯藥は塵ちりを拂ひ、真言庫くらを開く。秘寶忽ちまちに陳じて、萬徳即證す。)

これらの住心の説明は、各住心内に置かれる住心頌と符合する。『十住心論』冒頭にも、十箇の住心名を列挙する部分<sup>464</sup>が存するが、それに比べると、四言四句で簡略な説明が付された当該の部分、十住心の各段階の記述に先立って、思想全体の構成を提示するという目次の役割を果たす。テキストの受容者(読者)側に読解の容易さを提供するという点で、『宝鑰』の目配りの行き届いた丁寧な論述姿勢が伺える一例である。

次は第一異生羝羊心の住心頌となる。これは「A:教説を述べる偈頌・教説を再説する重頌・應頌」に分類される。頌宝 5<sup>465</sup>:「頌A」

頌 曰	凡夫盲善惡	不信有因果	但見眼前利	何知地獄火
	無羞造十惡	空論有神我	封著愛三界	誰脱煩惱鎖

(頌に曰く、「凡夫は善惡に盲めいて、因果有ることを信ぜず。但ただし眼前の利を見て、何ぞ地獄の火を知らむ。羞はづること無くして十惡を造り、空しく神我しんが有り論ず。執著して三界を愛す。誰か煩惱の鎖を脱まぬかれむ。」)

この頌では、衆生は、

- 「善惡」を弁別できず「十惡」を犯すこと
- 「因果」の理を知らず(「不信」)して「神我」に執着すること
- 無明「煩惱」の故に「地獄」に墮す定めにあること

という第一住心の内容が、示される。

第二愚童持齋心の住心頌は、典型的な「A:教説を再説する重頌・應頌」である。頌宝 6<sup>466</sup>:「頌A」

頌 曰	愚童少解貪瞋毒	種子内熏發善心	五常十善漸修習
	欸爾思惟持齋美	牙庖相續尚英軌	粟散輪王仰其旨

(頌に曰く、「愚童少しく貪瞋とんじんの毒を解さとりて、欸爾こつじに持齋ちさい[節食]の美を思惟す。種子内うちに熏くんじ<sup>467</sup>て善心を發おこす。牙庖げほう<sup>468</sup>相續して英軌えいき[勝れた軌範]を尚たつとぶ。五常・十善漸く修習し、粟散ぞくさん・輪王りんのうちも其の旨むねを仰ぐ。)

節食の心が生じ、他人に施す「善心」の芽生えを説く。「内熏」という本有の仏性の存在と、仏儒共通の道德倫理「五常・十善」が説かれる。また、世俗の王位(「粟散・輪王」)が当該住心に位置付けられることも述べられている。

『宝鑰』巻上の最後の偈頌の例は、これも同じく、「A:教説を再説する應頌」としての七言八句の住心頌である。頌宝 7<sup>469</sup>:「頌A」

頌 曰	外道發心願天樂	不知大覺圓滿者	六行修觀生無色	斷常空有願勝住
	虔誠持戒覓歸依	豈悟梵天龍尊非	身心五熱徒自嘸	若遇世尊覺我違

(頌に曰く、「外道は心を發おこして天の樂らく[生天]を願ふ。虔誠げんじょう[敬虔誠心]に戒を持して歸依を覓もと[覓=求]む。大覺圓滿[仏]を知らざる者、豈あに梵天・龍尊の非を悟らんや。六行<sup>470</sup>修觀しゅかんして無色[無色界]に生じ、身心五熱<sup>471</sup>して徒いたづらに自ら嘸かなしむ[痛]。斷・常・空・有<sup>472</sup>に勝住を願ふ。若し世尊に遇あはば我が違みを覺さとらむ<sup>473</sup>。)

外道が生天を願い、世俗の梵王・龍尊に帰依することの空しい有り様を説く。「大覺圓滿」「世尊」の教え(仏法)に依拠しない「六行」「持戒」は、間違つた(「非」「違」)修行法(「修觀」)・苦行なのである、と指摘する。その上で、本当の安樂(解脱)を得るためには仏法に出逢つてこれに「歸依」する必要があると、勝進への方向性を指し示している。

### 5-2-4 の 2 : 『秘蔵宝鑰』 卷中における偈頌

第四唯蘊<sup>474</sup>無我心(声聞乘)での偈頌は、五言十四句の住心頌となっている。頌宝 8<sup>475</sup>:「頌A」

頌 曰	建立与無淨	空談内外我	大聖開羊乘	五停四念處	六十三生觀	人空無漏火	滅智身心彈
	雖深未斷煩	輪轉生死焚	修觀得涅槃	二百五十戒	持之離八難	儻遇如來警	廻心菩薩寬

(建立と無淨と、深しと雖も未だ煩[煩惱]を断ぜず。空しく内外の我<sup>476</sup>を談じて、生死の焚はん<sup>477</sup>に輪轉りんです。大聖羊乘[声聞乘]を開きたまへり。修觀すれば涅槃を得。五停ごぢやう<sup>478</sup>四念處<sup>479</sup>は、六十・三生に觀ず<sup>480</sup>。二百五十の戒は之を持ちすれば八難<sup>481</sup>を離る。人空無漏の火[人空無我の理]、智を滅して身心を彈つく<sup>482</sup>す[灰身滅智]。儻たまたま如來の警いましめ[驚覺開示]に遇あふて<sup>483</sup>、菩薩の寬かんに廻心えしんす<sup>484</sup>。)

外道の「煩」「空談」を超脱して、生死輪廻の苦界から解脱する教えを仏が説く。それが当該住心の声聞乘(「羊乘」)の「二百五十戒」や、「五停心觀」「四念處」等の觀法であり、その仏果を無余涅槃・灰身滅智とする。自利行のみに邁進する段階であるから、利他行を修する大乘仏教(「菩薩寬」)へと進む(「廻心」)ことが要請される。

次の縁覺乘に相当する第五拔業因種心では、「A:教説を再説する應頌」七言八句の住心頌が、『守護國經』からの十二因縁の經文引用の次に置かれる。頌宝 9<sup>485</sup>:「頌A」

頌 曰	縁覺鹿車無言説	因縁十二深觀念	拔業煩惱及種子	湛然久醉臥三昧
	部行麟角類不同	修習百劫具神通	灰身滅智如虚空	蒙警廻心一如宮

(頌に曰く、「縁覺の鹿車は言説無し、部行<sup>486</sup>と麟角との類不同なり。因縁を十二深に觀念して、百劫に修習して神通を具す。業と煩惱と及び種子を抜き<sup>487</sup>、灰身滅智<sup>488</sup>して虚空の如し。湛然たんねん<sup>489</sup>として久しく三昧に醉臥すい<sup>490</sup>せり。警いましめを蒙こうむつて一如の宮みやに廻心す。)

縁覺乘(「鹿車」)は十二因縁を深く修觀して仏果に到る。これは第四住心声聞乘の阿羅漢果と類同する。従つて、「蒙警廻心一如宮」は、唯蘊無我心の住心頌中の「廻心菩薩寬」と同じく、二乗の小心を廻らして大乘に趣向(廻心向大)する義を言い表す。

拔業因種心では、声聞縁覺二乗の地位が、実は大乘の菩薩にとって、墮地獄よりも恐ろしい劣弱な段階であると言う偈頌が置かれる。頌宝 10<sup>491</sup>:「頌A」

若墮聲聞地	是名菩薩死	若墮於地獄	若墮二乘地	墮於地獄中	若墮二乘地
及辟支佛地	則失一切利	不生如是畏	即為大怖畏	畢竟得至佛	畢竟遮佛道
佛自於經中	如人貪壽者	菩薩亦如此	及辟支佛地		
解說如是事	斬首則大畏	若於聲聞地	應生大怖畏		

(若し聲聞地及び辟支佛地に墮するをば、是を菩薩の死と名づく。則ち一切の利を失ふ。若し地獄に墮せば、是の如きの畏おそれを生ぜず。若し二乘地に墮せば、即ち大怖畏だふいと為す。地獄の中に墮すには、畢竟じて佛に至ることを得。若し二乘地に墮せば、畢竟じて佛道を遮す。佛自みづから經の中に於て、是の如きの事を解説げせつたまへり。人の壽を貪むさぼるが者は首こうべを斬るを則ち大いに畏るるが如く、菩薩も亦た此の如し。若し聲聞地及び辟支佛地に於て、應まさに大怖畏を生ずべし。)

これは『十住毘婆沙論』易行品第九<sup>492</sup>から引かれる極端な二乘蔑視の偈頌(『十住毘婆沙論』自体が『菩提資糧論』の頌を引用<sup>493</sup>したものである)であり、『宝鑰』巻中の最後という位置からも、二乗と大乘の間の断層を強調する意味で、意図的に選択されたものであると考えられる。

以上の三例が、『宝鑰』巻中に見出される偈頌である。

### 5-2-4 の 3: 『秘蔵宝鑰』巻下における偈頌

『宝鑰』巻下は、声聞・縁覚の二乗から転昇した大乘仏教の各法門の段階が配当される。第六他縁大乘心は、法相唯識の教えの段階が割り当てられ、その住心頌は七言十四句の形式を取って、長行の大綱で述べられた教理内容が再説される。頌宝 11<sup>494</sup>:「頌A」

頌 曰	心海湛然無波浪	凡夫眩著幻男女	不知自心為天獄	六度萬行三劫習	煩惱所知已斷淨	四三點德今具足	言忘慮絶遍法界
	識風鼓動為去來	外道狂執蜃樓臺	豈悟唯心除禍灾	五十二位一心開	菩提涅槃是吾財	不覺外求太悠哉	沈萍一子尤可哀

(頌に曰く、「心海湛然として波浪無し、識風鼓動して去來こらいを為す。凡夫は眩めくるめて幻げんの男女に著し、外道は狂ふて蜃樓しんろうの臺うてなを執す。知らず自心の天獄為たることを、豈あに悟らんや唯心の禍灾かさいを除くことを。六度萬行は三劫に習ひ、五十二位は一心に開く。煩惱所知、已すでに断淨して、菩提涅槃是れ我が財たからなり。四[常樂我淨]三點[法身・般若・解脱]徳は今具足しぬ。覺さとらずして外に求むること太はなはだ悠はるかなる哉かな。言忘ごんもう慮絶りよぜつして法界に遍ぜり。沈萍ちんべいの一子尤もつとも哀むべし」と。)

この住心頌に就いては、第三章第四節で筆者の解釈文を掲げているから、個々の語句に関する説明は省く。ただ、押さえておくべきは、唯識觀で感得される所の認識対象の仮幻性が、

○「眩著幻」「狂執蜃樓臺」「獄」「禍灾」「煩惱所知」「沈萍一子」

等の語句によって表現されていることと、その一方で

○「湛然」「天」「菩提涅槃」「財」「四三點徳」「法界」

という、さとの世界の肯定的表現が対置されている事態である。つまり、「迷い」から「解脱」へと転向するのは

○悟唯心・六度萬行・五十二位

で示される所の、当住心の行相である。そして

◎「自心」「一心」

という追求すべき所求の「菩提心」の存在がクローズアップされる。それは『宝鑰』巻中で言及されていた「廻心一如宮」の当体であり、次々に深化される悟りの境界の総称、及びそれが探索され

る「場処」の名称であることに留意すべきであろう。当該第六住心では、

◎能詮・能求・智が「唯識」「唯心」

◎所詮・所求・境が「自心」「一心」

とひとまず分配的に理解できるが、勝進した第七住心以降は、この「智境」の不二が、仏果の次元の高下に結び付けて論じられることとなる。

次の中観・空思想を旨とする三論宗に対応した、第七覚心不生心では、「A:教説を再説する應頌」七言十句の住心頌が配置される。頌宝 12<sup>495</sup>:「頌A」

頌 曰	因縁生法本無性	波浪滅生但是水	色空不壞智能達	八不利刀断戲論	心通無礙入佛道
	空假中道都不生	一心本自湛然澄	真俗宛然理分明	五邊面縛自降平	從此初門移心亭

(頌に曰く、「因縁生の法は本もとより無性なり<sup>496</sup>、空・假け・中道[空諦・假諦・中道諦の三諦]は都すべて不生なり<sup>497</sup>。波浪の滅生は但し是れ水すいなり<sup>498</sup>、一心[絶待の中道・第一義諦の一心]は本もと自り湛然として澄めり。色空不壞ふえにして智能く達す<sup>499</sup>、真俗宛然えんねんとして理分明ふんみょう<sup>500</sup>なり。八不利刀は戲論を断つ、五邊<sup>501</sup>面縛めんばく<sup>502</sup>し自降して平たひらかなり。心通無礙にして佛道に入る、此の初門<sup>503</sup>従り心亭に移る」と。)

中観・空思想の最重要概念、「空・假・中」と「八不」が織り込まれ、長行の

\*色不異空建諸法而宛然空。空不異色泯諸相而宛然有。是故色即是空空即是色<sup>504</sup>。(色しき、空に異ならざれば諸法を建てて宛然えんねんとして空なり。空、色に異ならざれば諸相を泯みんじて宛然として有なり。是の故に色即ち是れ空、空即ち是れ色なり。)

に対応した「色・空」「宛然」が配置される。心の波立った動乱の様とさとの澄静を、水に喩えて「波浪」「湛然」と対比して表現するのは前の第六住心に共通する。住心頌の後半部分(「秀宝 46」)で、「八不利刀」は般若の智慧を指す。「心通無礙」は心王が融通無礙であることを言う。八不正観の中道で到達するさとの境界は、ここでも「一心」と表現される。但し、前の唯識法相よりも深化したとは言え、真言密教という真実究竟の「佛道」に対しては「初門」に留まると位置づけられるのである。「心亭」の語は旅亭・駅舎、次の第八住心を指す。

第八一道無為心は、天台法華一乗の法門に配当される。住心頌は以下の通り。頌宝 13<sup>505</sup>:「頌A」

頌 曰	前劫菩薩作戲論	無為無相一道淨	心境絶泯常寂土	身心也滅大虚等
	此心正覺亦非真	非有非無不二陳	語言道断遮那賓	随類影現變化仁

(頌に曰く、「前劫の菩薩は戲論と作なる、此の心[一道無為心]の正覺も亦た真に非ず<sup>506</sup>。無為無相にして一道淨きよし<sup>507</sup>、非有非無[不二中道の真實際の義]にして不二を陳ちんぜり<sup>508</sup>。心境絶泯ぜつみん<sup>509</sup> [境智不二]せるは常寂の土<sup>510</sup>なり、語言道断<sup>511</sup>せるは遮那[毘盧遮那仏]の賓ひんなり。身心也また滅<sup>512</sup>して大虚[大虚空・本有常住の虚空法界]に等し、随類影現やうげん<sup>513</sup>して變化の仁<sup>514</sup>なり」と。)

当第八住心一道無為心は、『大日経』住心品所説の三劫に於いては第三劫に相当する。従って、「前劫」は第二劫、則ち他縁大乘心・覚心不生心を指し示す。その前劫の段階の菩薩は、心外に真如を見る、これを境智冥合(「心境絶泯」)・理智不二(「一道」「不二」)の境界である一道無為心に比較すれば、未だ戲論の領域を出離していない。当該住心で法身一如一道無為の真理を体現した窮極の理智法身は「常寂光土の毘盧遮那」と呼ばれるが、この法身はあくまで顕教至極の分齊であり、真言密教の常住不壞一切処遍満の大日如来及び五智の仏身に望めば、未だ究竟真実の仏ではない(「此心正覺亦非真」)から、「遮那の賓」と呼ぶ。即ち、仏のさとりを求める遍歴の、最終的な目標

に到達・還帰するに至らない、旅の途中という位置付けが「賓」の一語で暗示される。なお、「戲論」「無為無相」「等大虚」等の表現は、経証の『大日経』経文「無相無境界越諸戲論等同虚空<sup>515</sup>」に対応したものである。

次の第九極無自性心には、華嚴教理の境界が配当される。当住心の住心頌は七言十二句で構成される。ここでは、

○直前の大綱の内容を承けた再説の部分

○後続に引用される『真実撰経』『守護国経』の経文を先取りする語句

○(『宝鑰』では十分には説明されない)『釈摩訶衍論』由来の「風水龍王」「真如生滅」の語句の三種類を混合して含んだ「A:教説を述べる偈頌・教説を再説する重頌・應頌」に相当する。

頌宝 14<sup>516</sup>:「頌A」

頌 曰	風水龍王一法界	輪花能出體大等	縁起十玄互主伴	重重無礙喻帝網	花嚴三昧一切行	雖入此宮初發佛
	真如生滅歸此岑	器衆正覺極甚深	呑流五教海印音	隱隱圓融錠光心	果界十尊諸刹臨	五相成身可追尋

(頌に曰く、「風水龍王は一法界の、真如生滅<sup>517</sup>此の岑みね[-法界]に歸す。輪花りんげ能く體大<sup>518</sup>等を出いだす、器と衆と正覺と極めて甚深なり<sup>519</sup>。縁起の十玄<sup>520</sup>は互たがひに主伴しゅばん<sup>521</sup>たり、五教を<sup>522</sup>呑流どなりゅうする<sup>523</sup>海印の音<sup>524</sup>こえなり。重重無礙を帝網<sup>525</sup>に喩へ、隱隱いんいんたる圓融は錠光<sup>526</sup>ぢやうこうの心なり。花嚴三昧<sup>527</sup>は一切の行なり、果界<sup>528</sup>かいかい<sup>528</sup>の十尊<sup>529</sup>は諸刹に臨む。此の宮に入る<sup>530</sup>と雖も初發しよほつ<sup>531</sup>の佛なり、五相成身<sup>531</sup>追ふて尋ぬ可し<sup>532</sup>と。)

「風水龍王」は『釈摩訶衍論』第二所説<sup>533</sup>の、所入十名の第三「生滅所入」に名付ける比喻で、風水龍王が大海の風と水を発生せしめるが、その風と水が龍王に帰する如く、「真如」と「生滅」が共に「一法界心」に帰入する意を示す。「器・衆・正覺」は三種世間を指し、「輪花」は輪多梨華鏡の略、明耀珠と訳し、性浄本覺・自性清浄心を喩える(『釈摩訶衍論』卷三所説の比喻<sup>534</sup>)。これらの語句の配置から、当該住心の記述が、

○『大日経』住心品の「極無自性心生」の一節<sup>535</sup>

○『真実撰経』『守護国経』の菩提樹下での諸仏驚覺→進金剛際<sup>536</sup>の経文と共に、

○『釈摩訶衍論』の三種世間＝世間心＝心生滅門＝因熏習鏡＝「三自門の法」の概念を理論的基礎に置くことが理解できる。「縁起十玄互主伴」以下は、第九極無自性心大綱で述べられた華嚴教理の用語を承ける。又、「雖入此宮初發佛・五相成身可追尋」の二句には、

- 華嚴法門の境界が未だ密仏の奥秘に到達していないこと
- 長行で「此心則都亭、都亭非常舎」と規定する中間の段階であること
- それは「顯教の極果」であるが、真言密教(「後秘心」)に対しては「初心」の仏であること
- 甚深秘奥の金剛宮殿に上る鍵が「五相成身」觀に存すること

が述べられ、次に辿り着くべき第十住心への最終の駅舎であるという認識が示されるのである。

最後の第十秘密莊嚴心の住心頌は、A から E までの五種類に分類した空海の偈頌のうち、「A:教説を述べる偈頌」であると同時に、「B:教理の基礎概念を構成する根本頌」「C:真言教理の核心を表現する偈頌」の側面を兼ね備えた、大変含蓄深い内容となっている。偈頌の七言十二句の形式を取る。

頌宝 15<sup>536</sup>:「頌A+B+C」

九種住心無自性	真言密教法身説	五相五智法界體	刹塵渤駄吾心佛	一一字門含萬象	萬徳自性輪圓足
轉深轉妙皆是因	秘密金剛最勝真	四曼四印此心陳	海滴金蓮亦我身	一一刀金皆現神	一生得證莊嚴仁

(九種の住心は自性無し<sup>537</sup>、轉深轉妙<sup>538</sup>なれども皆是れ因なり。真言密教は法身の説<sup>539</sup>、秘密金剛<sup>540</sup>は最勝の真なり。五相[五相成身觀]・五智<sup>541</sup>・法界體<sup>542</sup>なり、四曼四印<sup>543</sup>、此の心[第十秘密莊嚴心]に陳ず<sup>544</sup>。刹塵の渤駄ぼだ[仏陀]は吾が心の佛なり<sup>545</sup>、海滴<sup>546</sup>の金蓮<sup>547</sup>は亦た我が身<sup>548</sup>なり。一一の字門萬象<sup>549</sup>を含み<sup>550</sup>、一一の刀金皆神じんを現ず<sup>551</sup>。萬徳自性<sup>552</sup>は輪圓<sup>553</sup>して足れり、一生に莊嚴の仁<sup>554</sup>を證することを得<sup>555</sup>べし。)

この住心頌の最初の四句(「九種～最勝真」)は、『宝鑰』第十住心の末尾(即ち著作全体の結論部に相当する)で、表現主体による解説が施される。『即身義』『声字義』で空海が偈頌の解説を以て教理説明を行った手法に類し、これが「B:根本頌」に対応する。第五句以降は当該住心の教説の総説であり、同時に真言教理の重要概念を述べる秀句(「秀宝 56・57」)であるから「A:教説の偈頌」と「C:教理の核心の偈頌」の双方の性格を兼備する。この偈頌が表明する思想内容とその役割については、既に複数の場所(第三章第六節と第四章第四節)で説明しているので、ここでは再説しない。

第十住心の中には、先に「経証中の真言教理のエッセンスとしての偈頌」の項で掲げた、『大日経』の偈頌引用と、『菩提心論』三摩地段中の偈頌の事例も見出される。その三つの例を念のために再び掲げる。

頌宝 16<sup>556</sup>:「我覺本不生。出過語言道。諸過得解脱。遠離於因縁。知空等虚空。如實相智生。已離一切暗。第一實無垢。」解云。此頌文約義廣言淳心深。非面難説。－『大日経』具縁品

頌宝 17<sup>557</sup>:「即讚阿字是菩提心義頌曰「八葉白蓮一肘間 炳現阿字素光色 禪智俱入金剛縛 召入如來寂靜智。」－『菩提心論』に引かれる『三摩地法』入智因明頌

頌宝 18<sup>558</sup>:「讚菩提心曰「若人求佛慧 通達菩提心 父母所生身 速證大覺位。」－『菩提心論』

以上で『宝鑰』巻下に見出される偈頌を総覧した。第六住心から第九住心までは、基本として教説を述べる「頌 A」の住心頌のみで占められていたが、第十住心に到って、偈頌の果たす役割が複合的な性格を具していることが確認された。

### 5-2-5: 空海の教理的著作における「偈頌」のまとめ

本節で考察した空海教理テキスト中の偈頌の事例からは、それが著作中で担当する役割によって次のように分類された。

○[先行経典から引用する] 経証中の真言教理のエッセンスとしての偈頌  
これに空海自作の偈頌として

- A: 教説を述べる偈頌・教説を再説する重頌・應頌
- B: 教理の基礎概念を構成する根本頌
- C: 真言教理の核心を表現する偈頌
- D: 著述の目的を述べる偈頌
- E: 十住心の各住心名を説明する偈頌

の区別を導入した。その結果、合計五タイプの偈頌を空海の教理的著作から抽出したのである。

この偈頌の五種類を一つの尺度としながら『秘蔵宝鑰』中の偈頌の事例(「頌宝 1」から「頌宝 18」までの全 18 例)を検討した。その結果確認できたことは、次の通りである。

※『宝鑰』全 18 事例の中には、六種類[真言教理エッセンスの偈頌+A～Eの五]の偈頌のタイプが全て認められた

※『宝鑰』の中で最も偈頌が活用されるのは、卷上冒頭の序詩・大意序から第一住心にかけたの記述である

※『宝鑰』各住心中に置かれる住心頌は、各法門の境地・教理を巧みに織り込んだ含蓄深い内容となっている

※『宝鑰』において、偈頌は、経証の引用文と対句構造の叙述文の双方に有機的に連関して、住心の思想的位置づけを明確に示す、極めて有効な機能を担っている

※『宝鑰』全 18 事例の偈頌の合計文字数は 1,219 字、これが『宝鑰』全体 17,611 字<sup>559</sup>中に占める割合は 6.9%である<sup>560</sup>

これらの諸点を総合すれば、『宝鑰』に於ける偈頌の活用は、

※卷頭の序詩の斬新な形式と生死流転の奥深い主題で読者の興味を惹き付け

※大意序で著作の目的を明示し(「頌 D」)

※「頌 E」で住心名を目次的に提示して十住心の全体構想を予告して読者の理解を促し

※各住心中の記述を容易にさせる為の的確な住心頌(「頌 A」)を活用する

という読者の興味と便益を図る役割を果たす。従って、偈頌は空海にとって重要な表現手法であり、未灌頂の知識人及び他宗の学僧にも広く開かれた、『宝鑰』の性格を文章構造的に支える所の、極めて積極的な意味を持ったものであるという結論が導き出されるのである。

### 第三節 空海の著作における問答体について

本章では、「対句」「偈頌」という言語表現の特徴的な現われ方について、それが『秘蔵宝鑰』で具体的に如何に活用されているか、空海の他の著作との関りを視野に入れつつ詳細に検討してきた。これは、叙述を成り立たせる言葉レベルでの観察で、文飾を具した「文章」が、どのように構築されているかを確認する、分析的手法によって実行された作業であった。文辞を美しく巧妙に操って最大限の効果を追求する「修辞法」の、事例研究という位置付けである。

本節では、定着された個別の言語表現のレベルを一旦離れ、「修辞」の持つもう一つの大きな目的、即ち、上に「最大限の効果」と述べた所の

○言語表現を受容する側に対して、発話者の伝えたい内容に共感し、納得させる効果について、簡潔に整理・分析をほどこす。具体的には、第一部第一章で論述した、『宝鑰』の表現主体の問題に関わる

◎「問答という言論のジャンル」及び「問答体を採用した論述形式」

の実例を検討することである。即ち、

○第一に、『宝鑰』中に導入された問答形式の実例を検証し

○第二に、それが『宝鑰』という著作にもたらす効果の実態を測定し

○第三に、空海の他の著作での問答形式の実例を対比的に確認し

○第四に、先行する漢籍・仏典の中に、空海の間答形式の源流を探る

ことを本節の作業項目とする。厳密なレトリック理論では、「問答」は発話方法の形態学的位相でこれを修辞の範疇に入れることは稀であり、また文学ジャンルとしても『文選』『文心雕龍』では問答を独立した文体としては立てないが、筆者は「問答」を

○反対する立場を明示することで、主張する論の根拠に信頼性を持たせる

○論説の内容を際立たせて、人の理解を容易にさせる

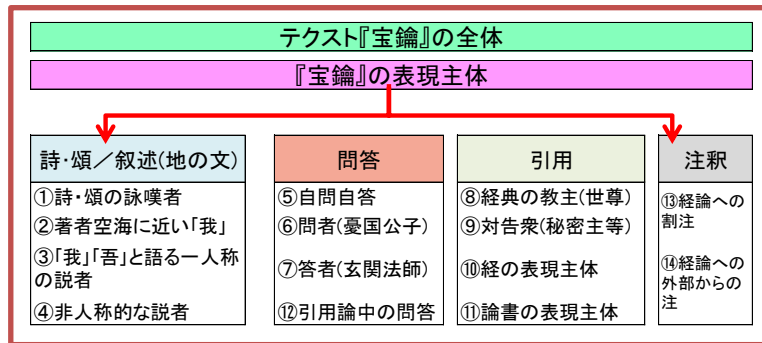
○丁々発止の応答で人を楽しませる等の、高度な表現性を包含する勝れた手法として、広い意味での「修辞」に含めて論じる。

### 5-3-1：『秘蔵宝鑰』における問答の事例

「対句」「偈頌」の場合とは順序を異にし、本節では先ず『宝鑰』での問答体の事例検証を先に実施する。

第一部第一章第三節で考察・分類した所の、『宝鑰』表現主体とその十四種類の説相に関する分類図を再掲する。

図 8:『宝鑰』を構成する様々な説者の分類図



図中の「問答」の範疇に分類した

- ⑤本文内での問答：自問自答（説者と非人称の問者）
- ⑥問者(憂国公子)と⑦答者(玄闍法師)
- ⑫引用論中の問答

の四種類の発話行為が本節の検証対象となる。『宝鑰』の論述の流れに沿って、一つ一つの事例を見てゆくこととする。

#### 5-3-1 の 1：『秘蔵宝鑰』巻上における問答

『宝鑰』巻上の最初の問答体は、「⑤自問自答」に分類される。序分の五言八句の頌(「頌宝 3」)の後半部分に相当する。

\*問宝 1)[問]已聽住心數 請開彼名相 [答]心名後明列 諷讀悟迷方<sup>561</sup>。(問)已に住心の數しゆを聴きつ、請ふ彼の名相を開け。[答]心の名は後に明らかに列せり。諷讀ふうどくして迷方を悟れ。)

帰敬序(「頌宝 2」)の直後に置かれて、次の十住心の各住心名を説明する偈頌(「頌宝 4」)に橋渡しする部分であり、前半は心の旅への出発(「軼祖」「幾郵」)を述べる。そこで、最終目的地までには十段階の心の存在(「住心數」)があると言明し、その住心名と特徴(「彼名相」)を総覧するために、この短い問答が挿入される。大意序の叙述を具体的な住心名の説明に振り向ける言葉の遣り取りで、場面転換の合図の如き役割を担う。

\*問宝 2)異生羝羊心者何[自問]。凡夫狂醉不辨善惡。愚童癡暗不信因果之名也<sup>562</sup>。(異生羝羊心とは何ぞ。[自問] 凡夫狂酔して善惡を辨わかまへず、愚童癡暗ちあんにして因果を信ぜざるの名なり。)

第一住心冒頭の一節である。この「～とは何ぞ」の語は、自問の形を取りながら、文章を開始する「句端<sup>563</sup>」の役割を担う、修辭的な用法である。

\*問宝 3)問依何經建立此義。答大日經也。[問]彼經何說。[答]經云<sup>564</sup>。(問)ふ、何れの經に依ってか此の義を建立する。答ふ、『大日經』なり。[問]彼の經に何かんが説く。[答]經に云く。)

第一異生羝羊心の義の典拠は何かという問いは、表現主体の自問である。



○以上の教義はどのような經典に基づいて説くのかと言え、それは『大日經』であるという内容を伝える為、問答体を採用している。これは、第二住心以降も継続される手法で、論述にアクセントを与え、劇的な雰囲気をもたせ、効果を持つ。

次の問答も、第二住心の論拠を問い質す自問自答である。

\*問宝 4) 問此住心亦依何經説。答大日經也。[問]彼經何説。[答]經云<sup>565</sup>。(問ふ、此の住心は亦た何の經に依ってか説く。答ふ、『大日經』なり。[問]彼の經に何いかんが説く。[答]經に云く。)

前の例と内容・役割ともに同じである。

次に、第三嬰童無畏心では、問答体が叙述の展開に積極的に関与している。住心冒頭の大綱部分の段階から、自問自答が導入される。

\*問宝 5) 問聞導淮犬高踏。費龍遠飛。並是藥力所致師術所為。今此天等依何教[問1]就誰師[問2]。能得如此自在光明身壽命長遠樂。又天有幾種[問3]請示其名。[答]高問來叩鐘谷何默。嘗試論之。夫狂毒不自解醫王能治<sup>566</sup>。[後略] (問ふ、聞導いふならず、淮犬わいけん高く踏み、費龍ひりょう遠く飛ぶ。並びに是れ藥力の致す所、師術の為す所なり。今、此の天等は何いづれの教けふに依り[問1]、誰の師に就つてか[問2]能く是の如くの自在光明の身・壽命長遠ちやうをんの樂を得る。又天に幾いくばくの種か有る[問3]。請ふ、其の名を示せ。[答]高問來きたり叩く。鐘谷しょうこく何ぞ默もくせむ。嘗試こころみに之を論ぜん。夫れ狂毒自みづから解けず、醫王いわう能く治す。[後略])

「淮犬」「費龍」は道教の仙術に関連した語彙で、当該住心が印度の天乘(外道)と同時に中国の仙術を旨とする道教の境界にも配当されることから、それに適合する故事<sup>567</sup>を持ち出してきたものである。「藥力」は淮南王劉安が登仙する時(「淮犬」)の仙薬、費長房が帰宅する時(「費龍」)に依拠した竹の杖を指し、「誰師」は淮南王と壺公(費長房の師[仙人])のことを言い表す。「淮犬」「費龍」の仙術世界に関わる逸話から「天」「長寿」「登仙(昇天・生天)」の話題を引き出し、嬰童無畏住心の本題「生天」に入るというプロセスを取っている。一見迂遠に思われるやり方であるが、読者の関心を先ず惹き付け、更に論旨を「医王」に振り向けることで、「天乗—神仙思想—仏教」の類似する部分を上手く印象付ける効果を持っている。

\*問宝 6) 問若然者諸外道等所行皆是佛法歟。答此有二種一合二違。合者契合如来所説故。違者違乖佛説故。雖云元是佛説。然無始時來展轉相承違失本旨。或隨自見持牛狗等戒以求生天。如是之類並失本意<sup>568</sup>。(問ふ、若し然しならば[三乗及び人天乗の教へは並びに皆如来の所説]諸もろもろの外道等の所行は皆是れ佛法か。答ふ、此に二種有り。一には合、二には違なり。合とは如来の所説に契合かいごうするが故に、違とは佛説に違乖いけするが故に。元は是れ佛説なりと云ふと雖も、無始の時より來このかた展轉てんでん相承して本旨を違失せり。或は自見じけんに従って牛狗ごく等の戒を持たもって以て生天しょうてんを求む。是の如くの類は並びに本意を失せり。)

この問答を皮切りに、以後当住心の住心頌を挟んで、思想的典拠を確認する(下の「問宝 14」)まで、全論述が問答体で進められる。問いかける方は、名前を持たない質問者で、答える方は非人称的な説者(表現主体)であり、質問・回答ともに当該住心の論旨を組み立てるために配分された虚構の役割である。つまり、自問自答が展開されるわけで、例えばここでは、

○外道の「生天」を求める修行者の「所行」が、善なるものに信仰を捧げて楽果(生天)を求めるといふ面では、構図として仏法の修道に類似することがある(「契合」)が

○実際に外道が採用する「戒」は、仏説(「如来所説」の「本意」)から遠く隔たっているという当住心の天乗と仏法との「合」「違」の併存を導くために、問いが設定されている。トピックを明確に示して、論旨の展開を際立たせるための問答形式(自問自答)の採用であることを踏まえておこう。

\*問宝 7) 問若是佛說者宜直說佛乘等。何用說天乘等。[答]機根契當故。餘藥無益故<sup>569</sup>。(問ふ、若し是れ佛說ならば宜しく直ちに佛乘等を説くべし。何ぞ天乘等を説くことを用うる。[答]機根きこん契當かいとうの故に。餘よの藥は益やく無きが故に。)

前の問答の、外道の教説が仏説に「契合」する場合の、「天乘」としての存在意義を突き詰めて問いかける。「機根契當」と、外道の修行者の宗教的素質の劣性を答えとする。(これは仏道と外道の本質的な差異の説明には成り得ていないが、おそらく仏教の伝習的な論理を踏襲したものであろう。)

\*問宝 8) 問已聞師及教。請示天數。[答]天有三種謂欲・色・無色界是。初欲界有六天。四王・忉利・夜摩・都史・樂變化・他化自在是也。[中略]此是二十八種天去海遠近身量大小壽命長短等。具如十住心論。恐繁不述問<sup>570</sup>。(問ふ、已すでに師し及び教をしへを聞きつ。請ふ、天の數を示せ。[答]天に三種有り、謂く欲・色・無色界是なり。初めの欲界に六天有り。四王・忉利とあり・夜摩やま・都史とし・樂變化らくへんげ・他化自在たけじざい、是なり。[中略]此れ是の二十八種の天、海を去る遠近をんごん、身量の大小、壽命の長短等は、具つぶさには『十住心論』の如し。繁を恐れて述べず。)

次に、天乘が修行の成果として望む所詣の「天」の名称と数が話題に上る。これは外道・仏教共通のものとして提示される。欲界・色界・無色界の三界二十八天が列挙されるが、この「天數」陳列を導き出す為の「問」であり、解答する側も名称の列記に留め、詳細は『宝鑰』外部の『十住心論』へと参照を促す(即ち、『十住心論』が先に成立したことの傍証である)。

\*問宝 9) 問既聞天名數。重請示彼行相。答諸外道等亦立三寶三學等名。梵天等為覺寶。四吠陀論等為法寶。傳授修行者為僧寶。[中略]上射非想還墜地獄。譬如箭射虛空力盡即下。是故不可樂求<sup>571</sup>。(問ふ、既に天の名數みょうすうを聞きつ。重ねて請ふ、彼の行相ぎょうそうを示せ。答ふ、諸の外道等も亦た三寶さんぼう・三學さんがく等の名を立つ。梵天等を覺寶と為し、四吠陀べいだ論等を法寶と為し、傳授修行者を僧寶と為す。[中略]上かみ、非想を射しゃすれども、還つて地獄に墜つること、譬へば箭やを虚空に射いるに力盡きて即ち下おつるが如し。是の故に、樂求ぎょうぐす可からず。)

「問ふ、既に～し了えた、請う…を示せ」という構文は、前の「問宝 8」に共通する。話題を転換する役割と同時に、そこで述べられる事柄が単なる名称の羅列に終わって、叙述が単調に流れることを防ぐために、こうした箇条書きの大見出しのような導入句を用いていると考えられる。

\*問宝 10) 問諸外道同修三學生彼二界。證空三昧言亡慮絶。何由不得断煩惱證涅槃。答觀著二邊定帶二見故<sup>572</sup>。(問ふ、諸の外道、同じく三學を修め、彼の二界に生じ、空三昧くうさんまいを證して言亡慮絶ごんもうりよぜつす。何に由つてか煩惱を断じ涅槃を證することを得ざる。答ふ、觀かん、二邊にへんに著ちやくし、定ちやう二見にけんを帯たいせるが故なり。)

仏教と同じように、外道も「覺寶・法寶・僧寶」の「三寶」と「三學」を修して「空三昧」に住し、生天の果を得るが、それが本当の「涅槃」ではないのは何故かという問いを立てる。ここからは、話題転換や列挙の枕詞的な形式的な役割から、議論の深化をもたらす問答本来の役割に切り替わる。

\*問宝 11) 問同觀非有非無。何墮二邊二見乎。[答]繫屬他主不知因縁中道故<sup>573</sup>。(問ふ、同じく非有非無ひうひむを觀ず、何ぞ二邊二見に墮だするか。[答]他主に繫屬けいぞくして因縁の中道を知らざるが故なり。)

「二邊」は断辺と常辺(断滅 [死後人は靈肉共に断滅する] と思うことを断辺、常在 [人は死後も靈魂が存続する] に執着することを常辺とする)、「二見」は断見と常見(無所有=断滅に執着することを断見、有所有=常有に執着することを常見とする)で、何故このような誤った考えに外道は陥るのかと問いを提示する。回答では、梵天・大自在天等の尊崇の対象を創造主として立て(「他主」)、その神我に依存して仏教の「因縁」の道理を知らないからだと断定する。ここには外道と仏説の教理上の相違が明確に提示されて、疑問の余地なく仏法の優位・正当なることを理解するように導く。

\*問宝 12) [問]因縁中道其意云何。[答]觀因縁有故不墮断邊。觀自性空故不墮常見。觀有空即法

界即得中道正觀。由此中道正觀故早得涅槃。外道邪見人不知此義。是故不得真圓寂。若聞此理即得羅漢<sup>574</sup>。(問因縁の中道とは、其の意こそ云いかん。[答]因縁の有を觀ずるが故に斷邊に墮せず。自性空じしょうくを觀ずるが故に常見に墜ちず。有う空く即ち法界ほうかいなりと觀ずれば、即ち中道ちゅうどう正觀じょうがんで得。此の中道正觀に由るが故に、早く涅槃を得。外道邪見の人は此の義を知らず。是の故に眞の圓寂を得ず。若し此の理を聞かば、即ち羅漢らかんを得てむ。)

前の回答で提示された「因縁中道」について、その意の更なる説明を求めるために、ここでは「其意云何」という対象を限定した質問を投げかける。議論の最中に、特に大事な部分をハイライトし、そこに論点を集中してゆく手法で、問答体の「論題の焦点化」という役割を示す。ここでの「中道正觀」という解説は仏教教理の常識的な理解を提示する。則ち、

○因縁の理→自性空＝中道正觀→解脱＝圓寂＝羅漢果

という二乗のレベルでの仏果が示されるのである。

\*問宝 13)問護戒生天有幾種。[答]生天有四種。一外道。如前說。二二乘。亦生天上。三大乘菩薩。必為十天王故。四應化諸佛菩薩。化作天王故。具如十住心論說<sup>575</sup>。(問ふ、戒を護まもつて天に生ずるに幾種いくばくしゅか有る。[答]生天に四種有り。一には外道、前の説の如し。二には二乗、亦た天上に生ず。三には大乘の菩薩、必ず十天の王と為るが故に。四には應化の諸佛菩薩、化して天王と作なるが故に。具には『十住心論』に説くが如し。)

四種の生天の説が説かれる。その詳細は、「問宝 8」と同様に、『十住心論』の記述へと参照が促される。ここでは、問答体は先と同じように、四種生天説列挙の導入の役割を与えられている。

\*問宝 14)問今此住心亦依何經論解説。答大日經菩提心論。[問]彼經何説。[答]彼經云<sup>576</sup>。(問ふ、今此の住心は亦た、何いつれの經論に依つてか解説せしむ。答ふ、『大日經』『菩提心論』なり。[問]彼の經に何いかんが説く。[答]彼の經に云く。)

第一住心・第二住心の典拠質問(「問宝 3」「問宝 4)と同じ構造を示す。当住心では『大日經』に加え、『菩提心論』が挙げられる。先には「依何經」と記されていたのに対し(但し第一住心には『菩提心論』も引用されていたが)、ここでは「依何經論」と明確に区別して表現されることが確認できる。

以上、『宝鑰』巻上に含まれる序と第一住心から第三住心までの問答体の事例を検討した。一見してははっきりと見て取れるように、第三住心嬰童無畏心が、叙述の大部分を問答形式に則って構成されている。この突出した特徴の理由を考察してみれば、

○序から第一住心にかけては、生死流転・墮三悪趣という身近な主題が展開されて、読者の関心は強く論説内容に惹き付けられる

○第二住心は、儒教的な五常と仏教の五戒十善の「名異義融」が説かれ、読者の日常的な道德倫理に関連した内容であるから、関心は持続される

これに対し、第三住心の天乗は

○読者が実際に見聞することのない印度の外道や神仙世界の修行の話題で、親近感が無い

○各種外道の戒や教義内容にもほぼ無縁・無知である

○但し、『列仙伝』等の典籍を通じて仙人の逸話等は聞き知る

○従って、仙人の故事を最初に置いて興味をそそりながら

○問答体で知的刺激を喚起しつつ、大事なポイントに焦点を当てて

○読者を論述の結論(生天を目指す天乗では仏教の本当の解脱を得られない)まで辿らせる

という事情が存する。こうした理由と読者牽引の目的を以て、問答形式を住心論述の基礎に置いたと筆者は考えている。

### 5-3-1の2：『秘蔵宝鑰』巻中における問答

第四住心唯蘊無我心(声聞乘)での問答は、勿論、住心の叙述の中に挿入される「十四問答」が中心となる。これは発話者分類の「⑥問者(憂国公子)」と「⑦答者(玄闍法師)」との間で交わされる、国家体制内部における仏教僧の存在意義についての問答である。対等の論争が繰り広げられるわけでは無く、「⑥問者(憂国公子)」の論難・主張に対し、「⑦答者(玄闍法師)」がその表面的な理解と事実誤認をたしなめ、正しい認識に教導するという構図を持つ。

ここでは問答を逐一検証するのではなく(この作業は第三部第十章で行う)、「質問」がどのように提出され、これに如何なる口調・説諭の「回答」が与えられるのか、問答の遣り取りされる様相を中心的に観察してゆくこととする。

#### \*問宝 15=十四-1) 仏教者の非法濫行

問：憂国公子問玄闍法師曰。今聞聲聞乘人及法。既知道妙人天人超釋輪。[中略]今所在僧尼。剃頭不剃欲染衣不染心。戒定智慧乏於鱗角。非法濫行鬱於龍鱗。[中略]早滂洊至疫癘年起。天下版盪公私塗炭。職此之由也。不若一切停度絶供[後略]<sup>577</sup>。(憂国公子、玄闍法師に問ふて曰く、「今聲聞乗の人及び法を聞くに、既に道、人天にんでん[人乗・天乗]よりも妙たへに、人、釋輪[帝釈天と四転輪王]より超へたりと云ふことを知んぬ。[中略]今、在あらゆる所の僧尼は、頭こうべを剃つて欲を剃らず、衣を染めて心を染めず。戒・定・智慧は鱗角りんかくより乏しく、非法濫行は龍鱗よりも鬱さかんなり。[中略]早滂かんろう[早魃洪水]、洊しきりに至り、疫癘えきれい[悪性流行病]年に起る。天下の版盪はんとう、公私の塗炭とたんすること、職もとして<sup>578</sup>此の由なり。若しかじ、一切に度どを停とどめて供く<sup>579</sup>を絶たんには。[後略]」)

答：師曰。善哉斯問多有益。宜子開伶倫之聰耳借顔子之敏心。諦聽善思。且舉一二褻子之迷。夫螻蛄不見大鵬之翼。[中略]不見麟鳳不可絶羽毛之族。不得如意不可抛金玉之類[中略]羅漢聖果一生難得。是故鈍根六十劫利智則三生。修練苦行乃證聖位。雖無向果之賢聖。其道何絶哉<sup>580</sup>。(師の曰く、「善い哉、斯の問、多く利益有り。宜しく子なんぢ、伶倫れいりん<sup>581</sup>が聰耳そうじを開き、顔子がんし[顔回]が敏心を借りて諦あきらかに聴き善く思へ。且しばらく一二を舉げて子が迷を褻かか<sup>582</sup>げん。夫れ、螻蛄しょうめい[極微小の虫]は大鵬たいほうの翼を見ず。[中略]麟鳳を見ざれども羽毛の族たくひ[禽獣]を絶つ可からず。如意[摩尼]を得ざれども金玉きんぎょくの類を抛なげうつ可からず。[中略]羅漢の聖果しょうか<sup>583</sup>は一生に得難し。是の故に鈍根は六十劫、利智は則ち三生なり。修練苦行して乃いまし聖位しょういを證す。向果の賢聖無しと雖も、其の道[さとりを志求する仏道]何ぞ絶たんや。)

国家公認の仏教僧に対して、国家が生活の糧を支給するという国家仏教体制が議論の大前提にある。その官僧の身分の出家僧が墮落している現状を指弾し、僧侶への支給を止めるべきだというのが憂国公子の発言の骨子である。「問」の語が掲げられているとはいえ、実際的には公子の現状認識と強い憤激が述べられる、一方的な主張になっている。これに対し、玄闍法師の返答は、憂国公子の主張を有益だと受け止めた上で、「伶倫」「顔子」「螻蛄」「麟鳳」という比喩表現を駆使しながら、公子の誤解(「迷」)を解消しようとする、四六駢儷体の華麗な弁舌を披露する。仏果を得るにはとにかく長大な時間が必要とされるから、今の世に四向四果の修行を体得して阿羅漢果を得た「賢聖」が見出されないからと、仏道を廃してはならないというのが、説得の肝である。

#### \*問宝 16=十四-2) 時と人

問：公子曰。賢聖難遇誠其然也。持戒智慧何其未聞思<sup>584</sup>。(公子の曰く、「賢聖に遇ひ難きこと誠に其れ然しかなり。持戒智慧ちかいちえ[三学具足の仏者]は何ぞ其れ未だ聞え思<sup>585</sup>はざる。)」)

答：師曰。時有増減法有正像。[中略]當今時是濁惡人根劣鈍<sup>586</sup>。[後略](師の曰く、「時に増減有り、法に正像しょうぞう有り。[中略]當まさに今いま時ときはれ濁悪ちよくあく、人は根こん[機根]劣鈍なり。[後略]」)

憂国公子の問いは、賢者聖人が難遭遇であることはもつともであるにしても、「戒・定・智慧を

具足した仏者のことを、どうして耳にしたことがないのか」という疑問の形で呈される。法師の持ち出すのは、仏教的な「時」の概念である正法・像法・末法で、この問答の行われる時代を「當今時是濁悪」と規定する。

これに対し、公子は「五濁悪世」という時代に逆らえないのか、という旨の質問を發する。

\*問宝 17=十四-3) 五濁悪世と持戒定慧の人

問：公子曰。若如還答時根所牽逆流猶難。若然者五濁悪世定無持戒定慧人乎<sup>587</sup>。(公子が曰く、「若し還かへり答ふる[法師の返答]が如きは、時とき根こんに牽ひかれて逆流げきりゆう[時世の勢いに逆らうこと]猶ほ難し。若し然らば、五濁悪世ごちよくあくせには定んで持戒定慧[三学具足]の人無しや。」)

答：師曰。何為必其然乎[反語]。夫雖圓蓋西轉日月東流。[中略]堯戸比屋可封然猶四凶受殛。[中略]雖云有同者亦有不和者。由此而言時雖濁濫何無其人乎[反語]<sup>588</sup>。(師の曰く、「何為なんすれぞ必ず其れ然らむや。夫れ圓蓋えんがい[天]は西に轉ずと雖も日月は東流す。[中略]堯戸ぎょうこは屋をくを比べて封ずべし。然れども猶四凶<sup>589</sup>は殛つみを受けたり。[中略]同じき者有りと言ふと雖も、亦た和せざる者<sup>590</sup>有り。此に由つて言はば、時は濁濫ちよくらん<sup>591</sup>なりと雖も、何ぞ其の人[持戒定慧の仏者]無からむ。)

公子の質問は「(時流に抗い難いのであれば、五濁悪世の現今では)持戒定慧具足の仏者は、必然的に存在しないのか」という否定辞を含んだ疑問形で發せられる。これに対し、玄闍法師は「何為なんすれぞ[一体どうして]必ず其れ然らむや(そのようなことが有り得るであろうか)」「どうして三学具足の勝れた仏者がいないことが有り得るのか[否、必ず存在する]」と反語形式で言い返す。相手の疑問に対し、反語でその疑問の正当性に疑いを突き返すのである。

\*問宝 18=十四-4) 隠れた人材(和光同塵)

問：公子曰。既知有人。其人安在乎<sup>592</sup>。(公子が曰く、「既に人有ることを知んぬ。其の人[持戒定慧の仏者]、安いつくんか[在る]と。)

答：師曰。大方無隅[中略]玄德玄同非聖孰知。知人之病古聖亦難<sup>593</sup>。(師の曰く、「大方<sup>594</sup>は隅すみ無し。[中略]玄德玄同<sup>595</sup>なり、聖しょうに非ずんば孰たれか知らん。人の病を知ること、古聖こせいすら亦た難し。)

「持戒・定・慧」の仏者が存在しないわけがない、という玄闍法師の主張に、憂国公子はあっさり服してしまう(「既知有人」)。そこで、現世にも存在するはずの清浄の僧侶の居場所を尋ねる展開となる。この問答は論を「有徳の賢者の見出し難さ」へと転換させるための、誘導の役割を果たす。実際に、公子の「その人は何処にいるのか」の問いに対して、法師は答えをはぐらかすかのように『老子』の引用を持ち出して、昔から聖人であっても人を見分けることは難しいと語る。回答を留保しているように見えて、実は憂国公子からの更なる質問を待ち受ける仕組みで、このあたりの遣り取りは、「十四問答」の演劇的展開の阿吽の呼吸を示すものである。

\*問宝 19=十四-5) 聖者の見出し難さ

問：公子曰。和光同塵抑有前聞。然猶山蔵玉而草木茂。嶽收劒而光彩衝。尋躅知形見煙悟火。有智有行何必難知<sup>596</sup>。(公子が曰く、「和光同塵<sup>597</sup>は抑そもそも、前さきに聞けること有り。然れども<sup>598</sup>、猶ほ山に玉ぎよく[宝玉]を蔵かくして草木茂もし、嶽みねに劒つるぎを収をさむれば光彩こうさい衝つく。躅あと[足跡]を尋たづねて形かたちを知り、煙けむりを見て火を悟さると<sup>599</sup>。有智有行うちうぎょう[有徳・三学具足の仏者]、何ぞ必ずしも知り難からむ」と。)

答：師曰。物無心故現相。人含心故叵辨<sup>600</sup>。(師の曰く、「物[非情・無生物]は心無きが故に相を現ず。人は心を含むが故に辨わきまへ[弁別]叵がたし[難]と。)

「和光同塵」は、前の玄闍法師の「玄德玄同」の語から自然と導き出される、『老子』由来の、聖人が世俗に隠れていることを言い表す概念である。つまり、公子は法師の誘導に乗った形である。もっとも、公子はその後に「山蔵玉→草木茂」「嶽收劒→光彩衝」という例を掲げて、隠蔵された宝

物の在り処を示す徴を見出せば、市中・俗塵に潜み隠れた賢聖の居所がわからないことが有り得るだろうか[否、必ず知り得る]と述べるが、玄関法師はただ、「生命の無い物は心が無いからその本性がそのまま外に顕われ出るが、人は心があるから見分けることが難しい」と述べるに留まる。先の第一問答(「問宝 15」)・第三問答(「問宝 17」)の回答における雄弁ぶりに比すれば、この寡黙さは印象的であり、玄関法師に演劇的振る舞いという形容を付すこともできよう。

\*問宝 20 = 十四-6) 仏僧の違反と世俗の儒者の邪行

問：公子曰。既聞聖賢不易辨。然猶佛法蠹國僧人蚕食。其益安在乎<sup>601</sup>。(公子が曰く、「既に聖賢の辨わかまへ易やすからざることを聞く。然れども、猶なほ佛法は國に蠹のんじたり。僧人は蚕食さんしょくす。其の益、安いつくんか<sup>601</sup>在るや」と。)

答：師曰。有益無益後更陳答。且舉大綱示道俗之損益。今聞子問不思佛法流傳。只在憂國家之損益。並忠臣義士誠可然也。[中略]誰契孔丘之誠合周公之勸[反語][中略]何以釋縑違犯吹毛求瑕。儒素邪非含弘不紉[疑問]。[中略]如是之功如此之德何以不聞[疑問]。若責僧尼之一鉢何不檢俗素之多費[疑問]<sup>602</sup>。(師の曰く、「有益無益は後に更に陳答せん。且しばらく大綱を擧げて道俗<sup>603</sup>の損益を示さん。今、子<sup>604</sup>なんちが問を聞くに、佛法の流傳を思はずして、只たた國家の損益を憂れうるに在あり。並びに忠臣義士は誠に然しかるべし<sup>604</sup>。[中略]誰か孔丘[孔子]の誠いましめに契かなひ周公[周公旦]の勸すすめに合かなへる。[反語][中略]何を以てか釋縑しやくし[墨染の衣・仏僧]の違犯いぼんをば毛を吹いて瑕きずを求め、儒素じゅそ[白衣の儒者]の邪非をば弘を含んで紉たださざる<sup>605</sup>。[疑問][中略]是の如きの功、此の如きの徳[伊尹・太公望・張良・陳平らの功臣の大功]、何を以てか聞こえざる。[疑問]若し僧尼の一鉢を責めば、何ぞ俗素<sup>606</sup>の多くの費えを檢かんがへざる。[疑問]」)

憂国公子は、話題を勝れた仏者の見出し難さから、非法濫行の墮落僧が国家に与える損害の方に転換する。「蠹」は木の中に棲息する虫(「木中蟲」『説文解字』)、「きくいむし」とも訓じ、名称通り木を食べる(又、同時に衣類・紙などを食う虫、所謂「しみ(衣魚・紙魚)」を指す)。「蠹」が木や衣類・紙を食べるように、僧人が国家財政の費用を貪ることを、蚕が桑の葉を食い尽す様に喩えて「蚕食」と言い表す。仏僧への国家の支給を廃絶すべきという憂国公子の持論を反映する強い言葉である。

玄関法師は、「国を憂える」公子の「忠臣義士」ぶりを讃称した上で、現実的に国家の俸禄を受給する官人(儒者)が立脚する立場を挙げ、「周公旦」「孔子」の勸誡に適合する者、つまり儒教の教えを厳格に実践する者が見出し難いことを指摘する。非法の仏者を非難する前に、先ず自らの襟を正して「邪非」を匡正すべきであると反駁し、且つ仏教者への支給の極小(「僧尼之一鉢」と官人全般への多額の俸給(「俗素之多費」)の比較を突き付ける。これは論難する憂国公子の立場の正当性を根底から揺さぶるもので、完全無欠な道徳的立場に居ない者は他者の倫理的欠陥を断罪できないとする至極真つ当な論理に基づく。仏者の墮落を理由に国家給付を迫る論法は、まさにその道理を以て邪非の官人への俸禄の削減を迫るのである。憂国公子は、自らの糾弾で自分自身を窮地に追い込んでしまう。

\*問宝 21 = 十四-7) 官人の公務と僧侶の勤行

問：於是公子忙然無言喟然良久曰。俗官俸禄官位所當。加以星出星入櫛風沐雨。日夜在公何以辞讓[疑問]。[中略]何能諷一卷之般若礼一佛之名号。報國家之鴻恩答四恩之廣徳乎<sup>607</sup>[疑問]。(是に於て公子、忙然ぼうぜん[茫然自失]として言ふこと無し。喟然きぜん[嘆息]として良や久しうして曰く、「俗官の俸禄ほうろくは官位の當る所なり。加以しかのみならず星に出でて星に入り<sup>608</sup>、風に櫛かみけづり雨に沐ぼく<sup>609</sup>して日夜公ことに在り<sup>610</sup>。何を以てか辞讓じじやうせん。[疑問][中略]何ぞ能く一卷の般若を諷よみ、一佛の名号を礼して、國家の鴻恩こうおん[大恩]を報じ、四恩の廣徳<sup>611</sup>を答へむ[疑問]」と。)

答：師曰。公子之言雖似是。然未知妙。[中略]一句妙法億劫難遇。一佛名字憂曇非喩。[中略]稱一

佛名号消無量重罪。讚一字真言獲無邊功德。何況一鉢餽飯四種恩德何以不酬[反語]<sup>612</sup>。(師の曰く、「公子が言ふことは是に似たりと雖も、然れども未だ妙を知らず。[中略]一句の妙法は億劫にも遇ひ難く、一佛の名号は憂曇うどん[優曇華]も喩たとひに非ず<sup>613</sup>。[中略]一佛の名号を稱しては無量の重罪を消し、一字の真言を讚じては無邊の功德を獲る。何いかに況いはんや<sup>614</sup>一鉢の餽飯そぼん、四種の恩德、何を以てか酬むくひざらん<sup>615</sup> [反語]」と。)

玄闍法師の指摘によって窮地に陥った憂国公子は、茫然自失としてしばし沈黙する。これは芝居のト書きに相当する。公子は官吏の長時間労働の辛苦を述べ、気儘に道場で読経礼仏する僧尼が国家に貢献する(「報國家之鴻恩」)とは思えないと反撃を試みる。「諷一卷之般若・礼一佛之名号」という仏事の有効性を問う訳である。法師の側は、官吏の労苦は受け流し、仏法の尊貴なること、「諸行無常是生滅法」の一偈の為に命を捧げる価値があると、仏法の内在的価値の問題に議論を転換する。無量無辺の功德を具えた仏の名号・真言を念誦する広大な功德に対して、僅かばかりの飲食を供給することに何の不都合があるのかと、逆に問いかける。

即座に憂国公子は反発する。

\*問宝 22=十四-8)五經(儒教)と三藏(仏教)の違い

問：公子曰。此言迂誕未足信受。吾師孔李不曾吐言。若誦經為功礼佛為績。吾亦誦五經三史之文礼周且孔丘之像。与此何別[反語]。又五經之文三藏之字。文字是同誦持何異[反語]<sup>616</sup>。(公子が曰く、「此の言こと迂誕うたん[根拠のない虚言]なり、未だ信受するに足らず。吾が師、孔李こうり[孔子と老子]、曾て言ことばを吐かず。若し經を誦となふるを功と為し、佛を礼するを績わざと為せば、吾も亦た五經三史<sup>617</sup>の文を誦じゆし、周且しゅうたん孔丘の像を礼す。此れと何ぞ別ことならん。又五經の文、三藏の字、文字はれ同じ、誦持何ぞ異ならむ[反語]」と。)

答：師曰。公子之言乍聞似是。熟思天殊。深義乍難信且以譬說之。[中略]當知外書如百姓之文。佛經如天子之勅。[中略]未有誦五經而消罪讀三史而拔災<sup>618</sup>。(師の曰く、「公子が言ふこと乍たちまちに聞けば是せに似たれども熟つらつら思へば天はるかに殊ことなり。深義じんぎ<sup>619</sup>乍たちまちに信じ難し。且しばらく譬たとへを以て之を説く。[中略]當まさに知るべし、外書は百姓の文の如く、佛經は天子の勅の如し。[中略]未だ有らず五經を誦して罪を消し、三史を讀んで災わざはひ[災禍]を拔はらふこと」と。)

憂国公子の「師」である孔子・老子は、玄闍法師の述べるような言(「此言迂誕」)を遺していない、だから法師の言葉は信じられないと公子は拒絶する。若し仏經にそんな功德が備わるといふのであれば、「五經三史」の文章を尊崇して孔子・周公旦の像に礼拝するのも本質的に異なることないと主張する。一方、玄闍法師は譲歩的に、公子の主張を理の通った話のように聞こえろとしながら、三藏(仏)の文字と五經(儒)の文字の実質は大いに違って、前者は国王の勅書、後者は普通の人々の日常の文書であると比喩的に表現する。比喩で述べられるだけで、三藏と五經の本質的・内在的価値の違いの理由は明示されない。罪障消滅・除災という功德は、法師の主張であって、客観的な、或いは普遍的に証明された事実に基づくものではないにもかかわらず、

○仏經・真言念誦には罪障消滅・除災の功德がある(とわたくし法師は確信する)

○外典・五經三史には            "            の功德はない(わたくし法師は聴いたことが無い)

↓ 従って

○三藏・仏經は外典・五經三史よりも勝れている(儒教の教えは劣っている)

という、玄闍法師の信念の内部で組み立てられた論理が、疑いようのない真実として提示される。これは信仰の吐露(羅 credo:信条)であって、相手を説得する次元の言説ではない。従って、憂国公子も、すぐには受け容れずに、一応は抵抗して見せる。

\*問宝 23=十四-9)釈尊と孔子・老子の関係

問：公子曰。釋迦辨而説功德。孔丘謙而不自伐<sup>620</sup>。(公子が曰く、「釋迦は辨わかまへて功德を説き<sup>621</sup>たまひ、孔丘は謙にして自ら伐ほこ<sup>622</sup>らず。」)

答：師曰。莫謏斯言。孔甫自稱礼西方之聖。李老亦復吐吾師之談。大聖不妄語謗即墮深坑<sup>623</sup>。(師の曰く、「斯の言ことを導いふこと莫なかれ。孔甫こうほ[孔子]自ら西方の聖しょうを稱礼しょうらい<sup>624</sup>せり。李老りろ[老子]も亦た復た吾が師の談を吐けり<sup>625</sup>。大聖だいしょう[仏]は妄語したまはず。謗ぼうすれば即ち深坑じんこうに墮おつ。)

釈迦牟尼は分別言辞に長けているが、孔子は謙讓にして言葉を誇ることはない旨の主張を公子は行う。玄闍法師は、この言を釈尊への誹謗と捉え、謗人謗法の重罪の話題に議論を展開する。従って、憂国公子の言説は、この新しいテーマに論述を向かわせるための誘い水の役割を果たす。

\*問宝 24=十四-10) 謗人謗法の重罪

問：公子曰。作十惡五逆者理可填地獄。謗人謗法何由可然<sup>626</sup>。(公子が曰く、「十惡五逆を作る者は理として<sup>627</sup>地獄に填をつべし。人を謗ぼうじ法を謗ずる、何に由ってか然しかるべき」と。)

答：師曰。子未聞療病之法乎。[中略]病人若罵醫人不信方藥不服妙藥病疾何由得除[反語]。[中略]重罪愚人謗人謗法重罪何脱[反語]人法一體不得別異。是故謗人則法毀法則人。謗人謗法定墮阿鼻獄更無出期。[中略]寧可日夜作十惡五逆。一言一語不合謗人法[後略]<sup>628</sup>。(師の曰く、「子なぬ、未だ療病の法を聞かずや。[中略]病人、若し醫人いにんを罵ののしり、方藥を信ぜず妙藥を服ぶくせずんば、病疾びょうじつ何に由ってか除くことを得ん。[反語] [中略]重罪ちゅうざいの愚人ぐにんは、人を謗じ法を謗ず。重罪何ぞ脱まぬかれん[反語]。[中略]人法にんぼう一體にして別異べつちすることを得ず。是の故に、人を謗ぼうするは則ち法なり、法を毀そしるは則ち人なり。人を謗し、法を謗すれば定んで阿鼻獄あびごくに墮だして、更に出いづる期ご無けん。[中略]寧むしろ日夜に十惡五逆を作る可くとも、一言いちごん一語いちごも人法にんぼうを謗ぼうすべからず[後略]と。)

玄闍法師の「仏を謗れば地獄に墮ちる」の言を承けて、憂国公子は「十惡・五逆」罪を犯せば墮地獄となると述べる。この納得の仕方は、公子が最初から仏説の正しさ(悪因苦果と地獄の存在)を前提として話を進めていることを示し、

◎「⑥問者(憂国公子)と⑦答者(玄闍法師)」の間の問答＝「十四問答」

が、実は

◎『宝鑑』の表現主体の頭の中で上演される所の自問自答の対話劇

である秘旨を明らかにしている。「謗人謗法」が由って来る所の理由を尋ねる公子の問いを待つて、「医王＝如来」の比喻をベースにした、心病治癒の教説を持ち出し、玄闍法師は医者信じなければ病気の治癒は不可能であるから、仏とその教えを謗れば自身の病(墮三惡趣の原因)を除去できず、結果として地獄に墮ちるという論理に持ち込む。当然ながら、法師の教導に従うことが公子に割り当てられた役割で、次の段階では、玄闍法師から仏法の種類と説明を引き出す質問を發することになる。

\*問宝 25=十四-11) 仏法について：顯密の二教

問：公子曰。謹承示南。而自今以後不敢違犯。公子曰。既承不可謗人法。然未委人法有幾種。為當有深淺乎<sup>629</sup>。(公子が曰く、「謹んで示南しなんを承うけたまはんぬ。今自より以後のちは、敢へて違犯いぼんせず」と。公子が曰く、「既に人法を謗すべからざると云ふことを承んぬ。然れども未だ委つまびらかにせず。人法に幾種いくばくしゆか有る。為當はた、深淺有りや。)

答：師曰。大而論之有二種。一顯教法。二密教法。[中略]一乘者如来他受用身[中略]三乘者應化釋迦[中略]密教者自性法身大毗盧遮那如来[中略]斯乃人法差別也。淺深福罰如十住心論<sup>630</sup>。(師の曰く、「大に之を論ずるに二種有り。一には顯教の法、二には密教の法なり。[中略]一乗とは如来の他受



用身[中略]三乗とは應化の釋迦[中略]密教とは自性法身大毗盧遮那如来。[中略]斯れ乃ち人法の差別なり。淺深福罰は『十住心論』の如し」と。) )

憂国公子は最初に法師の教誨を承けて今後は違反しないと誓いを口にする。その後に仏法に何種類があるのか(「人法有幾種」と質問する。これは、玄闍法師の意図(ここでは『宝鑰』表現主体の企図に等しい)通りの、誘導の役割を担う。そして、法師の説明は真言密教の公式的な見解を述べる。法としては顕密二教、人は教主の「如来他受用身」「應化釋迦」(顕教)と「自性法身大毗盧遮那」(密教)で、詳細については

○「十四問答」の外側→『宝鑰』の更に外部→『十住心論』へ

という具合に、当該の問答の置かれた場所から、二段階を隔てた別次元(外側)にある、空海著述のテキスト『十住心論』への参照を促している。これは、独立した言説空間「十四問答」の、舞台裏を垣間見させる、論述構造に入った亀裂である。

\*問宝 26=十四-12)論疏の制作は謗法に相当するか

問：公子曰。今聞師說已知人法之別。然今造諸論疏者皆破他立自。不成謗法耶<sup>631</sup>。(公子の曰く、「今師の説を聞くに已すでに人法の別なることを知んぬ。然るを今、諸もろもろの論疏を造る者、皆他を破して自を立つ。謗法と成らずや」と。)

答：師曰。菩薩用心皆以慈悲為本以利他為先。能住斯心破淺執入深教利益尤廣。若挾名利心執淺教破深法不免斯尤<sup>632</sup>。(師の曰く、「菩薩の用心は、皆慈悲を以て本もとゝと為し、利他を以て先と為す<sup>633</sup>。能く斯の心に住して淺執を破して深教に入るは、利益りやく尤もつとも廣し。若し名利<sup>634</sup>の心を挾わきはさんで淺教を執し深法を破する<sup>635</sup>は、斯の尤とが[答・過失]<sup>636</sup>を免まぬかれず」と。)

公子は「人法の別」を了解したと述べた上で、法師が述べた「菩薩造論・人師作疏」の言に関して、果たして後代の菩薩や人師が作成する諸々の「論疏」は、先人や他者の説いた教説を貶す「謗法」に当たらないのかと問いかける。これは、深く考えれば、後学の学僧が先匠の学説を批判できるか否かの、極めて深刻な学理探求上のジレンマを衝く意見である。これに対し、玄闍法師の返答は、「破淺執入深教[未達の浅い理解を打破してより深い教を聞く]」という目的が有れば可とするという曖昧なレベルに留まる。

○阿闍梨からの相承に絶対的価値を置きながら、果たして先人の浅略を表立って否定し新解釈を樹立できるか

○邪破するのは意見を異にする他学派に留まるのか

○思想的に新機軸の学説を提示するのは「名利心」と非難されるべきか

云々の仏教思想研究上の、難問(アポリア)がこの問答には含まれる。著者空海がこの話題を持ち出したからには、そこに何某かの問題意識が存したことは確かである。玄闍法師の口籠ったかのようなどっちつかずの発言には、事を決しきれない逡巡の気持ちが滲み出てもいる。事は「十四問答」の言説空間を遙かに超脱して、仏法の本質に切り込む際の甚深な懊悩が関与していると思われるが、あつけらんとした玄闍法師の表情の下に、『宝鑰』表現主体＝著者空海の苦渋を読み取るのは、空海が望まないことかもしれない。テキスト解釈論の立場では、当該部分は、「論疏」の撰述を「謗法」か否かという公子の質問に対し、全く答えを返さない「はぐらかし」の逃げ口上に分類せざるを得ない。

\*問宝 27=十四-13-1)仏教と王法

問：公子曰。既蒙提撕心霧忽消。然猶有心中未決者。[中略]佛教王法相和如何<sup>637</sup>。(公子が曰く、「既に提撕<sup>638</sup>でいぜい[教導]を蒙こうむって心霧しんむ[心の内の迷霧]忽ちまちに消えぬ。然れども猶ほ心中に未だ決せざる者有り。[中略]佛教と王法と相あひ和わすること<sup>639</sup>如何いかん。』)

答 1：師曰。此有二種。一悲門二智門。大悲之門開而無遮。大智之門制而無開。[中略]人王法律法帝禁戒事異義融。任法控馭利益甚多。枉法随心罪報極重。世人不知斯義。不細王法不訪佛法[後略] 639。(師の曰く、「此これに二種有り。一には悲門、二には智門<sup>640</sup>。大悲の門<sup>641</sup>には開ゆるして遮すること無し。大智の門<sup>642</sup>には制して開ひらくこと無し。[中略]人王の法律と法帝の禁戒と事こと異いにして義ぎ融せり<sup>643</sup>。法に任せて控馭こうぎよ<sup>644</sup>すれば利益甚はなはだ多し。法を枉まげて<sup>645</sup>心に随へば罪報極めて重し。世人斯の義を知らず。王法を細くはしくせず、佛法を訪とむらはず[後略]。)」

諸々の「論疏」作成が「謗法」に当たらないのかという疑い(「心霧」)が解消した、との憂国公子の言は、ここでも話題転換の方便である。「十四問答」の主要テーマである、「国家と仏法の関係」の議論を開始するための質問、「佛教王法相和如何」を、上手く配置する役割を割り当てられている。

玄闕法師の回答は、問答の前の部分(第一問答と第六問答)で説明を留保した内容を併せ、かなりの長広舌となっている。内容的に三段に分かれる。その第一では、仏法・王法を「悲門」「智門」に二分し、寛恕と厳罰の二方面での僧俗の制御(「控馭」)が望ましいとする。そして、当「十四問答」で最も重要なテーゼ「人王法律法帝禁戒事異義融」という、世俗の王法と聖法である仏法との両者が、決して対立するものではなく、それがはたらく状況や具体的事柄に違いがあっても、人々の心と行動を律する「法」の本質では意味が同じであると説かれる。

### ◎王法即是仏法(「事異義融」)

の強調は、玄闕法師(←表現主体←著者空海)がこの「十四問答」に託した最大の主張であり、且つ想定される『宝鑑』の読者「天皇・文人官僚」が待ち望む思想の開頭なのである。

\*問宝 28=十四-13-2)僧侶は国難の源か(第一問答：問宝 15 への答え)

答 2：又公子先所談早滂疫癘天下版盪僧人之所招者此亦不然。子未見大道妄吐斯言。今當攬秦鏡臨子面。若由非法之僧尼者。[中略]其日無僧豈預佛法。[中略]業感者。惡業衆生同生惡時業感故招如是災。[中略]子不曾知斯義。橫吐狂言理不可當<sup>646</sup>。(又公子が先に談ずる所の早滂疫癘かんろうえきれい、天下の版盪はんとう、僧人の招く所の者は此れ亦た然らず<sup>647</sup>。子なんぢ、未だ大道を見ずして、妄みだりに斯の言を吐く。今當まさに秦鏡しんけいを攬とつて子なんぢが面おもてに臨むべし。若し災わざはひは非法の僧尼に由るといへば、[中略]其の日僧無かりき、豈あに佛法に預あづけむや。[中略]業感とは悪業の衆生、同じく悪時に生れて業感の故<sup>648</sup>に是の如くの災わざはひを招く。[中略]子なんぢ、曾かつて斯の義を知らずして、横よごまに狂言きょうごんを吐く。理當る可からず。)

次に、憂国公子が当問答の冒頭で非難した、墮落僧が国難の原因である(「早滂疫癘天下版盪僧人之所招」という主張には、真実を写し出す「秦鏡」を掲げるからよく見てみなさいと諭す。堯舜の時代の天災や夏・殷・周・秦四代の王朝<sup>649</sup>の滅亡には、その当時、仏教は漢土に東流していないから、仏教僧はこの時の民の困苦・塗炭と国家動乱には一切無関係である。災禍の原因には「時運・天罰・業感」の三種類があって、公子の持ち出すのは「時運」の為す所、皇帝や人民の善悪の行いが関わるのは「天罰」「業感」であると語る。ここには祭祀国家の存立基盤である、中国古来の「天人感応」<sup>650</sup>の思想が見え隠れする。当該部分での玄闕法師の理論は、「十四問答」に託された国家における宗教の意味合いを正当化する目的の、極めて重要な思想的根拠を形成するものである。

\*問宝 29=十四-13-3)国家における仏教の効用(第六問答：問宝 20 への答え)

答 3：師曰有益無益後當陳答者。夫無病則無藥有障則有教。妙藥悲病而興佛法愍障而顯。[中略]如來慈父見此極苦說其因果。說惡因果拔其極苦。示善因果授其極果。修其教者略有二種。一出家二在家[中略]大聖設教。佛教既存弘行在人。[中略]有僧尼故佛法不絶佛法存故人皆開眼。眼明而行正道。遊正路故至涅槃。[後略] 651。(師の曰く、「有益うやく無益むやく<sup>652</sup>は後に當に陳答すべしとは、夫れ病無きときは則ち藥無し、障きはり有るときは則ち教へ有り。妙藥は病を悲しんで興り

[感物而發]、佛法は障を愍あはれんで顯はる。[中略]如来の慈父、此の極苦<sup>653</sup>を見て、其の因果を説きたまふ、悪の因果を説きて其の極苦を抜き、善の因果を示して其の極果<sup>654</sup>を授く。其の教をしへを修する者に略して二種有り。一には出家、二には在家なり。[中略]大聖、教をしへを設けたまふ。佛教既に存せり、弘行ぐぎょう<sup>655</sup>人ひとに在り。[中略]僧尼有るが故に佛法絶えず、佛法存するが故に人皆眼まなこを開く<sup>656</sup>。眼明らかにして正道しようどう[仏の正しい道]を行ず。正路しょうろに遊ぶが故に涅槃に至る[後略]。)

最後に、仏教の「有益無益」についての論では、如来出世の理由を、衆生の「極苦」を哀愍して療病の為の「妙薬」を施すという、公式的な見解が披露される。ここでは、仏教を実践し弘める(「弘行」)のは出家・在家の修行者であり、人(具体的には「僧尼」)が大事なのだと論旨が展開する。仏法で人々を「正道」「涅槃」に導くには、そこに「人＝僧尼」が不可欠であるから、この仏教僧を無下に扱ってはならない(国家の支給を断ってはいけない)、と憂国公子の持論をたしなめる結論に到達する。

\*問宝 30＝十四・14)非法の仏教者が多いのは何故か

問：公子曰。知法弘道者利益灼然。無法非經者何其滿國乎<sup>657</sup>。(公子が曰く、「法を知りて道を弘ひろむる者は利益灼然しゃくぜん[明白]なり。無法非經の者、何ぞ其れ國に満てるや」と。)

答：師曰。大山徳廣禽獸争歸藥毒雜生。[中略]釋尊弟子無量無數。六群天授善星比丘濫行極多。如来在日不得純善。何況末代之裔乎[反語]。[中略]變毒為藥化鐵為金。堯戸可封桀民可誅。斯乃時運之所致皇風之所染。迦葉如来明説所由。事具見守護國經。文煩不抄要覽者閱耳<sup>658</sup>。(師の曰く、「大山だいさん、徳廣ければ禽獸争ひ歸し、薬毒雜まじはり生ふ<sup>659</sup>。[中略]釋尊の弟子は無量無數とも、六群・天授[提婆達多]・善星ぜんしょう<sup>660</sup>比丘は濫行らんぎょう極めて多し。如来の在いまし日すら純善なることを得ず<sup>661</sup>。何に況いはんや末代の裔すへをや[反語]。[中略]毒を變じて薬と為なし<sup>662</sup>、鐵を化して金と為なす。堯戸封ず可く、桀が民は誅す可し。斯れ乃すなほち時の運の致す所、皇風<sup>663</sup>の染むる所なり。迦葉かしょう如来、明らかに所由を説きたまふ。事、『守護國經』に<sup>664</sup>見えたり。文煩わづらはしければ抄しょうせず。要覽の者、閱ひらかん耳のみ<sup>665</sup>と。)

「十四問答」の最後は、憂国公子の「無法非經」の破戒僧が何故に国中に満ち溢れるのかという疑問で開始される。公子は玄闍法師の説諭に感化され、仏法の尊重されるべきことと国家運営上の仏教の有用性を承認する立場を表明しながら、最後まで「無法」「濫行」の仏教僧の存在に拘り続ける。これは、仏教の内在的・本体的存在価値の自明性と同時に、その理想からこぼれ落ちてしまう所の、現実世界の僧侶の醜悪無慚の有様に、『宝鑰』の表現主体の意識が拘泥するが故の発言と見なすべきであろう。著者空海は、玄闍法師の現実追認論を終局的に否定したい心持を抱懐していたと思われ、その一端が憂国公子の口吻に窺われる。

玄闍法師の答説は、秀句(「秀宝 36・37」)を含む華麗な四六駢儷文で述べられる。既に第四章第四節で論じた如く、当該の法師の言説は一種の「韜晦術」であり、非法破戒の出家僧の存在を必要悪として許容する曖昧な主張に終始する。その歯切れの悪い物言いは、「毒を薬に変え、凡愚な鉄を貴重な金に変容する(「變毒為藥化鐵為金」)」必要があるという表面的な口上で糊塗されるとも見える。然しながら、この一句は、その次に言及される『守護國經』阿闍世王授記品での迦葉仏の説法を考慮すると、

- ◎国家守護の修法を実践する仏教僧の存在が不可欠である
- ◎同時に国父である天皇の徳の高さ(「皇風」)も絶対的条件となる
- ◎度重なる天災・疫病の国難を乗り切る具体的政策は、神仏への祈願に頼るしかない
- ◎国家安寧を実現する為には、多少の戒律違反を看過してでも、一定数の護持僧を確保しなければ立ち行かないという、国家運営上の要請

を暗に言い含めるものと考えられる(第三部第十一章参照)。

憂国公子と玄関法師の間で交わされる対話は、その表面的・理想論的・抽象的な意味表出の裏側に、実は極めて現実的な、国家と仏教の抜き差しならない関係性を議論の大前提として内包していると思われる。その

※二重構造で表出される仏法・王法の関係の意味合いを、

※想定される読者(天皇・文人官僚)に婉曲に伝えるために

表現主体＝著者空海は

※綿密な構想の下に、

※虚構の登場人物間の問答体「十四問答」として

※『秘蔵宝鑰』という勅撰のテキスト中に組み込んだ

と評価できるのである。以上が、第四住心に挿入された「十四問答」の内容である。(「十四問答」については第十章で改めて詳論する。)

さて、第四唯蘊無我心の境界が声聞乘に配当される、その根拠をめぐる問答が住心の最後に置かれる。

\*問宝 31) 問此心亦依何經論建立耶。答大日經菩提心論。[問彼經論何説。[答]經云<sup>666</sup>。(問ふ、此の心は亦た何いつれの經論に依ってか建立するや。答ふ、『大日經』『菩提心論』なり。[問彼の經論に何いかんが説く。[答]『經』に云く。)

世間三箇住心の場合と同じ構造の問答であり、經証として『大日經』から三文(住心品から一、具縁品から二)が引かれる。『菩提心論』は次の第五住心でまとめて引用するとの但し書きが付される。

その第五住心拔業因種心は縁覺乘に相当する。ここでの問答も、住心の根拠についての遣り取りとなっている。

\*問宝 32) 問此住心亦依何經論説耶。答大日經菩提心論。[問彼經論何説。[答]經云<sup>667</sup>。(問ふ、此の住心は亦た何いつれの經論に依ってか説くや。答ふ、『大日經』『菩提心論』なり。[問彼の經論に何いかんが説く。[答]『經』に云く。)

前の第四住心「問宝 31」とは、「此心→此住心」「建立→説」の二字のみが違うだけで、問答の枠組みは同一である。經証には『大日經』住心品から一文、具縁品から三文の合計四文と、『菩提心論』勝義菩提心を説く段からの長い引用文<sup>668</sup>が置かれる。

以上が『宝鑰』巻中に見出される問答の総覧で、ほぼ「十四問答」がその全てを占めている。

### 5-3-1 の 3：『秘蔵宝鑰』巻下における問答

第六住心以降の四家大乘及び真言門を対象とする『秘蔵宝鑰』巻下の叙述中には、

○住心の根拠を問う問答(第六住心)

○その住心の到達したさとの境界が「究竟」であるか「無明」に留まるかの問答(第六住心から第九住心まで)

○自問自答(第十住心)

の三タイプの間答が含まれている。

法相唯識の法門に配当される第六他縁大乘心には、前の五つの住心に共通して見られた、住心の根拠をめぐる問答が置かれる。

\*問宝 33) 問此住心亦依何經論建立。答大日經菩提心論。[問彼經等何説。答大日經云<sup>669</sup>。(問ふ、此の住心は亦た何いつれの經論に依ってか建立するや。答ふ、『大日經』『菩提心論』なり。[問彼の經等に何い

かんが説く。答ふ、『大日経』に云く。)

ここでは、「彼経等」の「等」の一字が加えられ、「経云→答大日経云」と経名が明示される以外は、他の住心と同じ構図となっている。ただし、次の第七住心以降は、『大日経』『菩提心論』引用に先立つこの形式の問答は配置されないことに留意すべきであろう。

第六住心の末尾には、『釈摩訶衍論』五重問答を援用した、住心のさとの程度を問い質す問答体が置かれる。

\*問宝 34) 問断二障證四徳。如此没駄為究竟耶。[答]如是行處未到本源。[問]何以得知。[答:根拠]龍猛菩薩説一切行者断一切悪修一切善超十地到無上地圓滿三身具足四徳。如是行者無明分位。非明分位。[答:結論]今依此證文此住心之佛未到心原。但遮心外之迷無開秘藏之寶<sup>670</sup>。(問ふ、二障にしょうを断じ四徳しとくを證する<sup>671</sup>、此かくの如くの没駄ぼだ[仏陀]は究竟きょうなりとや為せむ。[答]是の如くの行處ぎょうしよ[修行の当処]は未だ本源ほんげん[一心の本源・真如本覺]に到らず。[問]何を以てか知ることを得る。[答:根拠]龍猛菩薩の説く、「一切の行者、一切の悪を断じ、一切の善を修して十地を超えて、無上地[妙覺位]に到いたり三身さんじん<sup>672</sup>を圓滿し、四徳を具足す。是の如くの行者は無明の分位ぶんい<sup>673</sup>にして明みょうの分位に非ず。」「[答:結論]今、此の證文に依らば、此の住心の佛は未だ心原しんげんに到らず。但し心外しんげ<sup>674</sup>の迷を遮しやして、秘藏の寶たからを開くこと無し。)

「断二障」「證四徳」は住心頌(「頌宝 11」)中の「煩惱所知已断淨」と「四三點徳今具足」の二句を承けるものである。則ち、当該住心で到達する「没駄」の境界は、煩惱所知二障を断滅して涅槃の四徳を満足した所と措定され、これが、『釈摩訶衍論』所説の染淨始覺門<sup>675</sup>の行者の到達した「圓滿三身具足四徳」の段階と同定される。上に引かれる『釈論』五重問答の第一に、この境界の行者は「無明の分位にして明の分位に非ず」と判定され、それがそのまま、第六住心が究竟の仏位に到達していないという、著者空海の意を承けた『宝鑰』表現主体の判断根拠とされる。「龍猛菩薩説」の『釈摩訶衍論』を最重要視するのは空海の常とする所であるが、『十住心論』にはこの五重問答が引かれないことから、『宝鑰』で特に九頭一密と乗の差別・住心の隔別とを強調する為に、この『釈論』の問答が援用されると思われる。

結論部分の答説「此住心之佛未到心原」は、従って、他縁大乘心で獲得するレベルの仏果が、一心の本源・真如本覺(則ち阿字本不生の秘密莊嚴心)には到達しておらず、真言密教の金剛寶藏(「秘藏之寶」)を証得できない未極の段階に留まることを定立するものである。

次の第七住心覺心不生心は、中觀・空思想を教義の中核に据える三論宗の菩薩の心の段階に配当される。ここでの問答は、『大日経』『菩提心論』からの経証引用に続く、『釈論』五重問答の第二を含むものである。

\*問宝 35) 問絶諸戲論寂靜無為。如是住心到極底否。[答]那伽羅樹那菩薩説清淨本覺從無始来不觀修行非得他力。性徳圓滿本智具足。亦出四句亦離五邊。自然之言不能自然。清淨之心不能清淨。絶離絶離。如是本處無明邊域非明分位<sup>676</sup>。(問ふ、諸もろもろの戲論けるんを絶つて寂靜じゃくじょう無為なり。是の如くの住心は極底ごくてい[さとの究極的な本源・源底]に到るや否や。[答]那伽羅樹那ながらじゆな[龍樹]菩薩の説く、「清淨本覺は無始より来このかた、修行を觀まらず。他力を得るに非ず。性徳しょうとく圓滿し本智ほんち具足せり。亦た四句を出で亦た五邊を離れたり。自然じねん<sup>677</sup>の言ごんも自然なること能はず。清淨の心しんも清淨なること能はず<sup>678</sup>。絶離絶離せり。是の如くの本處ほんじよ<sup>679</sup>は無明の邊域<sup>680</sup>にして、明の分位に非ず」と。)

「絶諸戲論」は覺心不生心の住心頌(「頌宝 12」)の「八不利刀断戲論」に対応し、「寂靜無為」は直前に引かれる『菩提心論』の一節「住於寂滅平等究竟眞實之智[中略]心源空寂」に説かれる境地を指す。又、「那伽羅樹那 Nāgārjuna」と音写されることで、『宝鑰』表現主体が「龍猛」と呼ぶ菩薩の名が、八宗の祖「龍樹」と同一であることが確認できる。『釈摩訶衍論』五重問答の「清淨本覺」が「絶

離した所の「四句」は、有・空・亦有亦空・非有非空の四句分別<sup>681</sup>である。「五邊」は生・滅・不生不滅・亦生滅亦不生滅・非生滅亦非不生滅の五つの辺に執着することで、順に増益・損減・相違・愚癡・戲論の五つの偏った辺見・妄想分別に配当される。この「四句」「五邊」を超越・遠離する法門は未だ「無明の邊域」に留まると判定される。『釈摩訶衍論』でこの判断が下される悟りの境界に、中観思想の三論宗を配当する。この適用は、『宝鑰』表現主体の一つ上のレベルにある著者空海の教判に従うものである。

第八住心の一道無為心は、『法華經』を教理の中心とする天台宗の心の段階と設定される。当該住心の経証は『大日經』住心品の如実知自心をめぐる長い引用であるが、その中に金剛薩埵の発問と大日如来の答説が含まれる。

\*問宝 36) 爾時金剛手復白佛言。[問]世尊誰尋求一切智。誰為菩提成正覺者。誰發起彼一切智智。[答]佛言。秘密主自心尋求菩提及一切智。何以故。本性清淨故[後略]<sup>682</sup>。(爾の時に金剛手、復た佛に白もうして言もうさく、[問]「世尊、誰か一切智を尋求じんぐす。誰か菩提の為に正覺を成ずる者、誰か彼の一切智智を發起ほつきす。」佛の言のたまはく、[答]「秘密主、自心に菩提及び一切智を尋求す。何を以ての故に、本性清淨なるが故に。)

広い意味で、これも『宝鑰』を構成する問答体の一種に含まれるであろう。

また、ここでは、住心頌に後続する住心末尾に『釈摩訶衍論』五重問答の第三が据えられる。

\*問宝 37) 問如是一法界一道真如之理為究竟佛。[答]龍猛菩薩說一法界心非百非背千是。非中非中背天背天演水之談足断而止審慮之量手亡而住。如是一心無明邊域非明分位<sup>683</sup>。(問ふ、是の如くの「一法界一道真如の理をば究竟の佛とや為せむ。[答]龍猛菩薩の説かく、「一法界心は百非ひゃっび<sup>684</sup>[空]に非ず、千是[仮有]に背そむけり。中[第一義諦中道]に非ず、中に非ざれば天[第一義諦中道]に背けり。天を背きぬれば、演水えんすいの談だん[流麗な弁舌]、足断たつて止まり[言語表現の途絶]、審慮しんりょ[思惟]の量りょう、手て亡まうじ<sup>685</sup>て住とどまる<sup>686</sup>。是かくの如くの一心<sup>687</sup>は無明の邊域にして明の分位に非ず」と。)

「一道真如之理」は当該住心の所証の理で、長行に「法身真如一道無為之真理」と記されるのに対応する。これがここでは「一法界」=「一心法界(仏の絶対的なさとの世界・衆生本具の心性仏性)」と同定される。これは『釈摩訶衍論』の「一法界心(『釈論』の定義では、真如生滅の一切法を撰する絶対的真理=一切法真如平等のさとりをその世界とする心<sup>688</sup>)」に接続するための操作である。「百非」「非中」「演水之談足断而止」等の表現に、一法界心の有無是非を超越せる境地、即ち三諦円融の天台法門の妙理を読み込んで、当該部分を一道無為心に配当している。この段階での「一道真如之理」を証得した仏が、「究竟の佛」の位に到達せず「無明の邊域」に留まるという判定は、第八住心の論述中に経論中の「初法明道」「入佛道初門」という語を当て嵌め、「常寂光土毗盧遮那」「遮那賓」と言い表される顕教果仏・密仏初門の位置付けに符合するものである。

次の第九住心極無自性心は、顕教の最終到達地点<sup>689</sup>と評価される境界、華嚴法門に配当される。当該住心の経証には、『大日經』住心品三劫段の「極無自性心生」を含む一節<sup>690</sup>が引かれるが、それに加えて金剛頂経系の菩提樹下諸仏驚覚の場面も導入される。ここでの引用は、第三章第五節で検討した如く、『真実撰経』と『守護国経』との二経を接続させて展開するという、極めて意図的な操作の跡が見出されるが、この経文が一切義成就菩薩=釈迦牟尼と一切如来の間の対話形式になっている。まず、『真実撰経』の菩提樹下での説相には

\*問宝 38) 金剛頂経説。[中略]如来滿此佛世界。猶如胡麻。爾時一切如来雲集。於一切義成就菩薩坐菩提場往詣示現受用身。咸作是言。[問]驚覺善男子云何證無上正等覺菩提。不知一切如来真實忍諸苦行。時一切義成就菩薩。由一切如来驚覺。[中略]礼一切如来白言。[答]懇請世尊如来教示我。云何修行。云何是真實。如是説已。一切如来異口同音告彼菩薩言。[答]教示善男子當住觀

察自[心]三摩地。以自性成就真言自恣而誦<sup>691</sup>。(『金剛頂經(真実撰經)』に説かく「[中略]如来、此の佛世界に満ちたまへること猶なほし胡麻ごまの如し。爾の時、一切如来雲集うんじゅうしたまひけむ。一切義成就菩薩の坐したまへる菩提場に於て、往詣わうけいして受用身を示現し、咸ことごとく是の言ごんを作なしたまふ。[問:驚覺]善男子、云何いかんが無上正等覺菩提を證する。一切如来の眞實に諸の苦行を忍びたまふことを知らずや。時に、一切義成就菩薩、一切如来の警覺きょうがくによつて[中略]一切如来を礼して白もうして言もうさく、[答:懇請]世尊如来、我に教示したまへ。云何が修行すべき、云何が是れ眞實なる。是の如く説き已をはつて一切如来、異口いく同音どうおんに彼の菩薩に告げて言はく、[答:教示]善男子、當まさに自[心]を觀察する三摩地に住して<sup>692</sup>、自性成就の眞言<sup>693</sup>を以て自ら恣ほしいまに誦すべし」と。)

と、さとり(「無上正等覺菩提」)へ到達するための質問(「云何修行」「云何是眞實」)及びその回答(「住觀察自三摩地」「自性成就眞言」)が提示される。そこですぐさま、引用される経が『守護国経』に切り替わる。

\*問宝 39)守護國経云。爾時釋迦牟尼佛<sup>694</sup>言。秘密主。我於無量無數劫中修集如是波羅蜜多。至最後身六年苦行。不得阿耨多羅三藐三菩提成毗盧舍那。坐道場時無量化佛猶如油麻遍滿虛空。諸佛同聲而告我言。[問:驚覺]善男子云何求成等正覺。我白佛言。[答:懇請]我是凡夫未知求處。唯願慈悲為我解說。是時佛同告我言。[答:教示]善男子諦聽當為汝說。汝今宜應當於鼻端想月輪[後略]<sup>695</sup>。(『守護國経』に云はく、「爾の時に釋迦牟尼佛の言のたまはく、秘密主、我、無量無數劫の中に於て是の如くの波羅蜜多はらみたを修集して、最後身に至つて六年苦行くぎょうすれども、阿耨多羅三藐三菩提[無上正等覺菩提]を得て毗盧遮那<sup>696</sup>と成らざりき<sup>697</sup>。道場に坐せし時、無量の化佛けぶつ<sup>698</sup>、猶なほし油麻ゆまの如く<sup>699</sup>虚空に遍満へんましたまふ。諸佛、同聲どうしょうにして我われ<sup>700</sup>に告げて言のたまはく、[問:驚覺]善男子、云何いかんがして成等正覺を求むると。我佛に白もうして言もうさく、[答:懇請]我は是れ凡夫ぼんぶなり、未だ求むる處[密の仏果]を知らず。唯し願はくは慈悲もて我が為に解説げせしたまへ。是の時、佛同じく我に告げて言はく、[答:教示]善男子諦あきらかに聽け。當まさに汝が為に説くべし。汝、今宜しく當に鼻端びたん<sup>701</sup>に於て月輪がちりん<sup>701</sup>を想ふべし[後略]。)

直前の『真実撰經』中の遣り取りを一部再説しながら、菩提樹下の釈迦牟尼・一切義成就菩薩と、虚空に遍満する「油麻」の如き一切如来の間で交わされる「驚覺」・懇請(「唯願慈悲為我解説」)・教示(「諦聽當為汝説」)という問答形式は、経中の特に重要な部分を強調する役割を担って、先に第三住心の問答で検証した事柄と同様の論述展開効果を發揮している。

当住心でも、『釈摩訶衍論』五重問答からの第四「三自一心摩訶衍の法」の判定部分を援用する。

\*問宝 40)問一心本法至極住心。[答]龍猛菩薩説三自一心法一不能一假能入一。心不能心假能入心。實非我名而曰於我。亦非自唱而契於自。如我立名而非實我。如自得唱非實自。玄玄又玄遠遠又遠。如是勝處無明邊域非明分位<sup>702</sup>。(問ふ、是の如くの一心の本法は至極の住心か。[答]龍猛菩薩の説かく、「三自一心の法は一も一なること能はず<sup>703</sup>、能入の一<sup>704</sup>を假る。心しんも心なること能はず、能入の心を假る<sup>705</sup>。實に我がの名に非ざれども、我に曰ふ<sup>706</sup>。亦た自の唱となへに非ざれども、自<sup>707</sup>に契かなへり。我の如く名を立つれども實の我に非ず<sup>708</sup>。自の如く唱となへを得れども實の自に非ず<sup>709</sup>。玄玄として又の玄<sup>710</sup>、遠遠をんをんとして又の遠なり。是の如くの勝處<sup>711</sup>は無明の邊域なり、明の分位に非ず」と。)

「一心本法」は当第九極無自性心の教門を指す。大綱に「一心之佛」と触れられる一心本源、住心頌(「頌宝 14」)で「風水龍王一法界」と記される一心・一法界と同義で、具体的には華嚴の法門で到達する段階の、顕教至極の一心法界＝一多相即圓融・帝網重重無盡・事事無礙なるさとりを「一心本法」と表現する。これが『釈論』所説の「三自一心(一體摩訶衍三自摩訶衍)」に同定される。「三自」は自體・自相・自用を指し、「他」の妄法に対して自然本有の義で「自」と言う。「一心」は體・相・用の三大一味の辺を表現するものである<sup>712</sup>。この一心法界＝三自一心摩訶衍法が「至極」であるのかという問いに、『釈論』の論旨は、「勝處」と評価しつつも「無明の邊域」と判定する。「明の分位」は、

当然ながら次の第十住心秘密莊嚴心を待たなければならない<sup>713</sup>。

最後の第十住心秘密莊嚴心は、真言密教の究竟真実の法門である。当住心での問答体は、「⑫引用論中の問答」と「⑤自問自答」の事例に分類される。

\*問宝 41) 問前言二乘之人有法執故不得成佛。今復令修菩提心三摩地者云何差別。答二乘之人有法執故久久證理沈空滯寂限以劫數然發大心。又乘散善門中經無數劫。是故足可厭離不可依止<sup>714</sup>。(問ふ、前に二乗の人にんは法執有る<sup>715</sup>が故に成佛することを得ず<sup>716</sup>と言ふと、今復た菩提心を修せしむる三摩地とは<sup>717</sup>云いかんが差別なる。答ふ、二乗の人は法執有るが故に久久に理を證し、沈空滯寂たいじゃく<sup>718</sup>して限るに劫數を以てし[無限大の時間を費す]、然して大心を發おこし<sup>719</sup>、又散善門さんぜんもん<sup>720</sup>の中に乗じて無數劫を経ふ。是の故に厭離す可きに足れり、依止えじす可からず<sup>721</sup>。)

『宝鑰』秘密莊嚴心の大部分を占める、『菩提心論』三摩地段第九の「問答決疑」の箇所、三摩地法の殊勝を説く文脈である。既に勝義菩提心の段で「眞言行者。當觀二乘之人。雖破人執猶有法執[中略]灰身滅智。趣其涅槃。如大虛空湛然常寂」と述べられた一節<sup>722</sup>を参照して、三摩地段所説の五相成身觀で到達した三摩地の境界と、二乗の「湛然常寂」「灰身滅智」の本質的な相違を問い質している。これは、論点を際立たせる目的で『菩提心論』を制作した菩薩(おそらくは不空三藏)が採用した問答形式であると理解できる。

最後の二例は、第十秘密莊嚴心の住心頌の語句の解釈を促す役割を持った、自問自答形式の事例である。

\*問宝 42) 問已聞頌詞請說其義。答真言教法一一聲字一言名一句義一一成立各具無邊義。歷劫難窮盡。[中略]此毗盧舍那三摩地法。向未灌頂者不得說一字[中略]若說者現前中天招殃。後墮無間獄云云<sup>723</sup>。(問ふ、已すでに頌の詞ことばを聞きつ。請ふ其の義を説け。答ふ、真言教法は一一の聲字、一一の言名、一一の句義、一一の成立に、各おのおの無邊の義を具せり。劫を歴ふとも窮盡ぐうじんし難し。[中略]「此の毘盧舍那三摩地の法は未灌頂の者に向つて一字をも説くことを得ざれ<sup>724</sup>。[中略]若し説かば、現前には天よりに中あたり<sup>725</sup>殃わざはひを招き、後には無間獄に墮せん<sup>726</sup>云云」と。)

『一字頂輪王時處儀軌』の越三昧耶の禁を説く文を以て、「未灌頂者」に真言教理を開示することを固く戒めた一節である。第三章第六節で詳論した通り、『宝鑰』において

◎法を説き明かすべきではない対象者に

◎真言密教の奥義秘密を隠し通す

ことは、当該テキストの表現主体が心を砕いた最重要課題である。その越三昧耶を念押しして説く部分が、問答体によって導入されることをここでは指摘しておく。

\*問宝 43) 謹承勸誡不敢違越。[要請]重請示説。[答]初頌文云九種住心無自性。轉深轉妙皆是因者。此二句遮前所説九種心皆非至極佛果。[中略]真言密教法身説者。此一句顯真言教主。[中略]秘密金剛最勝真者。此一句示真言乘教超於諸乘究竟真實也<sup>727</sup>。(謹んで勸誡かんかい<sup>728</sup>を承んぬ。敢へて違越いおつせじ。[要請]重ねて請ふ、示説したまへ。[答]初めの頌文に云ふ、「九種の住心は自性無く轉深てんじん轉妙てんみょうなり、皆是の因なり」とは、此の二句は、前の所説の九種の心を皆至極の佛果に非ずと遮す。[中略]「真言密教法身説」とは、此の一句は真言の教主を顯はす。[中略]「秘密金剛最勝真」とは、此の一句は真言乗教の諸乗<sup>729</sup>に超えて究竟きょう真實<sup>730</sup>なることを示すなり。)

論題提出を導くための、自問自答形式が採用されている。第十住心の結末、同時に『宝鑰』全体を締め括る「此一句示真言乘教超於諸乘究竟真實也」という究極の言辭が、問答体によって結論部に配置されることが確認できる。

以上、『秘藏宝鑰』に見出される問答形式の文例を総覧した。この作業で確認できたことは、次



の如くまとめられる。

※『宝鑰』第三住心では問答形式を基礎に叙述が組み立てられる

※第四住心の「十四問答」は、『宝鑰』本体から独立しながら広大な対話篇(戯曲形式)を形成する

※第一住心から第六住心までは、住心の典拠をめぐる定型の問答が配置される

※第六住心から第九住心にかけては、『釈摩訶衍論』五重問答を組み込んだ、住心のさとの境地の極不問答が配置される

※『大日経』『真実撰経』『守護国経』『菩提心論』からの経証の引用文に、問答体が含まれる部分が存する

※話題を転換し、或いは論点を明確にするための自問自答の部分が存在する

これらの諸々の役割を振り分けて、『秘蔵宝鑰』という著作は叙述を構成している。換言すれば、『宝鑰』の一大特徴として、問答体を基礎とした対話的構造の論文体の存在を挙げることができるのである。量的なデータを提示すれば

○十四問答：3,721字

○その他：2,418字

合計：6,139字 全17,619字中 **34.9%**

という、全体の三分の一強が、問答体ベースの言説で成り立っており、『宝鑰』における問答の比重の高さを証し立てている。

### 5-3-2：空海の他の著作における問答の事例

本項では、『宝鑰』以外の空海の著作における問答体の事例を列挙し、問答形式がどのように活用されているのかを確認する。

『宝鑰』の場合と同様に、空海の教理的テキストでの問答は

○問者と答者に仮設の名前が与えられた問答(憂国公子と玄闍法師)

○叙述を展開させるために無名の質問者の問いが挿入される(自問自答)

の二つのパターンが見出される。(ここでは引用経論の文中の問答例を省く)。『定本全集』の収録順に従って検証を進める。

第一は『秘密曼荼羅教付法伝』巻二の「第三問答決疑」段で繰り広げられる、「溺派子(流水に溺れる仏法に無知な者)」と「了本師(仏教の根源を覚了した法師)」の問答の事例で、溺派子から問いが七度提出される。

\*問 1) 溺派子問了本師曰。如来正法者佛所懸記。〔中略〕龍猛菩薩入南天鐵塔受金剛薩埵。龍猛得此法時一人受耶。爲當有同受人耶。一切經首皆列同聞衆爲決如是疑滯。爾明言。了本師答。金剛智三藏説。如来滅後有一大徳名龍猛。先持大毗盧遮那真言。〔中略〕楞伽經如来懸記其明證。彼經曰。我乘内證智妄覺非境界〔中略〕爲人説我乘大乘無上法。是其證也。<sup>731</sup>。(溺派子ではし、了本師りょうほんしに問ふて曰く、「如来の正法は佛の懸記したまふ所〔中略〕龍猛菩薩南天の鐵塔に入って、金剛薩埵に受く。龍猛此の法を得し時は一人受けたまへりや、爲當はた同じく受くる人有りとやせん。一切の經の首はじめに皆同聞衆を列つらねること、是の如きの疑滯を決せむが爲なり。爾言ことを明あきらめよ。了本師答す。「金剛智三藏の<sup>732</sup>説かく、如来の滅後に一ひとりの大徳有り、龍猛と名づく。先まづ大毗盧遮那の真言を持ちす。〔中略〕『楞伽經』に如来懸記したまふ。是れ其の明證なり。彼の經に曰く、<我が乗たる内證智は妄覺の境界に非ず〔中略〕人の爲に我が乗たる大乘無上の法を説かん<sup>733</sup>>と。是れ其の證なり。)」 - 『広付法伝』

摩訶毘盧遮那から第七祖恵果阿闍梨までの真言密教相承の次第を説いた最後に置かれる問答

は、著者空海が、諸人から寄せられると予測される疑問に予め備えて設定した、いわば予想問答集の役割を持つ。特に「南天鐵塔」で龍猛菩薩が金剛薩埵より法を授かった、その神秘性が凡常の人々の理解を超えることを十分に認識して、金剛智三藏口述、不空撰『金剛頂大瑜伽祕密心地法門義訣』(大正 No. 1798)の記述と菩提流支訳『入楞伽經』(大正 No. 0671)の經文に依拠して、「第二祖金剛薩埵→第三祖龍猛(龍樹)菩薩」への伝法の真正さを証明しようとするのである。後世の視点からすると、この論理は、

○不空三藏が構築した真言法門傳承の学説

○如来金口の經文に龍樹の出世が予言される危うい典拠

の上に成り立つ、虚構性の強い主張である。伝説と紙一重の、主張の脆弱さを空海自身が了知して、疑問の払拭に努める目的がこの「溺派子と了本師の問答」に存する(ここでは、空海の立場は了本師の主張に完全に一致する)。

\*問 2)又[溺派子]云雖有斯文無同聞衆。何可信受。[了本師]答。華嚴經是此菩薩入龍宮。誦持所傳。此經亦不定信受耶。又如汝言。瑜伽論不令信受。[中略]或曰。弥勒夜分下無着室說此論等。無着聞受時曾無同聞人。何故舉世奉行乎<sup>734</sup>。(又[溺派子]曰く、此の文有りとも雖も同聞衆無し、何ぞ信受すべけんや。[了本師]答ふ、『華嚴經』も亦た是れ此の菩薩[龍樹]、龍宮に入って誦持して傳ふる所なり<sup>735</sup>。此の經も亦た信受するに足らざるか。又汝が言ふが如くならば、『瑜伽論』も信受すべからず[中略]或るが曰く<sup>736</sup>、「弥勒、夜分に無着の室に下つて此の論等<sup>737</sup>を説く」と。無着、聞受せし時、曾かつて同聞の人無し。何いかんが故にぞ、世、擧こぞつて奉行するや。) - 『広付法伝』

溺派子の不信は、法の伝授に同聞衆が立ち会わないことに集中する。了本師は、龍樹が龍宮で『華嚴經』を「誦持」したという賢首大師法藏の説を持ち出し、また玄奘『大唐西域記』所説の弥勒から無著が『瑜伽師地論』等を授かった記述を援用して、菩薩一人が法を承けることが皆無ではないと説明する。

\*問 3)溺派子曰。此是金剛智三藏之口説。無經論誠文。不足信受。了本師曰。經中明鑒。前已陳訖。縱使雖無經證何不信受傳法聖者言乎。若不信三藏口説者玄奘三藏所記西域記等亦不合信。[後略]<sup>738</sup>。(溺派子の曰く、「此れは是れ金剛智三藏の口説くぜつなり。經論の誠文無し。信受するに足らず」と。了本師の曰く、「『楞伽經』の中の明鑒みょうかんは前に已すでに陳のべ訖をはんぬ。縱使たとひ經證無しとも雖も、何ぞ傳法の聖者の言を信受せざらんや。若し[金剛智]三藏の口説を信ぜずんば、玄奘三藏の記す所の『西域記』等も亦た信ず合べからず[後略]。)」 - 『広付法伝』

次に溺派子の論難は、「南天鐵塔」説が金剛智の口伝に基づき、經論の典拠がないことを突く。了本師は『楞伽經』の經証を既に紹介済みであるとした上で、經論の証文が無いとしても、「傳法聖者」の口にする言葉は須らく「信受」すべきであると言う。あくまで文章に書かれた証拠を求め、溺派子の態度は、顯教の学者的な立場に相当し、対するに、聖者・阿闍梨の口授を尊重すべきと主張する了本師は、書き記された言葉を越えた眞実を、面対・口伝で受け継ぐべしという密教的な師資相承に共通する姿勢を示す。

\*問 4)溺派子問曰。此鐵塔狹少法界無邊。何得稱此塔中即是法界。了本師答。子所疑有道理。夫蟪蛄不見大鵬。螻蛄何信巨鯤。然粗為子説。宜莫驚怪。諸佛威神大士所為汝不曾聞乎。維摩經說住不思議解脫。菩薩威神力者。一毛端納四大海。小芥子藏大須弥。[中略]如是難信之事諸佛境界。非聲聞緣覺之所能知。子未脱具縛寧得能入乎。如是深法以信能入 [後略]<sup>739</sup>。(溺派子問ふて曰く、「此の鐵塔は狭少なり、法界は無邊なり。何ぞ此の塔の中、即ち是れ法界とは稱するを得んや。」了本師答へらく、「子なんちが疑ふ所は道理有り。夫れ蟪蛄しょうめいは大鵬たいほうを見ず、螻蛄えんてい[トカゲ]何ぞ巨鯤きょこん<sup>740</sup>を信ぜむ。然れども粗ほぼ子なんちが為に説かん。宜しく驚怪すること莫なるべし。諸佛の威神、大士の所為をば、汝曾

て聞かずや。『維摩經』に説かく、<不思議解脱に住する菩薩の威神力は、一毛端に四大海を納いれ、小芥子に大須弥を蔵す>と。[中略]是の如きの難信の事は諸佛の境界なり。聲聞縁覺の能く知る所に非ず。子なんぢ、未だ具縛を脱せず、寧いつくんど能く入ることを得んや。是の如きの深法は信を以て能入す[後略]。)- 『広付法伝』

溺派子の第四の疑惑は、伝法の場所「南天鐵塔」の内側が、「法界宮殿毗毘盧遮那現證鞞波<sup>741</sup>」、則ち三世の諸佛諸大菩薩、普賢・文殊等が皆その内部に住する法界であると伝えられ、現実的に「鐵塔」は狭少に過ぎるのではないかという問いに現れる。了本師は溺派子の疑念をもっともだと認めたくて、『維摩經』『華嚴經』の經文を引き、極小の「毛端」「芥子」「一塵」「毛孔」に大海・須弥山・無盡の仏菩薩の集會がそこに含まれるのだという、「難信の事＝諸佛の境界」の例を掲げる。「信」を以て仏法の根本・奥義を窮めれば、難思の「深法」を理解できるとして、溺派子の思量分別一辺倒のものを見方をたしなめている。

なお、当該部分で極大と極小の隔別を形容する比喩「螻蛄は大鵬を見ず、蠃蜒何ぞ巨鯢を信ぜむ」は、『宝鑰』十四問答(「秀宝 18」)に用いられる表現「夫螻蛄不見大鵬之翼。蠃蜒何知難陀之鱗。(夫れ、螻蛄は大鵬の翼を見ず、蠃蜒何ぞ難陀[大龍王]の鱗うろくづを知らん)」に共通する。了本師の口振りは玄關法師のそれに重なり合い、「溺派子と了本師の問答」全体の論理展開及び言葉の用い方が、「十四問答」に類似していることを示す具体例となっている。

最後に、溺派子と了本師との間に短い三問の遣り取りが置かれる。

\*問 5) 又[溺派子]問。此塔者為人功所造乎。為當如何。[了本師]答。此塔者非人力所為如來神力所造。又[溺派子]問。此塔中所有法藏者為釋迦如來所說耶。為何佛說乎。[了本師]答。非釋迦所說。何以故。應化佛不說內所證法故。[溺派子]問。若非應化佛說為法身說。[了本師]答。說此有二義如法身說法章說<sup>742</sup>。(又[溺派子]問ふ、「此の塔は人功にんくの所造なりとや為せむ。為當はた如何いかん。」[了本師]答ふ、「此の塔は神力の所為しよいに非ず、如來神力の所造なり」と。又[溺派子]問ふ、「此の塔の中の所有の法藏は、釋迦如來の所說と為するや。何いつれの佛の説とか為せむ。」[了本師]答ふ、「釋迦の所說には非ず。何を以ての故に、應化佛は內所證の法を説かざるが故に」と。[溺派子]問ふ、「若し應化佛の説に非ざれば、法身の說と為せむや。」[了本師]答ふ、「此れを説くに二義有り、法身說法の章に説くが如し。」)- 『広付法伝』

「南天鐵塔」が「如來神力の所造」と定判された後、顯密二教の教主の相違で問答は終わる。『宝鑰』卷下の最終節が「真言密教法身說 秘密金剛最勝真」二句の解釈に帰着したことで、軌を一にすることも言い得る。最後に参照を促された「法身說法章」は、『弁顯密二教論』を指すとも言われるが<sup>743</sup>、断定するだけの根拠はない。

概して『広付法伝』での問答を見ると、

- 仏教に対する理解の浅深を「溺派子」「了本師」という二人の仮設の対話者に割り当て
- その間で「師」が「子」の疑惑を解き教導するという構造や
- 「螻蛄は大鵬を見ず」の用例から

当該問答と『宝鑰』十四問答の類似が顕著に見出されると指摘できるのである。

次に、『十住心論』を見る。序分の中で『大日經』住心品の三句の法門を引用した後に、

\*問 6) 又問。發趣菩提之時心所住處相續次第幾種。佛具答之。故經初品名曰住心。今依此經顯真言行者住心次第。顯密二教差別亦在此中。住心雖無量。且舉十綱攝之衆毛<sup>744</sup>。(又問すらく、菩提に發趣ほっしゅするの時、心の所住の處の相續の次第に幾いばく種かある。佛具つぶさに之を答へり。故に『大日經』の初の品を名づけて住心と曰ふ。今此の經に依つて真言の行者の住心の次第を顯はす。顯密二教の差別も亦た此の中に在り。住心は無量なりと雖も、且しばらく十綱を擧げて之に衆毛しゅもう[数多くの住心]を攝しようす。)- 『十住心論』

と記される。これは厳密には問答体の事例ではないが、秘密主と世尊如來の間の対話が論の叙述

に反映し、その後の住心名の列挙に繋がっており、論旨展開の役割を持った問答形式の変形としてここに挙げておく。

『十住心論』第二住心では、正治国王を説く不空訳『佛爲優填王説王法政論経』の文が長く引用される。そこには、問答を用いて国王の様々な有様を説明する構成がみられる。冒頭のみを下に紹介する。

\*問 7) 云何王之過失。大王當知。王過失者略有十種。[中略] 云何名王種性不高。謂有庶臣不類而生。非宿尊貴纂紹王位。[中略] 云何名王立性暴惡。謂有帝王見諸臣類或餘人等犯小愆過。即便對面發僣惡言。咆勃忿恚頻蹙貶黜<sup>745</sup>。[後略]。(云何いかんが王の過失なるや。大王當に知るべし。王の過失とは略して十種有り。[中略] 云何いかんが王の種性不高と名づくるや。謂く庶臣有りて類にあらずして生じ、宿むかしの尊貴に非ずして王位を纂紹す。[中略] 云何いかんが王の立性暴惡と名づくるや。謂く帝王有りて、諸臣の類、或は餘人等の小すこしき愆過けんかを犯すを見て、即便すなはち對面して僣惡そあくの言を發し、咆勃ほうぼつ忿恚ふんにし頻蹙ひんしゆく貶黜へんちゆうす。[後略]) - 『十住心論』

この「云何」で始まる問いが延々と三十八回繰り返される(詳細は資料篇「比較対照表」pp.19-20 参照)。空海の制作に依らない引用経論中の問答であるが、国王の行状とその果報を集中的に記述する内容で、仏法が国王という存在をどのように規定するかを示す極めて重要な引用文と評価できる。当該例のように、「云何」で始まる問いを極端に連続させると、それはそれで独特の雰囲気醸し出し、文と段落全体を強調する効果を発揮する。

『十住心論』に引かれる経論中の問答を、特にコメントを付さず下にまとめて示す。

第五住心、『瑜伽師地論』の独覺地の文。[資料篇「比較対照表」pp.44-45 参照]

\*問 8) 瑜伽論第三十四云。云何獨覺地。當知此地有五種相。一者種姓二者道三者習四者住五者行<sup>746</sup>。[後略](瑜伽論の第三十四に云く、「云何いかんが獨覺地なる。當まさに知るべし、此の地に五種の相有り、一には種姓しゅうじょう、二には道どう、三には習じゅう、四には住じゅう、五には行ぎょうなり。[後略]) - 『十住心論』

第七住心、吉蔵の『大乘玄論』の二諦を論じる文。[資料篇「比較対照表」pp.58-59 参照]

\*問 9) 問中論云。諸佛依二諦說法。涅槃經云。隨順衆生故說二諦。是何諦耶。答能依是教諦所依是於諦。[中略] 問若爾理與教何異。答自有二諦為教不二為理。[中略] 答不可以月指月應以指指月 [後略]<sup>747</sup>。(問ふ、『中論』に云く、「諸佛は二諦に依って法を説く」と。『涅槃經』に云く、「衆生に隨順するが故に二諦を説く。是れ何の諦ぞや。答ふ、能依は是れ教諦なり、所依は是れ於諦なり。[中略] 問ふ、若し爾らば理と教と何いかんが異なるや。答ふ、自ら二諦を教と為し不二を理と為すことも有り。[中略] 答ふ、月を以て月を指す可からず、應に指を以て月を指すべし。[後略]) - 『十住心論』

第七住心、吉蔵の『三論玄義』の『中論』『百論』を論じる文。[資料篇「比較対照表」pp.60-61 参照]

\*問 10) 問何人迷二諦。論主破迷申二諦耶。答有三種人迷二諦。[中略] 問既名中論。何以不用中道為宗乃以二諦為宗。答即二諦是中道<sup>748</sup>。(問ふ、何いかなる人の二諦に迷へるが、論主迷を破して二諦を申のべるや。答ふ、三種の人有りて二諦に迷ふ。[中略] 問ふ、既に『中論』と名づく、何を以てか中道を用つて宗と為ずして、乃すなはち二諦を以て宗と為すや。答ふ、即ち二諦は是れ中道なり。[後略]) - 『十住心論』

同じく吉蔵『三論玄義』の「中」の意義を論じる文。[資料篇「比較対照表」p.61 参照]

\*問 11) 問論名中論中有幾種。答既稱為中則非多非一。義對緣得說多一。所言一中者。一道清淨更無二道。一道者即一中道也<sup>749</sup>。(問ふ、論を『中論』と名づく、中に幾いくばく種か有り。答ふ、既に稱して中と為す、則ち多に非ず一に非ず、義に隨ひ緣に對して多と一とを説くことを得。言ふ所の一中とは一道清淨なり。更に二道無し。一道とは即ち一の中道なり。[後略]) - 『十住心論』

第九住心で、法蔵述『華嚴五教章』(『華嚴一乘教義分齊章』[No. 1866])を引いて真如と凝然常を論ずる文。[資料篇「比較対照表」p.68 参照]

\*問 12) 問諸聖教中。並說真如為凝然常。既不隨緣豈是過耶。答聖說真如為凝然者。此是隨緣成染淨時。[中略]諸緣起無常法。即無自性方成緣起。是故不異常性而得無常[後略]<sup>750</sup>。(問ふ、諸もろもろの聖教の中に並びに真如を説いて凝然常と為す。既に縁に随はず、豈あに是れ過ならんや。答ふ、聖の真如を説いて凝然と為すことは、此は是れ縁に随つて染淨と成る時、[中略]諸の縁起無常の法は、即ち無自性にして方まきに縁起を成ず。是の故に常性に異ならずして而も無常なることを得。[後略]) - 『十住心論』

次に、第九住心の杜順『華嚴五教止觀』(No. 1867)を引いて、法界縁起と遮情・表徳二門の円融無礙を述べる文。[資料篇「比較対照表」p.70 参照]

\*問 13) 問曰。云何見色等諸法。即得入大縁起法界耶。答曰。以色等諸事本真實亡詮即妄心不及也。[中略]性相渾融全收一際。[中略]顯法離言絶解。就此門中亦為二。一遮情二表徳。[中略]如是遮表圓融無礙。皆由縁起自在故也。若能如是者方得見縁起法也<sup>751</sup>。[後略] (問ふて曰く、云何んが見色等の諸法を見て即ち大縁起法界に入ることを得んや。答へて曰く、色等の諸事は本より真實にして詮を亡し、即ち妄心及ばざるを以てなり。[中略]性相渾融し全收して一際なり。[中略]法は言を離れ解を絶つことを顯はす。此の門の中に就いて亦た二と為す。一には遮情、二には表徳[中略]是の如く遮表圓融無礙なることは、皆縁起自在に由るが故なり。若し能く是の如くなる者は方に縁起の法を見ることを得[後略]。) - 『十住心論』

第九住心の杜順『華嚴五教止觀』の、一即多多即一の義を述べる文。[資料篇「比較対照表」pp.70-71 参照]

\*問 14) 問如是見已云何方便入法界耶。答言入方便者[中略]一具衆多。既彼此全體相收不礙彼此差別也。是故彼中有此此中有彼[中略]又云。〈於一法中解衆多法。衆多法中解了一法。〉如是相收彼此即入。同時顯現無前無後。隨一圓融即全彼此也[後略]<sup>752</sup>。(問ふ、是の如く見已をはらば、云何なる方便をもて法界に入るや。答ふ、入方便と言ふは[中略]一に衆多を具す。既に彼此全體相收むるに彼此の差別を礙さへざる也なり。是の故に彼れが中に此れ有り。此れが中に彼有り[中略]又[華嚴]云く、〈一法の中に於て衆多の法を解し、衆多の法の中に一法を解了す〉と。是の如く相收めて彼此即入し、同時に顯現して前も無く後も無し。一の圓融に随つて即ち彼此を全くするなり[後略]。) - 『十住心論』

同じく杜順『華嚴五教止觀』の帝網重重的の義を述べる文。[資料篇「比較対照表」p.71 参照]

\*問 15) 此帝網皆以寶成。以寶明徹遞相影現涉入重重。於一珠中同時頓現。[中略]此重重無邊際珠影。皆在一珠中炳然齊現。餘皆不妨此。若於一珠中坐時。即坐著十方重重一切珠也。[中略]問既言於一珠中入一切珠而竟不出此一珠者。云何得入一切珠耶。答只由不出此珠。是故得入一切珠。若出此一珠入一切珠者。即不得入一切珠也。[後略]<sup>753</sup>(此の帝網は皆寶を以て成ず。寶の明徹するを以て、遞たがひに相影現して涉入重重なり。一珠の中に於て同時に頓ちに現ず。[中略]此の重重無邊際の珠の影、皆一珠の中に在りて炳然として齊しく現ず。餘も皆此れを妨げず。若し一珠の中に於て坐する時は、皆ち十方重重の一切の珠に坐着するなり。[中略]問ふ、既に一珠の中に於て一切珠を入るるに、竟つひに此の一珠を出でずと言はば、云何いかんが一切珠に入ることを得んや。答ふ、只此の珠を出でざるに由る。是の故に一切珠に入ることを得るなり。若し此の一珠を出でて一切珠に入ると言はば、即ち一切珠に入ることを得ざるなり。[後略]) - 『十住心論』

第十住心秘密莊嚴心の中には、㉔『大日經』經文中に問答が含まれる事例と、㉕論述を展開する上で、話題轉換・主題明示等の役割を果たす自問自答の双方のパターンが見出される。前者㉔の例としては諸字門を説く、

\*問 16) 且就語密真言法教顯示法曼荼羅心者。經云。云何真言法教。謂卍字門一切諸法本不生故。卍字門一切諸法作業不可得故[中略] ॐ ॐ ॐ 遍一切處。於一切三昧自在速能成辦一切事。所為義利皆悉成就<sup>754</sup>。(且しばらく語密の真言法教に就いて、法曼荼羅心を顯示せば、『大日經』に云く、「云何んが真言法教。謂く卍字門は一切諸法本不生の故に。卍字門は一切諸法作業不可得の故に。[中略] ॐ ॐ ॐ は

一切處に遍じて一切の三昧に於て自在に速やかに能く一切の事を成辨し、所為の義利、皆悉く成就すと。) - 『十住心論』

という重要な一節を挙げられる。「云何真言法教」は『大日經』具緣品の正蔵本には「云何眞言教法<sup>755</sup>」と作られる(但し『大日經疏』では「真言法教」の語を用いる<sup>756</sup>)

秘密莊嚴心での論述展開の道具としての問答(後者の⑩の役割)は、第十住心の最終部分、真言法門の宗義を説明する章段で、重点的に活用される。『十住心論』の締め括りに相当する重要な記述を、その一つ一つ丁寧に提示するための、意図的に自問自答の問答形式を採用したものと考えられる。

\*問 17) 已知秘密莊嚴住心所在之處及身語心密數量等。[問]今所傳真言教法誰作。答。據大日經云。[中略]如是人等所不能作。[問]何以得知。[答]大日世尊分明說故。[問]云何說耶。[答]佛告秘密主。此真言相非一切諸佛所作。[中略]諸法法爾如是住。謂諸真言法爾故<sup>757</sup>。(已に秘密莊嚴住心の所在の處及び身語心密の數量等を知りぬ。[問]今傳ふる所の真言教法は誰が作ぞや。答ふ、『大日經』に據りて云はば[中略]是の如きの人等は作ること能はざる所なり。[問]何を以てか知ることを得る。[答]大日世尊、分明に説きたまふが故に。[問]云何んが説きたまふ。[答]佛、秘密主に告げたまはく、「此の真言の相は一切諸佛の所作にも非ず[中略]諸法法爾として是の如く住す。謂く諸の真言は法爾の故に」と。) - 『十住心論』

真言教法が法爾自然の法門であることを、宗義として定立させる、教理的に最重要の一節である(因みに『宝鑰』では真言法爾の概念は言及されない)。この定理を導き出す為に、ここで問答体が仕掛けられる。『十住心論』第十住心の論述中に突然闖入するこの質問者は、名前を与えられず具体的人格を持たない問者である。このタイプの問者は、『宝鑰』では第三住心の叙述構造を支える、「⑤自問自答」の位相の語り手として活躍する。しかし、『十住心論』ではこの役割の語り手はこれまで一度も登場せず、最後の最後になって立ち現れるのである。そして、対話によって真言法門肝要の事柄を次々に問い質し、意義を確定させる、インタビュー的な役回りを担当する。

\*問 18) 已知法爾而住無人能作。[問]若然誰傳。答初從大日尊。下至青龍阿闍梨。有七葉大阿闍梨耶。[中略]如是大阿闍梨等轉轉而授<sup>758</sup>。(已に法爾にして而も住して人の能く作すこと無しと知る。[問]若し然らば誰か傳ふる。答ふ、初め大日尊從り下青龍の阿闍梨に至るまで、七葉の大阿闍梨耶有り。[中略]是の如き[大日・金薩・龍猛・龍智・金剛智・不空・惠果]の大阿闍梨等、轉轉して授けたまふ。) - 『十住心論』

真言法門の付法伝来が語られる。問髪入れず、問者は次の問いを發する。

\*問 19) 已知付法傳來。[問]最初說相云何。[答]經云。秘密主成正等覺一切知者一切見者。出興于世而自此法。說種種道隨種種樂欲乃至種種諸趣音聲而以加持說真言道<sup>759</sup>。(既に付法の傳來を知りぬ。最初の說相、云何いかん。[答]『經』に云く、「秘密主、正等覺を成じたまふ一切知者一切見者、世に出興して而も自ら此の法をもって種種の道を説きたまふ。種種の樂欲に隨ひ、乃至種種の諸趣の音聲を以て加持して、真言道を説きたまふ」と。) - 『十住心論』

「真言加持」という真言密教最重要の鍵概念につき、その教理的根拠となる『大日經』の經文がここに提示される。直後には『大日經疏』の釈文が添えられて、「此の真言秘密の身口意は、則ち是れ法佛平等の身口意なり。[中略]如来世に出興して、還つて是の如きの不思議法界を用もつて、種種の道を分作し、種種の乘を開示したまふ。種種の樂欲心機に隨ひて、種種の文句方言を以て、自在に加持して真言道を説きたまふ<sup>760</sup>」と述べられる。真言法門の根本に鑑みる時、この『大日經』『大日經疏』の記述は絶対に避けて通れない関門なのであるが、『宝鑰』にはその片鱗すら影を落とさない。これは『宝鑰』で隠蔽される密宗の秘文の一と言える。

\*問 20) 已知所加持處。[問]如来以何法加持耶。[答]故佛次言秘密主如来無量百千俱胝那庾多劫。積集修行[後略]<sup>761</sup>。(已に所加持の處を知りぬ。[問]如来、何いかなる法を以て加持したまふや。[答]故に佛、次に言く、

「祕密主、如來は無量百千俱胝那庾多劫に[中略]を積集し修行したまへり。[後略]」－『十住心論』

これは、前の「問 19」に対する『大日經疏』の釈文中の問答体の部分である。

\*問 21) [問]云何真言教法。[答]謂𑖀𑖄𑖅𑖆𑖇𑖈𑖉𑖊乃至𑖋𑖌等字為本母。各各字有十二轉生字。[中略]此一一字門具無量無邊顯密教義。一一聲一一字一一實相周遍法界。為一切諸尊三摩地門陀羅尼門。隨衆生機根量。開示顯教密教。密教者。大毘盧遮那十萬頌經及金剛頂瑜伽十萬頌經是也。顯教者。他受用應化佛釋迦如來所說五乘五藏等經是也<sup>762</sup>。(問云何が真言教法ぞや。[答]謂く𑖀𑖄𑖅𑖆𑖇𑖈𑖉𑖊乃至𑖋𑖌等の字を本母と為し、各各の字に十二轉有りて字を生ず。[中略]此の一一の字門に無量無邊の顯密の教義を具す。一一の聲・一一の字・一一の實相は法界に周遍して、一切諸尊の三摩地門・陀羅尼門と為る。衆生の機根量に随つて顯教密教を開示す。密教とは大毘盧遮那十萬頌の經、及び金剛頂瑜伽十萬頌の經、是れなり。顯教とは、他受用應化佛釋迦如來所說の五乘・五藏等の經、是れなり。)－『十住心論』

一々の字門に「十二轉」が有つて、それが無量無邊の教義を包含する<sup>763</sup>という真言の字門の万徳を述べる。真言門が畢竟するに「一切諸尊三摩地門陀羅尼門」という定義に帰着すること、そして密教は大日如來の金胎兩部の經法で表され、顯教は應化の釈迦如來の所說と弁別されるとする。まさに質問通りに、「真言教法とは何であるか」の端的な説明が明瞭に示される一文である。

\*問 22) 問華嚴般若涅槃等經皆說四十二字。與此經四十九字何別。答華嚴般若所說字門者是末也。涅槃所說雖是本母。然但說淺略義秘之深密義<sup>764</sup>。(問ふ、『華嚴』『般若』『涅槃』等の經に皆四十二字を説けり。此の經[大日經]の四十九字と何んが別なる。答ふ、『華嚴』『般若』所說の字門は是れ末なり。『涅槃』所說は是れ本母なりと雖も、然も但ただ淺略の義を説いて之が深密の義を秘せり。)－『十住心論』

「字門」は梵字・悉曇文字を構成する個々の字母が具有する佛境界を規定し、これをその文字固有の属性として表示する仏教的認識方法を言う。梵字＝悉曇文字の字母は、母音記号である摩多(梵 māta)と、子音記号である体文(梵 vyañjana)から成る<sup>765</sup>。代表的な字門が、四十二字門と五十字門で、問者は代表的な大乘經典所說の四十二字門と、『大日經』所說の五十字門の間の差異を問うている。ここではこの二種の字門に本末・深淺の關係を立てるが、『大日經疏』では「所以大品經。及花嚴入法界品。皆說四十二字門。涅槃文字品。文殊所問經。大集陀羅尼自在王品。各釋悉曇字母。與此經所說其義或同<sup>766</sup>」と述べられ、義理の異同が見られることだけが語られる。

\*問 23) 問悉曇字母者世間童子皆悉誦習。與此真言教何別。答今世間所誦習悉曇章者。本是如來所說。梵王等轉傳傳受流布世間。雖云同用。然未曾識字相字義真實之句<sup>767</sup>。[後略] (問ふ、悉曇の字母は世間の童子も皆悉く誦習す。此の真言教と何の別かある。答ふ、今世間に誦習する所の悉曇章は、本是れ如來の所說なり。梵王等轉傳傳受して世間に流布せり。同じく用ふと云ふと雖も、然も未だ曾て字相字義真實の句を識らず。)－『十住心論』

ここに述べられる「悉曇章」が如來の所說であるという主張は、弘仁五年(814)成立の『梵字悉曇字母并釋義』で説かれた「自然道理の所作にして如來の所作にも非ず」という文と齟齬を来している。ただし『字母積』にも

\*世人但知彼字相雖日用而未曾解其字義。如來說彼實義。若隨字相而用之則世間之文字也。若解實義則出世間陀羅尼之文字也<sup>768</sup>。(世人は但ただ彼の字相を知つて日ひびに用ふと雖も、而も未だ曾かつて其の字義じぎをば解けせず。如來のみ彼の實義じぎを説きたまふ。若し字相に随つて之を用ふときは、則ち世間の文字なり。若し實義じぎを解すときは、則ち出世間の陀羅尼の文字なり。)－『字母積』

と記されて、世間通用の字相と如來の「字義」「真實之句」の別を立てて、世間の悉曇と「真言教」の法曼荼羅としての役割を區別する視点は一貫している。悉曇の世間・出世間の別という観点は『宝鑰』には現れない(字相・字義に言及する部分はある<sup>769</sup>)。

\*問 24) [問]云何知如實義。[答]且阿𑖀等五轉各有本不生寂靜邊際不可得等義。又阿字諸法性義

因義果義不二義法身義。即是大日如来種子真言。此五轉即五佛種子真言。約求上門則因行證入方便也。此一字具一百二十義及無數義理。具如守護國經說。解此字義名曰法自在王菩薩及大毘盧遮那佛<sup>770</sup>。(問云何が如實の義を知る。[答]且く、**𑖀**等の五轉に各おのおの本不生・寂靜・邊際不可得等の義有り。又阿**𑖀**字に諸法性の義と、因の義と果の義と不二の義と法身の義とあり。即ち是れ大日如来の種子真言なり。此の五轉は即ち五佛の種子真言なり。求上門に約すれば則ち因行證入の方便なり。此の一字に一百二十の義及び無數の義理を具す。具には『守護國經』に説くが如し。此の字義を解するを名づけて法自在王菩薩及び大毘盧遮那佛と曰ふ。) - 『十住心論』

問者は、如来の説く真言の「如實義」をどのようにして得るのかという問いを投げかける。これは入涅槃・証菩提のための実践的な要諦の教示を懇請する、最も重要な質問である。回答は「阿**𑖀**等五轉」で、阿字の十二轉の中で、最初の二字**𑖀𑖀**と終りの二字**𑖀𑖀**をそれぞれ因・行・証・入の義(**𑖀**因・**𑖀**行・**𑖀**証・**𑖀**入)に配当し、『法華經』所説の開示悟入を当て嵌め、さらにこれに方便の**𑖀**字を加えて五字五仏の境界を觀想する修觀法のことを言う<sup>771</sup>。阿字五轉の教理は、『宝鑰』では『菩提心論』三摩地段の引用文中に『大日經義積』の文が割注の形で挿入され、そこに因・行・証・入と開・示・悟・入の配当が説かれ<sup>772</sup>てはいる。但し、『十住心論』が明示する「五轉即五佛種子真言」の教理は『義積』の積文には欠ける。(また阿字に百二十義あることを説く『守護國經』經文への参照が促されている。この件については、第三部第十一章で具体的に触れる。)

\*問 25)問毘盧遮那所説名秘密。釋迦所説名顯教者。釋迦説中亦有真言及秘密之名。與之何別。答釋迦所説真言簡多名句得秘名。彼真言義亦逗機根量。法華涅槃律藏等亦有秘名。各隨所望得斯名耳。[中略]并是小秘非究竟説。大日經説勝上大乘句心續生之相諸佛大秘密。約秘密有大小。真言亦有大小<sup>773</sup>。[後略] (問ふ、毘盧遮那の所説をば秘密と名づけ、釋迦の所説を顯教と名づくとは、釋迦の説の中にも亦た真言及び秘密の名有り、之れと何んが別なる。答ふ、釋迦所説の真言は、多名句を簡んで秘の名を得。彼の真言の義も亦た機根量に逗かなへり。『法華』『涅槃』『律藏』等にも亦た秘の名有り。各おのおの所望に随つて斯の名を得る耳のみ。[中略]並びに是れ小秘にして究竟の説に非ず。『大日經』に「勝上大乘句の心續生の相は諸佛の大秘密」と説く。秘密に約するに大小有り。真言に亦た大小有り。) - 『十住心論』

頭密・二乘一乘・内外と、様々に區別される諸々の教えのそれぞれで「秘密」の名称を用いるが、これと真言密教の「大秘密」の差はどのように異なるのかという問いが提示される。各乗それぞれ「おのおの所望に随つて」秘密を名乗っているだけだと答説され、真言門の他の自称秘密は「小秘」とであると判定が下される。対するに密教の「大秘密」は、まさに住心転昇の秘趣を述べた「心續生の相」であり、十住心思想の深秘をここで強調する次第となっている。なお、『宝鑰』では「法華涅槃律藏」等の釈迦牟尼仏所説の教門に「秘密」が存する云々の記述は基本的に見当たらず<sup>774</sup>、秘密は第十住心秘密莊嚴心の専らにする所となっている。

\*問 26)問真言與大真言何別。答譬如大乘與小乘。若就淺略門説淺深不同<sup>775</sup>。(問う、真言と大真言と何いかんが別なる。答ふ、譬へば大乘と小乗との如し。若し淺略門に就いて説かば淺深不同なり。) - 『十住心論』

\*問 27) [問]云何不同。[答]且就初阿字釋。世天乃至如來所説真言皆有阿字。是阿字本不生義。於此不生有無量不生。[後略]<sup>776</sup> (問云何いかんが不同なる。[答]且く初めの阿字に就いて釋せば、世天乃至如來所説の真言に皆阿字有り。是れ阿字本不生の義<sup>777</sup>なり。此の不生に於て無量の不生有り。[後略]) - 『十住心論』

前の問答に「秘密」と「大秘密」の別があり、同じく「真言」と「大真言」の違いがあると言及されたことを受けて、その厳密な定義を問ひかける。その差を大乘・小乗の差異に擬えた(「問宝 26」)上で、「阿字」について各乗・各住心の真言(『十住心論』第三住心以降の深秘釈で述べられた境地に相当する)での「不生」の義を説く。第九極無自性心に差し掛かった所で、現行の『十住心論』は欠文となり、この問答の答説は未完のままに終わる。



以上、「問 7」から「問 27」までの『十住心論』における問答体の事例では、前九住心の該当部分が引用経論の中の間答であるのに対し、第十秘密莊嚴心における問答形式は論述の展開を助ける自問自答として、完全に二分されることが確かめられた。

次に、『般若心経秘鍵』の事例を検証する。先ず『秘鍵』では、『般若心経』という經典の梗概を述べた後に、法相宗系の教判の概念語を用いた論難者が登場する。

\*問 28)或問云般若第二未了之教。何能吞三顯之經。[答]如來說法一字含五乘之義。一念說三藏之法。何況一部一品何置何無。[後略]<sup>778</sup>。(或るひと問ふて云く、「般若は第二未了の教なり。何ぞ能く三顯[第三顯了の中道・唯識]の經を呑まん。」「答]如來の説法は一字に五乘の義を含み、一念に三藏の法を説く。何いかに況んや一部一品、何ぞ置とほ[不足・欠乏]しく、何ぞ無からん。[後略]) - 『秘鍵』

「第二未了之教」は、法相宗の三時教判で、般若・空觀・三論宗を未達未了の權教とすることを指す<sup>779</sup>。従って、ここで『秘鍵』の表現主体に問いを發する「或あるひと」は、法相唯識の教門を判断の基準にする人と確定できる。これに対し、答者は、『般若心経』を般若菩薩の内証三摩地を説く密教經典と見て第二未了の教えではないとし、第三顯了を自称する法相教理を睥睨する真言密教の視点から回答する。つまり、法身如來の説法の一字一念に悉く五乘三藏が含まれ、その集成としての一つの經典・一章にも、仏の教えが欠落せずに包含されると説くのである。

\*問 29)難者曰。若然前來法匠何不吐斯言。答聖人投藥隨機深淺。賢者說默待時待人<sup>780</sup>。[後略] (難者の曰く、「若し然らば前來の法匠ほっしょう<sup>781</sup>、何ぞ斯の言を吐かざる。」答ふ、「聖人[仏]の藥を投ぐること機の深淺に随ひ、賢者の說默は時を待ち人を待つ。[後略]) - 『秘鍵』

古來の法匠註釈家は、どうして『般若心経』がこのように甚深無辺の義を持つ(密教經典である)ことを説かなかつたのだろうかの問いに、密教を説く時機(法を説くに適した時期を待ち、法を説き明かす適切な対象＝人を待つ)の問題であるという回答が寄せられる。

『秘鍵』巻末には「如來の秘密語」「顯密の別」を問答体で明確化する文が据えられる。

\*問 30)問陀羅尼是如來秘密語。所以古三藏諸疏家皆閉口絕筆。今作此釋深背聖旨。[答]如來說法有二種。一顯二秘。為顯機說多名句為秘根說總持字。是故如來自說<sup>㊦</sup>字<sup>㊧</sup>字等種種義。是則為秘機作此說。龍猛・無畏・廣智等亦說其義。[後略]<sup>782</sup>。(問ふ、「陀羅尼は是れ如來の秘密語なり。所以このゆへに古いにしへの三藏、諸の疏家しょけ、皆口を閉じ筆ふんでを絶つ。今いま此の釋を作る、深く聖旨しょうしに背けり。」「答]「如來の説法に二種有り。一には顯、二には秘。顯機の為には多名たみょうの句<sup>783</sup>を説き、秘根ひこんの為には總持の字[陀羅尼]を説く<sup>784</sup>。是の故に如來自ら<sup>㊦</sup>字<sup>㊧</sup>字等の種種の義<sup>785</sup>を説きたまへり。是れ則ち秘機の為に此の説を作なす。龍猛・無畏・廣智[不空]等も亦た其の義を説けり。[後略]) - 『秘鍵』

ここで問いを發する質問者は、「如來秘密語」を如來の自内証を明かす陀羅尼と心得ているから、先の法相宗系の仮設の問者ではなく、『秘鍵』を論述する表現主体の自問自答のレベルに位相を移している。「以古三藏諸疏家」は「前來法匠」と同じく、『般若心経』を翻訳した、鳩摩羅什・玄奘・義淨・法月・般若等の訳経僧と、注釈書を作った窺基や法藏を指す。答説では、「如來說法」に顯密の別があつて、「顯機」には読誦してすぐに意味を理解できる類の經文(「多名句」)で法を説き、「秘機」には陀羅尼(「總持」)を以て無数の義理を開示すると説かれる。顯密の機根が問題にされ、一つの經典であってもそれを受け止める側の宗教的素質のレベルの違いによって、如來の説法の深さが異なってくるという方向に議論が進む。

\*問 31)問顯密二教其旨天懸。今此顯經中說秘義不可。[答]醫王之日觸途皆藥。解寶之人礦石見寶。知與不知。何誰罪過。[中略]顯密在人<sup>786</sup>。(問ふ、「顯密二教、其の旨むね天はるかに懸はるかなり。今此の顯經[般若心経]の中に秘義を説く、不可なり。」「答]「醫王の目には途みちに觸れて[全て]皆藥なり。解寶げほうの人には礦石こうしゃくを寶たからと見る。知ると知らざると何誰たれか罪過ざいかぞ。[中略]顯密は人に在り。) - 『秘鍵』

問者は顕密二教の懸隔は非常に甚だしいから、『般若心経』という顕教經典に秘密の義が述べられるとするのは受け容れ難いと難じる。答者は、あらゆる処(「觸途」)に医王如来は薬を見出し、秘宝を見分ける術を持つ秘機の人(「解寶之人」)は鉱石の中に潜んだ宝石を感知すると切り返し、秘宝の発見は、結局、密教眼を人が具備するか否か(「顕密在人」)にかかると結論付けるのである。

これらの『般若心経秘鍵』の事例は、仮設されたと思しき質問者の問いが、主張・明示すべき重要な事柄を答者の口から言明させるという、問答体の効用を十分に発揮するものである。

次に『即身成仏義』の問答形式を確認する。

\*問 32)問曰諸経論中皆説三劫成佛。今建即身成佛義。有何憑據。答秘密藏中如来如是説。問彼経説云何。答金剛頂経説<sup>787</sup>。[以下、二経一論八箇の証文] (問ふて曰く、「諸経論の中に皆三劫成佛を説く。今即身成佛の義を建立する。何の憑據ひょうこか有るや」と。答ふ、「秘密藏の中に如来是の如く説きたまふ。」問ふ、「彼の経に云何いかに説く」と。答ふ、「『金剛頂経』に説かく。[以下、二経一論八箇の証文]」) - 『即身義』

冒頭の一句からいきなり発問が据えられる。顕教の「諸経論」には悉く「三劫成佛」が説かれるのに、ここで「即身成佛」の説を説くのは、一体どのような証拠(「憑據」)があるのか、と単刀直入に問い詰めるのである。ここでの質問は、当該の著述の主題を正面から引き出すための導入の役割を果たす。即身成仏とは如何なるものかという詮議の前に、第一にそれが經典に依拠した仏説である(「秘密藏中如来如是説」)ことを強調する。経証が先で、即身成仏概念の具体が後回しにされることが、『即身義』冒頭の特徴を成す。

二経一論八箇の証文を提示した後に、再び問答形式が挿入される。 」

\*問 33)[答]依如是等教理證文成立此義。[問]如是経論字義差別云何。[答]頌曰六大無礙常瑜伽<sup>788</sup>。[後略] ([答]是の如く等の教理證文<sup>789</sup>に依りて此の義[即身成仏の義]を成立じょうりゅうす。[問]是の如くの経論の字義じぎ差別しやべつ、云何いかに<sup>790</sup>。[答]頌に曰く、「六大無礙にして常に瑜伽なり。[後略]」) - 『即身義』

ここでの問答は、論述を展開させる接続詞的な用いられ方である。また、次の事例も、経証に引いた『大日経』の偈頌・経文を、空海創見の六大思想に接続して意味づけするための導入節・接続詞的な用法である。

\*問 34)大日尊説如来發生偈云「能生随類形[中略]」[問]此偈顯現何義。[答]謂表六大能生四種法身曼荼羅及三種世間<sup>791</sup>。(大日尊、如来發生の偈を説ひて曰く、「能く随類形<sup>792</sup>の[中略]を生ず。」「[問]此の偈は何の義をか顯現する。[答]謂く、六大能く四種法身と曼荼羅と及び三種世間とを生ずることを表はす。) - 『即身義』

\*問 35)又曰大日尊言。「金剛手有諸如来意生作業喜戯行舞廣演品類。攝持四界安住心王。等同虚空。[中略]」[問]此文顯現何義。[答]謂表六大能生一切。[問]何以得知。[答]謂心王者識大。攝持四界者四大。等虚空者空大。此六大能生<sup>793</sup>。[後略] (又曰く、大日尊の言のたまはく、「金剛手、有あらゆる諸もろの如来の意より、作業と喜戯と行舞とを生じて、品類ほんるいを廣演<sup>794</sup>せり。四界を攝持せふちして心王に安住し、虚空に等同なり<sup>795</sup>。[中略]」と。[問]此の文は、何の義をか顯現する。[答]謂く、六大能く一切を生ずることを表はす。[問]何を以てか知ることを得る。[答]謂く、心王とは識大なり。攝持四界とは四大なり。等虚空とは空大なり。此の六大は能生なり。[後略]」) - 『即身義』

「六大能生」の義が、**経文に典拠を有した仏説であると強調する為に、問答体を導入して万が一の誤解が生じないように、「六大」と大日如来の説法を丁寧に紐付けする**姿勢が印象的である。

『声字実相義』の論述に於いても、『即身義』の場合と同じように、声字実相の概念規定が『大日経』に典拠を持つことを明示するために、問答体が導入される。

\*問 36)初引證者。問曰今依何経成立此義。答據大日経有明鑒。[問]彼経何説。[答]其経法身如来説偈頌曰、「等正覺真言 言名成立相[中略]」[問]此頌顯何義。答此有顯密二意。顯句義者如疏家釋。密義中又有重重横豎深意<sup>796</sup>。(初めに引證とは、問ふて曰く、「今、何いつれの経に依ってか此の義を成立す

る」と答ふ、「『大日経』に明鑿みょうかん[明証]有るに據よる。」「[問]彼の『経』に何いかんが説く。」「[答]「其の『経』に法身の如来、偈頌を説ひて曰く、「等正覺の真言の言名成立<sup>797</sup>の相<sup>798</sup>は[中略]。」「問ふ、「此の頌は何の義をか顯はす。」答ふ、「此れに顯密の二意有り、顯句義とは疏家しよけ[善無畏]の釋の如し。密の義の中には又重重横堅わうじゅの深意じんい<sup>799</sup>有り。」) — 『声字義』

声字実相概念の根拠を有する経を問われ、『大日経』と答える。「彼の『経』に何いかんが説く」という再確認の問いが出されるのは「問 32」と全く同じ構造である。さらに、経証の偈頌を提示されて、「此の頌は何の義をか顯はす」と解説を求める展開は、「問 34」に共通する。このように、思想・教説の根拠となる経文を、問答体を介して提示・説明する方法は、空海が自家薬籠中の物とした論証のやり方であることが理解できよう。

\*問 37)[問]已聞経證。請釋其體義。[答]頌曰「五大皆有響 十界具言語[後略]<sup>800</sup>。( [問]已すでに経證を聞きつ。請ふ、其の體義を釋せよ。[答]頌に曰く、「五大に皆響き有り。十界に言語を具す。[後略]」) — 『声字義』

質問に促されて、自作の頌を持ち出し教理の説明(本章第二節「B: 教理の基礎概念を構成する根本頌の例」参照)に繋げる流れは、「問宝 33」の六大無礙の即身成仏頌の導入の仕方と同じである。

\*問 38)[問]此十種文字真妄云何。[答]若約堅淺深釋則九界妄也佛界字真實。故経云真語者・實語者・如語者・不誑語者・不異語者。此五種言梵云曼荼羅<sup>801</sup>。[後略] ([問]此の十種の文字の真妄、云何いかん。[答]若し堅しゅの淺深の釋<sup>802</sup>に約せば、則ち九界は妄なり。佛界の文字は真實なり。故に、『金剛般若経』に、「真語者・實語者・如語者・不誑語者・不異語者<sup>803</sup>」と云ふ。此の五種の言、梵には曼荼羅<sup>804</sup>と云ふ。[後略] — 『声字義』

\*問 39)問曰龍猛所說五種言說今所說二種言說如何相攝。答相夢妄無始者属妄攝。如義則属真實攝<sup>805</sup>。(問ふて曰く、「龍猛所說の五種の言說<sup>806</sup>と、今の所說の二種の言說[真妄の文字]と如何が相あひ攝せつするや」と。答ふ、「相・夢・妄・無始は妄に属して攝し、如義は則ち真實に属して攝す」と。) — 『声字義』

この二例は、十界の「文字真妄」とそれが『釈摩訶衍論』所說の「五種言說」のいずれに配当されるかを、自問自答を機縁として説く段である。真實の言葉＝真言＝曼荼羅という定義が下されて、密教教理の根幹部分が述べられている。論述の構造として、真言教理の特に重要な基礎概念(これこそ、著者空海が明示したい内容である)のハイライト効果に、問答体が活用されることを再確認できる。

\*問 40)大日経曰「爾時大日世尊入於等至三昧。[中略]法界幟幟大蓮華王出現。如来法界性身安住其中。」「[問]此文現顯何義。[答]謂有二義。一明法佛法爾身土。謂法界性身法界幟幟故。二明隨緣顯現。[中略]大毗毘盧遮那佛者是乃法身如来也。法身依正則法爾所成<sup>807</sup>。(『大日経』に曰く、「爾の時に、大日世尊等至三昧<sup>808</sup>に入りたまふ。[中略]法界幟幟へうじ<sup>809</sup>の大蓮華王[中台八葉院の中尊、摩訶毘盧遮那]を出現して、如来の法界性身ほっかいしょうじん<sup>810</sup>、其の中に安住せり」と。[問]此の文は、何の義をか現顯する。[答]謂く、二義有り。一には、法佛法爾の身土を明かす。謂く、法界性身法界幟幟の故に<sup>811</sup>。二には、隨緣顯現を明かす。[中略]大毗毘盧遮那佛とは、是れ乃ち法身如来なり。法身の依正は、則ち法爾所成[あるがままに成立していること]なり。) — 『声字義』

当該の事例でも、法身大毘盧遮那の本質の定義に、「法爾」「法界性身」という概念を当て、これを象徴する姿(「法界幟幟」)が「隨緣顯現」の無量無辺の諸法と互相に依正となることを説く。『声字義』の文相では、前の例(「問 39」)以降、色塵の差別の義を『瑜伽師地論』からの引用を中心に、かなり煩瑣な議論が展開されていた。そこでは平叙文が用いられていたのが、この法身大日如来の「法爾所成」の性格が問題になる際に、改めて問答体が採用されていることに注目すべきであろう。即ち、空海は重要なトピックを持ち出す際に、問答形式を導入して、そこが議論の肝要のポイントであることを構文のレベルで明示しようとする傾向が強いと言い得る。

次に『弁顯密二教論』の問答形式の事例を検討する。先ず、冒頭の造論の主旨を述べる部分の末尾に、古来の伝法の人が今まで密教を説明してこなかったことを説く。

**\*問 41)問曰古傳法者廣造論章唱敷六宗開演三藏。軸剩廣厦人僵卷舒。何勞綴斯篇。利益如何。答多有發揮。所以應纂。先匠所傳皆是顯教。此是密藏。人未多解。是故戈釣經論今為一手鏡<sup>812</sup>。(問ふて曰く、「古いにしへの傳法者、廣く論章を造つて六宗<sup>813</sup>を唱敷しょうふし、三藏を開演す。軸ぢく廣厦こうか[広大な建物]に剩あまり、人卷舒けんじょに僵たふる<sup>814</sup>。何ぞ勞わづらはしく斯の篇を綴つづるや。利益如何いかん」と。答ふ、「多く發揮ほつきすること有り、所以ゆえに應まさに纂つくるべし。先匠の傳ふる所は皆是れ顯教なり。此は是れ密藏なり。人未だ多く解さとらず。是の故に經論を戈釣よくちょう<sup>815</sup>して合して一の手鏡と為せり) - 『二教論』**

『秘鍵』の「問 30」の例に類した、「先匠」がこれまで「開演」してこなかった密教の意義をこの著作で明らかにするという趣意を述べる。従来の仏教教理研鑽の途次で山と積まれた經論の中から、特に「密藏」の隠された意味合いを指し示す諸文章を選択し(「戈釣」)、修学の手本(「手鏡」)とすることを目的にしている。則ち、密教の理解を補助するテキストを、顯密の諸經論から収集して編纂する撰述の理由が示され、この『二教論』に数多くの(密教的解釈を施すことが可能な)顯教經論が例示される正当性を述べる。

この導入問答に続き、説法主体の仏身の差異に基づく顯密の差別を中心に、五つの問答が展開される。

**\*問 42)問顯密二教其別如何。答他受用應化身隨機之說謂之顯也。自受用法性佛說内證智境是名秘也<sup>816</sup>。(問ふ、「顯密二教、其の別如何いかん」と。答ふ、「他受用・應化身の隨機の説をば、之を顯と謂ひ、自受用・法性佛の内證智の境を説きたまふをば、是を秘と名づく」と。) - 『二教論』**

教主の違いを顯密の教えの違いとして措定する。通常の大乗教理に説く、衆生のために仏説を開示し悟りの果を享受させる仏身(「他受用」、密教的には「變化身」と呼ぶ仏(釈迦牟尼)の説く教説が顯教である。一方、自性自用理智法身とも規定される「自受用法性佛」=法身大日如来がその悟りの境界を直接説く(「説内證智境」)教えを「秘」かつ「密」とする。これは顯密差別と法身説法をリンクさせた空海定判の公式見解である。

**\*問 43)問應化身說法諸宗共許。如彼法身無色無像。言語道斷心行處滅。無説無示。諸經共説斯義。諸論亦如是談。如今何爾談法身說法。其證安在乎。答諸經論中往往有斯義[後略]<sup>817</sup>。(問ふ、「應化身の説法は諸宗共に許す。彼かの法身の如きは色しきも無く像ぞうも無く、言語道斷<sup>818</sup>し心行處滅せり。説も無く示も無し。諸經共に斯の義<sup>819</sup>を説き、諸論にも亦た是の如く談ず。如今いま何いかんが爾なんぢ、法身の説法を談ずること、其の證しよ安いづくにか在る。」答ふ、「諸經論の中に往往に斯の義有り。[後略]」) - 『二教論』**

伝統的(顯教)な仏教教理では、形相を超越した真理そのものである「法身」は、直接説法をしない(「無説無示」とされるのに、密教を標榜する尊下は、何故敢えて「無色無像」とされる「法身」が説法するという教えを説くのか(「如今何爾談法身說法」)、その典拠が何処にあるのか、というのが問者の詰問である。この問答は、「法身説法」の証文を列挙する上での、論理展開の道標の役割を果たす。

**\*問 44)問若如汝説諸教中有斯義。若如是者何故前來傳法者不談斯義。答如來說法應病投藥。根器萬差針灸千殊。隨機之說權多實少。[中略]密教鬱起盛談祕趣。新藥日淺舊痾未除。[中略]惜哉古賢不啻醍醐<sup>820</sup>。(問ふ、「若し汝が説の如くならば、諸教の中に斯の義有りといへり。若し是の如きならば、何いかんが故にか前來の傳法者、斯の義を談ぜざるや」と。答ふ、「如来の説法は病に應じて藥を投ぐ。根器こんき萬差まんじやなれば針灸しんきゅう千殊せんじゅ<sup>821</sup>なり。隨機の説は權ごんは多く實じつは少し。[中略]密教鬱さかりに起つて盛りに秘趣ひしゅを談ず。新藥[密教]、日淺くして舊痾くあ[顯教]未だ除かず。[中略]惜しい哉、古賢こけん醍醐だいがを嘗なめざることを。)) - 『二教論』**

「法身が説法する」というテーゼが真実であるならば、云々と問者の質問を誘うが、これは正しく、従来の大乘經典の教説中に「法身の説法」の証拠を読み取って、これを広く開示したいと願う、『二教論』表現主体の論述目的に沿った、ガイドの役回りの問答である。

\*問 45)問義若如是者何等經論說顯密差別。答曰「五秘金峯聖位經 遮那楞伽教王等 菩提智度摩訶衍 如是經論簡擇説<sup>822</sup>。」(問ふ、「義、若し是の如くならば、何等の經論にか顯密の差別を説く。」答へて曰く、『五秘<sup>[五秘密儀軌]</sup>』と『金峯<sup>[瑜祇經]</sup>』と『聖位經』と『遮那<sup>[大日經]</sup>』と『楞伽<sup>[入楞伽經]</sup>』と『教王<sup>[大教王經]</sup>』と『菩提<sup>[菩提心論]</sup>』と『智度<sup>[大智度論]</sup>』と『摩訶衍<sup>[釋摩訶衍論]</sup>』との是の如くの經論に簡擇<sup>けんぢやく</sup>して説けり。) - 『二教論』

法身説法の典拠になる經論を提示する。この中で、『入楞伽經』『大智度論』の文は、『二教論』の中で再三言及される顕教の証文の代表的存在である。法相唯識の宗門と三論・天台の法門に対して、その学派の依拠する經論中に法身説法と読み取り可能な文章が含まれるという、切り札的な重要性を空海が付与する。この二經典に限らず、

○法蔵『華嚴五教章』、智顛『摩訶止觀』、基『大乘法苑義林章』、清弁『般若燈論』等の四家大乘を代表する論書からの引用を含むことで、『二教論』は、論述の対象と設定した法門の、まさに根拠となる教理的著述中に法身説法の証拠を見出そうとした、その戦略的姿勢が看取できるのである。

\*問 46)問者曰請聞其證。答曰然矣。我當為汝飛日輪而破暗。揮金剛以摧迷。問者曰唯唯欲聞<sup>823</sup>。(問者の曰く、「請ふ、其の證を聞かん」と。答へて曰く、「然しかなり。我、當まさに子なんちが為に日輪<sup>824</sup>を飛ばして暗あんを破し、金剛を揮ふるふて以て迷まよひを摧くだかん。」問者の曰く、「唯唯あゝとして聞かんと欲す。）」 - 『二教論』

答者の列挙した經典からの諸々の証文を、実際に確認したいと質問者は請求する。この遣り取りは、諸經論の引用を導くための接続詞的な用法であり、実際にこれ以降、『二教論』の結論部分に至るまで、ひたすら証文の提示とそれに対する喩釈が繰り返されることになる。

\*問 47)問若如所談者說法身內證智境名曰秘密。自外曰顯。何故釋尊所説經等有秘密藏名乎。又彼尊所説陀羅尼門何藏攝歟。答顯密之義重重無數。若以淺望深深則秘密淺略則顯也。所以外道經書亦有秘藏名。如來所説中顯密重重。<sup>[中略]</sup>法身説深奧應化教淺略。所以名秘。<sup>[中略]</sup>秘名重重無數。今謂秘密者究竟最極法身自境以為密藏<sup>825</sup>。(問ふ、「若し所談の如くならば、法身內證智の境を説きたまふを名づけて秘密と曰ひ、自外<sup>[それ以外]</sup>をば顯と曰ふ。何が故にか釋尊所説の經等に秘密藏の名有るか。又彼の尊の所説の陀羅尼門をば何れの藏にか攝するや」と。答ふ、「顯密の義、重重無數なり。若し淺を以て深を望めば、深は則ち秘密、淺略は則ち顯なり。所以に外道の經書にも亦た秘藏の名有り。如來の所説の中にも顯密重重なり。<sup>[中略]</sup>法身の説は深奧なり、應化の教は淺略なり。所以に秘と名づく。<sup>[中略]</sup>秘の名重重無數なり。今、秘密と謂ふは、究竟最極法身の自境を以て密藏と為す<sup>826</sup>。）」 - 『二教論』

『十住心論』末尾の「問 25」の文例に類した、各乗・各法門がそれぞれに「秘密」の名称を用いるという内容を説き、最終的に顯密二教の差別を、

◎顯教は「應化」の「釈尊」所説の「淺略」門

◎密教は「究竟最極法身」の「內證智」の境界で、「深奧」にして「秘密」の教え

と結論付ける。『二教論』全体の結論であり、且つ真言教理の根本テーゼであるこの一節は、『二教論』巻下中唯一の問答体で記述される。これは、特に重要な主題を論ずる際に、問答形式を採用するという、空海の論述方法の特徴に合致しているのである。

次に、『法華經開題』中の問答形式を掲げる。

\*問 48)此經於法是吉里字也。於三摩耶是八葉蓮花。於人觀自在菩薩也。<sup>[中略]</sup> [問]茲人法蓮在

何處。[答]本來在一切衆生心。茲心佛衆生三種一體異名。是故經云「心佛及衆生是三無差別<sup>827</sup>」(此の『妙法蓮華經』経は、法に於ては是れ吉里<sup>ㄣ</sup>字なり。三摩耶に於ては是れ八葉の蓮花なり。人に於ては是れ觀自在菩薩なり。[中略][問]茲の人・法・蓮は何れの處にか在るや。[答]本來、一切衆生の心に在り。茲の心と佛と衆生との三種は一體の異名なり。是の故に『華嚴經』に「心・佛及び衆生、是れ三無差別なり<sup>828</sup>」と云ふ。) - 『法華經開題(開示茲大乘經)』

諸經の王である『妙法蓮華經』に密教的解釈を施す開題の中で、「人」「法」「三摩耶」をそれぞれ「觀自在菩薩」「ㄣ字」「蓮花」で代表させるといふ、頗る重要なテーゼが簡潔に述べられる。ここでの「茲の人・法・蓮は何れの處にか在るや」といふ問いは、自問自答の主題強調型の役割を果たし、「一切衆生の心」に「觀自在菩薩」「ㄣ字」「蓮花」を見出し、それが「心・佛・衆生」の不二一如の思想に展開される。思想の劇的な提示を自問自答が演出しているとも言い得る。

\*問 49)[問]言妙法者何。[答]諸佛知見是也。佛知見者即是衆生心性也。衆生心性甚深微細言斷心滅<sup>829</sup>。(問)妙法と言ふは何なんぞ。[答]諸佛の知見是れなり。佛知見とは即ち是れ衆生の心性なり。衆生の心性は甚深微細にして言斷心滅せり。) - 『法華經開題(重圓性海)』

この自問も、「妙法」の語を解釈する際に、主題提示の接続詞的な役割を担うものである。

又、次の『三昧耶戒序』の事例は、叙述の中で三種菩提心の概要を説明し、それを「菩提心戒」と呼称する所以の説示に転換する場面で、接続詞的に自問の形式を採用する。

\*問 50)諸佛如來以此大悲勝義三摩地為戒。無時暫忘。[問]何故以此名戒。[答]戒有二種。一毘奈耶此翻調伏。二尸羅翻云清涼寂靜<sup>830</sup>。(諸佛如來、此の大悲・勝義・三摩地を以て戒と為し、時として暫くも忘ること無し。[問]何いかに故に此を以て戒と名づくるや。[答]戒に二種有り。一には毘奈耶びなや、此には調伏と翻ず。二には尸羅いらいら、翻じて清涼寂靜と云ふ。) - 『三昧耶戒序』

最後に、「一百八問偈讚五百二十行<sup>831</sup>」の、問答体の序、百八首の問答偈頌、結論・流通分からなる『五部陀羅尼問答偈讚宗秘論』について触れて、空海の著作における問答形式の検討を終える。

この著作は、表現された形式の面では、本節の論考の対象とするに相応しいものである。ただし、『宗秘論』は古來空海真撰とされるものの、『定本全集』解説でも真偽未定の疑いが濃いと指摘され<sup>832</sup>、また筆者の見解でも、下記の点から、全篇を空海自身の撰述と見なすことはできないと考える。それは、

- 伝来する本が写本二本、刊本一(正徳六年：1716刊)と極端に少ない
- 偈讚に事相的事柄が多く含まれ、空海の他の著作には見出されない記述が多数記載されること
- 特に、空海が周到に隠している修法としての「護摩<sup>833</sup>」の存在を、無造作に主題<sup>834</sup>としており、密教の奥深い秘儀を徹底的に緘黙する空海の基本姿勢に明らかに反する
- 詩僧空海のレベルでは到底考えられないほど、偈讚の内容が拙劣で、支離滅裂である
- 『蘇悉地經』に基づく三部立てに言及する「若準蘇悉地 三股表三部<sup>835</sup>」の文は、明らかに空海より後代の密教教理を反映している

等の理由による。ただし、文体論的には、序分の文章はかなり空海の詩文レベルに近接するとも考えられ、『宗秘論』の枠組みは空海の素案に基づき、そこに後代の文章や偈讚が増広されたという可能性を示す。ここでは参考までに、『宗秘論』の序から二文を紹介することに留め、『宗秘論』の真偽判定は後日の課題としたい。

\*問 51)妙修真居士問秘密上人曰。法海寬深非凡所測。真言密藏劣慧難闡。[中略]今言陀羅尼者不審是何句義。[中略]且文字與世不殊。竹帛與俗書何異。[中略]於此教門殊未通會。幸垂開示以解疑情。[中略]上人答居士曰。子得其緒未識其端。不觀皇居壯焉知天子貴。不觀蓮華大寧知池水深。

不登峻嶺莫測天之高。不入深谷豈知地之厚。[後略]<sup>836</sup>。(妙修真居士、秘密上人に問ふて曰く、「法海寛深にして凡の測る所に非ず。真言密藏は劣慧闕うかがふこと難し。[中略]今、陀羅尼と言ふは、審つまびらかならず、是れ何の句義にかなる。[中略]且つ文字、世と殊ならず、竹帛俗書と何ぞ異ならん。[中略]此の教門に於て殊に未だ通會せず。幸に開示を垂れ以て疑情を解け。[中略]上人、居士に答へて曰く、「子なんち其の緒を得たれども未だ其の端を識らず。皇居の壯なるを觀みずして、焉いづくんぞ天子の貴きを知らん。蓮華の大なるを觀みずして、寧いづくんぞ池水の深きを知らん。峻嶺に登らずんば、天の高きを測ること莫し。深谷に入らずんば、豈に地の厚きことを知らんや。[後略]」) - 『宗秘論』

\*問 52)居士曰。[中略]今欲勒成偈讚以示将来。奧秘教之根原。窮修證之極果。論教法之深淺。定文字之差昧。令後學心異開成究竟極唱。擧一隅知三隅之反。示一理令衆理咸通。未聞者令聞。未解者令解。伏願賢愚等視。使龜驥齊驅聖教流通福滿含識。豈不善歟。上人答曰。真言秘藏佛佛相傳。非是下愚輒能闕學。凡崇福慧須問明師[後略]<sup>837</sup>。(居士が曰く、「[中略]今勒[雕刻]して偈讚を成して以て将来に示さんと欲す。秘教の根原を奥きはめ、修證の極果を窮め、教法の深淺を論じ、文字の差昧を定め、後學をして心の異あやしみ開きて究竟の極唱を成ぜ令む。一隅を挙げて三隅の反ふすべきを知り、一理を示して衆理咸ことごとく通ぜしめ、未だ聞かざる者には聞か令め、未だ解せざる者には解せ令めん。伏して願はくは、賢愚等しく視、龜驥きき[漸機と頓機]をして齊しく驅り聖教流通して福ふく含識に満た使めば、豈あに善からざらんや。」)上人答へて曰く、「真言秘藏は佛佛相傳して、是れ下愚の輒たやすく能く闕うかがひ學ぶに非ず。凡そ福慧を崇あがめんとならば、須らく明師に問ふべし[後略]。)」 - 『宗秘論』

以上、五十二の事例を列挙して、『宝鑰』以外の空海の著作における問答形式の実態を確認した。

### 5-3-3：空海の間答形式の源流を探る(先行する漢籍・仏典の事例)

前項の中には、或いは『聾瞽指帰』『三教指帰』の事例が含まれるべきかもしれない。空海の著作という括りではその分類も当然成り立つが、本論考では、『聾瞽指帰』(及び『三教指帰』の本文部分)が、空海入唐前に著述されたという事情に鑑み、空海の教理的テキストとは別扱いにすることとした。『三教指帰』の間答形式は、真言密教伝法阿闍梨空海の源流という位置付けで、本項での考察に含めることとする。

『三教指帰』三卷の梗概は、

- 「兔角とかく公」という名の主人(貴族)の甥、「蛭牙しつが公子」の不孝荒淫・暴虐無道の振る舞いをたしなめるために
- 儒教を代表する「龜毛きもう先生」が、巻上で儒教的道徳の実践と所得の榮達を述べ
- これを否定する道教の「虚亡きよぶ隠士いんじ」が、巻中で道教仙術の長命の効能を述べ
- 巻下で、儒・道両教を否定する仏教僧の「假名かめい乞兒こっじ」が仏教の最勝を説き、座に居合わせた者全てを帰服させる

となっている。登場人物は全て虚構で、現実的には有り得ない名称を付された、演劇的典型の役割を果たす。儒道仏の三教が内在的価値の低い方から高い方へ、

◎「儒 < 道 < 仏」

と並べられ、三教の位置付けの明確化が著作の主題である。ただし、三教間の思想的な共通性・類縁性・個別的な教義典例の現実社会に与える影響や優劣等の検証は行われず、比較思想の見地からすると、仏教の立場から一方的に宣言した皮相な論説に留まることは否めない。一方、文学的には、華麗な四六駢儷体の表現を徹底し、故事典拠を具した洗練された語彙を駆使する所の、日本漢文学の最高水準の作品である。

『三教指帰』の問答の特性を髣髴させる箇所を、選択して次に掲げる。

\*問三 1) [龜毛]宜蛭牙公子。早改愚執。專習余誨。苟如此則事親之孝窮矣。事君之忠備矣。接友之美普也。榮後之慶滿也。立身之本。揚名之要。盖如斯歟。[中略]粵蛭牙公子跪而稱曰。唯唯敬承命旨也。自今以後。專心奉習<sup>838</sup>。([龜毛]宜しく蛭牙公子、早く愚執を改め、専もつばらに余わが誨をしふことを習ふべし。苟まことに此の如きは、則ち親に事つかふるの孝こう窮きはまり、君に事つかふるの忠ちゅう備そなはり、友に接まじはるの美び普あまねく、後を榮さかやかすの慶よろこび満みたむ。身を立つるの本もと、名を揚あぐるの要やう、盖けだし斯の如きか。[中略]粵ここに蛭牙公子、跪ひざまつて稱して曰く、「唯唯あゝ、敬つしんで命の旨を承はんぬ。今自よりの以後のち、心を専らに奉け習はむ」と。) — 『三教指帰』 卷上

龜毛先生の訓戒の最終部分で、聖人の儒道の教え(「余誨」)を実践すれば、「孝」「忠」を窮めることになり、同時に立身出世の基礎・声望を揚げる源にもなるという実利を説いている。これに対し、諭される側の「蛭牙公子」は、唯々諾々と帰服を誓い、議論の決着が明示される。この構図は、後に見る漢文学の詩賦・問答体の定型的な表現を踏襲するものである。

次の例は、巻中での虚亡隠士の発言になる。

\*問三 2) [虚亡]「吁吁異哉。卿之投藥。[中略]如何不療己身之膏肓。輒爾發露他人之腫脚。如卿療病。不如不治。」粵龜毛公。愕然顧眄。[懇請]有覩進曰。「先生若有異聞。請為啓沃之。僕不忍菟命。帥爾輒談之。伏乞先生莫秘春雷。」[答]隱士曰。夫赫赫弘陽輝光煽朗。然盲瞽之流不見其曜。礧礧霹靂震響猛厲。然聾耳之族不信彼響。矧太上秘録言邈凡耳。天尊隱術如何妄説[後略]<sup>839</sup>。([虚亡]吁吁ああ異なるかな、卿なんちが藥を投さづること。[中略]如何いかにぞ己おのが身の膏肓こうこうを療せずして、輒爾たやすく他人の腫脚はれあしを發露あらはさむ。卿なんちが病やまひを療をさむるが如きは、不治をさめざるには如かじ)と。粵ここに龜毛公、愕然とおどろいて顧眄こべんして、有覩うてんとおもほてりして進んで曰く。[懇請]「先生[虚亡]、若し異聞有らば、請ふ為に啓ひらき沃いれよ。僕[龜毛]菟と[兔角公]が命に忍びずして帥爾そつじに輒たやすく之を談ず。伏して乞ふ、先生春の雷いかづちを秘すること莫なかれ。」[答]隱士曰く、「夫れ赫赫かくかくとさかなる弘陽、輝光てりかがやくこと煽さかりに朗あきらかなり。然れども盲瞽ほうこの流たぐひは其の曜ひかりを見ず、礧礧いんいんとなりはためく霹靂へきれきのいかづち、震しんとふるふ響ひびき猛たけく厲はげしけれども、然も聾耳ろうじの族やからは彼の響ひびきを信ぜず。矧いはむや、太上たいじょうの秘録ひろく言のたまふこと凡耳ほんじに邈はるかなり。天尊の隱術如何いかにぞ妄みだりに説かむ。[後略] — 『三教指帰』 巻中

道教を信奉する虚亡隠士は、儒教的教説を「療病」の役に立たないと全否定する。龜毛先生は驚愕して、どうか隠士の知見を開示していただきたいと懇請する。隠士は大仰な言い回しで「太上老君」(老子の神格化された呼称)の「秘録」と「隱術」を語り始める文脈である。ここでは二つの表現が『宝鑰』「十四問答」に継承されていることが注目される。

○「發露他人之腫脚」は玄闕法師が憂国公子に対して

\*不曾願自己乖越法教。還談毀他人違犯經法。所謂蔽己臃脚發他腫足者也<sup>840</sup>。(曾て自己が法教を乖越かいてつすることを願みず、還つて他人の經法に違犯いぼんすることを談毀だんきす。所謂、己が臃脚うみあしを蔽かくして他の腫足はれあしを發あらはす者なり。) — 『宝鑰』 十四問答

と、儒者の不徳に目をつぶって仏者を責めることの非を指摘する時の喩えである。また

○「盲瞽之流不見其曜・聾耳之族不信彼響」は、非法濫行の僧侶の跋扈を論難する憂国公子に

\*生盲不見日月聾駘不聞雷鼓。愚少之分蓋如此乎<sup>841</sup>。(生盲しょうもうは日月を見ず、聾駘ろうがいは雷鼓らくを聞かず。愚少の分<sup>842</sup>、蓋けだし此の如し。) — 『宝鑰』 十四問答：「秀宝 18」の文例

と玄闕法師が答える所の、十四問答の第一答説の最初に置かれる喩えである。つまり、虚亡隠士が「盲瞽・聾耳」で弁舌を開始するのと同一の構図で、玄闕法師の論旨も「生盲・聾駘」の表現から開説されているのである。



\*問三 3) [假名]「吾聞汝等論。譬如鑊氷畫水。有勞无益。何其劣哉。龜毛之鳧脚未可為短。隱士之鶴足不足為長。汝等。未聞覺王之教。法帝之道乎。吾當為汝等略述綱目。[中略]豈不迷哉。」**隱士答曰**。「吾熟視公。已異世人。視頭无一毛。觀躰持多物。[問]公是何州何縣。誰子誰資。」[答]假名**大笑曰**。「三界无家。六趣不定<sup>843</sup> [後略]。」「[假名]「吾、汝等が論を聞くに、譬へば氷を鑊ちりばめ水に畫えがくが如し。勞いたつきのみ有て益えき无なし。何ぞ其れ劣なるや。龜毛が鳧かもの脚あし、未だ短しと為す可からず、隱士が鶴の足を長しと為すに足らず。汝等、未だ覺王の教みのり、法帝の道を聞かず。吾[假名]、當に汝等が為に、略ほぼ綱目おほむねを述べむ。[中略]豈あに迷はざらむや哉。」**隱士答へて曰く**。「吾[虚亡]、熟つらつら公を視るに、已に世の人に異なり。頭こうべを視れば一の毛け無く、躰みを觀れば多の物を持ちたり。[問]公は是れ何いつれの州くに何いつれの縣あがた、誰たれか子、誰たれか資でしぞといふ。」[答]假名**大いに笑つて曰く**、「三界は家無し、六趣に不定なり。[後略]」) - 『三教指帰』卷下

これは卷下で、龜毛先生・虚亡隱士の言論に「假名乞兒」が割り込んできて、仏説の優秀なることを説き始める際の宣言である。「鳧脚未可為短」「鶴足不足為長」は『莊子』駢拇篇第八の

\*長者不為有餘。短者不為不足。是故鳧脛雖短。續之則憂。鶴脛雖長。斷之則悲<sup>844</sup>。(長き者も餘り有りとならず、短き者も足らずとならず。是の故に鳧かもの脛あしは短しと雖も、之を續つなげば則ち憂う。鶴の脛は長きと雖も、之を斷きれば則ち悲しむ。)

に典拠を持つ。乞兒の出自を問う隱士の言葉(「公は何州何縣。誰子誰資」)や、乞兒の返答の形容(「假名大笑曰」)には、空海の精彩に富んだ機智が読み取れて、秀逸な文学表現となっている。

假名乞兒が繰り広げた仏法宣揚の弁論により、論争相手がこぞって平伏する『三教指帰』卷下の結末部から、特徴的な問答部分を掲げる。

\*問三 4) [假名]「此寔。吾師之遺旨。如如之少滌。彼神仙之小術、俗塵之微風。何足言乎。亦何隆哉。」於是**龜毛公等**。一懼一辱。且哀且笑。任舌俯仰。逐音方圓。**喜懼踊躍稱曰**。「吾等幸遇優曇之大阿闍梨。厚沐出世最訓。[中略]今僅蒙提撕。身心安徹。譬如震霆發響蟄蚊開封。朝烏轉輪幽闇氷渙。彼周孔老莊之教。何其偏膚哉[中略]敬銘大和上之慈誨。以充生生航路<sup>845</sup>。」[假名]「此れ寔まことに、吾が師[釈尊]の遺のこせる旨、如如の少しきの滌みづあひなり。彼の神仙の小術[道教の仙術]、俗塵の微風[儒教]、何ぞ言ふに足らむや、亦た何ぞ隆さかりとするに足らむや。」是に於て**龜毛公等**、一たびは懼をそれ一たびは辱はち、且かつは哀かなしび且つは笑えむで、舌に任せて俯仰し、音に逐をふて方圓す。**喜懼きかん踊躍**ようやくして稱して曰く、「吾等、幸に優曇の大阿闍梨に遇あふて、厚く出世の最すぐれたる訓みのりを沐あみつ。[中略]今僅わづかに提撕ていぜいを蒙つて、身心安く徹ほがらかなり。譬へば震霆しんていのいかづち響を發おこすときに蟄こもれる蚊むし封とを開き、朝烏あさひ[旭日]の輪を轉ずるとき、幽くらき闇やみ氷こおりのごとくに渙とくるが如し。彼の周・孔・老・莊の教をしへ、何ぞ其れ偏ひとへに膚あさきや。[中略]敬つしんで大和上の慈誨じかいを銘し、以て生生の航路に充あてむ。」) - 『三教指帰』卷下

假名乞兒の説く仏説は、無論入唐以前の時期に空海が理解していた大乘仏教教理の範囲内に留まり、仏教内部での顕密差別の視点は導入されない。その一元的な仏教思想が、「三八(二十四歳)」という若年の乞兒の雄弁だけで、対話者の年長の「龜毛先生」「虚亡隱士」の積年の学問修道をたやすく論破できるのかどうか、現実的には若干の不自然さを抱いてしまう。ただ、『三教指帰』のように、架空の名前を具した仮設の登場人物三人が論を順に述べてゆくという設定は、漢代の詩賦以来、複数の讃頌の対象、例えば

- 三つの国(魏・呉・蜀)
- 二つの都(長安と洛陽)

などを並列して叙述する際に伝統的に採用される設定であり、その場合、

- ◎「問者－答者」「賓客－主人」の二者間では、「答者」「主人」の主張が優・勝であり

◎「A→B→C」三者の関係では、叙述の最後に登場する「C」の意見が全面的に正しいとされるのが、決まり事である。従って、儒・道・仏の三教が、上中下巻に配置されている構造を見るだけで、最後の仏教を語る「大阿闍梨」が他の二教の妄執・誤謬を破して、涅槃の極果の讃嘆に帰結すると言う約束が一目で見通せる。虚構の筋立てに多少の不自然さが見られても、三者問答の枠組みとして、

◎「A」の論を「B」が否定し、その「B」の主張を「C」が覆して、最終的な結論として「C」の意見が、当該の作品全体を代表する

という構図に当て嵌まるのであるならば、その作品の著者の立場は自ずと了解される仕組みになっている。つまり、『三教指帰』の場合は、その著作の造りそのものから、

◎「巻上 < 巻中 < 巻下」「龜毛 < 虚亡 < 假名」「儒 < 道 < 仏」

という価値判断が、内容を読む前から判別できるのである。

これは中国の典籍の教養がある読者には自明の事柄である。以下に『文選』所録の作品から、問答体を通して、価値判断が提示される代表的な事例を紹介する。

△問文 1) 後漢の班固<sup>846</sup>(32-92)の「兩都賦」(『文選』巻一所録)。西都長安、東都洛陽を賦すが、「西都賓」と「東都主人」がそれぞれ「西都賦」と「東都賦」の語り手となる。

\*東都主人喟然而歎曰、「痛乎風俗之移人也。子實秦人、矜夸館室、保界河山、信讖昭襄而知始皇矣、烏睹大漢之云為乎[後略]。(東都の主人、喟然きぜん[嘆息]として歎じて曰く。「痛ましいかな、風俗の人を移すや。子なんちは實に秦人しんびとなり<sup>847</sup>、館室を矜夸きょうか[誇る]し、河山を保界ほうかいす。信まことに昭襄[秦の昭襄王]を識り始皇[始皇帝政]を知るも、烏いづくんぞ大漢の云為うんい[言葉と行為]を睹みんや。)-「東都賦」

\*主人之辭未終、西都賓矍然失容。逡巡降階、錯然意下、捧手欲辭。(主人の辭ことは未だ終らざるに、西都の賓、矍然かくぜん[驚き慌てる]として容かたちを失ひ、逡巡して階を降くだり、錯然ちようぜん[恐懼]として意こころ下り、手を捧あげて辭せん<sup>848</sup>と欲す。)-「東都賦」

「東都主人」が、「西都賓」の奢侈に流れる考えと、現在後漢の首都洛陽(東都)の壯觀を知らざることを非とする内容で、当該詩賦の著述された時代の国都洛陽を上位に置く判断が下される。

△問文 2) 後漢の張衡<sup>849</sup>(78-139)の「西京賦」「東京賦」(『文選』巻二・卷三所録)。「西京賦」の語り手「憑虚公子」に対し、「東京賦」の語り手を「安處先生」とする。憑虚は虚無に依拠する「無有」の義、安處は「安いづくにか處をる」の義で、ともに虚構の人物<sup>849</sup>である。

\*[安處]「今公子苟好勸民以媮樂、忘民怨之為仇也。[中略]昧且丕顯、後世猶怠。[中略]凡人心是所學、體安所習。[中略]能不惑者、其唯子野乎。」客[憑虚公子]既醉於大道、飽於文義。勸德畏戒、喜懼交爭。罔然若醒、朝罷夕倦、奪氣褫魄之為者、忘其所以為談、失其所以為夸。良久乃言曰。「鄙哉予乎。習非而遂迷也、幸見指南於吾子。若僕所聞、華而不實。先生之言、信而有徵。鄙夫寡識、而今而後、乃知大漢之德馨、咸在於此<sup>850</sup>。([安處]「今公子苟いやしくも民を勸つくして以て媮樂ゆらくするを好み、民怨みんえんの仇あだと為るを忘るなり。[中略]昧且まいたんに丕顯ひけん<sup>851</sup>なるも後世猶なほ怠おこたる。[中略]凡およそ人の心こころは學ぶ所を是とし、體みは習ふ所に安やすんず。[中略]能く惑はざる者、其れ唯ただ子野しや<sup>852</sup>か。」客[憑虚公子]既に大道に酔ひ文義に飽き、徳に勸すすみ<sup>853</sup>戒いましめを畏れ、喜懼きく交こもごも争ひ<sup>854</sup>、罔然もうぜんとして醒よふ<sup>855</sup>が若く、朝あしたに罷つかれ夕ゆふべに倦うみ、氣を奪はれ魄たましひを褫うははれ[奪い取る]し者の為すがごとし。其の談ずる<sup>856</sup>を為す所以ゆえんを忘れ、其の夸おごり[驕]を為す所以を失ひ、良やや久しうして<sup>857</sup>乃すなはち言つて曰く、「鄙いやしいかな予よ[我]や。非に習ひて遂に迷へるなり。幸ひに吾子ごし[安處先生]に指南を見る<sup>858</sup>。僕の聞ける所の若きは、華かにして實ならず<sup>859</sup>。先生の言げんは、信しんにして徴しるし有り<sup>860</sup>。鄙夫ひつぷ<sup>861</sup>は識しき寡すくなし。今にして後のち、乃ち大漢の德馨とくけい<sup>862</sup>咸みな此ここに在るを知れり。)-「東京賦」

「兩都賦」の場合と同様に、西京長安を嘆賞する「憑虚公子」は奢侈に流れて実質のない(「華而不實」)言辞であると否定される。後漢の質実・勤勉の風(「昧且丕顯」「勸德」)が正とされる。「憑虚公子」が全面的に「安處先生」の説諭に帰順する(「幸見指南於吾子」)のは「西都賓」の場合と同様で、これは『三教指帰』での「龜毛先生」「虚亡隠士」が「假名乞兒」に平伏する構造の原型となっている。この構図の実例は以下に列挙する事例からも了解されると思われるが、一方、天長期の教養ある人士の立場に立って考えれば、次の事項が指摘できる。それは、班固の「兩都賦」(『文選』卷一)と張衡「西京賦」「東京賦」(『文選』卷二・卷三)の二種の連作賦は、『文選』筆頭選者の梁昭明太子蕭統(501-503)が数ある名作詩文の中から特に『文選』の冒頭に配置した傑作中の傑作と評価される作品であり、凡そ朝廷に出仕する教養を持つ者にとって、これらの文の内容・構造を知悉することは、例えば『論語』の文を暗記することと同レベルの必須項目とされていた事実である。当時の『文選』を学習する文章道の大学寮の学徒にして、三者の間問答体が、班固と張衡の都賦を自動的に想起させることは、極く自然の成り行きであったと考えられる。

因みに、「憑虚公子」が茫然自失として「良や久しうして乃すなはち言つて曰く」という状況説明は、『宝鑑』「十四問答」で、玄闕法師の弁舌にやり込められた憂国公子の

\*於是公子忙然無言喟然良久曰<sup>863</sup>。(是に於て公子、忙然ぼうぜん[茫然自失]として言ふこと無し。喟然きせん[嘆息]として良や久しうして曰く。) - 『宝鑑』十四問答：「問宝 21」

という形容表現の源泉となっている。

△問文 3) 西晋の左思<sup>864</sup> (250?-305?) 「三都賦」は、「蜀都賦」「吳都賦」「魏都賦」の三篇で構成される。それぞれの語り手は、「蜀都賦」(『文選』卷四)が「西蜀公子<sup>865</sup>」、「吳都賦」(『文選』卷五)が「東吳王孫<sup>866</sup>」、「魏都賦」(『文選』卷六所録)が「魏國先生<sup>867</sup>」である。公子・王孫と先生という呼称からも容易に推測できるように、「魏都」を最上とする判断が下される。

\*[魏國先生]「成都迄已傾覆、建鄴則亦顛沛。[中略]比朝華而菴藹。覽麥秀與黍離、可作謠於吳會。」先生之言未卒、吳蜀二客、矍焉相顧、瞭焉失所。有覩菅容[中略]曰、「僕黨清狂、怵迫閩濮。[中略]過以伋剌之單慧、歷執古之醇聽。兼重慳以眈繆、偈辰光而罔定。先生玄識、深頌靡測。得聞上德之至盛、匪同憂於有聖<sup>868</sup>。([魏國先生]「成都せいと迄つひに已すでに傾覆けいふく<sup>869</sup>せり、建鄴けんぎょう則ち亦た顛沛てんぱい<sup>870</sup>せん。[中略]朝華ちようかに比して<sup>871</sup>菴藹えんあいたり。麥秀ばくしゅうと黍離しよりとを覽み<sup>872</sup>、謠うたを吳會ごかいに作る可べし。」先生の言げん未だ卒をほらざるに、吳蜀の二客にかく[西蜀公子と東吳王孫]、矍焉かくえんとして相あひ顧りみ<sup>873</sup>、瞭焉ちよくえんとして[失意の様]所を失ひ、覩菅てんぼう[慚愧する様]の容かたち有り。[中略]曰いはく。「僕黨われら清狂せいきょう<sup>874</sup>にして閩濮びんぼくに怵迫じゅつはく<sup>875</sup>す[中略]過あやまりて伋剌はんびょうの單慧たんけい<sup>876</sup>を以て、執古しつこの醇聽じゅんていに歴あひ<sup>877</sup>、兼ねて慳あやまりを重ねて以て繆あやまりを眈かき<sup>878</sup>ね、辰光しんこうに偈そむいて<sup>879</sup>定まる罔なし。先生[魏國先生]玄識げんしき<sup>880</sup>にして、深頌測はかる靡なし。上徳の至盛しせい<sup>881</sup>、憂うれひを有聖ゆうせいと同じうするに匪あらざるを聞くを得たり。)」 - 「魏都賦」

西蜀公子と東吳王孫の「吳蜀二客」が、共に堂々たる魏國先生の弁論に心服する、定型のパターンである。二客の茫然自失・恥辱に縮こまる様が「矍焉」「瞭焉」「覩菅」という珍しい形容語で述べられ、作者の左思が十年の歳月をかけて彫琢した、難しい珍奇の語彙が陳列される。

△問文 4) 前漢の司馬相如<sup>882</sup> (前 179-前 117)の「子虚賦」(『文選』卷七所録)と「上林賦」(『文選』卷八所録)。登場人物は、「子虚(楚国を代表する)」「烏有先生(齊国を代表する)」「亡是公者(亡は無、亡是公で存在しない人物の意)」で、いずれも仮託の人物<sup>882</sup>である。

\*亡是公听然而笑曰、「楚則失矣、而齊亦未為得也。[中略]且二君之論、不務明君臣之義、正諸侯之禮、徒事爭於游戲之樂、苑囿之大、欲以奢侈相勝、荒淫相越[中略]於是二子愀然改容、超若自失。逡巡避席、曰、「鄙人固陋、不知忌諱。乃今日見教、謹受命矣<sup>883</sup>。」(亡是公むげこう听然ぎんぜんとして

笑つて曰く、「楚そは則ち失しつ<sup>884</sup>せり。而しかも齊せいも亦また未だ得えたりと為なさず<sup>885</sup>。[中略]且かつ二君[子虚と烏有先生]の論は、君臣の義を明らかにし、諸侯の禮れい<sup>886</sup>を正しうせんことを務めず。徒いたづらに游戲ゆうぎの樂たのしみ、苑囿えんゆうの大だいを争ふ<sup>887</sup>ことを事とし、奢侈を以て相あひ勝ち、荒淫こういんを<sup>888</sup>もて相あひ越えんと欲す。[中略]是に於て、二子[子虚と烏有先生]愀然しゆうぜんとして容かたちを改め<sup>889</sup>、超若ちょうじゃくとして<sup>890</sup>自失し、逡巡して靡せきを避さけて<sup>891</sup>曰く、「鄙人ひじん<sup>892</sup>固陋ころうにして忌諱きき<sup>893</sup>を知らず。乃ち今日こんにち教へ<sup>894</sup>らる。謹つっしんで命めいを受けん」と。) —「上林賦」

上に引用した事例も含め、『三教指帰』の三者問答に類する問答体の場合、第三番目に登場する論者の主張が正義とされること・定型の約束事と理解すべきことを述べた。ただし、第三番目の発言者が否定する所の、第一・第二の讃頌・主張は、形式論理的には否定されて第三番目の思想に服従する形を取るが、それは第一・第二の叙述内容を無価値と絶対的に否定する訳では無いことに留意すべきであろう。思想的な価値判断の上では一応の可否・浅深が付与されるにしても、第三番目の最終論者の判定は、第一・第二の弁論で語られる内容の素晴らしさの上に、更に高次の価値を認める「加上」の論理を援用するのであって、元々無価値の詰まらない事柄・思想と比較して優位性を誇っても、全く無意味だからである。従って、複数の対象の優劣を弁別する場合には、比較の俎上に挙げられるアイテムそのものに衆多より勝った内在価値が備わっているという前提が、自ずから内包されていると言い得るのである。

以下も同様に、『文選』中の問答形式の作品の名称・著者、問答を交わす人物名と代表的な問答の場面を列挙することとする。

△問文 5) 前漢時代末期の揚雄ようゆう(前 53-18)作「長楊賦」(『文選』卷九所録)。秦・漢代の宮殿の名である「長楊」について、「子墨客卿」と「翰林主人」の間で交わされる問答形式の賦である。

\*[翰林主人]「盲者不見咫尺、而離婁燭千里之隅。客徒愛胡人之獲我禽獸、曾不知我亦已獲其王侯。」言未卒、墨客降席再拜稽首曰、「大哉體乎。允非小人之所能及也。迺今日發矇、廓然已昭矣<sup>895</sup>。([翰林主人]「盲者は咫尺しせき<sup>896</sup>を見ざれども、離婁りろう<sup>897</sup>は千里の隅すみを燭てらす。客[子墨客卿]は徒いたづらに胡人こじんの我が禽獸を獲るを愛おしみ<sup>898</sup>、曾かつて我も亦また已すでに其の王侯を獲えたる<sup>899</sup>を知らず」と。言げん未だだ卒おはらざるに、墨客席を降り再拜稽首けいしゅ<sup>900</sup>して曰く、「大おほひなるかな體たいや、允まことに小人しょうじんの能く及ぶ所に非ず。迺すなはち今日、矇もうを發ひらき<sup>901</sup>、廓然かくぜんとして已すでに昭あきらか<sup>902</sup>なり」と。) —「長楊賦」

「離婁」は離朱、『宝鑑』第九住心の大綱(「秀宝 51」)に、「離律眼盲休見<sup>903</sup>(離律りつ、眼まなこ盲くろくして見ることを休やむ)」のと記される所の「離」を指す。

△問文 6) 後漢の傅毅ふき(?-89)の「舞賦」(『文選』卷十七所録)には、「楚の襄王」と「宋玉<sup>904</sup>」の間の問答が設定される。これは問者の非難・難詰を答者が論破・説得するタイプのものではなく、作品を推進する上での役割の分担を果たす問答の遣り取りを含んだものである。

同様の作品構成上の問答は、「楚の襄王」と「宋玉」の組み合わせで、宋玉作とされる「高唐賦」と「神女賦」(『文選』卷十九所録)に見出される。

△問文 7) 「高唐賦」は、戦国時代楚國の台觀で、雲夢うんぼう<sup>905</sup>澤中に在った高唐を詠んだ詩賦であり、楚の襄王と宋玉との対話を導入部とする。

\*王[楚の襄王]問玉[宋玉]曰「此何氣也。」玉[宋玉]對曰「所謂朝雲者也。」王[襄王]曰「何謂朝雲。」玉[宋玉]曰「昔者先王嘗遊高唐、怠而晝寢。夢見一婦人曰、『妾巫山之女也。為高唐之客。聞君遊高唐、願薦枕席。』王因幸之。去而辭曰、『妾在巫山之陽、高丘之阻。旦為朝雲、暮為行雨。朝朝暮暮、陽臺之下。』旦朝視之如言。故為立廟、號曰『朝雲』<sup>906</sup>。」(王[楚の襄王]玉[宋玉]に問ひて曰く、「此れ何の氣きぞや」と。玉ぎょく對こたへて曰く、「所謂朝雲ちよううん<sup>907</sup>といふ者なり」と。王[襄王]曰く、「何をか朝雲と謂ふ」と。

玉[宋玉]曰く、「昔者むかし先王[楚の懷王]嘗かつて高唐こうとうに遊び、怠おこたりて晝ひる寝いぬ。夢に一婦人を見る。曰く『妾しょうは巫山ふざん<sup>908</sup>の女ぢよなり。高唐の客為たり<sup>909</sup>。聞く君[楚の懷王]高唐に遊ぶと。願ねがはくは枕席ちんせきを薦すすめん』と。王因よつて之を幸こう[寵愛]す。去るとき辭じして曰く、『妾しょうは巫山ふざんの陽みなみ、高丘の阻そ[險阻]に在り。且あしたには朝雲と為な<sup>910</sup>り、暮くれには行雨こうう<sup>911</sup>と為る。朝朝ちようちよう暮暮ぼぼ、陽臺ようだいの下もとにあり』と。且朝あしたに之これを視みれば言げんの如し。故に為ために廟びようを立て、號して『朝雲ちよううん』と曰ふと。』 - 「高唐賦」

△問文 8) 宋玉の作品には「楚の襄王」「宋玉」「大夫登徒子」「秦の章華の大夫」が登場する「登徒子好色賦」(『文選』卷十九所録)がある。『三教指帰』には蛭牙公子の多情を形容する

\*見蓬頭婢妾。已過登徒子之好色<sup>912</sup>。(蓬頭ほうとうの婢妾ひしょうを見ては、已すでに登徒子とうしの色を好むに過ぎたり。) - 『三教指帰』

という言及が見出され、空海が当該の賦を熟知していたことが窺える。

次の三例は、消極的な姿勢の太子、或いは国事に携ろうとしない隠者を発奮させ、経世済民の大事に関与させるために問答体で説得を試みる文学ジャンルの例である。

△問文 9) 前漢の枚乗ばいじょう<sup>913</sup> (? - 前 140)の「七發」<sup>914</sup>(『文選』卷三十四所録)では、「楚の太子」と「呉の客」の対話が主たる論の構造を成している。

\*太子曰、「僕病、未能也。」客曰、「將為太子奏方術之士有資略者。若莊周魏牟楊朱墨翟便娟詹何之倫。使之論天下之釋微、理萬物之是非。孔老覽觀、孟子持籌而筭之、萬不失一。此亦天下要言妙道也、太子豈欲聞之乎。」於是太子據几而起曰、「渙乎若一聽聖人辯士之言。泐然汗出、霍然病已<sup>915</sup>。」(太子たいし曰く、「僕[太子の自称]病みて、未だ能はざる<sup>916</sup>なり」と。客かく[呉客]曰く、「將はた太子の為に方術の士の資略有る者<sup>917</sup>、莊周[莊子]そうしゅう魏牟ぎぼう<sup>918</sup>楊朱ようしゅ墨翟ぼくてき<sup>919</sup>便娟べんけん詹何せんかの倫<sup>920</sup>ともがらの若きを奏す[勸]めん。之をして天下の釋微しゃくび<sup>921</sup>を論じ、萬物の是非を理をさめ、孔老[孔子と老子]をして覽觀らんかんし、孟子もうしの籌ちゆうを持じ<sup>922</sup>して之を筭はから使しめば、萬に一いつを失せず<sup>923</sup>。此れ亦また天下の要言妙道<sup>924</sup>なり。太子豈あに之を聞かんと欲する<sup>925</sup>か」と。是に於て太子、几き[脇息]に據よりて起ちて曰く、「渙乎かんことして一いつ<sup>926</sup>に聖人辯士べんしの言げんを聴く<sup>927</sup>が若し」と。泐然じんぜんとして汗出<sup>928</sup>で、霍然かくぜんとして病やまひ已<sup>929</sup>やみぬ。) - 「七發」

この枚乗「七發」に触発されて、次の二例が作成された。

△問文 10) 三国魏の公子、曹植そうしよく<sup>930</sup> (192-232)の「七啓」(『文選』卷三十四所録)。「玄微子(玄微は幽玄精微の意)」「鏡機子(鏡は照の意、機は機微、玄微子を説得する役)」という二人の仮設の人物の対話が組み立てられる。

\*[鏡機子]曰、「今吾子棄道藝之華、遺仁義之英。耗精神乎虚廓、廢人事之紀經。譬若畫形於無象、造響於無聲。[問]未之思乎、何所規之不通也。」玄微子俯而應之曰、「謔、有是言乎[中略]。名機我身、位累我躬。慕古人之所志、仰老莊之遺風。假靈龜以託喻、寧掉尾於塗中。」鏡機子曰、「夫辯言之豔、能使窮澤生流、枯木發榮。庶感靈而激神、況近在乎人情。僕將為吾子説游觀之至娛、演聲色之妖靡。論變化之至妙、敷道德之弘麗。[問]願聞之乎。」玄微子曰、「[答]吾子整身倦世。探隱拯沈。不遠遐路、幸見光臨。將敬滌耳、以聽玉音<sup>931</sup>。」([鏡機子]曰く、「今吾子ごし[玄微子]は道藝の華かを棄て<sup>932</sup>、仁義の英はなを遺すて<sup>933</sup>、精神を虚廓きょかくに耗つひやし<sup>934</sup>、人事の紀經きけいを廢す<sup>935</sup>。譬たとへば形かたちを無象むしょうに畫えがき<sup>936</sup>、響こえを無聲むせい[無音]に造なすが若し。[問]未だ之を思はざる乎か<sup>937</sup>、何なんぞ規はかる所の通ぜざるや<sup>938</sup>と。玄微子げんびし俯ふして之に應こたへて曰く、「謔ああ、是の言げん有るか<sup>939</sup>。[中略]名[名声]は我が身を穢けがし、位[地位]は我が躬みを累わづらはす。竊ひそかに古人の志こころざす所<sup>940</sup>を慕ひ、老莊の遺風を仰あふぎ<sup>941</sup>、靈龜れいき<sup>942</sup>を假りて以て喩たとへを託し、寧むしろ尾おを塗中とちゅう<sup>943</sup>に掉うごかさん」と。鏡機子きょうきし

曰く、「夫それ辯言べんげんの豔えん<sup>944</sup>なる、能く窮澤きゆうたくをして流ながれを生しようじ<sup>945</sup>、枯木こぼくをして榮はなを發ひらか使しむ<sup>946</sup>。庶こひねがはくは靈れいを感じしめ神しんは激げきせしめん<sup>947</sup>。況いはんや近く人情に在る<sup>948</sup>をや。僕[鏡機子]將まさに吾子[玄微子]の為に游観ゆうかんの至娛しご<sup>949</sup>を説き、聲色せいしょくの妖靡ようびを演<sup>950</sup>じ、變化の至妙しみょうを論<sup>951</sup>じ、道德の弘麗こうれいを敷のべん<sup>952</sup>とす。[問]之を聞かんことを願ふや」と。玄微子曰く、「[答]吾子[鏡機子]身を整ととのへ世よに倦うみ<sup>953</sup>、隠いんを探り沈ちんを拯すく<sup>954</sup>はんとし、遐路かろを遠しとせず<sup>955</sup>、幸に光臨こうりん<sup>956</sup>せらる。將まさに敬つつしんで耳を滌すすぎ<sup>957</sup>、以て玉音ぎよくおんを聽かん<sup>958</sup>とす」と。) — 「七啓」

四言句・六言句を的確に配置し、誠に音楽性豊かな詩情を醸成する文で、詩聖の名に相応しい珠玉の一文である。平叙文の問答体であることを忘れさせる、文飾の精華を示すこの一節には、説き述べられた思想(所記：ここでは老荘的概念「老荘の遺風」「靈龜・掉尾」「變化之至妙」が主な潮流を為す)よりも、特定の思想を言表する言葉自体の「彩いろどり」の方が優先されるという美文重視の姿勢が垣間見られる。

△問文 11) 西晋の張協ちようきょう(?-307?)作「七命」(『文選』卷三十五所録)は、「沖漠公子ちゅうぼくこうし<sup>959</sup>と「殉華大夫じゅんかたいふ<sup>960</sup>という二人の仮設の人物の対話である。形式・内容ともに枚乗の「七發」に準拠する。

\*[殉華大夫之]言未終、公子蹶然而興。曰、「鄙夫固陋、守此狂狷。[中略]向子誘我以聾耳之樂、棲我以蔀家之屋。田游馳蕩、利刃駿足。既老氏之攸戒、非吾人之所欲。故靡得應子。至聞皇風載驄、時聖道醇。舉實為秋、摘藻為春。下有可封之民、上有大哉之君。余雖不敏、請尋後塵<sup>961</sup>。」(言げん未だ終らざるに、公子[沖漠公子]蹶然けつぜん[疾起]として興たちて曰く、「鄙夫ひふ固陋こうろう<sup>962</sup>にして、此この狂狷きょうけん<sup>963</sup>を守る。[中略]向さきに子し[殉華大夫]我を誘いざなふに耳を聾するの樂がくを以てし、我を棲すましむるに蔀家ほうかの屋をくを以てす<sup>964</sup>。田游でんゆう馳蕩ちとう、利刃りじん駿足<sup>965</sup>は、既に老氏[老子]の戒いましむる攸ところ<sup>966</sup>にして、吾人ごじん[沖漠公子]の欲する所に非ず。故に得て子しに應ずること靡なし<sup>967</sup>。皇風こうふう載すなはち驄よく、時聖じせい道醇あつく<sup>968</sup>、實じつを舉あげては秋と為なし、藻そうを摘のべては春と為し<sup>969</sup>、下しにも封ほうず可きの民たみ有り<sup>970</sup>、上かみに大哉だいさいの君きみ有り<sup>971</sup>を聞くに至る。余よ[沖漠公子]不敏ふびんと雖も<sup>972</sup>、請ふ後塵こうちんに尋つがん<sup>973</sup>と。) — 「七命」

次の三例は、著者の分身と容易に推定できる人物と、仮設の対話者との間の対話を、作品の構造となしている。

△問文 12) 前漢・武帝時代の東方朔とうほうさく<sup>974</sup>(前 154—前 92)「答客難(客の難に答ふ)」(『文選』卷四十五所録)では、作者の分身である「東方先生」とこれを論難する客の問答篇である。

\*客難東方朔曰、「[中略]今子大夫脩先生之術[中略]可謂博聞辯智矣。然悉力盡忠、以事聖帝、曠日持久、積數十年、官不過侍郎、位不過執戟。意者尚有遺行邪。同胞之徒、無所容居、[問]其故何也。」東方先生喟然長息、仰而應之曰、「是故非子之所能備。彼一時也、此一時也、豈可同哉<sup>975</sup>。[後略](客かく東方朔を難じて曰く。「[中略]今、子大夫[東方朔]、先王の術を脩をさめ<sup>976</sup>[中略]博聞はくぶん辯智べんち<sup>977</sup>と謂ふ可し。然しかれども力を悉つくし忠を盡つくし、以て聖帝に事つかふ<sup>978</sup>、日を曠むなしくし久しきを持じし、數十年を積む<sup>979</sup>も、官は侍郎じろうに過ぎず、位は執戟しつけきに過ぎず<sup>980</sup>。意者おもふに尚なほ遺行いこう<sup>981</sup>有るか。同胞の徒、容居ようきよする所無し、其の故は何なんぞ<sup>982</sup>や。」東方先生喟然きぜんとして長息し、仰あふぎて之に應こたへて曰く。「是れ故もとより子し[客]の能く備つぶさにする所に非ず。彼も一時いちじなり、此も一時なり<sup>983</sup>。豈あに同じくす可べけん<sup>984</sup>や。」) — 「答客難」

△問文 13) 揚雄の「解嘲」(『文選』卷四十五所録)には、「客」と著者の別名「楊子」の間で問答が展開される。これは、自問自答的な用法である。

\*[楊子]「今子乃以鷗臯而笑鳳皇、執螻蛄而嘲龜龍、不亦病乎。子之笑我玄之尚白、吾亦笑子病甚不遇俞附與扁鵲也、悲夫。」客曰、「然則靡玄無所成名乎。范蔡以下、何必玄哉。」楊子曰「[中略]雖其人之膽智哉、亦會其時之可為也。故為可為於可為之時、則從。為不可為於不可為之時、則凶」<sup>985</sup>。(〔楊子〕「今子し〔客〕は乃すなはち鷗臯しきょうを以てして鳳皇<sup>986</sup>を笑ひ、螻蛄えんていを執とらへて龜龍きりょうを嘲あざける<sup>987</sup>、亦た病へいならずや。子の我が玄げんにして尚なほ白きを笑はば<sup>988</sup>、吾も亦た子の病へい甚はなはだしくして<sup>989</sup>俞附ゆふと扁鵲へんじゃくとに遇あはざるを笑ふ<sup>990</sup>なり、悲しい夫かな。」客かく曰く、「然らば則ち玄げんに靡あらざれば名を成す<sup>991</sup>所無きか。范蔡はんさい<sup>992</sup>以下、何なんぞ必らずしも玄ならんや」と。〔中略〕其の人ひと膽たんにして智なり<sup>993</sup>と雖も、亦た其の時の為なす可べきに會かいする<sup>994</sup>なり。故に為なす可きを為す可きの時に為せば、則ち従したがふなり<sup>995</sup>。為なす可からざるを為す可からざる時に為せば、則ち凶きょう<sup>996</sup>なり。) - 「解嘲」

△問文 14) 班固の「答賓戲(賓ひんの戯たはむるに答ふ)」（『文選』卷四十五所録）では、「賓」と「主人」が問答を繰り返す。これも自問自答に近いと見做すべきであろう。

\*賓戲主人曰、「[中略]獨攄意乎宇宙之外、銳思於毫芒之内。潛神默記、緬以年歲。然而器不賈於當己、用不效於一世。雖馳辯如濤波。摘藻如春華。猶無益於殿最也。意者、且運朝夕之策、定合會之計、使存有顯號、亡有美諡、不亦優乎。」主人迫爾而笑曰、「若賓之言、所謂見世利之華、闇道德之實、守窳奧之熒燭、未仰天庭而覩白日也。[中略]賓又不聞和氏之璧、韞於荆石、隋侯之珠、藏於蚌蛤乎」<sup>997</sup>。(賓ひん主人に戯たはむる〔嘲弄〕て曰く。「〔中略〕吾子〔主人〕獨ひとり意いを宇宙の外に攄の<sup>998</sup>べ、思おもひを毫芒ごうぼうの内に鋭くし<sup>999</sup>、潛神せんしん默記もくきし<sup>1000</sup>、緬をふるに年歳を以てす<sup>1001</sup>。然り而うして器き〔器量〕は當己とうきに賈こ<sup>1002</sup>せず、用は一世に效あらず<sup>1003</sup>。辯べんを馳はすること濤波とうはの如<sup>1004</sup>く、藻そうを摘のぶること春華しゅんかの如し<sup>1005</sup>と雖も、猶なほ殿最でんさいに益えき無き<sup>1006</sup>なり。意者おもふに、且しばらく朝夕の策を運めぐらし<sup>1007</sup>、合會ごうかいの計けい<sup>1008</sup>を定め、存して顯號けんごう<sup>1009</sup>有り、亡して美諡びし<sup>1010</sup>有ら使むるは、亦また優ならずや<sup>1011</sup>。」主人迫爾いじとして<sup>1012</sup>笑ひて曰く。「賓の言の若きは、所謂世利せいの華か<sup>1013</sup>を見て、道德の實じつに闇くらく<sup>1014</sup>、窳奥ようおうの熒燭けいしよくを守り<sup>1015</sup>て、未だ天庭てんていを仰ぎて白日を觀み<sup>1016</sup>ざるなり。〔中略〕賓、又和氏かしの璧へき<sup>1017</sup>の、荆石けいせきに韞つつまれ<sup>1018</sup>、隋侯ずいこうの珠しゅ<sup>1019</sup>の、蚌蛤ぼうこうに藏ぞうせらるる<sup>1020</sup>を聞きかざるか〔後略〕。」) - 「答賓戲」

なお、引用中に言及される「和氏之璧」「隋侯之珠」の故事に就いては、第六章に於いて空海の著作との関連性の面で言及する。当該の班固の「答賓戲」には「泥蟠而天飛者、應龍之神」「離婁眇目於毫分」「牙曠清耳於管絃」という表現が見出され、これは『宝鑑』巻中の

\*泥蛇豈有應龍之能<sup>1021</sup> (泥蛇でいじゃ豈あに應龍よりょうの能有らんや)

\*離律眼盲休見<sup>1022</sup> (離律りりつ、眼まなこ盲くろくして見ることを休やむ)

\*師鍾感天絲綺<sup>1023</sup> (師鍾ししょう<sup>1024</sup> [二人の琴の名匠]、天の絲綺しき[琴の名]に感じ)

と共通し、特に問答形式と語彙表現の両側面で、班固「答賓戲」が「十四問答」の淵源の一つとなっていると思われる。

△問文 15) 東方朔の「非有先生論」(『文選』卷五十一所録)は、「非有先生<sup>1025</sup>」と「吳王」の間の対話の形式を取る。

\*先生對曰、「[中略]伯夷叔齊避周、餓于首陽之下、後世稱其仁。如是、邪主之行固足畏也、故曰談何容易。」於是吳王懼然易容。捐薦去几、危坐而聽。先生曰、「接輿避世、箕子被髮佯狂、此二者、皆避濁世以全其身者也。使遇明王聖主、得賜清讜之閑、寬和之色、發憤畢誠、圖畫安危、揆度得失、上以安主體、下以便萬民、則五帝三王之道可幾而見也。故伊尹蒙恥辱、負鼎俎、和五味以干湯、太公釣於渭之陽以見文王。心合意同、謀無不成、計無不從、誠得其君也。〔後略〕<sup>1026</sup>。(先生〔非有先生〕對こたへて曰く、「〔中略〕伯夷はくい・叔齊しゅくせいは周しゅう[周の武王]を避さけ<sup>1027</sup>て、首陽[山の名]下に餓うえ

しも、後世其の仁じんを稱<sup>1028</sup>す。是の如くんば、邪主じゃしゅの行おこなひ固もとより畏おそるに足る<sup>1029</sup>なり、故に曰く、談ずること何なんぞ容易ならん、と。」是に於て呉王ごおう懼然かくぜんとして容かたちを易かへ<sup>1030</sup>、薦むしろを捐すて几きを去り<sup>1031</sup>、危坐きざして聴く<sup>1032</sup>。先生[非有先生]曰く、「接輿しょうよは世を避け<sup>1033</sup>、箕子きは髪を被こうむりて佯狂ようきょう<sup>1034</sup>す。此の二子[狂接輿と箕子]は、皆濁世たくせいを避け以て其の身を全まっとうせし<sup>1035</sup>者なり。明王聖主に遇あひ<sup>1036</sup>、清謙せいえんの閑かんに、寛和かんわの色いろを賜たまひ<sup>1037</sup>、憤いきどほりを發し誠まことを畢つくし<sup>1038</sup>、安危あんきを圖畫とかくし、得失を揆度きどし、上かみは以て主の體たいを安んじ<sup>1039</sup>、下は以て萬民を便べんするを得<sup>1040</sup>使しむれば、則ち五帝三王の道みち<sup>1041</sup>幾ほとんど見る可べきなり<sup>1042</sup>。故に伊尹いん<sup>1043</sup>は恥辱を蒙こうむりて鼎俎ていそを負<sup>1044</sup>おひ、五味ごみを和わして以て湯とう[殷の湯王]に干もとめ<sup>1045</sup>、太公たいこう<sup>1046</sup>は渭い[川の名]の陽きたに釣りて<sup>1047</sup>以て文王[周の文王]に見まみゆ。心こころ合ひ意い同じく<sup>1048</sup>して、謀はかりごと成らざるは<sup>1049</sup>無く、計けい従がはざるは無し<sup>1050</sup>。誠まことに其の君きみを得えたればなり<sup>1051</sup>。[後略] — 「非有先生論」

当該引用文中の、「上以安主體下以便萬民」「伊尹蒙恥辱負鼎俎」「太公釣於渭之陽以見文王」という語句にほぼ共通する表現が、『宝鑰』「十四問答」中の玄關法師の弁論の中に登場する。

\*上達天子下及凡庶<sup>1052</sup>(上かみ天子に達し、下しも凡庶に及ぶまで)

\*伊尹負斲<sup>1053</sup>(伊尹いん斲かなへを負ひ[斲は鼎の別字])

\*公望垂緘<sup>1054</sup>(公望緘つりを垂る)

この、東方朔の問答体の「非有先生論」もまた、「十四問答」の淵源の一つとなっていることが視える。

△問文 16) 前漢の王褒おうほう(?-前 61)の「四子講徳論」(『文選』卷五十一所録)には、四人の仮設の登場人物が設定される。「微斯文學<sup>1055</sup>」「虚儀夫子<sup>1056</sup>」「浮遊先生<sup>1057</sup>」「陳丘子<sup>1058</sup>」の四者が、国家に正しい政道が行われているのかどうかの主題について論じてゆく。最終的には「浮遊先生」の意見を正として諸人が一致する。

\*[微斯]文學曰、「書云[中略]夫忠賢之臣、導主志、承君惠、據盛徳而化洪、天下安瀾、比屋可封。何必歌詠詩賦可以揚君哉。愚竊惑焉。」浮遊先生色勃皆溢、曰、「是何言與。昔周公詠文王之徳而作清廟、建為頌首。吉甫歎宣王穆如清風、列于大雅。夫世衰道微、偽臣虚稱者、殆也<sup>1059</sup>。[後略] ([微斯]文學曰く、「書[尚書]に云ふ、[中略]夫れ忠賢の臣、主[君主]の志こころざしを導き、君きみの恵めぐみを承け、盛徳を據のべて化かは<sup>1060</sup>洪おほいなり。天下は瀾なみを安く<sup>1061</sup>し、屋をくを比ならべて封ほうず可べし<sup>1062</sup>。何ぞ必らずしも詩賦を歌詠し以て君を揚あぐ可けん<sup>1063</sup>や。愚ぐ竊ひそかに惑へり<sup>1064</sup>と。浮遊先生、色いろは勃ぼつとして皆まなじりは溢みちて<sup>1065</sup>曰く、「是れ何の言げんぞや。昔周公しゅうこうは文王の徳を詠じて清廟を作り<sup>1066</sup>、建てて頌しょうの首はじめと為す<sup>1067</sup>。吉甫きつぽの宣王を歎たんずる<sup>1068</sup>、穆<sup>1069</sup>ぼくとして清風せいふうの如く<sup>1070</sup>、大雅たいがに列す<sup>1071</sup>。夫れ世よ衰おとろへ道みち微びにして<sup>1072</sup>、偽臣ぎしんの虚稱きょしょうする者は殆あやふ<sup>1073</sup>し。[後略]」) — 「四子講徳論」

微斯文學の言の中の「比屋可封」は、『尚書』の「周民可比屋而封」に基づくものである。この語句は『宝鑰』「十四問答」の玄關法師の弁舌にも登場する。

\*堯戸比屋可封然猶四凶受殛<sup>1074</sup>(堯戸ぎょうこは屋をくを比べて封ず可し。然れども猶四凶は殛つみを受けたり)「秀宝 23」

この「十四問答」の語句は、そもそもの原典拠である『尚書』の原文よりも「四子講徳論」の表現「比屋可封」に共通することに留意したい。もっとも、法琳撰『辯正論』(大正 No. 2110)には

\*口誦金言。手披玉軸。至于隋代王公盛名帝宇。並欽崇釋教。俱敬福田。或造寺摸經。或行檀悲敬。或誦味經典。或研覆玄義。如是比屋可封。差難具列<sup>1075</sup>

の表現が見出され、空海がこちらを参照した可能性も否定できない。

ちなみに、この『辯正論』の冒頭の「三教治道篇第一<sup>1076</sup>」では



- 上庠公子(上庠は貴族の子弟の為の学校<sup>1077</sup>、伝統的な中国思想を体現する者を代表する)
- 古學通人(古事に通暁した知識人、仏教擁護の立場に立つ)
- 偏執儒生(黄巾の末裔、道教に立脚する)
- 総持開士(万理を包摂する高僧)

の四者が仏・道・儒三教の同異・優劣についての議論を戦わせる教義問答となっている。

主題の三教論争や複数の登場人物という枠組みでは、空海の『三教指帰』との親和性が見られる。内容的には、『辯正論』は各登場人物がそれぞれ典拠の経典を引用して、論争相手の説を論難する高度な議論となっている。勿論、著作の性格として、仏教の最上位の地位が宣揚されるのであるが、教義の主張面の相違が提示され、論敵が安易に全面的に仏教に平伏するという仕掛けにはなっていない。「儒→道→仏」の明確な「劣→優」の方向性と、登場人物が仏教者に帰順するというドラマ仕立ての構造の点で、『三教指帰』は『辯正論』よりも、『文選』所録の詩賦の伝統に直接連なっていると判断される。『辯正論』は、その問答体の形式よりも、そこで述べられる具体的な事柄(五常と五戒の一致説<sup>1078</sup>や老子が釈尊の弟子であったとする説<sup>1079</sup>等)が、「十四問答」に流入しているということを指摘しておきたい。

以上、本項では

◎『宝鑰』を含む空海の教理的著作での問答体の源流という位置づけで、『三教指帰』の問答の事例と、『文選』所録の十六事例を紹介した。これらの検討から見て取れる事柄は、

※「憂国公子」「玄関法師」のように、ある思想的・社会的立場を象徴する名称を与えられた問答体の作品の登場人物は、直接的には『三教指帰』の「蛭牙公子」「兔角公」「龜毛公」「虚亡隠子」「假名乞兒」の先行例がある

※『文選』所録の作品にも、

「東都主人」「西都賓」	「憑虚公子」「安處先生」
「西蜀公子」「東吳王孫」「魏國先生」	「子虚」「烏有先生」「亡是公者」
「子墨客卿」「翰林主人」	「楚襄王」「宋玉」「大夫登徒子」「秦章華大夫」
「玄微子」「鏡機子」	「冲漠公子」「殉華大夫」
「非有先生」「吳王」	「微斯文學」「虚儀夫子」「浮遊先生」「陳丘子」

という組合せの虚構の対話者が存在し、仮設の人物を立ててある主題について立場の優劣を論じる(下波線の人物の意見が優勢とされる)という問答体が、伝統的に確立された文章形式であったことが確認できる

※『宝鑰』中で自問自答の形を採った論述形式も、『文選』の枚乘「七發」東方朔「答客難」揚雄「解嘲」班固「答賓戲」

等に、二者間の「発問—解答」「説得—納得」という造りの、優れた先行作品が見出された

※これらの事例から、『宝鑰』で重用される問答形式の表現は、『文選』所録の主要作品にも数多く見出される、確固とした文学ジャンルの伝統に即したものと評価できる

※『宝鑰』読者層の古典典籍に通暁した文人官僚も、『宝鑰』の問答部分(特に「十四問答」)に接した際に、上記の中国古典の伝統的対話篇の枠組み・約束を即座に了解し、著者の意図を正しく理解したと推測される

等の項目を掲げることができる。

#### 第四節 本章のまとめ

本章では、『秘蔵宝鑰』に定着された、文章表現の具体的様相を検証し、そこに活用された特徴的な手法

★「対句(対偶)」「詩頌(偈頌)」「問答体」

それぞれについての、作品構成上の意味と役割を考究した。

本論では、『宝鑰』において、これらの表現手法が果たす機能の実態を確定するため、比較対象として常に空海の他の著作の文例を援用し、

◎『宝鑰』での機能と空海著作全体での役割

の両面での把握を心掛けた。従って、本章の視野は、『宝鑰』にのみ限定されたものではなく、空海教学全体の表現手法の把握を包含するものとなった。

更に、第一節「対句」、第二節「詩頌」の検討に際しては、その表現手法の概念及び定義を、空海の『文鏡秘府論』を含む古典漢文学の文学理論の考察を通して、出来得る限り実証的に明示した。その上で、第三節「問答体」の考察では、『宝鑰』「十四問答」と『三教指帰』の淵源として、『文選』所録の諸作品の作品構造の事例を掲げ、空海の著作が確固とした文学的伝統の系譜に連なる形式を具えていることを確認した。

以上の通り、ここでは

◎「先行する漢籍の事例・理論」「空海の他の著作の事例」「『宝鑰』の文例」

の三つの次元で、可能な限り網羅的に検証を実施した。従って、論述としては破格の分量となったが、ここで主題とした、

◎表現手法の視座から空海の著作を体系的に分析する論考

が、従来の研究では皆無であることに鑑み、資料的に事例を総覧する役割を担うものとして、敢えて縮小抄録せずに、網羅的な記載を選択した。

本章を構成する三節で確認した事柄を、下に再説する。

##### 第一節「『宝鑰』における対句について」

※古典漢詩文における対句表現は、「1.文意明示機能」「2.説得的機能」「3.美的機能」の三の役割を詩文中で果たす

※空海の教理的著作では「1.文意明示機能」「2.説得的機能」の対句表現が中心である

※願文・表白類や『宝鑰』(各住心大綱部分)という聴者・読者の存在を意識するテキストでは、「3.美的機能」まで対句機能が拡大する

全体的に『宝鑰』での対句表現の特徴としては、

※『宝鑰』の地の文(表現主体が語る文章)は、基本的に四言句・五言句・六言句で構成され、大多数の場合、対偶構造を内包する

※『宝鑰』巻中の「十四問答」では、憂国公子の質問文をも含めて、四六駢儷体の壮麗な弁論を基調とし、その中核は典籍・故事に基づく対句に存する

※『宝鑰』巻下の第六～第九の各住心の大綱では、それぞれの教門の教理用語を織り込んだ、見事な対句構造の美文が提示される

※対句表現を含まない平叙文に於いても、構成する各句の音韻数を揃え、二句一組の対句に類した拍節を配置する傾向を見せる

※『文鏡秘府論』で分類された対句の種類のうち、「的名対」「隔句対」「双擬対」「連綿対」「互成対」「異類対」「賦体対」「迴文対」「意対」の全てについて、該当する事例が『宝鑑』中に見出される

※『宝鑑』は、対句(対偶)構造・対句的発想・駢儷体に類した文章リズムの上に構築された、典雅美麗かつ堅牢な言語表現の粹である

等の指摘にまとめられる。

### 第二節「『宝鑑』における詩頌(偈頌)について」

ここで考察した空海教理テキスト中の偈頌の諸事例は、著作中で担当する役割により、次の如く分類される。

○[先行経典から引用する] 経証中の真言教理のエッセンスとしての偈頌

これに空海自作の偈頌として

○A：教説を述べる偈頌／教説を再説する重頌・應頌

○B：教理の基礎概念を構成する根本頌

○C：真言教理の核心を表現する偈頌

○D：著述の目的を述べる偈頌

○E：十住心の各住心名を説明する偈頌

の区別を導入し、合計五タイプの偈頌を空海の教理的著作から抽出した。

この偈頌の五種類(プラス経証中の重要な偈頌)を尺度として『宝鑑』中の偈頌を検討した。その結果確認できたことは、

※『宝鑑』全 18 事例の中には、五種類の偈頌(プラス経証中の重要な偈頌)のタイプが全て認められた

※『宝鑑』の中で最も偈頌が活用されるのは、巻上冒頭の序詩・大意序から第一住心にかけての記述である

※『宝鑑』各住心中に置かれる住心頌は、各法門の境地・教理を巧みに織り込んだ含蓄深い内容となっている

※『宝鑑』において、偈頌は、経証の引用文と対句構造の叙述文の双方に有機的に連関して、住心の思想的位置づけを明確に示す、極めて有効な機能を担っている

※『宝鑑』全 18 事例の偈頌の合計文字数は 1,219 字、これが『宝鑑』全体 17,611 字中に占める割合は 6.9%<sup>\*</sup>である

[<sup>\*</sup>因みに偈頌表現が多く含まれる『般若心経秘鍵』の場合は、偈頌の文字数 332 字、全体の 3,314 文字にして 10.0%の比率である。また他の教理的著作は、『即身義』7.4%、『声字義』1.7%、『吽字義』12.5%、『二教論』1.3%であるから、『宝鑑』の 6.9%という比率は、空海の著作としては、ほぼ平均値に位置する数字である]

等の事項であり、『宝鑑』の表現活動に占める偈頌の有効性と、空海の他の教理的著作の平均と同程度の占有比率を確認することができた。

### 第三節「空海の著作における問答体について」

当節では、最初に『宝鑑』に見出される問答形式の文例を総覧した。確認できた事項は、

※『宝鑑』第三住心では問答形式を基礎に叙述が組み立てられる

※第四住心「十四問答」は、『宝鑑』本体から独立して広大な対話篇(戯曲形式)を形成する

※「十四問答」は、

- ★二重構造で表出される仏法・王法の関係の意味合いを、
- ★想定される読者(天皇・文人官僚)に婉曲に伝えるために
- ★綿密な構想の下に、虚構の登場人物間の問答体として

『秘蔵宝鑰』という勅撰の著作中に組み込んだ、特別の意図を持ったテキストである

※第一住心から第六住心までは、住心の典拠をめぐる定型の問答が配置される

※第六住心から第九住心にかけては、『釈摩訶衍論』五重問答を組み込んだ、住心のさとの境地の極不問答が配置される

※『大日経』『真実撰経』『守護国経』『菩提心論』からの経証の引用文に、問答体が含まれる部分が存する

※話題を転換し、或いは論点を明確にするための自問自答の部分が存在する等にまとめられる。

『宝鑰』の一大特徴として、問答体を基礎とした対話的構造の存在が挙げられる。量的なデータでは問答部分は全「6,139字」、全体の「34.9%」を占める。

次に、空海の他の著作では、

◎話題を転換し、或いは論点を明確にするための自問自答が問答体の主要な役割を果たす。特に『即身義』『声字義』では

※「六大能生」の義が、経文に典拠を有した仏説であると強調するために、「六大」と大日如来の説法に関する経文を丁寧に紐付けし

※声字実相の概念規定が『大日経』に典拠を持つことを明示するために

※問答体を導入して、万が一の誤解が生じないように強調する

という仕組みが顕著に見て取れる。即ち、空海の著作では

※重要なトピックを持ち出す際に、問答形式を導入して、そこが議論の肝要のポイントであることを構文のレベルで明示しようとする傾向


が強く見出されると言い得るのである。『十住心論』『二教論』『般若心経秘鍵』『法華経開題』の場合でも、議論の主題が真言教理にとって極めて重要なもの、例えば

○真言法門の定義・付法伝来・法爾自然の教門・字門・阿字十二転・五字五仏 『十住心論』

○如来秘密語と顕密の別・密教眼(「解寶之人」) 『秘鍵』

○仏身の差異に基づく顕密の差別・法身説法 『二教論』

○「顕教＝應化釈尊所説の淺略門」と「密教＝法身内證智＝深奥秘密の教え」 『二教論』

○法華経の「人・法・三摩耶」即「觀自在菩薩・字・蓮花」 『法華経開題』

○菩提心戒 『三昧耶戒序』

等の最重要ポイントの提示が、問答形式で導入される。これは、

※思想の劇的な提示を自問自答が演出している

とも言い得て、空海の論述方法の特色と位置付けられるものである。

最後に、空海の教理的著作での問答体の源流として、『三教指帰』の問答と、『文選』所録の十六事例を紹介した。『宝鑰』「十四問答」の憂国公子・玄関法師によって展開される、

※仮設の人物に依って思想・立場の優劣を議論する問答体が

※伝統的に確立された文章形式に則るものである

ことを確認した。同時に、自問自答で展開する論述形式も『文選』に複数の先行事例が存し、

※『宝鑰』で重用される問答形式の表現は、確固たる文学ジャンルの伝統

に即したものであり、平安初期の教養ある人士の知悉する文体であると判断できるのである。

前章において詳論した

◎四六駢儷文を基調とする「秀句」

と併せ、本章で議論した

◎「対句」「詩頌」「問答」

の表現方法は、『宝鑑』が撰述された天長期に於いて、詩文を制作する集団(天皇と文人官僚)の中で、その理論と実践の基本的知識が共有されていた(その基本を為すのが『文鏡秘府論』[理論書]と『文選』所録の諸々の名文[詩文の実践的規範]である)と措定できる。

これらの表現手法を駆使して、仏法の優勝と十段階の心品転昇という揺るぎない『宝鑑』の思想的骨格に対し、空海は、血肉を与え華麗な彩りを添えたのであり、その文飾の果たす機能は、著者が伝えたい事柄を

※疑問の入る余地なく**構造的に明示し**

※**読者の理解を容易・完璧ならしめるため**

に、知識人既知の伝統的文体・手法に託して表現することに存した。

『宝鑑』にとって、文彩は十住心思想を鮮明・的確に読者に伝達する為の、必要不可欠の重要な手段なのである。本章冒頭に記した主張を再説すれば、

※**究竟真実の思想は、須らく美しい文藻を以て明晰に言い表されるべきであり**

※**修辞法は、思想の本質をして燦然と宣揚せしめる、真善美兼用の枢要の技術**

であると言表できる。この真善美を極めた、高度に洗練された言語表現作品こそが『秘蔵宝鑑』に他ならないと、筆者は評価するものである。

---

1 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 p.157、弘全三 p.130

2 「対偶表現との関連でいえば、こうした四字句・六字句を基本的な単位として、それらを対句の形に構成し、リズムの単調さを防ぐために、対偶表現の間に時として三字や五字から成る散句(非対句)をはさむというのが、駢文の標準的な構造である。」興膳宏『中国詩文の美学』創文社、2016年、p.49

3 福井佳夫『六朝美文学序説』p.8 参照

4 吉川幸次郎「『老子』に於ける対偶の句法について」『吉川幸次郎全集』第三卷 p.491(初出1953年『日本中国学会会報』第四)

5 参照、福井佳夫『六朝文評価の研究』pp.352-353

6 『文選』卷二十四所録

7 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 p.127、弘全三 p.104。王昌齡『詩格』からの引文とされる

8 同上、北卷、定本卷六 p.211、弘全三 p.174。出典は未詳

9 同上、北卷、定本卷六 p.214、弘全三 p.176。出典は未詳

10 『文心雕龍』麗辭第三十五

11 興膳宏『中国詩文の美学』pp.24-31 に依拠する

12 『易経』第一卦・乾

13 松浦友久「対偶表現の本質」『中国詩文の言語学』研文出版、2003年、p.6

14 吉川幸次郎「『老子』に於ける対偶の句法について」『全集』第三卷 p.495

15 福井佳夫『六朝美文学序説』p.56

16 松浦友久「対偶表現の本質」『中国詩文の言語学』p.15

17 松浦友久、同上 p.9

18 松浦友久『中国詩歌原論』大修館書店、1986年、pp.260-261

- 
- 19 福井佳夫『六朝美文学序説』 p.53  
20 福井佳夫、同上 p.65  
21 松浦友久「対偶表現の本質」『中国詩文の言語学』 p.8  
22 福井佳夫『六朝美文学序説』 pp.61-62  
23 福井佳夫、同上 p.65  
24 松浦友久「対偶表現の本質」『中国詩文の言語学』 p.10 及び福井佳夫『六朝美文学序説』 p.64。なお、この概念図の形成については、  
1.まず福井氏が「説得性」「論理性」「文学性」の三概念を三つの円の集合論的弁図で表現(松浦 p.9 に紹介)し  
2.松浦氏がそれを「明示性」を中心に据えた「説得性」「文学性」の同心円構造にするべきと指摘(松浦 p.10)  
3.その指摘を受け、福井氏が「文意明示機能」「説得的機能」「美的機能」の同心円構造に改めた(福井 p.64)という経過を辿る。『松浦友久著作集 I：中国詩文の言語学』の解題(p.355)で、古屋昭弘氏が「福井佳夫氏による説が提示され、更に著者による展開がなされている。特筆すべきは、その後福井氏が自説を修正されたことである。すなわち、対偶表現における「文意明確化機能・説得機能・美的機能」に関して、福井論文では、並列的な構図として三機能がとらえられていたが、同氏『六朝美文学序説』では、松浦先生の説に即した同心円的構造として、三機能がとらえ直されている。松浦論文の説得力の強さと紳士的な議論の理想的な結果(もちろん福井氏の真摯な態度も)を示す例といえよう」と記述していることをここで書き留めておく
- 25 松浦友久「対偶表現の本質」『中国詩文の言語学』 p.10  
26 『文鏡秘府論』北卷、定本卷六 pp.211-212、弘全三 p.174。出典は未詳  
27 『文鏡秘府論』東卷、定本卷六 p.84、弘全三 p.68  
28 『弘法大師空海全集(筑摩版)』第五卷、p.298 注3 参照  
29 松浦友久「<的名対>と<総不對対>」『中国詩文の言語学』 p.35  
30 『文鏡秘府論』東卷、定本卷六 pp.85-86、弘全三 p.69  
31 興膳宏『中国詩文の美学』 p.35  
32 松浦友久「<的名対>と<総不對対>」『中国詩文の言語学』 p.28  
33 松浦友久、同上 pp.25-26 及び pp.31-32  
34 松浦友久、同上 p.36  
35 『文鏡秘府論』東卷、定本卷六 pp.88-89、弘全三 pp.71-72  
36 同上、東卷、定本卷六 p.90、弘全三 p.73  
37 『弘法大師空海全集(筑摩版)』第五卷、p.311 注1 参照  
38 『文鏡秘府論』東卷、定本卷六 p.91、弘全三 p.74  
39 興膳宏『中国詩文の美学』 p.36  
40 『文鏡秘府論』東卷、定本卷六 p.93、弘全三 pp.75-76  
41 同上、東卷、定本卷六 pp.94-95、弘全三 pp.76-77  
42 興膳宏『中国詩文の美学』 p.36 参照  
43 『文鏡秘府論』東卷、定本卷六 p.96、弘全三 p.78  
44 興膳宏『中国詩文の美学』 p.37  
45 『文鏡秘府論』東卷、定本卷六 p.98、弘全三 p.80  
46 同上、東卷、定本卷六 p.99、弘全三 p.81  
47 『弘法大師空海全集(筑摩版)』第五卷、p.335 注1  
48 『文鏡秘府論』東卷、定本卷六 p.100、弘全三 pp.81-82  
49 『弘法大師空海全集(筑摩版)』第五卷、p.337 注1  
50 『文鏡秘府論』東卷、定本卷六 pp.100-101、弘全三 p.82  
51 同上、定本卷六 p.101、弘全三 p.82  
52 同上、定本卷六 p.101、弘全三 pp.82-83  
53 同上、定本卷六 p.102、弘全三 p.83  
54 同上、定本卷六 pp.102-103、弘全三 pp.83-84  
55 同上、定本卷六 p.103、弘全三 p.84  
56 同上、定本卷六 pp.103-104、弘全三 pp.84-85  
57 同上、定本卷六 pp.104-105、弘全三 p.85  
58 同上、定本卷六 p.105、弘全三 p.86  
59 同上、定本卷六 p.105、弘全三 p.86  
60 同上、定本卷六 p.105、弘全三 p.86

- 6 1 同上、定本卷六 p.106、弘全三 p. 86
- 6 2 同上、定本卷六 p.106、弘全三 pp.86-87
- 6 3 同上、定本卷六 p.107、弘全三 p.87
- 6 4 同上、定本卷六 p.107、弘全三 p. 87
- 6 5 『弘法大師空海全集(筑摩版)』第五卷、p.358 注 1
- 6 6 『文鏡秘府論』東卷、定本卷六 p.107、弘全三 p. 87
- 6 7 同上、定本卷六 pp.107-108、弘全三 pp.87-88
- 6 8 同上、定本卷六 p.108、弘全三 p. 88
- 6 9 同上、定本卷六 pp.109-110、弘全三 p. 89
- 7 0 沈約「別范安成詩」『文選』卷二十所録。書き下しは次の通り。「生平せいへい[素來]少年たりし日、手を分つ[別離]も前期[再会の約束]を易しとす。及爾なんぢと同じく衰暮せば[晩年]、復た別離の時に非ず[再会を期し難い]。言ふ勿なかれ一罇いっその酒と、明日は重ねて持し難し。夢中むちゆうには路みちを識しらず、何を以てか相思 そうし[相手を思う気持ち]を慰さめん」
- 7 1 松浦友久「<的名対>と<総不對対>」『中国詩文の言語学』 pp.38-39
- 7 2 「留意しなければならないのは、『秘府論』所収の対句論が元來対句の分析のために著わされたのではなく、あくまで創作者の手引きとして編まれたものだという点である。創作者の立場に身を置いて考えれば、着眼点を異にする多種多様な対偶法に接することによって、独自の新奇な対句を構想することが可能になる。別の言い方をすれば、対句の可能性を増幅することができる。あるいは従来きづかれなかった視点からの対句を開発するヒントが得られる。その意味で、一見すると煩わしいだけのような対句理論から、詩人たちは多くの着想を学び得たのではないか。」興膳宏『中国詩文の美学』 p.39
- 7 3 「爲亡弟子智泉達嘸文」『性靈集』卷八、定本卷八 pp.138-141、弘全三 pp.499-501
- 7 4 守山聖真『文化史上より見たる弘法大師傳』1931年、pp.976-983 参照
- 7 5 性虚は法性の大空を言う(運徹『便蒙』卷第八 255 参照)
- 7 6 凝然は不生不滅であって不動転のさま、常恒不変であることを言い表す
- 7 7 起滅は物事が生成・生起して隠没・滅亡すること
- 7 8 鼓は、妄風が大波を大海に打ち付ける様を言い表す
- 7 9 化は化作すること(運徹『便蒙』卷第八 255)。三界六道の迷夢を化作する、則ち迷いの世界を眞実なるものと錯覚するの意(岩波大系本『性靈集』 p.352 註 4)
- 8 0 「爲亡弟子智泉達嘸文」『性靈集』卷八、定本卷八 p.138、弘全三 p.499
- 8 1 識は能變=絶えず変化する意識・心のはたらき、幻は所變=変転する心が作り出す仮初めの現象(運徹『便蒙』卷第八 255)
- 8 2 無明迷妄の暗黒に囚われ生死輪廻の苦から抜け出せないことを「獄」と言い表す
- 8 3 第六・第七識は妄分別する能變の作用として働いて三界の生死の地獄を構築する、の意
- 8 4 色焰は第六・第七識が化作する境界を指す。Cf.「空華眩眼龜毛迷情。謬著實我醉心封執。渴鹿野馬奔於塵郷。狂象跳猿蕩於識都」『宝鑰』定本卷三 p.113、弘全一 p.418
- 8 5 逸は放逸・放縱、ほしいままに幻化の境界に戯れる意
- 8 6 龜鶴は長寿のこと。Cf.『淮南子』説林篇「鶴壽千歳以極其游、蜉蝣朝生暮死尽其樂(鶴千歳を壽として以て其の游を極め、蜉蝣、朝に生じて暮れに死するも其の樂しみを盡くす)」
- 8 7 異滅は生・住・異・滅の四相(存在するものの四変化)のうち之二。変異し消滅すること、転じて人の一生の生・老・病・死の「病と死」を言い表す
- 8 8 旃陀は旃陀羅(梵candāla)、狩猟や屠殺などを職業としたことから、ここでは異滅=病死を人の命根を殺奪する屠殺人に喩える
- 8 9 蜉蝣はカゲロウ Ephemeroptera、短命な生命を代表し、人命の儂いことを喩える
- 9 0 Cf. 郭璞「遊仙詩七首」「借問蜉蝣輩、寧知龜鶴年(借問す蜉蝣の輩やから、寧いづくんぞ龜鶴きかくの年を知らん)」(『文選』卷二十一所録)
- 9 1 忽然と無くなり(消滅し)、突然に有の状態を示す(生成す)。「乍無乍有既如浮雲」で生死流転の突然で無常なることを言い表す。「乍無乍有」は『文鏡秘府論』所説の第三雙擬對に相当する
- 9 2 浮雲は不安定でどこへ漂うか分からない状態を示す。Cf.宋玉「九辯五首」「塊獨守此無澤兮。仰浮雲而永歎。(塊かいとして獨り此の澤たく無きを守り、浮雲ふうんを仰いで永歎す)」(『文選』卷三十三所録)
- 9 3 Cf.「父父母母更生更死。如河水之相續。子子孫孫乍顯乍隱。若空雲之生滅。」『理趣經開題(生死之河)』定本卷四 p.112、弘全一 p.725。「忽顯忽隱」は『文鏡秘府論』所説の第三雙擬對に相当する
- 9 4 Cf.「此身脆如泡沫吾命假如夢幻。無常之風忽扇四大瓦解」『教王經開題』定本卷四 p.95、弘全一 p.713

95 還似で「つまるどころ～である」という断定を強調する表現。Cf.「既如夢中之遇還似逆旅之逢」『宝鑰』定本卷三 p.118、弘全一 p.421

96 中国では、縣の下には古来の邑の伝統を有する自然集落が包含された。城郭で囲まれた集落の各々が「亭」、十程度の亭が集まってその最大のものが「郷」(都亭)となり他の亭を従え、幾つかの郷が集合してその最大のものが「縣」(都郷)となった

97 三界六趣を輪廻転生する間に、或いは天上界(天堂)に生まれて楽を享受し、或いは地獄に墮して苦患に苛まれること

98 因縁所生の一切法には固定的実体が存在しない(自性空)という理法に無知であり、目の前に現出する幻の影像や変化する現象に執着して、迷妄の三界六道に沈淪する無明煩惱に覆われた愚童凡夫のこと

99 真実の仏のさとりに至る道の遥か遠い様を言う。Cf.「悠悠悠悠太悠悠」『宝鑰』定本卷三 p.113、弘全一 p.417

100 乾城は乾闥婆城。幻を生起せしめるを乾闥婆の居城＝蜃気楼に滞留する者、即ち仏の真実の理法から遠く離れた三界六道の苦界に彷徨う迷妄不覚の衆生を「乾城客」と言う

101 「爲亡弟子智泉達嚬文」『性靈集』卷八、定本卷八 pp.138-139、弘全三 p.499

102 衆生の窮状を如来が哀愍し、大悲を垂れ法教を与えること

103 群迷は迷える群れ、則ち迷妄不覚の生死の獄に囚われる無数の衆生凡夫のこと。接誘は仏のさとりの世界へ衆生を誘う意

104 Cf.「大覺聖君策慈騎以赴四魔夷。大智賢臣脂悲車以馳六狄(大覺の聖君は慈騎に策むちうつて以て四魔の夷に赴き、大智の賢臣は悲車に脂さして以て六道の狄に馳す)」『法華經開題(開示茲大乘經)』定本卷四 p.156、弘全一 p.757

105 「愍」は悪人の事。「衆愍」は仏の教勅に従わない悪しき衆生のことを言う

106 「汲引」は接誘に同義で、仏法・仏のさとりの世界に引き入れることを言う

107 教網は、仏の教えを、魚を捕える網に喩える。Cf.「其爲教也。三藏廣張四諦普觀」『宝鑰』定本卷三 p.129、弘全一 p.431

108 仏の理法を宣説することを、海底に沈淪する衆生を掬い取る為に広く教網を投げる行為に擬える

109 海底に沈む「沈淪之魚」は、迷妄不覚にして三悪趣四生の苦界に彷徨える衆生を喩える。Cf.「生之生之輪轉六趣。死去死去沈淪三途」『宝鑰』定本卷三 p.117、弘全一 p.421 及び「以絲結網能羅殺禽魚長養四大。如是以法智印絲結顯密教網羅殺無明煩惱之禽魚」『金剛頂經開題』定本卷四 p.84、弘全一 p.705

110 「漉」は水の中を浚さらう、濾すこと。ここでは仏の法教という網で生死の大海を浚渫し、迷える衆生を網の目に掬い取り救済することを言う

111 「羅」は鳥を捕まえる為の網。法羅は教網と同じく、衆生を捕まえ救済するための佛法の比喻

112 仏の教えから遠く飛び去って、あてどなく彷徨える鳥を、無明妄想に彷徨う衆生凡夫に擬える

113 「罽」は罽と同字(罽＝罽には小さな網という義)。ここでは動詞(あみする＝罽で鳥獸を捕らえる、あみでおおう、あみでとる)の義、仏の教えから逃げ去ろうとする無知愚昧の衆生を、網(＝羅＝罽)を以て捕まえ救済することを示す

114 「廣投教網漉沈淪之魚・高張法羅罽飛散之鳥」は文の意味・構造の両面に於いて、第四章第二節で仔細に検討した陸機「文賦」の「於是沈辭佛悅、若游魚銜鉤而出重淵之深、浮藻聯翩、若翰鳥纓繳而墜曾雲之峻(沈辭ちんじ佛悦ふつえつとして、遊魚の鉤つりばりを銜ふくみて重淵ちようえんの深きより出づるが若く、浮藻ふそうは聯翩れんべんとして、翰鳥かんちようの繳いぐるみに纓かかりて曾雲の峻たかき[高峻]より墜おつるが若ごとし。)」という著名な表現を下敷きになっている

115 「宰」の原意は肉などを切って料理すること、転じて意のままに仕事を処理する義が生じた。ここでは次に「刀・煮」という語が用いられるから、原義の料理のニュアンスを含んだ比喻表現で、意味的には魚・鳥を調理すること、則ち衆生を仏の教えで救済することを示す

116 教網・法羅で掬い取り捕まえた魚・鳥＝衆生を調理するに際し、迷妄不覚の根本である無明煩惱を裁断するのに智慧の刀＝利劍を用いる。Cf.「走六通精騎殺以智慧劍」『宝鑰』定本卷三 p.150、弘全一 p.450

117 一實中道の一仏乗の教え、或いは一切法平等不二一如の理趣

118 「鼎」は三本足の器、鍋・釜の用を為す。煮炊きに用いる器具を佛の一味平等中道の教えに譬える

119 「客」は法身・般若・解脱(三點)や常・樂・我・淨(四徳)といったさとりの境界に到った求道者のこと、則ち佛を言い表す

120 「盤樂」は楽しみ遊んで帰ることを忘れる様、盤樂遊嬉

121 平等一如の理。「一如」は同体であること、不二であること。「一」は絶対唯一の一、「如」は真如 tathā の如、一異の差別なく平等であること。一切諸法には差別相として形相があるが、実相としては普遍的に不二同一で、根源的理法としての真如は、その現れ方は様々に異なりながら根本は一であるという意



1 2 2 Cf.「垂拱一真之臺無為法界之殿」『宝鑑』定本卷三 p.150、弘全一 p.450

1 2 3 永遠絶対の真実＝自性の理である所の無為のはたらき

1 2 4 [三点四徳・不二一如＝さとの世界に自樂し無為の法樂を味わう佛の甚深なる境地を]思慮の足りない無知愚昧な人間の、一体誰が敢えて[推し量ろうとするだろうか]、の意

1 2 5 「爲亡弟子智泉達嚬文」『性靈集』卷八、定本卷八 p.139、弘全三 p.499

1 2 6 「金剛子」は金剛の仏子、曼荼羅に入壇して灌頂を授かった受法の弟子を言う

1 2 7 「舅きゅう」は舅父とも記し、「しゅうと」と訓じる。おじ、母親の兄弟のこと

1 2 8 「事」は服侍の意、年長者に近侍してこれに仕えること。智泉が師・空海の従者となって一切の世話を奉仕することを言う

1 2 9 「紀」は十二年間。十二支の一巡りを「紀」とする(「十二年日記」『康熙字典』)

1 3 0 「稟法」は仏法の師資相承、則ち真言秘密蔵の教えを受け継ぐことを言う

1 3 1 「兩部」は金剛界・胎蔵界の兩部大法を言う。Cf.「真言密教兩部秘蔵」『宝鑑』定本卷三 p.176、弘全一 pp.473

1 3 2 第一の弟子智泉が、師資相承の究竟真実の法(金剛界・胎蔵界兩部の教え)の全てを、余すことなく完全に、師空海から授けられたことを言う

1 3 3 「口密無非」は言語を慎み、一言半句なりとも妄語・綺語・悪口・両舌の悪業に当たるような罪を起こさないこと(勝又編『著作全集』第3巻 p.331 注31)。智泉の人格言動が高潔誠実にして、四口業から離れていることを表現する

1 3 4 「嗣宗」は三国時代の文人の阮籍げんせき(210-263)、字は嗣宗で阮嗣宗とも称される。竹林の七賢(阮籍・王戎・山濤・向秀・嵇康・劉伶・阮咸)の指導者の人物で、偽善と詐術が横行する世間を厭悪し、素懷を述べることなく飲酒を事とした。俗物が来ると白眼で対し(白眼視)、気に入りの人物には青眼で対したという

1 3 5 嵇康「與山巨源絶交書」に「阮嗣宗口不論人過、吾每師之、而未能及。至性過人、與物無傷、唯飲酒過差耳。至為禮法之士所繩、疾之如讎、幸賴大將軍保持之耳(阮嗣宗げんしそうは口に人の過か[過失]を論ぜず。吾[嵇康]毎に之[阮籍]を師とするも、而れども未だ及ぶ能はず。至性[卓越した品性]人に過ぐるも、物と傷そこなふ無し。唯ただ飲酒過差かさする耳のみ。禮法の士[儒者]の繩ただず[糾弾]所と為り、之[俗儒]を疾にくむこと讎しゅうの如きに至る。幸に大將軍[司馬昭]に頼よりて之[命脈]を保持する耳のみ。))」(『文選』四十三所録)と記される

1 3 6 「怒也不移」は怒っても、その怒りの感情を顔色に表さないことを言う

1 3 7 「顔子」は孔子の弟子の顔回(前 521-前 481)、字は子淵、顔淵とも呼ばれる。孔門十哲の一人で、聡明なること一を聞いて十を知ると称され(「回也聞一以知十」『論語』公治長篇)、孔子もその才と徳を激賞し、最高の弟子とされる。師の鍾愛を受けた顔淵は、孔子に先立って没し、孔子はその早逝を慟哭して悼んだ。当達嚬文では、一貫して空海と智泉の関係が孔子と顔淵との関係に擬えられる

1 3 8 「貳」は「弍」に同じで二つ・再びの意を示す。ここでは再び同じことを繰り返すことの意で、顔淵が過ちを二度と繰り返さなかった故事を言う。Cf.「哀公問。弟子孰為好學。孔子對曰。有顔回者。好學不遷怒不貳過。不幸短命死矣今也則亡。未聞好學者也(哀公問ふ、弟子孰たれか學を好むと為す。孔子對こたへて曰く、顔回なる者有り。學を好み怒りを遷さず、過ちを貳ふたびせず。不幸、短命にして死せり。今や則ち亡し。未だ學を好む者を聞かざるなり。)」『論語』雍也篇

1 3 9 怒りに動かされず、過ちを二度と繰り返さない好學の卓抜せる弟子であるのは、唯、孔子門下の顔淵ひとりに限られるのではなく、智泉にもまた当て嵌まる美質であった、の賛辞

1 4 0 「爲亡弟子智泉達嚬文」『性靈集』卷八、定本卷八 p.139、弘全三 pp.499-500

1 4 1 「斗藪」は梵 dhūta、頭陀(衣二・食四・住五・威儀一)の十二頭陀行：比丘が修すべき行を広く言う)。ここでは日常の仏道修行の義

1 4 2 「同和」は六和敬のこと。身和敬(態度で示す＝身和同事)・口和敬(言葉で示す＝語和同点)・意和敬(心で示す＝意和同志)・戒和敬(戒めを同じくする＝戒和同修)・見和敬(見解を同じくする＝見和同解)・利和敬(自利の修行を同じくする＝利和同均)の六。運敬『性靈集便蒙』卷第八 p.257 参照

1 4 3 王宮・山巖は、空海と智泉の実生活に当て嵌めれば、平安京の王侯貴族の宮殿での公的活動と高野山での修禪觀行の静謐に言い換えられる

1 4 4 常に師空海の傍らに在る智泉を「影」に譬える。「影隨不離」は、都の王宮に於ける榮耀の場でも、南山の修禪道場に於ける三密瑜伽三昧に於ても、智泉が四六時中師空海の傍らに侍って、一心同体の如く常住坐臥を共にする様を言い表す

1 4 5 腿ももと肱ひじ、「股肱」で手足を意味する原意から、主君の手足となって働く最も信頼できる家来や部下・腹心のこと

1 4 6 「吾飢汝亦飢」は、師と弟子が飢渴を共に忍ぶ程に、即ち一食を互いに分け合って辛酸を嘗める程、一心同体・不即不離の生活を送る関係を言う

147 飢渴を共に耐え忍んだ一方で、「吾樂汝共樂」と歡喜悦樂の時を共有したと言う

148 回愚は、顔淵(顔回)が篤実にして、師孔子の言いつけに素直に従い、出過ぎた所無く一見愚かに見えたことを言う。『論語』為政篇「子曰。吾與回言終日。不違如愚。退而省其私。亦足以發。回也不愚(子曰く、吾、回と言ふこと終日、違はざること愚なるが如し。退きて其の私を省れば、亦た以て発するに足れり。回や愚ならず)」と記される

149 慶賢は多聞第一の阿難尊者 Ānanda(遊行する釈尊に付き随った股肱の弟子)の意識。「歡喜」「慶喜」とも漢訳される。Cf.「有三種阿難。一阿難陀。此云慶喜。持聲聞法藏。於上二乘隨力隨分。二名阿難陀跋陀羅。此云慶喜賢。持中乘法藏。於上大乘隨力隨分。於下小乘容預兼持。三名阿難陀娑伽羅。此云慶喜海。菩薩持大乘法藏」(法藏述『華嚴經探玄記』大正 35・126 中)

150 「冀」は希望する(hope)の義。都の王侯貴族の宮殿に在っても高野山の修禪の道場に在っても、師弟共に希求するその所願は、の意

151 長寿を空海智泉共に保って、釋尊の遺した佛の理法(空海の相承した真言密教)を弘法しようというのが、師と弟子に共通する衆生救済の志であった、の意

152 「長夜」は、仏の理法に不覺無知の衆生が、無明暗黒の眠りに陥り続ける昏迷の惨状を比喻する

153 大日教勅=釋尊遺教である真言秘密藏の三密法門を鼓吹し、長い無知不覺の眠りに陥った衆生凡夫を驚覺して覺醒せしめ、仏のさとの彼岸へと導くことが、空海と智泉の共に冀う所願であったの意

154 弟子が師に先立って亡くなることを言う。顔回が死去した時、その家が大變貧しかった為、顔回の父(顔路)が「孔子の馬車を壊して息子のための立派な棺桶を作ってくれないだろうか」と懇請した故事に拠る。Cf.「顔淵死、顔路請子之車以為之槨、子曰、才不才、亦各言其子也、鯉也死、有棺而無槨、吾不徒行以為之槨、以吾從大夫之後、不可徒行也(顔淵死す。顔路、子の車を以て之が槨かくを為らんことを請ふ。子曰く、才も不才も亦各れもその子を言ふなり。鯉の死せるや、棺ありて槨なかりき。吾徒行して以てこれが槨を為らず。吾大夫の後に從へを以て、徒行すべからざるなり)」『論語』先進篇

155 有働は死者を悼んで働哭すること、顔回の死を悲歎する孔子の様は様々に伝えられる。Ex.「顔淵死。子曰。噫。天喪予。天喪予(顔淵死す。子曰く、噫ああ、天予われを喪ほろぼせり、天予を喪せり。)」及び「顔淵死。子哭之働。從者曰。子働矣。子曰有働乎。非夫人之為働。而誰為働(顔淵死す。子哭して働す。從者曰く、子働せりと。子曰く、働することありしか、夫かの人を為に働するに非ずして誰が為にか働せん。)」『論語』先進篇

156 全く予期しないことには、かの聖人孔子が弟子顔回の早過ぎる死去に際して、その車を処分して弟子の棺を用意するように懇請された時のように、自分の後事を託そうと期待をし、頼りにもしていた一番弟子の智泉の逝去に直面しなければなかった[このわたくし空海の哀切極まりない働哭の感情は、孔子の絶望的な悲愴に匹敵する]の意

157 「爲亡弟子智泉達嘸文」『性靈集』卷八、定本卷八 pp.139-140、弘全三 p.500

158 無明長夜の眠りから目覚める時、則ち仏の教えへの覺醒=さとの時を「朝」と呼ぶ。Cf.「佛者覺也世間有一夕之眠。則有一朝之覺。既有生死長夜。則有朗然大覺也」吉藏撰『勝鬘寶窟』大正 37・12 中

159 夢虎は睡眠中の夢で見た虎で、実体が無い無明戲論の爲す幻を言う。Cf.「衆生迷故見有。聖人悟故不見有。若爾同夢虎空華義。迷故見有。悟故不見有也」吉藏撰『二諦義』大正 45・111 上、及び「生住夢虎吞有於著愛」『教王經開題』定本卷四 p.99、弘全一 p.716

160 さとりを得た覺醒の朝には、有有に執着して心身を脅かす所の無自性空なる幻=夢虎の姿は消え去って、纏縛する無明煩惱から解放される、の意

161 「幻象」は「夢虎」と対になる、存在していない幻の象

162 覺醒の朝(大覺の時)には夢虎が生滅するのと同様に、一旦仏のさとりで悟入してしまえば依他起性の所現である幻象も存在しないことが明らかになる、の意。有為轉變の人生の憂慮悦樂は夢の如く、幻の如く常住ならざる儚いものである、という仏の理を比喩的に言い表す(勝又編『著作全集』第3巻 p.333 注 43 参照)

163 五蘊仮和合のこの生身は常住不変ではなく、生住異滅を輾転とする実体の無いもので、これに執着することは夢虎・幻象に脅かされると同様に無明煩惱の所業である。須らく仏の教えに従いこの迷妄不覺の状態を脱却しなければならぬ、と重重承知はしているが、然しそれでも尚情愛の繩は断ち難いの意

164 夢の中での別離と同然の、仮初めの世の中での死別という出来事

165 憐愍の情が湧いて覺えず涙を流す意。ここでは、死は迷いの世界の虚妄の出来事だと充分に知ってはいても、なおも迷妄執着の情愛の涙が思わず滂沱と流れ溢れるの意

166 Cf.「巨壑泓澄孕千品爰一水」『宝鑰』定本卷三 p.153、弘全一 p.452

167 六波羅蜜という修行の大海を共に渡っているその半ばにして[彼岸に到る志が叶えられず]の意

168 「楫」は「楫」に同じで「舟櫂也」(『説文』)、水をかいて船を漕ぎ進める道具(櫂や櫂)のこと。「片楫」は二本で一對の渡航の道具のうちの一つ。二本一對の楫は師空海と弟子智泉を喩える

169対となる舟櫂の一本が突然折れてしまう、即ち度苦衆生のパートナーであるべき弟子智泉が突然亡くなって、師空海の元を去ってしまったことを言う

170 Cf.「大虚寥廓含万象越一氣」『宝鑰』定本卷三 p.153、弘全一 p.452

171「翎」は羽。「一翎」は双翼(一對の羽)のうちの片方の羽翼を言い、二本の楫の一本が大海を渡る途次に折れて一本の舟櫂のみが残された如く、広大な虚空を飛翔する鳥の双翼の片方が折れ砕けて一つの羽だけが残ったことを言う。則ち、弟子智泉が先立ったことを表現する

172「爲亡弟子智泉達嚬文」『性靈集』卷八、定本卷八 p.140、弘全三 p.500

173筆者の私見によれば、「智泉達嚬文」のこの一節に比肩し得るのは、詩聖曹植が親友王粲の詩を追悼した悲愴高雅な「王仲宣誄并序」(『文選』卷五十六所録)の「哀風興感、行雲徘徊。游魚失浪、歸鳥忘栖。嗚呼哀哉。[中略]喪柩既臻、將反魏京。靈輜迴軌、白驥悲鳴。虚廓無見、藏景蔽形。孰云仲宣、不聞其聲。延首歎息、雨泣交頸。嗟乎夫子。永安幽冥。人誰不沒。達士徇名。生榮死哀、亦孔之榮。嗚呼哀哉。(哀風は感を興し、行雲こううん徘徊す。游魚は浪を失ひ、歸鳥は栖すを忘る。嗚呼ああ、哀かなしい哉かな。[中略]喪柩そうきゅう[靈輜]は既に臻いたり、將に魏京ぎけい[魏都]に反かへらんとす。靈輜れいじは[喪車]軌きを迴めぐらし、白驥はくき[白馬]は悲しみ鳴く。虚廓きょかく[虚空]にして見ること無く、景かけ[影]を藏かくし形かたちを蔽おほふ。孰たれか云ふ、仲宣ちゅうせん[王粲]、其の聲を聞かずと。首かうべを延ねべて歎息し、雨のごとき泣なみだは頸くびに交はる。嗟乎ああ夫子ふうし、永く幽冥ゆうめい[冥土]に安とどまれり。人ひと誰たれか没せざらん。達士たつし[物事の理に通達した人]は名なに徇したがふ[名誉に殉ず]。生けるときには榮さかえ死せるときには哀しまる、亦また孔はなはだ之れ榮えいなり。嗚呼ああ、哀かなしい哉かな。」という絶唱のみである

174条件節的叙述(「雖云覺朝無夢虎悟日莫幻象然猶夢夜之別不忍不覺之淚」と愛弟子に先立たれた感慨(「巨壑半渡片楫忽折大虚未凌一翎乍摧」)を挟んで、再び高らかに激情を吐露することによって、フォルテッシモの間隙に挿入されるゲネラルパウゼにも似た、感情の昂揚を強調する音楽的・劇的効果をもたらす

175通常の世間の人を知る所の世法虚假=世俗諦とは、常住ならざる生滅遷變の現象世界、即ち生ある者・形あるものは必ず衰退し消滅するという諸法無常の仮現の理を言う。この生者必滅の無常の理を「世諦事法」と言い表す

176さとりを得た大覺世尊の釋迦如来に於いてすら、生者必滅という理法に逆らわずに八十にして入滅し父母所生の肉体を離滅した[のであるから、智泉がここに思いがけなくも入寂する不運も致し方ない=人間の定めである]の意

177ここでの「真言」は mantra、真言陀羅尼や法曼荼羅身としての種子真言ばかりではなく、法教としての秘密真言藏を言い表すとも解釈できる

178「真言秘印」の一語で、身密の印契と口密の真言の両者を第一義的に示しつつ、それだけに限定されない真言密教の三密の教え全体を指す

179既に師の空海から伝授された所の真言密教秘伝の印契は、誤謬なく結印して入我我入の対象である仏菩薩の内證に相即する、の意

180念誦する真言陀羅尼及び法曼荼羅身としての種子真言は、それを構成する文字一字及び一字の中の一画までもが、の意

181真言に盡多の法教・無邊の義理を包含し攝持することを併呑の意で「吞」と言い表す。又、智泉が生前、師空海の下で真言密教の深奥なる教えを飽きることなく十分に学んだ[奥義を体得した]ことを言う

182真言陀羅尼を誦し、真言を念持して佛の世界に帰一悟入すること。真言觀法

183「銷」は消、断滅すること。真言密教の奥秘の法教を修習し、真言の功德を了知して身口意三密瑜伽相応の真言觀法に精通し、之を毎日四時に精勤すれば、正等菩提への道を妨げる諸々の障礙を断滅することは難しいことではない[則ち必ず一切罪障・障礙を断除して仏位を證せる]の意

184「一阿」は一実の阿𑖀字で、理智不二法身大日如来の種子真言である。阿𑖀字は一切法教の根本、諸々の声字実相の当体=法身であり、あらゆる存在の基盤、生命の根源とされる

185一切諸法本不生不可得の理=大日如来のさとりの境界=真言密教究竟の眞実相を、阿𑖀字を觀ずることで證得する、の意。「證不生於一阿」は対句表現を徹底する当テキストに於て、胎藏界の「理」を表現しながら、次句「得五智乎鑿水」と共に金胎兩部不二一如の理趣を構造的に表象する。大悲胎藏生曼荼羅は、慈日・蓮華・三部・三密・理・横平等・定・女性原理を全て能生の阿𑖀字で象徴しながら、一如の法界体・曼荼羅海會を現出する

186 Cf.「密義五智佛名一切如来。聚一切諸法共成五佛身故。此五佛則諸佛之本體諸法之根源。故名一切如来」『金剛頂經開題』定本卷四 pp.77-78、弘全一 p.699

187鑿𑖀字は水大に配当され、金剛界大日如来の種子とされるから、鑿𑖀 水は金剛界大日の大悲の水の義を示す

188毘盧遮那智法身=金剛界大日如来の大慈悲乳水の顯現である法曼荼羅身鑿𑖀 字を觀想することによって、仏の智慧の根源にして総体である五智を證得し、始覺本覺万徳円満して我則大日という

即身成佛を成就できる、の意

189「法界三昧」は胎藏界大日如来の觀門である胎藏大法(運敞『性靈集便蒙』卷第八 p.258)

190「汝久修習」は智泉が既に真言密教の法教を遺漏なく体證している、の意

191「四秘」は金剛界の四智印(運敞『性靈集便蒙』卷第八 p.258)。前句の「法界三昧」と対句を成す。智印は仏智の標幟[仏菩薩が内に備えている智慧を象徴する印]。三密五相の觀法で瑜伽三昧に入るとき、行者が智觀を以て開見し印現した仏智・仏身を智印と号す

192法界胎藏三昧に住した大悲胎藏理法身の大法のみならず、汝智泉は金剛界の五相成身・五智四印・四種曼荼羅の智法身の教え(則ち金胎兩部不二の法教)を等しく、の意

193 Cf.「游泳湛寂之潭優遊無為之宮」『宝鑰』 p.145、弘全一 p.446

194「月鏡」は本有大日如来の理法身を、澄淨圓鏡たる月に譬える(岩波大系本『性靈集』 p.354 註 14 参照)。毘盧遮那の理法身とは、則ち衆生本有の淨菩提心=阿字=滿月輪である

195大日如来の本有本覺の清らかな滿月輪の如き仏心が、実は衆生の自心にも本来的に具わっている仏性・如来藏であると觀智する、則ち淨菩提心を共に具す所の仏と衆生の不二一如を知る、の意

196心の迷いである煩惱の薪を佛の智慧の炎で焼き盡して一切の繫縛を離れ、仏智仏身を證得するの意

197「我則金剛」は我則金剛薩埵の略。真言行人が三密瑜伽の行において、自身を金剛薩埵と無二平等であると觀じ、転じて諸仏菩薩との入我我入・相即不離の三昧境に渉入すること

198「我則法界」は、「我則金剛」で自身と金剛薩埵=大日如来の即同を覺悟すれば、人法不二であるから自身が則ち大日如来のさとの世界(法界)に等同であると如実に知ることを言う。「法界」は三密瑜伽行の所入の法、十住心に配当すれば第十秘密莊嚴心を指す

199「三等」は三平等。ここここでは、「我」「金剛(薩埵)」「法界(大日)」が等同であることを言う。密教教理的には「三等=三平等」は様々な trinity(三位一体:「佛・法・僧」「身・語・意」「心・佛及び衆生」)に配当され、真言密教の本質を「三平等法門」とも言い表す

200「三等真言」は下に引かれる入佛三昧耶の真言(「曩莫三曼多没駄南阿三迷底里三迷三摩曳娑縛訶 **ॐ ॐ ॐ** **ॐ ॐ ॐ ॐ ॐ** asame trisame samaye svāhā)を指す(運敞『性靈集便蒙』卷第八 p.258)

201五段階の觀想を経て即身成仏を実現する実践行。初会『金剛頂經』に説かれる。Cf.「五相者一通達本心。二修菩提心。三成金剛心。四證金剛身。五佛身圓滿。此則五智通達。」『金剛頂經開題』定本卷四 p.88、弘全一 p.472

202「妙觀」は妙觀察智(梵 pratyavekṣaṇā-jñāna)の略、蓮華智・轉法輪智とも言う。一切を清淨な心で追及する深思熟慮の智慧を表す。大日の徳を受けて全体のうちの部分を觀察すること、自他平等という宇宙の本質に基づきつつ、個別の様態・現象界に於いてその人だけに現われた存在の在り方・表象を深く、しかも誤ることなく觀て取れる妙なる力で、様々な存在相を熟慮して正しい認識を打ち立てる

203 Cf.「開壯嚴之秘藏。轉三密之法輪。即身成佛是日雷震。我則法身是時師吼。無等三等未聞五智本具昔失忽得」『大日經開題(三密法輪)』定本卷四 p.53、弘全一 p.679

204即心は行者自心の曼荼羅開顯によって自心仏・本有本覺の淨菩提心を了知する、大乘教理伝統の唯心性を説く

205 Cf.「自心曼荼 有佛無佛 性相常住 我性教法 有點無點 文理宛然 觀心道場 則見本覺 如来之身 念身曼荼 則遇常住 世尊之像」『理觀啓白』定本卷五 p.97、弘全二 p.186

206「爲亡弟子智泉達嘸文」『性靈集』卷八、定本卷八 p.140、弘全三 p.500

207『大日經』具緣品、大正 18・9 中

208「謂六大者五大及識。大日經所謂。<我覺本不生。出過語言道。諸過得解脫。遠離於因緣。知空等虛空>是其義也。彼種子真言曰 **ॐ ॐ ॐ ॐ ॐ ॐ** >。阿 **ॐ** 字諸法本不生義者即是地大。縛 **ॐ** 字離言說謂之水大。清淨無垢塵者是則囉 **ॐ** 字火大也。因業不可得者訶 **ॐ** 字門風大也。等虛空者欠 **ॐ** 字字相即空大也。我覺者識大。(謂く、六大とは五大及び識となり。『大日經』に謂ふ所の<我覺本不生 出過語言道 諸過得解脫 遠離於因緣 知空等虛空>是れ其の義なり。彼の種子真言に曰く **ॐ ॐ ॐ ॐ ॐ ॐ** >。爲いはく **ॐ** 阿字諸法本不生の義とは即ち是れ地大なり。囉 **ॐ** 字離言說とは之れ水大と謂ふ。清淨無垢塵とは是れ則ち囉 **ॐ** 字火大なり。因業不可得とは訶 **ॐ** 字門風大なり。等虛空とは欠 **ॐ** 字の字相即ち空大なり。我覺とは識大なり。)」『即身義』定本卷三 pp.19-20、弘全一 p.508

209『大日經』具緣品(大正 18・9 中)。同じ真言「南摩三曼多勃駄喃-阿三迷-咀履-合三迷-三摩曳-四莎訶五」が、『大日經』卷四密印品では「一切如来入三昧耶遍一切無能障礙力無等三昧力明妃」(大正 18・24 中)、供養次第法中真言行學處品第一では「三昧耶真言」(大正 18・49 上)と呼ばれる

210「<重重帝網名即身>とは、是れ則ち譬喩を擧げて以て諸尊の刹塵の三密の圓融無礙なることを明す。帝網とは因陀羅珠網なり。謂く、身とは我身・佛身・衆生身、是を身と名づく。又四種の身有り、言く自性・受

用・變化・等流、是を名づけて身と曰ふ。又三種有り、字・印・形、是なり。是の如き等の身は、縦横重重にして、鏡中の影像と灯光の渉入との如し。彼の身即ち是れ此の身・此の身即ち是れ彼の身、佛身即ち是れ衆生身・衆生身即ち是れ佛身なり。不同にして同なり、不異にして異なり。故に三等無礙なり。真言に曰く、歸命句は<常の如し>阿三迷底里三迷 三昧曳莎呵 **असमिधिसमिधिसमिधियैः** 初めの句義をば無等と云ひ、次をば三等と云ひ、後の句をば三平等と云ふ。佛・法・僧、これ三なり。身・語・意、また三なり。心・佛及び衆生、三なり。かくの如くの三法は平等平等にして一なり。一にして無量なり、無量にして一なり。而も終に雑乱せず。故に<重重帝網名即身>と曰ふ 『即身義』 定本卷三 pp.28-29、弘全一 pp.516-517

2 1 1 入仏三昧耶の真言

2 1 2 「伽陀(伽陀)」は梵 gāthā の音写。偈・諷頌・偈頌と訳す。經・論の中に韻文の形で仏徳を賛嘆し教理を述べたもの。本章第二節参照

2 1 3 「法體」は仏の身、さとの体。具体的には法界體性智、法身大日如来を指す

2 1 4 仏の体=六大法界体性は、一切諸法の根源であり、六大所生・自性清浄の衆生の身と等同であるの意

2 1 5 前句の「法體」が人に就くのに對し、「真理」は人法不二の「法」に就く。不二であるから「法體=人」と「真理=法」の二項は、対立背反する別個の真如概念ではなく、コインの表裏の關係に在る所の法即理、法身大日即同究竟真實理法界を示現する

2 1 6 法界(體性)=心界という等同關係が成立することを言う。Cf.「馱<sup>Q</sup>字門一切諸法法界不可得故者。梵云達摩馱都 dharmadhātu. 名爲法界。界是體義分義。佛之舍利亦名如來馱都 dhātu. 言是如來身分也。若見馱<sup>Q</sup>字門。即知一切諸法悉皆有體。謂以法界爲體。所以者何。若離諸法實相。則一切法體義不成故。夫法界者。即是心界。以心界本不生故。當知法界亦本不生…法界者。唯是自證常心。無別法也。復次如來大施者。所謂大悲漫荼羅。法界者。即是普門實相。」大日經疏』大正 39・654 上-中

2 1 7 ここで「聞く」のは「伽陀」。眞言・伽陀⇔聞・誦という具合に、目的語と動詞がクロスの構造を示す

2 1 8 大日如来の教業である所の眞言教法が、重罪を消滅断除し、衆生の無明煩惱を根治する勝れた教益を具えることを言う

2 1 9 眞言陀羅尼を念誦すること

2 2 0 「四法身」は四種法身(単に四身とも言う)。眞言密教の立てる四種の仏身。根本自性法身摩訶毘盧遮那仏より流出顕現した、法界遍滿・過恒沙不可説の一切の仏菩薩を、衆生に對して教化する在り方で四つの範疇に分類したもの。視座の異なりであるから四種法身は四種曼荼羅・五智五仏・一切如来と団体である。Ex.「四種法身とは、一は自性身・二は受用身・三は變化身・四は等流身なり」『十住心論』卷十、定本卷二 p.317、弘全一 p.406

2 2 1 自心と仏と衆生とが三等三平等である理趣を證得し、自心の曼荼羅に四種法身を開顕して自らを仏智仏身として現證する。即身成仏を成し遂げることを意味する

2 2 2 当然の事として既に久しく眞言密教の精髓を熟知している、の意。「解」は知解・了解・解悟の解。複雑玄妙な事理を解きほぐして、はっきりと筋道の立つように明らかにすること。ここでは、寫瓶の弟子智泉が眞言密教の玄奥を明瞭に覺知了解していることを表し、「さとる」と訓じる

2 2 3 已達の智泉にしてみれば、繰り返しの贅言になるけれども【敢えて智泉の菩提・成佛祈念の為に】の意。Cf.「空海は、汝[智泉]は以前からよく悟っているのであるが、重ねて説くとことわり、眞言密教の基本的な思想を真正面から説き明かしている。[中略]愛弟子を突如として失った悲しみに沈みつつも、参列の諸弟子や大衆に囲まれて、なお眞言密教の教義を切々と説き訴え、それによって弟子の早逝を弔い、その成仏を祈る。」(松長有慶「空海にみる生と死」『印度學佛教學研究』第四十二卷第一号、1993年、pp.4-5)

2 2 4 「爲亡弟子智泉達嚫文」『性靈集』卷八、定本卷八 p.140、弘全三 p.501

2 2 5 無量数の佛菩薩の集まり、即ち曼荼羅に集會する聖衆を指す。Cf.「曼荼羅海會諸尊」『即身義』定本卷三 p.27、弘全一 p.515

2 2 6 金剛界曼荼羅成身会の中心を構成する聖衆。即ち、大日・阿闍・宝生・無量寿・不空成就の五佛に親近慧門の十六大菩薩、四波羅蜜菩薩、内外の八供養菩薩、四摂菩薩の計三十七尊を指す

2 2 7 「大悲胎藏」は大悲胎藏曼荼羅、『大日經』所説の大悲の心より生み出される曼荼羅。Ex.「大悲胎藏生大漫荼羅王」(『大日經』大正 18・4 上)及び「密中之祕密 大悲胎藏生 及無量世間 出世漫荼羅」(『大日經』大正 18・34 上)

2 2 8 大曼荼羅・三昧耶曼荼羅・法曼荼羅・羯磨曼荼羅。Cf.「如是曼荼羅各各有四種曼荼羅四智印等。言四種者。摩訶三昧耶達磨羯磨是也。如是四種曼荼羅其數無量。刹塵非喻海滴何比(是の如きの曼荼羅に、各各に四種曼荼羅・四智印等有り。四種と者いば、摩訶と三昧耶と達磨と羯磨とは是れなり。是の如きの四種曼荼羅、其の數無量なり。刹塵も喩に非ず、海滴も何ぞ比せん)』『十住心論』定本卷二 p.307、弘全一 p.397

2 2 9 「入我我入」は冥想の主体(眞言行者)と対象(仏菩薩=本尊)が深い無礙渉入の三摩地(瑜伽)に在って、即入等同の不散乱に安住する義、相即して応同すること。Cf.「攝持者入我我入也。自塵數佛能入他心佛。他心

塵數佛能入自心佛。彼此互爲\*能攝所攝能持所持。能觀此理攝持自他善惡之心(攝持とは入我我入なり。自心の塵數の佛能く他心の佛に入り、他心の佛能く自心の佛に入り、彼此互いに能攝所攝・能持所持となる。此の理を能く觀ずれば自他善惡の心を攝持す) 『平城天皇灌頂文』定本卷五 p.22、弘全二 p.162(\*能攝所攝は『弘全』に従う) 230 Cf.「加持者又云加被。往來涉入爲加攝而不散爲持。即入我我入之義是也。阿等字者法界之體性。四種法身十界依正皆是所造之相。六字則能造之體。能造阿字遍法界而相應。所造依正比帝網而不礙。雖此不往彼不來。然猶法爾瑜伽故無能所而能所(<加持>とは又加被と云ふ。往來涉入を<加>と爲し、攝して散せざるを<持>と爲す。即ち入我我入の義是れ也。阿<sup>ア</sup>等の六字 **𑖀𑖄𑖔𑖃𑖔𑖃** は法界の體性なり。四種法身と十界の依正とは皆れ所造の相なり。六字は則ち能造の體なり。能造の阿<sup>ア</sup>等は法界に遍じて相應し、所造の依正は帝網に比して無碍なり。此も往かず彼も来らずと雖も、然も猶ほ法爾瑜伽の故に能所無くして而も能所あり) 『大日經開題(關以受自樂)』定本卷四 pp.61-62、弘全一 p.687

231 大日如来を根源とする、法界に遍満する仏たちは六大所生の聖衆であり、仏のさと(一切智)を志求する真言行人たる我も六大の成す所であつてみれば、仏と我とは同一の金剛性=仏=如来藏=自性清浄心で構成される等同の關係にあり、仏が三密瑜伽行に住する我の中に入り、本尊に帰依し之との冥合一如を三密行で成就しようと勤作する我も悉地を得てそのまま仏に波長を合わせ、凡聖不二一如となるのであるから、の意

232 「謂六大者五大及識。大日經所謂。<我覺本不生。出過語言道。諸過得解脫。遠離於因緣。知空等虛空>是其義也。彼種子眞言曰<𑖀𑖄𑖔𑖃𑖔𑖃>。阿<sup>ア</sup>字諸法本不生義者即是地大。縛<sup>ワ</sup>字離言說謂之水大。清浄無垢塵者是則囉<sup>ラ</sup>字火大也。因業不可得者訶<sup>ハ</sup>字門風大也。等虛空者欠<sup>ケ</sup>字字相即空大也。我覺者識大。(謂く、六大とは五大及び識となり。『大日經』に謂ふ所の<我覺本不生 出過語言道 諸過得解脫 遠離於因緣 知空等虛空>是れ其の義なり。彼の種子眞言に曰く<𑖀𑖄𑖔𑖃𑖔𑖃>。爲いはく<sup>ア</sup>阿字諸法本不生の義とは即ち是れ地大なり。囉<sup>ワ</sup>字離言說とは之れ水大と謂ふ。清浄無垢塵とは是れ則ち囉<sup>ラ</sup>字火大なり。因業不可得とは訶<sup>ハ</sup>字門風大なり。等虛空とは欠<sup>ケ</sup>字の字相即ち空大なり。我覺とは識大なり。)」 『即身義』定本卷三 pp.19-20、弘全一 p.508

233 「無碍・無礙」は何ものにも妨げられないこと、障りや妨げが無く自由自在であること、融通無礙。無障礙とも言い、華嚴教理由来(華嚴經者…融極微以周法界。故以因陀羅網參互影而重重。錠光玻黎照塵方而隱隱一即多而無礙。多即一而圓通。攝九世以入刹那。舒一念而該永劫。)法藏述『華嚴經探玄記』大正 35・107 上-中)の鍵概念。ここでは六大が一切の有情非情の諸法に行き渡り障礙ないことを、「六大無礙」と表現する

234 三密瑜伽行。瞑想して意識を集中させ、特定の対象(月輪・<sup>ア</sup>字等)を心中に思い描くことにより、仏の真理を直観的に把握し、更に仏と己身と衆生の三平等無礙の境地を体得しようとする実践修行法

235 法身如来の心より流出した無塵數(佛刹微塵數・[過]恒河沙・刹塵)の諸尊を、仏の随伴者という意味合いで「眷屬」と呼ぶ

236 「無来・不来」は本有本覺の仏性の義を示す

237 「海滴」は海の水を滴にしたほどの限りない數。Cf.「刹塵渤馱吾心佛 海滴金蓮亦我身」『宝鑰』定本卷三 p.168、弘全一 p.465

238 「不攝」は、本有門では元来一切諸法平等不二一如であるから衆生は既に救われており救済することができない、一方修生門の立場では衆生は仏と入我我入の妙行を通して救われ、仏の世界に攝し盡され得る(「攝」)の意(勝又編『著作全集』第3巻 p.335 注 68)

239 「不攝而攝」は不二摩訶衍=圓圓海徳の諸佛(『釈摩訶衍論』所説)、即ち自性法身大日如来の徳智であり、ここで空海が智泉の爲に祈念する「不攝而攝」とは、修生門の普賢色身の真言行者が、自性法身六大法界體性摩訶毗盧遮那との三密融通無礙の帝網世界に瑜伽涉入して、平等無差別無不二一如の解脫法界の大海に帰入合一すること、即ち即身成佛を成就して密嚴浄土に救われることを言う

240 五智五佛。則ち、法界體性智=中尊毘盧遮那如来、大円鏡智=東方阿閼如来、平等性智=南方宝生如来、妙觀察智=西方無量寿[阿弥陀]如来、成所作智=北方不空成就[釈迦]如来の金剛界五智五佛=一切智智=一切如来を指す

241 「九尊」は胎藏曼陀羅中台八葉院の胎藏五仏四菩薩の九尊。Ex.「九佛者謂中央大日尊。四方四葉各現四佛。東方寶幢佛南方開敷花王佛西方無量壽佛北方天鼓雷音佛是也。四隅四菩薩則東南方普賢即大捨徳是。西南方文殊則大喜徳也西北方觀音則大悲智。東北方慈氏則大慈智。此九種佛爲諸佛之根本。」『法華經開題(開示茲大乘經)』定本卷四 p.164、弘全一 p.764

242 Cf.「性蓮乍發。顯微塵之心佛。心法忽開。證恒沙之遍智」「天長皇帝爲故中務卿親王捨田及道場支具入橋寺願文」『性靈集』卷六、定本卷八 p.95、弘全三 p.467

243 亡き弟子智泉に、本有本覺の金剛界五智五佛の智差別の曼荼羅を開頭し、同時に理平等の大悲胎藏曼陀羅の法界一味大海のさとの性蓮を開花して授ける、の意

244 「都」は心王所居の場所。涅槃の境地かつ眞實無邊功徳を具した、虚空の如き遍一切處に莊嚴される自性法身。則ち法界は常住不變の仏の安住の世界であり、法身そのものである。Ex.「法界者。廣大金剛智體

也。此智體者。所謂如來實相智身。以加持故。即是眞實功德所莊嚴處。妙住之境心王所都。故曰宮也。此宮是古佛成菩提處』『大日經疏』大正 39・580 上

245「帝」は帝王、法身＝心王大日を指す

246法身大日如來と等同の不二一如の法界に住し、自ら大覺＝仏の位を證し[即身成佛を成就し]の意

247十佛刹微塵數・無量無數に遍滿・遍在するの意。Cf.「量等虛空法界。重重無盡遍滿遍滿平等平等。能解此義三密相應故速證大覺位」『法華經積』定本卷四 p.209、弘全一 p.790

248「所攝」は、迷いの世界にある「有情」の範疇に包摂されること。則ち、未だ仏のさとりに到らぬ迷妄不覺の一切衆生のことを「有情所攝」と言う

249「所持」は仏のさとりへと到る仏道を妨げ邪魔する無明を「持」すること。「無明所持」は迷妄不覺の一切衆生を言い表す(運敞『便蒙』卷第八 259)

250「此理」は本有本覺の仏智が衆生の自心に本來的に具わり、仏と心と衆生が三平等であるという一切法平等無差別・凡聖不二の理趣

251「悟」は覺悟・開悟・悟入の悟。空海が亡き弟子智泉に重ねて説き明かした「我覺本不生」以下の偈頌や入仏三昧耶の眞言が開顯する所の、眞言密教の奧義(自心と仏と衆生とが三等三平等である理趣を證得し、自心の曼荼羅に四種法身を開顯して自らを仏智仏身として現證する＝即身成仏を成し遂げること)の覺了を言う

252頓悟・速證菩提＝速疾成佛を言い表す

253「自覺」は自證の三菩提を指し(運敞『便蒙』卷第八 p.259)、成仏に同義。一切相不可得＝無相の境界を『大日經疏』では「諸佛自證の三菩提」と定義する。Ex.「今此法門亦復如是。即心成佛旨趣難知…此諸佛自證三菩提。所謂自心自覺不可思議法界」(『大日經疏』大正 39・609 下)

254證悟・證得。即ち仏果を得ること、大覺仏佛位を得る＝成道＝成仏に到ること

255「爲亡弟子智泉達嚬文『性靈集』卷八、定本卷八 pp.140-141、弘全三 p.501

256「六大無礙常瑜伽(體) 四種曼荼各不離(相) 三密加持速疾顯(用) 重重帝網名即身(無礙) 法然具足薩般若(法佛成佛) 心數心王過刹塵(無數) 各具五智無際智(輪圓) 圓鏡力故實覺智(成佛)」『即身義』定本卷三 p.19、弘全一 pp.507-508

257福井佳夫『六朝文評價の研究』p.3

258福井佳夫、同上 p.43

259福井佳夫、同上 p.180

260福井佳夫、同上 p.330

261福井佳夫、同上 p.425

262詩句の搖動するリズムが海上を航行する船の波の揺れを喚起する例として、”Comme je descendais des Fleuves impassibles, Je ne me sentis plus guidé par les haleurs (...)Les Fleuves m'ont laissé descendre où je voulais. Dans les clapotements furieux des marées,(...)La tempête a béni mes éveils maritimes. Plus léger qu'un bouchon j'ai dansé sur les flots”を挙げる。Arthur Rimbaud, *Le Bateau ivre* in *Poésie, Oeuvres*, Garnier Frères, 1981, p.128 の v.1-2, 8-9 et 13-14

263『大日經』住心品所説の六心に依る(大正 18・2 中)

264第三章第三節で指摘済み

265「探湯不及」は善行を見て及ばざることを憂えることを言う。『論語』李氏の「孔子曰、見善如不及、見不善如探湯(善を見ては及ばざるが如くし、不善を見ては湯に探るが如くす)」に基づく。善を行う機会に遭遇すれば逃げられはせぬかと恐れるように飛びつき、不善を行う誘惑に際会しては熱湯の中から物を取り出す時のように急いで手を引っ込める、という意。善行の不十分なことを反省し、悪しき行為を忌み嫌う、心の正しいさまを言い表す

266「鑽仰」は聖人の道を探求し徳を仰ぎ慕うこと。『論語』子罕に孔子の徳を「顔淵喟然歎曰、仰之彌高、鑽之彌堅(顔淵、喟然として歎じて曰く、之を仰げば弥よ高く、之を鑽れば弥よ堅し)」と高山の如く高いと嘆じ、その信念は金石の如く鑽きれば鑽るほど堅いと評した文に基づく

267「[爾時執金剛祕密主。於彼衆會中坐白佛言。世尊云何]{如來應供正遍知。得一切智智。彼得一切智智。爲無量衆生。廣演分布。隨種種趣種種性欲。種種方便道。宣説一切智智。或聲聞乘道。或緣覺乘道。或大乘道。或五通智道。或願生天。或生人中及龍夜叉乾闥婆。乃至説生摩睺羅伽法}。若有衆生應佛度者。即現佛身。或現聲聞身。或現緣覺身。或菩薩身或梵天身。或那羅延毘沙門身。乃至摩睺羅伽人非人等身。各各同彼言音。住種種威儀。而此一切智智道一味。所謂如來解脫味」(大正 18・1 中。『秘藏寶鑰』の引用は { } 内のみであるが、『十住心論』の經証は世尊以下の一段全体を引く)

268『寶鑰』定本卷三 pp.123-124、弘全一 pp.426-427

269同上、定本卷三 p.125、弘全一 p.428

270第六章で詳説する

- 271 『菩提心論』大正 32・573 上
- 272 「羅漢聖果一生難得。是故鈍根六十劫利智則三生。修練苦行乃證聖位。雖無向果之賢聖。其道何絶哉」『宝鑰』定本卷三 p.132、弘全一 p.434
- 273 「若如還答時根所牽逆流猶難。若然者五濁惡世定無持戒定慧人乎」『宝鑰』定本卷三 p.133、弘全一 p.434
- 274 『宝鑰』定本卷三 p.134、弘全一 p.435
- 275 同上、定本卷三 p.134、弘全一 p.435
- 276 弁論体の定型は、普遍的な大主題を述べて、天子と国家のあるべき姿を讃嘆し、そこから現実相の諸問題にブレイクダウンして事の是非を論じるものである
- 277 「讀經礼佛報國家之恩。觀念坐禪答四恩之徳」『宝鑰』定本卷三 p.135、弘全一 p.437
- 278 森三樹三郎「六朝士大夫の精神」『大阪大学文学部紀要』1954 年、pp.274-275 参照
- 279 法琳撰『破邪論』大正 52・476 下-477 上。同文は道宣撰『廣弘明集』卷第十一(大正 52・161 中-下)にも採録される
- 280 『宝鑰』定本卷三 p.137、弘全一 p.439
- 281 但し一説には「与」を赦す意味で大悲門、「奪」を処罰の義で大智門に取り、王法・仏法共に与奪・悲智の門を具え、王法の適用に於ても情状を酌量して寛恕の措置を取る悲門が存在するという解釈も提出される。(宥快『秘蔵寶鑰鈔』巻中五 208 参照)
- 282 『宝鑰』定本卷三 p.120、弘全一 p.424
- 283 同上、定本卷三 p.142、弘全一 p.443。慧覺訳『賢愚経』出家功德尸利苾提品(大正 4・376 中-下)の取意
- 284 同上、定本卷三 p.142、弘全一 p.443
- 285 同上、定本卷三 p.143、弘全一 p.443
- 286 同上、定本卷三 p.152、弘全一 p.452
- 287 同上、定本卷三 p.154、弘全一 p.453。『大日経』の経文「心主自在覺自心本不生。何以故。祕密主。心前後際不可得故。如是知自心性。是超越二劫瑜祇行」(大正 18・3 中)を踏まえる
- 288 『宝鑰』定本卷三 p.154、弘全一 p.454。『大日経疏』大正 39・603 上-中からの引用
- 289 「即此如實知自心名為菩提。故大日尊告祕密主云。祕密主。云何菩提。謂如實知自心。」『宝鑰』定本卷三 p.157、弘全一 p.456。『大日経』大正 18・1 下を引く
- 290 『宝鑰』定本卷三 p.161、弘全一 p.459
- 291 同上、定本卷三 p.162、弘全一 p.461
- 292 第三章第五節参照
- 293 「我覺本不生。出過語言道。諸過得解脱。遠離於因縁。知空等虚空。如實相智生。已離一切暗。第一實無垢。」『宝鑰』定本卷三 p.168、弘全一 p.466。『大日経』具縁品、大正 18・9 中の引用
- 294 同上、定本卷三 p.174、弘全一 p.471。『菩提心論』大正 32・574 下からの引用
- 295 同上、定本卷三 p.162、弘全一 p.460
- 296 同上、定本卷三 p.167、弘全一 p.465
- 297 宥快『秘蔵寶鑰鈔』巻下十半 p.489
- 298 『宝鑰』定本卷三 p.162、弘全一 p.460
- 299 同上、定本卷三 pp.167-168、弘全一 p.465
- 300 詳細は第三部第十一章で論じる
- 301 同上、定本卷三 p.165、弘全一 pp.463-464
- 302 毘盧遮那と釈迦牟尼(「應化佛」)の峻別を空海が意識していたことが、華嚴・天台の二法門を第九・第八の順番に配当する一つの大きな理由だったと思われる。またこうした空海の姿勢は、後世台密で説かれる大日釈迦同体説とは根本的に異なる思想的立場を示すものと言える。Cf.「同名毘盧遮那佛。故觀經云。釋迦牟尼名毘盧遮那。大日経云。毘盧遮那。又云。釋迦牟尼入寶處三昧云云徳圓和上遣唐疑問云。觀經云。釋迦名遮那。法華文句云。釋迦遮那乃是異名非異體義。玄義云。三佛不一不異。今天台門人依上文。云遮那釋迦同體別名。又大日経云。華台臺大日。初門釋迦。疏云。遮那法門眷屬爲第一。釋迦生身眷屬爲第二。今眞言宗人依上文云。法華經佛爲劣。大日経遮那爲勝。此義云何。宗頴和尚決云。釋迦遮那一體異名也。只赴縁以假示。實無中邊。只見一體之差別。不識差別之一體。大日爲勝。釋迦爲劣者。太昧平等之體理。仍違經文。大日経云。願大牟尼説。觀經云。釋迦名遮那。華嚴云。或名釋迦。或名遮那云云略抄授決集云。大日即釋迦。釋迦即大日。遍一切處本來常住無始無終。若不然者非法華實相妙極之旨云云私云。色頂報佛。靈山應佛。於圓即是實相法身。故彼此佛同是法身。彼報應者非宗正意也」證眞撰『天台眞言二宗同異章』大正 74・418 下中
- 303 『宝鑰』定本卷三 p.113、弘全一 p.417



304 子夏「毛詩大序」『文選』卷四十五所錄

305 盛徳は崇高な品徳、ここでは高尚な品徳の有る人。形容は盛徳の表現・體現

306 成功は、功業或いは事業を成就すること。告は報告・告知

307 始は王道廢興の始まり。四始は風・大雅・小雅・頌の四種。[李善注]始者、謂王道興衰之所由也

308 詩之志也。詩の志を述べたの意

309 『文鏡秘府論』地卷、定本卷六 p.53、弘全三 p.41

310 窺基撰『妙法蓮華經玄贊』大正 34・684 上

311 十二部經、梵 dvādaśāṅgadharmapracāna に同じ。1.契經 sūtra、2.偈頌・重頌 geya、3. 諷頌・伽陀 gāthā、4. 因縁・尼陀那 nidāna、5. 本事・如是語 itivṛttaka、6. 本生 jātaka、7. 希法・未曾有法 adbhuta-dharma、8. 譬喩・阿婆陀那 avadāna、9. 論議・優婆提舍 upadeśa、10. 自説・優陀那 udāna、11. 方広 vaipulya、12. 記別・授記 vyākaraṇa

312 五百大阿羅漢造・玄奘譯『阿毘達磨大毘婆沙論』大正 27・2 上

313 法藏述『華嚴經探玄記』大正 35・137 下

314 Cf. 「<四者伽陀。此云頌也。即諷頌故以妙言詞而諷誦。故云頌誦。謂前未説直以偈明。如十六大菩薩等各歎所受智印五言偈等是也云云>[圓仁撰『金剛頂大教王經疏』大正 61・13 中]『大日經』等處處讚歎佛徳説偈。亦是大日讚。五讚。大讚。金剛頂百八名。四智讚。普賢讚等皆是偈也云云」安然作『眞言宗教時義』卷四・大正 75・443 中

315 Cf. 「偈頌者。經音義二十四十六云。伽他此方當頌。或云攝言。諸聖人所作。莫問重頌字之多少。四句爲頌者。此名伽陀。案西國數經之法。皆以三十二字爲一伽他。或云伽陀訛也。舊言偈者。亦伽他之訛也。文青龍疏中一五七云。偈者此有三解。一云偈者竭也。攝義竭盡。二云偈者憩也。語憩息故。三者梵云伽他。此云諷誦。古譯經者乃云偈他。略去他字但名爲偈。語訛略矣。文玄贊二三十八云。梵云伽他。此翻爲頌。頌者美也。歌也。頌中文句極美麗故。歌頌之故訛略云偈。此祇焰頌文攝釋二三十二云。有釋云。偈猶竭也。乃此方言明義竭盡故。名爲偈。議曰。不然。設此方言未必偈中皆明義盡。文嘉祥法花疏序品云。句世有二種。一伽陀。謂孤起偈。亦名不等頌。二路伽。謂頌長行偈。有人云。外國稱祇夜。或名偈夜。今略彼夜字直稱爲偈。此間翻爲句也。有人言偈是此間語。以其明義竭盡故。稱爲偈也。文已上諸解有異同。應知最勝疏溜洲三本四云。若準西方爲頌之法。皆四句成一頌。論句則有五種。一者處中句。二初句。三後句。四短句。五長句。若八字成梵云案多制多。此名處中句。不長不短。如是四句成一頌。名室盧迦頌。有三十二字。若六字已上成名爲初句。若二十字已上成名爲後句。若減六字名短句。過二十六字成名長句頌。準可知」曇寂撰『大日經住心品疏私記』大正 60・390 中一下

316 Cf. 「應頌相者。對法等諸論同説。即諸經中或中或後以頌重頌。即後更頌前長行義。又云。不了義經應更頌釋。長行雖説義猶未盡。後更頌之。即以二義名爲應頌。一者爲益利根後來。二者爲顯前不了義令聽法者解明淨故」窺基撰『大乘法苑義林章』大正 45・276 中一下

317 Cf. 「自説相者。瑜伽等云。謂於是中不顯請者。爲令當來正法久住正教久住。不請而説是名自説。對法論云。如伽陀曰。若於如是法。發勇猛精進。靜慮諦思惟。爾時名梵志。此佛爲令正法久住。正法久住是行住也。涅槃經説。如佛晡時入於禪定。乃至明旦從禪定起。無有人問。以他心智即自説法。乃至廣説。如是諸經無問自説。是名優陀那。指事雖殊義理同也」窺基撰『大乘法苑義林章』大正 45・277 上

318 Cf. 「無問而自説者。優陀那經也」智顛説・智顛記『仁王護國般若經疏』大正 33・279 中

319 『妙法蓮華經』大正 9・24 中

320 同上、大正 9・13 下—14 中

321 『六十華嚴經』大正 9・785 下—786 上

322 『宝鑰』定本卷三 p.139、弘全一 p.440

323 龍樹造・鳩摩羅什訳『十住毘婆沙論』大正 26・22 上

324 龍樹造・鳩摩羅什訳・青目訳『中論』大正 30・1 下

325 世親造・眞諦訳『攝大乘論釋』大正 31・157 上

326 「釋提桓因。自變其身作羅刹像形甚可畏。下至雪山去其不遠而便立住。是時羅刹。心無所畏勇健難當。辯才次第其聲清雅。宜過去佛所説半偈 <諸行無常 是生滅法>。説是半偈已便住其前。所現形貌甚可怖畏。顧眄遍視觀於四方。是苦行者。聞是半偈心生歡喜[中略]如久病未遇良醫瞻病好藥後卒得之[中略]亦如農夫旱值雨[中略]我於爾時聞是半偈心中歡喜亦復如是[中略]爾時亦更不見餘人唯見羅刹。即説是言。諸開如是解脫之門[中略]即便前至是羅刹所作如是言。善哉大士。汝於何處得是過去離怖畏者所説半偈。大士。復於何處而得如是半如意珠。大士。是半偈義乃是過去未來現在諸佛世尊之正道也[中略]汝但具足説是半偈。我聞偈已當以此身奉施供養。大士。我設命終。如此之身無所復用。當爲虎狼鴟梟之所噉食。然復不得一毫之福。我今爲求阿耨多羅三藐三菩提。捨不堅身以易堅身。羅刹答言。誰當信汝如是之言。爲八字故棄所愛身[中略]捨不堅身得金剛身[中略]我爲八字故捨於身命。羅刹復言。汝若如是能捨身者。諦聽諦聽。當爲汝説其餘半偈[中略]<生滅滅已 寂滅爲樂>[中略]如是偈句乃是過去未來現在諸佛所説開空法道。我爲此法棄捨身命[中略]爲欲利益一切

衆生故捨此身」(曇無讖訳『大般涅槃經』大正 12・450 上-451 上) 及び「時佛往昔在凡夫 入於雪山求佛道 攝心勇猛勤精進 爲求半偈捨全身」(般若訳『大乘本生心地觀經』大正 3・295 下)

327 『宝鑰』定本卷三 p.136、弘全一 pp.437-438

328 『御請来目録』定本卷一 p.39、弘全一 p.102

329 「中寿感興詩并序」『性靈集』卷三、定本卷八 pp.43-44、弘全三 pp.429-430

330 Cf.陸機「連珠」祝敵希聲。以諧金石之和。鞞鼓疏擊、以節繁絃之契(祝敵しゆくぎよは希聲きせいなるも、以て金石の和を諧ととのへ、鞞鼓へいこは疏擊そげきなるも、以て繁絃はんげんの契けいを節す)(『文選』卷五十五所録)

331 Cf.潘岳「河陽縣作二首」依水類浮萍、寄松似懸蘿(水に依りては浮萍ふへいに類し、松に寄りては懸蘿けんらに似たり)(『文選』卷二十六所録)

332 Cf.郭璞「遊仙詩七首」寒露拂陵苕、女蘿辭松柏。薜榮不終朝、蜉蝣豈見夕(寒露陵苕りょうちよう[丘のつる草]を拂ひ、女蘿じよら松柏を辭す。薜榮しゆんえい[木樅の花]朝あしたを終をへず、蜉蝣あに夕ゆふべを見んや)(『文選』卷二十一所録)

333 許由きょゆうは三皇五帝時代の伝説の隠者、堯帝から帝位を譲る申し出を受けるも、汚れたことを聞いたと潁水で耳を洗い箕山に隠れたと伝えられる

334 Cf.曹植「又贈丁儀王粲」壯哉帝王居、佳麗殊百城。員闕出浮雲、承露概秦清(壯かかんなる哉帝王の居、佳麗かれいなること百城に殊ことなる。員闕えんけつ浮雲ふうんを出で、承露しょうろ秦清たいせいに概いたる)(『文選』卷二十四所録)

335 『呬字義』定本卷三 pp.61-62、弘全一 pp.543-544

336 『即身義』定本卷三 pp.19-20、弘全一 p.508。『大日經』大正 18・9 中の偈頌を引く

337 『宝鑰』定本卷三 p.168、弘全一 p.466

338 『即身義』定本卷三 p.21、弘全一 pp.509-510。『大日經』秘密曼荼羅品第十一(大正 18・31 上)の偈頌を引く

339 『声字義』定本卷三 pp.37-38、弘全一 pp.523-524

340 同上、p.35、弘全一 p.521

341 『宝鑰』定本卷三 p.174、弘全一 pp.471-472

342 『大日經開題(法界浄心)』定本卷四 p.10、弘全一 p.640

343 『即身義』定本卷三 p.20、弘全一 p.509

344 『金剛頂瑜伽修習毘盧遮那三摩地法』(大正 18・331 上)。当該の偈頌は「入法界體性三昧。修習五字旋陀羅尼」を觀想する際の文で、『三摩地法』の他に『念誦結護法普通諸部』(大正 18・903 上)、『金剛頂瑜伽青頸大悲王觀自在念誦儀軌』(大正 20・496 下)にも採録されている

345 『法華經積』定本卷四 pp.207-208、弘全一 p.789。頌は金剛智譯『金剛頂瑜伽中略出念誦經』大正 18・250 中-下

346 『宝鑰』定本卷三 pp.171-172、弘全一 p.469。『菩提心論』(大正 32・574 中)からの引用。頌は金剛智譯『金剛頂經瑜伽修習毘盧遮那三摩地法』(大正 18・328 中)の入智因明頌と同じ

347 『宝鑰』定本卷三 p.174、弘全一 p.471。『菩提心論』(大正 32・574 下)からの引用

348 即身成佛の妙用を讃嘆するこの四句一頌は、次の如く配釈される。まず金剛界では

第一句：若人求佛惠＝五智を所求

第二句：通達菩提心＝五相成身觀の第一通達菩提心と第二成菩提心

第三句：父母所生身＝五相成身觀の第三成金剛心と第四證金剛身の所在

第四句：速證大覺位＝五相成身觀の第五佛身圓滿(金剛身と本尊身の無二・即身成佛)

(濟暹撰『金剛頂發菩提心論私抄』大正 70・28 上参照)。次に胎藏では、

第一句：若人求佛惠＝口密 第二句：通達菩提心＝意密

第三句：父母所生身＝身密 第四句：速證大覺位＝三密 に配当される。

(「若人求佛慧者。證即口密也。通達菩提心者。意密。父母所生身者身密。速證大覺位者總之結三密也」『菩提心論見聞』大正 70・114 下)

349 『法華經積』定本卷四 p.209、弘全一 p.790

350 『教王經開題』定本卷四 p.100、弘全一 p.717

351 「奉勤諸有緣衆應奉写秘密法藏合三十五卷」『性靈集』卷九、定本卷八 p.176、弘全三 p.529

352 『秘鍵』定本卷三 p.7、弘全一 p.558

353 この「一心」に諸説あり。或いは「般若菩薩の内証の一心」(宥快『秘鍵鈔』第六 p.96)と言ひ、或いは生死煩惱の「三道」を超脱した果分「所得の一心」(頼瑜『秘鍵開蔵鈔』卷下 p.30 三十)、また「真言秘密の不二の一心」(覺鏤『秘鍵略註』)と規定される。ここでは、「一心」は三自一心の本法を超脱した不二摩訶衍の法(『釈摩訶衍論』所説)に表明される不二一心の法＝万有の根源と捉え、絶対のさとの世界、また衆生が本来具え

ている不可思議な心性(仏性)を指し、法界の心徳を言い表すものと解釈する

354 玄奘訳『般若波羅蜜多心経』大正8・848下

355 『秘鍵』定本巻三 p.8、弘全一 p.558

356 同上、定本巻三 p.8、弘全一 p.559

357 究極の真理、「諸法空相にして八不の総義」(覚鑿『秘鍵略註』)。又、独空は相待空の領域を超脱して究竟の極理であるから、これを「究竟空」とも呼び(頼瑜『秘鍵開蔵鈔』巻下 p.34)、これは本性自然の自性空であり、文殊菩薩の種子真言瞞<sup>ム</sup>字大空を指す(小田慈舟『十卷章講説』下 p.1192)

358 『秘鍵』定本巻三 p.8、弘全一 p.559

359 八識を建立することを説き、第八識阿陀那識が、未来の善悪一切諸法の種子を撰持含蔵する蔵識・異熟識で、一義的には前七識の根拠となる根本識・あらゆる心性の本性であると示す(小田慈舟『十卷章講説』下 p.1197 参照)

360 唯識三性の中の依他起性の存在は、因縁所生の法で仮に存在するに過ぎないから、幻や光影の如くに無自性の実体の無い法であると説く。幻影と名賓は共に無自性空の仮法を言い、頼瑜の解釈では、幻影は依他起性の仮有を、名賓は遍計所執性の情有に対応する(頼瑜『秘鍵開蔵鈔』巻下 p.38 参照)

361 この二の名称は、十住心思想の第四住心名の唯蘊無我心と第五住心名の拔業因種心と同じである。『大日経』住心品(大正18・3中)の経文に基づく。『秘鍵』と十住心思想成立の先後関係に就いては、『十住心論』『宝鑰』で第八一道無為心→第九極無自性心→第十秘密莊嚴心の各法門の勝進の過程を『大日経』経文の引用方法を編集調整した細心の工夫(第三章第四節・第五節参照)の痕跡が一切『秘鍵』に見当たらないことから、『秘鍵』を弘仁年間の成立(弘仁九年説)とする立場を筆者は取る

362 『秘鍵』定本巻三 p.8、弘全一 p.558

363 露の消え去るのを見て生死の無常を厭い、花の散るを見て煩惱の種子を除くことを示す(勝又『講座秘鍵』註積 p.463 註5)。則ち、儂い露と脆い花の様子を観察して無常を覚知し、無明煩惱の習気を断除すること。Cf.「春花枝下落 秋露葉前沈 逝水不能住 廻風幾吐音 六塵能溺海 四徳所歸岑(春の花は枝の下もとに落ち、秋の露は葉の前に沈む。逝水は住とどまること能はず、廻風幾いくばくか音こえを吐く。六塵は能く溺るる海なり、四徳は所歸の岑なり)」『三教指帰』定本巻七 p.86、弘全三 p.356

364 『秘鍵』定本巻三 p.9、弘全一 p.559

365 九相(人体の死後に現じる九の変化の状態：脹相・壞相・血塗相・膿爛相・青相・噉相・散相・骨相・燒相)を以て不浄觀を修すること、つまり四念処觀による声聞乗の行果を説く

366 『秘鍵』定本巻三 p.9、弘全一 p.560

367 羊・鹿・牛三車＝声聞・縁覺・菩薩の三乗が、各別の修行をして別々の証果を求めることを止めて、唯一仏乘に帰入すること、攝末歸本・會三歸一と同じで、三乗方便一乘眞実とも言う

368 『秘鍵』定本巻三 p.10、弘全一 p.560

369 修行者の種類に、建[華嚴]・絶[三論]・相[法相]・二[声聞・縁覺]・一[天台]の顕教六宗と、眞言密教の一を合せた「七」宗に対応する数が有ると述べる

370 「重二」は二を重ねることで「四」を表す。因行證入の四法の中、「因行」は因、「證入」は果に大別され、因果に各二種有るから、因果の二を重ねて「重二」と表現する(勝又『講座秘鍵』註積 p.472 註4)

371 この「菩提」は、能証の智・能達の智・能証覺智・能因能行で、これを総称して「般若」と呼ばれる

372 能証覺智である菩提の智果を得た仏と、仏の所住の浄土である涅槃円寂の理果を「正依」の二字で示している(小田慈舟『十卷章講説』下 p.1210 参照)

373 『十住心論』巻一、定本巻二 pp.22-23、弘全一 p.147

374 同上、定本巻二 p.24、弘全一 p.145

375 同上、定本巻二 pp.26-27、弘全一 p.147

376 同上、定本巻二 p.30、弘全一 p.150

377 同上、定本巻二 pp.33-34、弘全一 pp.152-153

378 同上、定本巻二 p.36、弘全一 p.155

379 同上、定本巻二 p.39、弘全一 p.158

380 同上、定本巻二 p.52、弘全一 pp.169-170

381 『十住心論』巻二、定本巻二 pp.64-65、弘全一 p.181

382 同上、定本巻二 pp.71-72、弘全一 pp.187-188

383 同上、定本巻二 pp.75-76、弘全一 pp.190-191

384 同上、定本巻二 p.77、弘全一 p.192

385 同上、定本巻二 p.78、弘全一 p.193

386 同上、定本巻二 p.79、弘全一 p.194

- 387 同上、定本巻二 p.93、弘全一 pp.206-207
- 388 同上、定本巻二 pp.93-95、弘全一 pp.207-208
- 389 同上、定本巻二 pp.95-96、弘全一 pp.208-209
- 390 同上、定本巻二 pp.96-97、弘全一 pp.209-210
- 391 同上、定本巻二 pp.97-99、弘全一 pp.210-211
- 392 『十住心論』巻三、定本巻二 pp.113-114、弘全一 p.224
- 393 同上、定本巻二 pp.119-121、弘全一 pp.229-230
- 394 同上、定本巻二 pp.127-129、弘全一 pp.235-237
- 395 同上、定本巻二 pp.129-130、弘全一 pp.237-238
- 396 同上、定本巻二 p.139、弘全一 p.246
- 397 『十住心論』巻四、定本巻二 p.153、弘全一 p.259
- 398 同上、定本巻二 pp.154-156、159、弘全一 pp.260-262、265
- 399 同上、定本巻二 p.166、弘全一 p.271
- 400 『十住心論』巻五、定本巻二 p.186、弘全一 pp.289-290
- 401 『十住心論』巻六、定本巻二 pp.191、226、弘全一 pp.293、325
- 402 同上、定本巻二 p.229、弘全一 p.328
- 403 同上、定本巻二 pp.231、233、弘全一 pp.330、332
- 404 同上、定本巻二 p.232、弘全一 p.331
- 405 『十住心論』巻九、定本巻二 p.293、弘全一 pp.386
- 406 『即身義』定本巻三 p.19、弘全一 pp.507-508。異本『即身義』にも採録される。『異本二』弘全四 p.10、  
『異本三』弘全四 p.16、『異本四』弘全四 p.38、『異本五』弘全四 p.58、『異本六』弘全四 pp.79-80。その  
他空海の著作では二本の『大日経開題』に収録。『法界浄心』本(定本巻四 pp.8-9)及び『關以受自樂』本  
(定本巻四 pp.61-62)
- 407 『即身義』定本巻三 p.19、弘全一 p.508
- 408 同上、定本巻三 pp.19-24、弘全一 pp.508-512
- 409 同上、定本巻三 pp.24-25、弘全一 pp.512-513
- 410 同上、定本巻三 pp.25-28、弘全一 pp.513-516
- 411 同上、定本巻三 pp.28-29、弘全一 pp.516-517
- 412 同上、定本巻三 pp.29-30、弘全一 pp.517-518
- 413 同上、定本巻三 p.30、弘全一 p.518
- 414 同上、定本巻三 p.31、弘全一 p.518
- 415 『声字義』定本巻三 pp.38-39、弘全一 p.524
- 416 同上、定本巻三 p.38-39、弘全一 pp.524-525
- 417 同上、定本巻三 pp.39-41、弘全一 pp.525-526
- 418 同上、定本巻三 p.41、弘全一 p.526
- 419 同上、定本巻三 p.41、弘全一 pp.526-527
- 420 同上、定本巻三 p.41-45、弘全一 pp.527-531
- 421 同上、定本巻三 p.41-45、弘全一 pp.527-531
- 422 同上、定本巻三 p.46-48、弘全一 pp.532-533
- 423 同上、定本巻三 p.45-46、弘全一 p.531
- 424 同上、定本巻三 p.48-49、弘全一 pp.533-534
- 425 同上、定本巻三 p.45-46、弘全一 p.531
- 426 小田慈舟『十卷章講説』上 p.136 参照
- 427 小田慈舟、同上 pp.138-139 参照
- 428 『秘鍵』定本巻三 p.11、弘全一 p.561
- 429 総じて真言の功能の徳を讃嘆する。真言の表明する悟りの境地は、顕教の人の思議を遥かに超えて  
唯仏与仏の自証の境界であるが故に、これを不思議と表現する。Cf.「皆是如來不思議眞言三摩地頂輪眞言  
身之所建立。此一切眞言中最大眞言句。頂王三摩地不思議法要」(不空訳『菩提場所説一字頂輪王經』大正 19・  
198 上)及び「初心之佛其徳不思議。萬徳始顯一心稍現。(初心の佛、其の徳不思議なり。萬徳始めて顯はれ、一心稍  
や現ず)『宝鑰』定本巻三 p.162、弘全一 p.461
- 430 「觀誦」は觀想しながら真言を唱える行。Cf.「如此經論等所詮無量經義等。悉攝文殊一<sup>レ</sup>字眞言盡。若  
觀誦此一字則證大空三昧等同文殊菩薩。(此の如くの經論等の所詮の無量の經義等は、悉く文殊の一の<sup>レ</sup>字の眞  
言に攝し盡す。若し此の一字を觀誦すれば、則ち大空三昧を證して文殊菩薩に等同なり)『十住心論』巻七、定本

卷二 p.259、弘全一 p.355

4 3 1 Cf.「**觀念誦習**此一字時。能滅一切妄想煩惱業障等。頓證得本有菩提之智。是名能得忍陀羅尼。(此の一字を觀念し誦習する時、能く一切の妄想・煩惱・業障等を滅し、頓に本有菩提の智を證得す。是を能得忍陀羅尼と名づく)』『梵字悉曇字母并釋義』定本卷五 p.103、弘全二 p.721

4 3 2「**含千理**」は一の聲字＝種子真言＝法曼荼羅身に無辺の義理法門を具する總持攝盡の徳を言い表す。陀羅尼＝總持の根本義の流れを汲む包攝萬蔵の概念である。Cf.「此一字門具無量無邊顯密教義。一一聲一字一一實相周遍法界。爲一切諸尊三摩地門陀羅尼門。(此の一字門に無量無邊の顯密の教義を具す。一一の聲・一一の字・一一の實相は法界に周遍して、一切諸尊の三摩地門・陀羅尼門と爲る)』『十住心論』卷十、定本卷二 pp.322-323、弘全一 p.411

4 3 3 真言を誦すれば種々無量の功德が発生し、理智の二徳・佛法と真如の無上甚深の萬徳圓寂を速疾現身に證得して、即身成仏を成就する仏果が得られるの意を言う。「法如」は『秘鍵』大綱序の「夫佛法非遙。心中即近。真如非外。弃身何求。迷悟在我。則發心即到。明暗非他。則信修忽證」に掲げられる「佛法」と「真如」に対応する

4 3 4「**原初**」は前句の「圓寂」に対応しここでは菩提の果。本覺、則ち本源本初の意、「入原初」で証菩提の仏果位に到達することは、則ち衆生本有本覺の仏智への還元帰入であるという認識を示す。それは眞実究竟の阿字本不生不可得＝大日如来のさとりの世界に還歸することに等しい。Cf.「爲令衆生頓覺心佛速歸本源。說此真言法門爲迷方之指南(衆生をして頓に心佛を覺り速やかに本源に歸ら令めんが爲に、此の真言の法門を説いて迷方の指南と爲したまふ)』『平城天皇灌頂文』定本卷五 p.13、弘全一 p.154

4 3 5「**三界如客舍**」は衆生の迷妄不覺にある状態を言う。「客舍」は仮の住居、無明妄想に迷える衆生を己が本拠(自心本有の仏性仏智)から離れて旅に彷徨う「客」に喩える。Cf.「如来者即是本心。一切妄念皆從本心而生。**本心主妄念客**。本心名菩提心亦名佛心亦名道心。雖作三世觀亦不及常見自性。常見自性者、即常見佛。一切萬法本來無所動。(如来とは即ち是れ本心なり。一切の妄念は皆本心従り生ず。本心は主、妄念は客なり。本心をば菩提心と名づけ、亦は佛心と名づけ、亦は道心と名づく。三世に觀を作すと雖も亦常に自性を見るには及ばず。常に自性を見る者は即ち常に佛を見る。一切の萬法は本より来このかた動ずる所無し)』『一切經開題』定本卷四 p.272、弘全一 p.850

4 3 6「**一心是本居**」はさつりの本宅・本宮。即ち大覺如来の一心法界＝本有本覺の無盡莊嚴蔵＝自心の曼荼羅を指す。この「一心」は「般若菩薩の本心＝干栗駄心 hrdaya (肉團心)・『般若心經』の心・一切衆生の一心得あり修行者の干栗駄心でもある(宥快『秘鍵鈔』第九 p.177 参照)。空海は、衆生本具の不可思議な心性(仏性)を「一心」と称し、直ちに法界の心徳へと繋げる。則ち、本有常住の虚空法界を一心法界と表現する

4 3 7『**吽字義**』定本卷三 pp.63-64、弘全一 pp.544-545

4 3 8 三種世間は則ち、能化[智正覺世間]・所化[衆生世間]・所住[器世間]に配当されるが、この全ての世界の万物・一切有情非情が皆、眞の仏＝法身大日如来の身心であるの意

4 3 9『**大日經開題(隆崇頂不見)**』定本卷四 p.39、弘全一 p.666

4 4 0 Cf.「**歸命毘盧遮那佛 身口意業遍虚空 演說如來三密門 金剛一乘甚深教**」金剛智訳『三摩地法』大正 18・327 上及び「身口意三種平等平等無能所別。平等三密遍滿法界不斷不盡(身・口・意の三種平等平等にして能所の別無く、平等の三密は法界に遍滿し不斷不盡なり)』『法華經開題(菟河女人)』定本卷四 p.194、弘全一 p.803

4 4 1『**金勝王經秘密伽他**』定本卷四 p.251、弘全一 pp.832-833

4 4 2 Cf.「於此妙經王 甚深佛所讚」義淨訳『金光明最勝王經』大正 16・404 上

4 4 3『**理觀啓白**』定本卷五 pp.97-98、弘全二 p.186

4 4 4『**秘鍵**』定本卷三 p.3、弘全一 p.554

4 4 5 般若仏母の種子は經軌などでは一般に「㊦」と記されるが、これを「㊦」とするのは「㊦」が大空点を付して成菩提を示すのに対応して、「㊦」に涅槃点「◦」を付け、これによって定慧の二徳を顕わすからと説明される(小田慈舟『十卷章講説』下 p.1153 参照)

4 4 6 迷妄不覺の衆生は三界六道に輪廻して無量無辺の生死の苦界・獄に彷徨っているが、如何にすればこの苦痛の業輪を断ち切って仏のさつりに脱け出すことができるだろうか、の意

4 4 7 この「尊者」は一義的には『般若心經』の主尊である般若菩薩と解釈され(覺鑿)、また別には般若菩薩・文殊菩薩の二尊を指す(頼瑜・杲實・宥快)義もあるとされ一定しない

4 4 8 仏の最高の智慧の体現者である文殊菩薩と大般若菩薩の二尊よ、願わくは哀れみ大悲を垂れたもうて我を加護し、この著述を全うせしめたまえ、請い奉る意

4 4 9『**秘鍵**』定本卷三 p.12、弘全一 p.562

4 5 0『**秘鍵**』で五分科として立てた、第一人法總通分・第二分別諸乘分・第三行人得益分・第四總歸持明分・第五秘蔵真言分から成る『般若心經』の文

451 所釈の『般若心経』の一字一句が声字実相であり、般若菩薩の法曼荼羅身として虚空法界に遍満することを「一字一文遍法界」の句が表明する。Cf.「我口輸出 陀羅尼門 一一文字 成金色佛 周遍法界 等同虚空(我が口輪より出ずる陀羅尼門の一一の文字、金色の佛と成りて、法界に周遍し虚空に等同なり)」『理観啓白』定本巻五 p.93、弘全二 p.182

452 『心経』経文の不生不滅・不増不減の句に通じ、真言密教的には阿字本不生の教理に相当する

453 大綱序に「翳障」とあるに同じ。「翳眼」は曇って視力の衰えた眼病を指し、迷いに悩まされる衆生の苦患の様を比喩的に表す

454 功德無量の秘密蔵を開示して、迷妄不覚の衆生の迷いを解き、仏のさとりに導くこと

455 「同断無明破魔軍」で、拔苦与樂の慈悲・利生利物の誓願・普遍広大平等無差別(覚鑿『秘鍵略註』)の大日如来の大慈大悲が述べられ、『般若心経』という般若覚母の内証三摩地の心真言が、法界に遍満する一切如来の智徳であって、究極的には法身摩訶毘盧遮那の甘露の法雨、衆生拔済の大誓願に相違ないことを明らかにする

456 『金勝王経秘密伽他』定本巻四 pp.241-242、弘全一 pp.825-826

457 『十住心論』巻一、定本巻二 pp.3-4、弘全一 pp.125-126

458 『宝鑰』定本巻三 p.113、弘全一 pp.417-418

459 同上、定本巻三 pp.115-116、弘全一 p.419

460 同上、定本巻三 p.116、弘全一 pp.419-420

461 「祖」は道祖神。鞍祖で旅行に出る際に、風習として道祖神を祀り、道中の安全を祈念することを言う

462 「郵」は唐の律令に三十里毎に設置された「驛」で羈旅屋舎、則ち文書・命令などを運搬する人や馬の為の宿泊休憩施設。郵便の郵を、従って「うまや」と訓じる

463 『宝鑰』定本巻三 pp.116-117、弘全一 p.420

464 『十住心論』定本巻二 p.8、弘全一 p.130

465 『宝鑰』定本巻三 p.119、弘全一 p.422

466 同上、定本巻三 pp.121-122、弘全一 p.425

467 長行に「本覺内薫」と記される。衆生の自心内に於て、本有の仏性(「種子」)の有する薫習の力によって、の意

468 長行に「牙種疱葉の善、相續して生じ」とあるに相当する。「牙種」は『大日経』所説六心の第二、施しの善心が芽生えること(節食=第一種子心を以て、自らの食を削りこれを親しい身内に分け与える)。「疱」は六心の第三段階でそれほど親しくない他人に施すこと

469 『宝鑰』定本巻三 p.126、弘全一 p.429

470 長行に「六行者言苦・僂・障・淨・妙・離是。厭下界作苦僂障想。欣上天作淨妙離觀。由此觀故展轉上生」と記される所の六行智觀

471 「五熱」は四方から熱を焚きその熱を受苦し、又頭上からは太陽に照らされて身体の五方に熱気を受ける苦行(小田慈舟『十卷章講説』下 p.873)。Cf.「或有外道五熱炙身隨日而轉」『六波羅蜜經』大正 8・881 上

472 「断常」の二邊、「空有」の二見という極端な見解に執着すること。長行に「著二邊帶二見」「墮二邊二見」「断邊・常見」と説かれる

473 外道は[仏説の真理に触れて]大自在天・梵天などに帰依し生天を願っていた己の信仰、及び断常二邊・空有二見に執着する思想の根本的な誤りを覚るであろうの意

474 「蘊」字は通常「蘊」で表記されるが、ここでは底本に従う

475 『宝鑰』定本巻三 p.144、弘全一 pp.444-445

476 内我と外我。この句では第三嬰童無畏心で述べられた、「自心=内我」に計著する外道と「外我=大自在天・梵天等の絶対者(他主・神我)」に帰依する外道を指す

477 「焚」は焚、原義は田畑や林を焼くこと、「焼切田也」(『説文』)で、「生死焚」は生死三界の火宅を言い表す。弘全・高野版『十卷章』等の諸版は「焚」(鳥かご、まがき、垣根、)と作る

478 五停心觀。声聞乗の資糧位に於ける修行法で、数息觀・不淨觀・慈悲觀・因縁觀・界分別觀の五種觀法

479 声聞乗の行法で身・受・心・法の四念処觀。身は不淨であり、受は苦であり、心は無常であり、法は無我であると観じて、常樂我淨の四顛倒を離れる觀想法の総称

480 長行の「成を告ぐれば三生六十劫」という記述に対応する。声聞乗の阿羅漢果を得るまでに必要な修行の時間を示し、利根の者は「三生」で成仏し、鈍根の者は「六十」劫という長大久遠の時間を必要とする

481 「八難」は正法を聞くことの出来ない八難処で、地獄・餓鬼・畜生・佛前佛後・辺地・聾盲啞難・世智辨聰・長寿天(勝又俊教『講座宝鑰』註積 p.206 註 5)。八難処に生まれることは仏法に遇い難い苦難を意味する

482 「彈」は弘全本や諸本には「彈つくす」(「殫盡也」『説文』)と記される。はじくや撃・射するという義の「彈」と身心は結び付き難く、文脈的に「滅」と対になる義の動詞が来るべきであるから、ここでは「彈」の字を誤

とし、旧版の如く「殫つくす」の義を正とすべきであろう

483 自利の行果である無余涅槃=灰身滅智の湛然常寂に安住していた声聞乗の修行者も、もしたまさか法性仏の教えに遭遇してその加持力に依り驚覺開示されることがあるならば、の意

484 自利行に専心する小乗から、自利利他の二行を修する菩薩の教えである大乘に、廻心向大することをこの句に述べる

485 『宝鑰』 定本卷三 p.147、弘全一 pp.447-448

486 修行者の仲間を形成して励む部行独覚、部は部類の意、行は修行の義

487 長行に「業惱の株杌此の猶くして抜き、無明の種子之に因って断ず」と記される。縁覚乗の得果で、業煩惱及び無明の種子を抜除して有餘涅槃に入ること第一とする

488 「灰身滅智」は無餘涅槃を指し、縁覚乗が有餘涅槃に入った後、身心共に滅却して空寂大虚空の如き寂滅の境界に入ること言う。長行に「自ら苦を盡して寂滅を證得す」と記される

489 「湛然」で水が十分にたたえられている様、また静かで落ち着いた様。長行の「湛寂の潭に游泳、無為の宮に優遊」に対応する

490 無餘涅槃の湛然寂靜なる状態に、永劫の如き時間安住して、恍惚となることを酒に酔った状態に喩え「酔臥三昧」と言う

491 『宝鑰』 定本卷三 p.149、弘全一 p.449

492 龍樹造・鳩摩羅什訳『十住毘婆沙論』大正 26・41 上

493 龍樹本・達磨笈多訳・自在比丘訳『菩提資糧論』大正 32・527 下-528 上

494 『宝鑰』 定本卷三 pp.151-152、弘全一 p.451

495 同上、定本卷三 p.155、弘全一 p.454

496 あらゆる存在は因縁に依って生起するものであるから本来的に独立した実体=自性を持たない、この「一切法=因縁生法」が悉く「無性=無自性空」であるという道理を「因縁生法本無性」が表明する

497 「都不生」は当該七住心所説の「本不生者兼明不生不滅不斷不常不一不異不去不來等[中略]八不以爲究極中道」に対応する。二諦中道は皆八不生觀の上に建立する教門の故に、これを総じて「都不生」と表現する

498 空假中の三諦の相を比喩的に示す。水と風との因縁によって生じる波浪は、因縁所生の法で假有を示し、波浪の滅は空の義、「但是水」は(生滅有空の法は波が水を離れて存在しないように中道を離れないの意味合いで)中道の義

499 能觀の智が諸法の実相に通達することを言う

500 諸法の実相=一切空無自性の道理が極めて明らかになることを言う

501 五邊は五句を示す。則ち、生・滅・不生不滅・亦生滅亦不生滅・非生滅亦非不生滅の五つ。順に増益・損減・相違・愚癡・戲論の五つの偏った辺見、妄想分別に配当される(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下六 p.314)

502 長行に「四魔不戰面縛」とあるに対応する。増益・損減・相違・愚癡・戲論の五つの偏見が、八不生觀の智を生ずること自ずから解消されることを言う

503 「入佛道」は『大智度論』所説(大正 25・97 中-下)で、八不正觀の智に依って横には八名の戲論を破し(「悉捨滅諸戲論」)、豎には五句を極めて其の心が有・空に妨げられること無く、虚心融通無礙の状態に至り(「心忍直入無諍無礙」)、無生忍を得ることを「佛道初門」と言う

504 『宝鑰』 定本卷三 p.153、弘全一 p.452

505 同上、定本卷三 p.160、弘全一 p.459

506 一道無為心のさとり(=法身一如の真理=理法身=正覺)の境界は、長行で「入佛道初門」と説かれるように、眞実究竟の法門(理智法身大日如来)のさとりに比べれば浅略未達である、の意

507 「一道淨」は一道清淨の義。法華一仏乘を示す一道の法門は、無為無相にして本来清淨なることを言い表す

508 当第八住心の修行者が中道一実・不二平等の理を至極として陳べ教宣するから、「不二陳」と言う

509 「心」は智、「泯」は消滅する・消失すること。「心境絶泯」は、所得の境地(理)と能觀の心(智)とが不二融合して、理智不二・境智冥合の一如を現出すること。空海が天台法華一乗の法門の特徴を形容する句として常用する。Ex. 「泯之境智歸一快心。(之[般若空性]を境智に泯ずれば、歸一[會三歸一=觀音の内証三摩地]心を快くす。)

『秘鍵』 定本卷三 p.4、弘全一 p.555 及び「如實一道之心雖云拂心垢而入清淨泯境智而證如如。猶是一道清淨之樂。未入金剛之寶藏。(如實一道の心は心垢を拂って清淨に入り境智を泯して如如を證すと云ふと雖も、猶是れ一道清淨の樂にして未だ金剛の寶藏に入らず。)

『三昧耶戒序』 定本卷五 pp.6-7、弘全二 p.135

510 理智寂照の二徳を分かつて身土とした處が法身・本門の仏が在する常寂光土、則ち久遠実成の本門の佛釈迦牟尼及び寂光(多寶)如来という法身仏のいます身土のこと

511 仏のさとの境界は、顯教的な共通認識では、言語に由る表現を超絶した言語道断・廢詮談旨・體妙

離言等の境地である

512「身心也滅」は不住身心の義。不住身心である所の仏、大虚空に等同である所の仏とは、真身・応身の二身のうちの真身、空性無境心沈空滞寂(『大日経』所説)の義及び不見於身心・寂滅平等(『金剛界蓮華部心儀軌』所説)の義を言い表す(宥快『秘蔵寶鑰鈔』卷下十 p.377 参照)

513「影現」は鏡の中に映像が映ること。絶対的な価値を有する神仏などが、その姿を変幻して衆生の前に現前さすことを言い、本地・本質から顕現される所の変化幻化の仮の像の意。第八住心究竟の理智法身寂光如来を本質とし、衆生救済のために隨類形として変化身が仮現することを「影現」と表現する

514「變化仁」は應化身(密教的には變化身)を指す。衆生の機根性欲に従って変幻し之を済度する仏で釈迦牟尼のこと。長行の「寂光如来融境智而知見心性應化諸尊願行願而分身隨相」という記述に対応する

515『大日経』住心品、大正 18・3 中

516『宝鑰』定本卷三 pp.163-164、弘全一 p.462

517真如平等門と生滅差別門の二、ここでは「真如生滅」を能帰とする(対するに所帰は風水龍王一法界)

518「體大」は『大乘起信論』由来(大正 32・575 下)の体大・相大・用大の三大のうちの体大。真如の体相・本体、一切法の真如が平等であり、不生不滅・不増不減で常恒普遍であること

519「極甚深」は、三種世間を渾融して一大法身を莊嚴することが極奥深秘・甚深微妙であることを言う

520華嚴法門では縁起の諸法の無礙圓融なることを、十玄門(範疇)を立てて説く。華嚴の玄旨を顕すからこれを十玄縁起と言う(勝又『講座宝鑰』註釈 pp.293-294 註 4)

521事事無礙に圓融する諸法が、或いは主となり或いは従となって相互渉入・互具する様を「主伴」と言う。則ち事事無礙圓融の十玄門の一門を主と為し、他の九門を伴(従)として互相に具足すること

522華嚴宗の五教の教判、小・始・終・頓・圓の五教を指す

523五教中の究竟である「圓教＝華嚴經」に五教全体が摂し盡されること、又四教は圓教から流出するという実相を「吞流」と表現する

524海印定・海印三昧。長行に「入此海印定觀法性圓融」と言及され、華嚴説法の際に仏が入った瞑想(定)の呼称で、『華嚴經』七処八会の總定

525長行には「帝網譬其重重」と記される

526長行には「法性圓融[中略]一多相入理事相通」「錠光喻其隱隱」と記される

527修行段階＝因位における萬行を華に譬え、此れを以て佛果を莊嚴する瞑想(定)。因位では花嚴三昧、果位では海印三昧と言う

528「果界」は果位、さとの境地。前句が因行を指すのに対し、ここでは華嚴法門の果海としての融三世間の十仏遍法界を説く

529長行に「相性不殊渾十身而同歸」と言及される。ここでは果界を叙するから「十尊」は行境の十仏ではなく、融三世間の十身仏を指す。融三世間は法界に周遍し、盧舎那は一切処に遍在するから「果界十尊」と言い、これを華嚴究竟のさとの果海の表現とする

530第九極無自性心の果位に到達すること。因位において当住心は「此心則都亭都亭非常舍」と規定された。ここに融三世間十身仏という仏果海に至って、「都亭」が「宮」の呼称に改められることに留意

531五段階の觀想を経て即身成仏を実現する実践行。初会『金剛頂經』に説かれる。Cf.「五相者一通達本心。二修菩提心。三成金剛心。四證金剛身。五佛身圓滿。此則五智通達。」『金剛頂經開題』定本卷四 p.88、弘全一 p.472

532第九住心の果仏は、未だ真言密教の五相成身の觀法を知らずに未達未極であるあるから、真言門に勝進して密仏の加持驚覺を蒙り、その秘法を尋ね念持するべきである、と「可追尋」が表現する。Cf.「極無自性心者雖云融法界而證三世間身等帝網而得一大法身。猶是成佛之因。初心之佛。五相成身四種曼荼未能具足。是故不可住(極無自性心は、法界を融して三世間の身を證し、帝網に等しくして一大法身を得と云ふと雖も、猶ほ是れ成佛の因、初心の佛なり。五相成身・四種曼荼未だ具足すること能はず。是の故に住す可からず。)」『三昧耶戒序』定本卷五 p.7、弘全二 pp.135-136

533『釈摩訶衍論』大正 32・603 中

534同上、大正 32・622 上

535『大日経』住心品、大正 18・3 中

536『宝鑰』定本卷三 pp.167-168、弘全一 pp.465-466

537真の佛のさとりを志求する佛道修行者(真言行者)は、各々の段階の住心に滞留すること無く次へと進む心品転昇を辿るのであるから、その各住心は變遷轉移する住处であって自性を持たないの意

538轉深轉妙は第一住心から第二住心、更に住心を輾轉と転昇して浅い処から甚深微妙の奥深い場処・一心の宮殿へと昇進することを言う。Cf.「從淺至深從近迄遠。雖云轉妙轉樂。(淺より深に至り近より遠に迄るまで轉妙轉樂なりと云ふと雖も。)」『十住心論』定本卷二 p.6、弘全一 p.127



539 大日如来がそのさとの境界(自内証聖智)を直接説法する、所謂法身説法の義をこの「真言密教法身説」が言い表す。顕教の教主、応化佛が究竟のさとの境界を言表不可能(言語道断・心行處滅・性海不可説・廢詮談旨・體妙離言)とするのに対し、密教の法性仏・自性法身＝摩訶毘盧遮那は、佛の智慧を秘密真言言三摩地門として直接に説き明かし衆生を撰化する

540 「秘密金剛」は三密の金剛、即ち法身大日所説の三秘密金剛一乘のことを指す(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下九半 p.471)

541 唯識思想由来の四智[大圓鏡智・平等性智・妙觀察智・成所作智]に法界体性智を加えた佛の智徳・智身を五智する。真言教理では迷いの世界の識を転じて佛の果分として得られた智を、具体的な佛智＝佛身に配当する。即ち、「法界体性智＝中尊毘盧遮那如来、大圓鏡智＝東方阿閼如来、平等性智＝南方寶生如来、妙觀察智＝西方無量寿[阿弥陀]如来、成所作智＝北方不空成就[釈迦]如来」の金剛界五智五佛が万法の根源として定立される。この五智は一切智智であり、然も本有本覺の佛智としてあらゆる有情非情に具有される(五部具会)

542 法界体性智＝中尊毘盧遮那を指す。Cf.「法佛者常住三世淨妙法身。法界體性智大毗盧舍那明自受用佛是也。(法佛とは常住三世淨妙法身・法界體性智大毗盧舍那自受用佛是れなり。)」『秘密曼荼羅教付法伝』定本卷一 p.66、弘全一 p.2

543 四種曼荼羅(大曼荼羅・三昧耶曼荼羅・法曼荼羅・羯磨曼荼羅)と四智印

544 顕教究竟の第九極無自性心では未だ開明されざる所の、五相成身の秘觀や五智五佛・六大體大、四種曼荼羅・四智印の相大、及び三密加持の用大などの深秘の教えが、至極の第十住心に於いて開陳されることを言う

545 無量無数の諸佛の海会である曼荼羅が、衆生本有の自心仏であることを言い表す

546 海滴は海の水を滴にしたほどの限りない数、刹塵海滴

547 金は三昧耶形としての金剛及びそれが象徴する金剛界、蓮は蓮華を三昧耶形とした胎藏界を指し、「金蓮」で金胎両部を総表する

548 本有本覺の無塵数の仏智が自心に於いて曼荼羅として開顯する、その仏・心・衆生三等無礙の理趣を證得するのが即ち無上正等覺を得ることで、その三密加持・入我我入のプロセスで即身に佛の「身」と重重帝網圓融を成就するから、その成仏の果を「我身」と表現する

549 萬象は萬像とも書き、森羅萬象・有情非情のあらゆる現象と存在・万法のこと

550 阿等の五十字門の一一の字門に森羅萬象・無辺の義理を含む、の意で四曼の内の法曼荼羅を示す

551 神は本朝の地祇ではなく、神變の略。「現神」は神變を現ずる意

552 萬徳自性で、衆生の自心に仏のさとのあらゆる徳智＝仏性万徳の莊嚴が本来的に具わっていることを言い表し、羯磨曼荼羅に対応する(勝又『講座寶鑰』註釈 p.307 註 11)

553 輪圓は萬徳を圓滿に具足する義、輪圓具足で曼荼羅の訳語となる。参照、「四 **པསྟུགས་ཀྱི་མཛུགས་ཀྱི་ལོ་རྒྱུས་** 明真言曼荼羅具足輪圓行果。(四の **པསྟུགས་ཀྱི་མཛུགས་ཀྱི་ལོ་རྒྱུས་** は真言曼荼羅具足輪圓の行果を明かし。)」『秘鍵』定本卷三 pp.10-11、弘全一 p.5

554 莊嚴仁は秘密莊嚴を体現した人、即ち佛を意味する

555 「一生得證莊嚴仁」は真言密教の頓證・速疾成仏を表現する。六大・四曼・三密等の恒沙の萬徳を衆生の色身と為すが故に、如実に理の如く了解し行を積めば、此の身このまま現世(「一生」)に於て無盡莊嚴の仏身を證悟体得するの意(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下九半 p.476 参照)

556 『宝鑰』定本卷三 p.168、弘全一 p.466。『大日經』具緣品、大正 18・9 中の引用

557 同上、定本卷三 p.171、弘全一 p.469。『菩提心論』(大正 32・574 中)からの引用。頌は金剛智訳『金剛頂經瑜伽修習毘盧遮那三摩地法』(大正 18・328 中)の入智因明頌に同じ

558 『宝鑰』定本卷三 p.174、弘全一 p.471。『菩提心論』(大正 32・574 中)からの引用

559 『弘法大師著述輯要』(1922 年北京版刻の影版)、國家圖書館出版社、北京、2011 年、p.301

560 因みに偈頌表現が多く含まれる『般若心經秘鍵』の場合は、偈頌の文字数 332 字、全体の 3,314 文字に対して 10.0%の比率である

561 『宝鑰』定本卷三 p.116、弘全一 p.420

562 同上、定本卷三 p.117、弘全一 p.421

563 『文鏡秘府論』北卷、定本卷六 pp.215-222、弘全三 pp.177-183 参照

564 『宝鑰』定本卷三 p.119、弘全一 p.422

565 同上、定本卷三 p.122、弘全一 p.425

566 同上、定本卷三 p.123、弘全一 p.426

567 この故事の詳細は、第一章第三節で説明している

568 『宝鑰』定本卷三 pp.123-124、弘全一 p.427

569 同上、定本卷三 p.124、弘全一 p.427

- 570 同上、定本卷三 p.124、弘全一 p.427
- 571 同上、定本卷三 p.125、弘全一 pp.427-428
- 572 同上、定本卷三 p.125、弘全一 p.428
- 573 同上、定本卷三 p.125、弘全一 p.428
- 574 同上、定本卷三 pp.125-126、弘全一 p.428
- 575 同上、定本卷三 p.126、弘全一 pp.428-429
- 576 同上、定本卷三 p.126、弘全一 p.429
- 577 同上、定本卷三 pp.130-131、弘全一 pp.432-433
- 578 「職」は只・但・就是の義の助詞、「職此之由」はこの理由に拠るの意。Cf.「經之大意教之由漸職此之由也。(經の大意、教の由漸職もとして此の由なり。)」『法華經釈』定本卷四 p.199、弘全一 p.781
- 579 官許の出家得度の制を一切停止すること
- 580 『宝鑰』定本卷三 pp.131-132、弘全一 pp.433-434
- 581 「伶倫」は中国古代の黄帝の臣下、黄帝の命で崑崙山の陰・嶰谷の竹を取り、律管(調子笛)を作らせて音律を制定したとされる、後に伶倫は音楽の大家として用いられる
- 582 衣服の裾・帳とばりをからげる、まくりあげること。転じて秘奥内密を窺い知るを妨げる障害を取り除いて、明らかに示すこと
- 583 阿羅漢は涅槃寂靜の解脱を得て輪廻から出離する位であり、その仏果を「聖果」と言う
- 584 『宝鑰』定本卷三 p.132、弘全一 p.434
- 585 「思」の字は具体的な意味を持たない、「休ヤスノ字也」(頼瑜『秘蔵寶鑰勘註』卷三 p.59)
- 586 『宝鑰』定本卷三 p.133、弘全一 p.434
- 587 同上、定本卷三 p.133、弘全一 p.434
- 588 同上、定本卷三 p.133、弘全一 pp.434-435
- 589 四柱の悪神=渾敦こんとん・窮奇きゆうき・檮杌ちうこつの四を「四凶」と呼ぶ。(「舜臣堯、賓于四門、流四凶族。渾敦・窮奇・檮杌・饕餮、投諸四裔、以禦魘魅」『春秋左傳』文公十八年)。四凶の名称は別の流伝(『書経』等)では、共工・驩兜・三苗・鯀となっている
- 590 五濁惡世で機根劣鈍である時世の大きな潮流に流されず、大勢に同和しないものも存在するの意
- 591 「濁濫」は悪がはびこって人心を惑わせ、世が乱れる様と言う。Cf.「賊臣酷吏何代不無。濁濫當官何時不有。堯放四兇非由事佛。舜既絶嗣豈是僧風」道宣撰『廣弘明集』大正 52・134 下。「四兇」は『宝鑰』にも言及される
- 592 『宝鑰』定本卷三 p.133、弘全一 p.435
- 593 同上、定本卷三 p.133、弘全一 p.435
- 594 Ex.『老子』第四十一章「大方無隅。大器晚成。大音希聲。大象無形。道隱無名」
- 595 Ex.『老子』第六十五章「常知楷式[古人の規範を心得る]、是謂玄德。玄德深矣、遠矣」及び第五十六章「知者不言、言者不知。塞其兌、閉其門、挫其銳、解其紛、和其光、同其塵。是謂玄同」
- 596 『宝鑰』定本卷三 pp.133-134、弘全一 p.435
- 597 自分の才能や智徳を包み隠して、世俗の中に交じって慎み深く目立たないように暮らすこと
- 598 以下の記述の典拠は第七章第三節で詳説する
- 599 煙が昇っていることを見て、その下に源である火の存在を覚知すること。又、煙に依ってその火の性質を知ること
- 600 『宝鑰』定本卷三 p.134、弘全一 p.435
- 601 同上、定本卷三 p.134、弘全一 p.435
- 602 同上、定本卷三 pp.134-136、弘全一 p.437
- 603 「道」は僧=仏教者、「俗」は世俗者で具体的には儒者=国家の官僚を指す
- 604 ひたすらに国家の利益を慮る心構えは、あなた(憂国公子)のような忠臣・義士にとっては、本当に相応しい適切な態度であるだろう[しかしながらそもそも]、の意
- 605 仏教僧の違犯には目くじら立てて細かく穿鑿するのに対し、儒者の邪惡非道については寛大な宥恕の態度を以て糾明しないのは一体何故なのか、と問い詰める
- 606 「俗素」は上の「儒素」に類し、世俗の人の義。具体的には儒教的素養を立身の基とする国家官僚を意味する
- 607 『宝鑰』定本卷三 p.136、弘全一 p.437
- 608 星の未だ輝く夜明け前に居宅を出て出仕し、日没後星の出る夜になってようやく家に戻る。Cf.「巫馬期ふばき為單父宰、戴星出、戴星入、日夜不居、以身親之」『呂氏春秋』察賢篇

609「櫛風沐雨」は風雨に晒されながら苦勞して働くことを表現する成語。典拠は『莊子』天下篇第三十三「禹親自操橐耜而九雜天下之川、腓無胈、脛無毛、沐甚雨、櫛疾風、置萬國。(禹は自ら親しく橐耜たくしを操りて天下の川を九雜し、腓に胈無く脛に毛無く、甚雨に沐し疾風に櫛くしけづり、萬國を置く)」

610「在公」は公の場に在って公務に当ること。官吏が早朝から深夜まで孜々として公務に励むことを「日夜在公」と言い表す

611父母・衆生・国王・三宝という四恩の廣大甚深なる恩徳

612『宝鑰』定本卷三 p.136、弘全一 pp.437-438

613 Cf. 「諸佛興出世 懸遠值遇難 正使出于世 說是法復難 無量無數劫 聞是法亦難 能聽是法者 斯人亦復難 譬如優曇華」 『添品妙法蓮華經』大正 9・143 上

614 [一佛の名号を称え一字の真言を誦するだけでも、無量の重罪を消滅することが出来るほど功德があるのであるから] ましてや、僧侶が上堂して礼佛読経し至心に仏事に勤作するその功德は廣大無辺である、の意

615 仏教僧が粗食の戒を持して国家からの僅かな給付に甘んじつつも、至心に仏法の為に精勤することが、どうして四恩の広徳に報いないことがあるだろうか[仏教僧の作す仏事は必ず国家の鴻恩に厚く報酬することができる]の意

616『宝鑰』定本卷三 pp.136-137、弘全一 p.438

617 儒学で尊重する書、『易経』『詩経』『書経』『春秋』『礼記』の五経と史書『史記』『漢書』『後漢書』の三史

618『宝鑰』定本卷三 p.137、弘全一 p.438

619 三蔵と五経三史との間に存する玄奥深秘なる違いは俄かには信じ難いの意

620『宝鑰』定本卷三 p.137、弘全一 p.438

621 釈尊は物事の真理を能く分別して之を言語に表現することに卓越していたので、その能弁の才を以て自らの法教の功德廣大なることを宣説した、の意

622 「伐」は手柄、ほこること、孔子が謙譲にして自らの教えの功德を誇って喧伝しないことを言い表す。

Cf. 「子曰。盍各言爾志[中略]顔淵曰。願無伐善。無施勞。(子曰く、盍なんぞ各おのおの爾その志を言はざる[中略]顔淵曰く、願はくは善に伐ほこること無く、勞を施すこと無からん)』『論語』公治長第五

623『宝鑰』定本卷三 p.137、弘全一 pp.438-439

624 法琳撰『破邪論』大正 52・476 下-477 上

625 Ex. 「老子西昇經云。吾師化遊天竺善入泥洹。符子云。老氏之師名釋迦文。直就孔老經書師敬佛處文證不少。」法琳撰『破邪論』大正 52・477 上

626『宝鑰』定本卷三 p.137、弘全一 p.439

627 十悪(身三・口四・意五)や五逆(殺父・殺母・殺阿羅漢・破和合僧・出佛身血)の重罪を犯した者が、地獄に墮することは物事の道理として当然である、の意

628『宝鑰』定本卷三 pp.137-138、弘全一 p.439

629 同上、定本卷三 p.138、弘全一 p.439

630 同上、定本卷三 pp.138-139、弘全一 pp.439-440

631 同上、定本卷三 p.139、弘全一 p.440

632 同上、定本卷三 p.139、弘全一 p.440

633 衆生救済の目的の為に、自分の利益(解脱・成仏)よりも他者＝衆生の救済を優先すること

634 名聞利養。名聞は世間的な名誉、己の名声が広く世に広まり聞かれること。利養は利得を恣にして己の生命を利し養うこと。具体的には飲食・衣服・臥具・醫藥等を指す。ここでは、自分の名声を弘めて名誉、引いては社会的地位を向上させんとする貪欲を「名利心」と言い表す

635 名誉や利益を求める邪心を抱き、意図的に浅略な教えに執着して深い法教を論難破斥するならば、こうした行為は「謗法」の罪過を免れ得ないの意

636 前句の「尤もつとも」は形容詞で「最優秀 outstanding」、この「尤とが」は名詞「過失 mistake」で共に「ゆう yóu」と発音する同一の語。この二つの用法は、当節の文構造が

能住斯心 破淺執 入深教 利益尤廣

若 挾名利心 執淺教 破深法 不免斯尤

と対句に準ずる対応を示している事情を鑑みるに、二つの異なった意味を持つ「尤」を両方の句に配置して、最優秀と過失の正反対の義をこの「尤」の一語にまで反映させる修辞技法を読み取れる。洗練された修辞技巧の発露で空海の文才を確認できるが、そこには才知をひけらかす衒いよりも、微かに目配せをする掛け言葉の遊び心を感じすべきであろう

637『宝鑰』定本卷三 pp.139-140、弘全一 pp.440-441

638 法律や戒律の違反に関して、仏教と王法の調和・融合を現実的に可能にする方法はあるか、と問う

639 『宝鑰』 定本卷三 p.140、弘全一 p.441

640 『大智度論』 卷四十に悲門と智門の二門説が説かれる。「菩薩以種種門入佛道。或從悲門或從精進智慧門入佛道。是菩薩行精進智慧門不行悲心。好行精進智慧故。譬如貴人雖有種種好衣或時著一餘者不著。菩薩亦如是。修種種行以求佛道。或行精進智慧道。息慈悲心。破行道者。增上慢故。諸長壽天龍鬼神不識方便者。見作惡行因縁若不受報生斷滅見。是故佛現受報。是故雖無罪因縁實魔來。以方便力故現有魔。如是等一切聲聞辟支佛諸菩薩種種方便門令衆生入道。是名法眼淨[中略]云何菩薩摩訶薩佛眼淨。佛告舍利弗。有菩薩摩訶薩。求佛道心次第入如金剛三昧。得一切種智。爾時成就十力四無所畏四無礙智十八不共法大慈大悲」 大正 25・350 上—中

641 大悲の門は「開門」で寛恕を本とする

642 大智の門は「制門」で懲罰を事とする

643 人王の法(王法)と仏法の禁戒とは、その対象となる具体的な事象は異なるけれども、その意義は相通じる所があるという意

644 「控馭」で自在に馬を操作すること、転じて上手く人民を統御し治めること

645 「枉法」で予め規定された法律・禁戒を曲げて意のままに勝手にふるまうこと、私意によって法を曲解適用すること

646 『宝鑰』 定本卷三 pp.140-141、弘全一 pp.441-442

647 天災疫病及び天下不寧動乱といった国家的な災禍が、非法濫行の墮落した仏教僧のせいで頻繁に発生する、という公子の主張は根拠のない妄言である、の意

648 悪業を犯した衆生凡夫が悪い時代に後報として生まれ、悪の行為が因となって苦の報いを感受することを言う

649 Cf. 三国魏の曹冏そうけい著「六代論」に「昔夏殷周之歴世數十、而秦二世而亡(昔夏か殷いん周しゅうの世を歴ふることは數十、而しかれども秦しんは二世にせいにして亡ほるぶ)」(『文選』 卷五十二所録)とある四王朝の事例は『宝鑰』の記述に適合する

650 天人相関論とも呼ぶ。参照、渡邊義浩『儒教と中国』 p.41

651 『宝鑰』 定本卷三 pp.141-143、弘全一 pp.442-443

652 仏法が果たして国家にとって有益であるか無益であるか、という論点

653 三悪趣の苦界に墮して、久遠の間、呵責され続ける苦痛の極み。三途の極苦

654 善因果の道理を説いて、衆生済度の道を示す(抜苦与樂の与樂)こと

655 仏の教えを実践し、仏法を世に弘める弘通修行を「弘行」と言い表す

656 仏法有るが故に[即ち仏・法・僧の三宝が不断に伝承されてきたから]、衆生は仏の法教に依って覺りの眼を開くこと[即ち修行の果を得ること]が出来るとの意

657 『宝鑰』 定本卷三 p.143、弘全一 p.443

658 同上、定本卷三 pp.143-144、弘全一 pp.443-444

659 仁徳広大なる大山には薬草と毒草も入り混じって生い茂る。善悪の二法が両存することを、「薬毒雑生」が比喩的に表現する

660 「善星比丘」は梵 Sunakssatra、音写は修那刹帝羅・須那呵多・須那察多など、漢訳は他に善宿・好不害など。釈迦仏の弟子だった悪比丘で、一説に釈尊の実子とも言われる。Cf. 「佛有三子。一善星。二優婆摩耶。三羅睺。故涅槃云善星比丘菩薩在家之子」窺基撰『妙法蓮華經玄贊』 大正 34・671 下

661 釈迦如来在世の時であつても、純粹に善である仏弟子は得難い、の意

662 「變毒爲藥」は、大聖仏陀が善巧方便力を以て毒を変じて薬と爲し、衆生に施すことを言う

663 「皇風」は国王が体現実践する善行の風紀、天皇皇帝による徳育教化の意

664 『守護國界主陀羅尼經』 卷十阿闍世王授記品、大正 19・571 下—

665 『守護國經』の經文を是非知りたいと思う者は、この經を閲覽して確かめることで目的を果たせるから、是非実際に經を開いてみるに限る、の意

666 『宝鑰』 定本卷三 p.144、弘全一 p.445

667 同上、定本卷三 p.147、弘全一 p.448

668 「又二乘之人聲聞執四諦法縁覺執十二因縁。知四大五蘊畢竟磨滅。深起厭離破衆生執。勤修本法剋證其果。趣本涅槃已爲究竟。真言行者當觀。二乘之人雖破人執猶有法執。但淨意識不知其他。久久成果位以灰身滅智趣其涅槃。如太虚空湛然常寂。有定姓者難可發生。要待劫限等滿方乃發生。若不定姓者無論劫限。遇縁便迴心向大。從化城起以爲超三界。謂宿信佛故乃蒙諸佛菩薩加持力而以方便遂發大心。乃從初十信下遍歴諸位。經三無數劫難行苦行然得成佛。既知聲聞縁覺智慧狹劣亦不可樂」 『菩提心論』 大正 32・573 上

669 『宝鑰』 定本卷三 p.152、弘全一 p.451

670 同上、定本卷三 p.152、弘全一 p.452。『釋摩訶衍論』 大正 32・637 下を引く

- 671 四徳は常樂我淨の涅槃の四徳。長行・住心頌に「四徳都」「四三點徳」と記される
- 672 「三身」は仏身について法相宗が説く、自性身・受用身・變化身(法身・報身・応身)の三の仏身
- 673 「無明」は未だ迷妄不覺にあること、眞実究竟の仏の境界に達していない未極・未達の修行者を指す。「分位」は配置配分された場所・段階・境界
- 674 第十住心秘密莊嚴心を「心内」とし、これに対する前の九住心を「心外」と表現する
- 675 Ex.「二者染淨始覺門。云何名爲清淨本覺。本有法身從無始來。具足圓滿過恒沙徳常明淨故。云何名爲染淨本覺。自性淨心受無明熏。流轉生死無斷絶故。云何名爲清淨始覺。無漏性智出離一切無量無明。不受一切無明熏故。云何名爲染淨始覺。始覺般若受無明熏不能離故。如是諸覺皆智眷屬。當證何理以爲體分。謂性眞如及虛空理…謂清淨始覺非染淨始覺。染淨始覺字事差別其相云何。頌曰<清淨始覺智 不守自性故 而能受染熏 故名染淨覺>論曰。清淨始覺雖無惑時。而不守自性故。能受染熏隨縁流轉。以此義故。是故名爲染淨始覺」『釋摩訶衍論』大正 32・613 下及び 614 中
- 676 『宝鑰』定本卷三 p.156、弘全一 p.455。『釋摩訶衍論』大正 32・637 下を引く
- 677 法爾自然であること、眞如に則つてあるがままの状態に安住すること
- 678 清淨本覺は、「清淨の心」といっても、それは非清淨なる心に対して言う表現であるから清淨という言葉も適切ではない。則ち自然・清淨といった言語表現を本来的に超絶した境地であるから、清淨本覺の名称も本来はふさわしくないが、ここでは清淨始覺に対して仮に清淨本覺と名付ける、の意を含む。(小田慈舟『十卷章講説』下 p.1028 参照)
- 679 言語表現を完全に超越した、絶対的な如来の空智である清淨本覺と言う仏の境界に立ち至った当処
- 680 「邊域」で遙かに隔絶した遠方の地を指し、仏道修行の到達した境界を表現する
- 681 1.有り(是)、2.無し(非・空)、3.有りまた無し(俱=亦有亦空)、4.有るに非ず無きに非ず(俱非=亦非有亦非空)の四句を以て、想定できる有り得る全ての場合を提示して判断する方法(勝又編『著作全集』第1巻 p.97 注8 参照)
- 682 『宝鑰』定本卷三 p.158、弘全一 p.457。『大日経』大正 18・1 下の引用
- 683 同上、定本卷三 pp.160-161、弘全一 p.459。『釋摩訶衍論』大正 32・637 下を引く
- 684 固執した見解打破の為に、論理的に否定を無間に重ねていくこと、「百非洞遣」とも言う。有・無・一・異の四句に各々四句を具し(=4×4=16)、これに現在・未來・過去の三世を配し(=16×3=48)、更に已起と未起を分ちて(48×2=96)九十六を得て、これに根本の有・無・一・異の四句を加えて都合「百」とする。この百通りの否定で百非、洞遣は遮遣の意(小田慈舟『十卷章講説』下 p.589 参照)
- 685 談論に依る思惟審慮を突き詰めて思い巡らしても、遂にはその手立てを喪失し、黙然して言語道断・心行処滅の判断停止(εποχή: epokhē)に陥る、という意
- 686 「演水之談足断而止審慮之量手亡而住」は言断心滅・言亡慮絶の義を説く
- 687 非有為非無為にして第一義天中道をも出離した、言断心滅・言亡慮絶の境界である一道清淨なる一法界心
- 688 Ex.「一心法界三大義中各開二種[中略]一者體大。謂一切法眞如平等不増不減故。二者相大。謂如來藏具足無量性功德故。三者用大。謂能生一切世間出世間善因果故[中略]能所十六法相。遍滿遍滿平等平等。一味一相皆無差別。所以者何。各攝諸法畢竟盡故[中略]爲顯一心廣大圓滿。名爲衆生[中略]一法界心總攝一切生滅門法。是故名爲攝世間法。總攝一切眞如門法。是故名攝出世間法。皆作法界故名爲法[中略]一者心眞如門。二者心生滅門[中略]作一法界心眞如門。即顯示一體摩訶衍法。作一法界心生滅門。能示自體自相自用摩訶衍法」『釋摩訶衍論』大正 32・600 上-601 中
- 689 「是因是心望前顯教極果」『宝鑰』定本卷三 p.162、弘全一 p.460
- 690 「所謂空性。離於根境。無相無境界。越諸戲論。等虚空無邊一切佛法。依此相續生。離有爲無爲界。離諸造作。離眼耳鼻舌身意。極無自性心生」『大日経』大正 18・3 中
- 691 『宝鑰』定本卷三 pp.164-165、弘全一 pp.462-463。『金剛頂一切如來眞實攝大乘現證大教王経』大正 18・207 上-下
- 692 「觀察自三摩地」は五相成身觀の第一通達菩提心のことを指す。『眞実撰経』の記述には、煩惱の雲に覆われた中で月輪の影を透かし見る段階で、月輪觀の開始の觀想部分に相当する。「我見自心形如月輪」大正 18・207 下と記される
- 693 自己の本心である所の自性光明心に通達するべく、自心は月輪の如しと觀ずる自性成就眞言・徹身明・法身求心明「Om citta-prativedham karomi **उभयप्रवर्तारये** (唵、我心に通達す)」
- 694 『守護國経』原文では「佛」とのみ記す。「釋迦牟尼」は説者(表現主体)の補足
- 695 『宝鑰』定本卷三 pp.165-166、弘全一 pp.463-464。『守護國経』大正 19・570 下の引用
- 696 「毗盧舍那」は『守護國経』天上色究竟天で説法する、密教の教主・自性法身の大毘盧遮那仏を指す
- 697 釈尊は菩提樹下で成道を果たしたとはいいいながら、それは顕教的な應化仏としての仏果を得たこと

であり、真実究竟の仏果＝法身大毘盧遮那仏の境界に到達することは出来なかった、と述べる  
698「無量化佛」は法身毘盧遮那から流出し顕現する所の化他能覺の佛のこと。『真実撰経』の「一切如來雲集」に相当する  
699「如油麻」は無数の比喩。胡麻は一粒の中に油が充満しているから油麻とも言い、諸仏の虚空遍満に擬える。別義には、胡麻の実の数が極めて多いことからその數無尽にして法界に遍ずる比喩とする  
700菩提樹下成道の釈迦牟尼仏＝因位の一切義成就菩薩＝大普賢金剛薩埵  
701「月輪」は潔白分明なる満月の形相を指し、佛心＝淨菩提心の姿を比喩する。菩提心の清淨なることを満月の淨光に譬えると同時に、月輪の形は球体・団円であり、その相は本心＝心臓 hrdaya（干栗駄心・肉團心）に相似であることに依る  
702『宝鑰』定本卷三 p.166、弘全一 p.465。『釋摩訶衍論』大正 32・637 下を引く  
703自體・自相・自用の三大を具する一心の法体は、言語表現を超越した境界であるから、一と言葉で言ってもその実は一ではない、一とも多とも名づけ難いの意（勝又俊教『講座宝鑰』註釈 p.304 訳文参照）  
704「能入一」は能入一心法界門のこと。「能入」は修行（因位）の段階にあること  
705言語表現を超越しているから、「心」と口にしてもそれは厳密には「心」ではないけれども、能入門の「心」を仮に用いて「一心」と表現する  
706「我」は常一の義で、「一」を「我」と言い表す。「實非我名而曰於我」は従って「一」を釈す文で、一に非ざれども強いて名付けて「一」とする意（宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下八半 p.465）  
707妄は客塵であるから則ち他心であり、心は真実の自體なる故に「自」と言う  
708「如我立名而非實我」は、「我（一）」という言葉を用いて名前を立てるけれども、真実の「我（一）」を意味しているわけではない、の意  
709「如自得唱非實自」は、「自（心）」という語で仮に言い表すことが出来るけれども、本当は「自（心）」ではない。そうした言語に依る表現を超越した甚深極玄の境界が三自一心摩訶衍法の法体である、の意  
710『老子』第一章の「同謂之玄。玄之又玄、衆妙之門。（同じきを之を玄げんと謂ふ。玄の又た玄、衆妙の門）」を踏まえる  
711言語に依る表現を超越した甚深極玄の境界＝三自一心摩訶衍法の、幽玄至極・玄奥玄遠の勝れたさとり境地＝第九極無自性心の果分、顕教究竟の勝れた境地＝五重問答の第四重の本覺  
712宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下八半 p.465 参照  
713但し、『釋摩訶衍論』五重問答最後の「不二摩訶衍法。唯是不二摩訶衍法。如是不二摩訶衍法爲明無明」（大正 32・637 下）の部分は『宝鑰』第十住心には採録されない  
714『宝鑰』定本卷三 p.173、弘全一 p.470。『菩提心論』三摩地段、大正 32・574 中一下からの引用  
715諸法（存在）を構成している要素＝五蘊の法が実有であると執着すること。声聞緣覺は人我の無自性を覺知するが、現象界の存在についてはそれらが五蘊の仮に和合したものであるにも関わらず、構成要素自体に固有の本性があると執着するを「法執」と呼ぶ  
716声聞緣覺二乗の定性に留まれば、灰身滅智・無餘涅槃の湛然常寂（自利）に住することになり、それは眞の成仏＝大般涅槃に到ることにはならない、の意  
717三摩地の法は具体的には五相成身觀・三密妙行で、それらは蓮華・月輪・阿字など、実際に姿のある有相を機縁とする觀法に基づく。こうした有相から無相一味の涅槃寂靜へと志向する菩提心の修行は、諸法の実有を認める法執とも思われるが、のニュアンスを内包する  
718二乗の人は人空の理を証して究竟果である涅槃に入る（解脱する）、その無餘涅槃の大虚空＝空処に沈滞して、永遠の寂靜に住すること。勝義段の文「久々に果位を成じ灰身滅智を以て其の涅槃に趣くこと太虚空の如くして、湛然常寂なるが如し」に相当する  
719「發大心」は迴心向大して大乘の心を發起すること  
720「散善門」は散乱した心の状態の教法で四家大乘を指す。五相三密・阿字月輪等の心の集中統一を成就する三摩地の觀法を説かざるが故に、顕教大乘の法門は心が散乱していると述べる。Cf.「顯名散善門密稱三摩地（顯は散善門と名づけ、密は三摩地と稱す）」覺鑊『顯密不同頌』  
721さとりに至るまでに無限長大なる時間を要するが故に、二乗・四家大乘を総じた顕教の法教に依拠すべきではない、の意  
722『菩提心論』大正 32・573 上  
723『宝鑰』定本卷三 pp.174-175、弘全一 pp.471-472。『一字頂輪王時處儀軌』大正 18・321 上の取る意  
724『一字頂輪王時處儀軌』原文で「一字不應向 未灌頂者説」と記される句を、「向未灌頂者不得説一字」と語順を改めて厳格な禁止事項を伝える文意を明確にしている

- 725 夭は夭逝の夭、短命・若死に・早死にすること。中は命中
- 726 没後の後生には、未灌頂の者に真言密教の法を洩らし伝える越三昧耶戒の罪報は、定んで無間地獄への墮罪と規定する
- 727 『宝鑰』定本卷三 pp.175-176、弘全一 pp.472-473
- 728 「勸誡」は善に向かうように勧め悪に墮落せぬよう戒めること
- 729 「諸乗」は前九住心に配当される諸々の教え。即ち、人乗(第二愚童持齋心)、天乘(第三嬰童無畏心)、声聞乘(第四唯蘊無我心)、縁覚乘(第五拔業因種心)、大乘・菩薩乘(第六他縁大乘心・第七覺心不生心)、佛一乘(第八一道無為心・第九極無自性)を指す
- 730 第十秘密莊嚴心＝真言密教の絶対的真實の境界を「究竟真實」と表現する
- 731 『広付法伝』定本卷一 pp.112-114、弘全一 pp.45-47
- 732 『金剛頂大瑜伽祕密心地法門義訣』大正 39・808 中に基づく
- 733 菩提流支譯『入楞伽經』の偈文(大正 16・569 上)
- 734 『広付法伝』定本卷一 pp.114-115、弘全一 p.47
- 735 法藏述『華嚴經探玄記』卷一(大正 35・122 中)に基づく。「三上本者。此是結集文中之上本也。故西域相傳。龍樹菩薩往龍宮見大不思議解脫經有三本。上本有十三大千世界微塵數頌四天下微塵數品。」
- 736 惠沼述『成唯識論了義燈』大正 43・659 下-660 上に基づく
- 737 『瑜伽師地論』『莊嚴經論』『中邊分別論』を指す
- 738 『広付法伝』定本卷一 p.115、弘全一 p.47
- 739 同上、定本卷一 pp.115-116、弘全一 pp.47-48
- 740 「巨鯤」は伝説の大魚。『莊子』逍遙遊篇第一「北冥有魚、其名爲鯤。鯤之大、不知其幾千里也。化而爲鳥、其名爲鵬。鵬之背、不知其幾千里也」に基づく
- 741 『広付法伝』定本卷一 pp.113-114、弘全一 p.46
- 742 同上、定本卷一 p.116、弘全一 pp.48-49
- 743 勝又編『著作全集』第 2 卷 p.94 注 2 参照
- 744 『十住心論』卷一、定本卷二 p.8、弘全一 pp.129-130
- 745 『十住心論』卷二、定本卷二 pp.80-81、弘全一 pp.195-196
- 746 『十住心論』卷五、定本卷二 pp.176-179、弘全一 pp.281-284
- 747 『十住心論』卷七、定本卷二 pp.243-246、弘全一 pp.340-343
- 748 同上、定本卷二 pp.252-246、弘全一 pp.348-350
- 749 同上、定本卷二 p.255、弘全一 p.351
- 750 『十住心論』卷九、定本卷二 pp.277-279、弘全一 pp.371-373
- 751 同上、定本卷二 pp.286-289、弘全一 pp.379-382
- 752 同上、定本卷二 pp.289-290、弘全一 pp.382-383
- 753 同上、定本卷二 pp.291-293、弘全一 pp.383-385
- 754 『十住心論』卷十、定本卷二 pp.308-310、弘全一 pp.398-399。『大日經』卷二具縁品第二(大正 18・10 上-中)からの引用
- 755 『大日經』卷二具縁品第二、大正 18・10 上
- 756 『大日經疏』大正 39・651 下
- 757 『十住心論』卷十、定本卷二 pp.318-319、弘全一 p.408。『大日經』具縁品第二(大正 18・10 上)からの引用を含む
- 758 同上、卷十、定本卷二 pp.319-320、弘全一 p.409
- 759 同上、定本卷二 p.320、弘全一 p.409。『大日經』具縁品第二(大正 18・10 上)からの引用を含む
- 760 Cf.「以於此眞言體相不如實覺故。名爲生死中人。若能自知自見時。即名一切知者一切見者。是故如是知見。非佛自所造作。亦非他所傳授也。佛坐道場證如是法已。了知一切世界。從本以來常是法界。即時生大悲心。云何衆生。去佛道甚近不能自覺。故以此因縁。如來出興于世。還用如是不思議法界。分作種種道開示種種乘。隨種種樂欲心機。以種種文句方言。自在加持說眞言道。雖從機感因縁生。而不動實際。雖善巧方便無所不爲。然非佛所作。雖普門異說。而但以佛之知見示悟衆生」『大日經疏』大正 39・650 下
- 761 『十住心論』卷十、定本卷二 p.322、弘全一 p.411。『大日經疏』大正 39・650 下-651 上(『大日經』具縁品第二、大正 18・10 上からの引用を含む)
- 762 同上、定本卷二 pp.322-323、弘全一 p.412
- 763 Cf.「眞言教法一一聲字一一言名一一句義一一成立各具無邊義。歷劫難窮盡」『宝鑰』定本卷三 p.174、弘全一 pp.471-472





- 789 教証と理証の文、教証は『菩提心論』の二文、理証は経軌の六文を指す
- 790 「即身成仏」の四字の、その一つの字の差別(名義差別)と四字に含まれる意味(義理差別)は如何なるものか、と問題を設定し、それについて即身成仏頌とその解説を導入する
- 791 『即身義』 定本卷三 p.21、弘全一 pp.509-510
- 792 『大日経』 秘密曼荼羅品第十一、大正 18・31 上
- 793 『即身義』 定本卷三 pp.22-23、弘全一 p.511
- 794 「廣演品類」で、金剛舞戯の妙行に依って法身如来が普く世間の有情非情と出世間の声聞・縁覚・菩薩というあまたの存在=品類を流出する、という意を表す
- 795 『大日経』 悉地出現品第六、大正 18・19 下
- 796 『声字義』 定本卷三 p.37、弘全一 p.523
- 797 Cf. 「梵言名成立者。一字曰言二字曰名。多字成立亦名句也。今言 **वज्र**。始 **व** 字是言。次 **ज्र** 字亦言。二言合表一金剛名。是則二字名。[中略]次 **वज्र** 此亦四字合顯一如來名。如此一字二字乃至三四字合詮一物名。積名成句。聚句為頌。一名一句皆詮人法等名。此名言等義甚廣無際如聲字義釋。(梵の言名成立とは、一字を言と曰ひ、二字を名と曰ふ。多字は成立亦は句と名づくる也。今 **वज्र** バザラと言ふは、始めの **व** 字は是れ言なり、次の **ज्र** の字は亦た言なり。二言合して一の金剛の名を表はす。是れ則ち二字の名なり[中略]次に **वज्र** タタギヤタは此れ亦た四字合して一の如来の名を顯はす。此の如く一字・二字乃至三・四字合して一の物の名を詮ず。名を積んで句を成し、句を聚めて頌と為す。一名一句、皆人法等の名を詮ず。此の名言等の義甚廣無際なることは『聲字義』の釋の如し)」 『金剛頂経開題』 定本卷四 pp.75-76、弘全一 p.697
- 798 『大日経』 具縁品、大正 18・9 下
- 799 密の深い義の中には、横の中に重重、堅の中にも共に重重あるという意
- 800 『声字義』 定本卷三 p.38、弘全一 p.524
- 801 同上、定本卷三 p.40、弘全一 p.525
- 802 複数の対象を垂直的(堅)に観察考究して、本質の浅深を把捉し、それらに段階的・構造的な位置付けを与える解釈。ここでは、十界の文字を堅に判別することであり、頂上の仏界から最下層の地獄までの価値構造を判定する
- 803 鳩摩羅什訳『金剛般若波羅蜜経』 大正 8・750 中
- 804 真言の原語を漫怛羅 *mantra* ではなく曼荼羅 *maṇḍala* と規定する例は、「謂真言者且就語密得名。若具據梵語名曼荼羅。龍猛菩薩名秘密語。且就語密真言法教顯示法曼荼羅心者(真言と謂ふは且く語密に就いて名を得。若し具に梵語に抛らば曼荼羅と名づく。龍猛菩薩は秘密語と名づく。且く語密の真言法教に就いて法曼荼羅心を顯示せば)」 『十住心論』 卷十、定本卷二 p.308、弘全一 p.398 に見出される
- 805 『声字義』 定本卷三 p.41、弘全一 p.526
- 806 『釋摩訶衍論』 卷二(大正 32・605 下-606 上)の所談。Ex. 「頌曰 <言説有五種 名字有二種 心量有十種 契經異説故>。論曰。言説有五。云何爲五。一者相言説。二者夢言説。三者妄執言説。四者無始言説。五者如義言説。」
- 807 『声字義』 定本卷三 p.47、弘全一 p.532
- 808 『大日経疏』 の釈に依れば(大正 39・747 上)、この「等至三昧」に仏仏平等の義と内外平等の義の二がある。大日如来が自証の境から大悲門に出で、等至三昧に住して大悲胎蔵曼荼羅の微妙の法を現じ、過去的一切諸如来及び現在未来の三世の諸仏が等しく法身大日の開顯する「此道・此方便」によって正覺を成ずる、これを「等至」=仏仏平等の義とする。又、真言門の阿闍梨がこの大日尊の三昧に住して弟子に法を伝える際に、内心の所觀と外事に展開する曼荼羅諸尊の方位の相が合致融合して「内外平等無差別」になり、仏の果位を得ること、これを「等至」=内外平等の義と解説する
- 809 幟幟はシンボル、三昧耶形と同義。法界幟幟は、法界(さとりの世界=大日如来の自内証)より生じる法界曼荼羅の意で、法界性・法界体性とも言う
- 810 さとりの世界をその本質とする存在、則ち法仏
- 811 さとりの当体(さとりそのもの)即仏身(自性法身)を「法界性身」、さとりの世界の象徴を「法界幟幟」として、これを法爾法然と規定する
- 812 『二教論』 定本卷三 p.76、弘全一 p.475
- 813 俱舎・成実・法相・三論・律・華嚴の南都六宗
- 814 仏の教えの集成である経律論の三蔵は、既に膨大な分量の経巻を作り上げていて広大な建物にも収容できず、これを繙き調べるのも非常な困難であるという意
- 815 「弋」は弓矢で鳥を射ること、「釣」は釣り針で魚を獲ること。即ち経論の精髓を取捨選択する意
- 816 『二教論』 定本卷三 p.76、弘全一 p.475
- 817 同上、定本卷三 pp.76-77、弘全一 pp.475-476

- 818 言語表現の世界を絶離していること・言葉で表明できないこと
- 819 法身が無色・無形・無説法で、身口意の三業を持たないという特性
- 820 『二教論』 定本巻三 pp.77-78、弘全一 p.476
- 821 衆生の病の状態が様々(万の差別)であるので、これに対処する針や灸の治療法も色々と異なってくる(千の殊)の意
- 822 『二教論』 定本巻三 p.78、弘全一 p.477
- 823 同上、定本巻三 p.78、弘全一 p.477
- 824 日輪は太陽のこと、経論の明証を比喻する
- 825 『二教論』 定本巻三 p.109、弘全一 pp.504-505
- 826 真言密教が説く秘密の法教とは、「究竟最極法身」=法界性身摩訶毘盧遮那仏の内證自覺聖智の境である、の意
- 827 『法華経開題(開示茲大乘経)』 定本巻四 p.160、弘全一 pp.760-761
- 828 佛駄跋陀羅訳『六十華嚴経』 大正9・465下
- 829 『法華経開題(重圓性海)』 定本巻四 pp.169-170、弘全一 p.769
- 830 『三昧耶戒序』 定本巻五 p.8、弘全二 p.137
- 831 『五部陀羅尼問答偈讚宗秘論』 定本巻五 p.29、弘全二 p.74
- 832 定本巻五 pp.356-357 参照
- 833 『広付法伝』 中の不空述作の中にか所(定本巻一 p.91、弘全一 p.26)、『十住心論』 第二住心に二か所「建立曼荼羅受灌頂法。而設護摩供養聖衆(不空訳『佛爲優填王説王法政論経』の引用文)」(定本巻二 p.86、弘全一 p.200)と「頻作護摩息災増益。建曼荼羅具受灌頂(同じく『佛爲優填王説王法政論経』の引用文)」(定本巻二 p.92、弘全一 p.206)に限定される。いずれも不空が関連するテキストであって、空海自らが「護摩」の語を積極的に用いた例ではない。但し、『性霊集』中のテキスト「祈誓弘仁天皇御厄表」の中には「持誦之聲響不間絶。護摩之火煙接晝夜」(『性霊集』巻九、定本巻八 p.164、弘全三 p.519)と「護摩」による修法が言及される
- 834 Ex.「云何作護摩 火法部有幾 何縁得吉祥 何縁魔事起 闊狹及深淺 爐壇合高備 一法諸法同 為各有殊異 若作世護摩 火有四十二 如來成道已 復更演十二 大部雖衆多 无過於大智 若擬建火壇 我今當説以 何名扇底迦 何名補瑟致 何名阿嚧迦 敬愛如何是 圓方蓮三角 所置表何意 今於此間中 約申如上四 第一寂大壇 圓深十六指 上面方四肘 横闊三十二 中臺立泥輪 輪輞具三二 日沒吉祥時 淨居下遊履 身著白色衣 壇南面北位 乳木搵蘇油 坑中如法界 第二求増益 資財榮位長 當造一方壇 [後略] 『宗秘論』 定本巻五 pp.62-63、弘全二 pp.105-106
- 835 『宗秘論』 定本巻五 p.71、弘全二 p.113
- 836 同上、定本巻五 pp.29-30、弘全二 pp.74-75
- 837 同上、定本巻五 pp.33-34、弘全二 p.78
- 838 『三教指帰』 巻上、定本巻七 pp.53-54、弘全三 pp.332-333
- 839 『三教指帰』 巻中、定本巻七 pp.55-56、弘全三 p.334
- 840 『宝鑰』 定本巻三 p.135、弘全一 p.436
- 841 同上、定本巻三 p.131、弘全一 p.433
- 842 愚少之分は愚かで智慧の少ない分際のこと、ここでは蟪蛄・蝮蜓・蝸角・焦僂と生盲・聾聵の小見小聞を指す
- 843 『三教指帰』 巻下、定本巻七 pp.71-72、弘全三 pp.345-346
- 844 『莊子』 外篇、ちくま学芸文庫 pp.8-12
- 845 『三教指帰』 巻下、定本巻七 pp.84-85、弘全三 p.355
- 846 後漢初期の歴史家、文学者。字は孟堅。『漢書』の編纂者
- 847 [あなた(賓客)は漢代に生まれていれば淳和の性なるべきなるも、]秦の土地長安に居て奢侈の風に染まっている
- 848 [李善注]孔子三朝記曰:孔子受業而有疑、捧手問之、不當避席
- 849 [薛綜注]憑、依託也。虚、無也。言無有此公子也。/安處、猶烏處、若言何處、亦謂無此先生也
- 850 「東京賦」末尾『文選』巻三所録
- 851 昧旦は早朝。丕顯は大いに顕著なること。昧旦丕顯は朝未だ昏いうちに起き大いなる己が徳業を顕発する、天子の勤勞辛苦を言う
- 852 子野は師曠、音楽の匠。安處先生を喩える(東京の儉約の善を独り知る)。[薛綜注]子野、師曠字、曉音曲者、以喻安處先生也。言西京奢泰肆情、不依禮度、東京儉約、依禮行事。眾人觀之、謂是其一、唯安處先生得知其指也

- 853 勸徳は道德を勉め励行すること。[薛綜注]勸徳、謂公子見先生説東京禮法、自勸勉行其道德、又畏懼先生之戒也
- 854 喜懼は喜びながら一方では恐れること・喜びと恐れ。交争は混合交集の義
- 855 罔然は失意の様・ぼうとして心中昏い様、醒は悪酔い・二日酔い
- 856 談は西京の豪奢を美とする公子の意見
- 857 良久は少し長い時間が経過しての意。[薛綜注]良久、頃乃復能言也
- 858 指南は教導する師。吾子は安處先生。[薛綜注]言己之惑、不知南北、今先生指以示我、我則足以三隅反也。善曰：桓譚上便宜曰：管仲、桓公之指南
- 859 華は実体の無い上辺の虚飾の比喻。[薛綜注]若、如也。公子言：如僕所聞西京之事、蓋是虚華而无實録
- 860 先生は安處先生。徴は証拠。信而有徴は確實にして証拠が有るの意
- 861 鄙夫は見識の浅薄な人。憑虚公子、自らを卑下して言う
- 862 馨は香りが遠くまで及ぶを原義とする。ここでは徳に譬えて言う
- 863 『宝鑑』定本卷三 p.136、弘全一 p.437
- 864 西晋の文学者、字は太冲。文才に優れ十年の歳月を費やし『三都賦』を完成、「洛陽の紙価を高からしむ」の故事の由来となる
- 865 西蜀は今の四川省、古の蜀の土地で、西方に在るが故に西蜀と称す
- 866 東吳は東に在るが故に東吳と称す。王孫は公子に類同
- 867 西蜀の公子(蜀都賦)、東吳の王孫(吳都賦)の所説を論難す
- 868 左思「魏都賦」末尾『文選』卷六所録
- 869 成都は蜀都。傾覆は顛覆・覆滅。蜀の滅亡することを言う
- 870 建鄴は吳都。顛沛は倒れる意。吳の滅亡することを言う
- 871 朝華は早朝に花開くこと、亦た木槿ムクゲを指す。菴藹は繁茂すること衆多なるを言う
- 872 麥秀は亡国の嘆き(殷王朝滅亡後、殷の一族の箕子が破壊された宮殿跡に麦が生い茂っているのを見て、悲しんで作った詩による)。黍離は滅亡した国の都のあとにキビが生い茂って荒れはてた光景(世の栄枯盛衰を嘆く語)。[劉淵林]善曰：尚書大傳曰：微子將朝周、過殷之墟、見麥秀之蕪蕪
- 873 矍は恐れ見る様。相顧は顔を見合わせる事
- 874 僕黨は僕である私ども(一人称複数の謙讓表現)。清狂は愚か者の義(本当の病気ではなく、清狂、如今白癡とされる)
- 875 閩は閩禺(地名)、吳を言う。濮は濮國、蜀を言う。怵迫は利に誘われ貧窮に迫られる意
- 876 過は誤。汎は輕薄、剽も輕浮の意。單慧は非才のこと
- 877 執古は古人の道を堅守する意。醇聽は純正にして忠厚なる道理を聽取すること。歴は遭遇の義
- 878 性・繆は共に謬誤。貽は重複の意。重性貽繆で誤謬重出の義を言う
- 879 辰光は天体の光。価は背くの義
- 880 先生は魏國先生。玄識は深奥微妙なる見識のこと。頌は頌歌の意。[劉淵林]老子曰：古之士微妙玄通、深不可識。夫惟不可識、故強為之頌、故曰先生玄識、深頌靡測
- 881 上徳は帝徳。至盛は至上の盛徳の意
- 882 [漢書・司馬相如傳上]相如以子虚、虚言也、為楚稱。烏有先生者、烏有此事也、為齊難。亡是公者、亡是人也、欲明天子之義
- 883 司馬相如「上林賦」『文選』卷八所録
- 884 楚則失矣は前篇の「子虚賦」で子虚の所説＝楚の美を烏有先生が論難して正道に無いと指摘することを承ける
- 885 而齊亦未為得は烏有先生の齊國擁護も的を射るものではないと言う
- 886 禮は国家・社会の秩序を維持する組織や掟の義
- 887 「子虚賦」の「不敢言游戲之樂、苑囿之大」の句を承ける。事争は競い争うを主要な目的とするの意
- 888 荒淫は酒色に貪戀すること、越は超越の義
- 889 愀然は顔色を改變する様。改容も顔貌を改めること。[李善注]郭璞曰：愀然、變色貌也
- 890 超若は超然、悵悵・悵悵迷悵の様。自失は気が抜けて呆然とすること
- 891 逡巡は後ろに向かって退くこと。避席は避席、座席を離れて起立し敬意を示すこと
- 892 鄙人は郊外に住む田舎者、転じて自分を卑下した一人称。「子虚賦」でも用いる。
- 893 固陋は閉塞・浅陋にして、旧習俗見に固執し見聞の狭い様。忌諱は忌み嫌うこと・恐れ憚ること
- 894 今日見教は、亡是公の言説に依って、濫りに狩獵の盛大を誇ることの過失を教えられる意
- 895 揚雄「長楊賦」『文選』卷九所録

896 咫尺は、咫は周の制度で8寸、尺は10寸。眼前の極めて近いことを言う。[李善注]善曰：莊子、南榮趯曰：盲者不能自見。賈逵國語注曰：八寸曰咫

897 離婁は傳説中の視力の極めて強い人。千里は遙か遠いこと、千は満数。隅は一隅、一方のすみ・片隅・一角。燭は照、又洞察の義。[李善注]孟子曰：離婁之明。趙岐曰：古之明目者也。蓋黃帝時人。Cf.[最澄撰『山家學生式』]照于一隅。此則國寶(大正74・623下)

898 胡人は夷人、我禽獸は長楊の鳥獸、愛は惜の意

899 我は翰林主人。意味的には漢の皇帝を言い含める。其王侯は胡人の單于等の王者を指す

900 再拜稽首は跪拜禮の時に拜了し又拜して叩頭至地すること。高度の尊敬を表示する

901 發矇は盲人をして眼睛を復明せしむること、転じて矇昧を啓発し視野を開拓する比喻

902 廓然は滞りを阻み除き盡す様。昭は光明・事理明白なること

903 『宝鑑』定本卷三 p.161、弘全一 p.460

904 宋玉は戦国時代の詩人、楚の人。頃襄王に仕え同郷の詩人屈原の弟子と言われる。[李善注]史記曰：楚有宋玉、景差之徒、皆好辭而以賦見稱。王逸楚辭序曰：宋玉、屈原弟子

905 雲夢は楚の藪澤の名(長江中流域に形成されていた湖沼を中心に、周囲の山野をも含む広範囲を呼んだもの。その中央の湖沼は、長江に流入する漢水や沮水などの支流の流量を自然に調整する遊水池の役割を果たす)

906 宋玉「高唐賦」冒頭『文選』卷十九所録

907 朝雲は一義的には早朝の雲、この朝云暮雨の故事では巫山の神女

908 巫山は山の名、ウー・シャン、四川省東端、湖北省との境近くにある山(付近に長江が刻んだ峡谷巫峡があり名勝地として知られる)。女は神女

909 高唐之客は巫山神女の自称。[李善注]自言為高唐之客

910 旦は朝。為朝雲は巫山の神女が変化して雲と為ることを言う

911 暮は夕方。行雨は降雨、後に美女の譬えとなる。[李善注]朝雲・行雨、神女之美也

912 『三教指帰』定本卷七 p.47、弘全三 p.328

913 前漢の文人、淮陰の人。初め呉王劉濞に仕えその叛意を諫めるも容れられず隠棲、後に武帝に招かれ長安へ向う途中病死する。美文家として有名

914 七つの事を説き述べて太子を奮い立たせる文の形態

915 枚乗「七發」末尾『文選』卷三十四所録

916 未能也は、客の勧める波濤の奇觀を見られないと言う

917 方術之士は方士、不老不死の仙薬について説いた人・神仙の術を身につけた者。有資略者は才智を具えた者。

918 莊周は莊子(前369年頃-前286年頃)。魏牟は魏の公子、中山の公子牟

919 楊朱は戦国時代の思想家、個人主義的な思想の為我說(自愛説)を主張する。墨翟は墨子(前478年頃-前390年頃)、戦国時代の思想家、魯の人で墨家の始祖。一切の差別が無い博愛主義(兼愛)を説く

920 便娟(べんけん)は戦国の楚の人、釣りの名人。詹何(せんか)は詹子、戦国時代の思想家。倫は仲間・同輩を言う

921 之は莊子・魏牟・楊子・墨子・便娟・詹何らの思想家を指す。釋微は別本に「精微」(精深微妙・精密細微の意)と作りこちらを正とすべきか

922 孟子(前372?-前289?)、戦国時代の儒学思想家、鄒の人、子思の門人に学び孔子の道を継承し発展させる。籌は算(算)。算ははかり数えること

923 萬不失一は一万回の中に一回も過ちがないこと

924 要は重要・中肯。妙は神妙・深微の意。要言妙道は成語、中肯できる名言・深微な道理のこと

925 聞之は様々な賢人の要言妙道を聞くことを指す

926 煥乎は煥、光亮・明瞭・鮮明の意。一はひたすらの意

927 聖人は品德最も高尚にして智慧最高の人を指す。辯士は善辯の士・游説の士。言は言説

928 潏然(じゆぜん)は汗の出る様。汗出は発汗

929 霍然(かくぜん)は突然。病已(びやうい)は病気が癒えること

930 曹植(192-232)は曹子建、東阿王・陳思王。魏武帝曹操の三男、魏文帝曹丕の弟。詩聖。五言詩・樂府・賦などの抒情的傑作が多く建安文学の第一人者

931 曹植「七啓」冒頭『文選』卷三十四所録

932 棄は遺棄。道藝は學問と技能。華は榮華・精華

933 遺は遺棄。仁義は仁愛と正義、仁義の道德(儒教の根本理念)。英は花

934 耗は消耗の意。精神は人の精氣・元神、亦た心神・神志のこと。虚廓は道家の言う天地未形成の時の状態

- 935 廢は廢絶。人事は人の世間の事柄のこと。紀經は法規
- 936 畫形は形姿を描くこと。無象は姿かたちの無い意。[李善注]言像因形生、響隨聲發。今欲無聲而造響、圖像而無形、豈有得哉。孫卿子曰：下之和上、譬響之應聲、影之像形
- 937 未之思乎はこのことに考えが到らないのかの意。『論語』子罕の「未之思也、夫何遠之有」に基づく
- 938 何は疑問詞の why。所規之不通は法規とする原則が通用しない(理解できない)の意
- 939 諱は感嘆詞、驚嘆・悲痛を示す。有是言乎は *Que voulez-vous dire!* (仏) の意。
- 940 竊はひそかに・こっそりと。慕は思慕すること。所志は古賢が志向した無為自然の道
- 941 仰は仰慕。遺風は前人の遺留せる風教。老莊之遺風は老子・莊子の遺教を指す
- 942 假は借用の意。靈龜は神靈有る龜。託は依託。喻は比喻
- 943 寧は *rather than* の意。掉尾は搖尾、尾を振る意。塗中は泥の中。『莊子』秋水篇の「莊子曰：吾聞楚有神龜、死已三千歲矣、王巾笥而藏之於廟堂之上。此龜者、寧其死為留骨而貴乎。寧其生而曳尾塗中乎。二大夫曰：寧生曳尾塗中」を踏まえる
- 944 夫はそもそも・いったい(句端)。辯言は巧言・巧みな弁論。豔は色彩鮮明なこと
- 945 能使は *can make*。窮澤は干涸(涸れた)沼澤、水の無い沢のこと。生流は水流を生じさせる意
- 946 枯木は老樹・枯樹。發榮は開花の意
- 947 庶は冀(こいねがう)・庶幾 *wish*。感靈而激神は感激神靈の互文表現。神靈を感激(感奮激發)させること
- 948 況はましてやの意。近在は近くに存在する意。人情は(神靈は勿論)人情を感激させると言う
- 949 游觀は游覽。至娛は至上の娯楽の意
- 950 演は演述・表演の意。聲色は淫聲と女色のこと。妖靡は艶麗華美
- 951 論は論述・論談。變化は *change*(初漸謂之變、變時新舊兩體俱有;變盡舊體而有新體、謂之化)。至妙は絶妙、この上なく巧みなこと
- 952 敷は布、宣告・陳述の意。道德は仁義に合った正しい道。弘麗は宏偉華麗の意
- 953 整身は身體端正、身の有り様を整えること。倦世は俗世の生活に厭倦する意
- 954 探隱は隱微幽深なものを探究する意、ここでは隱者を探し出すこと。拯は救助・救済。沈は沈溺した人を言う
- 955 不遠は遠しとせずの意。遐路は遠い道のこと
- 956 幸は幸甚 *happily*。光臨は賓客の來到を言う尊敬表現
- 957 敬は恭敬。滌耳は洗耳、恭敬に傾聴することを表示する
- 958 聽は傾聴。玉音は帝王の言語或いは高貴な人の言辞の尊稱
- 959 沖漠は虚寂恬靜・幽寂の義。沖漠公子は世に隠れた老莊思想に傾倒する人
- 960 殉華大夫は浮華を追い求める大夫の意
- 961 張協「七命」末尾、『文選』卷三十五所録
- 962 鄙夫は庸俗淺陋の人、沖漠公子が己を謙遜して言う。固陋は見識淺薄・見聞不廣の意
- 963 守は堅守。狷は偏急・固執。狂狷は理想を掲げて己の志操を曲げない人(指志向高遠的人與拘謹自守的人)
- 964 棲は居住。蔀家は豪貴の家。屋は家屋・屋敷
- 965 田游は狩猟のこと。馳蕩は驅馳游蕩の意。利刃は鋭利な刀劍。駿足は名馬・駿馬を言う
- 966 既は本よりの意。老氏は老子。攸は所。戒は警戒・告誡の意
- 967 靡得應子は殉華大夫の勧誘に応じない意
- 968 皇風は皇帝の教化。載は乃・於是の義。躉は善・美好の意。時は時世。聖道は聖人の道。醇は淳朴・厚の義
- 969 擧實は果実を採り上げる意、人才を擧用することの比喻。摛藻は鋪陳辭藻の意
- 970 殉華大夫は浮華を追い求める大夫の意
- 971 上は統治者。大哉之君は堯帝のように大徳の君主の意。[李善注]論語、子曰：大哉堯之為君、惟天為大、惟堯則之。民或為屋
- 972 不敏は不聰明・不明事理の意。[李善注]論語、顔回曰：回雖不敏、請事斯語
- 973 後塵は他人の後に在ること。尋後塵は殉華大夫に従って仕官することを言う
- 974 東方朔は東方曼倩、前漢・武帝時代の政治家、巧みな諧謔と奇行により道化的存在となる。後世には仙人的存在と見なされ、西王母の植えた桃の実を盗んで食べ八千年の寿命を得た等、種々の伝説をまとう
- 975 東方朔「答客難」『文選』卷四十五所録
- 976 脩は修養の意。先王は古代の帝王(一般に特に歴史上の堯舜禹湯文武等の有名な聖天子を指す)。術は正道の道理・信義を指す
- 977 可謂は～と形容すべきの意。博聞は多聞・見聞廣博の意。辯智は口才敏捷・能説會道の意

978 悉力は盡力・全力の意。盡忠は竭盡忠誠。事は仕える serve の意。聖帝は徳の高い天子  
979 曠日持久は空しく停留したまま長期間に亘ることを言う。積數十年は數十年の時を積み重ねる意  
980 官は官職。侍郎は官名、六部の次官の称。位は官位・職位。執戟は秦漢時代の宮廷侍衛官(勤務時に手に戟を持することから)  
981 意者は推測を言い表す、大概・恐怕。尚は still、yet の意。遺行は失檢の行為、品徳に缺點有ること  
982 其故何也はその理由は一体何かと詰問する  
983 彼一時也此一時也は、時間が同じではなく情況も亦た異なり、同一に議論できないことを言う。[李善注]孟子謂充虞曰:彼一時也、此一時也  
984 豈可はどうして～できようかの意。同は同一視の意  
985 揚雄の「解嘲」『文選』卷四十五所録  
986 鷗鳥は鷗、フクロウのこと。笑は嘲笑。鳳皇は瑞鳥、楊雄自身を喩える  
987 蝮蛇はトカゲ。龜龍は麟鳳龜龍(麒麟・鳳凰・龜・龍)、太平の世に出現する四種の靈獸靈鳥、非常に稀で珍貴なもの、聖人賢者の喩え  
988 「子之笑我」はあなたがわたくしを嘲笑すること。玄は黒色。尚白は白のままの意、楊雄に禄位無きことを言う  
989 「子病甚」はあなたの病気が酷くての意。不遇は出逢わないこと  
990 俞附は古代の名医の名。扁鵲へんじやくは戦国時代の伝説的な名医  
991 靡玄は玄(黒)でないならばの意。無所成名は名前を成すことができないのかの意  
992 范蔡は范雎(秦の宰相、初め魏に仕えたが異心を疑われて秦に出奔、昭襄王に仕えて遠交近攻の策を献じた)と蔡澤(戦国時代の秦の宰相[范雎の次]、剛成君、燕の人)。以下はそれ以外の諸人  
993 其人は古の名声高き賢人。膽智は膽識と智謀  
994 會は際会。其時之可為也は行為を為すべき好機のこと  
995 則従は順調に運ぶ意  
996 則凶は凶事を招く意  
997 班固の「答賓戲」『文選』卷四十五所録  
998 獨は単独。據はここでは表現の意。據意は抒發心意。宇宙之外は天地の外の意  
999 鋭思は用心専一。毫芒は毫毛(細い毛)の細尖、極細微なることの喩え  
1000 潛神は潛下心來、用神專注の意。潛神黙記で用心專注し黙黙と記誦することの形容  
1001 緬は竟の義。緬以年歳は年月を終えることを言う  
1002 不賈は容認されないこと。當己は当世  
1003 用は任用。不効は効果を發揮しない意。一世はこの一代の世  
1004 馳辯は其の口才巧辯を逞しくすること。濤波は大波・波濤の意  
1005 摘藻は鋪陳辭藻、施展文才のことを言う。春華は春の花  
1006 殿最は功績・軍功の評定の上下、下等を殿と稱し上等を最と稱する  
1007 運は運用策略の意。策は計策。朝夕之策は一早一晚の打算、眼前の利益を目的とする計略の形容  
1008 定は策定。合會は聚集。計は計策  
1009 存は生存の間の意。有顯號は顕著な称号を立てる意  
1010 亡は死亡してから。美諡は褒美の諡號、褒め称えるおくり名のこと  
1011 不亦...乎はまた～ではなからうかの意。優は美好の義  
1012 迥爾は笑う様。(顔師古注]迥、古攸字。攸、笑貌也。)  
1013 世利は世間の利祿。華は華麗の意  
1014 闇は暗、愚昧の意。道德は仁義に適った正しい道。實は實際の意  
1015 守は保守。窅奥は奥窅、室隅の深い処、亦た堂室の内部・隠蔽深曲の処を指す。熒燭は微弱な燭光の意  
1016 未仰は空を仰ぎ見ることが無い意。天庭は天帝の宮廷、大空のこと。覩は視る。白日は太陽・陽光  
1017 和氏は楚の国の和か。和氏之璧は名玉の名(連城の璧)。楚の国の和かが荆山の山中で美しい玉の原石を見つけ、楚の厲王・武王に献ぜられるも真価を認められず、文王に至って宝と認知された。楚の昭王より趙王に贈られる。強国の秦が趙に十五の城を与える代わりに和璧を秦に譲り渡せと強要した故事で知られる。後に秦の始皇帝が手に入れる  
1018 韞は珍藏・收藏の意。荆石は荆山の山中の石  
1019 隋侯之珠は随珠、随侯が大蛇から謝礼として貰った明玉の名。(薛綜注]高誘曰:随侯、漢中國姬姓諸侯也。随侯見大蛇傷斷、以藥傅而塗之、後蛇於夜中銜大珠以報之、因曰随侯之珠、蓋明月珠也)

- 1020 藏は収蔵の意。蚌蛤はハマグリ(蛤・文蛤・蚌・浜栗 Meretrix lusoria)
- 1021 『宝鑑』定本卷三 p.129、弘全一 p.431
- 1022 同上、定本卷三 p.161、弘全一 p.460
- 1023 同上、定本卷三 p.132、弘全一 p.434
- 1024 師は師曠、鍾は鍾子期で共に琴の名人。師曠しこうは春秋時代の晋の楽人、盲にして琴の名手、皆が気付かない鐘の調律の狂いを聞き分ける明敏な聴覚を有した。鍾子期しょうしきは春秋時代の楚の人、友人の琴の名手伯牙はくがの音色の委細を聞き分け「知音」の故事で知られる(「伯牙善鼓琴。鍾子期善聽。伯牙鼓琴。志在登高山。鍾子期曰。善哉。巍巍兮若泰山。志在流水。鍾子期曰。善哉。洋洋兮若江河。伯牙所念。鍾子期必得之」『列子』湯問、及び「鍾子期死。伯牙破琴絶弦。終身不復鼓琴。以為世無足復為鼓琴者」『呂氏春秋』孝行覽第二)
- 1025 非有先生は存在しない先生の意
- 1026 東方朔の「非有先生論」『文選』卷五十一所録
- 1027 伯夷は周の隠者、弟は叔齊。周の武王の伐殷の役に就き不仁な行いと諫言するも、武王が之を聞き入れず。周王朝成立の後、伯夷・叔齊は不義の粟を食わずと述べ首陽山に隠れ餓死したとされる。避周は周の武王を避け仕官しないこと
- 1028 後世は後世の人々。稱は称揚。其仁は伯夷・叔齊の仁義
- 1029 如是はこのようであれば。邪主之行は邪悪な君主の行為。固は初めから・元々の意。足畏は畏怖すべきであるの意
- 1030 懼然(くわぜん)は驚く様・驚懼の貌。易容は顔色・表情を改めること
- 1031 捐は棄。薦は蓆・敷物のこと。去几は肘掛を除去すること
- 1032 危坐は兩膝を地に著け、上身を聳起すること、正身而跪、嚴肅恭敬を表示する。聽は拝聴
- 1033 接輿は狂接輿きょうしやうよ、楚の隠者。接輿は自ら髡首(刑罰の一)して狂気を装った故事が伝わる。[李善注]論語曰:楚狂接輿歌而過孔子
- 1034 箕子は殷王朝の政治家、紂王の叔父。被髮は髪を振り乱す意。佯狂は陽狂、狂人を装うこと。箕子が紂王に諫言するも容れられず佯狂として振舞った故事を言う
- 1035 濁世は混亂した時世。以全其身者はその身(命)を全うした者だの意
- 1036 使はもし～させれば、の仮定条件法。遇は遭遇。明王は聡明な君主の意。聖主は賢明な聖君
- 1037 得は獲得。賜は下賜の意。清讌は清閑・安逸。閑は閑寂。寛和は寛厚謙和の意。色は顔色
- 1038 發憤は勤奮・決心努力の意。畢誠は忠誠を盡すこと
- 1039 上は尊い上の方。安は安寧・安堵。主體は君主の身体のこと
- 1040 下は下々。便は利便を与える意。萬民は人民
- 1041 五帝は黃帝・顓頊・帝嚳・帝堯・帝舜(『史記』)、小昊・顓頊・帝嚳・唐堯・虞舜(『帝王世紀』)。三王は夏の禹王・殷の湯王・周の文王。道は大道
- 1042 可幾(かき)而見(み)也(や)は殆ど見出すことができるの意
- 1043 伊尹は殷の代の宰相、君主に仕えるという大望を叶えるべく料理人として雇われ後に宰相となる
- 1044 蒙は受の義。恥辱は体面・名誉などを傷つけること(声誉上所受的損害)。負は担うこと。鼎は金属製の円形三足の器(煮炊き・祭祀に用いる)。俎はまな板。共に料理器具。[李善注]魯連子曰:伊尹負鼎佩刀、以干湯、得意、故尊宰舎
- 1045 和は調合の意。五味は甘い・辛い・酸い・苦い・塩辛い(甜・辣・酸・苦・咸)の五種の味。干は追求の義。湯は殷の湯王、夏の桀王を討ち殷を建国、亳はくに都す
- 1046 太公は太公望呂尚りょしょう、(周建国の名将、周の文王が渭水のほとりで出会い、先君太公の待ち望んだ賢人の意で太公望と呼ばれる)
- 1047 釣は釣りをすること。於渭之陽は渭水の北岸での意
- 1048 見文王は周の文王とまみえること。心合意同は同心合意、心意投合することを言う
- 1049 謀は謀略。無不成は二重否定、成功しないことは無い
- 1050 計は計画。無不從は採用されないことは無いの意
- 1051 誠は本当にの義。得其君也(きとく)は良い君主を得ること
- 1052 『宝鑑』定本卷三 p.142、弘全一 p.443
- 1053 同上、定本卷三 p.136、弘全一 p.437
- 1054 同上、定本卷三 p.136、弘全一 p.437
- 1055 微は無。微斯は此れ無きの意。文學は官命、皇帝の為に文を起草する職務を持つ
- 1056 虚儀は虚しい儀礼の意。夫子は學者或は老師への呼称
- 1057 浮遊は水中や空中を飄流游動すること、亦た虚浮不實の意
- 1058 陳は陳述。丘子は孔丘(孔子)の弟子

---

1059 王褒の「四子講徳論」『文選』 卷五十一所録

1060 攄は抒発・表達の義。盛徳は崇高な品德、高尚な品德の有る皇帝を言う。化洪は教化の宏大周遍なこと

1061 安瀾は水波平靜の意、太平を比喻する

1062 比屋可封は社会が安定している意、教育感化が達成されている形容(意思是在唐・虞時代、賢人很多、差不多每傢都有可受封爵的德行。後比喻社會安定、民俗淳樸。)／陸賈『新語』無為：「夫法令者、所以誅惡、非所以勸善、故曾・閔之孝、夷・齊之廉、豈畏死而為之哉。教化之所致也。故曰：堯・舜之民、可比屋而封，桀・紂之民、可比屋而誅者、教化使然也。故近河之地濕、近山之土燥、以類相及也。故山川出雲雨、丘阜生口氣、四瀆東流、百川無不從、小者從大、少者從多」[李善注]尚書大傳曰：周民可比屋而封

1063 何必はどうして必ず必要だろうかの意。歌詠は歌唱・吟詠。詩賦は詩と賦の並称。揚君は君主を称揚すること

1064 愚は愚人、微斯文學の謙遜の自称。竊はひそかに・こっそりとの意。惑は疑惑に思う意

1065 色勃は突然顔色を変えること、怒る様。眦溢は目をむいて怒る様(瞪大眼睛發怒的樣子)

1066 周公は周公旦(姓は姬、諱は旦、魯の初代の公である伯禽の父)。文王は周の文王(紀元前 1152-1056 年、周朝の始祖、『周易』を著す)。徳は徳義。清廟は『詩經』周頌の篇名

1067 建は建立の意。為頌首は頌の冒頭に据える意

1068 吉甫は尹吉甫いんきっぽ、周の宣王の臣下で異民族である玁狁けんいんを征伐した。また『詩經』大雅の幾つかの詩を作ったことでも知られる。歎は讚嘆。宣王は周の宣王、周室中興の英主とされる

1069 清風は清微な風・清涼の風。『毛傳』に「清微之風、化養萬物者也」と記される

1070 穆は和らぎ麗しい様・和睦の様。清風は清微な風・清涼の風。『毛傳』に「清微之風、化養萬物者也」と記される

1071 列は組み入れる意。大雅は『詩經』の篇名

1072 世衰道微は世運衰微し、道德の敗壞すること

1073 偽臣は忠義を装った偽りの臣下。虚稱は事実に基づかずに讚頌すること(不顧事實地加以贊頌)。殆は危殆・危険

1074 『宝鑑』 定本卷三 p.133、弘全一 p.435

1075 法琳撰『辯正論』 大正・52・520 下

1076 同上、大正・52・490 下-502 中

1077 学校の郷校を周代では「庠」、殷代では「序」と呼ぶ。[李善注]漢書曰：平帝立學官、郡國曰學、縣道侯國曰校、郷曰庠、聚曰序

1078 法琳撰『辯正論』 大正 52・493 中

1079 Cf.「李老亦復吐吾師之談」『宝鑑』 定本卷三 p.137、弘全一 pp.438-439



## 第六章 比喩による表現法：第四住心冒頭の「燕石濫珠璞鼠名涉」について

### はじめに

空海の文章には卓抜な比喩が用いられ、読者の胸臆に教説を鮮明に刻み付ける効果を發揮する。空海自ら、

\*[大毗盧遮那成佛神變加持經者]是則人法具擧法譬圓備。所以者何。若言人則是人也。一一字人種子故。言法則悉法也。一一字法智印故。言譬則諸名即譬。以淺顯深故。一切人中最大日最勝故曰諸佛之頂<sup>2</sup>。〔大毗盧遮那成佛神變加持經は〕是れ則ち人法具に擧げ、法譬圓まどかに備へたり。所以は何いかんとなれば、若し人と云へば則ち是れ人なり。一一の字、人の種子なるが故に。法と言へば、則ち悉く法なり。一一の字、法智印の故に。譬ゆと言へば、則ち諸名即ち譬なり。淺を以て深を顯はすが故に。一切の人の中には最大日最勝なるが故に諸佛の頂と曰ふ。〕－『大日經開題(大毗盧遮那)』

\*若以總義說皆具人法喩。斯則大般若波羅蜜多菩薩之名。即是人。此菩薩具法曼荼羅真言三摩地門。一一字即法。此一名皆以世間淺名表法性深号即是喩<sup>3</sup>。(若し總の義を以て説かば、皆人・法・喩を具す。斯れ則ち大般若波羅蜜多菩薩の名なり。即ち是れ人なり。此の菩薩に法曼荼羅真言三摩地門を具す。

一一の字は即ち法なり。此の一一の名は、皆世間の淺名を以て法性の深号<sup>4</sup>を表はす。即ち是れ喩なり。〕－『秘鍵』と比喩表現の効用を述べている。淺略(容易に理解できるもの)な物事を例示することを以て、深奥甚密な真理を表現する、その目的を果たすことが比喩表現・比喩的語彙を用いる理由である、という明確な意識を空海が抱いていたことが確認できる。

ただし、空海が著作の執筆に邁進した平安初期に於いて、知識階級の人々あるいは仏教者に容易に理解されたであろう比喩表現が、歳月を閲すると共に、普通では理解できない難解な言い回しになってしまうことも往々にしてある。それは比喩表現が立脚していた所の、典拠となる經典・史実・逸話等の故事に対する共通の理解が失われたからである。あるテキストの著者と読者との間に、名辞・表現に関する同一のコードが共有される前提、つまり

○送り手側(著者)が用いる意味表出の語彙表現(能記 signifiant) が

○受け手側(読者)のコード一覧表(共通の社会通念・教養)に含まれる状態  
という言語理解の前提条件が、年月が経つにつれ破綻(喪失)することを意味する。その場合、元々コードが具有した意味合いが、受け手側の理解から脱落してしまう。結果として

○受け手(読者)は著者の意図した意味内容(所記 signifié)を正確には受け取れない  
事態を迎える。時の経過によるこうしたコミュニケーション不全は、万事が移ろい行き、定めなき人の世では仕方のないことではあるが、經論典籍の教説を能う限り精確に汲み取ろうとする後学にとって、失われたコードを回復すること、即ち難解と感ぜられる比喩表現の大元の輪郭を復元し、空海の喚起しようとした「世間の淺名」のイメージを再現することは避けては通れない課題である。

ここでは、当初は誰しも簡単に了解できたはずの比喩・例え話が、注解を参考にしなければ理解できなくなる事態の一例として、『秘藏宝鑰』第四住心の「燕石濫珠璞鼠名涉」という句を挙げ、比喩を用いることで空海が達成しようとした事柄(空海の比喩表現の特徴)を明らかにする。

## 第一節 「燕石濫珠璞鼠名涉」という表現の置かれた文脈

先ず、対象となる表現を掲げる。『秘蔵宝鑰』巻中、第四唯蕪無我心の冒頭、住心の大綱部分の記述に位置する次の一節である。

\*若夫。鉛刀終無鑊耶之績。泥蛇豈有應龍之能。燕石濫珠璞鼠名涉。名實相濫由来尚矣。然則勝數諦名梵延佛号。長爪實相犢子絶言。徒勞解脱之智未知涅槃之因<sup>5</sup>。(若をもんみれば夫それ、鉛刀えんとうは終つひに鑊耶ばくやが績わざ無し、泥蛇でいじゃ豈あに應龍ようりょうの能のう有らんや。燕石えんせき珠たまに濫らんじ、璞鼠はくそ名な涉わたる。名實めいじつ相あひ濫みだること由来ゆらい尚ひさし。然しかれば則ち勝しょう・數すが諦たいの名な、梵延ぼんえんが佛ほとけの号ごう、長爪ちようそが實相じつそう、犢子とくしが絶言ぜんつごん、徒いたづらに解脱の智ちを勞<sup>6</sup>いたはしくして未だ涅槃の因を知らず。) — 『宝鑰』巻中

文意を語釈しながら解説する。「鉛刀<sup>7</sup>」は鉛で造ったなまぐらの刀で、ここでは第三住心の外道(天乗)の鈍智を喩える語である。「泥蛇」は土で造った龍で祈雨<sup>8</sup>の時に用いる儀式用の形代で、これも外道を指し示す。この反対概念の眞実功德ある存在を表示する比喩として、「鑊耶<sup>9</sup>」は名劍の名、「應龍<sup>10</sup>」は伝説上の翼を持った龍で、共に第四住心の声聞乗(ここでは外道に対し眞に価値ある仏道修行者の象徴)を指す。「鉛刀」と「鑊耶」は同じ刀劍の形状を持ち、同じく「刀」という名称で分類されるが、その切れ味・効用(内在的な価値)は全く別物である。また習俗の儀式で雨を勧請して、その祭祀が終われば捨てられて泥土に還る「泥蛇」は、その姿が大空を飛翔する「應龍」に模して作られるが、形相に一分の類似が認められても、土龍と大龍の本性・効用は雲泥の差があると言う。第三住心天乗の生死流転・墮三悪趣の定めに対して、仏乗の神変優勝なることは明白極まりない、というニュアンスを示す語句の選択を示している。燕石・珠・璞鼠については下に改めて説く。

「名實相濫」とは、名称と実体が相応せず雑乱混同する意で、日常的に通用する「刀」「龍」という名前的一般性に惑わされて、そもそもの実体の異なる別物を同じ語彙で言い表して、混同することを言う<sup>11</sup>。それと同様に、第三住心の外道の教えで用いられる術語と仏教で用いられる所の言葉が共通するという事態が存する。その一例として、勝論(梵 Vaiśeṣika)には六諦説<sup>12</sup>、数論(梵 Sāṃkhya)には二十五諦説<sup>13</sup>があつて「諦」の名を冠するが、これは仏教の苦集滅道の四諦説や世俗諦・第一勝義諦の「諦」とは全く異なるものである。梵天 Brahman や那羅延天 Nārāyaṇa (毘紐天ヴィシュヌ Viṣṇu) は『宝鑰』の第三住心で「梵天等を覺寶と為す<sup>14</sup>」と述べられ、構造上の類似として大自在天・梵天・那羅延天等の神我は仏と同等の位置を付与され「佛の号」と言い表されることもあるが、勿論、仏教で言い表す「仏・仏陀」とは実質が異なる<sup>15</sup>。そして、長爪梵志(舍利弗の叔父で釈尊と論議して敗れ、釈尊に帰依した)は、一切不受をもって諸法の実相<sup>16</sup>としたと伝えられるが、これは大乘仏教の諸法実相の教えとは異なるものであるし、犢子部 vātsīputrīya は三世無為不可説の五法蔵を立て究極不可説蔵を絶言の境界と説くが、この絶言の用語は、眞如果分不可説・言語道断などの、大乘仏教で言う所の眞如の離言説とは違ふ。このように外道(第三住心)と仏道(第四住心以降)の間には、呼称の類同と実体の差異が錯綜しているから誤解してはいけない、という文相である。

『秘蔵宝鑰』第四唯蕪無我心は、世間三箇の住心と出世間の仏道の分岐点となる十住心肝要の段階にして、名称の類似に惑わされて思想の実質を見誤るべからずという訓戒で幕を開ける。

諸々の外道(第三住心)は、煩惱等から解脱することを目的に様々な智(「解脱之智」)を追及実践するが、それらは畢竟邪見に過ぎず、仏教修道者の立場からすれば、天乗の人々は遂に生死の境を分離することができない「徒勞」を離れ、「涅槃之因」を体証することを須らく目指すべきだ、と要請する。「名實相濫」の指摘は、そうした真の涅槃への階梯の初歩である。このような文脈に「燕石濫珠璞鼠名涉」の比喩表現が置かれていることを最初に確認しておく。それは取りも直さず、仏道の内在的価値の宣明とそこに見出される諸宗の浅深を叙述せんとする、『秘蔵宝鑰』の撰述目的を反映した比喩となっているのである。

## 第二節 「燕石濫珠」という表現

それでは、次に、燕石・珠・璞鼠の語彙表現についての検討に移る。

「燕石えんせき」は辞書的な説明では「(燕山から出る石の意)玉に似て玉でない石。まがいもの。転じて価値の無い物を宝として誇る事。また才のない者が慢心すること」(『広辞苑』第七版)と記述され、外見は立派であるが実質的には無価値なものの代名詞という意味合いが提示される。

燕山山脈は河北省の河北平原の北を囲むように聳え、北京市西部の潮白河峡谷から山海関までの間を狭義の燕山と呼ぶ。山名は南に燕国があったことに由来する。この燕山で産出する石については、中国最古の地理書とされる『山海経』北山経に

\*北百二十里、曰燕山、多嬰石。(さらに北へ百二十里、燕山と曰い、嬰石<sup>17</sup>が多い<sup>18</sup>)

と記述があり、晋の郭璞かくはく(276-324)の『山海経』注釈に

\*言石似玉有符彩嬰帶[美玉に付いている文理色彩のこと]、所謂燕石也。

と記載されるものを指す。燕石が価値の無い物を宝として誇ることに結び付けられる故事は、『後漢書』卷四十八「楊李翟應霍爰徐列傳<sup>19</sup>應劭」に

\*昔鄭人以乾鼠為璞、鬻之於周。宋愚夫亦寶燕石、緹縵十重。夫賭之者掩口盧胡而笑。(昔、鄭ていの人、乾鼠ほしねずみを以て璞はくと為し、之を周しゅうに於て鬻ひさぐ。宋そうの愚夫ぐふ、亦た燕石えんせきを寶たからとして、緹縵いしゅう [赤い布で包む] すること十重なり。夫れ之を賭みる者は口を掩おほひて盧胡ろこ [喉に笑い声を立てる] して笑ふ。)

と記される逸事に依る。即ち「璞鼠はくそ」の語句も同じくここに典拠の一つを有することがわかる。この『後漢書』の記述には、唐代の李賢<sup>20</sup>(654-684)の注があつて、戦国時代の縦横家の著作の一つ『闕子』を引いて故事を詳説する。

\*宋之愚人得燕石梧臺之東、歸而藏之、以為大寶。周客聞而觀之、主人齋七日、端冕元衣、以發寶。革匱十重、緹巾十襲。客見之、俛而掩口盧胡而笑曰、「此燕石也、與瓦甃不殊。」主人大怒曰、「商賈之言、醫匠之心。」藏之愈固、守之彌謹<sup>21</sup>。(宋の愚人ぐじん、燕石えんせきを梧臺ごたい [地名] の東に得たり。歸りて之を藏おさむ。以為をもへらく大寶だいほうなりと。周しゅうの客かく、聞いて之を觀みんとす。主人齋さいすること七日、冕かんむりを端ただし衣ころもを元ととのへて、以て寶たからを發ひらく。革の匱はこ十重とえ、緹巾ていきん十襲かさねなり。客かく之を見て、俛うつむひて口を掩おほつて盧胡ろこして笑ひ、曰く、「此れ燕石えんせきなり、瓦甃わすうしきがわらと殊ことならず」と。主人大いに怒りて曰く、「商賈しょうこの言げん [商売人の物言い] なり、醫匠いしょうの心なり」と。之を藏をさめて愈いよいよ固く、之を守るに彌ますます謹しめり。)

恐らくは旅先で商人の口車に載せられたであろう宋の愚人が、珠玉と騙されて掴まされた燕石(或は単に拾っただけかもしれないが)を、珠玉と信じ込んで、後生大事に秘蔵する笑い話である。

ここには珠玉を珍重する古代中国の文化的伝統が流れており、著名な「隨珠和璧」、即ち「隨侯ずいこうの珠<sup>22</sup>」や「卞和べんかの璧玉<sup>23</sup>」への讃仰憧憬がその基底に存していることは間違いない。唐代の李白・杜甫の詩に

\*宋國梧臺東、野人得燕石。誇作天下珍、却哂趙王璧。趙璧無緇磷、燕石非貞眞。流俗多錯誤、豈知玉與珉<sup>24</sup>。(宋國そうこく梧臺ごだいの東、野人やじん燕石を得たり。誇つて天下の珍たからものと作なし、却かへつて趙王ちようおうの璧へきを哂わらふ。趙璧は緇磷しりん無く、燕石は貞眞ていしんに非ず。流俗りゆうぞく錯誤さくご多し、豈あにに玉ぎよくと珉みん[玉に似た石]とを知らんや。) 李白「古風、五十九首之五十」

\*只同燕石能星隕、自得隋珠覺夜明<sup>25</sup>。(只燕石に同じくして能く星ほし隕おつ、自みづから隋珠ずいしゅを得て夜よる明あきらかなるを覺かくす<sup>26</sup>) 杜甫「酬郭十五受判官」

等の表現が散見され、璧玉と燕石の混同が、世間にしばしば見られる現象であるとの唐代の認識、若しくは文学的比喻の確かな存在を垣間見ることができる。

さて、古典漢籍に「燕石」の典拠を確認したところで、空海の用いた表現「燕石」の意味合いを考究する。『秘蔵宝鑰』第四唯蘊無我心の冒頭「燕石濫珠璞鼠名涉」は、美玉に似てその実態は以て非なる偽物という意味で「燕石」が用いられ、「鉛刀」「泥蛇」と並んで第三住心嬰童無畏心(天乘・外道の教え=仏教の真実の教えではない偽物)を指し示す一連の比喻を形成している。世に稀な珠玉が仏教に擬えられ、この明殊・宝玉は、仏教的な専門用語で「摩尼宝珠」と表現される。摩尼に類似した偽物(フェイク)を「燕石」と言い表して、真偽・名実の錯誤を忌避すべきとするのが、空海の使用法であって、これは原典拠の『闕子』の故事の本義に適う。また、空海は『秘蔵宝鑰』冒頭の大意序に於いて、

\*九種心藥拂外塵而遮迷。金剛一宮排内庫而授寶。樂不樂得不得自心能為。非哥非杜我心自證而已。求佛薩埵不可不知。摩尼鷲石驢乳牛鬪。不可不察<sup>27</sup>。(九種くしゅの心藥しんにやく<sup>28</sup>は外塵げちん<sup>29</sup>を拂はらつて迷ひを遮し<sup>30</sup>し、金剛の一宮いつぐう<sup>31</sup>は内庫ないこ<sup>32</sup>を排ひら<sup>33</sup>いて寶たからを授く<sup>34</sup>。樂らくと不樂ふらくと<sup>35</sup>得とくと不得ふとくと<sup>36</sup>自心じしん能く為な<sup>37</sup>す。哥か<sup>38</sup>に非ず社し<sup>39</sup>に非ず<sup>40</sup>、我心がしん自ら證す<sup>41</sup>而已のみ。求佛ぐぶつ薩埵さつた<sup>42</sup>、知らずばある可からず<sup>43</sup>。摩尼まに<sup>44</sup>と鷲石えんせきと驢乳ろにゅう<sup>45</sup>と牛鬪ごご<sup>46</sup>とを察さつせ<sup>47</sup>ずばある可からず。) - 『宝鑰』

と記して、浅略の前九住心(頭教)を「鷲[燕]石」に、究竟真実の第十秘密莊嚴心(密教)を「摩尼」に配当している。更に、最澄宛とされる書簡文の中にも、

\*法是難思。信心能入。口唱信修。心則嫌退。有頭無尾。言而不行。如信修不足爲信修。合始淑終。君子之人。世人。厭寶女而愛婢賤。咲摩尼以緘燕石。好偽龍失真像。惡乳粥寶鑰石<sup>48</sup>。(法は是れ難思なんじなり。信心あつて能く入る。口に信修しんじゅを唱となふれども、心則ち嫌退けんたいすれば、頭はじめ有つて尾をはり無し。言つて行きょうぜざれば、信修するが如くなれども信修と為るに足らず。始はじめを合よくし終をはり淑よくするは君子くんしの人なり。世人せじんは寶女ほうぢょを厭いとふて婢賤ひせんを愛し、摩尼を咲わらつて以て燕石を緘つむ。偽龍ぎりょうを好んで真像しんぞうを失ひ、乳粥にゅうじゅくを悪にくんで鑰石ちゅうじやく[真鑰]を寶たからとす。) - 「答叡山澄法師求理趣釋經書」

の表現が見出される。この書簡の中では、

◎真に価値のある本物を 「寶女」「摩尼」「真像」「乳粥」 と設定し

●その反対の偽物を 「婢賤」「燕石」「偽龍」「鑰石」

と表現している。この中の「偽龍」は『宝鑰』第四住心冒頭に言及された「泥蛇」と同じものを指すであろう。そして、「緘燕石」の表記からは、空海が「燕石」の故事を『後漢書』『闕子』の宋の愚

人が燕石を大事に布にくるんで箱の中に秘蔵したという記事に求めていることが確認できる。「摩尼と燕石」の組み合わせ・弁別の構造は、『宝鑑』大意序と全く同一である。

『宝鑑』大意序と最澄宛の書簡文の二つの事例から、空海の中で「摩尼と燕石」が一組のセットとして、特に仏法の教えの真偽弁別を強調する重要な場面で盛んに用いる、定型的な比喻になっていたことが窺われる。

そして、真実の宝玉とは本質的に異なる、無価値の石「燕石」は、自らを卑下して謙遜する意味でも用いられるが、その謙讓の用例も空海の文に見出される。弘仁三年(812)七月二十九日付の嵯峨天皇への上表文には、

\*夫尺水本無萬里之鯤。培塿何有千丈之幹。空海瓦礫之人謬緘燕石。不謂聖聰索金聲於芻蕘。訪華藤於朽甍<sup>49</sup>。(夫れ尺水せきすいに本もとより萬里ばんりの鯤こん[莊子所説の伝説の巨大魚]無し。培塿ほうろう[蟻塚]に何ぞ千丈せんぢやうの幹かん有らむ。空海瓦礫がれきの人にして、謬あやまって燕石を緘つつめり。謂おもはざりき、聖聰せいそう[嵯峨天皇]金聲こんせいを芻蕘すうじょう[柴刈りの人]に索もとめ、華藤かとう[麗しい文章]を朽甍きゆうし[朽ち木]に訪とぶらはむとは。) —「献雑文表」『性霊集』卷四

の一節が含まれる。「尺水・培塿・瓦礫・芻蕘」と畳み掛けて使用される数々の謙讓表現の中で、燕石の一語は、空海が自分自身を、摩尼宝珠を包み隠す如来宝蔵であると自負していたことの逆説的な表現であると読み取ることも可能であろう。

### 第三節 「璞鼠」という表現: 典拠と仏典での使用法

次に、璞鼠の典拠を漢籍に探索すると、上に既に引いた『後漢書』卷四十八の

\*昔鄭人以乾鼠為璞、鬻之於周。(昔、鄭の人、乾鼠ほしねずみを以て璞はくと為し、之を周に於て鬻ひさぐ。)

が見出される。元々「璞はく」という漢字の語義は、

- 玉を切り出す道具を原義として、
- 貴重な玉を中に含みながら未だ切り出して雕琢を施す前の礦石・原石
- 更に磨いていない状態の玉

などの意味合いを持つ。和語では「あらたま」の語が適切な意を表明するであろう。先に触れた『韓非子』第十三「和氏之璧」の逸話では、

\*楚人和氏得玉璞楚山中、奉而獻之厲王。(楚の人和氏かし、玉璞ぎよくはくを楚山の中に得て、奉じて之を厲王れいおうに獻こんず。) —『韓非子』和氏

と記され、これに言及する『孟子』梁惠王章句下の

\*今有璞玉於此、雖萬鎰、必使玉人雕琢之。(今いま璞玉はくぎよく此に有らん、に、萬鎰まんいつ[重さの単位]なりと雖も、必ず玉人をして之を彫琢ちようたくせ使めん。) —『孟子』

という表現が確認できる。史書では、『漢書』西域傳上・于闐うてんに

\*于闐國[中略]于闐之西、水皆西流、注西海；其東、水東流、注鹽澤、河原出焉。多玉石。」

と記述される「玉石」に、初唐の大学者顔師古がんしこ(581-645)は「玉石、玉之璞也」と注釈を付している。また、詩文では、李白の文に

\*客從崑崙來、遺我雙玉璞。(客かく、崑崙こんろん[伝説の仙山、明玉の産地]従り來りて、我に雙そうの玉璞ぎよくはくを遺おくる。) —「雜言用投丹陽知己兼務奉宣慰判官<sup>50</sup>」

とあるから、これらの各種事例から、「貴重な宝玉の元の状態の原石」という、明らかにプラスの

価値を有した語として**玉璞**が用いられていることが確認できる。

この「**璞**はく」が、古代の鄭の国では干した鼠を意味する名称として用いられていたというのが『後漢書』の記述である。同名異体の二つの事物を混同する逸話が述べられる典籍は、戦国時代の齊の学者(稷下の学士)、尹文いんぶん(前4世紀)の著と伝えられる『尹文子<sup>51</sup>』一卷である。その記述は、

\*鄭人謂**玉未理者為璞、周人謂鼠未臘者為璞**。周人懷璞、謂鄭賈曰、「欲買璞乎。」鄭賈曰、「欲之。」出其璞視之、乃鼠也、因謝不取。(鄭の人は**玉の未だ理をさめざる者を謂いて璞はく=あらたまと為し、周の人は鼠の未だ臘ほさざる者を璞はく=未臘鼠と為す**。周の人、璞を懐にし鄭の賈あきんど[商人]に謂いて曰く、「璞はくを買はんと欲するか」と。鄭の賈、曰く、「之を欲す」と。其の璞を出して之を視るに、乃ち鼠なり、因って謝して取らず。) - 『尹文子』

となっている。「理」は字の本義<sup>52</sup>通り、玉石を加工雕琢することを言う。『後漢書』の記述とは異なり、ここでは鄭の人は「**璞**」を通常通りに未加工の玉石の意味で呼び慣わし、周の人の方が「**璞**」の語を以て「**鼠**」を指し示している。掘り出したままの未彫琢の原石「**璞**」を鄭の人は貴重品として尊ぶ。一方、周の人が(実際には干す前の鼠である)「**璞**」を懐に忍ばせて、鄭の商人に「**璞**」を買わないかと持ち掛けると、当然玉石を買うものと思い込んだ商人が「買い取ろう」と答える。現実には周の人が懐から取り出したのは、鼠の屍骸であったので、鄭の商人はいやいやこれは欲しい品物ではないと拒絶するという勘違いの小話である。

『尹文子』と『後漢書』の間には、「**璞**」の実体に関する理解に、鄭人と周人の役回りが逆転し、更に鼠の状態について『後漢書』では乾燥した干鼠、『尹文子』では干す前の状態の鼠という違いがある。**璞鼠**の逸話の枠組みの違いについては、夙に最初期の『秘蔵宝鑰』注釈書である藤原敦光の『秘蔵寶鑰鈔』に指摘<sup>53</sup>されているが、前漢末の劉向(前77-前6)の編纂になる『戦国策』には、『尹文子』と同文が収録されている<sup>54</sup>ので、或いは周の人が半生の鼠の骸を「**璞**」と呼ぶという方が正統なのかもしれない。

いずれにせよ、鄭人と周人の役回りの違いや鼠の状態の差は逸話の本質には影響を与えず、「**璞**」という同じ言葉を、

- 一方はプラスの価値を持った玉石として用い
- 一方では全く無価値の鼠を指し示す語彙とする

という、同名異体の構造を顕示する役割を認められれば十分である。

それでは、空海は「**璞鼠名涉**」という表現を『尹文子』『戦国策』『後漢書』等の漢籍から直接汲み取ったのであろうか。

そもその大本の典拠という点では、「鄭人謂玉未理者為璞、周人謂鼠未臘者為璞」云々の記述を源泉とすることに間違いはない。しかし、同じ名前でも実体の異なった二つの物を呼ぶことの混同を諫める文脈、特に

○非常に価値のある法教(仏道)と遥かに劣った教え(外道)を峻別すべきとする教判の立場で、「**璞鼠**」を用いるというのは、空海『宝鑰』の独創ではなく、中国での二教・三教の論争の伝統に立脚した語彙表現なのである。

宥快の注釈で指摘<sup>55</sup>されている如く、「**璞鼠**」に意の通じる「**玉鼠二璞**」という比喻表現が、天台大師智顛(538-597)の『摩訶止観』第十下に見出される。

\*今通從外外道四句。乃至圓四門外道見通韋陀乃至圓門三念處三解脱。名數是同。所起見罪繫縛無異。譬如金鐵二鎖。又從外道四句。乃至圓門四見。名雖清美。所起煩惱體是污穢。譬如玉鼠

二璞。又從外道四句。乃至圓門四見雖同研鍊有成不成。譬如牛驢二乳。又從外道四見。乃至圓門四見有害不害。譬如迦羅鎮頭二果。所計神我乃是縛法非自在我<sup>56</sup>。(今通じて外の外道の四句しく従より、乃いまし圓えん四門の外道の見けんに至りて、韋陀いだ乃至ないし圓門の三念處・三解脱に通じて、名數みょうすう是れ同じなり。所起の見罪けんざい、繫縛けいばく異なること無し。譬へば金鐵きんてつ<sup>56</sup>の二鎖の如し。又外道の四句従り、乃し圓門の四見に至りて、名づけて清美せいびなりと雖も、所起の煩惱の體は是れ汚穢おえなり。譬へば玉鼠ぎよくその二璞にはくの如し。外道の四句従り、乃し圓門の四見に至りて、同じく研鍊けんれんすと雖も成じょうと不成ふじょうと有り。譬へば牛驢ごろの二乳の如し。又外道の四句従り、乃し圓門の四見に至りて、害と不害と有り。譬へば迦羅から・鎮頭ちんずの二果<sup>57</sup>の如し。計する所の神我しんがは乃ち是れ縛法ばくほうにして自在じざいの我に非ず)。

外道と仏乗円教の対弁を言う章段で、内外二教に名称と数との共通性(「名數是れ同じなり」)が存するも、實質は異なっていることの例証に、比喻を以て智顛は説明する。つまり、外道は

●「鐵鎖・汚穢・鼠・驢乳・害・迦羅果・神我」

であり、これに対するに仏法は

○「金鎖・清美・玉・牛乳・不害・鎮頭果・自在我」

と規定されて、二教の間には内在価値の本質的な断絶が見出されるというのである。

天台大師の論法を見るに、外道と仏乗の間には名称の共通性があることを掲げ、しかしその実体は異なることを指摘する、その「名實相濫<sup>58</sup>」の事態を、比喻を用いて戒める方法は、空海が『秘蔵宝鑰』の第三住心の天乗と第四住心の声聞乗の境目で、「燕石濫珠璞鼠名涉。名實相濫由來尚矣(燕石えんせき珠たまに濫らんじ、璞鼠はくそ名な涉わたる。名實めいじつ相あひ濫みだること由來ゆらい尚ひさし)」と簡潔に言い表す論理構造に共通する。「璞鼠」に義理の通じる

◎「玉鼠二璞」の表現

のみならず、

◎「譬如牛驢二乳」の語彙

についても、先に引用した『秘蔵宝鑰』大意序の「摩尼鷲石驢乳牛翻<sup>59</sup>(摩尼と鷲石と驢乳と牛翻)」にダイレクトに結びつく。空海の胸中に『摩訶止観』の一節が去来していた可能性は高い。

次に『摩訶止観』の当該箇所を解説した、天台六祖の荊溪湛然(711-782)『止観輔行傳弘決』の記述を確認してみる。

\*佛法雖勝見繫無差。玉鼠二璞者。璞者玉也。鄭重玉璞。若有得者與其厚賜。周人聞之規其厚賜。周人風俗名死鼠爲玉璞。乃將詣鄭。鄭人笑之。其人悟已答鄭人曰。楚人鳳皇其實山鷄。以楚王重鳳有不識鳳者。路行見擔山鷄者。問之曰。此何鳥。擔者知其不識。乃戲曰鳳皇。其人謂實便問擔者。販耶。答。販。問。幾錢。答。萬錢用價買之。擬欲上王得已便死。楚王聞之愧而召問。王亦謂實乃以十萬賜之。故知周鄭之體淨穢永殊。無著如鄭起見如周。名同體異。此之謂也。有於三藏乃至圓教四門之名。義之如璞。起於見愛其如死鼠。牛驢二乳者。大論二十云。餘處或有好語。亦從佛經中出。若非佛法初聞似好。久則不妙。譬如驢乳其色雖同抔但成糞。故佛法外語同有不殺慈悲之言。搜窮其實盡歸虛妄。今此亦爾<sup>60</sup>。(佛法勝見しょうけんなりと雖も繫けいに差無し。玉鼠ぎよくその二璞にはくは、璞はくは玉ぎよくなり。鄭ていのひと玉璞ぎよくはくを重んず。若し得る者有らば、其を厚賜こうしに與あたふ[高価で取引する]。周しゅうの人、之を聞きて其の厚賜を規はかる。周の人の風俗、死鼠しそを名づけて玉璞ぎよくはくと爲す。乃すなはち將まさに鄭に詣いたる。鄭の人、之を笑ふ。其の人、悟り已おはつて鄭の人に答へて曰く、楚の人の鳳皇ほうこうは其れ実は山鷄さんけいなりと。以て楚の王、鳳ほうを重んじて鳳ほうを識らざる者有りて、路を行くに山鷄を擔になふ者を見て、之に問ひて曰く。「此は何の鳥ぞ。」擔ふ者、其の識らざるを知り、乃ち戲たはむれ

て「鳳皇ほうこうなり」と曰ふ。其の人、「實まことか」と謂おもふ。便ち擔ふ者に問ふて「販[買って仕入れる]たるか」と。答ふ「販あがなへり。」問ふ、「幾錢か」。答ふ、「萬錢を用つて之を價買かばいす」。擬ぎして王おうに上たてまつらんと欲するも、已すでに便ち死す。楚王そおう、之を聞きて愧はぢて召問しょうもんす。王亦また謂おもふ、實まことに乃ち十萬を以て之を賜たまはん。故に知る、周と鄭の體たい、淨じょうと穢えは永く殊ことなることを。無著むぢやくは鄭ていのひとの如し、起見きけんは周しゅうのひとの如し。名同じくして體異なる。此れ之この謂ひなり。三藏さんぞう乃至ないし圓教えんぎょうに於て四門しもの名有り。義之れ璞の如し、見愛けんあいを起すこと其れ死鼠の如し。牛驢ごろ二乳ににゅうは大論二十に云ふ。餘處或は好語有る。亦た佛經の中なか従り出いづ。若し佛法に非ずして初めて聞くに好よるしきに似たるは、久しくすれば妙たへならず。譬へば驢(乳)の(牛)乳と其の色の同じと雖も、搾[叩けば]但ただ糞に成るが如し。故に佛法と外語げごと同じく不殺ふさつ慈悲じひの言ごん有れども、其[外道]の實じつを搜窮そうきゅうするに、盡ことごとく虚妄こもうに歸す。今此れ亦また爾しかり。) — 『止觀輔行傳弘決』

「名同じくして體異なる」所の「玉鼠」「鳳鷄」が指し示す対象は、ここでは外道と仏教の二教間の隔絶から、仏教内部での「三藏」と「圓教」との劣優の差異に適用範囲が広められている。これは『秘藏宝鑰』大意序の「摩尼鷲石驢乳牛醐」が、摩尼・牛醐を以て密教を、鷲石・驢乳を以て顯教を言い表して<sup>61</sup>その本質的価値の違の弁別を要請していることと適用方法が通じるものである。「玉鼠・燕石・牛驢」が仏道・外道の内外の教判のみならず、仏教内部の諸宗の高下にも用いられたことが、湛然の記述から読み取れる。

その意味で、空海がこれらの語彙表現を『秘藏宝鑰』中に採用したことは、中国仏教の伝統に即した理に適った選択であったと言い得よう

#### 第四節 本章のまとめ: 教判の伝統に於ける比喻「燕石」「璞鼠」

以上、「燕石濫珠璞鼠名涉」の句と『摩訶止觀』の一節との類縁性を見た。ここから、空海が専ら智顛や湛然等の天台系統の論書から影響を受けたと断じられるかと言え、事はさほど単純ではなく、「燕石」「璞鼠」は天台を含んだより広汎な地平で教相判釈に用いられているようである。例えば、唐の護法僧である法琳ほうりん(572-640)の『辯正論』卷第六には

\*秋蟲蠹木或近於字。蟲闕解字之眞。名實斯濫。蓋此之謂也。[中略]釋迦是佛顯名。菩提是法尊稱。菩薩爲僧導首。三寶勝號譯人存其本名。非如朱門玉柱之讖。陽父陰母之淫。{割注黄書云。開命門抱眞人。嬰迴龍彪載三五七九。天羅地網開朱門進玉柱。陽思陰母白如玉。陰思陽父手摩捉也。}號馬屎爲靈薪。呼口唾爲玉液{割注扣齒爲天鼓。咽唾爲醴泉。馬屎爲靈薪。老<sup>62</sup>鼠爲玉璞。出上清經<sup>63</sup>。}(秋蟲むしの木を蠹むしはむは、或は字に近き、蟲に字を解するの眞を闕かくるがごとし。名實斯れ濫みだるとは、蓋し此の謂ひなり。[中略]釋迦は是れ佛の顯名けんみょう、菩提は是れ法の尊稱、菩薩は僧の導首どうしゅ爲たり。三寶さんぼうの勝號しょうごうには譯人やくじん、其の本名を存するなり。朱門しゅもん玉柱ぎよくちゅうの讖せん、陽父ようふ陰母いんもの淫いんの如きには非ざるなり。{割注『黄書』に云く、「命門を開きて眞人を抱く。龍彪を嬰迴すること三五七九、天羅地網を載す。朱門を開きて玉柱を進む。陽は陰母を思ひて白きこと玉の如く、陰は陽父を思ひて手をもて摩捉するなり」と。}馬屎ばしを號して靈薪れいしんと爲し、口唾こうだを呼びて玉液ぎよくえきと爲す{割注齒を扣たたいて天鼓てんくと爲し、咽唾いんだを醴泉れいせんと爲し、馬屎を靈薪と爲し、死鼠を玉璞と爲す。『上清經』に出づ)。 — 『辯正論』

という一節が含まれる。『黄書』は老子が書いたとされる房中術に関する偽撰の経書、「眞人」は道教で言う道の奥義に到達した人のこと、「迴龍・陽父陰母・天羅地網・朱門」は道教の經典中<sup>64</sup>の



語句と思われる。ここで法琳が述べるのは、道教で使われる用語が仏教の術語に相似する場合があっても、それを混同してはならない(即ち「名實相濫」を戒める)とする論である。道仏の語を一緒くたにすると、「馬の屎尿を靈薪と呼び、口の中の唾液を玉液と呼び、齒を叩くことを天鼓と名づけ、唾液を呑み下すこと[道家の修養法]を醴泉と呼称することがあって」ナンセンスである、というニュアンスの文の最後に、「鼠爲玉璞」の語が用いられる。天台智顛がヴェーダの天乗を外道として「玉鼠二璞」を適用していたのに対し、ここでははっきりと道教を劣弱な外教と名指しする。法琳はしばらく先の記事にも、

\*聖教綿遠。終使鼠璞濫名劉子云。周人謂死鼠爲玉璞也玄化幽微。遂令雞鳳混質文心云。楚人以山雞爲鳳<sup>65</sup>(聖教せいぎょうは綿遠めんえん、終つひに鼠璞はくそをして名なを濫みださ使む。[劉子云く、「周人は死鼠しそを玉璞きよはくと爲すと謂ふなり」と。]玄化は幽微ゆうび、遂に雞鳳けいほうをして質しつを混ぜ令む。[『文心』に云ふ、「楚人は山雞さんけいを以て鳳ほうと爲すと」])。 — 『辯正論』

と記す。割注の「劉子」は『戦国策』の編纂者の劉向を指し、「雞鳳」は先に引いた湛然の『止観輔行傳弘決』中の「鳳鷄」と同じ故事を指す。「文心」は劉勰撰『文心彫龍』卷十知音篇第四十八<sup>66</sup>の一節を言う。法琳のこれらの言説は、道宣撰の『廣弘明集』にそのまま採録される<sup>67</sup>。法琳については彦琮<sup>げんそう</sup>撰の「唐護法沙門法琳別傳」が現存しているが、その巻上に、道士傅奕<sup>ふえき</sup>が仏教統制<sup>68</sup>を唐の高祖李淵<sup>69</sup>に献策したことに法琳が対抗し、皇帝に上書して仏教擁護に努めた功績に触れて、

\*因奏法師之論。高祖異焉。故傅氏所陳。因而致寢。釋門再啟。寔賴我皇起子者商。法師有之矣。但傅氏所獻狂簡思媚闕庭。既而不愜所懷。陰施密譖構扇黃領。穿鑿異端。遂使鼠璞混質於周邦。雞鳳濫形於楚國。玉石相亂朱紫難分<sup>70</sup>。 — 「唐護法沙門法琳別傳」

と記述される。法琳の上表によって高祖李淵が考えを改め、傅奕の企んだ排仏の蛮行が防がれたと語られるも、道教の影響が隠然と蔓延し「鼠璞混質」の風潮が残ったとされ、後年法琳が道士秦世英の讒言で流罪になった遠因を言い含める。誠に、唐代の仏教・道教の教判は、単なる思想的な論争ではなくして、排仏に直結する命懸けの真剣勝負であったことに思いを致すべきであり、その仏教側の盟主法琳を顕彰する伝に「鼠爲玉璞」が銘記される重みは尋常ならざるものがある。そして、言うまでもなく、法琳『辯正論』は空海が持ち帰った論書<sup>71</sup>の一つであるから、空海が法琳の論述に親炙していた可能性は極めて高いと言い得る。

事は法琳の護教テキストに留まらない。梁代成立の慧皎撰『高僧傳』釋法鏡の項目に

\*致使魚魯淆亂鼠璞相疑。[中略]衆僧乖古佛之教。既絶生善之萌。祇增戲論之惑<sup>72</sup>。

と記し、同じく梁代の僧祐撰『弘明集』(天監十七年:518年頃成立)卷七の朱昭之<sup>73</sup>「駁顧道士夷夏論」には

\*道經簡而幽。幽則妙門難見。僕謂老教指乎五千。過斯以外非復眞籍。而道文重顯愈深疑怪。多是虛託妍辭空稱麗句。譬周人懷鼠以質璞。鄭子觀之而且退斯之謂矣。尋此而言將何剋允<sup>74</sup>。 — 『弘明集』

と記載されて、隋唐に先立つ南朝梁代、皇帝菩薩と称された梁の武帝蕭衍<sup>75</sup>しょうえん(在:502-549)の御世に、道教と仏教との緊張関係を言い表す文脈で、「鼠璞」の表現が用いられる事例が確認できるのである。

一方「燕石」については、上に触れた彦琮撰の「唐護法沙門法琳別傳」中で、法琳の『辯正論』が唐王室の禁忌に触れると讒訴されるとの条に、

\*讒佞從旨兮。位顯名彰。直言不諱兮。遂焉逢殃。和璞捐於山澤兮。燕石爲珍<sup>76</sup>。 — 「唐護法沙門法

琳別傳」

と記述され、道教・仏教の価値の高下にまつわる緊張関係を、「燕石」が表現していることを看取できる。また道宣撰の『廣弘明集』に収録される、梁の晋安王蕭綱<sup>77</sup>作の頌に

\*肩隨接武。握寶靈珠。皆抽四照。並揆九衢。顧惟多缺。徒奉瑛瑜。終如燕石。更似齊竽<sup>78</sup>

と表明され、これは教判とは若干離れた表現であるけれども、「寶靈珠」に対置される「燕石」という謙遜の自称が、仏教礼賛の文脈で語られる事例が存する。

ここで、話柄を空海と同時代の和朝に移す。三論宗の学匠である西大寺玄叡<sup>げんえい</sup>(?-840)の宗義綱要書『大乘三論大義鈔』に、

\*不孰檢論而致妄談。愚之甚矣。新羅曉師。掌珍廣百。其量皆同。此師爲好。宜依信也。竊惟。珍量金口所吐。如來誠言。寔實千代之微言。萬劫之軌範矣。拙弊帚爲珍之比。謬起僞造之言。愛燕石藏匱之流。徒傳無間之語。結虛業於當時流醜聲於後代<sup>79</sup>。—『大乘三論大義鈔』

として、唯識学派の諸々の「妄談」の愚を並べて、対するに新羅の華嚴宗の大学僧元曉<sup>がんぎょう</sup>(617-686)の説を良しとする文相で、『闕子』所引の宋の愚人が燕石を秘蔵する故事を用いる。また、空海とも深い交流のあった法相宗の碩学護命<sup>ごみょう</sup>(750-834)の手になる『大乘法相研神章』にも、三論宗の成立を概説して龍樹の事績を述べながら、

\*三論者是前聖之後心。後賢之所尚。佛滅之後。六百之年。大士出世。厥名龍猛<sup>80</sup>。位登十地。德挺五天。受佛記而降神。臨法場而垂化。初出月氏爲外道之宗匠終入龍宮作内法之標領。智山峨峨其峯難究。法海浩浩其底頗盡。乃繁宗人之守杌。傷燕石之濫玉。紆彼神筆造此雅論。名爲中論・十二門論。佛日再照。法輪重轉<sup>81</sup>。—『大乘法相研神章』

と記述する。これは、釈尊滅後に諸教入り混じって混乱状態に陥り、仏の真の教え(「佛日・法輪」)が覆い隠された混惑沈淪の惨状を払拭するべく、龍樹が現れ出でて『中論』『十二門論』という論を立てたとするものである。護命は、恐らくは華嚴の賢首大師法蔵(643-712)の『十二門論宗致義記』の記述、

\*大師沒後。異執紛綸。[中略]遂使眞空慧日。匿耀昏雲。般若玄珠。惑茲魚目。爰有大士。厥稱龍猛。位登極喜。應兆金言。慨此頽綱。悼斯淪溺。將欲然正法炬。覆邪見幢。故使製作繁多。溢於天竺。然則要妙之述。此論爲先。標十二之宏綱。坦幽途而顯實。令即相還源。融神妙寂。開情煥理。故號爲門<sup>82</sup>。—『十二門論宗致義記』

に依っていると思われる。護命が「燕石之濫玉」と言い表した「燕石濫珠」に共通する表現は、法蔵の文では「般若玄珠。惑茲魚目」に相当し、「魚目混珠<sup>83</sup>」という成語に基づく。意味する所は、燕石と魚目<sup>84</sup>はほぼ同じである。

仏の真の教えである所の、

○「金口」「如來誠言」「佛日」「法輪」

に相似しながらも、実質は無価値で人々を惑乱させる劣弱なまがい物

●「僞造之言」「醜聲」「昏雲」を燕石と言い表し

この表現を声聞乘や他宗に当て嵌めて、論難排撃する態度がこれらの事例から確認できる。即ち、燕石は教相判釈にしばしば利用された比喻表現であることが納得できるであろう。

これは、空海が第三住心天乗を燕石と表現し、仏教を「珠」「摩尼」と言い表すレトリックに完全に呼応する。

従って、

※燕石は教相判釈に於いて、劣弱な教えの形容<sup>85</sup>に利用された比喻表現である  
という結論が導き出されるであろう。

そして忘れてはならないのは、玄奘『大乘法相論』と護命『大乘法相研神章』とは、空海の『十住心論』『秘蔵宝鑰』と同様に天長の六本宗書を構成する著作という<sup>86</sup>事実である。全くの同時代の複数のテキスト、しかも淳和天皇勅命で書かれた宗義闡明・教判という同一目的の著作<sup>87</sup>群中に、燕石が同じように偽物の比喻として用いられる事実は、当時の仏教者にこの語彙が親しいものであった状況を容易に推察させる。さらに、智顛と湛然が用いた「璞鼠」の比喻が天台の学僧たちが学ぶ所であったこともかなりの確率で確かなものと言い得るであろう。さすれば、空海が『秘蔵宝鑰』第四住心の冒頭に「燕石濫珠璞鼠名涉」の句を配置した意図は、

※外道と仏教の峻別、また別には浅略深密の諸宗の教判を指し示す

ための措置であって、この「燕石濫珠璞鼠名涉」という比喻を使用することによって、『宝鑰』の当該の一節の論点が、諸教の間の真偽・浅深の弁別に存するということ、即座に当時の読者(この場合は文人官僚というよりも、他宗の学僧の方が適切であろう)に理解せしめることが可能であった、また実際に確実に同時代の仏教者に届いたであろうことが推測できるのである。

一つの語彙・僅かな比喻で論の全体を一望せしめる空海の巧妙を、この「燕石濫珠璞鼠名涉」は密かに蔵していた。比喻表現に関する様々な情報を識別する共通認識が、時の経過と共に失われていった一例だが、それを復元してみるならば、一個の比喻で諸教対弁の鮮やかなイメージを描き出す空海の表現手法が現れ出ると言い得よう。

### 付論 僧祐『出三藏記集』序文の「燕石」と劉勰について

空海が「燕石濫珠璞鼠名涉」の表現を以て名實相濫の非を唱え、更に教判の宣言を行うことについては上來述べ来た通りである。中国仏教の歴史的流れの中で、こうした燕石・璞鼠の比喻表現が論証に取り入れられた経過は全くの不明に留まるが、大正蔵中に確認できる文例で最初期のものとして、僧祐<sup>そうゆう</sup>(445-518)撰の『出三藏記集』(梁武帝の天監年間、恐らく天監十五年~十七年:516-518 成立)が挙げられる。現存する最古の経録で、仏教の中国渡来と經典の翻訳伝播を考究する上で必須の第一級史料である。その総序に次の文が含まれる。

\*原夫經出西域。運流東方。提挈萬里翻傳胡漢。國音各殊。故文有同異。前後重來。故題有新舊。而後之學者鮮克研覈。遂乃書寫繼踵而不知經出之歲。[中略]歲月逾邁。本源將沒。後生疑惑奚所取明。祐以庸淺豫憑法門。翹仰玄風。誓弘大化。[中略]名曰出三藏記集。一撰緣記。二銓名錄。三總經序。四述列傳。[中略]並鑽析內經研鏡外籍。參以前識。驗以舊聞。若人代有據則表爲司南。聲傳未詳則文歸蓋闕。秉牘凝翰志存信史。三復九思事取實錄。有證者既標。則無源者自顯。庶行潦無雜於醇乳。燕石不亂於楚玉<sup>88</sup>。(原たづぬるに夫れ經は西域に出で、運めぐりて東方に流ったはる。萬里を提挈ていけつて胡漢を翻傳す。國音各おのおの殊なる。故に文に同異有り、前後重ねて來きたる。故に題に新舊有り。而るに後の學者は克く研覈けんかくすること鮮すくなし。遂に乃ち書寫しょしゃ踵くびすを繼げども、經出の歲としを知らず。[中略]歲月は逾え邁すすみて、本源ほんげん將まさに没ぼつせんとなす。後生は疑い惑ひて奚なんぞ明を取る所あらんや。祐[僧祐の自称]は庸淺ようせんを以て法門に豫あづかり憑より、玄風げんふうを仰がんことを翹ねがひ、大

化たいかを弘めんことを誓ふ。[中略]名づけて『出三藏記集』と曰ふ。一に縁記を撰し、二に名録を銓はかり、三に經序を總すべ、四に列傳を述ぶ。[中略]並びに内經を鑽析さんせきし、外籍に研鏡けんけいして、參まじふるに前識を以てし、驗するに舊聞を以てす。若し人と代よに據よる有れば、則ち表はして司南しなんと爲し、聲傳未だ詳つまびらかならざれば、則ち文を蓋闕がいけつに歸す。牘ふだを兼とり翰ふでを凝こらして、志こころざしを信史に存し、三復九思して事を実録に取る。證有る者既に標あらはるれば、則ち源みなもと無き者も自ら顯あきらかならん。庶こいねがはくは行潦どろみずの醇乳じゆんにゆうに雜まじる無なく、燕石の楚玉に亂まじらざらんことを。) — 『出三藏記集』

数多くの翻訳經典の淵源を精査して訳出年代と訳者を確定し、出所の不明な偽經・訳者不明の失訳經典の類と伝来の確かな真に価値のある經典類を選び分けて、その違いを明確に示すという『出三藏記集』撰述の目的が宣言される重要な一文である<sup>89</sup>。その真と偽の經典類を指し示す比喩として、真撰經典を「醇乳」「楚玉[和氏之璧]」に、偽物を「行潦どろみず」「燕石」に擬えている。ここでは漢籍の典拠に近い真偽弁別の意味合いで使われ、内外二教・三教の教判に関与しないが、仏教テキストに燕石の比喩が組み込まれた嚆矢と考えられなくもない。

この文を著したと公的に認定されるのは、『弘明集』の撰者でもある僧祐であるが、実は僧祐は、仏教の熱烈な信仰者であった梁の武帝治世下の一大事業、『出三藏記集』編纂の最高責任者であって、実務を統括する立場にあり、細かな調査・校合と執筆の作業は配下の学僧に任せていたとも言われている。慧皎撰『高僧伝』の僧祐伝に

\*初祐集經藏既成。使人抄撰要事。爲三藏記。法苑記。世界記。釋迦譜及弘明集等。皆行於世<sup>90</sup>。  
(初め祐、經藏を集めて既に成り、人をして要事を抄撰せしめて『三藏記』『法苑記』『世界記』『釋迦譜』及び『弘明集』等を爲し、皆世に行わる。) — 『高僧伝』

と記される部分が、僧祐主導になる共同作業の存在を仄聞させる。そして、実務を担当した配下の一員で、僧祐が最も頼りにし、多くの作文を任せていたと碩学興膳宏博士が推定する人物<sup>91</sup>が、僧祐を育ての親として長らくその薫陶を受け、当代一流の仏教学者であり、且つ、中国文学史上に燦然と屹立する文学理論書『文心彫龍ぶんしんちょうりゅう』の著者劉勰りゅうきょう(生没不詳)である。

劉勰は正史『梁書』に伝が立てられ<sup>92</sup>、僧祐が貧困の彼を十数年の間、寺で養育した。僧祐の弟子になり、劉勰は仏典目録の作成に従事するほど經論に精通したと言う。僧祐門下の第一人者として、劉勰は師の著述に深く関わった<sup>93</sup>と目され、天監十七年(518)の僧祐の没後、師の碑銘を撰した<sup>94</sup>。当時梁の首都建康の寺塔・僧侶の碑文は、必ず劉勰が制作する<sup>95</sup>という程の文名を桑門に誇っていた。没年については師の僧祐の死後間もない521年説と、劉勰に恩顧を垂れた昭明太子蕭統(501-531)の没後数年という複数の説が存在する。晩年に、武帝蕭衍に特に勅許を求めて出家<sup>96</sup>し、慧地の法名を得たという。

興膳博士は、上に引いた『出三藏記集』総序の部分に仏教的術語が少ないことに着目し、序文中の語彙表現と劉勰『文心彫龍』の文例とを比較対照し、総序の作文に劉勰の筆が大いに関与している実例を拾い出そうと試みている<sup>97</sup>。「燕石不亂於楚玉」という表現については二例、

\*落落之玉、或亂乎石、碌碌之石、時似乎玉<sup>98</sup>。 — 『文心彫龍』総術

\*夫麟鳳與麀雉懸絶、珠玉與礫石超殊、[中略]楚人以雉爲鳳<sup>99</sup>、魏民以夜光爲怪石、宋客以燕礫爲寶珠<sup>100</sup>。 — 『文心彫龍』知音

が掲げられる。「宋客以燕礫」の語彙は確かに『闕子』所録の故事を基にした表現に違いはなく、これ以外の『出三藏記集』総序の文「本源・司南・蓋闕・信史」の語の共通性も明証的である。『出三藏記集』主要著者としての劉勰説は完全に確定的な事実とまでは言い得ないにしても、『出三藏記集』と『文心彫龍』との間に関連性を見出すことは、語彙文体の精緻な比較の上からも妥当

であろう<sup>101</sup>。

筆者は、『出三藏記集』総序を劉勰著述と断定して、「燕石」の表現を仏教テキストに持ち込んだ張本人は劉勰であるとする主張するつもりは毛頭ない。あくまで『秘藏宝鑰』の「燕石濫珠璞鼠名涉」に連なる語彙の連環に、六朝文学研究の分野で半ば定説とされている、僧祐・劉勰共同執筆説を組み込んでみたに過ぎない。聊か空海の教判思想とは道隔たった感はあるが、既に第四章第一節で論じた通り、劉勰の『文心彫龍』は空海と全く無関係というわけではない。空海の編纂した『文鏡秘府論』には、劉勰『文心彫龍』に言及しこれを引用する中国の文学書が含まれる。隋の劉善経『四声論』の

\*又吳人劉勰著『彫龍』篇云<sup>102</sup>「音有飛沈、響有雙疊[中略]」、又云<sup>103</sup>「聲畫妍啞、寄在吟詠[中略]」。

此論理到優華、控引弘博、計其幽趣、無以間然<sup>104</sup>—『文鏡秘府論』天卷

がその明白な例であって、他には中唐の皎然『詩議<sup>105</sup>』からの引用と見なされる

\*古人云、「頌者<sup>106</sup>、敷陳述似賦、而不華侈、恭慎如銘、而異規誠<sup>107</sup>。」—『文鏡秘府論』地卷

\*古人云、「具躰<sup>108</sup>唯子建[曹植]仲宣[王粲]。偏善則太沖[左思]公幹[劉楨]。平子[張衡]得其雅。叔夜[嵇康]含其潤。茂先[張華]凝其清。景陽[張協]振其麗。鮮明能兼通<sup>109</sup>。」—『文鏡秘府論』南卷)

の「古人」が劉勰を指す具体的事例が見出される。空海が劉勰の存在をどの程度明確に意識し、『文心彫龍』からの影響を蒙ったか否かは判然としない。編著である『文鏡秘府論』中の数少ない空海自身のテキスト(天卷の総序と東西両巻の序)に、文章の発生と名教の本源を説く段があり、そこで開陳される「本有之字・自然之文・文則教源」らの概念は、声字実相や種子・法曼荼羅という空海教学の根幹にも密接に関わって肝要の一文を為すと言える。そこに劉勰『文心彫龍』総序や原道篇の色濃い影響が見られることを、第四章第一節で検証した。(これは夙に中国文学研究の分野で主張<sup>110</sup>された事項である)。単に文学理論の次元ではなく、名・字・文・教の根源・発生機序の原理的考察というレベルで、『文心彫龍』と空海の諸テキストを比較検討する作業の一端が、本章含む本論(特に第四章)で実践する事柄に相当する。

劉勰は『文選』の撰者昭明太子蕭統の恩顧を受け、蕭統の『文選』序文に『文心彫龍』の影響を論じる学者も古来少なくない<sup>111</sup>。梁の武帝治世下(在 502-549)の、しかも天監十五年から中大通三年[蕭統の卒年](516-531)間の極めて限られた時期に、『出三藏記集』『文選』『文心彫龍』という後世に大きな影響を及ぼした三つの著作が成立したこと、そこには劉勰という博識の文人僧侶の影が垣間見えることは奇しき偶然であろうか。またこの三書が、三百年の時を超えて空海の著作にながしかの影響<sup>112</sup>を及ぼし、教判思想・詩文・文学理論などの様々なレベルで空海教学に通底していることに深い感慨を覚えざるを得ないのである。

1 初出『豊山教学大会紀要』第48号、2020年、pp.155-173

2 『大日経開題(大毗盧遮那)』定本巻四 p.33、弘全一 pp.659-660

3 『般若心経秘鍵』定本巻三 p.6、弘全一 pp.556-557

4 参考「私云。此中以淺顯深者。字相名淺世間所用故。字義名深世出所用故。是則以世間字相顯出世字義。與以喻顯法其義相同。故大師云。以以世間淺名表法性深號文可思之」頼瑜撰『大日経疏指心鈔』(大正 59・572 下)

5 『宝鑰』定本巻三 p.129、弘全一 p.431

6 Cf. 参考「外道三昧[中略]雖願出欲之術。未得斷縛之劍[中略]是故流轉生死不得涅槃」『十住心論』巻四、

定本巻二 p.147、弘全一 p.254

7 「擲朽摩鈍、鉛刀皆能一斷(朽ちたるを擲り鈍きを摩す。鉛刀皆能く一たび斷つ)」班固「答賓戲」(『文選』巻四十五所録)、「鉛刀貴一割(鉛刀には一割を貴ぶ)」左思「詠史詩」一(『文選』巻二十一所録)

8 『淮南子』に「聖人用物、若用朱絲約芻狗、若為土龍以求雨。芻狗待之而求福、土龍待之而得食」、高誘の注釈に「土龍致雨、雨而成穀、故待土龍之神而得穀食」と記される

9 鑊耶は名刀工・干將が造った名劍の名。干將は春秋戦国時代の呉の人で、夫婦で刀鍛冶を為した。その製作になる二振りの名劍の一が「干將」(陽劍・雄劍:亀裂模様=龜文を持つ)、一が「莫耶」(陰劍・雌劍:水波模様=漫理を持つ)と銘される(『吳越春秋』闔閭内傳「使劍匠作為二枚、一曰干將、二曰莫耶。»)干將鑊耶は能造の人の名を取って所作の銘劍の名としている

10 應龍は傳説中の有翼の龍(相傳禹治洪水時、有應龍以尾畫地成江河、使水入海)。Cf.「應龍潛於潢汙、魚鼃媿之。不覩其能奮靈德、合風雲、超忽荒而躡昊蒼也。故夫泥蟠而天飛者、應龍之神也(應龍よりよう潢汙こううに潜ひそめば、魚鼃ぎょだも之に媿なる。其の能く靈德を奮ふるひ、風雲に合し、忽荒こつこうを超えて昊蒼こうそうに躡ゆくを觀みざれば也。故に夫の泥に蟠わかまりて天に飛ぶ者は、應龍の神しん也)」(班固「答賓戲」[『文選』巻四十五所録])

11 鉛刀・泥蛇というまがい物に真実偉大なる鑊耶・應龍の能力が無いのと同様に、世間外道の法教に仏説の優勝なる教えの功德は具わらない。然しながら、一般に外道と仏教を同一視・混同して、瓦礫と宝珠、原石と干鼠を同じ名前前で呼んで取り違える如き錯誤を古来度々犯しているのだ、の意。(梅尾祥雲『現代語の十卷章と解説』2011年版 p.524 訳文参照)

12 一切の現象を実(実体)・徳(性質)・業(運動)・同(普遍)・異(特殊)・和合(内属)の六句義[原理]を立て、無数の微塵の結合から世界の現象を説明する

13 神我・自性・覺・我慢・五知根・五作根・意根・五唯・五大の二十五諦説で厳密な二元的思考(精神的原理・神我としての純粹精神のプルシャ puruṣa と、物質的原理としての根本原質=自性プラクリティ prakṛti とに基づく)を展開する

14 『宝鑰』定本巻三 p.125、弘全一 p.428

15 勝又俊教『講座秘藏宝鑰』、佛典講座 32、大蔵出版、1977年の註釈 p.152 註 6-7 を参照

16 参照「我一切法不受。佛問長爪。汝一切法不受。是見受不。佛所質義。汝已飲邪見毒。今出是毒氣。言一切法不受。是見汝受不。爾時長爪梵志如好馬見鞭影即覺便著正道」(『大智度論』大正 25・62 上)及び「作此無分別心。猶如長爪梵志觀諸法實相。不受一切法而受是見。夫真空離於分別。云何分別空耶」(『大日經疏』大正 39・595 下)

17 詳細未詳なるも、「嬰」の語義からすると首飾りに用いる装飾に使う石のことを指すか

18 参照、本田濟・沢田瑞穂・高馬三良訳『抱朴子・列仙伝・神仙伝・山海経』平凡社、1973年、p.472

19 楊終・李法・翟酺・応奉・応劭・霍謂・爰延・徐璆等の諸子の伝を述べる

20 唐の皇太子、高宗の六男で母は武則天、諡号は章懷太子

21 『闕子』のこの逸話は善く知られたもので、宋代成立の『太平御覧』に採録される。また『文選』巻二十一所録の應休璉「百一詩」への李善注にも「言己妄竊崇班、心常懷恥、類宋人之遇周客、慚愧而無所如。闕子曰:宋之愚人、得燕石於梧臺之側、藏之以為大寶。周客聞而觀焉。主人齋七日、端冕玄服以發寶、革匱十重、巾十襲、客見免而掩口、盧胡而笑曰:此特燕石也、其與瓦甃不殊。主人大怒曰:商賈之言、醫匠之心。藏之愈固、守之彌謹。」と引用される

22 隨珠、隨侯が大蛇から謝礼として貰った明玉の名。参考、『文選』巻十二所録の木玄虚「海賦」への李善注「淮南子曰:隨侯之珠、和氏之璧、得之而富、失之而貧。高誘曰:隨侯、漢中國姬姓諸侯也。隨侯見大蛇傷斷、以藥傅而塗之、後蛇於夜中銜大珠以報之、因曰隨侯之珠、蓋明月珠也。／墨子曰:和氏之璧、隨侯之珠。」この故事に言及した『莊子』讓王篇第二十八の「今且有人於此、以隨侯之珠彈千仞之雀、世必笑之、是何也。則其所用者重而所要者輕也。夫生者、豈特隨侯珠之重哉(今且しばらく此に人有り、隨侯ずいこうの珠たまを以て千仞せんじんの雀を彈うてば、世よ必ず之を笑はん。是れ何ぞや。則ち其の用ふる所の者重くして要もとむる所の者軽ければなり。夫れ生は、豈あに特ただに隨侯の珠の重きのみならんや)」という一節も知られる。『莊子』雜篇、ちくま学芸文庫、pp.272-273

23 和璧は和氏之璧、名玉の名(連城の璧)。楚の国の和かが荊山の山中で美しい玉の原石を見つけ、楚の厲王・武王に献ぜられるも真価を認められず、文王に至って宝と認知された。楚の昭王より趙王に贈られる。強国の秦が趙に十五の城を与える代わりに和璧を秦に譲り渡せと強要した故事で知られる。この故事を記載する代表的な著作に『韓非子』第十三和氏がある。「楚人和氏得玉璞楚山中、奉而獻之厲王。厲王使玉人相之。玉人曰: <石也>。王以和為誑、而刑其左足。及厲王薨、武王即位。和又奉其璞而獻之武王。武王使玉人相之。又曰: <石也>。王又以和為誑、而刑其右足。武王薨、文王即位。和乃抱其璞而哭於楚山之下、三日三

夜、涙盡而繼之以血。王聞之、使人問其故、曰：<天下之別者多矣、子奚哭之悲也>。和曰：<吾非悲別也、悲夫寶玉而題之以石、貞士而名之以誑、此吾所以悲也>。王乃使玉人理其璞而得寶焉、遂命曰：<和氏之璧>。(楚人そひと和氏かし、**玉璞**を楚の山中に得たり。奉じて之を厲王れいおうに獻ず。厲王、玉人ぎょくじん[玉磨きの工匠]をして之を相せしむ。玉人曰く、<石なり>と。王、和を以て誑たぶらかすと為して、其の左足を刖あしきる。厲王薨こうじて武王位に即くに、和か、又其の璞はくを奉じて之を武王に獻ず。武王、玉人をして之を相せしむ。又曰く、<石なり>と。王又和を以て誑かと為して、其の右足を刖あしきる。武王薨じ、文王位に即く。和、乃すなはち其の璞を抱きて楚山の下に哭こくす。三日三夜、涙盡きて、之に繼ぐに血を以てす。王、之を聞き、人をして其の故を問はしめて曰く、<天下の刖あしきらるる者多し。子、奚なんぞ哭するの悲しきや>と。和、曰く、<吾、刖あしきを悲しむに非ざるなり。夫の寶玉にして之に題するに石を以てし、貞士にして之に名づくるに誑たぶらかしを以てするを悲しむ。此れ吾が悲しむ所以なり>と。王、乃ち玉人をして其の璞を理をさめ[玉を磨く]せしめて、寶を得たり。遂に命なづけて<和氏の璧へき>と曰ふ。)]

24 『李太白全集』 上冊、中華書局出版、1983年第3刷、p.147

25 全文は「才微歳老尚虚名 臥病江湖春復生 藥裏關心詩總廢 花枝照眼句還成 只同燕石能星隕 自得隋珠覺夜明 喬口橘洲風浪促 繫帆何惜片時程」。大暦4年(769)作、『全唐詩』卷二百三十三所録

26 Cf.二宮俊博「津阪東陽『杜律詳解』訳注稿(15)」『椋山女学園大学文化情報学部紀要』第13巻、2013年、pp.191-239のpp.192-193

27 『宝鑰』 定本卷三 p.115、弘全一 p.419

28 前九住心(第一住心から第九住心)を指す

29 心の外にある煩惱の塵。先に「心外礦垢」と示されるに同義

30 「遮」は進行を妨げる、蔽う、さえぎる。遮断・遮蔽の義

31 第十住心、密教の秘密莊嚴心を指す

32 心内の庫、秘密内証のほとけのさとの教え。前九住心が「心外・外塵」と記されるに對置されて、「内庫」=心内の寶物を収める場所=「一宮」を第十住心とする

33 「排」は手で押して開くこと、左右に開く義。「排内庫」で宝物の秘藏された庫の扉を押し開いて、中に収められた貴重な宝=仏の教薬を開顯することを表現する

34 「金剛一宮排内庫而授寶」の句は、金剛不壞の[金胎]一如の宮である所の第十住心の尊貴な教薬が、秘密内証の庫の扉を開け放って、宮殿法藏の奥深くに秘藏された深秘の宝[真言密教=大日如来の曼荼羅の教え]を授ける、ということを表明する意

35 「樂」は第十住心=密教、「不樂」は前九住心=顯教及世間住心を指す。「樂不樂」の目的語は、直前の句の「寶」を指す

36 「得不得」の目的語は「寶=秘藏教薬」。「得」は第十住心=真言密教、「不得」は前九住心=顯教一般を指す

37 「寶」=秘藏教薬を得て樂を享受するか、或いはこれを得ずに不樂のままに終わるかは、ひとえに衆生各々の「自心」の為す所にかかっている。則ち大日如来の説く金剛秘密最上佛乗の果を得るか否かは、如来の法教を信受して教えの如く修行するその行願・勝地・三摩地の菩提心の在り方に依存する、の意

38 「哥」は父。『唐韻』に歌と同、「今俗=父呼」と記され(藤原敦光『秘藏寶鑰鈔』卷上 p.4 参照)、父を同じくする兄も「哥」と称される(現代では兄の義が一般的)

39 「社」は母。江淮地方の方言で「謂母爲社」と言う(『康熙字典』)。『淮南子』説山訓に「社何愛速死、吾必悲哭社」と記される

40 「非哥非社」は、真言密教の得樂は父母の力の関知する所ではない[あくまで修行者の心の問題=自覚心・心自証心である]ことを表す。文相的にはこれを正とするが、一義に「教門/修行証得ハ父母等ノ教ニ非ズ」。是師ノ教ニ依ル 則ち父母の薰育よりも師資相承の伝法によって最上最真の密教の仏果が証得されるとの積も可能(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷上 p.47 参照)

41 「我心自證」で、重ねて修行者の本有菩提心が自ら仏の果を証得することを明かす。能求の菩提心が所求の菩提心をおのずから開発照悟し、その自性清浄なる本性=仏智=自心の曼荼羅を明らかにするから「自證」と呼ぶ

42 「求佛薩埵」は具体的には真言行者を指すが、顯密の修行者全般にも通用する

43 求佛有智の真言行者は、本有常住の浄菩提心を開発闡明し自心に仏智仏身を開顯するという「自心能爲・我心自證」の理趣を能く知悉しなければならない、の意

44 梵 manī の音写。如意宝珠 cintāmaṇi のこと。如意宝珠は諸宝の王で衆生の願望に従って、自在に種々の無量の財宝を降り注ぐ。ここでは真言密教を喩える

45 驢馬の乳。「驢乳」は牛乳に似るが、牛乳を攪拌すれば「蘇」を生ずるのに対し、驢乳は尿に変じるとされ、仏の教えに対する世間の法の比喩に用いられる。参照、「譬如牛乳驢乳。其色雖同牛乳攪則成酥。驢乳攪則

成尿)、『大智度論』大正 25・191 下)、「世法浮偽。喻如驢乳。出世眞實。喻如牛乳。然而驢乳爲酪不能出酥。縱強構之還即成溺。所以然者。勢分絶也。牛乳出酥酪乃至醍醐。轉構轉淨唯香唯美。五種具足八味甘濃。佛所說經引之爲喻」(法琳撰『辯正論』大正 52・502 中)。ここでは前の「燕石」と並べて、「驢乳」を見た目は価値あると見えてまがいものである顕教の比喻として用いる。

46 「牛醐」は牛乳から精製した醍醐(「牛乳出酥酪乃至醍醐」。所謂「乳・酪・生蘇・熟蘇・醍醐」の五味で、乳は牛乳、酪は牛乳を精製したもの。生蘇は更に酪より精製したもの、熟蘇は生蘇より製したもの。醍醐(sarpimāṇḍa)は熟蘇を更に煮沸して製鍊して得られたヨーグルトの如き品で、牛乳を精製した中で最も美味しいとされる。従って、醍醐を極上究極の価値になぞらえ、真に価値ある最上無比の味として真言密教がこれに比定される。Cf. 「速疾解脱頓悟涅槃。而爲彼說諸陀羅尼藏。此五法藏譬如乳酪生蘇熟蘇及妙醍醐。契經如乳調伏如酪。對法教者如彼生蘇。大乘般若猶如熟蘇。總持門者譬如醍醐。醍醐之味乳酪蘇中微妙第一。能除諸病令諸有情身心安樂。總持門者契經等中最爲第二。能除重罪令諸衆生解脫生死速證涅槃安樂法身[中略]其金剛手菩薩受持所說甚深微妙諸總持門(速疾に解脫し頓悟涅槃すべきには、而も彼が為に諸の陀羅尼藏を説く。此の五法藏は、譬えば乳・酪・生蘇・熟蘇及び妙醍醐の如し。契經は乳の如く、調伏は酪の如く、對法教は彼の生蘇の如く、大乘般若は猶し熟蘇の如く、總持門は譬えば醍醐の如し。醍醐の味は乳・酪・蘇の中に微妙第一にして、能く諸病を除き諸の有情をして身心安樂ならしむ。總持門は契經等の中に最も第一たり。能く重罪を除き諸の衆生をして生死を解脫し、速かに涅槃安樂の法身を證せしむ[中略]其の金剛手菩薩をして所説の甚深微妙の諸の總持門を受持せしむ)』『二教論』定本卷三 pp.96-97、弘全一 pp.493-494(『六波羅蜜經』大正 8・868 下からの引用)

47 本物と偽物の違い、則ち眞実究極の眞言密教と權にして淺略なる顕教の違いを、よくよく觀察して見極めることを勧める。眞偽・權実の混同を誠める同趣意の文例に、「至如棄醍醐而覓牛乳。擲摩尼以拾魚珠。寂種之人膏盲之病醫王拱手甘雨何益(醍醐を棄てて牛乳を覓め、摩尼を擲って以て魚珠を拾ふが如くに至っては、寂種の人、膏盲の病、醫王手を拱き、甘雨何の益かあらん)』『辯顯密二教論』定本卷三 p.76、弘全一 p.475

48 「答叡山澄法師求理趣釋經書」『性靈集』卷十、定本卷八 p.204、弘全三 pp.550-551

49 「猷雜文表」『性靈集』卷四、定本卷八 pp.58-59、弘全三 p.439

50 『李太白全集』下冊、p.1395

51 但し、現存の『尹文子』は魏晋代の偽作とされる

52 理、治玉也。順玉之文而剖析之(『説文』)、carve and polish の意

53 藤原敦光撰『秘藏寶鑰鈔』卷上、11-12。これを受けて 宥快『秘藏寶鑰鈔』卷中一・153 にも同じ指摘が録される

54 「應侯曰、鄭人謂玉未理者璞、周人謂鼠未臘者樸。周懷璞過鄭買曰、欲賣樸乎。鄭買曰、欲之。出其樸、視之、乃鼠也。因謝不取。今平原君自以賢、顯名於天下。然降其主父沙丘而臣之。天下之王尚猶尊之、是天下之王不如鄭買之智也。眩於名、不知其實也。」『戰國策』秦策・秦三

55 宥快『秘藏寶鑰鈔』卷中一・153 下

56 智顛説『摩訶止觀』大正 46・136 中

57 迦羅果は有毒、鎮頭は無毒なるも二果相似す。比丘の持戒と破戒とを喩える。参照、「次善男子。如迦羅迦林其樹衆多。於是林中唯有一樹名鎮頭迦。是迦羅迦樹鎮頭迦樹。二果相似不可分別。其果熟時有一女人悉皆拾取。鎮頭迦果纔有一分。迦羅迦果乃有十分。是女不識齋來詣市而街賣之。凡愚小兒復不別故。買迦羅迦果噉已命終。」曇無讖訳『大般涅槃經』大正 12・401 上

58 『宝鑰』定本卷三 p.129、弘全一 p.431

59 同上、定本卷三 p.115、弘全一 p.419

60 湛然述『止觀輔行傳弘決』大正 46・441 下-442 上

61 宥快『秘藏寶鑰鈔』卷中一・百五十三上-下及び勝又俊教『講座秘藏宝鑰』p.79 を参照

62 「老」字は別本に「死」と作り、「死鼠」の方を正とすべきであろう

63 法琳撰『辯正論』九箴篇第六、大正 52・533 下

64 『國譯一切經』版の『辯正論』注には、道教界の「上清派」の教説と指摘される。P.179 注 11 参照

65 法琳撰『辯正論』九箴篇第六、大正 52・534 上

66 劉勰『文心彫龍』については次項、及び第四章第一節を参照のこと

67 道宣撰『廣弘明集』大正 52・184 中-下

68 道宣撰『廣弘明集』卷第二十五、大正 52・283 上-中

69 唐の王室の姓は李氏、老子と同姓同祖と主張することから唐代は道教の勢力が伸長し、道先仏後という原則が建てられた

70 彦琮撰『唐護法沙門法琳別傳』大正 50・200 下



- 71 「辯正理論一部八巻法琳師撰」 『御請来目録』 弘全一 p.92
- 72 慧皎撰『高僧傳』 大正 50・418 上
- 73 朱昭之は南朝宋の人、南朝梁の著名な政治家朱异しゆいの祖父
- 74 僧祐撰『弘明集』 大正 52・46 下
- 75 参照、中嶋隆蔵「梁武帝の生活とその仏教理解」 『六朝思想の研究 士大夫と仏教思想』 下篇第一章四節、平楽寺書店、1985 年、pp.348-403
- 76 彦琮撰『唐護法沙門法琳別傳』 大正 50・211 下
- 77 梁の武帝蕭衍の三男で後の簡文帝、早世した武帝の長男昭明太子蕭統(『文選』の編纂者)の実弟
- 78 道宣撰『廣弘明集』 大正 52・242 下
- 79 玄奘集『大乘三論大義鈔』 大正 70・152 下
- 80 「佛滅之後。六百之年。大士出世。厥名龍猛」の表現は、『広付法伝』の「釋迦如來掩化之後。八百年中有一大士。名那伽闍頼樹那菩薩唐云龍猛菩薩。舊云龍樹訛略語也」(定本卷一 p.69、弘全一 p.9)や『平城天皇灌頂文』「釋迦如來掩化之後有一大士。名曰龍猛菩」(定本卷五 p.16、弘全二 p.156)に類似する
- 81 護命撰『大乘法相研神章』 大正 71・22 中一下
- 82 法藏述『十二門論宗致義記』 大正 42・212 中一下
- 83 『文選』 卷二十五所録の盧諶「贈劉琨」に「夜光報於魚目(夜光もて魚目に報ゆる)」と記す。李善の注には「雒書曰:秦失金鏡、魚目入珠。鄭玄曰:魚目亂真珠」、魚目は白く光る魚の目、珠に似て珠玉に非ざるものを指し燕石と同義に用いられる
- 84 因みに、空海の文例に燕石と魚目を並置した「豈圖燕石魚目謬當天簡(豈に圖はかりきや、燕石えんせき魚目ぎよぼく謬あやまりて天てんの簡えらびに當あたるべしと)」(「勅賜世説屏風書畢獻表」 『性靈集』 卷四、定本卷八 p.53、弘全三 p.435)が見出される
- 85 レトリック用語では péjoratif(仏:侮蔑的と呼ぶ)
- 86 本論考第三章第一節を参照
- 87 ただし、筆者は本論第十章で『宝鑰』を天長の六本宗書の一とする従来の説に疑義を呈している
- 88 僧祐撰『出三蔵記集』 大正 55・1 上一中
- 89 費長房撰『歴代三寶紀』 (大正 49・98 上)や道宣撰の『大唐内典録』 (大正 55・265 中一下) にも収録される
- 90 慧皎撰『高僧傳』 大正 50・402 下-403 上
- 91 興膳宏「『文心彫龍』と『出三蔵記集』-その秘められた交渉をめぐって-」 『中国の文学理論』 所録、清文堂出版、2008 年、pp.113-242(初出『中国中世の宗教と文化』 1982 年、京都大学人文科学研究所)参照。この両者の関係を著者に指摘したのは著者の師吉川幸次郎であったと興膳は明言する
- 92 「劉勰字彦和、東莞莒人。祖靈真、宋司空秀之弟也。父尚、越騎校尉。勰早孤、篤志好學。家貧不婚娶、依沙門僧祐、與之居處、積十餘年、遂博通經論、因區別部類、録而序之。今定林寺經藏、勰所定也。天監初、起家奉朝請、中軍臨川王宏引兼記室、遷車騎倉曹參軍。出爲太末令、政有清績。[中略]遷步兵校尉、兼舍人如故。昭明太子好文學、深愛接之。初、勰撰《文心雕龍》五十篇、論古今文體、引而次之」(『梁書』 卷五十 列傳第四十四文學下)
- 93 興膳宏「『文心彫龍』と『出三蔵記集』」 pp.113-114
- 94 国都随一の仏僧の顕彰碑文を撰するという光栄は、空海が惠果阿闍梨の碑文を作した光耀に通じる
- 95 「勰爲文長於佛理、京師寺塔及名僧碑誌、必請勰制文」(『梁書』 卷五十 列傳第四十四文學下)
- 96 興膳宏「『文心彫龍』と『出三蔵記集』」 pp.115-116 及び 120 参照
- 97 興膳宏、同上 pp.133-134
- 98 『文心彫龍』 卷九総術第四十四、上海古籍出版社、1993 年、p.188
- 99 「楚人以雉爲鳳」の句は、上に引いた法琳撰『辯正論』 (大正 52・534 上) が参照する箇所他にない
- 100 『文心彫龍』 卷十知音第四十八、p.211
- 101 「『出三蔵記集』一書における劉勰の影は、やはり無視できない大きな広がりをおさめているようである。そして、理論・語彙・文体等の面で、この二篇の文章(「総序」「胡漢訳経音義同異記」)の文章は『文心彫龍』の諸篇とある一定の関連を維持しているように見える。」興膳宏 p.171
- 102 『文心彫龍』 卷七聲律第三十三、p.148
- 103 同上、卷七聲律第三十三、p.149
- 104 『文鏡秘府論』 天卷、定本卷六 pp.26-27、弘全三 p.22

- 
- 105 興膳宏「空海『文鏡秘府論』の世界」『中国の文学理論の展開』所録、清文堂出版、2008年、p.401
- 106 『文心彫龍』卷二頌讚第九、p.41 参照
- 107 『文鏡秘府論』地巻、定本巻六 p.53、弘全三 p.41
- 108 『文心彫龍』卷二明詩第二、pp.30-31。但し『彫龍』と『秘府論』の引用文には語句に異同がある
- 109 『文鏡秘府論』南巻、定本巻六 p.135、弘全三 pp.111-112
- 110 興膳宏「『文鏡秘府論』における『文心彫龍』の反映」『中国の文学理論』 pp.438-441
- 111 参照、小尾郊一「沈思と翰藻 『文選』の研究」研文出版、2001年、pp.141-148
- 112 『文選』については『文鏡秘府論』南巻の中に「或梁昭明太子撰文選」(定本巻六 p.144、弘全三 p.120)、「梁昭明太子蕭統與劉孝綽等撰集文選」(定本巻六 p.147、弘全三 p.122)と直接言及した部分が存在する。『宝鑑』と『文選』については、本論考第巻八章で改めて検討する

## 第七章 『秘蔵宝鑑』における『老子』『莊子』由来の

### 語彙表現について

#### はじめに

空海の著作に外典(仏典ではない中国の古典典籍)由来の語彙や比喻表現が数多く見出されることは、『性霊集』所録の詩文を一読すれば自ずと了解できる。空海が執筆に駆使した言語が、中国唐代の知識人にも障礙なく通用する正格の古典文語であってみれば、中国古典文を成立せしめる所の膨大な量の典籍・史書・詩文の語彙の体得が、文筆活動の大前提となるのは理の当然である。そして、空海が蓄積した語彙表現の中に老荘思想に関連するものが存在するのも、漢代以降の中国文化の基層を、儒学と共に老荘の学派が構成する状況に鑑みれば、極めて納得のいく事態と云い得よう。

老荘思想関連の著作に由来する語彙が空海のテキスト、特に『秘蔵宝鑑』に如何に反映しているかを確認し、その使用方法に特段の意図が存するか否かを考察すること、が本章の目的とする所である。中国古典の語彙表現・老荘思想と空海の著作との連関性、という問題意識に基づいた先行研究としては、

○静慈圓『空海密教の源流と展開』大蔵出版、1994年、第一篇第二章「空海と道教」pp.61-122が挙げられるが、静氏の論文は、検証する対象の空海の文章を『性霊集』にのみ限定して論考を展開しており、『秘蔵宝鑑』と老荘思想とのテキストの関連性については一切触れられていない。本章では、論証の中心を『秘蔵宝鑑』に据え、空海の他の著作での事例を併せて検討しつつ、空海テキストに於ける『老子』『莊子』の取り扱いを吟味することとする。

#### 第一節 空海における老荘の位置付け

先ず基本的な用語の定義を確認する。「老荘」とは、古代中国の老子(姓は李、名は耳、字は聃)と莊周(姓は莊、名は周、字は子休)という二人<sup>1</sup>の哲賢の思想を並称したもので、具体的な教えは

◎『老子道德経』八十一章

◎『莊子』内篇・外篇・雑篇の全三十三篇

に説かれる。戦国時代末期から秦代(前3世紀頃)には原型が成立していたと考えられるが、この二書は、全篇が実在の作者である老子・莊子二者の個人的な著作であるとは学術的には考えられていない。莊周という人物は、戦国時代の紀元前300年頃活動した宋国の蒙(河南省商邱県)の人で、漆畑の番人で梁の威王から宰相として招かれたが出仕しなかったと『史記』<sup>2</sup>に記されるから、一応実在したと考えられる<sup>3</sup>。莊周その人が著述したものは、『莊子』内篇に収められる斉物論篇・逍遙遊篇等に限られ<sup>4</sup>、現在に伝えられる『莊子』全三十三篇については、莊周没後、多くの道家系の作者が戦国中期から前漢武帝期の約二百年にわたって書き継ぎ増広した<sup>5</sup>莊周仮託のアンソロジーというのが穏当な評価であろう。また実在そのものが曖昧な老子という人物<sup>6</sup>も、道家の始祖とする役割を与えられてほぼ伝説中の存在に近い。学術的には『老子』『莊子』を実在した個人の思想を論述した著作とは考え難い。

しかし、『老子』『莊子』に表明された思想、より正確には「道」と「気」、「無為自然」と「万物斉同」を基本概念とした存在生成論・認識論・形而上的思弁は、道教の宗教的儀礼とは全く別次元の

玄理として、後漢末以降、三国時代・南北朝を通じて中国の士大夫(知識人層)の基本的な世界認識の根幹に大きな影響を与えた。南朝の士大夫は「玄儒文史」、即ち儒学・玄学(老莊易)・文学・歴史を幅広く修学することを教養の基礎とした<sup>7</sup>。六朝時代の士大夫は、漢代の経世済民の気概を失うと同時に、老莊思想の本来的な孤高峻険な精神性を失って、一見混じり合うことの無いと思われる儒学・老莊の融合<sup>8</sup>を教養ある貴族サークルの中で実現したと言われる。即ち、思想的な根本的差異を撥無した形で、見かけ上の儒道の対立構造は、なし崩しに士大夫の精神生活の彩りに解消された。政治を掌る高級官吏の才智に「玄儒文史」が必要とされたということは、則ち特定のイデオロギー・信仰に偏らない行動倫理が要請されたことを意味し、そこでは儒教的孝行と仁義礼智信の徳は老莊の万物の太原である「道」の無為自然・生成流転の玄妙と両立する。『秘蔵宝鑑』十四問答で、憂国公子が

\*吾師孔李不曾吐言<sup>9</sup>。(吾が師、孔李、曾て言ことばを吐かず) - 『宝鑑』十四問答

と述べて孔子・老子を並称するのも、治国の官吏が儒学・老莊を兼学している事態を反映するものと言い得る。

こうした中国古代の統治階層で把捉され流行した老莊思想は、古代の常識としては、実在の人物・始祖老子が開教した道教の精要を述べた『老子道德経』とそれを敷衍する『莊子』によって構成されており、著者(老子と莊周)の実在性と著作の真正性は疑いの余地のない前提条件であった。また教養ある知識人層(士大夫・貴族)に老莊思想が広く普及していたからこそ、新来の仏教経典を翻訳する際に、概念的な類似の見出される老莊思想の基本語彙を翻訳者が採用し、方便として漢土に仏教思想を浸透させようと試みたことも留意すべきであろう。

さて、老莊思想を空海がどう捉えていたかについては、空海若年の作『三教指帰』を繙くと、

\*老莊之所未演<sup>10</sup>。(老莊の未だ演べざる所なり) - 『三教指帰』

\*彼周孔老莊之教何其偏膚哉<sup>11</sup>。(彼の周孔・老莊の教へ何ぞ其れ偏膚へんぶなるや) - 『三教指帰』

と、老子と莊子を一体として捉える老莊思想の型通りの理解が示される。また文中に用いられる語彙・比喩の中にも、

\*虚大腹以容衆流<sup>[中略]</sup>如壑如溪<sup>12</sup>。(大腹を虚むなしうして以て衆流を容れ<sup>[中略]</sup>壑がくの如く溪の如く) という表現が見出され、これは『老子』の

\*江海所以能爲百谷王者、以其善下之。故能爲百谷王<sup>13</sup>(江海<sup>[大河と大海]</sup>の能く百谷ひゃっこく<sup>[多くの河川]</sup>の王爲たる所以の者は、其の善く之に下る<sup>[低い位置に在る]</sup>を以て、故に能く百谷の王と爲り。) - 『老子』六十六章

\*谷得一以盈、萬物得一以生<sup>14</sup>。(谷はいっつを得て以て盈みち、萬物は一を得て以て生しようず。) - 『老子』三十九章

を基にした語句である。

また、『莊子』所録の説話を参照した事例も、『三教指帰』の中に複数見出される。代表的な文例を下に掲げる。

\*斲蠅飛鳶之妙<sup>15</sup>。(蠅を斲きり鳶を飛ばすの妙)

は『莊子』徐無鬼篇第二十四の

\*郢人堊漫其鼻端若蠅翼、使匠石斲之。匠石運斤成風、聽而斲之、盡堊而鼻不傷、郢人立不失容<sup>16</sup>。(郢人えいひと堊お<sup>[白い土]</sup>もて其の鼻端を漫ぬる<sup>[汚す]</sup>こと蠅翼の若し<sup>[蠅の羽ほど薄い]</sup>、匠石しょうせき<sup>[大工の石(人名)]</sup>をして之を斲きら<sup>[削る]</sup>使む。匠石斤きん<sup>[まさかり]</sup>を運らして風を成す。聽まかせて<sup>[相手の為すに任せる]</sup>之を斲きらしむ。堊おを盡して<sup>[白い土だけを削り取る]</sup>鼻傷つかず。郢人立ちて容かたちを失はず。) - 『莊子』徐無鬼篇

を典拠とするものである。次に

\*泄以尾閭<sup>17</sup>。(泄もらずに尾閭びりよを以てす) - 『三教指帰』

という語句は、『莊子』秋水篇第十七の

\*天下之水、莫大於海。萬川歸之、不知何時止而不盈。尾閭泄之、不知何時已而不虛<sup>18</sup>。(天下の水は海より大なるは莫なし。萬川ばんせん之に歸して、何いつれの時か止むを知らずして盈みたず。尾閭びりよ海水を排出する大穴之を泄もらして、何れの時か已やむを知らずして虚むなしからず。) — 『莊子』秋水篇

に基づく。

\*察莊鵬之牀<sup>19</sup>。(莊鵬そうほうの牀ゆかを察みる) — 『三教指帰』

\*夫舉鰭濫觴。曾無由見千里之鯤。翥翮藩籬。何能知有九萬之鵬<sup>20</sup>。(夫れ鰭ひれを濫觴らんしょうに舉ぐるものは、曾て千里の鯤こんを見るに由無し。翥つばさを藩籬まがきに翥はぶるものは何ぞ能く九萬の鵬ほう有ることを知らん。) — 『三教指帰』

の二つの例は、『莊子』逍遙遊篇第一の

\*北冥有魚、其名爲鯤。鯤之大、不知其幾千里也。化而爲鳥、其名爲鵬。鵬之背、不知其幾千里也<sup>21</sup>。(北冥ほくめい[北の海]に魚有り、其の名を鯤こんと爲す。鯤こんの大きさ、其の幾千里なるかを知らざる也。化け[変化]して鳥と爲るや、其の名を鵬ほう[鳳]と爲す。鵬の背せ、其の幾千里なるかを知らざるなり。) — 『莊子』逍遙遊篇

を明確に指示している。また、

\*盍摧虎豹之鉞拉螳螂之斧<sup>22</sup>。(盍いづくんぞ虎豹こへうの鉞まさかりを摧とり螳螂とろうの斧を拉とりひしがらざらむ) — 『三教指帰』

という語句表現は、「螳螂の斧」の故事の原典である『莊子』人間世篇第四の

\*汝不知夫螳螂。怒其臂以當車轍。不知其不勝任也<sup>23</sup>。(汝は夫かの螳螂とろうを知らざるか。其の臂ひちを怒いからして以て車轍しゃてつ[車輪]に當る、其の任にんに勝たへざるを知らざるなり。) — 『莊子』人間世篇

を踏まえていることが明らかである。さらに、

\*楚河未決周鮒就肆<sup>24</sup> (楚河そか未だ決さくらざるに周鮒しゅうふ肆いちぐらに就く。[周鮒]は莊周(莊子)と鮒) — 『三教指帰』

は、『莊子』外物篇第二十六の、車の轍跡の水溜りで苦しむ鮒が莊子に手桶一杯の水を乞い求めると、莊子は長江の水を引いてやろうと答え、鮒が憤然とそんなことなら乾物屋の店先で干物になってしまう、と答える対話<sup>25</sup>(「轍鮒てっぶの急」の故事として知られる)を下敷きに行っていることが確認される。

これらの諸例から、空海は入唐以前の段階で老莊の著作に親しんでいたことが確認できる。とりわけ、逆説的な言辞と壮大な想像力を喚起するイメージに富んだ文学作品<sup>26</sup>としても名高い『莊子』三十三篇を、空海は細部まで綿密に読み込んでいたと推測され、『三教指帰』の絢爛豪華な文辞の源泉の一つとして大いに活用していたことが見て取れる。

儒道仏の三つの教えの内在的価値の評価では、『三教指帰』の「儒教→道教→仏教」のスキームは揺るがない。但し、『三教指帰』で言及される道教の特徴は、

- 不死之神術・長生之奇密<sup>27</sup>
- 養生久存・得仙<sup>29</sup>
- 神丹・靈物<sup>31</sup>
- 靈寶之密術・天上樂<sup>33</sup>
- 養性之方・久存之術<sup>28</sup>
- 神術・乾坤至精<sup>30</sup>
- 延命延壽・死籍數削生葉久長<sup>32</sup>

等、長生術・養生術・仙術・靈藥などの脱世間的な神仙の境界に終始しており、老莊思想の

◎道 太原 一 無為 混沌 玄門 世界生成

などの奥深い形而上的思索の方面は殆ど触れられていない。『宝鑑』で記述される所の生死を巡る世界認識の方法に、仏教的世界観に一分の類似するを以て、老莊的な語彙表現や雰囲気は反映

される事情とまことに対照的である。

又、『十住心論』では、その第一住心に『大日經疏』の自然外道の説明<sup>34</sup>を引く一節で

\*大唐所有老莊之教立天自然道。亦同此計<sup>35</sup>。(大唐に有る所の老莊の教に天の自然の道を立てる、亦た此の計に同じ。)

とコメントを付し、老莊を「自然の道」を根本とした外道であるという位置付けを表明している。

## 第二節 『秘蔵宝鑰』に引用される『老子』:万物根源の「道」

ここでは、引用とは明示されないが、『老子』を典拠とすることが明確に確認できる『宝鑰』の記述を挙げて、その典拠を指示し、その『老子』由来の表現を採用した空海の意図について考究する。

\*文例 1: 一二從道而展生。萬物因三而森羅<sup>36</sup>。(一いち、二じ、道どう従より展生し、萬物三に因つて森羅しんらたり。) - 『宝鑰』第一住心

第一異生羝羊心の記述で、混沌の太原＝一なる気から天地の陰陽の二気が生じて、それが相互に揺動して天地気の三になり、そこから万物が発生するという中国的世界生成観<sup>37</sup>を述べる文脈である。典型的な老莊の創世観を示すこの二句は、『老子』第四十二章の次の一節を基盤とする表現である。

\*道生一、一生二、二生三、三生萬物。萬物負陰而抱陽、沖氣以爲和<sup>38</sup>。(道は一を生じ、一は二<sup>39</sup>を生じ、二は三<sup>40</sup>を生じ、三は萬物を生ず。萬物は陰を負い陽を抱き、沖気ちゅうき[陰陽の気が相互に作用する]以て和を爲す。) - 『老子』第四十二章

万物を創成する根本・起源である「道」は、一切の有無を超越した絶対的な始原の、混沌たる曰く名伏し難い根源的な実在・理法<sup>41</sup>である。この「道」は、この大宇宙に名辞の存在する以前の実在(「無名天地之始、有名萬物之母<sup>42</sup>」『老子』第一章)であり、天地の開闢に先立ってそこに在るもの、従って「道」は「無」としか言いようのないもの、「有」である所の「一」を潜在的に内包する能生の「無」とされる。これを他に言い表せないから便宜的に「道」<sup>43</sup>と呼ぶのだというのが老子の説明である。即ち、

\*有物混成、先天地生。寂兮寥兮。獨立而不改、周行而不殆。可以爲天地母。吾不知其名、字之曰道、強爲之名曰大<sup>44</sup>。(物有り混成こんせいし、天地に先だちて生しようず。寂じやくたり寥りょうたり<sup>45</sup>。獨立して改まらず<sup>46</sup>、周行しゅうこう[循環運動する]して殆やすまず。以て天下の母と爲す可し。吾、其の名を知らず、之に字あざなして道と曰ひ、強ひて之が名を爲なして<sup>47</sup>大と曰ふ。) - 『老子』第二十五章

と記される如く、「道」という「名」を与えることによって存在が生まれる(「存在分節機能<sup>48</sup>」)、コトバの呪術性をここに読み取ることが可能であろう。

『老子』第四十二章「道生一」云々の一節については、これを解釈した章段が『莊子』齊物論篇第二に存在する。

\*天地與我並生、而萬物與我爲一。既已爲一矣、且得有言乎。既已謂之一矣、且得無言乎。一與言爲二、二與一爲三。自此以往、巧曆不能得、而況其凡乎。故自無適有。以至於三。無適焉。因是已<sup>49</sup>。(天地てんちと我と並び生じて、萬物ばんぶつも我と一いつ爲たり。既に已すでに一いつ爲り。且それ言ごん有るを得んや[その上にことばを加える余地があるか]。既に已に之を一いつと謂ふ。且れ言ごん無きを得んや[そこにことばが無いと言えようか]。一と言と二爲り、二と一と三と爲る。此れ自り以往いわう[以降]は、巧曆[計算の名手]も得る能はず。而るを況んや其の凡なる[凡人]をや。故に無自より有に適ゆきて、以て三に至る。[無から有に進んで三に行き着く]適ゆくこと

無し。是[齊物の理]に因る[従う]已のみ。) - 『莊子』齊物論篇

さて、文例1は縁起生起の仏教的根本理念に反する世界認識の在り方であって、『宝鑰』では直後に造物主梵天を持ち出して、道も梵天も共に生死の本源ではないと否定する。外道の邪見の例として挙げている部分であるから、『老子』の言説は当然否認されて然るべきであろう。これは同時に、中国の伝統的な思想体系の不備を指摘することにも繋がる。そして、その撥無の様が一貫して保持されるのであれば全く問題ないのだが、困ったことに道と大氣、そして「一」という極めて老荘的な概念語が、『宝鑰』第七覺心不生心の冒頭大綱部分で、空觀の文学的形容に転用されて援用されるのである。

\*文例2：夫大虚寥廓含万象越一氣。巨壑泓澄孕千品爰一水。誠知一為百千之母。空即假有之根。假有非有而有有森羅<sup>50</sup>。(夫れ、大虚たいきよ寥廓りょうかくとして万象まんぞうを越一氣たいきに含み、巨壑きよかく泓澄わいたい<sup>51</sup>として千品せんびんを一水いっすいに孕はらむ。誠まことに知んぬ、一いつは百千の母はは為り。空は即ち假有けうの根もとみ、假有、有うに非ざれども、有う、有うとして森羅しんらたり。) - 『宝鑰』第七住心

「大虚」は一義的には大空・大いなる虚空を意味するが、老荘でもよく使われる用語である。

\*若是者。外不觀乎宇宙。内不知乎大初。是以不過乎崑崙、不遊乎大虚<sup>52</sup>。(是の若き者[空疎な問いに中身の無い答えを返す者]は、外は宇宙うちゅうを觀ず、内は大初たいしよを知らず。是を以て崑崙こんろん[崑崙山:神仙の靈山]を過よぎらず、大虚たいきよに遊ばざるなり。) - 『莊子』知北遊篇二十二

また、それは『老子』第四章に「道沖而用之、或不盈。淵乎似萬物之宗<sup>53</sup>(道は沖ちゅう[空っぽ]にして之を用ふるに、或いは盈みたず。淵えん[深淵]として萬物の宗そう[大本]に似たり)」と記される所に意が通じる。

「越一氣」は天地を貫通する一なる氣のことを言う。「一」字はそれ単独では使用されない漢字で、『説文解字』には「上下通也。引而上行讀若凶<sup>シ</sup>、引而下行讀若遯<sup>コン</sup>」と記され、筆の運びの違いによって音(読み方)が異なる。ここでは虚空である天から地に向かって引かれるので「たいき」と読む。天地を上下に貫く越一氣は、次句の「爰一水」と対句で呼応するから、意味的には「一氣」を言い表し、これは『莊子』で

\*遊乎天地之一氣<sup>54</sup>。(天地の一氣いっきに遊ばんとす) - 『莊子』大宗師篇第六

\*通天下一氣耳<sup>55</sup>。(天下の一氣いっきに通ずる耳のみ) - 『莊子』知北遊篇二十二

と表現される所の、世界始源の時の渾融の「一なる氣」を反映する表現である<sup>56</sup>。また「一氣」「一水」が「一」に収斂され、この「一」が「百千之母」と措定される論理は、自ずと「道」を万物の母と規定する『老子』第一章の壮大な言辞を想起させる。文例2では万物が「森羅」と表現されるが、宇宙の一切の存在を生成する老荘的な「道」「一氣」の語彙は、「空」の特性を称揚する修飾語の機能を果たす。大乘仏教の根幹思想である「空」の思想を説く第七住心を、老荘的なイメージの濃厚な文辞で導入するのは、

一. 仏教經典の翻訳の時点で、仏教の概念語が老荘思想由来の漢語を援用して、中国の知識階層の理解を醸成した

二. 先行する詩文の典拠に連なることで、読者に当該の文章のイメージを掴みやすくさせるの両面が考えられる。この二点は第四節で改めて考察するが、老荘の語彙と並んで文例2の典拠を構成するのは、『文選』第十一卷所録の東晋の孫綽<sup>そんしゃく</sup>(314-371)作「游天臺山賦」中の

\*太虚遼廓而无閼、運自然之妙有。(太虚遼廓にして閼かぎり無く、自然の妙有めういうを運めぐらす。)

であろう。天台山は元々道教の靈山として有名であり、この詩賦も「山嶽之神秀」なるものにして方丈・蓬萊の仙山に擬えた神仙の境界を讃ずる。孫綽の選択する語彙が意図的に老荘思想から採用されていることは、『文選』の李善注に

\*太虚、謂天也。自然、謂道也。無閼、謂無名。妙有、謂一也。言大道運彼自然之妙一而生萬物也

[中略]老子曰:道生一。王弼曰:一數之始、而物之極也[中略]阮籍通老子論曰:道者自然、易謂之太極、春秋謂之元、老子謂之道也<sup>57</sup>。

と記されていることから明白である。名文の誉れ高き「游天臺山賦」を玩味する<sup>58</sup>上古の知識層(本論第二章で論じた所の天皇及び文人官僚)は、「太虚寥廓」が老荘的広漠無限の世界観を直接的に反映することを重々承知していたし、また空海が「大虚寥廓」と書き記す時<sup>59</sup>、そこに「游天臺山賦」と、その源流に広がる老荘的「道」の創世観へと読者を誘う意図が含まれていたことは容易に想像できる。

ちなみに「巨壑泓澄」の表現に就いても、『文選』巻五所録、西晋の左思<sup>60</sup>(250?–305?)の作である「呉都賦」の一節、

\*經扶桑之中林、包湯谷之滂沛。潮波汨起[中略]泓澄滄溟、瀕浴沆瀣、莫測其深、莫究其廣。(扶桑ふそうの中林を経て湯谷ようこくの滂沛ほうはいたるを包かぬ。潮波汨いつとして起り[中略]泓澄おうちよう滄溟えんえん、瀕浴こうよう沆瀣こうようとして其の深さを測る莫なく、其の廣さを究きはむる莫し。)

を嵯峨朝詩壇の文人たちに容易に連想させる。扶桑は伝説で東方の果てにある巨木<sup>61</sup>、湯谷は暘谷で日の出づる処を言う。この一説には始源の太陽神話が述べられ、東海の中に聳える靈山を暗に言い含めながら、大海の澄明かつ廣大深淵な様を叙述する。神仙的な雰囲気を含んでいることが読み取れる。

「大虚寥廓」「巨壑泓澄」の直接的な典拠は『文選』所録の詩賦類と考えられるが、その「游天臺山賦」「呉都賦」自体が老荘思想や道教的な靈山信仰、また神仙的世界観を文化的伝統として内部に取り込んで表象しているわけである。従って、空海がこれらの文辞表現を採用する時、

「老荘→空海」

の直接的な影響と

「老荘→『文選』等に採録された漢・三国・六朝の代表的詩文→空海」

の中間的存在を媒介にした間接的影響という、複線的な思想・語彙表現の流入状況を読者は想定しなければならない。

ちなみに、この図式は、「老荘」の部分「儒学」「史実」と置き換えても、同じ構造として成り立つものである。

そして、空海は、本当の原典(ここでは老荘の著作)とそれを受容昇華した典拠(ここでは『文選』所録の詩文類)の双方を、総合的且つ直感的に把握・賞玩することを求めている。故事典拠の自在な操作展開を可能にするのは、古今の史実と四書五経、所謂「玄儒文史」に通暁する教養であり、古代中国に於いて、文章の実作は文人風雅の戯れではなく、経世済民を旨とする統治に関わる全ての官吏に必須の作業であった。思想・宗教政策の面においても、経書の引用や故事への言及を駆使した上表文を基礎に様々な決定が下されるが、決裁者の丞相や皇帝には、修辞の限りを尽くした文彩を読み解く才覚が求められる。空海の場合も、一つの語彙表現でその背後に控える膨大な文化的知識を言い含める手法を駆使する。「大虚寥廓」もその一例である。そしてその空海の意図を正確に読み取るだけの知識教養を、天皇及び側近の文人官僚と想定される『宝鑑』の読者(第一部第二章参照)が具備していた<sup>62</sup>ことを、後代の学侶は留意しておくべきであろう。

### 第三節 『秘蔵宝鑑』に引用される『老子』:和光同塵

次の文例は、『秘蔵宝鑑』巻中の十四問答に挿入される老子由来の文言である。五濁悪世にも



戒定慧を具足した賢聖が確かに存在するとする玄関法師の言葉に、憂国公子はその人は一体どこに見出せるのかと問う。その返答の箇所、

\*文例3: 師曰。大方無隅大音希聲。大白若辱大直若屈。大成若缺大盈若冲。玄德玄同非聖孰知。知人之病古聖亦難<sup>63</sup>。(師の曰く、「大方たいほうは隅すみ無し、大音だいいんは聲こえ希まれなり。大白たいはくは辱けがれたるが若ごとし、大直たいちよくは屈くじけたるが若ごとし。大成たいせいは缺かけたるが若ごとし。大盈たいえいは冲むなしきが若し。玄德げんとく玄同げんどうなり、聖せいには非ずんば孰たれか知らん。人の病やまひを知ることを古聖こせいすら亦また難かたし。」) - 『宝鑑』十四問答

という一節は、逆説的な物言いであって、寸鉄人を刺す類の格言に近い。玄関法師の言わんと欲する所は、

☆四辺に囲まれた四角形(方)であっても、それを極端に拡大すれば(大方)、四隅にあるはずの角を見分けることができない(無隅)

☆音は耳に聞こえてこそ音として認識できるが、極端な大音声(大音)は耳を聳して、聴覚で認知できる領域を逸脱し、その音響が良く聞き取れない(聲希)

☆「大白」は純粋潔白、まっさらに白いこと。辱は黒く汚れたもの。)清廉潔白を極めた士は、表面を取り繕うような術がないから、真っ白ではなくて却って汚れて黒ずんでいるように(若辱)表面的には見える

☆真っ直ぐ一本なるもの(大直=道を修めた正直な廉直の士)は人と争わないから、却って人に屈して曲げられているように(若屈)見える

☆最高に完成したもの(大成)、則ち真に徳を完成した聖者には何か欠け落ちているように見える(若缺=徳の大成者は自ら美名と徳を秘すから表面的には何か物足りないと思える)

☆(大盈で大きく満ち溢れていること、冲は虚の義、虚しい器を意味する。)大いに徳の満ちている者(大盈)は謙虚にしていることがないから、虚ろであるように(若冲)見える

☆真の徳ある聖者はその徳智が深遠(玄德)にして、彼我の別無い深遠幽玄な境地で無為自然の道と一体になっている(玄同)

といった内容で、高德の聖者が、

○一見それとは察知されない在り方で世に隠れている

ことを述べて、聖人(三学実証の仏教者)を見分けることの困難さを説諭する。

この部分は『老子』の複数の章から抜き書きされ、編集を加えられた文章になっている。即ち、第四十一章から

\*明道若昧、進道若退、夷道若類。上徳若谷、大白若辱、廣徳若不足。建徳若偷、質眞若渝。大方無隅、大器晩成、大音希聲、大象無形。道隱無名<sup>64</sup>。(明道めいどうは昧くら[暗い]きが若く、進道しんどうは退くが若く、夷道いどう[平坦な道]は類らい[起伏が多い]なるが若し。上徳は谷の若く、大白は辱けがれたるが若く、廣徳こうとくは足らざるが若し。建徳けんたく[剛健な徳]は偷おこたれる[怠]が若く、質眞しっしん[心が質朴で正しい]は渝かわる[無節操]が若し。大方は隅ぐう無く、大器たいきは晩成ばんせい[未完成]し、大音は聲希かすかに、大象たいしょうは形無し。道は隠れて名無し。) - 『老子』第四十一章

の太文字で示す三句を採用し、そして『老子』の別の章からは

\*大成若缺、其用不弊。大盈若冲、其用不窮。大直若屈、大巧若拙、大辯若訥<sup>65</sup>。(大成たいせいは缺かけたるが若きも、其の用は弊すた[破・疲]れず。大盈たいえいは冲むなしきが若きも、其の用は窮きはならず。大直たいちよくは屈するが若く、大巧[大いなる技巧]は拙せつ[拙劣]なるが若く、大辯たいべん[大いなる弁舌]は訥とつ[口下手]なるが若し。) - 『老子』第四十五章

という、太文字の三句を採って、六句の章句として合成したものである。これに「玄德」を述べる

二つの章、

\*萬物、莫不尊道而貴徳。道之尊、徳之貴、夫莫之命而常自然。[中略]生而不有、爲而不恃、長而不宰。是謂玄德<sup>66</sup>。(萬物ばんぶつ、道を尊たつとび徳を貴たつとばざるは莫なし。道みちの尊き、徳の貴き、夫それ之に命ずる[他から賜わる・封ぜられる]こと莫くして常に自おのづから然しかり[天然・法爾自然]。[中略]生じて有ゆうせず[道が万物を生育しても所有しない]、爲なして恃たのまず[道が恩徳を施しても見返りを求めない]、長じて宰さいせず。是を玄德げんとく[玄妙な道のはたらき]<sup>67</sup>と謂ふ。) — 『老子』第五十一章

\*知此兩者、亦稽式。常知稽式、是謂玄德。玄德深矣、遠矣、與物反矣。然後乃至於大順<sup>68</sup>。(此の兩者[智と不智で国を治めることの禍福]を知れば亦すなはち稽式けいしき[稽は考・同]<sup>69</sup>なり。常に稽式を知る、是を玄德げんとくと謂ふ。玄德は深し、遠し、物もの[万物=万人]と反[返]す<sup>70</sup>。然しかる後、乃ち大順たいじゅん[自然]に至る。) — 『老子』第六十五章

を組み合わせる。長而不宰(超然たる中に万物をあるがままに保つ)や常稽稽式(古人の規範を心得る)など「玄德」は定義し難い微妙深奥の側面を持つ。『老子』では、それは「道隱無名」であるところの太源の「道」の一属性として提示される。しかし、『宝鑰』に配置した編集加工済みの文章では、空海は『老子』原文から「道」への参照を導く表現を丁寧に取り除き、「道」ではなく徳智を具備した「人」のことを専ら話題にする。『宝鑰』の一連の記述は、真の徳ある聖者はその徳智が深遠にして不可測・不可極の幽玄の境にあるという意味合いを表現している<sup>71</sup>。

次に「玄德」に加えて、無為自然の道と一体になる意の「玄同」を空海は持ち出す。それは和光同塵について老子が語る部分である。即ち、第四章の

\*道沖而用之或不盈。淵乎似萬物之宗。挫其鋭、解其紛、和其光、同其塵。湛兮似或存<sup>72</sup>。(道みちは沖ちゅう[空っぽ]にして之を用ふるに、或いは盈みたず。淵えん[深淵]として萬物ばんぶつの宗そう[万物を生み出す大本]に似たり。其の鋭えい[知恵の鋭さ]を挫くじき、其の紛ふん[知恵の惹起する煩わしき]を解き、其の光を和やわらげ、其の塵ちり[世の人々に]同どうず。湛たん[満々とたたえられた水の深くて静かな様]として或は存するに似たり。) — 『老子』第四章

と、これに類同した内容を説く第五十六章の

\*知者不言、言者不知。塞其兌、閉其門、挫其鋭、解其紛、和其光、同其塵。是謂玄同<sup>73</sup>。(知る者は言わず、言ふ者は知らず。其の兌あな[目耳鼻の穴=感覚器官]を塞ふさぎ、其の門[欲望が生じる心の門]を閉じ、其の鋭えいを挫くじき、其の紛ふんを解き、其の光を和やわらげ、其の塵ちりに同どうず。是を玄同げんどう<sup>74</sup>と謂ふ。) — 『老子』第五十六章

の中から、「玄同」の用語を取り出してこれを「玄德」と繋げる。

『老子』原文で須らく挫くじき解くべきもの(「其」)と措定されるのは、太原の「道」を得るという「知・智」であり、智慧の鋭さを緩和隠匿して、無言の無為自然の道に一体となることを説く文脈である。

一方、玄関法師の論点からすれば、玄德玄同とは、徳を完成した聖人の深遠幽玄なる境界は、其の徳の輝きを隠蔽し和らげ(和其光)、世間一般の中に同化して(同其塵)、見た目には普通の者と変わらずに暮らすこと(市中に隠れて存在すること)、それが戒定慧具足の賢聖の至高の在り方であるから、世間を見渡して高德の仏教者が見当たらないと早計に判断してはならない、と憂国公子に対して説諭する流れになる。

典拠とする著作の各処から語句を自在に抽出して、意味の通る自然な文に仕立て上げる空海の手腕は並大抵のものでは無い。ここで示された空海の文献操作の実際を辿れば、空海が『老子』の細部まで把握していることが窺われる。そして、空海の編集作業を可能にするのは、作者の側の巧妙才覚であると同時に、この対話篇を読む側が、比喻を熟知して的確に論点を掬い取れる知識教養を持つと言う暗黙裡の確信であろう。

さて、『宝鑰』では玄闍法師の説教を受けて、憂国公子が間髪を入れず

\*文例 4: 公子曰。和光同塵抑有前聞。然猶山藏玉而草木茂。嶽收劍而光彩衝。尋躅知形見煙悟火<sup>75</sup>。(公子が曰く、「和光同塵は抑そもそも、前さきに聞けること有り。然れども、猶なほ山に玉ぎよくを蔵かくして草木茂もし、嶽みねに劔つるぎを収をさむれば光彩こうさい衝つく。躅あとを尋たつねて形かたちを知り、煙けむりを見て火を悟さとる。有智有行うちうぎょう、何ぞ必ずしも知り難からむ」と。) - 『宝鑰』十四問答

と返答して、『老子』由来の「和光同塵」の概念を承知していると述べ、聖人が世俗に隠れているとはいえ、宝玉・宝剣はそれ自身の発する徴で自ずとその存在を顕示するものだと反論する。

ここで公子が反証として例示する「玉」は、『荀子』勸學の

\*玉在山而草木潤、淵生珠而崖不枯。

を指し示し、詩賦の典拠では陸機の「文賦」(第四章第二節第二項で紹介済み)

\*石韞玉而山輝、水懷珠而川媚<sup>76</sup>。(石、玉を韞つんで山輝き、水、珠を懷いて川媚うるはし。)

を挙げられよう。山岳に蔵される「劍」は、『晋書』第三十六・張華伝に記す、山から紫気の立ち昇るのを見て張華が二振りの名劍(これを造った刀匠は干将・莫耶とされ、後者は『宝鑰』巻中の冒頭に「鑊耶之績<sup>77</sup>」と触れられる)を得た故事<sup>78</sup>に基づく。対するに、「尋躅知形」は『大日経疏』の

\*如觀象迹超絶衆群。其所踴踐倍復深廣。雖不觀其形。當知此象。身力必大<sup>79</sup>。

を下敷きにすると考えられ、続く「見煙悟火」は仏教經典の

\*見幢蓋知車 見煙則知火<sup>80</sup>。 - 『雜阿含經』 や

\*譬如見煙必知有火<sup>81</sup>。 - 『大法鼓經』

に見出される、良く知られた比喻である。このように問者側の憂国公子が、漢籍のみならず仏典をも典拠として玄闍法師に対する辺りは、この両者の間の問答が、現実世界の何処かで実際に交わされた会話をモデルとする半実録の類では無くて、作者空海の頭の中で完璧に構築された弁証法の言語化であること(詳細は第十章参照)を如実に示すものである。

『老子』で無為自然の太源の道と一体化する在り方として掲げられる「和光同塵」の概念は、『宝鑰』では高德の仏教者の見出し難さに変容して提示されている。これは、空海が『老子』の文辞を自在に活用しつつ、同時に仏教的に意味内容が書き換えられた菩薩の在り方としての「和光同塵」を念頭に置いているからであろう。即ち、佛菩薩が広大甚深な智慧の光明を敢えて和らげ、粉塵の舞い散る俗世の衆生に交わって教化するという、下化衆生の利他行を指し示す意味での「和光同塵」概念である。先行研究

○蔵中しのぶ「和光同塵・奈良朝高僧伝の思想」『奈良朝漢詩文の比較文学的研究』、2003年の指摘<sup>82</sup>に沿って「和光同塵」概念の仏教化を概観する。

所謂、「格義的<sup>83</sup>」な老荘の術語を以て仏教思想を解釈する流れの一環として、僧肇(384-414?)作の『肇論』には、大乘の菩薩を老荘的な「至人<sup>84</sup>」の用語により説明する箇所が見出される。

\*是以至人處有而不有。居無而不無。雖不取於有無。然亦不捨於有無。所以和光塵勞。周旋五趣。寂然而往。怕爾而來。恬淡無爲。而無不爲<sup>85</sup>。 - 『肇論』

下線部は全て老荘思想に特有の用語であり、「和光塵勞」が「和光同塵」であることは言うまでもない。大乘菩薩の慈悲利他行を「和光同塵」と言い表す態度は、自身の師に当る鳩摩羅什の説をも包摂した、僧肇撰の『維摩経』注釈の中でより鮮明になる。「和光同塵」は、維摩居士の特性を叙述する語として用いられる。

\*肇曰。維摩詰秦言淨名。法身大士也。其權道無方隱顯殊迹。釋彼妙喜現此忍土。所以和光塵俗因通道教<sup>86</sup>。(肇曰く、維摩詰は秦に淨名と言ふ。法身大士なり。其の權道ごんどう無方にして隱顯をんけん迹あとを殊たつ。彼の妙喜みょうきを釋すて此の忍土にんどに現ず。光を塵俗ちんぞくに和やわらげ因よりて道教どうきょうに通

ずる所以なり。) - 『注維摩詰經』

こうして、維摩詰と直結する菩薩の属性としての「和光同塵」概念は、本朝に於いても、伝聖徳太子撰の『維摩經義疏』の中に受容されている。

\*維摩詰是西國之音。秦言淨名。和光同塵。不爲衆累所染。故稱淨名也<sup>87</sup>。 - 『維摩經義疏』

更に、維摩居士とは別に、現世で活躍した実在の高僧の態度にも「和光同塵」が適用される。『梁高僧伝』には、

\*[保誌]帝王以之加信。光雖和而弗汚其體。塵雖同而弗渝其眞<sup>88</sup>。 - 『梁高僧伝』

と記され、天台智顛の『摩訶止観』巻第六下に

\*和光同塵結縁之始。八相成道以論其終。亦名爲化亦名爲應<sup>89</sup>。 - 『摩訶止観』

と講説されることから、『老子』由来の「和光同塵」が、大乘仏教の菩薩・高僧の形容に意味内容を変化させて用いられた<sup>90</sup>ことが理解できる。そして、『続日本紀』中の行基菩薩の関連記事に、行基を「和光同塵」の実践を果たした菩薩であると見なす文言が散見される<sup>91</sup>。

このように仏教化された「和光同塵」概念の事例を考慮すると、空海が『宝鑰』で展開する所の「和光同塵」をめぐる議論は、決して『老子』からの直接的・単線的な思想流入ではなく、維摩居士の風貌を彷彿させながら、近くは行基菩薩の事跡を暗に言い含めて、事理両面で戒定慧具足の聖賢の実在を仄めかす巧妙な語彙選択の結果であると評価できる。

#### 第四節 『秘蔵宝鑰』へ流入する老莊的語彙表現のパターン

上記文例1～4までの、『老子』『莊子』由来の言語表現が『宝鑰』に流入してくる経路をまとめてみる。

文例1と文例3は、編集の手を加えられるとはいえ、『老子』原文を直接引いていると言えよう。これを「パターンA：直接」と名付ける。

文例2は、

○「老莊→『文選』等に採録された漢・三国・六朝の代表的詩文→空海」

という間接項媒介、もしくは間接項と『老子』原文の同時流入が考えられる。これを「パターンB：間接」と名付ける。

文例4の「和光同塵」は仏教的変容を遂げた老莊思想の語彙であり、これを「パターンD：変容・展開」と分類する。

最後に、仏教経典の翻訳の時点で訳語の選択や、また訳語の解説において、「格義」として仏教術語自体が老莊的概念を帯びて導入されているという事態も考慮すべきであろう。例えば、原語「nirvāṇa」が涅槃・泥洹などと音写され、その訳語に「無為泥洹」(康僧鎧訳『無量寿経』<sup>92</sup>)や

\*自然無爲。虚無空立。恢安無欲[中略]過度解脱。能升入泥洹。長與道德合明。 - 支謙訳『阿弥陀陀三耶三仏薩樓仏壇過度人道経』<sup>93</sup>

と述べられる所の語彙表現、

○「無為」「自然」「虚無」「無欲」「道德」

は典型的な老莊術語であり、先にも言及した僧肇の『肇論』に於いても

\*有餘涅槃無餘涅槃者。秦言無爲。亦名滅度。無爲者。取乎虚無寂寞。妙絶於有爲<sup>94</sup>。 - 『肇論』

と述べられ、また

\*夫涅槃之爲道也。寂寥虚曠。不可以形名得。微妙無相。不可以有心知。超群有以幽升。量太虚

而永久。<sup>95</sup> - 『肇論』

と説かれている。これらの「無為」「虚無寂寞」「寂寥」「無相」「太虚」という表現も、老荘特有の概念であって、指し示す内容は涅槃のことを説明している<sup>96</sup>。また、真如の原語「tathatā」が初期の般若経系漢訳<sup>97</sup>で「本無」と訳され、これが老荘の学に言う「無」に基づくことも先学の指摘<sup>98</sup>する所である。こうして、漢訳の基本用語は、そもそも格義的性格を本来的に備える宿命を帯びる<sup>99</sup>のである。このような漢訳時点での格義的な概念混融の視座に立つと、『秘蔵宝鑰』で一義的には仏教術語として駆使される所の

○「大聖」「一道」「無為」「寂靜」「無相」「自在」「大虚」「虚空」「不二」

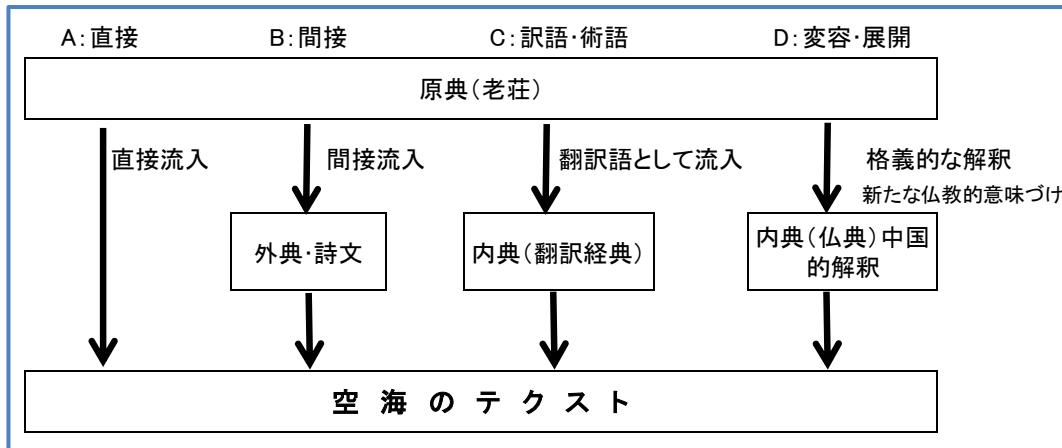
といった表現も、そこに本来的には老荘起源のニュアンスを否応なく内包しているという事態を前提として理解しなければならない。

○道仏二教の親和性を主張する際には用語の共通性はプラスの価値を

○差異を論じる際には曖昧な価値混同・誤解の元凶と指弾される状況<sup>100</sup>

であるが、漢土に仏教が浸透するには避けて通れなかった術語の二重性と了解するより他あるまい。こうした「訳語・術語」レベルでの老荘思想の浸透を、「パターン C：訳語・術語」と命名しよう。

この A～D のパターンを図式化すれば、



とまとめられる。

## 第五節 『秘蔵宝鑰』に見られるその他の老荘的な語彙表現

本節では、『宝鑰』中に見出される、老荘に関わりがあると判断される語句について、各々の事例を、上記 A から D の流入 4 パターンのいずれに分類できるかという観点に立って、典拠の指摘と共に総覧してゆく。

まず「パターン A：直接」の例について挙げる。

\*文例 5: 有云。人死歸氣更不受生。如此之類名断見<sup>101</sup>。(有あるが云く、「人は死して氣に歸る、更に生を受けず」と。此の如くの類をば断見と名づく。) - 『宝鑰』第一住心

人は死すれば陰陽の二氣に帰るといふ誤謬(中国の伝統的な死生観)を論難する一節で、それは例えば『莊子』の萬物斉同を説く章段に、

\*生也死之徙。死也生之始。孰知其紀。人之生。氣之聚也。聚則爲生。散則爲死。若死生爲徙、吾

又何患。故萬物一也<sup>102</sup>。(生や死の徒と[仲間]、死や生の始め、孰たれか其の紀き[基・根底]を知らん。人の生は、氣の聚まれる[集聚]なり。聚まれば則ち生と爲り、散ずれば則ち死と爲る。若し死と生と徒を爲せば、吾又た何をか患うれへんや[死と生とが仲間であれば人は何を思い悩む必要があるうか]。故に萬物は一いつなり。) — 『莊子』知北遊篇と典型的に示される。

陰陽二氣の生成消滅の考えは老莊から儒教にも取り入れられた中国的死生観である。

『宝鑰』の文脈に於いては、人間が死して陰陽二氣に帰って永遠の虚無に還元し、また再び生を受けないこと(則ち輪廻転生しない)を断見として、この死生観を完全否定する。一方、老莊思想では物化の思想として万物流転の考え、則ち

\*萬物皆出於機、皆入於機<sup>103</sup>。(萬物は皆な機<sup>104</sup>より出でて皆な機に入る) — 『莊子』至樂篇

\*萬物皆種也、以不同形相禪、始卒若環、莫得其倫、是謂天均<sup>105</sup>。(萬物は皆な種しゆ[種子の機<はたらき>]なり、同じからざる形を以て相ひ禪かはり、始めと卒をはりと環わ[円環]の若く、其の倫りん[道筋]を得る莫なし、是を天均てんきん[自然の平衡]と謂ふ。) — 『莊子』寓言篇

という、輪廻に類似した概念が展開される<sup>106</sup>から、ここで老莊的世界観を断見とするのは、議論を単純にするための空海の方便であろう。何故ならば、空海は別の場所で、

\*夫道本虚無。無終無始。陰陽氣氣構。尤靈則起。起也名生。歸之稱死。死生之分。物大歸矣<sup>107</sup>。(夫れ道は本より虚無なり。終りも無く始も無し。陰陽、氣構へて尤靈則ち起る。起るを生と名づけ、歸るを死と稱す。死生の方は物の大歸なり。) — 「爲酒人内公主遺言」『性靈集』卷四

と述べ陰陽二氣と「物の大歸」の循環について、老莊思想で説かれる内容の正確な理解を示しているからである。

次に「パターン B：間接」の諸例は、直接的な流入との区別が付け難いが、ここでは大枠として老莊と共通の表現を収める。

\*文例 6：深海道大魚鼈集泳。[中略]腥肉集蟻臭屍聚蠅。聖王不言萬國競歸王。巨壑不思千流各朝宗。[中略]大虚無心萬有容之。大地無念百草出之<sup>108</sup>。(深海しんかい道みち大おほいなれば魚鼈ぎよべつ集まり泳ぐ。[中略]腥肉せいにくには蟻あり集まり、臭屍しゅうしには蠅はえ聚あつまる。聖王せいおう言ものいはざれども、萬國ばんこく競ふて王に歸きし、巨壑ぎよがく思はざれども千流せんりゅう各おのおの朝宗ちょうそうす。[中略]大虚たいきよ心こころ無けれども、萬有ばんゆう之これに容いる。大地だいち念おもひ無けれども、百草ひやくそう之これより出づ。) — 『宝鑰』十四問答

ここには、全体として『老子』第三十二章の

\*譬道之在天下、猶川谷之與江海<sup>109</sup>。(道の天下に在るを譬たとふれば、猶ほ川谷せんこくの江海[大河と大海]に與おけ[於]るがごとし[万物は道に帰着する]) — 『老子』第三十二章

や、既に引用した所の『莊子』秋水篇の

\*天下之水、莫大於海。萬川歸之<sup>110</sup>。(天下の水は海より大なるは莫なし。萬川ばんせん之に歸す) — 『莊子』秋水篇

がエコーを響かせている。深海で「魚鼈」が遊泳する表現は、『莊子』庚桑楚篇の

\*鳥獸不厭高、魚鼈不厭深<sup>111</sup>。(鳥獸は高きを厭いとはず、魚鼈ぎよべつは深きを厭はず) — 『莊子』庚桑楚篇を想起させるが、同時にこの一句からは、『山海經』に註釈を施した「遊仙詩」の詩人でもある東晋の郭璞かくはく(276-324)作、「江賦」(『文選』卷十二収録)中の

\*曾潭そうたん[深淵]の府 靈湖れいこの淵えん<sup>112</sup> 澄澹ちようたん 汪洸おうこう<sup>113</sup> [中略]魚は則ち江豚こうとん 海獺かいき<sup>114</sup> 叔鮪しゆくい 王鱸おうせん<sup>115</sup> 鰓鯨こうせん 鱗鯪とうちゅう<sup>116</sup> 鯨鯨りょうよう 輪鯨りんれん<sup>117</sup> あり。[中略]水物すいぶつの怪錯かいさく<sup>118</sup>は、則ち潜鵠せんこく 魚牛ぎよぎゅう<sup>119</sup> 虎蛟こうこう 鉤蛇こうじゃ<sup>120</sup> 輪轉りんたん

蠶蝟<sup>121</sup>鱗龜<sup>122</sup>鼯鼯<sup>123</sup>王珧<sup>124</sup>海月<sup>125</sup>。[後略] —「江賦」  
という驚くべき絢爛華美な詩句が、或いは読者の脳裏に喚起されるかもしれない。

また「腥肉集蟻」は『莊子』徐無鬼篇の

\*羊肉不慕蟻、蟻慕羊肉。羊肉羶也<sup>124</sup>。(羊肉、蟻を慕はず、蟻、羊肉を慕う。羊肉羶なまぐさければなり) —『莊子』徐無鬼篇

を典拠としているのは明らかである。

「大虚無心萬有容之」の句については、『莊子』天地篇の

\*夫道、覆載萬物者也、洋洋乎大哉<sup>125</sup>。(夫れ道は、萬物を覆載ふくさい[天が万物を覆い、地が万物を載せる意]する者なり、洋洋乎<sup>125</sup> [広く大なる様]として大なるかな) —『莊子』天地篇

\*夫道、淵乎其居也、濔乎其清也<sup>126</sup>。(夫れ道は、淵乎<sup>126</sup> [深淵のように]として其れ居をり、濔乎<sup>126</sup> [水の澄んだ様]として其れ清すむ) —『莊子』天地篇

という章段を元にする。また、『老子』の

\*天地所以能長且久者、以其不自生、故能長生<sup>127</sup>。(天地の能く長とこしなへにして且つ久しき所以の者は、其の自みずから生ぜざるを以て、故に能く長へに生ず) —『老子』第七章

という一節と、これに類する『莊子』天道篇の

\*天不産而萬物化、地不長而萬物育、帝王無爲而天下功<sup>128</sup>。(天は産うまずして萬物化す[生まれ出る]。地は長ぜずして萬物育す[生育する]。帝王は無爲にして天下功[功業]あり。) —『莊子』天道篇

をも源流としている。同時に、劉琨<sup>129</sup>(271-318)作「答盧諶詩」(『文選』卷二十五収録)中の

\*天地無心、萬物同塗。(天地てんち心こころ無なく、萬物塗みちを同じうす)

を詩文での典拠にしている可能性を指摘しておく。

次に「パターン A・B・D」の区別が難しい例を見る。

\*文例 7：依希其道。髣髴其風。妙道難鑽輕毛隨風<sup>129</sup>。(其の道どうに依希いきたり、其の風ふうに髣髴ほうひたり。妙道鑽きり難く、輕毛きょうもう風に随したがふ。) —『宝鑰』十四問答

「依希」は依稀・依希とも作る。辞書には曖昧模糊の義として熟語が立てられるが、これは『老子』第十四章の

\*視之不見、名曰夷。聽之不聞、名曰希。搏之不得、名曰微。此三者不可致詰、故混而爲一<sup>130</sup>。(之を視れども見えず、名づけて夷<sup>131</sup> [見えないことの形容]と曰ふ。之を聽けども聞こえず、名づけて希<sup>131</sup> [人の耳には聞こえないこと、道の形容]と曰ふ。之を搏さすれども得ず、名づけて微<sup>131</sup>と曰ふ。此の三者[夷・希・微]は致詰ちきつ[突き詰める]す可からず、故に混じて一いつと爲す[混ぜ合わせて一つにする]。) —『老子』第十四章

に淵源を持つ。「髣髴」も依稀と同義で隱約の意を表わすが、これも神仙的風景と関わりが深い語彙である。前漢の司馬相如<sup>132</sup>(前 179-前 117)の著名な「子虛賦」(『文選』卷七収録)に

\*眇眇忽忽、若神仙之髣髴(眇眇びょうびょう忽忽こつこつ<sup>132</sup>として神仙の髣髴たる<sup>133</sup>が若ごとし) —「子虛賦」

の一節があり、後漢の班固<sup>134</sup>(32-92)の「幽通賦」(『文選』卷十四収録)にも

\*魂瑩瑩與神交兮、精誠發於宵寐。夢登山而迴眺兮、覲幽人之髣髴(魂こん瑩瑩けいけい<sup>134</sup>として神しんと交り、精誠宵寐しょうび<sup>135</sup>に發す。夢に山に登りて迴はるかに眺め<sup>136</sup>、幽人ゆうじんの髣髴たるを覲みる<sup>137</sup>。) —「幽通賦」

と表現され、神仙境界の眇として夢の如き風光を描写するのに用いられる。そして「依希」「髣髴」が並置される文例も南宋の謝靈運<sup>138</sup>(385-433)の詩「行田登海口盤嶼山」に

\*依稀採菱歌、彷彿含嚔容<sup>138</sup>。

という二句が見出される。これらの事例から当該の文例をパターン B と見做すことも可能であ

るが、僧祐撰『出三藏記集』の「曇摩蜜多伝」に

\*殿房禪室肅然深遠。實**依倭**驚巖**髣髴**祇樹矣。於是息心之衆。萬里來集<sup>139</sup>。—『出三藏記集』  
という事例がみられ、仏教テキストでの転用事例でパターンDの場合も有り得る。

更に、「難鑽」の典拠は『論語』子罕第九の

\*顔淵喟然歎曰、仰之彌高、鑽之彌堅。(顔淵、喟然きぜんとして歎じて曰く、之を仰げば彌いよいよ高く、之を鑽きれば彌いよいよ堅し。) —『論語』子罕

で、顔回が師の孔子の徳を高山の如く仰げば仰ぐほど高いとし、その信念は金石の如く鑽きれば鑽きほど堅いと歎じた文に基づく。この一文に関しては、『莊子』外物篇二十六に

\*[神龜]知能七十二鑽而無遺策。不能避剗腸之患<sup>140</sup>。(神龜知は能く七十二たび鑽さん<sup>141</sup>して遺策いさく無き<sup>142</sup>も、腸ちょうを剗さかる患うれひを避くる能はず。) —『莊子』外物篇

という孔子の発言が引かれることも何某かの連関が認められると思われる。文例7のごく短い章句に、『論語』『莊子』、漢代の詩賦・南朝宋の詩、そして仏典の様々な原典が輻輳する可能性が読み取られるわけで、こうした語彙自体が蓄積する文化的伝統の重層性は、空海のみならず上古の一流の文章家が重視した所と言い得る。

\*文例8：尸坐溪壑碩鼠尾閭<sup>143</sup>。(尸坐しぎ溪壑けいがくし碩鼠せきそ尾閭びりよなり) —『宝鑰』

語釈を施すと、尸は屍体、又は神像かたしろで、無能な者が屍・形代の如く職位に就いて碌を食むことを「尸坐」と表現している。溪壑は深い谷・大海に湛えられる水が無尽であることから、限らない食欲を喩える。碩鼠は食欲の尽きない大鼠で国王のこと<sup>144</sup>を指す。尾閭は大海の底にあつて絶えず海水を漏らしているという穴である。この一句は、『莊子』の複数の文を典拠にしている。まず在宥篇第十一の

\*[君子]尸居而龍見。淵默而雷聲。神動而天隨。從容無爲而萬物炊累焉<sup>145</sup>。(君子は尸居しきよして龍見し、淵默えんもくして雷聲あり[深い静寂の中にとどろく雷鳴。神しん[精神]は動いて天に隨ひ、從容無爲[自然のあるがままにしてゆったりすること]にして萬物は炊累すいるいす[游塵の浮動し昇騰する形容。]) —『莊子』在宥篇

には、君子が無為自然の状態に居ることを「尸居」と規定し、これが龍の如くに自在に変幻して融通無碍に道との一体化を果たすと述べる。ここでの「尸居＝尸坐」はプラスの価値を持った老莊概念である。次に天地篇第十二に

\*夫大壑之爲物也、注焉而不滿、酌焉而不竭<sup>146</sup>。(夫れ大壑たいがく[大海]の物もの爲たるや、焉これに注げども滿たず、焉これに酌くめども竭つきず。) —『莊子』天地篇

と記される。原文では大海は無尽に水を注ぎ込めるというプラスの表現であるが、これを食欲と結び付けるのは『三教指帰』中に語句「溪壑貪婪之情競熾<sup>147</sup>。(溪壑けいがく貪婪の情こころ競ひ熾さかりなり。)」の先例があるのに従う。そして「尾閭」は本章第一節で引いた所の、秋水篇第十七の

\*天下之水、莫大於海。萬川歸之、不知何時止而不盈。尾閭泄之、不知何時已而不虛<sup>148</sup> (天下の水は海より大なるは莫なし。萬川ばんせん之に歸して、何いつれの時か止むを知らずして盈みたず。尾閭びりよ之を泄もらして、何れの時か已やむを知らずして虚むなしからず) —『莊子』秋水篇

で言及される。原文では単に水を絶え間なく排泄する穴というニュートラルな語彙であり、これを浪費に結び付ける要素はない。

このように文例8の句は、『莊子』を典拠としながら、原典には無かった否定的な意味合いを付加させていることから、「パターンD：変容・展開」に分類できよう。

\*文例9：夫螭蜺不見大鵬之翼。蜺何知難陀之鱗。蝸角不得衝穹昊之頂。焦僂何能踐溟渤之底<sup>149</sup>。(夫それ、螭蜺しやうめいは大鵬たいほうの翼つばさを見ず、蜺えんてい何なんぞ難陀なんだの鱗うるくつを知らん。蝸角かかくは穹昊きゆうこうの頂いただきを衝つくことを得ず、焦僂しやうぎよう何なんぞ能よく溟渤めいぼつ底そこを



踐ふまん。) - 『宝鑰』十四問答

「螻蛄しょうめい」は蚊のまつげに巣くうという想像上の微小な虫。道家の書の一つの『列子』湯問の中で

\*江浦之間生塵蟲、其名曰焦螟。羣飛而集於蚊睫、弗相觸也。棲宿去來、蚊弗覺也。

と記される。道教の重要な文献とされる晋の葛洪かつこう(283-343)作『抱朴子』逸民には、

\*猶焦螟之笑云鵬、朝菌之怪大椿。

と記載され、またその『抱朴子』刺驕に於いては

\***螻蛄**屯蚊眉之中、而笑彌天之大鵬。

という章句が見出されて、「螻蛄」と「大鵬」の二つが同時に表現されることから、これが空海の言及の直接的な典拠と考えられる。『抱朴子』の「焦螟」「鵬」「朝菌」「大椿」等の語彙表現は、元々は『莊子』逍遙遊篇第一の

\*朝菌不知晦朔[中略]上古有**大椿**者。以八千歳爲春。八千歳爲秋。<sup>150</sup>(朝菌ちようきん<sup>151</sup>は晦朔かいさく [夜と朝を知らず、[中略]上古じょうこに**大椿**だいちんなる者有り。八千歳を以て春と爲し、八千歳を以て秋と爲す。) - 『莊子』逍遙遊篇

という一節と、これも同じ逍遙遊篇の別の一節、

\*北冥有魚、其名爲鯤。[中略]化而爲鳥、其名爲鵬。鵬之背、不知其幾千里也。怒而飛、其翼若垂天之雲。是鳥也、海運則將徙於南冥。南冥者、天池也。<sup>152</sup>(北冥ほくめいに魚うを有り、其の名を鯤こんと爲す。[中略]化かして鳥と爲なるや、其の名を鵬ほうと爲す。鵬の背、其の幾千里なるかを知らざるなり。怒として飛べば、其の翼は垂天てんの雲の若ごとし。是の鳥や、海運うごけば[海潮の奔騰]則ち將まさに南冥なんめいに徙うつらんとす。南冥とは、天池[海]なり。) - 『莊子』逍遙遊篇

を前提とする表現である。「僬僥」は僬僥とも記し、中国古代の伝説的な短身の小人の住む国<sup>153</sup>で、ここでは小人の代名詞として用いる。「溟渤」は果てしなく広い海・大海のこと。既に引いた『莊子』逍遙遊篇の「朝菌」「大椿」を含む文の後続部分には、

\*窮髮之北有冥海者、天池也。有魚焉、其廣數千里、未有知其修者、其名爲鯤。有鳥焉、其名爲鵬、背若泰山、翼若垂天之雲、搏扶搖羊角而上者九萬里。<sup>154</sup>(窮髮きゆうはつはつ[不毛の地]の北に冥海めいかい [暗い海]なる者有り。天池なり。魚有り、其の廣さ數千里。未だ其の修ながさ[全長]を知る者有らず。其の名を鯤こんと爲す。鳥有り、其の名を鵬ほうと爲す。背は泰山[五岳の第一]の若く、翼は垂天の雲の若し。扶搖ふように搏うち[羽搏き、つむじ風を起す]、羊角ようかくして上る[旋回して高翔する]者こと九萬里。) - 『莊子』逍遙遊篇

と記述する一節が見出される。空海の「文例 9」が、これらの『莊子』逍遙遊篇の文言を大元の根拠としていることに疑いはない。「蝸角」は極く狭い領域のことを言い、所謂「蝸牛角上の争い」の典拠となる『莊子』則陽篇第二十五の

\*有國於蝸之左角者曰觸氏、有國於蝸之右角者曰蠻氏。時相與爭地而戰。<sup>155</sup>(蝸かたつむりの左の角に國する者有りて觸氏しよくしと曰ひ、蝸の右の角に國する者有りて蠻氏ばんしと曰ふ。時に相あひ與ともに地を争ひて戦ふ。) - 『莊子』則陽篇

に基づいている。

因みに、螻蛄と大鵬との対比は空海が好んだ比喻で、

\*夫螻蛄不見大鵬 螻蛄何信巨鯤<sup>156</sup>。(夫れ螻蛄は**大鵬**を見ず、螻蛄何ぞ巨鯤を信ぜん。) - 『広付法伝』

\*大者若一切物事彼此相望必有大小之名。須彌非大芥子非小。螢火即大日光即小。螻蛄爲**大大鵬**名小<sup>157</sup>。(大とは若もし一切の物事、彼此かち相あひ望するに必ず大小だいしょうの名有り。須彌しゆみも大に非ず、芥子けしも小に非ず。螢火えいとか即ち大なり、日光にち即ち小なり。螻蛄しょうめいを大と爲し、大鵬たいほうを小と名づく。) - 『大日經開題(法界浄心)』

\*蝸角民盲羅睺。蚊睽族聾大鵬<sup>158</sup>。(蝸角かかくの民たみは羅睺らごに盲めしひ、蚊睽ぶんぼうの族[=蟪蛄]は大鵬たいほうに聾ろうたり)(『金剛頂經開題』)

等の比喩表現が、文例 9 と同趣旨で用いられるのが確認できる。これらの

○「蟪蛄」「大鵬」「蝸角」「焦僥」「溟渤」

等の語彙が『莊子』『抱朴子』『山海經』という、神仙世界を述べる著作群から取られていることは明白である。

一方、詩文類を経由しての流入の可能性を考えるならば、

\*鷦鷯巢於蚊睫、大鵬彌乎天隅<sup>159</sup>。(鷦鷯は蚊睫に巢くひ、大鵬は天隅に彌わたる。) 一張華「鷦鷯賦」

\*穿池類溟渤<sup>160</sup>。(池を穿うがちて溟渤めいぼつに類す。) 一鮑昭「代君子有所思」

\*以鴟梟而笑鳳皇、執蝮蛇而嘲龜龍<sup>161</sup>。(鴟梟しきょう[フクロウ]を以てして鳳皇を笑ひ、蝮蛇えんていを執へて龜龍きりょう<sup>162</sup>を嘲ける。) 一揚雄「解嘲」

等の諸文例が候補に挙げられる。

更に仏教テキスト経由の点でも、道宣撰『廣弘明集』に採録される、梁の武帝蕭衍しょうえん(在:502-549)の「孝思賦」に

\*感四氣之變易。見萬物之化成。受天和而異命。稟地德而齊榮。察蟪蛄於蚊眉。觀蜺鵬於北溟  
[中略]念過隙之倏忽。悲逝川之不停<sup>163</sup>。

と述べる所の、老莊的な萬物化成と論語由来の川上の嘆き<sup>164</sup>を混淆した仏道儒合揉の文章が、空海に何某かの影響を与えていることも有り得る。文例 9 の場合は「パターン A・B・D」のいずれにも適合可能な、非常に複雑な構造を備えていると言い得るのである。

\*文例 10：師曰。物無心故現相。人含心故叵辨<sup>165</sup>。(物は心こころ無きが故に相を現ず。人は心を含むが故に辨わきまへ叵がたし。) 一『宝鑰』十四問答

これは、文例 4「和光同塵」の対話の直後に置かれる、玄闍法師の答説である。宝玉や宝剣のように物質であれば、それ自身の大功徳が自ずと外部に形象として開顕されるが、人間には外からは窺い知れぬ心があるから判断し難い、という諦念に近い口吻である。これに類した言説は、『莊子』列御寇篇第三十三に於いて、

\*凡人心險於山川、難於知天。天猶有春夏秋冬旦暮之期、人者厚貌深情。故有貌愿而益、有長若  
不肖<sup>166</sup>。(凡およそ人の心は山川さんせんよりも險けわしく、天を知るよりも難かたし。天には猶なほ春夏秋冬[四季]旦暮たんぼ[朝晩]の期き[周期]有り。人は厚貌こうぼう[容貌を厚化粧で飾る]深情しんじょう[真情を深く秘める]なり。故に貌かたちは愿すなおにして益おこれる有り<sup>167</sup>、長ちよう[長者]にして不肖ふしょうの若ごとき有り。) 一『莊子』列御寇篇

という文中に、孔子の言葉として端的に表現される。人間の「心」の不可知性・測り難い深淵と、それを克服して仏のさとの境界に到達する求上菩提の修道は『宝鑰』の最大のテーマである(第十二章参照)。その一端に『莊子』の一文が呼応し、しかもそれが孔子の言葉であるということは、『宝鑰』で展開される教相判釈の根底に三教の融合即一の性向(これを「善を求める人類普遍の宗教心」と換言することも可能である)が秘められていることを仄聞させるものである。

\*文例 11：悟心原故一大之水澄淨。澄淨之水影落萬象。一心之佛鑒知諸法<sup>168</sup>。(心原を悟るが故に、一大の水澄淨ちようじょうなり。澄淨の水、萬象ばんしょうを影落えいらくし、一心の佛、諸法を鑒知かんちす。) 一『宝鑰』第九住心

澄み渡った静寂の心を、万物を映す鏡と見立て、これを大覚世尊の徳智とする認識は、『莊子』天道篇第十三の次の文と趣旨が共通する。

\*水靜猶明。而況精神聖人之心靜乎。天地之鑑也。萬物之鏡也<sup>169</sup>。(水靜なるも猶ほ明あきらかなり。而るを況んや精神なる聖人の心の靜なるをや。天地の鑑かがみなり。萬物の鏡なり。) 一『莊子』天道篇

これは厳密には引用とも言えず、

○「聖人」-「心」-「一大」-「道」-「明鏡」-「万物照応」

の構造が、老荘的世界観と空海の描出する第九住心の華嚴的さとり境界に共通していると見なすより他ない。この「一心の佛」と「聖人」との平行関係は、森羅万象の生成と認識の面において、老荘思想の根源的な虚静恬淡寂寞無為<sup>170</sup>の「道」が、密教的な法身大日と類似する性格を具現している一例とも判断される。

「パターン C: 訳語・術語」の例も、第九住心所引の『釈摩訶衍論』中の語彙に見出される。即ち、

\***文例 12: 玄玄又玄遠遠又遠。如是勝處無明邊域非明分位**<sup>171</sup>。(玄玄げんげんとして又玄なり、遠遠をんをんとして又遠なり。是の如くの勝處は無明の邊域にして明みょうの分位に非ず。) - 『宝鑰』第九住心

で「玄玄又玄」と言う表現は、明らかに『老子』第一章の

\***同謂之玄。玄之又玄、衆妙之門**<sup>172</sup>。(同じきを之を玄げんと謂ふ。玄の又た玄、衆妙の門。) - 『老子』を踏まえたものである。

暗くて奥深くひっそりとした微妙な状態・領域を「玄」と称し、それは則ち万物の根源である「道」の在り方を表象する。それはおそらく大乘仏教的には「真如」と等価であろうが、そうした所謂格義的な訳語として「玄玄又玄」が選択されている。『釈摩訶衍論』の翻訳もしくは編纂の場で、三自一心摩訶衍法の形容に老荘思想の根源を指示する術語が援用される意味合いは、この論書を殊の外重視した空海にも、しかと理解されていたことと思われる。

最後に、明確に老荘由来と断定することは困難だが、『老子』『莊子』に存在が確認できる『宝鑰』中の語句と人物名を列挙する。

\***渴鹿野馬奔於塵郷**<sup>173</sup>。(渴鹿かつろく野馬やば塵郷ちんきょうに奔はしる。)『宝鑰』第一住心／★**野馬也、塵埃也、生物之以息相吹也**<sup>174</sup>。(野馬[游氣・陽炎]や、塵埃ちんあいや、生物の息を以て相ひ吹くなり。)(『莊子』逍遙遊篇第一)

\***朝夕苞苴**<sup>175</sup>。(朝夕に苞苴ほうしよして。)『宝鑰』十四問答／★**小夫之知、不離苞苴竿牘**<sup>176</sup>。(小夫の知は、苞苴ほうしよ[贈物]竿牘かんたく[手紙を書く竹木の札]を離れず。)(『莊子』列御寇篇第三十三)

\***愚少之分蓋如此乎**<sup>177</sup>。(愚少の分、蓋けだし此の如きか。)(『宝鑰』十四問答／★**此小大之辯也**<sup>178</sup>。(此れ小大の辯[違い]なり。)(『莊子』逍遙遊篇第一)

\***時絶羿養**<sup>179</sup>。(時に羿げい養よう絶えたれども。)(『宝鑰』十四問答／★**遊於羿之彀中**<sup>180</sup>。(羿げいの彀中こうちゅう[射程の内]に遊ぶに。)(『莊子』徳充符篇第五)

\***堯代九年之水湯時七載之旱。如是早澇**<sup>181</sup>。(堯の代の九年の水、湯の時の七載の旱ひでり、是の如くの早澇かんろう。)(『宝鑰』十四問答／★**禹之時十年九潦**[中略]湯之時八年七旱<sup>182</sup>。(禹の時の、十年に九潦きゅうりょう[九回の洪水]ありし[中略]湯とうの時、八年に七旱しちかん[七度の旱魃]ありし。)(『莊子』秋水篇第十七)

\***師鍾感天絲綺**<sup>183</sup>。(師鍾ししょう[師曠と鍾子期]、天の絲綺しきに感じ。)(『宝鑰』／★**師曠之枝策**<sup>184</sup>。(師曠しこうの策さくを枝ほどこ[施]す。)(『莊子』齊物論篇第二)

\***伊尹負斲**<sup>185</sup>。(伊尹いん斲かなへを負ひ。)(『宝鑰』十四問答／★**湯以庖人籠伊尹**<sup>186</sup>。(湯とう[殷の湯王]は庖人ほうじん[料理人の職]を以て伊尹いんを籠かごにす[配下に囲い込む]。)(『莊子』庚桑楚篇第二十三)

\***四序玉燭**<sup>187</sup>。(四序しいしよ玉燭ぎょくしよくし。)(『宝鑰』十四問答／★**春夏先、秋冬后、四時之序也**<sup>188</sup>。(春夏先んじ[先に訪れる]秋冬后おくる[後に来る]は、四時しいじの序[四季の順序]なり。)(『莊子』天道篇第十三)

\***巧藝心迷擲竿**<sup>189</sup>。(巧藝こうげい[巧曆と衆藝]、心迷つて竿さをを擲なげうち。)(『宝鑰』十四問答／★**自此以往、巧歴不能得**<sup>190</sup>。(此れ自り以往は巧歴も得る能はず。)(『莊子』齊物論篇第二)

\*離律眼盲休見<sup>191</sup>。(離律りつ[離朱と阿那律]、眼め盲くらくして見ることを休やむ。)『宝鑰』十四問答／★膠離朱之目<sup>192</sup>。(離朱りしゆの目に膠にかわすれば。)(『莊子』胠篋篇第十)

\*水能溺人龍鼈泳内<sup>193</sup>。(水、能く人を溺おぼらせども、龍鼈りょうべつ内に泳ぐ。)『宝鑰』十四問答／★[呂梁(縣水、流沫)鼃龜魚鼈之所不能游也<sup>194</sup>。(呂梁(縣水、流沫)鼃龜げんだ魚鼈ぎょべつの遊ぶ能はざる所なり。)(『莊子』達生篇第十九)

以上、1 から 12 までの引用文例と十余りの語句の事例を指摘して、『宝鑰』における『老子』『莊子』由来の言語表現の点検を行った。ここから最終的な総括を導く前に、次の節に於いて、『宝鑰』の中に見出される生死流転というテーマが、老莊思想の語彙・表現との類縁を以て、相似する雰囲気を醸し出している事態を指摘する。

## 第六節 生死流転に関する『秘蔵宝鑰』と老莊テキストの類似性

『秘蔵宝鑰』を貫通する一大テーマは、

※生死の獄を輪廻転生する衆生の業苦

に対する、

※大聖如来の救済の教えの展開＝十段階の心の開頭

である。何故、顕密二教の諸仏菩薩が仏道を修学して法を説き弘めるのか、その大前提が、一切衆生の死を免れない絶対的な定めと六道輪廻の獄に沈淪する苦の在り方に存する。つまり、『宝鑰』という著作全体に生死流転の哀調が通奏低音として流れていると言い得る(詳しくは第三部第九章で論じる)。その悲歌の旋律は、端的には『宝鑰』冒頭の

\*生生生暗生始 死死死冥死終<sup>195</sup>。(生うまれ生れ生れ生れて生しょうの始はじめに暗く 死しに死に死に死んで死の終をわりに冥くらし。)

に見事に表出される生死の暗黒の調べである。ただし、ここには悲痛の極み、或いは暗鬱な憂愁といった情動的な激苦の悲嘆は感じ取れない。この生死の二句には、人間存在が無始以来輾転相続する所の輪廻の客観的な把握が見られ、茫洋とした幽冥玄妙の境界に接近する、大覚の凜とした瞑想の様を想起させる。ここで醸成される始源的な無限の雰囲気は、老莊の説く太源の一気の形容に相通ずるものがある。例えば冒頭の句

\*悠悠悠悠太悠悠[中略]杳杳杳杳太杳杳 道云道云百種道<sup>196</sup>。(悠悠ゆうゆうたり悠悠たり太はなはだ悠悠[中略]杳杳ようようたり杳杳たり甚はなはだ杳杳たり。道を云ひ道を云ふに百種の道あり。)

で一気に提示される、時空を超えた広漠遙遠なる宇宙的な光景の讃嘆は、「道」を言い表すものと捉えられる。これは、

\*道之爲物、唯恍唯惚。忽兮恍兮、其中有象。恍兮忽兮、其中有物。窈兮冥兮、其中有精<sup>197</sup>。(道の物爲る、唯ただ恍こう唯ただ惚こつたり。忽たり惚たるも、其の中に象しょう有り。恍たり忽たり、其の中に物有り。窈よつたり冥めいたり、其の中に精せい有り。)－『老子』第二十一章

\*至道之精、窈窈冥冥。至道之極、昏昏默默<sup>198</sup>。(至道[至上の道]の精[精髓]は、窈窈冥冥ようようめいめい[奥深く定かならない有り様]、至道の極[極致]は昏昏默默こんこんもくもく[臙気でひっそりする]たり。)－『莊子』在宥篇第十一

\*蕩蕩乎。忽然出。勃然動。而萬物從之乎。[中略]視乎冥冥。聽乎無聲。冥冥之中。獨見曉焉。無聲之中、獨聞和焉。故深之又深而能物焉<sup>199</sup>。(蕩蕩乎とうとうこ[広大な様]たり。忽然こつぜんとして出で勃然ぼつぜん[勢い盛んな様]として動き、而しこうして萬物、之に従ふか。[中略]冥冥めいめいに視み、無聲[ひっそりと静まる]に聽く。冥冥の中うち、獨り曉ぎょう[明らかな光]を見、無聲の中うち、獨り和[快い調べ]を聞く。故に之を深くし、深くして能く

物たり。) - 『莊子』天地篇第十二

等の文に示される所の、「道」の恍惚・窈冥や空曠浩大な様、万物の寂寥潜在の揺動を形容する表現に通底するものである。

さらに生生死死暗冥の頌を受ける第一異生羝羊心の

\*文例 13: 夫生非吾好死亦人惡。然猶生之生之輪轉六趣。死去死去沈淪三途。生我父母不知生之由来。受生我身亦不悟死之所去。顧過去冥冥不見其首。臨未来漠漠不尋其尾<sup>200</sup>。(夫それ生しょうは吾が好このむに非ず。死しは亦た人の惡にくむなり。然しかれども猶なほ、生うまれ之ゆき生れ之いて六趣ろくしゅに輪轉りんでんし、死しに去り死に去つて三途さんづに沈淪ちんりんす。我を生ずる父母ぶも生しょうの由来ゆらいを知らず、生を受くる我が身も亦た、死の所去しよこを悟らず。過去かこを顧かえりみれば冥冥めいめいとして其の首はじめを見ず。未来みらいに臨めば、漠漠ばくばくとして其の尾をはりを尋たつねず。) - 『宝鑰』第一住心

という一節は、仏教的な輪廻転生の道理に則って、遙か無限の過去から果てしの無い未来まで衆生が生死を繰り返す様が述べられ、生死の大海に沈淪するその理由が愚昧無知の凡夫に理解されない事態を説く。これは一般的な衆生狂迷の認識である。『宝鑰』のテキスト展開でその理由が次第に明らかにされるが、生死に対する形而上的思索を叙述する『莊子』の複数の文に、空海と同じ問題設定の実例が見出される。典型的な例を下に複数挙げる。

\*大塊載我以形、勞我以生。佚我以老、息我以死<sup>201</sup>。(大塊[=大地・自然]は我を載のするに形を以てし、我を勞くるしむる[勞苦させる]に生を以てし、我を佚やすんずる[安らかにする]に老を以てし、我を息いこ[休息]はしむるに死を以てす。) - 『莊子』大宗師篇第六

\*惡知死生先後之所在<sup>202</sup>。(惡いづくんぞ死生先後の所在を知らんや。) - 『莊子』大宗師篇

\*生者假借也。假之而生。生者塵垢也。死生爲晝夜<sup>203</sup>。(生は假借かしかく[借り物]なり。之を假りて生ず。生は塵垢ちんこう[塵芥]なり。死生は晝夜爲り[死と生は星が夜になるようなものだ。]) - 『莊子』至樂篇第十八

\*生之來不能卻。其去不能止。悲夫<sup>204</sup>。(生の來たるや卻ふせぐ[退却]能はず、其の去さるや止とどむる能はず。悲しいかな。) - 『莊子』達生篇第十九

\*道無終始。物有死生。不恃其成。一虛一滿。不位乎其形。年不可舉。時不可止。消息盈虛。終則有始<sup>205</sup>。(道は終始無く、物に死生しせい[死生という変化]有り。其の成るを恃たの[依拠]まず。一虚いっきょ一満いちまん、其の形[一定の形]に位とどまらず。年は舉ふせぐ[距]可からず。時は止とどむ可からず。消息盈虚えいきよ[事物の盛衰変化]して、終われば則ち有また始まる。) - 秋水篇第十七

\*生者暗醜物也。雖有壽夭。相去幾何。須臾之說也[中略]已化而生。又化而死。生物哀之。人類悲之[中略]不形之形。形之不形。是人之所同知也<sup>206</sup>。(生は暗醜あんあんの<sup>207</sup>物なり。壽夭じゅうよう[長寿と早逝]有りとも、相ひ去ること幾何いくばくぞ。須臾しゅゆ[束の間]の説なり。[中略]已すでに化して生じ、又化して死す。生物之を哀かなしみ、人類之を悲しむ。[中略]形かたちあらざるより形に之ゆき、形より形あらざるに之ゆく、是れ人の同じく知る所なり。) - 知北遊第二十二

\*寂漠無形。變化無常。死與生與。天地並與。神明往與。芒乎何之。忽乎何適<sup>208</sup>。(寂漠せきばく[空虚無物]として形無く、變化して常つね無し。死か生か、天地並ぶ[天地と共に存する]か、神明しんめい往ゆくか。芒乎ぼうこ[ぼんやりとした様]として何ゆづくにか之ゆき、忽乎こつこ[渺茫]として何くにか適ゆく。) - 天下篇第三十三

等の章段・文言が、生成流転する生死の認識と、それを超越する大道への指向性を表白している。無論、最勝の仏教を標榜する空海の立場と老荘の思想には、輪廻を超越する方法とその得果の両面で断絶が見出され、特に道教的な仙薬・登仙による長生の術は第三嬰童無畏心に位置付けられてその劣弱さを指摘される。しかしながら、老荘的な世界認識の方法は、仏教との懸隔を孕みつつも、最終的な秘密莊嚴心への階段の一段階であって、尚且つ「怪力亂神」を語らない<sup>209</sup>儒教とは異なり、生死の問題と正面から向き合う点で、生死の大海に沈淪する衆生の抜済を目標とする空

海の教えに同調シンクロナイズすると言い得る。

『秘蔵宝鑰』冒頭の生生死死暗冥の頌と文例 13 には、老荘思想で展開されている生死の境界・生生流転に対する形而上的思索がエコーとして反映されており、その微妙玄冥な雰囲気豊かな文学的感興を醸成する。著作の劈頭に仄暗い天地創成の玄玄の「一」なる気を提示して、読者を幽玄昏暗の言説空間に誘う空海の手法は超絶技巧の極みである。そこには、明瞭にして逆説的な老子の論理と寓話の一大宝庫である優れて文学的な荘子の智慧が程よく取り込まれ、『宝鑰』の制作された天長期にあって、斬新且つ聊か晦渋であったに相違ない十住心思想を、荘子的な説話の一種としても読み解ける工夫が施されていると評価できるのである。

### 第七節 本章のまとめ

本章で検討してきた『老子』『荘子』由来の言語表現の用いられ方を総括すると、次のようにまとめられる。

- ※空海は入唐以前の『三教指帰』で既に『荘子』由来の語彙を駆使している
- ※『宝鑰』の各処に『老子』『荘子』の引用・援用がなされる
- ※老荘由来の文言の引用・援用は第四節に図式化した 4 パターンに分類できる
- ※この図式化した引用・援用の 4 パターンは、儒教由来の文言や諸子百家のテキスト、中国の歴史等についても適用される
- ※同じくこの構図は『宝鑰』のみならず、空海の願文類(『性霊集』所録)にも共通する
- ※文例 3・4 の「和光同塵」の記述では、原典の複数箇所を一文にまとめるという極めて意図的な編集加工を施して『老子』を引用する
- ※原典通りの意味ではなく、仏教的な含意(コノテーション)を付加した、意味の変容・展開を経た老荘由来の用語が見出される
- ※仏教的変容を遂げた老荘思想の語彙の存在は、漢訳経典の翻訳の段階からの所謂「格義的」な道・仏融合の歴史的事情をも反映する
- ※老荘由来の用語は特に『宝鑰』巻中の十四問答の段に多く散見される
- ※同じく儒教・諸子百家・歴史由来の語彙・表現も十四問答中に頻出する
- ※十四問答は儒道の教養を具備した高級官吏(第二章で論じた文人官僚)に仏道の必要性を説く形態であるから、対話者及び読者の知悉する表現を駆使して説得せんとする空海の意図がはっきり見出される
- ※老荘からの直接的な引用と同時に、  
「老荘→『文選』等に採録された代表的詩文→空海」  
という複線的な思想・語彙表現の流入が確認できる
- ※『秘蔵宝鑰』での外典(漢籍)を典拠にする語彙表現は、それを使用することで読者の理解を容易にするという「文意明確化」の目的で採用されている
- ※空海の言語表現は、従って、故事来歴や典拠を知悉して作者の意図を即座に酌み止める読者サイドとの、知的共有環境の存在を前提としている
- ※外典(漢籍)を典拠にする語彙表現は、『宝鑰』に豊かな文学性と深い知的興味を与え、読者を仏道に導入する機縁となる
- ※それは同時に、菩提心を核とした十住心思想という斬新且つ壮大な思想体系を、中国由来

の伝統的な思想文化的枠組みに接合させ、空海の弘法する密教への橋渡し役を担うものであると言える

本章では、特に老荘由来の用語に絞って、『秘蔵宝鑰』で空海が展開した知的共有の手段と、それが空海教学で果たす役割の解明を試みたのである。

1 司馬遷『史記』に立てられる「老子列伝」「莊子列伝」が最も古い伝記である

2 『史記』老子韓非列伝。下に莊子の伝の全文を掲載する。

莊子者、蒙人也、名周。周嘗為蒙漆園吏、與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不闢、然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言、大抵率寓言也。作漁父・盜跖・胠篋、以詆訛孔子之徒、以明老子之術。畏累虛・亢桑子之屬、皆空語無事實。然善屬書離辭、指事類情、用剝削儒・墨、雖當世宿學不能自解免也。其言洗洋自恣以適己、故自王公大人不能器之。楚威王聞莊周賢、使使厚幣迎之、許以為相。莊周笑謂楚使者曰、「千金、重利；卿相、尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎。養食之數歲、衣以文繡、以入大廟。當是之時、雖欲為孤豚、豈可得乎。子亟去、無汚我。我寧遊戲污瀆之中自快、無為有國者所羈、終身不仕、以快吾志焉。(莊子は蒙人なり、名は周。周は嘗て蒙の漆園しつえんの吏と為り、梁の惠王・齊の宣王と時を同じうす。其の學は闢うかがはざる所無く、然るに其の要は老子の言に本を歸す。故に其の著書十餘萬言、大抵は率おほむね寓言ぐうげんなり。漁父・盜跖・胠篋きょきょうを作し、孔子の徒を詆訛ていしし、以て老子の術を明かにす。畏累虚・亢桑子の属は、皆空語にして事実無し。然れども善く書を屬つらね辭を離ならべ、事を指し情を類し、用て儒墨を剝削ひょうはくすれば、当世の宿學と雖も自ら解免かいめんする能はざるなり。其の言は洗洋こうようとして自恣じしにして以て己に適ころよくす。故に王公大人自り之を器とする能はず。楚の威王、莊周の賢なるを聞き、使をして幣へいを厚うして之を迎へしめ、許すに相しょうと為すを以てす。莊周、笑ひて楚の使者に謂ひて曰く、「千金は重利にして、卿相は尊位なり。子は獨り郊祭こうさいの犧牛ぎぎゅうを見ずや。之を養食するに數歳、衣きするに文繡ぶんしゅうを以てし、以て大廟たいびょうに入る。是の時に當りて、孤豚ことんと為らんと欲すると雖も、豈あに得可けんや。子よ亟すみやかに去れ、我れを汚すこと無かれ。我れ寧ろ汚瀆おどくの中に遊戲して自ら快し。国を有する者の羈つなぐ所と為ること無く、終身仕へず。以て吾が志を快うせん。)」

3 参照、池田知久『莊子』全訳注(上)、講談社学術文庫、2014年、pp.12-17

4 参照、池田知久『莊子』全訳注(上) pp.19-22

5 池田知久『老荘思想』、放送大学教育振興会、2000年、p.49 参照

6 『史記』老子韓非列伝。下に老子の伝の全文を掲載する。

老子者、楚苦縣厲郷曲仁里人也、姓李氏、名耳、字聃、周守藏室之史也。孔子適周、將問禮於老子。老子曰、「子所言者、其人與骨皆已朽矣、獨其言在耳。且君子得其時則駕、不得其時則蓬累而行。吾聞之、良賈深藏若虛、君子盛德容貌若愚。去子之驕氣與多欲、態色與淫志、是皆無益於子之身。吾所以告子、若是而已。」孔子去、謂弟子曰、「鳥、吾知其能飛；魚、吾知其能游；獸、吾知其能走。走者可以為罔、游者可以為綸、飛者可以為矰。至於龍、吾不能知其乘風雲而上天。吾今日見老子、其猶龍邪。」老子修道德、其學以自隱無名為務。居周久之、見周之衰、乃遂去。至關、關令尹喜曰、「子將隱矣、彊為我著書。」於是老子乃著書上下篇、言道德之意五千餘言而去、莫知其所終。或曰：「老萊子亦楚人也、著書十五篇、言道家之用、與孔子同時云。蓋老子百有六十餘歲、或言二百餘歲、以其修道而養壽也。自孔子死之後百二十九年、而史記周太史儋見秦獻公曰、「始秦與周合、合五百歲而離、離七十歲而霸王者出焉。」或曰儋即老子、或曰非也、世莫知其然否。老子、隱君子也。老子之子名宗、宗為魏將、封於段干。宗子注、注子宮、宮玄孫假、假仕於漢孝文帝。而假之子解為膠西王卬太傅、因家于齊焉。世之學老子者則絀儒學、儒學亦絀老子。「道不同不相為謀」、豈謂是邪。李耳無為自化、清靜自正。(老子は、楚の苦縣厲郷曲仁裏の人なり、名は耳、字は聃たん、姓は李氏。周の守藏室の史なり。孔子周に適ゆ、將に老子に禮を問ふ。老子曰く、「子の言ふ所の者は、其の人の骨と與ともに皆已に朽ちぬ。獨り其の言耳に有り。且て君子其の時を得れば則ち駕のり、其の時を得ざれば則ち蓬累ほうるいのごとく行く。吾われ之を聞く、良き賈は深く藏して虚の若く、君子徳盛んにして容貌愚の若し。子の驕氣と多欲、態色と淫志を去らん、是れ皆子の身に益無し。吾子に告ぐる所以は、是の若き己のみ。」孔子去りて、弟子に謂ひて曰く、「鳥、吾其の能く飛ぶを知る。魚、吾其の能く游ぐを知る。獸、吾其の能く走るを知る。走る者は罔あみを以てすべし、游ぐ者は綸つりいとを以てすべし、飛ぶ者は矰いぐるみをもってすべし。龍に至るは、吾其の風雲に乗りて天に上るを知る能はず。吾今日老子に見える、其の猶ほし龍のごときか。」老子道德を修め、其の學は自ら隱を以て名を為すを務めず。周に居ること久しくして、周の衰ふるを見、乃ち遂に去って、關に至る。關令尹喜曰く、「子は將に隠れんや。強いて我が為に書を著さん。」是に於いて老子乃ち書上下篇を著し、言道德の意五千

余を言ひて去る。其の終はる所を知る莫し。或いは曰く、老萊子は亦た楚の人なり。著書十五篇、言は道家の用とす。孔子と同時と云ふ。蓋けだし老子は歳よはい百有六十余。或いは二百余歳と言ふ。其の道を修めて以て寿を養ふ。孔子の死より後百二十九年、而うして史を記する周太史儋、秦獻公に見えて曰はく、「始め秦と周は合す、合して五百歳して離れ、離れて七十歳して霸王出ざるなり。」或いは曰く、儋は即ち老子なり。或いは曰くしか非あらず。世に其の然否を知る莫し。老子は隱君子なり。老子の子の名は宗、宗は魏の將為り、段干に封じらる。宗の子は注、注の子は宮、宮の玄孫は假、假は漢の孝文帝に使えて、假の子解は膠西王卬の太傅と為し、因つて家を齊たり。世の老子を学ぶ者は則ち儒學を細ちゆつ排斥し、儒學は亦た老子を細す。「道同じからざれば相たがひに謀るを為さず」。豈に是れを謂はんや。李耳は自ら無為と化し、清靜自ら正す。）

7 森三樹三郎「六朝士大夫の精神」『大阪大学文学部紀要』1954年、p.275 参照

8 森三樹三郎、同上、pp.295-296

9 『宝鑑』 定本卷三 p.137、弘全一 p.438

10 『三教指帰』 定本卷七 p.79、弘全三 p.351

11 同上、定本卷七 p.85、弘全三 p.355

12 同上、定本卷七 p.80、弘全三 pp.351-352

13 『老子』 蜂屋邦夫訳注、岩波文庫、岩波書店、2012年、p.304

14 『老子』 p.186

15 『三教指帰』 定本卷七 p.50、弘全三 p.330

16 『莊子』 雜篇、福永光司・興膳宏訳、ちくま学芸文庫、筑摩書房、2013年、pp.90-91

17 『三教指帰』 定本卷七 p.58、弘全三 p.336

18 『莊子』 外篇、pp.305、312

19 『三教指帰』 定本卷七 p.61、弘全三 p.338

20 同上定本卷七 p.70、弘全三 p.345

21 『莊子』 内篇、pp.8、10

22 『三教指帰』 定本卷七 p.70、弘全三 pp.344-345

23 『莊子』 内篇、pp.139-140

24 『三教指帰』 定本卷七 p.66、弘全三 p.342

25 『莊子』 雜篇、ちくま学芸文庫、p.200。「周昨來、有中道而呼者。周顧視車轍、中有鮒魚焉。周問之曰『鮒魚來、子何為者耶。』對曰『我、東海之波臣也。君豈有斗升之水而活我哉。』周曰『諾、我且南遊吳越之王、激西江之水而迎子、可乎。』鮒魚忿然作色曰、『吾失我常與、我無所處。吾得斗升之水然活耳、君乃言此、曾不如早索我於枯魚之肆。』(周莊周の自称昨きのう來りしとき、中道にして呼ぶ者有り。周顧視こしすれば車轍しやてつの中うちに鮒魚ふぎよ有り。周之に問ふて曰く、『鮒魚よ、子なんちは何為する者ぞや』と。對へて曰く、『我、東海の波臣はしんなり。君豈あに斗升としょうの水一升から一斗の手桶の水有りて我を活いかすか』と。周曰く『諾、我且まきに南のかた吳越の王に遊ばんとす。西江の水を激げきして子なんちを迎うる、可なるか』と。鮒魚忿然として色を作して曰く、『吾我が常與じょうよ水を失へり、我處をる所無し。吾斗升の水を得て然すなはち活いきん耳のみ、君乃すなはち此を言ふは、曾すなはち早く我を枯魚こぎよ干し魚の肆店に索もとむるに如しかず。』)

26 興膳宏「文学として読む『莊子』」『莊子』 雜篇解説、ちくま学芸文庫、pp.521-524 参照

27 『三教指帰』 定本卷七 p.57、弘全三 p.33

28 同上、定本卷七 p.57、弘全三 p.335

29 同上、定本卷七 p.59、弘全三 p.336

30 同上、定本卷七 p.60、弘全三 p.337

31 同上、定本卷七 p.60、弘全三 p.337

32 同上、定本卷七 p.60、弘全三 p.337

33 同上、定本卷七 p.61、弘全三 p.338

34 『大日経疏』 大正 39・593 中

35 『十住心論』 定本卷二 p.56、弘全一 p.173

36 『宝鑑』 定本卷三 p.118、弘全一 p.421

37 「道一万物」の世界創成観は、道家のみならず諸子百家に取り入れられて各派の思想体系の基礎を成すものとなった。最初は単なる占いの書であった『易』にも陰陽二氣と道の老莊思想が大量に導入され、これを儒家が經典化して形而上的思索の根幹に仕立てた。即ち、儒教の思想基盤は老莊の「道」の哲学的思弁に外ならず、これは中国思想の深層に老莊の「道と万物創成」の大きな潮流が潜んでいることを示すものである。池田知久『老莊思想』 pp.152-157 参照

38 『老子』 pp.202-203

39 存在一般が具体化して「二」となること。「二」は天地を指すと解釈される。『老子』 p.204 注 2 参照

40 天地に陰陽の氣を加えて三と成す。『老子』 p.204 注 3 参照



- 
- 41 『老子』 pp.12-13  
42 同上、p.12  
43 此の絶対始原の能生の「無」という「道」の存在論的特性は、密教的な阿字本不生概念に類似すると言い得る  
44 『老子』 p.116  
45 河上公注に「寂とは音声無し。寥とは空にして形無し」と注される。『老子』 p.117 注 2 参照  
46 他の何物にも依存しない「道」の絶対性を言う。『老子』 p.117 注 3 参照  
47 蜂屋邦夫の『老子』 p.118 注 6 では、「天地の形成以前にすでに存在する根元的な何かは、そもそもその実体が分からないから名づけようがないが、しかし言葉がなければ言及もできないから、仮の呼び方をして道と言うのだ」と解説される  
48 井筒俊彦「混沌」『意味の深みへ』『井筒俊彦全集』第 8 巻、慶應大学出版会、2014 年、p.321  
49 『莊子』内篇、ちくま学芸文庫、pp.65-66  
50 『宝鑑』定本巻三 p.153、弘全一 p.452  
51 泓澄を「わいたい」と読む特殊な読み癖については、沼本克明「泓澄わいたい考」『国文学攷』117 号、広島大学国語国文学会、1988 年、pp.1-13 に詳しい報告がなされる  
52 『莊子』外篇、pp.579-580  
53 『老子』 p.27  
54 『莊子』内篇、p.232  
55 『莊子』外篇、p.543  
56 「益田池碑」に「希夷象帝 | 一未萌(希夷たる象帝 | 一たいつ未だ萌きささず)」の句が見出される。『性靈集』定本巻八 p.30、弘全三 p.418  
57 『文選』李善註全 2 巻、香港、商務印書館香港分館、1936 年の上巻 p.224  
58 参照、蔵中しのぶ『奈良朝漢詩文の比較文学的研究』、翰林書房、2003 年、pp.513-520、529-530。なお、『文鏡秘府論』南巻に盛唐の詩人王昌齡(698-755)作の文論『詩作』の一節を引く中に、「『天台山賦』能律聲、有金石聲」(定本巻六 p.123、弘全三 pp.100-101)の評言がある  
59 「山中有何樂」に「大虚寥廓圓光遍。寂寞無爲樂以不(大虚寥廓として圓光遍あまねし。寂寞無爲にして楽しみなりやいなや)」の一節有り。『性靈集』定本巻八 p.18、弘全三 p.408  
60 左思の字あざなは太沖、不遇の時を過ごすも文才に優れ、十年の歳月を費やし『三都賦』を完成、張華に激賞され「洛陽の紙価を高からしむ」の故事の由来となる。鍾嶸『詩品』の上品  
61 『淮南子』天文に「日出暘谷、拂于扶桑」と記される  
62 「蓋文章經國之大業、不朽之盛事(蓋し文章は經國の大業、不朽の盛事なり)」。魏文帝曹丕「典論論文」『文選』巻五十二収録。この一文が淳和天皇代に編纂された勅撰漢詩集『経国集』の典拠であり、即ち文章経国の意識は空海が『宝鑑』を執筆したまさにその時代の朝廷に漲っていたと言い得よう。文人官僚については、本論第二章を参照のこと  
63 『宝鑑』定本巻三 p.133、弘全一 p.435  
64 『老子』 pp.196-197  
65 同上、pp.212-213  
66 同上、pp.233-234  
67 王弼は「玄德」に対して、「徳があっても、その主体が分からず幽おくふかくて冥くらいところから出てくるので、それで玄德というのだ」という旨の注を付す。『老子』 p.237 注 5 参照  
68 『老子』 pp.298-299  
69 王弼注に「稽は同である、今もむかしも変わらないものは廃してはいけない」と記され、「稽式」を古今を通じて変わらぬ法則と解する。『老子』 p.301 注 8 参照  
70 得道の者は深遠な徳を持ち、万人とともに無知無欲の真なる状態(愚)に復帰するの意。『老子』 p.301 注 10 参照  
71 有快『宝鑑鈔』巻中三 pp.183-184 参照  
72 『老子』 pp.27-28  
73 同上 pp.256-257  
74 「玄同」は聖人が薄暗くて測り知れないほど奥深い処で神秘的に道と一体になっていることを言う。『老子』 p.258 注 4 参照  
75 『宝鑑』定本巻三 pp.133-134、弘全第一 p.435  
76 『文選』巻十七収録。なお陸機のこの『文賦』は全文が『文鏡秘府論』南に採録される。当該の章句は『定本全集』第 6 巻 p.157、弘全三 p.130 に見出される。第二部第四章で紹介している

77 『宝鑑』 定本卷三 p.129、弘全一 p.431

78 [梗概] 「[張華雷煥と共に]樓に登る。仰ぎ觀るに夜暁けなんとす。異氣を見る[中略]雷煥曰く寶劍之氣也[中略]張華、雷煥を以て豐城令と補す。煥縣に到りて獄屋の基を握ほり入ること四丈餘にして一の石函を得たり。中に双の劍[龍泉と太阿]有り。西山北巖の土を取って劍を拭ぬぐふ。光芒艷彩發す。」(頼瑜『宝鑑勘註』 卷三・63より)。この故事については第八章・第十章で改めて解説する

79 『大日経疏』 大正 39・584 下

80 求那跋陀羅訳 『雜阿含經』 大正 2・266 中

81 求那跋陀羅訳 『大法鼓經』 大正 9・296 下

82 蔵中しのぶ「和光同塵・奈良朝高僧伝の思想」『奈良朝漢詩文の比較文学的研究』 所録、pp.131-157

83 参照、船山徹「文化接触としての仏典漢訳:「格義」と「聖」の序論的考察」『京都大学学術情報リポジトリ』 2011年、pp.10-28 中の p.19

84 例えば『莊子』 内篇・齊物論第二には「至人神矣(至人は神しなり)」と記される。ちくま学芸文庫、p.75

85 僧肇作『肇論』 大正 45・154 中

86 僧肇撰『注維摩詰經』 大正 38・327 下

87 聖徳太子撰『維摩經義疏』 大正 56・20 上

88 慧皎撰『高僧傳』 大正 50・395 上

89 智顛説『摩訶止觀』 大正 46・80 上

90 『肇論』『注維摩詰經』『維摩經義疏』『高僧傳』『摩訶止觀』の文例は、蔵中しのぶ・前掲 pp.143-150の指摘に依拠する。

91 蔵中、同上、pp.133-137 参照

92 大正 12・271 下

93 大正 12・311 下

94 僧肇作『肇論』 大正 45・157 中一下

95 同上、大正 45・157 下

96 神塚淑子『『老子』<道>への回帰』、岩波書店、2009年、pp.85-86 参照

97 支婁迦讖訳『道行般若經』(大正 0224)、支謙訳『大明度經』(大正 0225)、竺佛念訳『摩訶般若鈔經』(大正 0226)

98 神塚前掲書 pp.87-90 及び船山徹『仏典はどう漢訳されたのか - スートラが経典になるとき』 岩波書店、2013年、p.215 参照

99 船山徹「文化接触としての仏典漢訳」p.21、「格義<的>な術語にはダブルスタンダード(二重規範)性があり、インド的な意味合いと中国的な意味合いとをつねに同時に内含しつつ、インド的なものと中国的なもの間でたえず揺れ動いており、用語としての二義性を免れない。」

100 船山『仏典はどう漢訳されたのか』 p.215

101 『宝鑑』 定本卷三 p.118、弘全一 p.422

102 『莊子』 外篇、pp.541-543

103 『莊子』 外篇・至楽篇第十八、p.380

104 「機」は「幾」で、複雑で微妙なはたらきのさまを言う。郭象注には「此は一气にして万形、変化有りて死生無きを言うなり」と記される。『莊子』 外篇・至楽篇 p.384 注 17 参照

105 『莊子』 雜篇・寓言篇第二十七、p.235

106 池田知久『老莊思想』 pp.179-187 参照

107 「爲酒人内公主遺言」『性靈集』 卷四、定本卷八 p.71、弘全三 p.451

108 『宝鑑』 定本卷三 p.143、弘全一 pp.443-444

109 『老子』 p.152

110 『莊子』 外篇、pp.305&312

111 『莊子』 雜篇、p.8-9

112 靈湖は湖。淵は川や池・湖の中の水が滞留している深い場所のこと。[李周翰注]湖水深處多神靈、故云靈湖也

113 澄澹・汪洸は共に水の深廣なる様。[李善注]皆水深廣之貌

114 魚は魚類(を列挙する)。江豚はスナメリ(砂滑 Neophocaena phocaenoides)、小型のイルカ、長江に棲息する。海豨は海豚イルカの別名。[李善注]南越志曰:江豚似猪。臨海水土記曰:海豨、豕頭、身長九尺。郭璞山海經注曰:今海中有海豨、體如魚、頭似猪

115 鮪は鱈(チョウザメ Acipenser medirostris)、その小型を叔鮪と言う。王鱸も鱈魚チョウザメ。[李善注]爾雅曰:鮪、鮪鮪。郭璞曰:鮪屬、大者王鮪、小者叔鮪。王鱸之大者、猶曰王鮪。鮪音洛

- 116 鰯・鯨・鱒・鮠は魚の名。鯨は鯨魚、ニシン herring。鮠はカサゴ *Sebastiscus marmoratus*。[李善注]山海經曰：鰯魚、其狀如魚而鳥翼、出入有光、其音如鴛鴦。郭璞曰：音滑。舊説曰：鯨、似繩。山海經曰：鱒、其狀如鰻。居遼切、蒼文赤尾。郭璞曰：舊説曰：鮠、似鰻
- 117 鯪は鯪魚、コイ *Cyprinus carpio*。鯪はエイ(鰐・鯪・海鰐魚 *Batoidea Compagno*)。鯪は伝説の魚。鯪は鯪、タナゴ。[李善注]楚辭曰：鯪魚何所出。王逸曰：鯪魚、鯪鯪也。山海經曰：鯪魚、狀如鯪。又曰：鯪魚、黑文、狀如鮒、食之不腫。郭璞曰：音倫。廣雅曰、鯪、鯪也
- 118 水物は水中の生物。怪錯は奇異錯雜の意。[李善注]怪錯、奇怪雜錯也
- 119 潜鵠は潜鵠、ツルの一種。魚牛は水中の動物の一種(『臨海水土記』魚牛象獺、大如犢子、毛青黄色、其毛似羶、知潮水上下)。[李善注]舊説曰：潜鵠、似鵠而大也。山海經曰：魚牛、其狀如牛、陵居、蛇尾、有翼
- 120 虎蛟は魚身蛇尾の魚、頭は鴛。鉤蛇は伝説中の人畜を食する怪蛇。[李善注]山海經曰：虎蛟、其狀魚身而蛇尾、有翼、其音如鴛鴦。郭璞山海經注曰：今永昌郡有鉤蛇、長數丈、尾跂、在水中鉤取斷岸人及牛馬啖之
- 121 輪は伝説中の黒色の神蛇。鱓は鱓魚、伝説の淡水魚。鱓はカブトガニ(甲蟹・兜蟹・鱓・鱓魚 *Tachypleus tridentatu*)、メスが常にオスを背負って動く。蝮は蝮似蝦、寄生龜殻中、食之益人顔色(『廣韻』)。[李善注]説文曰：輪、蛇屬也、黒色、潜於神泉之中、能興雲致雨。山海經曰：鱓魚、其狀如鮒而彘尾。郭璞曰：音團、如扇之團。廣志曰：鱓魚、似便面、雌常負雄而行、失雄則不能獨活、出交阯南海中。臨海水土物志曰：蝮、似蝦、中食、益人顔色、有愛媚
- 122 鱓は鱓魚、トビエイ *myliobatidae*。鼈は亀に似る(薄頭、喙似鴛指爪)。鼈は亀に似る(堪啖多膏)。鼈は食用の亀(似鼈鼈、生海邊沙中・肉甚美・多膏)。[李善注]又曰：鱓魚、如圓盤、口在腹下、尾端有毒。又曰：初寧縣多鼈、鼈形薄頭、喙似鴛指爪。又鼈鼈與鼈辟相似、形大如麋、生乳海邊曰沙中、肉極好、中啖
- 123 王珧は玉珧、タイラギ *Atrina pectinata*。海月はクラゲ(水母・水月 *Medusozoa*)。[李善注]郭璞山海經注曰：珧、亦蚌屬也。臨海水土物志曰：海月、大如鏡、白色、正圓、常死海邊、其柱如搔頭大、中食
- 124 『莊子』 雜篇、pp.119、122
- 125 『莊子』 外篇、p.112
- 126 同上、p.115-116
- 127 『老子』 p.38
- 128 『莊子』 外篇、p.188
- 129 『宝鑑』 定本卷三 p. 133、弘全一 p.434
- 130 『老子』 pp.61-62
- 131 諸本の間で「夷」「微」の位置が入れ替わる場合がある。『老子』 p.63 注 3 参照
- 132 眇眇は遼遠高遠・眯眼遠望・飄動の多義。忽忽は印象模糊なること。眇眇忽忽はここでは飄忽微茫の様。[李善注]郭璞曰：言其容飾奇豔、非世所見也
- 133 神仙は仙人。髣髴は彷彿、相似する意。[李善注]郭璞曰：言其容飾奇豔、非世所見也
- 134 魂は人間の体内のエネルギーである気(精神・陽)を司る。榮榮は孤独・孤零なる様。神交は神靈と相交わること。[李善注]曹大家曰：言人之晝所思想、夜為之發夢、乃與神靈接也
- 135 精誠は真誠。宵寐は夜眠・夜の夢の中を言う
- 136 迴眺は遠眺・遠望のこと
- 137 幽人は幽隱の人・隱士のこと(又は神人)。髣髴は彷彿、よく似ていること・ありありと思ひ浮かべること。覲は見の義。[李善注]項岱曰：覲、見也。張晏曰：幽人、神人也。曹大家曰：登山遠望、見深谷之中、有人髣髴欲來也
- 138 「羈苦孰雲慰 觀海藉朝風 莫辨洪波極 誰知大壑東 依稀採菱歌 彷彿含嚔容 遨遊碧沙渚 遊衍丹山峯。」謝康樂集卷二の十五左、張溥編『漢魏六朝百三名家集』 第四卷 p.2052
- 139 僧祐撰『出三藏記集』 大正 55・105 上
- 140 『莊子』 雜篇、pp.214-215
- 141 龜トを行うために亀甲に七十二の穴を錐で開けること。『莊子』 雜篇、p.218 注 6 参照
- 142 吉凶の計算に遺漏がないこと、占いが全ての中中することを言う。『莊子』 雜篇、p.218 注 6 参照
- 143 『宝鑑』 定本卷三 p.136、弘全一 p.437
- 144 『詩經』 碩鼠篇の序に「碩鼠、刺重斂也。國人刺其君重斂蠶食於民、不脩其政、貪而畏人、若大鼠也」と苛斂誅求にして民の富を蚕食して飽きない国王を風刺したことに依拠する
- 145 『莊子』 外篇、pp.63-64
- 146 同上、pp.154-156
- 147 『三教指帰』 定本卷七 p.47、弘全三 p.328
- 148 『莊子』 外篇、pp.305、312

- 
- 149 『宝鑑』 定本巻三 pp.131-132、弘全一 p.433
- 150 『莊子』 内篇、pp.9、11
- 151 「朝菌」は諸説あるも、一説にはキノコの一種で、朝に生えて晩に枯れるものとされる。『莊子』 内篇、p.17 注 18 参照
- 152 『莊子』 内篇、pp.8、10
- 153 『史記』 世家に「焦僂ノ民ハ三尺短之至也」と記され、『山海経』 大荒南経に「有小人名曰焦僂之國」と録される
- 154 『莊子』 外篇、pp.9、11
- 155 『莊子』 雑篇、pp.150-151
- 156 『秘密曼荼羅教付法伝』 定本巻一 p.115、弘全一 p.48
- 157 『大日経開題(法界浄心)』 定本巻四 p.11、弘全一 p.641
- 158 定本巻四 p.67、弘全一 p.690
- 159 張華「鷦鷯賦」(『文選』 卷十三所録)
- 160 鮑昭「代君子有所思」(『文選』 卷三十一所録)
- 161 揚雄「解嘲」(『文選』 卷四十五所録)
- 162 螭蜒はトカゲ。龜龍は麟鳳龜龍(麒麟・鳳凰・龜・龍)、太平の世に出現する四種の靈獸靈鳥、非常に稀で珍貴なもの、聖人賢者の喩え
- 163 道宣撰『廣弘明集』 卷第二十九、大正 52・337 中
- 164 「子在川上曰、逝者如斯夫。不舍晝夜。(子川の上になりにて曰く、逝ゆく者は斯かくの如きか。晝夜を舍おかず)『論語』 子罕第九
- 165 『宝鑑』 定本巻三 p.134、弘全一 p.435
- 166 『莊子』 雑篇、p.441
- 167 「愿」は真面目で慎み深い様。「益」は「溢」に同じで驕り高ぶる様子を言う。『莊子』 雑篇、p.443 注 3 参照
- 168 『宝鑑』 定本巻三 p.161、弘全一 p.460
- 169 『莊子』 外篇、p.177
- 170 同上、p.180
- 171 『宝鑑』 定本巻三 p.167、弘全一 p.465。『釈摩訶衍論』 (大正 32・637 下) からの引用
- 172 『老子』 p.12
- 173 『宝鑑』 定本巻三 p.113、弘全一 p.418
- 174 『莊子』 内篇、p.10
- 175 苞苴は包んだもの・土産物、賄賂の意。『宝鑑』 定 3 巻 p.131、弘全一 p.432
- 176 『莊子』 雑篇、p.430
- 177 『宝鑑』 定本巻三 p.131、弘全第一 p.433
- 178 『莊子』 内篇、p.11
- 179 羿は伝説的な弓の名人。『宝鑑』 定本巻三 p.132、弘全一 p.434
- 180 『莊子』 内篇、pp.169-170
- 181 『宝鑑』 定本巻三 p.140、弘全一 p.441
- 182 『莊子』 外篇、pp.340-341
- 183 師曠は春秋時代の晋の楽人、盲にして琴の名手。『宝鑑』 定本巻三 p.132、弘全一 p.434
- 184 『莊子』 内篇、p.55
- 185 伊尹は殷の湯王の名宰相。『宝鑑』 定本巻三 p.136、弘全一 p.437
- 186 『莊子』 雑篇、p.50
- 187 四序は春夏秋冬の四季。『宝鑑』 定本巻三 p.120、弘全一 p.424
- 188 『莊子』 外篇、p.193
- 189 巧曆と衆藝の二人は共に算数計量の達人。『宝鑑』 定本巻三 p.161、弘全一 p.460
- 190 『莊子』 内篇、p.66
- 191 離朱は古代の伝説の視力の持ち主、百歩先の毛先・針先をも見通す。『宝鑑』 定本巻三 p.161、弘全一 p.460
- 192 『莊子』 外篇、p.44
- 193 『宝鑑』 定本巻三 p.133、弘全一 p.435
- 194 『莊子』 外篇、p.44
- 195 『宝鑑』 定本巻三 p.113、弘全一 pp.417-418

- 
- 196 『宝鑑』 定本卷三 p.113、弘全一 p.417  
197 『老子』 p.98  
198 『莊子』 外篇、pp.78、80  
199 同上、p.116  
200 『宝鑑』 定本卷三 p.117、弘全一 p.421  
201 『莊子』 内篇、pp.207-208  
202 同上、p.232  
203 『莊子』 外篇、p.367  
204 同上、p.387  
205 同上、p.314  
206 同上、p.562  
207 「暗醜」は気の集まる様を言う。『莊子』 外篇、p.568 注 18 参照  
208 『莊子』 雜篇、p.499  
209 「子不語怪力亂神」『論語』 述而篇

## 第八章 『秘蔵宝鑑』における『文選』由来の表現について

### はじめに

本論第二部「『秘蔵宝鑑』の修辞と言語表現」の第四章から第七章に於いて、空海の著作、殊に『秘蔵宝鑑』の文例を検証するに際し、数々の語彙表現の典拠を、梁代以前の古典中国文学を総撰する代表的な詩文集『文選』に見出し、都度その旨を指摘してきた。本章では、主として秦漢代から三国・六朝時代の代表的な名文・美文を収蔵し、隋唐以後の中国古典文学の教養の源泉となった『文選』所録の作品群が、空海の著作に語彙表現の淵源として流入する具体例を、『宝鑑』の論述次第に沿って総覧する。

本章の考察の前段階に、大唐の官人登用試験(科挙)の必須項目として修学を義務付けられ、本朝に於いても国政の中樞を担う文人官僚の基本教養とされた『文選』の、詩文集としての性格、特色及び流伝の基本情報をここで整理しておきたい。その上で、言わば、四書五経や儒道・諸子百家と史書と共に、漢文化の本道を構築する『文選』の諸要素が、空海の著作に与えた影響力とその流入過程を分類する。その範疇を判断の尺度として用いながら、漢文化の高度な素養を具有した天皇とその側近の文人官僚を主読者とした『秘蔵宝鑑』の、個々の語彙表現に『文選』所録の名詩文の語句が、意識的或いは無意識的に浸透している事態を検証することとする。

空海は正格の文語体漢文を自らの表現手法として採用した。そうである以上、空海の記事を構成する一つ一つの漢語表現の成り立ち・故事典拠の由来を能う限り精確に探索することは、一見迂遠に見えようとも、空海の出意図を把握するためには不可欠の作業である。仏典とは異なる経路を持つ文化的伝統の存在を明確に認識し、大乘仏教思想と伝統的中国文化の双方を思想的・言語的基盤としながら、その渾融の上に密教の教理を建立した空海の労作を把握することを本論の目的とする。『秘蔵宝鑑』中に表白されるその独創的な思想の諸相は、第三部にて綿密に検討するとして、そこに移行する前段階として、ここで空海の記事に流入する中国の思想文化の教養の実際を測定し、『文選』由来の語句・典拠が『宝鑑』の諸表現に確認できることを指摘したい。本章の作業を通じ、『秘蔵宝鑑』が本来的に具有する、聖俗(出世間・世俗)・内外(仏教と外典)を対立したまま融和して包摂するという性質の一端を、言語表現の側面から照射することを目指すものである。

### 第一節 『文選』について: 特色と位置付け

『文選』とは、紀元前五世紀から紀元六世紀の梁代に至るまでの約千年間に制作された<sup>1</sup>、中国古代の優れた詩文を収集したアンソロジーであり、梁の武帝蕭衍<sup>2</sup> (在:502-549)代の普通七年(526)<sup>3</sup>から中大通三年(531)<sup>4</sup>の間に成立したとされる。撰者は梁の武帝の長子である昭明太子蕭統<sup>5</sup> (501-531)で、収録作者数は131名(他に作者不明の作もあり)、作品数約800<sup>6</sup>の分量を誇り、成立当初は三十巻本であった。『文選』は六世紀の成立以後今日に至るまで部分的な散佚なく完全な姿を維持しており、唐以前の詩文の基礎資料として確実にして不可欠の文献<sup>6</sup>となっている。『文選』を研究する学は、「選学」「文選学」として一門を立てられており、現在でも日中で活発な研究が進められている。なお、『文選』を日本では古来「もんぜん」と読み習わしている<sup>7</sup>。

本節では、隋唐以降の科挙制度の必須修学文献として極めて重視され、詩文を能くする士大夫階級の教養の礎となった『文選』の諸々の特徴を概説し、『文選』所録の詩文由来の語彙表現が空海の著作に見出される、その必然性を述べることにする。

### 撰者：昭明太子蕭統 (501-531)

『文選』の撰者蕭統は、南齊末の中興元年(501)九月、当時三十八歳の蕭衍の長子として生まれた。蕭衍は翌年四月に齊の和帝から禅譲を受け梁の武帝となる。熱狂的な崇仏者で「皇帝菩薩」として知られた武帝にふさわしく、長子の蕭統は「維摩」の幼名を与えられ<sup>8</sup>、弟の蕭綱(簡文帝)や蕭繹(元帝)と共に、幼い頃から篤い仏教信仰の環境に置かれていた。蕭統は長じても篤く仏教に帰依し、少なからぬ仏教テキストを遺している。道宣撰『廣弘明集』には「答雲法師請開講書<sup>9</sup>」「令旨解二諦義并答問<sup>10</sup>」「令旨解法身義并答問<sup>11</sup>」「謝勅賚制旨大涅槃經講疏啓<sup>12</sup>」「謝勅賚制旨大集經講疏啓<sup>13</sup>」等が採録され、二諦・法身など仏教教理に関する鋭敏な知見を示していたことがわかる。

一方、父の蕭衍は若年の頃、齊の竟陵王蕭子良(しょうしりょう)(460-494、南齊の武帝の第二子)の主宰する文学サロンの主要メンバー「竟陵きょうりょう八友」(蕭衍・沈約・謝朓・王融・蕭琛・范雲・任昉・陸倕)であり、当代最高の文人の一人であった。武帝に即位して後、文友の沈約(しんやく)や任昉(じんぼう)は政権の中樞で活躍する。二歳にして太子に立てられた蕭統は、最高の学問・文学的環境に置かれていた上に、生来聡明にして好学、文才にも優れた神童であった<sup>14</sup>。三才で『孝経』『論語』を受学し、五歳で五経を諳んじ<sup>15</sup>、詩文も能くした。『昭明太子集』二十卷(現存は五卷)が編まれ、三十歳の若さで薨去したことを考慮すれば、その文才の豊饒が窺い知れる。

篤く三宝を敬い、母親への孝行でも知られた蕭統は、頭脳明晰・性格温厚・実務能力にも優れ<sup>16</sup>、浮薄を嫌い、高踏的精神を持して山水の清涼の美を楽しんだ。仏教的慈悲の心と高邁誠実な人柄、学問を追求する真摯な態度は、万民の仰慕する所であり、不慮の事故で早世した際には、父の武帝は慟哭し、朝野の万民が悲しみに暮れたとされる<sup>17</sup>。

### 『文選』の編集に関わった人々

昭明太子蕭統が『文選』の編集のイニシアチブを取ったのは、『文選』序文に明らかである。収録作品の選別に、蕭統の慧眼が発揮されたことは次項で述べるとして、実際的な校訂・編纂の作業を行ったのは、蕭統の周囲に集った詩文の士、具体的には『梁書』王筠伝に「劉孝綽(りゅうこうしゃく)(481-539)・陸倕(りくすい)(470-526)・到洽(とうごう)(477-527)・殷芸(いんうん)(471-529)・王筠(おういん)(481-549)等と玄圃に遊宴す」と記される面々<sup>18</sup>であったであろうと推測される<sup>19</sup>。その中心人物が劉孝綽であり、近年『文選』の編纂を劉孝綽の個人的事業に帰し<sup>20</sup>蕭統の関与を最小限に見る学説が提示され<sup>21</sup>、学会で大きな論争の種となっている。程度の具合は定かではないが、『文選』編纂に劉孝綽の関与があったのは恐らく確かだろうと考えられるが、『文選』の編集を蕭統と劉孝綽の共同事業とする見解の文献的根拠が、実は空海の『文鏡秘府論』に引かれた次の一節である。

\*或曰、晩代銓文者多矣。至如梁昭明太子蕭統與劉孝綽等撰集『文選』自謂、畢乎天地、懸諸日月。然於取舍、非無舛謬<sup>22</sup>。(或るひと曰く、晩代[近時]文を銓えらぶ者多し。梁の昭明太子蕭統の劉孝綽(りゅうこうしゃく)等と『文選』を撰集するが如きに至っては、自ら謂おもへらく、「天地を畢つくし、諸これを日月に懸かく<sup>23</sup>」と。然れども取舍[収録作品の選択]に於て、舛謬(せんびゅう)[錯誤]無きにしも非ず。) — 『文鏡秘府論』南卷

我が国の文選学の泰斗、広島大学の斯波六郎博士がこの件を指摘し<sup>24</sup>、京都大学の興膳宏博士が『文鏡秘府論』南卷の引用文の出典を元兢の『古今詩人秀句』の序文(本体は散佚)と考証<sup>25</sup>して、『文選』の編集に劉孝綽が深く関わっていた伝承が初唐まで伝えられていた事実の典拠となっている。現在、日中両国の学会で論争が進められる問題の根本資料に『文鏡秘府論』が据えられる事実を指摘し、中国文学を代表する詩文集の成立問題に今なお深く関与しているという、

『文鏡秘府論』の文学史的な重要性をここに強調しておきたい。

なお、この『文鏡秘府論』南巻の引用文と、もう一箇所南巻の別の部分に、唐の殷璠いんはん(生没不詳)選詩集『河岳英靈集』の序文を引いて

\*或曰梁昭明太子撰『文選』後、相效著述者十有餘家<sup>26</sup>。(或るひと曰く、梁の昭明太子『文選』を撰して後、相あひ效ならひて著述する者、十有餘家) — 『文鏡秘府論』南巻

という記述が存するから、梁の昭明太子蕭統が撰述した『文選』という詩文集の存在を、空海が認識していたことは絶対的に確実である。

### 『文選』の選択基準①：対象分野

周代の屈原から梁代の文人の作品に至るまで、約十世紀間の有韻・無韻の文章(詩を含む)を『文選』は収録範囲とする。此の期間内の膨大な作品群から、蕭統を筆頭とする撰者の予め設定した選定方針に従って、歴史に名を刻む文章の亀鑑が選抜されている。蕭統の記した『文選』序文には、この撰集の対象外とするジャンルが明確に規定され、この詩文集が儒教的な経学・歴史の価値観とは一線を画して、文学作品それ自身の独立性を志向する性格を具すことが看取される。『文選』が採録の範囲外に置いた四分野は次の通りである。

- A 儒教の経書：周公旦や孔子の著した最高の価値を有する人倫の書は、万人必読の書<sup>27</sup>であるから取捨選択の対象とはならない<sup>28</sup>
- B 『老子』『莊子』『管子』『孟子』のような思想の書：これらは思想の「立意」を主目的として、優れた文を表す(能文)を眼目としないから<sup>29</sup>、文学の範囲に入れない<sup>30</sup>
- C 稷下の弁士<sup>31</sup>や魯仲連<sup>32</sup>のように弁論に基づく作品：人々を説得する目的<sup>33</sup>を持った言説で、文献に残っていても内容が文学とは言えない<sup>34</sup>ので、ここでは収録対象外とする<sup>35</sup>
- D 『春秋左氏伝』『史記』『漢書』などの歴史書：事実を記録し、事の是非・善悪を称揚批判する<sup>36</sup>ことを目的とするから、文学的表現とは目的を異にする。但し、史書の中の各巻末に記される史家の評論部分(論讚<sup>37</sup>)は文学作品として採用する<sup>38</sup>。

これらの四種類、則ち「儒教的経書」「老莊・諸子百家」「弁論の言説」「歴史書」を除外した、美しい文章表現を、蕭統は『文選』の収録対象に設定すると宣言した。これは、南朝の士大夫階級が兼備すべきとされた「玄儒文史<sup>39</sup>」、即ち儒学・玄学(老莊易)・文学・歴史から文学のみを単独で取り扱うことを意味するのである。

しかし、四種類の分野を直接的な採録の源泉から排除すると言いながら、『詩経』所録の古詩の語彙や、経書や史書、諸子百家の金言・思想・言説・逸話・故事・史実が、『文選』を構成する数多くの名文から除去されているわけでは決してない。むしろ事態はその逆で、故事来歴のはっきりした語彙を採用し、新機軸を加味してその言葉に新たな生命を加えることを旨とし、或いは主張する内容の正当性と論理的妥当性を証明するために、『文選』所録の名文章は、聖人の経書や史実を常に参照するのである。実に微細且つ周到にアレンジされながら、引用・暗示される儒学・玄学(老莊易)・諸子・歴史の膨大なテキストは、まさに中国古典文明の精華であるといっても良い。言わば、魏文帝曹丕が「文章経国<sup>40</sup>」の語で言い表した所の、人倫と天下教化の「教えの道」としての文章の存在意義は、『文選』においても変わることなく堅持されているのである。

### 『文選』の選択基準②：沈思と翰藻、文質彬彬

蕭統は『文選』序の中で、このアンソロジーに収める詩文のスタンダードとして、「沈思」と「翰藻」の二つを挙げる。

\*事出於沈思、義歸乎翰藻。(事は沈思より出て、義は翰藻かんそうに歸す。)

「沈思」は精神を集中し深い思索に耽ること<sup>41</sup>、少しく義を広く取って、著者の胸の中に深く内



蔵される思想感情<sup>42</sup>を指す。『文選』所録の作品で言えば、陸機の「赴洛道中作」に

\*悲情觸物感、沈思鬱纏綿<sup>43</sup>（悲情ひじょう物に觸れて感じ、沈思ちんし鬱うつとして纏綿てんめんたり）

とあるに相当する。則ち、五経三史・老莊・諸子の如き思想性の高い書物の軌範から離れて、自由自在に精神を活動させるのが文学ではなく、逆に著者の内面の奥深くに思いを致し、独創的な思索を巡らし、その深耕した想像力を発想の動因として言語表現に結び付ける、極めて高度な精神活動が要請されるのが詩文創作である。この「沈思」概念は、第四章第二節で仔細に検討した、陸機の「文賦」で舒展された文章創作概念を継承するものである。

また、「翰藻」は修飾を施された美しい文章の比喻表現であり、修辞のことを指す。則ち、「沈思」と「翰藻」を共に具有すること、深い独創的な思考を、美しく飾られた典雅な言葉で適切に言い表したものの<sup>44</sup>を、かくあるべき詩文の姿と規定するのである。従って後世の文学概念とは聊か対象範囲を異にして、近現代的な文学では歴史哲学や国家論・法廷弁論・公文書と分類される類の文章までも、その奥底に底流する思想性の深さや言語表現の端正巧妙さを判断の基準として、玩味歎賞すべき名文と見なす。

蕭統に先立つ南齊時代の文学が、表現技巧を極端なまでに追求した耽美的・技巧重視の趣向に流れた<sup>45</sup>ことは確かである。時代の文学的趨勢に抗って、蕭統は、表面的な技巧に惑溺しない、深い思想性を具備した堂々たる重厚な格調高い文章を理想として掲げた。それは、内容と表現が見事に調和した文章こそ、詩文の鑑とする評価姿勢である。蕭統は弟の湘東王蕭繹(後の元帝)に宛てた「答湘東王求文集及詩苑英華書」で

\*夫文典則累野麗亦傷浮。能麗而不浮、典而不野、**文質彬彬**、有君子之致。吾嘗欲為之、但恨未遵耳<sup>46</sup>。(夫れ文は、典[道德的]なれば則ち野[野卑]に累わづらひ、麗[美麗]なれば亦た浮[浮薄]に傷つく。能く麗にして浮ならず、典にして野ならざれば、**文質彬彬**ひんびん<sup>47</sup>にして君子の致ち有り。吾われ[蕭統]嘗かつて之を為つたらんと欲するも、但ただ未だ遵したがはざるを恨む耳のみ。)

と「文質彬彬」を述べて、技巧を凝らした過度の美文ではなく、深い道徳的内容を美しく言語表現化した作品を文学の理想<sup>48</sup>にしたことがわかる。これらの「沈思と翰藻」「文質彬彬」の特性を具備した作品群(深い内容をもった美文)が実際に『文選』に採録された<sup>49</sup>のである。

### 『文選』で立てられる文体の種類

「沈思と翰藻」「文質彬彬」の基準を満たして選ばれた約八百篇の作品は、『文選』では三十七の文体に分けて収録される。採録順にその三十七を下に記す。各文体に付された簡便な説明は、専家の先行研究(岡村繁『文選の研究』pp.5-8)を参考にした。巻数は六十巻李善注本に従う。

△1. 賦：朗読され、事物を羅列的に描写する有韻の文。 巻一～巻十九、全 57 首

賦のサブカテゴリー十五類：

京都 <small>けいと</small>	郊祀 <small>こうし</small>	耕籍	畋獵 <small>でんりょう</small>	紀行	遊覽	宮殿	江海
物色	鳥獸	志	哀傷	論文	音樂	情	

△2. 詩：有韻。 巻十九～巻三十一、全 251 篇 433 首

詩のサブカテゴリー二十三類：

補亡	述徳	勸勵	獻詩	公讌 <small>こうえん</small>	祖餞 <small>そせん</small>	詠史	百一	遊仙
招隱	反招隱	遊覽	詠懷	哀傷	贈答	行旅	軍戎 <small>ぐんじゅう</small>	
郊廟	樂府 <small>がふ</small>	挽歌 <small>ばんか</small>	雜歌	雜詩	雜擬			

△3. 騷そう：有韻、楚辞を指す。 巻三十二～巻三十三、17 首

△4. 七：有韻と無韻混在、七事に分けて説く問答体。 巻三十四～巻三十五、全 3 篇 24 首

△5. 詔：無韻、詔勅のこと。 巻三十五、2 首

△6. 册 <small>さく</small> ：無韻、天子の任命書。	卷三十五、1首
△7. 令：無韻、皇后・東宮の命令文。	卷三十六、1首
△8. 教：無韻、諸侯の命令文。	卷三十六、2首
△9. 策文：無韻、秀才に対する天子の試問文。	卷三十六、全3篇 13首
△10. 表：無韻、正式な上表文。	卷三十七～卷三十八、19首
△11. 上書：無韻、天子・諸侯への具申書。	卷三十九、7首
△12. 啓：無韻、天子・公卿への簡潔な開陳書。	卷三十九、3首
△13. 彈事：無韻、彈劾の上奏文。	卷四十、3首
△14. 牋 <small>せん</small> ：無韻、上司の高官への書翰。	卷四十、9首
△15. 奏記：無韻、中央の高官への書翰。	卷四十、1首
△16. 書：無韻、書翰。	卷四十一～卷四十三、24首
△17. 檄 <small>げき</small> ：無韻、決起を促す触れぶみ。	卷四十四、5首
△18. 對問：有韻と無韻混在、問答体による自己弁明。	卷四十五、1首
△19. 設論：有韻と無韻混在、問答体による反論。	卷四十五、3首
△20. 辭：有韻、楚辭系の抒情作品。	卷四十五、2首
△21. 序：無韻、序文。	卷四十五～卷四十六、9首
△22. 頌 <small>しょう</small> ：有韻、盛徳を称える文。	卷四十七、5首
△23. 贊：有韻、伝記・肖像等に付した贊辞。	卷四十七、2首
△24. 符命：無韻、瑞応を述べ君徳を称える文。	卷四十八、3首
△25. 史論：無韻、歴史評論。	卷四十九～卷五十、9首
△26. 史述贊：有韻、伝記作成の趣旨を述べる文。	卷五十、4首
△27. 論：無韻、論説文。	卷五十一～卷五十五、14首
△28. 連珠 <small>れんじゆ</small> ：有韻、珠玉を連ねた如き連作美文。	卷五十五、1首
△29. 箴 <small>しん</small> ：有韻、戒めの文。	卷五十六、1首
△30. 銘：有韻、記念に金石に刻む文。	卷五十六、5首
△31. 誄 <small>らい</small> ：有韻、生前の徳行を称え死を悼む文。	卷五十六～卷五十七、8首
△32. 哀：有韻、死者への追悼文。	卷五十七～卷五十八、3首
△33. 碑文：有韻、石碑に刻む文。	卷五十八～卷五十九、5首
△34. 墓誌：有韻、死者の事跡を記す文。	卷五十九、1首
△35. 行状：無韻、死者の一生の略歴。	卷六十、1首
△36. 弔文：有韻、死者の霊を慰める文。	卷六十、2首
△37. 祭文：有韻、死者の霊前で読む文。	卷六十、3首

分量的(篇数ではなく文字数)には「1.賦」が全体の30%強、「2.詩」が全体の20%強を占め、この二つの文体で過半数を超える。収録作品の分布を見れば、「1.賦」は兩漢から三国時代の作品を主として選び、対するに「2.詩」では編纂時期に近い宋・齊・梁三朝の作品が170首(約40%)を占め、「いにしえに薄く今に厚い作品選択傾向<sup>50)</sup>」が窺い知れる。「1.賦」「2.詩」の他に多くの作品が選ばれるジャンルは、「3.騷」「4.七」「10.表」「16.書」「21.序」「25.史論」「27.論」「31.誄」を指摘することができる。これらの特に重視される文体の諸例を含め、上記の三十七に分類される『文選』収録作品は、いずれも当該の文体を代表する実作例の性質を具え、外的な美と内容の均衡を保った(文質彬彬)、文章模範として重んじられ、また後世の官人・士大夫に深く研究されてその詩文実作に深い影響を及ぼすのである。

ちなみに、『文選』所録の三十七の文体のうち、空海の著述したテキストに直接的な痕跡が認められ得るのは、次のジャンルとなる。

○「1.賦<sup>51</sup>」「2.詩」「5.詔<sup>52</sup>」「10.表<sup>53</sup>」「11.上書<sup>54</sup>」「12.啓<sup>55</sup>」「16.書<sup>56</sup>」「18.對問<sup>57</sup>」「19.設論<sup>58</sup>」

「21.序<sup>59</sup>」「23.贊<sup>60</sup>」「25.史論<sup>61</sup>」「27.論<sup>62</sup>」「31.誄・32.哀<sup>63</sup>」「33.碑文<sup>64</sup>」「34.墓誌<sup>65</sup>」「36.弔文<sup>66</sup>」

空海が文章を執筆する際に、時と場所、相手によって適切な文体を選択するのは当然の態度であるが、そこで『文選』に提示された各ジャンルの文章規範が何某かの影響を及ぼしたであろうことは、詩文作成上の基本常識となっていた『文選』のステータスに鑑みても、まず間違いないことと考えられる。

### 『文選』の中心的な文人(詩人・文章家)

『文選』に詩文が採録される文人(詩人・文章家)を、第四章第二節に掲げた表を再録して確認することとする。

『文選』収録主要作家の一覧						
	賦		詩	騷	文	
周代合計	4題4首		1題1首(歌)	7題16首	3題3首	
屈原	-		-	5題10首	-	
宋玉	4題4首	2,784字	-	2題6首	1題1首	1,441字
前漢合計	8題8首		7題32首	1題1首	26題33首	
賈誼	1題1首	552字	-	-	2題2首	1,271字
司馬相如	3題3首	4,249字	-	-	4題4首	2,843字
楊雄	3題3首	4,355字	-	-	3題3首	2,796字
後漢合計	13題13首		1題4首	-	13題13首	
班固	3題3首	5,511字	-	-	7題7首	3,683字
張衡	5題5首	12,314字	1題4首	-	-	
建安～三國合計	5題5首		40題82首	-	36題43首	
劉楨	-	-	5題10首	-	-	-
陳琳	-		-	-	4題4首	4,098字
王粲	1題1首	329字	8題13首	-	-	
曹丕	-		3題5首	-	4題4首	1,694字
曹植	1題1首	911字	16題25首	-	6題13首	5,910字
嵇康	1題1首	1,917字	3題7首	-	2題2首	2,729字
阮籍	-		1題17首	-	2題2首	540字
西晉合計	16題16首		61題124首	-	27題40首	
張華	1題1首	523字	4題6首	-	1題1首	366字
潘岳	8題8首	12,458字	6題10首	-	5題5首	3,656字
陸機	2題2首	2,294字	19題52首	-	8題57首	10,131字
左思	3題3首	10,091字	3題11首	-	-	
東晉合計	3題3首		12題18首	-	7題7首	
郭璞	1題1首	1,679字	1題7首	-	-	
宋朝合計	5題5首		81題105首	-	18題18首	
陶潛	-		7題8首	-	1題1首	338字
謝靈運	-		32題40首	-	-	
顏延年	1題1首	880字	16題21首	-	5題5首	2,769字
鮑昭	2題2首	851字	9題18首	-	-	
齊・梁合計	2題2首		48題77首	-	36題48首	
謝朓	-		21題21首	-	2題2首	745字
江淹	2題2首	1,132字	3題32首	-	1題1首	638字
任昉	-		2題2首	-	17題19首	9,889字
沈約	-		13題13首	-	4題4首	4,162字

清水凱夫『新文選學—「文選」の新研究』に基づく  
[http://www.ritsumei.ac.jp/acd/cg/lt/cl/koten/simizu/m\\_index.htm](http://www.ritsumei.ac.jp/acd/cg/lt/cl/koten/simizu/m_index.htm) に依り作成2020.02.21

## 『文選』の流伝①：李善注六十巻本の成立

中大通三年(531)の蕭統没後、梁代に於いて『文選』は一般に広く流行し珍重されることはなかった。これは、梁の皇統が蕭統の後裔ではなく、蕭統の弟の蕭繹(元帝)の系統に移り、蕭統系の血筋が南朝梁・陳と敵対する北朝(西魏・周)側に伝わった地政学上の理由があると考えられる<sup>67</sup>。つまり、南朝(梁→陳)の正統にとって、『文選』は政敵の血筋の祖蕭統の撰述した詩文集であり、これを称揚する政治環境ではなく、良くて黙殺、場合によっては禁書扱いされていた可能性がある<sup>68</sup>。しかし、歴史は北朝系の隋が中国全土を統一し、蕭統系の後梁王室(北朝の西魏・周の属国)が隋・唐の王室・貴族との関係を強化する方向に進む。南朝直系の政権では忌み嫌われた蕭統の文化事業が、隋・唐では一転して三国以降の南朝文化の精髓を伝える金字塔と見なされるに至る。隋・唐代に『文選』が科挙試験の必須文献に指定され、文学教養の基礎と位置付けられた背景には、このような歴史的背景が存すると考えられる<sup>69</sup>。

『文選』の学問的研究は、隋代に昭明太子蕭統の従弟の子である蕭該しょうがいが『文選音』を著し<sup>70</sup>、唐代初めに一代の碩学曹憲そうけんが『文選音義』を述作<sup>71</sup>して文選学発展の基礎を作った。

文選研究に決定的な業績を刻んだのが、唐の高宗の顕慶三年(658)に奉上された李善りぜん(?-689)の『文選注』六十巻本である<sup>72</sup>。李善は、元々の『文選』三十巻に収録された詩文の約四万箇所について650種の文献、180種の注釈、265人の1,111作品、計1,950種の文献・作品の事例<sup>73</sup>を引用して注釈を施して六十巻とした。(現行『文選』の巻数を言う際は、この李善注六十巻本に基づく。)李善の注の特長は、語釈を施すのではなく、各々の語彙の典拠を当該の詩文より先行する文献(経書・諸子・史書・詩文)に見出して指摘することにある。言わば語彙表現の来歴を示して対象箇所の系譜を定めるのである(典拠の示されない語彙はその詩文の作者の独創ということになる)。従って、読者は李善が引いて提示する典拠原文の文脈・意味を熟知して初めて、『文選』所録作品の語彙の義理を確定することができる<sup>74</sup>。驚くべき博識の李善注を正確に読み取るには、相応の教養学識が読み手の側にも要請される。唐代以降、『文選』所録の諸文の研究及び科挙試験の受験勉強に、この李善注は不可欠のものとなり、文選学は『文選』正文と李善注を併せて精読することを学の根本としたのである。(李善注六十巻本と『文選』の関係は、真言学における『大日経疏』と『大日経』の関係に比定される。)

## 『文選』の流伝②：唐代での流行と影響

唐代において文選学が興起し、詩文集『文選』を詩文作成の模範の位置<sup>75</sup>に押し上げたのは、隋代に導入された官僚登用試験「科挙」の進士科に「詩」「賦」が課せられたことによる<sup>76</sup>。経書を中心とした明経科よりも進士科が難関であったことから、「詩」「賦」の実作が官僚の能力判定の絶対基準と見なされ、詩文の精華集である『文選』学習の実際的ニーズは絶大であった。李善は『文選』を専門に門下生に講授して<sup>77</sup>それで生計を立てていたとされ、私塾が設けられる程の需要があったと了解される。宋代の諺に「『文選』爛らんすれば秀才半はんばなり(『文選』に精通すれば、科挙は半ば及第)」と言われた<sup>78</sup>とされ、科挙合格に『文選』を熟知することが必須であった状況が看取される。別の言い方をすれば、科挙の狭き門を通過し高級官僚の座に就いた学識豊かな士人は、『文選』所録の語彙表現に通達して、『文選』の様々な文体の規範に適合した文章を実際に創作する能力を具えていたと言い得る。貞元二十年(804)、福州に漂着した遣唐使一行が、空海をして上陸許可請願の書簡を起草せしめたが、その宛先である福建管轄の観察処置使「福州の観察使<sup>79</sup>」は閻濟美えんさいび<sup>80</sup>、大暦十年(775)の進士で、『全唐詩』第282巻に二首の詩が収録される。閻濟美は空海の書状を一読して即座に対応を改めたと伝えられるが、通常は空海の文章の卓絶<sup>81</sup>を言うのに用いられるこの逸話は、同時に福州観察使側の詩文に精通した学識を証するものでもあり、

閻濟美と空海との間に、『文選』を規範とした高度な詩文の知識が共有されていたこと、引いては大唐の官界・智識階級の標準的な知的レベルに空海が何の障礙も無く対応できたことを示す。その空海の教養学識の根底に『文選』が存在していたであろうことは、当時の詩文の世界及び官僚機構の中で、科擧の合格者の骨身に『文選』正文及び李善注六十卷本所録の学識が浸透していた事情に照らし合わせて、まず間違いないと思われるのである。

次に、官位に就く読書人に及ぼした『文選』の圧倒的な存在感<sup>82</sup>に加え、文学史上に冠たる大唐の詩人に与えた『文選』の影響に言及する。李善の子、李邕<sup>りょう</sup>(678-747)は文人・書家として名を成したが、父から文選学を受け継ぎ李善注の修補を行った。李邕に就いて『文選』を学んだのが盛唐の杜甫<sup>とほ</sup>(712-770)で<sup>83</sup>、杜甫は終生『文選』を愛読し、子への訓戒(「宗武生曰<sup>84</sup>」)に「熟精文選理(熟精せよ文選の理)」と述べた(吉川幸次郎は『文選』が杜甫の文学の最も重要な栄養源である<sup>85</sup>旨を記す)。また、李白(701-762)には李邕に捧げた詩「上李邕<sup>86</sup>」が遺され、宋の朱子<sup>87</sup>は李白が終始『文選』に倣って良詩を作したと述べている<sup>88</sup>。詩仙李白と詩聖杜甫の両詩人に『文選』が重要視されたことに端的に象徴されるように、『文選』は後世の「文学言語創作にとって最も重要な基準<sup>89</sup>」となり、かつ「中国古典学の一つの在り方を示す一大淵藪<sup>90</sup>」と評価されるのである。

### 『文選』の日本への伝来

書物『文選』が国史に明記された最初の例は、『続日本紀』宝亀九年(778)十二月の条に、唐より渡来した袁晋卿(和名を清村宿祢<sup>きよむらのすくね</sup>とする)の事跡を記して、天平七年(735)の来朝時に「文選・爾雅の音を学び得て大学音博士と為る」と記述される<sup>91</sup>。天平は聖武天皇の御代である。『文選』の日本伝来はそれよりも遡ると考えられ、推古十二年(604)成立の十七条憲法第五条の、

\*便有財之訟、如石投水、乏者之訴、似水投石(便すなはち財たから有るもの訟へは、石をもて水に投ぐるが如し。乏しき者ひとの訟へは、水をもて石に投ぐるに似たり。)

が、『文選』卷五十三所録の魏の李康(196?-265?頃)「運命論」中の

\*張良受黃石之符、誦三略之説。以遊於羣雄、其言也、如以水投石、莫之受也。及其遭漢祖、其言也、如以石投水、莫之逆也(張良<sup>ちやうりやう</sup>漢の功臣は黃石<sup>かうせき</sup>神仙の符<sup>ふ</sup>予言書を受け、三略<sup>さんりやく</sup>兵法書の説を誦<sup>しょう</sup>暗誦し、以て羣雄<sup>ぐんゆう</sup>に遊ぶ遊説。其の言げんや、水を以て石に投ずるが如し[効果が無い意]。之を受くること莫なきなり[誰にも受け入れられない]。其の漢祖<sup>かんそ</sup>高祖劉邦に遭ふに及び、其の言や、石を以て水に投ずるが如ごとし[効果絶大]<sup>93</sup>。之に逆さからふこと莫なきなり[受納されて反論されない意]。)

を典拠とする表現であると、古く岡田正之博士が立証<sup>94</sup>しているから、隋代には『文選』が本朝に将来されていたことが確実である。下って養老四年(720)完成の『日本書紀』には、『文選』の語彙表現がしばしば用いられることが指摘される<sup>95</sup>。聖武天皇の天平年間の文書に『文選』の発音の注釈書が言及されおり<sup>96</sup>、袁晋卿来朝時には既に広く『文選』が学ばれていたことが了解されるのである。

### 『文選』の平安時代におけるステータス

本論第二章で詳論した如く、文章経国の方針に沿って、漢詩文の実作が執政と分かち難く結びついてきた弘仁・天長期の文人官僚の、教養学識の根本に『文選』が存在していたことは確実である。第二章に引いた嵯峨天皇以下の詩文に『文選』を典拠とする語彙表現が数多く散見されることでそれは確かめられる。また、記録に残るところでは、空海と同じく延暦二十三年に入唐した菅原清公(菅原道真の祖父)が、『続日本後紀』中の卒伝で「文選を侍講した」と記され<sup>97</sup>て、文章博士が天皇家に対し『文選』を講義することが常態化していた事情を物語る。当時の皇族の教育は、東宮学士や文学が侍講する形で行われ、『史記』『漢書』『後漢書』『晋書』などの史書、『論語』『孝経』『周易』などの儒学の基礎と『文選』を兼学すること<sup>98</sup>とされていた。また、『文選』

の学識は、朝廷に仕える貴族が習得すべき知識と考えられたことは、『枕草子』に「書ふみは文集もんじふ[白氏文集]。文選。新賦しんぶ[三国以降の賦]。史記。五帝本紀。願文。表。博士の申文まうしぶみ<sup>99</sup>」と言及されて明らかである。漢詩文を中心とした弘仁・天長期より下って、国風の王朝文化の興隆を見た平安中期にあっても、詩文の精髓という評価が白居易の『白氏文集』、『史記』と並んで『文選』に与えられ、知識人必読の書『文選』というステータスが確立されていたことが了解される。

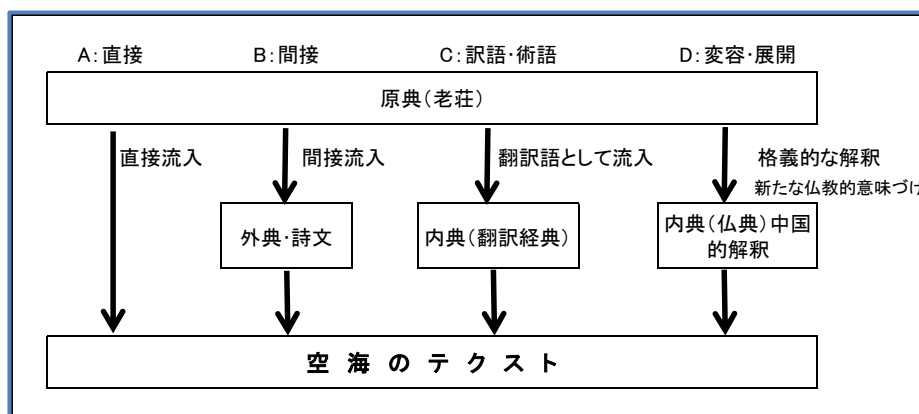
以上、本節では詩文集『文選』の性格と流伝、平安中期までの日本におけるステータスに就いて簡略に述べた。これらの情報を総合すれば、空海が大唐文化の教養学識の淵源である『文選』に早くから親しみ、これに通暁して自らの文章に『文選』由来の語彙表現を自在に活用していることが、時代思潮的に極めて自然な成り行きであることが納得できるのである。

## 第二節 空海における故事典拠の源泉としての『文選』

本論第四章から第七章までに検討した空海の諸文の典拠に、『文選』所録の詩文を数多く指摘した。このことから、空海のテキストの語彙表現に、仏典とは別系統の流れとして、『文選』に代表される中国古典書籍・詩文が存在していることは、確定的な事柄であると言い得る。

『秘蔵宝鑰』に見出される『文選』由来の語句の総覧に取り組む前に、本節では、空海の著作に反映される、中国古典文章に典拠をもつ語彙表現流入の複数のルートを描き出す。それらと『文選』との関係性について図式化しながら、経書・老莊諸子・史書の基層の故事・語彙表現を包含しつつ、空海の著作の言語活動の源泉に位置付けされる『文選』のポジションを確定させることとする。

第七章第四節で、『秘蔵宝鑰』へ流入する老莊的語彙表現のパターン図として下の



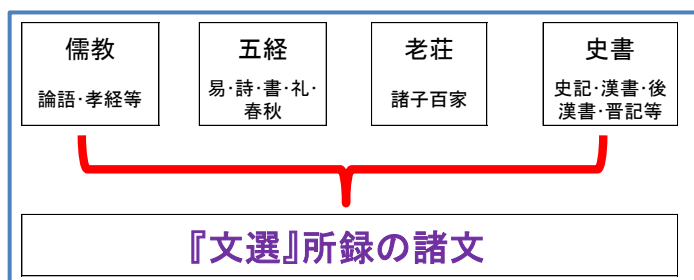
を掲げた。本節で指摘するのは、図中の「A」～「D」四パターンのうち、

○「A：直接」と「B：間接」の二パターン

が、空海の著作に中国古典の故事・語彙表現が流入する径路に広く適用できる事態である。すなわち、図中「B：間接」の「外典・詩文」の部分に『文選』が適用されるのである。

前項で述べた如く、『文選』は撰者の昭明太子が「儒教的経書」「老莊・諸子百家」「弁論の言説」「歴史書」を除外した、純粋に美しい文学的文章を精選したアンソロジーである。しかしながら、蕭統の方針に沿って選ばれた個々の詩文には、聖人の言葉・諸子百家の弁舌・歴史上の事実の引用・言及が大量に含まれる。典拠・博学を欠いた文章は、そもそも内容の乏しい凡作とされ、篩にかけられる。それは、六朝時代に磨き上げられた美文の条件が、対句を核とした四六駢儷体の形

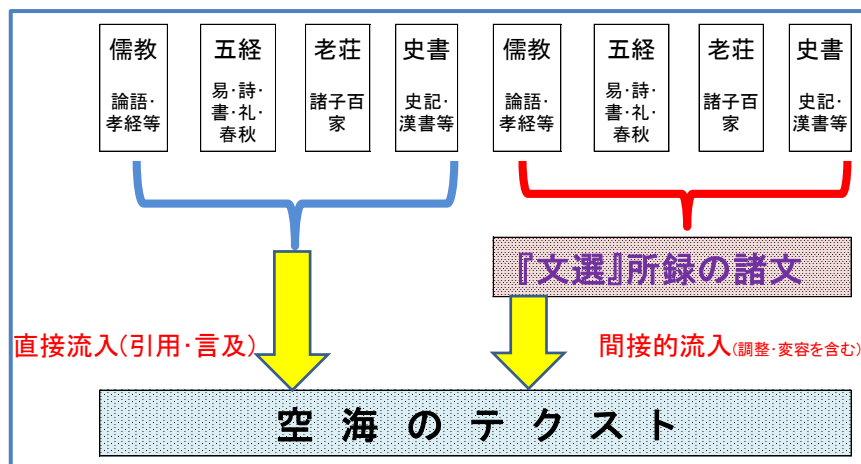
式に載せて、典故(古典に存在する言辞や故事)を踏まえた表現<sup>100</sup>を多用することを本質とするからである。これは中国人の思考体系に根付く尚古思想に基づく<sup>101</sup>。つまり、典故の重視は、過去の事実を記載した古き書物への尊重、眼前の事象の意義や是非を「過去の前例と現今の事象とを対置し比較して」認識する<sup>102</sup>態度であり、過去の事例を「あらゆる行為の意義や思念の当否を判断する、いわば世界認識のための座標軸<sup>103</sup>」とする思考形態に依拠した、中国文化特有の性癖と呼ぶべき修辞表現法なのである。従って、『文選』の撰者蕭統が経書・諸子・弁論・歴史の書物を直接の採集対象とせずとも、それらの儒玄史各分野の膨大な過去の言説は、『文選』所録の諸文に大量に流入することとなる。そして、その一の典拠を遺漏なく提示して見せたのが、李善注『文選』六十巻本なのである。その構図を示せば以下の通りとなる。



### + 李善注の典拠

さて、空海の著す文章に見出される中国古典由来の語彙が、全て『文選』経由のものであるかと言えば、当然そのような事態は想定できず、「A：直接」流入のパターンも大いにあり得る。特に『論語』や『老子』『莊子』の如き、信仰・思想学派の根本経典となっている重要典籍からの引用・概念借用の場合には、空海は直接原典から語句を採り、或いは原文への参照を促す。

従って、空海のテキスト中に散見される中国古典書籍・詩文を典拠とする語彙表現の流入は、「A：直接」と「B：間接(『文選』)」経由の二系統の径路が考えられる。これを図式化すると、



とまとめられるであろう。

そして、ここに示した左側の「A：直接」流入径路と、右側の「B：間接(『文選』)」経由の二系統のうち、空海の配置する語彙・表現がどちらのルートを通っているのかを見分けるのは至難の技である。仏教テキストを経証に用いる場合とは異なり、読者側が当然知悉していることを前提として援用される外典(中国古典)に基づく典故表現は、原文の一部を切り取って言及され、或いは元の語彙を使わずに意を汲んで表現されることが多いために、その特定表現が果たして根本典籍から直接採用されるのか、典籍を受容・消化した『文選』所録の名篇の流れを汲むのか、正確な判断を下すことが困難を極める。

さて、実例に即して検討を加えたい。『宝鑑』第一住心の表現、

\*文宝 1) 流水相續<sup>104</sup>。(流水相あひ續つぐ)：「秀宝 7」の一部

の「流水」は絶えることのない水の流れて無常を譬える。これは『論語』子罕篇の川上の嘆き

\*子在川上曰、逝者如斯夫。不舍晝夜。(子、川の上になりにて曰く、逝ゆく者は斯かくの如きか。晝夜を舍おかず。))

の故事に基づく表現であると考えられる。しかし、『論語』のこの一節を承けた詩文が、例えば、

\*臨川感流以歎逝兮。(川に臨みては流ながれを感じて以て逝ゆくを歎なげき。) — 潘岳「秋興賦」『文選』卷十三所録

\*臨川哀年邁。(川に臨んで年の邁ゆくを哀しみ。) — 郭璞「遊仙詩七首」『文選』卷二十一所録

\*逝者如流水、哀此遂離分。(逝ゆく者は流水りゆうすいの如く、此に遂に離分りぶん[別離]せんことを哀しむ。) — 劉楨「贈五官中郎將四首」『文選』卷二十三所録

\*誰與消憂。臨川暮思、何為汎舟。(誰と與ともにか憂うれひを消さん。川に臨んで暮くれに思ふも、何為なんすれぞ舟を汎うかべん。) — 曹植「朔風詩」『文選』卷二十九所録

\*川上之歎逝、前脩以自勗(川上せんじょうに逝ゆくものを歎たんじ、前脩ぜんしゅう[前賢=孔子]は以て自みづから勗つとむ[勉力]。)) — 張協「雜詩十首」『文選』卷二十九所録

と複数例見出され、いずれも秀逸な詩句を形成している場合には、「文宝 1」の「流水相續」の典拠を『論語』子罕篇に限定して考えるのは狭隘に過ぎるであろう。『論語』を源泉とした川上の嘆きに関する語彙表現に、千年以上の歴史が存して、その文化的堆積の総体を典拠として受け止めるというのが適切な受容方法と考えられる。

原典の忠実な引用を無芸無粋と見なす文化規範の中にあつて、典故に基づく表現であることの認知を要請しつつ、明確にその出所を言明しないという知的遊戯に類する創作態度は、空海に限らず漢土の詩文家に共通して観察される所である。従つて、空海のテキスト中に、根本原典の『論語』や『老子』に由来する語句に遭遇すれば、それを典拠とする『文選』所録の詩文が必ず存在して、その大元の表現・意味(A：直接)とそれを応用・変容したバージョン(B：間接『文選』)の双方を視野に収める必要がまま生じる。本章では専ら

○「B：間接(『文選』)」→『宝鑑』

の事例検証を目的とする。そこに伏在する根本原典は、その都度指摘して、『文選』に集積された中国古典文化の伝統を、総体的に『宝鑑』の語彙表現に結び付けたいと考える。

また、老莊的語彙表現の「A」～「D」四パターンへの流入に、ここでは第五番目の

○「E：文選オリジナル」のパターン

を加える必要がある。すなわち『文選』所録の名文の中には、根本原典をかなり自由にアレンジして新しい語句を創作する(B：間接)の調整・変容版)場合や、全く新奇な表現を独創する場合がありますからである。根本原典を自在にアレンジした例としては、『論語』季氏篇の

\*齊景公有馬千駟。死之日。民無德而稱焉。(齊の景公には馬うま千駟せんし有り[富裕である]。死するの日、民たみ徳とくとして稱しょうする無し[景公の徳を稱賛する者が誰一人いない]。))

を踏まえて、潘岳は次の句を作る。

\*齊都無遺聲、桐郷有餘謠。(齊都せいとに遺聲いせい<sup>105</sup>無く、桐郷とうきょう<sup>106</sup>に餘謠よよう有り。) — 潘岳「河陽縣作二首」『文選』卷二十六所録

「齊都無遺聲」は『論語』原典の意を知悉した上でこれを典拠と知り得るが、語句としてはかなり原文から離れる。意としては、齊景公が生前の富裕権勢にも関わらず死後人々の口端にも上らなかつた故事が、次句「桐郷有餘謠」で言われる、善政を敷いて死後も称賛される朱邑の事跡ときれ



いに反対の対句を形成する。名声を遺さぬ人を指し示す「齊都無遺聲」は、これで一つの秀句・典拠として後世に受け継がれることになる。但し、『論語』を受けることを前提とするから、潘岳のこの事例は広く「B：間接」の調整・変容版と分類できる。

次に、第五番目の「E：文選オリジナル」と分類すべき全くの独創例としては、『宝鑑』「十四問答」にも援用される、

\*文宝 2) 金科玉條防其邪逸<sup>107</sup>。(金科きんか玉條ぎよくじょう、其の邪逸じゃいつを防ぐ)

の金科玉條は、黄金や珠玉のように善美を尽くした法律や規則のことを言うが、これは揚雄の「劇秦美新」(『文選』巻四十八収録)中の一節、

\*懿律嘉量、金科玉條。神卦靈兆、古文畢發。煥炳照曜、靡不宣臻。(懿律いりつ嘉量かりょう<sup>108</sup>、金科<sup>109</sup>

玉條、神卦しんか靈兆れいちょう<sup>110</sup>、古文こぶん畢ことごとく發し<sup>111</sup>、煥炳かんへい照曜しょうよう<sup>112</sup>、宣あまねく臻いたらざる<sup>113</sup>は靡なし。) - 揚雄「劇秦美新」『文選』巻四十八所録

に依拠する。「金科玉條」は絶対的な拠り所として守るべき規則や法律の意(『宝鑑』もこの義で用いる)として、後代成語化されるが、その初出は『文選』に採録された揚雄「劇秦美新」なのである。この「金科玉條」の例のように、『文選』所録の詩文自体が典拠になり、且つその語句を後続の詩文家が出典として受容し調整・変容を加える場合、つまり

○『文選』所録の文：ア(原典)

→『文選』所録の後代の文：イ(受容・変容)

→更に後代の文：ウ・エ・オ... → 空海のテキスト

という『文選』収録作品中に本末の関係を含んで、総体的に空海の著作に語彙表現が流入する径路も、理論的には考えられる。この系列には、『文選』それ自体を原典とした「E：文選オリジナル」流入の過程を設定すべきであろう。

現実的には、「E：文選オリジナル」のルートは、一段階若しくは二段階のシンプルな典拠構造を示すであろうが、汎用的な仕組みとしては数段階のレベルに発展する可能性を含む。

以上、『秘蔵宝鑑』に流入する中国古典書籍・詩文由来の語彙表現の想定される径路を図式的に確認した。本章で検証するのは、主として

○原典籍の存在を前提とする「B：間接」経由(調整・変容版を含む)の『文選』→『宝鑑』の事例であり、そこに

○「E：文選オリジナル」ルート経由の語彙表現

を加えることとなろう。第七章で検討した老荘由来の表現に就いては、一部仏教用語との関りに於いて、「C：訳語・術語」「D：変容・展開」の二径路を含むが、本章の主旨としては大枠で「B：間接」経由の語彙表現として理解することとしたい。

次節以降、『宝鑑』の叙述の展開に沿って、『文選』中にその存在が確認できる語句・故事を、網羅的に抽出・指摘してゆく。既に第四章以降で『文選』との関りを述べた事例に就いても、ここでは再録する。ただし、『宝鑑』巻中での「十四問答」に確認される全 135 の中国古典書籍・詩文に典拠を持つ事例については、そのうち全 90 例に『文選』との関係が見出されるが、これは第三部第十章第四節(「十四問答」の言語：中国古典由来の語彙表現とその目的)に於いて集中的に論じるので、ここでは割愛することとする。

### 第三節 『秘蔵宝鑑』巻上における『文選』由来の表現

先ず、『宝鑑』冒頭の序詩と大意序の語彙表現を検証する。

#### 序詩・大意序に於ける『文選』由来の表現

\*文宝 3) 悠悠悠悠太悠悠<sup>114</sup>。(悠悠ゆうゆうたり悠悠たり太はなはだ悠悠たり)

「悠悠」は時間的・空間的に広漠遙遠なる様を形容する語であるが、その原意に加えてこれを主体の心情を反映する表現として用いる例が、『文選』には複数見出される。[E:文選オリジナル]

★木玄虚の「海賦」(『文選』巻十二所録)「永悠悠以長生。(永く悠悠として以て長生す)」

★宋玉の「高唐賦」(『文選』巻十九所録)に、「悠悠忽忽、悵悵自失。(悠悠いういふ忽忽そうそう<sup>115</sup>として、悵悵ちょうちょうして自失す<sup>116</sup>)」と記される。

★左思の「詠史八首」(『文選』巻二十一所録)「悠悠百世後、英名擅八區。(悠悠たる百世の後<sup>117</sup>、英名えいめい八區はちくに擅ほしいまにす<sup>118</sup>)」は時間的な遙遠を示す例である。

★阮籍の「詠懷詩十七首」(『文選』巻二十三所録)には「登高望九州、悠悠分曠野。孤鳥西北飛、離獸東南下。日暮思親友、晤言用自寫。(高きに登りて九州[天下]を望めば、悠悠として曠野こうや分わかる。孤鳥西北に飛び、離獸りじゅう[群れから離れた獸]東南に下くだる。日暮にちぼに親友しんゆう[親戚朋友]を思ふ、晤言ごげん<sup>119</sup>して用もつて自みづから寫のぞかん。)」と広漠な光景が寂寥感と溶け合う。

★魏の武帝曹操の「樂府二首」(『文選』巻二十七所録)に、「悠悠我心[中略]行行日已遠、人馬同時飢。檐囊行取薪、斧冰持作糜。悲彼東山詩、悠悠使我哀。(悠悠たる我が心<sup>120</sup>[中略]行き行きて日ひびに已もつて遠く、人馬同時に飢う。囊ふくろを檐になひて行きて薪たきぎを取り<sup>121</sup>、氷こほりを斧きりて持もつて糜かゆ<sup>122</sup>を作る。彼の東山とうざんの詩<sup>123</sup>を悲しみ、悠悠として我をして哀しま使しむ<sup>124</sup>。)」と記され、雄渾と悲哀の二つの感情が悠悠の語に込められる。

★陸機の「擬古詩十二首」(『文選』巻三十所録)には古詩の「行行重行行」を詩題として、「悠悠行邁遠、戚戚憂思深。(悠悠として行ゆき邁ゆく<sup>125</sup>こと遠く、戚戚せきせきとして憂うれひ思ふ<sup>126</sup>こと深し)」の表現が置かれ、空間的な遠大さと心情を重ね合わせる。

\*文宝 4) 内外縑紵<sup>127</sup>。(内外の縑紵けんしゅう) [一般語]

「縑」は目の細かい絹織物、「紵」は浅黄色の薄絹が原意で、書物の巻物の材料として使われ、「縑紵」で書籍そのものを指す。

★蕭統の『文選』序に、「飛文染翰、則卷盈乎縑帙。(飛文染翰、則ち卷縑帙に盈みつ)」という表現有り。

\*文宝 5) 杳杳杳杳太杳杳<sup>128</sup>。(杳杳ようようたり杳杳たり甚はなはだ杳杳たり)

「杳杳」は暗くて物が良く見えない様(昏暗・幽暗)、深遠・幽遠な様、更に遥かに遠いこと(渺茫)を形容する。原義としては物事の輪郭がはっきりとしない様を言い表す。『文選』の事例としては、次の諸文が有る。[B:間接]

★班彪の「北征賦」(『文選』巻九所録)には「飛雲霧之杳杳、涉積雪之皚皚。(雲霧うんむの杳杳ようようたるを飛ばし<sup>129</sup>、積雪の皚皚がいがいたるを涉わたる<sup>130</sup>)」と記される。

★潘岳の「寡婦賦」(『文選』巻十六所録)には「時曖曖而向昏兮、日杳杳而西匿。(時ときに曖曖あいあいとして昏くれに向むかひ<sup>131</sup>、日ひ杳杳として西に匿かくる<sup>132</sup>)」と未亡人の寂寥感が杳杳(昏暗の様)に託されて表現される。

★「古詩一十九首：驅車上東門」(『文選』巻二十九所録)に、「遙望郭北墓。白楊何蕭蕭、松柏夾廣路。下有陳死人、杳杳即長暮。(遙かに郭北かくほく[地名]の墓を望む。白楊はくよう何ぞ蕭蕭しょうしょうたる<sup>133</sup>、松柏しょうはく廣路こうろを夾はさむ<sup>134</sup>。下に陳死ちんしの人有り<sup>135</sup>、杳杳ようようとして長暮ちようぼに即

つく<sup>136</sup>」と幽暗の形容が述べられる。

\*文宝 6) 不知不知吾不知<sup>137</sup>。(知らず知らず吾われ知らじ) [E:文選オリジナル]

この三重に「知らざる」ことを強調する表現は、義が次の一節に通じる。

★屈原作「九章：涉江」(『文選』卷三十三所録)の「入激浦余儻個兮。迷不知吾之所如。深林杳以冥冥兮。[中略]山峻高以蔽日兮。下幽晦以多雨[中略]。霰雪紛其無垠兮。雲霏霏而承宇。哀吾生之無樂兮。幽獨處乎山中。(激浦じよほに入りて余よ儻個せんかいし<sup>138</sup>、迷ひて<sup>139</sup>吾が如ゆく所を知らず。深林杳よとして以て冥冥めいめいたり<sup>140</sup>。[中略]山峻高しゆんこうにして以て日を蔽おほひ<sup>141</sup>、下しもは幽晦ゆうかいにして以て雨多し<sup>142</sup>。[中略]吾が生せいの楽しみ無きを哀しみ<sup>143</sup>、幽獨ゆうどく<sup>144</sup>にして山中に處をる。)」ここでは、生死に迷い、幽冥の境を彷徨う屈原の心情が生々しく記され、『宝鑑』序詩の生死流転の慨嘆に共通する。

\*文宝 7) 牛頭嘗草悲病者<sup>145</sup>。(牛頭ぎゆうとう草を嘗なめて病者を悲しむ)

「牛頭」は神農炎帝、古代の伝説的な三皇五帝の一人で医薬・農業の神と信仰されるが、人身に牛首を持つので「牛頭」と称される。 [B:間接]

★左思の「蜀都賦」(『文選』卷四所録)に、「柯葉漸苞。敷榮葳蕤。落英飄颻。神農是嘗、盧附是料。(柯葉かよう漸苞ぜんぼうし<sup>146</sup>、敷榮ふずい葳蕤いすい<sup>147</sup>として、落英らいえい飄颻ひょうひょう<sup>148</sup>たり。神農しんのうはれ嘗なめ<sup>149</sup>、盧附ろふはれ料はかる<sup>150</sup>)」の表現有り。

★張協の「七命」(『文選』卷三十五所録)に、「大梁之黍、瓊山之禾。唐稷播其根、農帝嘗其華。(大梁たいりょうの黍きび<sup>151</sup>、瓊山けいざんの禾いね<sup>152</sup>、唐稷とうしょく其の根を播しき<sup>153</sup>、農帝のうてい其の華はなを嘗なむ<sup>154</sup>)」と記される。

\*文宝 8) 断菑機車愍迷方<sup>155</sup>。(断菑だんし車を機あやつつて迷方めいほうを愍あはれむ)

「断菑」は立ち枯れの木のことで、風貌が枯れ木に似ていることから周公旦の異名とされた。「機車」は周公旦が指南車を作つて故郷に帰る朝貢の使者に与えた故事を踏まえる。これに関する『文選』中の表現としては、

★左思の「呉都賦」(『文選』卷五所録)に、「俞騎騁路、指南司方。出車檻檻、被練鏘鏘。(俞騎ゆき路みちに騁はせ<sup>156</sup>、指南しなん方ほうを司つかさどり<sup>157</sup>、出車しゅつしゃ檻檻かんかん<sup>158</sup>、被練ひれん鏘鏘そうそうたり<sup>159</sup>)」と言及される「指南」が挙げられる。 [B:間接]

\*文宝 9) 四生盲者不識盲<sup>160</sup>。(四生の盲者は盲せることを識さとらず)

四生は仏教用語であるが、「盲者」の語彙は『文選』中に次の例が見出される。

★揚雄の「長楊賦」(『文選』卷九所録)に「且盲者不見咫尺、而離婁燭千里之隅。(且かつ盲者は咫尺しせきを見ざれども<sup>161</sup>、離婁りろうは千里せんりの隅すみを燭てらす<sup>162</sup>)」[B:間接]

\*文宝 10) 生生生暗生始<sup>163</sup>。(生うまれ生れ生れ生れて生しょうの始はじめに暗く)

当該の句を含む、序詩に見出される同一語を四回続けて畳み掛ける畳語表現は、『文選』第二十九卷所録の古詩

★「古詩一十九首」の冒頭「行行重行行、與君生別離。相去萬餘里、各在天一涯。[中略]思君令人老、歲月忽已晚。(行ゆき行ゆきて重ねて行き行く、君と生きながら別離す。相去る萬餘里、各おのおの天の一涯に在り。[中略]君を思へば人をして老い令む。歲月忽たちまち已に晩くる)」

から内容・リズムの両面で想を得ていると思われる。 [E:文選オリジナル]

\*文宝 11) 死死死死冥死終<sup>164</sup>。(死しに死に死に死んで死の終をわりに冥くらし)

この極めて独創的・印象的な一句は、詩想の面において、

★潘岳の亡妻を悼んだ「哀永逝文」(『文選』卷五十七所録)の「嗟潜隧兮既敞[中略]襲窮泉兮朽壤。中慕叫兮擗擗、之子降兮宅兆。撫靈櫬兮訣幽房、棺冥冥兮埏窈窕。戸闔兮燈滅、夜何時

兮復曉。(嗟ああ潜隧せんすい[墓穴]既に敞ひら[開]かれ[中略]窮泉きゆうせん[泉下・墓の中]に朽壤きゆうじょう[腐土]に襲い[入]る。中うちに慕叫ぼきょうして擗擗へきへう[胸を搏つ]し、之この子こ[妻]宅兆たくちょう[墓]に降くだる。靈櫬れいしん[棺]を撫ぶして幽房ゆうぼう[墓所]に訣わる[訣別]れば、棺かんは冥冥めいめいとして埏えん[墓道]は窈窕えうえう[幽遠深邃]たり。戸と闔とち[開]て燈ともしび滅きゆ、夜よ何いつれの時にか復また曉あけん)」という絶唱に義理・雰囲気を通ずる。 [E:文選オリジナル]

\*文宝 12) 六度逆耳不入心<sup>165</sup>。(六度[六波羅蜜]耳に逆さからふて心に入らず)

「逆耳」は耳に痛い言葉、聞いて快くない諫言のことで、『文選』には次の文例がある。[B:間接]

★蕭統の『文選』序に、「楚人屈原、含忠履潔、君匪從流、臣進逆耳、深思遠慮、遂放湘南。(楚の人屈原、忠を含み潔を履ふむ。君從流に匪あらず、臣逆耳を進む。深思遠慮するも、遂に湘南に放たる。)」と述べられる。

★孫楚の「為石仲容與孫皓書」(『文選』卷四十三所録)には「夫治膏肓者必進苦口之藥、決狐疑者必告逆耳之言。(夫れ膏肓こうこうを治をさむる<sup>166</sup>者は、必らず口に苦きの藥を進め<sup>167</sup>、狐疑こぎ<sup>168</sup>を決する者は、必らず耳に逆さからふの言げん<sup>169</sup>を告ぐ)」と良薬口に苦しの格言と共に逆耳に利益の有ることを記す。

\*文宝 13) 閻魔獄卒構獄断罪<sup>170</sup>。(閻魔獄卒は獄を構へて罪を断ことはり)

ここでは仏教的な地獄の概念を言うが、「獄」「獄卒」の語句は次の文を想起させる。

★司馬遷「報任少卿書」(『文選』卷四十一所録)の「[猛虎]及在檻穿之中、搖尾而求食、積威約之漸也。故有畫地為牢勢不可入[中略]今交手足、受木索、暴肌膚、受榜箠、幽於圜牆之中。當此之時、見獄吏則頭搶地、視徒隸則正惕息。(猛虎)檻穿かんせいのうち中に在る<sup>171</sup>に及べば、尾を揺ふりて食を求む、威約いやくを積むの漸ぜんなれば<sup>172</sup>なり。故に地を畫かくして牢ろうと為せば<sup>173</sup>勢いきほひ入る可からず、[中略]今手足しゅそくを交まじへ<sup>174</sup>、木索ぼくさくを受け、肌膚きふを暴さらされ<sup>175</sup>、榜箠ぼうすいを受け、圜牆えんじょうの中に幽ゆうせらる<sup>176</sup>。此の時に當あたりては、獄吏ごくりを見れば則ち頭かしら地に槍いたり<sup>177</sup>、徒隸とれいを視れば則ち正に惕息てきそくす<sup>178</sup>。)」 [E:文選オリジナル]

\*文宝 14) 修三綱五常<sup>179</sup>。(三綱さんこう五常ごじょうを修すれば)

「三綱」は儒教で説く君臣・父子・夫婦の道。「五常」は五徳、仁・義・礼・智・信を指す。 [B:間接]

★沈約の「宋書謝靈運傳論」(『文選』卷五十所録)に、「民稟天地之靈、含五常之徳。(民たみは天地の靈を稟うけ<sup>180</sup>、五常の徳を含む<sup>181</sup>)」と記される。

\*文宝 15) 君臣父子之道有序不乱<sup>182</sup>。(君臣父子ふうしの道みち、序ついで有つて乱れず) [B:間接]

★任昉の「為齊明帝讓宣城郡公第一表」(『文選』卷三十八所録)に「乃知君臣之道、綽有餘裕。(乃すなはち君臣くんしんの道<sup>183</sup>、綽しやくとして餘裕よゆう有るを知る)」の表現有り。

★枚乘の「上書諫吳王」(『文選』卷三十九所録)に、「父子之道、天性也。(父子ふうしの道は天性てんせいなり)」と記される。

★班固の「兩都賦：東都賦」(『文選』卷一所録)に、「人神之和允洽、群臣之序既肅。(人神じんしんの和わ允まことに洽あまねく、群臣の序じょ既に肅つつしむ)」と述べられる「序」が、秩序・序列の義で『宝鑑』と同内容を示す。

★干寶の「晉紀總論」(『文選』卷四十九所録)には「基廣則難傾、根深則難拔。理節則不亂、膠結則不遷。是以昔之有天下者、所以長久也。(基もとみ廣ひろければ則ち傾け難く<sup>184</sup>、根ね深ければ則ち抜き難し。理り節すれば則ち亂れず<sup>185</sup>、膠こう結けつすれば則ち遷うつらず<sup>186</sup>。是を以て昔の天下を有する者の、長久なる所以ゆえなり)」の表現が見出される。

\*文宝 16) 因縁修身<sup>187</sup>。(因縁に身を修すれば)

「修身」は元々儒家の徳目「修身齊家治國平天下」を指し、身心を陶冶し徳性を涵養することを

言う。『宝鑑』で因縁を「修身」すると記す場合、そこに儒教的概念が必然的に言い含められる。

『文選』の事例は次の通り。 [B:間接]

★司馬遷の「報任少卿書」(『文選』卷四十一所録)に、「僕聞之：修身者、智之符也。愛施者、仁之端也。(僕ぼく[司馬遷]之これを聞く、修身しゅうしんなる者は智の符ふなり。施ほどこしを愛するは仁じんの端たんなり)」の表現有り。

\*文宝 17) 無明之昏夜<sup>188</sup>。(無明の昏夜こんや)

「昏夜」は暗夜に同義で、これに類する表現が『文選』中では揚雄「甘泉賦」(『文選』卷七所録)の

★「徒徊徊以徨徨兮、魂眇眇而昏亂。(徒いたづらに徊徊かいかいして以て徨徨こうこうたり<sup>189</sup>。魂こん眇眇びょうびょうとして昏亂こんらんす<sup>190</sup>)」と義が通じる。 [E:文選オリジナル]

\*文宝 18) [五部諸佛]森羅...[四種曼荼]駢填<sup>191</sup>。(〔五部諸佛〕森羅しんらたり...〔四種曼荼〕駢填へんてんたり)

「森羅」「駢填」ともに多くのものが羅列する義を言う。同義の表現は、

★揚雄の「甘泉賦」(『文選』卷七所録)に、「駢羅列布、鱗以雜沓兮。(駢羅へんら列布れつぷして<sup>192</sup>鱗うるこのごとく以て雜沓ざつとうす)」と記される。

★張衡の「思玄賦」(『文選』卷十五所録)では「百神森其備從兮、屯騎羅而星布。(百神ひやくしん森しんとして<sup>193</sup>其れ備ともに従ひ、屯騎とんき羅つらなりて星のごとく布しく<sup>194</sup>)」の表現が見出される。

★潘岳「閑居賦」(『文選』卷十六所録)の「絲竹駢羅。(絲竹しちく駢羅し<sup>195</sup>)」という語句

等に見出される。 [E:文選オリジナル]

\*文宝 19) 十地不能窺窬<sup>196</sup>。(十地も窺窬きゆうすること能はず)

「窺窬(窺窬)」は隙を窺い狙うこと、窺い知ること(「窺」は穴から覗き見するという原義を持つ)、その資格が無い者が不相応の宝物(例えば帝位)を獲得しようとする姿勢を形容することもある。『文選』中には次のような事例が見出される。 [B:間接]

★劉琨りゅうこんの「勸進表」(『文選』卷三十七所録)に、「狡寇窺窬、伺國瑕隙。(狡寇こうこう窺窬<sup>197</sup>して、國の瑕隙かけきを伺うかがふ<sup>198</sup>)」と記される。

★沈約の「齊故安陸昭王碑文」(『文選』卷五十九所録)に、「戎羯窺窬、伺我邊隙。(戎羯じゅうけつ[夷狄]は窺窬し、我が邊隙へんげき[国境の隙]を伺うかがふ)」の表現有り。

\*文宝 20) 三自不得齒接<sup>199</sup>。(三自も齒接ししよすることを得ず)

「齒接」はここでは並び交わる意で、陳列の義として「齒」を用いる文例は次の通り。

★曹植の「上責躬應詔詩表」(『文選』卷二十所録)に、「仰齒金璽、俯執聖策。(仰いで金璽きんじに齒よはひし<sup>200</sup>、俯して聖策せいさくを執とる<sup>201</sup>)」 [一般語]

\*文宝 21) 排内庫而授寶<sup>202</sup>。(内庫を排ひらいて寶を授く)

「排」は宮殿等の扉を開く義で、『文選』の次の一文と文相が通ずる。

★王延壽の「魯靈光殿賦」(『文選』卷十一所録)の「遂排金扉而北入、霄靄靄而曖曖。旋室嬋娟以窈窕、洞房叫窳而幽邃。(遂に金扉きんびを排ひらひて<sup>203</sup>北に入れば、霄しやう靄靄あいあいとして曖曖あんあいたり<sup>204</sup>。旋室せんしつ嬋娟べんけんとして以て窈窕ようちやうたり<sup>205</sup>。洞房どうぼう叫窳きやうじやうとして幽邃ゆうすいなり<sup>206</sup>)」という靈光殿に入る際の「内庫」の描写有り。 [E:文選オリジナル]

\*文宝 22) 褰霧見光<sup>207</sup>。(霧を褰かかげて光を見るに)

「褰」字は衣服の裾や帳とばりをからげる、捲まくり上げる義で、ここでは秘奥内密を覆い隠す障害を取り除くことを言い表す。帳を捲って秘密の交渉(魂の感応交感)に渉入するという文脈の次の一節に、一分の義が通じる。

★宋玉の「神女賦」(『文選』卷十九所録)に、「褰余幃而請御兮、願盡心之惓惓。懷貞亮之絜清兮、卒與我兮相難[中略]精交接以來往兮、心凱康以樂歡。(余が幃とばりを褰かかげて<sup>208</sup>御ぎよせんと

請ひ、心を盡つて倦倦けんけんたらん<sup>209</sup>ことを願へば、貞亮ていりょうの絜清けつせい<sup>210</sup>を懐き、卒つひに我と相あひ難かたんず<sup>211</sup>。[中略]精こころ交接して以て來往らいおう<sup>212</sup>し、心こころ凱康がいこうして以て樂歡らくかんとす<sup>213</sup>」の表現有り。 [B:間接]

\*文宝 23) 自他受用日弥新<sup>214</sup>。(自他受用、日ひびに弥いよ新あらたなり)

「日弥新」の典拠は、一つには『易経』繫辭伝第五章に「富有之謂大業。日新之謂盛徳。(富有之これを大業と謂ふ。日新之これを成徳と謂ふ)」と記される。又別には『大学』の「湯之盤銘曰、苟日新日日新又日新。(湯[殷の湯王]の盤銘に曰く、苟まことに日に新たに、日に新たにして、又また日に新たなり)」も原典と考えられる。『易』の「盛徳」の義と、今日の行いが昨日よりも新しくなり、明日の行いが今日より更に新しくなるように修養するという心掛けを説く『大学』の名句を、「日新」「彌新」として表現する『文選』の事例には、次のようなものがある。 [B:間接]

★張華の「勵志詩」(『文選』卷十九所録)に、「進徳脩業、暉光日新。(徳を進め業を脩おさむれば、暉光きこう日ひびに新あらたなり<sup>215</sup>)」と記される。

★潘岳の「楊仲武誄」(『文選』卷五十六所録)に、「清才俊茂、盛徳日新。(清才せいさい俊茂しゅんもにして[卓越した才能が抜きん出ること]、盛徳せいとく日ひびに新あらたなり)」の表現有り。

★陸機の「文賦」(『文選』卷十七所録)に、「或襲故而彌新、或沿濁而更清。(或は故ふるきに襲よりて彌いよ新しく、或は濁にごれるに沿よりて更に清きよし)」の語句が見出される。

★王儉の「楮淵碑文」(『文選』卷五十八所録)には「[遺烈追慕の念]久而彌新、用而不竭。(遺烈追慕の念久しうして彌いよ新たに、用ひて竭つきず)」と記される。

### 第一住心に於ける『文選』由来の表現

\*文宝 24) 夫生非吾好死亦人惡<sup>216</sup>。(夫それ生は吾が好むに非ず。死は亦た人の惡にくむなり)

生死に対する『宝鑑』表現主体の態度・言辞には、次の一文がエコーを響かせていると思われる(なお、『宝鑑』における生死流転の主題は第九章で集中的に検討する)。

★司馬遷「報任少卿書」(『文選』卷四十一所録)の「夫人情莫不貪生惡死、念父母、顧妻子。(夫れ人の情、生を貪り死を惡にくみ、父母を念おもひ、妻子を顧りみざる莫なし) [E:文選オリジナル]

\*文宝 25) 沈淪三途<sup>217</sup>。(三途さんづに沈淪ちんりんす)

「沈淪」は沈むことを意味し、六道輪廻の生死の大海に沈溺することを言い表す。生死流転の仏教的な意味を持たない義で用いられる『文選』の文例に、次の例が挙げられる。

★郭璞の「江賦」(『文選』卷十二所録)には「淪餘波乎柴桑[中略]或泛激於潮波、或混淪乎泥沙。[中略]納隱淪之列真、挺異人乎精魄。(餘波よは柴桑さいそうに淪しつむ<sup>218</sup> [中略]或は潮波ちようはに泛激へんれん<sup>219</sup>たり、或は泥沙でいさに混淪こんろん<sup>220</sup>たり。[中略]隱淪いんりんの列真れっしんを納いれ<sup>221</sup>、異人いじんを精魄せいはいくに挺ぬきんづ<sup>222</sup>)」と複数の「淪」を用いた語が含まれる。

★顔延之の「宋郊祀歌二首」(『文選』卷二十七所録)に、「沈滯深淪(沈滯ちんえいは深淪しんりん<sup>223</sup>す。)」と記される。 [B:間接]

\*文宝 26) 不知生之由来<sup>224</sup>。(生の由来を知らず)

物事の発生する原因・来歴を言い表す「由来」は、『易経』の坤に「臣弑其君、子弑其父、非一朝一夕之故。其所由来者漸矣。(臣にして其の君きみを弑しいし、子にして其の父を弑するは、一朝一夕の故ことに非ず。其の由よりて来きたる所の者は漸ぜんなり。)」と記される。この『易』の章句を基にする表現が『文選』には複数見出される。 [B:間接]

★左思の「詠史八首」(『文選』卷二十一所録)に、「世胄躡高位、英俊沈下僚。地勢使之然、由来非一朝。(世胄せいちゆう高位を躡ふみ<sup>225</sup>、英俊えいしゅん下僚かりよう<sup>226</sup>に沈む。地勢ちせい之をして然しから使

しむ。由來ゆらい一朝いっちょうに非ず<sup>227</sup>」の表現有り。

★干寶の「晉紀總論」(『文選』卷四十九所録)には「賈后肆虐於六宮、韓午助亂於外内、其所由來者漸矣、豈特繫一婦人之惡乎。(賈后かこうは虐ぎやくを六宮に肆ほしいままにし<sup>228</sup>、韓午かんごは亂を外内がないに助く<sup>229</sup>。其の由よりて來きたる所の者もの漸ぜんなり<sup>230</sup>。豈あに特ただに一婦人[賈后]の惡に繫かかるのみならんや)」と『易經』の原文に沿った文意の表現が記される。

\*文宝 27) 不悟死之所去<sup>231</sup>。(死の所去しよこを悟らず)

この語句は、文脈としては、死後に自分が何処に向かつて行くのか帰趣がわからないことを言い表す。「不悟」は文例として

★曹植の「洛神賦」(『文選』卷十九所録)中の「忽不悟其所舍、悵神宵而蔽光。(忽たちまち其の舍やどる所を悟らず<sup>232</sup>、悵ちょうとして神かみ宵くらくして光りを蔽おほひぬ<sup>233</sup>)」という表現、

★陸機の「謝平原内史表」(『文選』卷三十七所録)にある「不悟日月之明、遂垂曲照。(悟きとらざりき、日月の明、遂つひに曲照きよくしょうを垂たる<sup>234</sup>と)」の語、 [E:文選オリジナル]

が挙げられる。また「所去」は一般語とも仏教語ともどちらとも取り得るが、『文選』にも次の事例が散見される。

★李康の「運命論」(『文選』卷五十三所録)に、「勢之所集、從之如歸市。勢之所去、棄之如脱遺。(勢いきほひの集まる所、之に従ふこと市いちに歸する<sup>235</sup>が如く、勢の去る所、之を棄すつこと遺いを脱<sup>236</sup>するが如し)」と記される。 [分類不能]

\*文宝 28) 顧過去冥冥不見其首<sup>237</sup>。(過去を顧みれば冥冥として其の首はじめを見ず)

「冥冥」は昏暗・幽深なる様。既に「文宝 6」「文宝 11」に引いた文章中に見出される表現である。その他には、 [B:間接]

★曹植の「三良詩」(『文選』卷二十一所録)に「臨穴仰天歎。長夜何冥冥。一往不復還。(穴に臨んで天を仰ひで歎く<sup>238</sup>。長夜ちようや何ぞ冥冥めいめい<sup>239</sup>たる。一ひとたび往きて復また還かへらず<sup>240</sup>)」[B:間接]という文例も確認できる。

\*文宝 29) 臨未来漠漠不尋其尾<sup>241</sup>。(未来に臨めば、漠漠はくはくとして其の尾をはりを尋ねず)

「漠」は果てしなく広々としている様(茫漠)、転じて取り留めがなく曖昧な様。この「漠漠」は広大で漠然として明らかでないことを形容する。同趣意を示す『文選』中の表現は以下の通り。

★張華の「勵志詩」(『文選』卷十九所録)に、「大猷玄漠、將抽厥緒。(大猷たいゆう[大道]は玄漠げんぱくなる<sup>242</sup>も、將まさに厥その緒しよを抽ぬかんとす<sup>243</sup>)」と記される。

★左思の「吳都賦」(『文選』卷五所録)に、「大河莫究其廣。澶湑漠而無涯、惣有流而為長。(大河]其の廣ひろさを究むる<sup>244</sup>莫なし。澶湑てんでん漠はくとして涯かぎり無く<sup>245</sup>、有流いうりゆうを惣すべて<sup>246</sup>長ちようと為なる)」の表現有り。 [B:間接]

\*文宝 30) 三辰戴頂<sup>247</sup>。(三辰さんしん、頂いただきに戴いただけども)

日・月・星の三を「三辰」と呼ぶが、これは『春秋左氏伝』桓公二年の「三辰旂旗、昭其明也」に基づき、杜預注に「三辰、日・月・星也」と注記される。これを基にした『文選』中の文例として

★沈約の「齊故安陸昭王碑文」(『文選』卷五十九所録)「昭昭若三辰之麗于天、滔滔猶四瀆之紀于地。(昭昭しょうしょう[明白]たること三辰さんしんの天に麗つく[附着]が若ごとく、滔滔とうとうたる[豊盛]こと猶なほ四瀆しとく[四大河]の地に紀きたる[道となる]がごとし)」

という一節が挙げられる。 [B:間接]

\*文宝 31) 五嶽載足<sup>248</sup>。(五嶽ごかく足を載のすれども)

中国の名山とされる五つの山、崇山・泰山・衡山・華山・恒山を「五嶽」と総称する。一般的な呼称ではあるが、『文選』中にも次の文例が見出される。 [B:間接]

★班固の「兩都賦：東都賦」(『文選』卷一所録)に、「四瀆五嶽、帶河泝洛。(四瀆しとく五嶽ごがく、河を帯び洛らくに泝さかのぼる)」の語有り。

★陸機の「漢高祖功臣頌」(『文選』卷四十七所録)には「波振四海、塵飛五岳。九服徘徊、三靈改卜。(波は四海に振ひ<sup>249</sup>、塵は五岳に飛ぶ<sup>250</sup>。九服きゆうふくは徘徊はいかいし<sup>251</sup>、三靈さんれい[三辰]はトぼくを改たむ<sup>252</sup>)」と「五嶽」と「日月星＝三辰(三靈)」の両方が列記されている。

\*文宝 32) 營營日夕<sup>253</sup>。(日夕じつせきに營營えいえいとして)

名利追求に熱心に努め励む様を「營營」と形容するが、『莊子』庚桑楚に「全汝形、抱汝生、無使汝思慮營營。(汝の形を全うし、汝の生を抱たもち、汝の思慮をして營營たら使むること無なかれ<sup>254</sup>)」の事例が存する。『文選』の例には、

★鮑昭の「行藥至城東橋」(『文選』卷二十二所録)に、「擾擾遊宦子、營營市井人。(擾擾じょうじょうたり遊宦ゆうかんの子<sup>255</sup>、營營えいえいたり市井しせいの人ひと<sup>256</sup>)」と記される、

が挙げられる。 [B:間接]

\*文宝 33) 趁逐遠近墜名利之坑<sup>257</sup>。(遠近をんごんに趁はしり逐おふて名利みよりの坑あなに墜おつ)

「趁」は離れずにぴったりと後からついていく(「逐」と同義)を原義とし、走ることをも意味する。「趁逐」で目標とする世間的な利益をあくまでも追い求めて止まない奔走を言い表す。

★范曄の「逸民傳論」(『文選』卷五十二所録)の「夫飾智巧以逐浮利者。(夫かの智巧ちこう<sup>258</sup>を飾り以て浮利ふり[虚浮なる利益]を逐おふ[追究]者)」という語句や、

★江淹「從冠軍建平王登廬山香爐峰」(『文選』卷二十二所録)の「方學松柏隱、羞逐市井名。(方まさに松柏しょうはくの隱いを學ばん<sup>259</sup>として、市井しせいの名を逐おふを羞はづ<sup>260</sup>)」

等の語彙表現に文意が通じる。 [B:間接]

\*文宝 34) 剛柔馳逐<sup>261</sup>。(剛柔ごうじゅう馳はせ逐したがひ)

男女のことをここでは「剛柔」(元々は陰陽を指す)と言い表し、男女が追いかけて慣れ親しむ様を述べる。 [B:間接]

★沈約の「宋書謝靈運傳論」(『文選』卷五十所録)に、「剛柔迭用、喜愠分情。(剛柔ごうじゅう迭たがひに用ひられ<sup>262</sup>、喜愠きうん情を分わかつ<sup>263</sup>)」と記される。

★鮑昭の「擬古三首」(『文選』卷三十一所録)には「幽并重騎射、少年好馳逐。(幽并ゆうへい騎射きしゃを<sup>264</sup>重んじ、少年にして馳逐ちちくを好このむ<sup>265</sup>)」の表現有り。

\*文宝 35) 飛焰相助<sup>266</sup>。(飛焰ひえん相助く)

「飛焰」は飛び散る炎、盛んに燃える猛火が焰ほむらを噴き上げ飛散することで、間断なく続くことを形容する。この熾烈な炎に同趣旨の表現は、『文選』中に次のような例が見られる。 [B:間接]

★班固の「兩都賦：東都賦」(『文選』卷一所録)に、「旌旗拂天、焱焱炎炎、揚光飛文。吐燭生風、欲野歛山。(旌旗せいき天を拂はらふ。焱焱えんえん炎炎えんえんとして、光を揚げ文を飛ばし、燭ほのほ[焰]を吐き風を生じ、野を欲すい山を歛はく<sup>267</sup>)」の表現有り。

★陳琳の「為袁紹檄豫州」(『文選』卷四十四所録)には「若舉炎火以炳飛蓬、覆滄海以沃燂炭。(炎火えんか[烈火]を舉あげて以て飛蓬ひほうを炳もやし<sup>268</sup>、滄海そうかい[大海]を覆くつがへして以て燂炭ひょうたんに沃そそぐが若ごとし<sup>269</sup>)」の語句が置かれる。

★揚雄の「羽獵賦」(『文選』卷八所録)に、「霹靂烈缺、吐火施鞭[中略]舉烽烈火。(霹靂へきれき烈缺れつけつ<sup>270</sup>、火を吐き鞭を施あげ<sup>271</sup> [中略]烽のろしを舉あげ火を烈もやし<sup>272</sup>)」と記される。

\*文宝 36) 如夢中之遇<sup>273</sup>。(夢中に遇ふるが如し)

この一句は夢の中で佳人(神女)に出会うこと、楚の宋玉作、夢の中での神女との遭遇の故事に言及する。 [E:文選オリジナル]



★宋玉の「高唐賦」(『文選』卷十九所録)には「夢見一婦人曰、妾巫山之女也。(夢に一婦人を見る。曰く、妾しょうは巫山ふざんの女ちよなり<sup>274</sup>)」と記される。

★同じく宋玉の「神女賦」(『文選』卷十九所録)に、「其夜王寢、果夢與神女遇、其狀甚麗。(其の夜、王寢いね、果はてに夢に神女と遇ふ。其の状じょう甚はなはだ麗うるはし)」の一節有り。

\*文宝 37) 還似**逆旅之逢**<sup>275</sup>。(還つて**逆旅**げきりよに逢ふに似たり)

「逆旅」は旅客を迎える所、客舎・宿屋を指し、「逆旅之逢」で『神仙伝』に説かれる、旅先で二人の神女に出逢った鄭交甫の故事を指す。詳細は第十二章第四節で述べる。ここでは「逆旅」の語が『文選』で用いられる文例を掲げる。 [B:間接]

★馬融の「長笛賦」(『文選』卷十八所録)には「有雒客舎**逆旅**。吹笛為氣出精列相和。(雒客らくかく有りて**逆旅**げきりよに舎やどり<sup>276</sup>、笛を吹いて氣吹きしゆつ、精列せいれつの相和そうわを為す<sup>277</sup>)」と記される。

★應璩おうきよの「與滿公琰書」(『文選』卷四十二所録)に、「雖...毛公受眷於**逆旅**、無以過也。(毛公もうこうの眷けん<sup>278</sup>を**逆旅**げきりよに受く<sup>279</sup>ると雖も、以て過ぐる無し)」の表現有り。

\*文宝 38) 一二從道而**展生**。萬物因三而**森羅**<sup>280</sup>。(一いち、二じ、道どうより**展生**し、萬物ばんぶつ三に因つて**森羅**たり)

当該の一節が老荘の生成観に基づくことは第七章で検討した。ここでは、老荘の思想に基づいて「道」と「萬物」とに言及した『文選』中の文例を掲げる。 [B:間接]

★束皙の「補亡詩六首」(『文選』卷十九所録)に、「由庚、**萬物**得由其**道**也。(由庚ゆうこうは**萬物**ばんぶつ其の**道**みちに由よるを得るなり<sup>281</sup>)」という表現有り。

★曹植の「七啓八首」(『文選』卷三十四所録)には「夫太極之初、渾沌未分、**萬物**紛錯、與**道**俱隆。(夫れ太極たいきょくの初はじめ<sup>282</sup>、渾沌こんとん未だ分れず<sup>283</sup>。**萬物**ばんぶつ紛錯ふんさくして<sup>284</sup>、**道**みちと俱ともに隆さかんなり<sup>285</sup>)」と太初における混沌と道の老荘的創世観が表明される。

★劉峻の「辯命論」(『文選』卷五十四所録)に、「夫**通生**萬物、則謂之**道**。生而無主、謂之自然。(夫れ**通**みちは**萬物**ばんぶつを生しようず、則ち之これを**道**みちと謂いふ。生じて主しゆ無し、之を自然しぜんと謂ふ)」という万物の根源としての道概念が説かれる。

\*文宝 39) **豺狼**狻虎咀嚼於毛物<sup>286</sup>。(豺狼さいろう狻虎さんこは毛物ぼうぶつを咀嚼そしやくす)

「豺狼狻虎」は野生の山犬・狼・獅子・虎で、貪欲残虐の獣を列挙し、弱肉強食の暴虐の様を言い表す。「豺狼」は転じて残虐強欲な人の比喩にも用いられる。 [B:間接]

★曹植の「贈白馬王彪」(『文選』卷二十四所録)に、「鴟梟鳴衡扼、**豺狼**當路衢。(鴟梟しきょう衡扼こうやくに鳴き<sup>287</sup>、**豺狼**さいろう路衢ろくに當あたる<sup>288</sup>)」の語句有り。

★孫楚「為石仲容與孫皓書」(『文選』卷四十三所録)には、「**豺狼**抗爪牙之毒、生人陷茶炭之艱。(豺狼さいろう爪牙そうがの毒を抗こうし<sup>289</sup>、生人せいじん茶炭とたんの艱かんに陥おちいる<sup>290</sup>)」と記される。

★張衡の「西京賦」(『文選』卷二所録)に、「據**狒蝮**、批**羆**。(狒蝮ひいを據とり<sup>291</sup>、**羆**ゆさん<sup>292</sup>を批とる)」という語が見出される。

★宋玉の「高唐賦」(『文選』卷十九所録)には「猛獸驚而跳駭兮、妄奔走而馳邁。**虎豹**豺兕、失氣恐喙。(猛獸驚いて跳駭ちょうがい[驚駭逃竄]し、妄みだりに奔走して馳はせ邁ゆく。**虎豹**こひょう**豺兕**さいじ、氣を失ひて恐喙きょうかいす<sup>293</sup>)」と記される。

等の文例を掲げることができる。

\*文宝 40) **鯨**鯢摩竭**吞**於鱗族<sup>294</sup>。(鯨鯢げいげい摩竭まかつは鱗族りんぞくを**吞**どんせつす)

クジラ(「鯨」を雄、「鯢」を雌と言い分ける)や想像上の大魚「摩竭」が魚類を一飲み喰らい尽すことを述べる一節であるが、「鯨鯢」「吞」に相応する『文選』中の語句の事例を次に掲げる。

★曹植の「洛神賦」(『文選』卷十九所録)中に、「六龍儼其齊首、載雲車之容裔。鯨鯢踊而夾轂。(六龍りくりょう儼げんとして其れ首こうべを齊ひとしうし<sup>295</sup>、雲車うんしゃの容裔ようえいたるに載のる<sup>296</sup>。鯨鯢げいげい踊りて轂こしきを夾さしはさむ<sup>297</sup>)」の表現有り。 [B:間接]

★左思の「呉都賦」(『文選』卷五所録)に、「長鯨吞航、修鯢吐浪。(長鯨ちようげい航ふねを呑のみ<sup>298</sup>、修鯢しゅうげい浪なみを吐く<sup>299</sup>)」と記される。 [B:間接]

★枚乗の「七發八首」(『文選』卷三十四所録)に、「小飴大歡、如湯沃雪。(小すこしく飴くらひ大おほいに歡のみ<sup>300</sup>、湯の雪に沃そそぐが如し<sup>301</sup>)」の語句が見出される。

\*文宝 41) 弓箭互野猪鹿之戸絶種<sup>302</sup>。(弓箭きゅうぜん野のを互わたれば、猪鹿ちよろくの戸とぼそ種たねを絶つ) この句は、人間が狩猟を行った結果、山野の獣の種族が絶滅する殺生の様を説く。狩猟の場面を描く賦は『文選』に多く収録されるが、ここでは次の例を挙げる。

★司馬相如「上林賦」(『文選』卷八所録)の「縞驤裏、射封豕。箭不苟害、解脰陷腦。弓不虛發、應聲而倒。(驤裏ようじょうを縞ほだし<sup>303</sup>封豕ほうしを射いる<sup>304</sup>。箭やは苟いやしくも害がいせず。脰うなじを解とき腦のうを陥おとしいれ<sup>305</sup>、弓ゆみは虚むなしく發せず、聲こえに應じて倒る<sup>306</sup>)」という一節。 [B:間接]

\*文宝 42) 網罟籠澤魚鼈之郷滅族<sup>307</sup>。(網罟もうこく澤を籠こむれば魚鼈ぎょべつの郷さと族やからを滅す) 「網」は魚を漁るアミ、「罟」は小魚を捕る為の目の細かいアミで、沢辺に網を仕掛けて魚を捕獲することを言い表す。同趣意の文例に、同じく司馬相如の賦中の語彙表現を指摘できる。

★司馬相如の「子虛賦」(『文選』卷七所録)の「列卒滿澤、罟網彌山。(列卒れつそつ澤たくに滿ち、罟網もう山に彌わたる<sup>308</sup>)」 [E:文選オリジナル]

また別には、

★張衡の「西京賦」(『文選』卷二所録)に、「布九罟、設置穉。擯昆鯀、殄水族。(九罟きゅうよく<sup>309</sup>を布しき穉どくろくを設け<sup>310</sup>、昆鯀こんじを擯つくし水族すいぞくを殄つくす<sup>311</sup>)」 [B:間接]

と記され、魚類が殲滅されるという『宝鑑』に共通する文意が展開される。

\*文宝 43) 鷹隼飛而驚鵠流淚<sup>312</sup>。(鷹隼ようじゆん飛べば驚鵠へつこく涙なんだを流す)

鷹狩りなどの狩猟に用いられる猛禽類を「鷹隼」で表現し、その獲物となる鳥類を「驚鵠(赤雉・白鳥)」と述べる。語彙レベルで見れば、これらも『文選』中に事例が散見される。

★宋玉の「高唐賦」(『文選』卷十九所録)に、「雕鶚鷹鷂、飛揚伏竄。(雕鶚ちようがく鷹鷂ようよう<sup>313</sup>、飛揚ひよう伏竄ふくざんす<sup>314</sup>)」の語有り。 [E:文選オリジナル]

★謝朓の「暫使下都夜發新林至京邑贈西府同僚」(『文選』卷二十六所録)に、「常恐鷹隼擊、時菊委嚴霜。(常に恐る鷹隼ようじゆんの撃うちて<sup>315</sup>、時菊じぎくの嚴霜げんそうに委しぼまんことを<sup>316</sup>)」と記される。 [B:間接]

★潘岳の「西征賦」(『文選』卷十所録)中に、「驚雉雉於臺陂、狐兔窟於殿傍。(驚雉べつち臺陂だいはに雉なき<sup>317</sup>、狐兔こと殿傍でんぼうに窟くつす<sup>318</sup>)」と記される。 [B:間接]

★班固の「兩都賦：西都賦」(『文選』卷一所録)に、「鳥則玄鶴白鷺、黃鵠鳩鶴。鷓鴣鴝鵒、鳧鷖鴻鴈。(鳥には則ち玄鶴げんかく白鷺はくろ、黃鵠こうこく鳩鶴こうかん<sup>319</sup>、鷓鴣そうかつ鴝鵒ほうげき、鳧鷖ふえい鴻鴈こうがんあり<sup>320</sup>)」という鳥関連の語句が列挙される。

\*文宝 44) 敖犬走而<sup>321</sup>。(敖犬ごうけん走れば)

「敖犬」は「獫」とも記し、凶猛、耳の垂れた巨大な狩猟犬のことを言う。『春秋公羊伝』宣六年に「靈公有周狗、謂之獫」と記される。ここでは獲物を追い立てる狂猛な猟犬として用いる。 [B:間接]

★左思「蜀都賦」(『文選』卷四所録)に、「鷹犬倏呻、罟羅絡幕。(鷹犬ようけん倏呻しゅくしん<sup>322</sup>、罟羅いら絡幕らくばく<sup>323</sup>)」の語有り。

\*文宝 45) 狐菟断腸<sup>324</sup>。(狐菟こと腸はらわたを断たつ)

「狐菟」は猛犬に狩りたてられた獲物(キツネとウサギ)のこと。「断腸」は、はらわたが千切れるほどの深い悲しみで、『世説新語』黜免ちゆつめんの故事(母猿断腸: 晋の武将桓温が舟で三峡を渡る際に、従者が猿の子を捕らえて舟に載せた。子を奪われた母猿が悲歎の泣き声を上げつつ岸沿い百里以上も追い駆け、遂に舟に跳び移るが悶死した。その腹を割いて見ると腸がずたずたに千切れていたという)でよく知られるが、実際にはそれに先行する事例が『文選』中に存在する。

★魏の文帝曹丕の「楽府二首」(『文選』巻二十七所録)中に、「念君客遊思断腸。(君が客遊かくゆうするを思ひ断腸だんちようす<sup>325</sup>)」と表現される。 [E: 文選オリジナル]

\*文宝 46) 禽獸盡心<sup>326</sup>。(禽獸きんじゅうは盡つくれども)

「禽獸」は鳥獸を指す一般名詞であるが、捕獲殲滅される対象の意で『文選』に用いられる例が見出される。 [B: 間接]

★班固の「兩都賦：西都賦」(『文選』巻一所録)に、「叢林摧。草木無餘、禽獸殄夷。(叢林そうりん摧くだけ、草木餘あまり無く、禽獸殄ことごとく夷ころさる<sup>327</sup>)」の語有り。

★馬融の「長笛賦」(『文選』巻十八所録)に、「魚鼈禽獸。(魚鼈ぎょべつ禽獸<sup>328</sup>)」と記される。

\*文宝 47) 迷珍財而受戮<sup>329</sup>。(珍財ちんざいに迷って戮つみを受く)

罪有って殺戮(死罪)に処せられることを「受戮」と言うが、この刑法用語も『文選』に文例が見出される。 [B: 間接]

★潘岳の「西征賦」(『文選』巻十所録)中に、「陷亂逆以受戮。(亂逆らんぎやくに陥おちいりて以て戮りくを受く)」と記される。 [B: 間接]

\*文宝 48) 惑蛾眉而殺身<sup>330</sup>。(蛾眉がびに惑まどふて身みを殺す)

「蛾眉」は蛾の触角のように細く弧を描いた弓型の美しい眉、見目麗しい女性の容姿を形容し、転じて美人そのものを指す。『詩経』衛風・碩人に「螭首蛾眉、巧笑倩兮。(螭首しんしゅ蛾眉がび、巧笑こうしょう倩兮せんたり)」と詠われることを原典拠とする。『文選』の文例[B: 間接]は、

★屈原「離騷經」(『文選』巻三十二所録)中に、「衆女嫉余之蛾眉兮。(衆女しゅうぢよ余よの蛾眉がびを嫉ねたみ<sup>331</sup>)」と記される。

★枚乗の「七發八首」(『文選』巻三十四所録)に、「皓齒蛾眉、命曰伐性之斧。(皓齒こうしゅ蛾眉がびは<sup>332</sup>、命なづけて伐性ばつせいの斧をのといふ<sup>333</sup>)」の語句が見出される。

等が挙げられる。

\*文宝 49) 縦心自毒<sup>334</sup>。(心に縦ほしいままにして自みづから毒なり)

「縦」は放縦・放恣の義で、「縦心」は心の思うがまま(欲しき儘)に、の意を示す一般語である。

★張衡「歸田」(『文選』巻十五所録)中に、「苟縦心於物外、安知榮辱之所如。(苟いやしくも心ころを物外ぶつがい縦ほしいままにせば<sup>335</sup>、安いづくんぞ榮辱えいじょくの如ゆく所を<sup>336</sup>知らんや)」と記される。

★謝惠連の「雪賦」(『文選』巻十三所録)中の「縦心皓然、何慮何營。(心を皓然こうねんに縦ほしいままにし<sup>337</sup>、何をか慮おもんばかり何をか營いとなまんや)」 [E: 文選オリジナル]

の文例が『文選』にも散見される。

\*文宝 50) 無慚無愧<sup>338</sup>。(無慚むざん無愧むきにして)

「慚」は自分に対して恥じ入ること、「愧」は他者に対して恥じることと注される<sup>339</sup>。「無慚無愧」で何の羞恥心も無く平気での意味を示す。『文選』には

★應璩の「百一詩」(『文選』巻二十一所録)中の「慚愧靡所如。(慚愧ざんきて如ゆく所靡なし)」

★沈約「奏彈王源」(『文選』巻四十所録)の語句「曾無愧畏。(曾かつて愧畏きいする無なし<sup>340</sup>)」

という関連表現[B: 間接]が認められる。

\*文宝 51) 貴賤常定貧富恒分<sup>341</sup>。(貴賤きせん常に定まり、貧富ひんぶ恒つねに分れたり)

人の身分の高下(貴賤)や財産の多寡(貧富)を固定的と捉える考えを否定する文脈であるが、「貴賤」「貧富」は天の定める運命であって人為の関与を良しとしない思考法は、『文選』所録の詩文にも表明される、中国的な処世態度である。 [B:間接]

★班昭の「東征賦」(『文選』卷九所録)中に、「貴賤貧富、不可求兮。正身履道、以俟時兮。(貴賤きせん貧富ひんぶは求む可からず<sup>342</sup>。身を正しうし道を履ふみ、以て時を俟まつ<sup>343</sup>)」と記される

★劉峻の「辯命論」(『文選』卷五十四所録)に、「所謂命者、死生焉、貴賤焉、貧富焉、治亂焉、禍福焉。此十者、天之所賦也。愚智善惡、此四者、人之所行也。(所謂命めいなる者は、死生しせいなり、貴賤きせんなり、貧富ひんぶなり、治亂ちらんなり、禍福かふくなり。此の十者は、天の賦ふす所なり。愚智ぐち善惡ぜんあく、此の四者は、人の行おこなふ所なり)」という天命の思想が説かれる。

## 第二住心に於ける『文選』由来の表現

第二愚童持齋心では、第一異生羝羊心の段階から向上して善心の芽生えを迎える。その転向の機縁を春になって花咲く比喻で言い表す。

\*文宝 52) 遇春則榮花<sup>344</sup>。(春に遇あふときは則ち榮さかえ花さく)

冬枯れした秃樹が春になって、再び燃え立ち輝くような新緑に覆われることを言う一節である。春に花咲く普遍的な事実を讃嘆する詩文は、『文選』にも数多く見られる。代表的な文例を次に掲げる。 [B:間接]

★宋玉の「登徒子好色賦」(『文選』卷十九所録)に、「寤春風兮發鮮榮。(春風しゆんぶうの鮮榮せんえいを發するを寤みる<sup>345</sup>)」と記される。

★曹植の「贈王粲」(『文選』卷二十四所録)に、「樹木發春華、清池激長流。(樹木じゆもく春華しゆんかを發ひらき、清池せいち長流ちようりゆう激げきす)」の語有り。

★曹植の「與吳季重書」(『文選』卷四十二所録)に、「曄若春榮、瀏若清風。(曄ようなること春榮しゆんえいの若く<sup>346</sup>、瀏りゆうなること清風せいふうの若し<sup>347</sup>)」と表現される瑞々しい二句がある。

★嵇康の「琴賦」(『文選』卷十八所録)に、「若衆葩敷榮曜春風。(衆葩しゆうはの榮はなを敷しきて<sup>348</sup>春風しゆんぶうに曜かがやくが若し)」と記される。

★潘岳の「金谷集作詩」(『文選』卷二十所録)には秀逸な「春榮誰不慕。歲寒良獨希。(春榮しゆんえい誰たれか慕したはざる<sup>349</sup>。歲寒さいかん良まことに獨ひとり希まれなり<sup>350</sup>)」という二句が見出される。

\*文宝 53) 増氷何必氷<sup>351</sup>。(増かさなれる氷こほり、何ぞ必ずしも氷こほりならん)

「氷」は氷の古字(金文)、「从」とも記される。「増氷」で、嚴寒期に氷が何層にもわたって積み重なり厚く張っていることを言う。趣旨の通じる『文選』の文例に

★蕭統の『文選』序の「増氷為積水所成、積水曾微増氷之凜。(増氷ぞうひよう<sup>352</sup>は積水せきすいの成す所為るも、積水に曾すなはち増氷の凜つめたきこと微なし)」

という一節が挙げられる。

\*文宝 54) 入夏則泮注<sup>353</sup>。(夏に入れば則ち泮とけ注そそぐ)

「泮」は解・散の義で、ここでは氷が融けることを言う。

★潘岳の「在懷縣作二首」(『文選』卷二十六所録)に、「我來冰未泮。(我われの來きたるときに氷こほり未だ泮とけざりき)」 [一般語]

という文例がある。

\*文宝 55) 周處忠孝<sup>354</sup>。(周處しゆうしよ忠孝あつし)

周處(236-297)は三国から西晋の武将(若年より粗暴で狼藉をはたらき郷土の鼻つまみ者で、豊作なのに浮かぬ表情の長老にその理由を尋ね、「南山の白額虎・長橋の蛟そして周處という三害が有る限り喜

べない」旨を聞き、虎と蛟を討伐した後、改心して陸機・陸雲兄弟の元へ赴いた<sup>355</sup>。周處が行いを改め、学問を修めて忠孝の厚い人となった故事を言うが、「忠孝」は勿論、儒教的な徳目である。その『文選』中の例としては、次の文が挙げられる。 [B:間接]

★潘岳の「西征賦」(『文選』卷十所録)中に、「忠孝淳深。(忠孝ちゅうこう淳深じゅんしんなる)」と記される。

★同じく潘岳の「馬汧督誅」(『文選』卷五十七所録)には「忠孝義烈之流、慷慨非命而死者。(忠孝ちゅうこう義烈ぎれつの流れたぐひ、非命ひめいに慷慨こうがいして死する者は)」の記述有り。

\*文宝 56) 魚珠照夜<sup>356</sup>。(魚珠ぎょしゆ夜を照てらす)

「魚珠」は魚目混珠、魚目は魚の目玉で、これ(魚の目玉)は宝石に見えるが価値はないということから、外見は似ているが本質は全く違うものの譬えで使われる(燕石に類する表現<sup>357</sup>)。「魚目」の『文選』に於ける事例は、次の文を指摘できる。[B:間接]

★盧諶の「贈劉琨」(『文選』卷二十五所録)中に、「夜光報於魚目。(夜光やこうもて魚目ぎよもくに報むくゆるなり<sup>358</sup>。)」と記される。

★任昉の「到大司馬記室牋」(『文選』卷四十所録)に、「惟此魚目、唐突瓊璠。(惟おもふに此の魚目ぎよもく<sup>359</sup>、瓊璠よはんに唐突とつとつす<sup>360</sup>)」の語句有り。

\*文宝 57) 庶幾大道<sup>361</sup>。(大道たいどうを庶幾こひねがふ)

「大道」はここでは儒教的な君子の教え(三綱五常の道)を言う。『文選』にも儒道の「大道」概念は当然流入している。 [B:間接]

★孔安國「尚書序」(『文選』卷四十五所録)に、「伏羲神農黃帝之書、謂之三墳、言大道也。(伏羲・神農・黃帝の書を、之を三墳さんふんと謂ふ。大道たいどうを言ふなり<sup>362</sup>)」と記される。

\*文宝 58) 凡夫思齊賢聖<sup>363</sup>。(凡夫も賢聖けんせいに齊ひとしからんと思ふ)

儒教で理想的な人格とされる賢人・聖者を「賢聖」と言い表す。 [B:間接]

★揚雄の「羽獵賦」(『文選』卷八所録)に、「君臣之節、崇賢聖之業。(君臣の節せつを立て、賢聖けんせいの業ぎょうを崇たつとぶ)」と記される。

★宋玉の「高唐賦」(『文選』卷十九所録)に、「思萬方、憂國害。開賢聖、輔不逮(萬方ばんぼうを思ひ、國害こくがいを憂うれへ<sup>364</sup>、賢聖けんせいを開き、逮およばざるを輔たすく<sup>365</sup>)」

等の語句の例が『文選』に確認される。

\*文宝 59) 歛爾節食<sup>366</sup>。(歛爾こつじに節食せつじきし)

「歛」は忽に同じ、忽然・迅速の義で一般用語である。

★張衡の「西京賦」(『文選』卷二所録)に、「神山崔巍、歛從背見。(神山しんざん崔巍さいぎとして歛たちまち背うしろ従り見ゆ<sup>367</sup>)」の表現有り。 [一般語]

\*文宝 60) 敷花結實之心探湯不及<sup>368</sup>。(敷花ふけ結實けつじつ心の心、探湯たんとう不及ふぎゅうなり)

この「探湯不及」の句は、善行を積極的に行い不善から身を離す心掛けの意で、『論語』李氏篇の「孔子曰、見善如不及、見不善如探湯。(善を見ては及ばざるが如くし、不善を見ては湯に探るが如くす)」に基づく。善を行う機会に遭遇してはその逸機を恐れるが如く飛びつき、不善への誘惑に際会すれば熱湯から急いで手を引っ込めるように身を遠ざけるという意味合いを持つ。この原典に基づく文例は、『文選』中にも散見される。 [B:間接]

★王融の「永明九年策秀才文五首」(『文選』卷三十六所録)には「體道而不居、見善如不及。(道みちを體たいして居をらず<sup>369</sup>、善ぜんを見みて及およばざるが如ごとくす<sup>370</sup>)」と『論語』の前句「見善如不及」がそのまま引用される。

★班彪の「王命論」(『文選』卷五十二所録)にも「漢の高祖信誠好謀、達於聽受、見善如不及、用

人如由己。(信誠しんせいにして謀はかりごとを好み、聽受ちょうじゅに<sup>371</sup>達し、善を見みては及ばざるが如く、人ひとを用いること己おのれ由よりする<sup>372</sup>が如く)」と引用される。

★陸機の「辯亡論」(『文選』卷五十三所録)には、「其求賢如不及、卹民如稚子。(其の賢けんを求むること及ばざるが如く、民たみを卹うれふること稚子ちしの如し)」と『論語』の句をアレンジ<sup>373</sup>した形で新しい句として配置されている。

\*文宝 61) 十善鑽仰<sup>374</sup>。(十善じゅうぜん鑽仰さんごうす)

聖人の道を探求し徳を仰ぎ慕うことを「鑽仰」と言い表す。『論語』子罕篇に、弟子の顔回が師孔子の徳を「顔淵喟然歎曰、仰之彌高、鑽之彌堅。(顔淵、喟然きぜんとして歎じて曰く、之を仰げば彌いよいよ高く、之を鑽きれば彌いよいよ堅し)」と高山の如く高邁であると嘆じ、その信念は金石の如く鑽きれば鑽るほど堅いと評した文に典拠を持つ。 [B:間接]

★陳琳の「答東阿王牋」(『文選』卷四十所録)に、「此乃天然異稟、非鑽仰者所庶幾也。(此れ乃すなはち天然てんねんの異稟いりん<sup>375</sup>、鑽仰さんぎょうする者の庶幾こひねがふ所に非ざるなり<sup>376</sup>)」の表現有り。

★呉質の「答東阿王書」(『文選』卷四十二所録)には「鑽仰仲父之遺訓、覽老氏之要言。(仲父ちゅうは[孔子]の遺訓いくんを鑽さん[研鑽]し、老氏ろうし[老子]の要言ようげんを覽みる<sup>377</sup>)」と記される。

等の文例が『文選』にも見出される。

\*文宝 62) 五常者仁義礼智信<sup>378</sup>。(五常といっぱ、仁・義・礼・智・信なり)

「五常」については既に「文宝 14」で指摘済みである。「仁義礼智信」の儒教的徳目の列挙に類する例として、 [B:間接]

★揚雄「劇秦美新」(『文選』卷四十八所録)中の「仲尼不遭用、春秋困斯發。言神明所祚、兆民所託、罔不云道德仁義禮智。(仲尼[孔子]は用ように遭あはず<sup>379</sup>、『春秋』斯これに困よりにて發はつす<sup>380</sup>。神明しんめいの祚そする所<sup>381</sup>、兆民ちようみんの託たくする所、道德どうとく仁義じんぎ禮智れいちを<sup>382</sup>云はざる罔なきを言ふ)」

という一節が挙げられる。

\*文宝 63) 四序玉燭<sup>383</sup>。(四序しいしよ玉燭ぎよくしよくし)

春夏秋冬の四季を「四序(四時)」と言い、「玉燭」は玉の光が相和するように乱れない意。「四序玉燭」で春夏秋冬の四季が順和で調和を保ち秩序通りに巡り行くことを意味する。これに類する文例は『文選』中に、 [B:間接]

★陸機の「演連珠五十首」(『文選』卷五十五所録)の第一に、「五行錯而致用、四時違而成歳。(五行[木・火・土・金・水]錯まじはりて用を致いたし、四時しい違たがふて歳としを成す)」と記される。

★潘岳の「秋興賦」(『文選』卷十三所録)には「四時忽其代序兮、萬物紛以迴薄。覽花蒔之時育兮、察盛衰之所託。感冬索而春敷兮、嗟夏茂而秋落。(四時しい忽こつとして其れ代序だいじよ<sup>384</sup>し、萬物ばんぶつ紛ふんとして以て迴薄かいはい<sup>385</sup>す。花蒔かしの時育じいくを覽みて<sup>386</sup>、盛衰せいすいの託する所を察す。冬は索つきて春は敷しくに感じ<sup>387</sup>、夏は茂りて秋は落おつるを嗟なげく<sup>388</sup>)」と四季それぞれの感興が叙される。

★王融の「永明九年策秀才文五首」(『文選』卷三十六所録)中の「令日月休徴、風雨玉燭。(日月をして休徴きゅうちようし<sup>389</sup>、風雨をして玉燭ぎよくしよくし<sup>390</sup>)」という語句

等が見出される。

なお、当該部分を含む「能行此五則四序玉燭五才金鏡」の一節は、道宣撰『廣弘明集』卷第七「辯惑篇」叙列代王臣滯惑解下の「四時和於玉燭土絶流霜。七衆照於金鏡神機猛利<sup>391</sup>」を直接的な発想の源としていると考えられる。

\*文宝 64) 天下昇平<sup>392</sup>。(天下昇平しやうへいなり)

「昇平(升平)」は世が平らかに治まること、泰平なることで、天下太平に同義。『尚書』に「秦階之平可以昇」と記される(「秦階」は三つの星。天之三階が平な場合は陰陽和し太平となる<sup>393</sup>)ことを元とする。『文選』中には次の文例が有る。 [B:間接]

★張衡の「東京賦」(『文選』卷三所録)に、「文又躬自菲薄、治致升平之德。(文ぶん[漢の文帝]又躬み自みづから菲薄ひはくにして<sup>394</sup>、治ち升平しょうへいの德を致す<sup>395</sup>)」の一節が置かれる。

★曹植の「求自試表」(『文選』卷三十六所録)中の「正值陛下升平之際。沐浴聖澤、潛潤德教。(正まさに陛下、升平しょうへいの際に値あひ<sup>396</sup>、聖澤せいたくに沐浴もくよく<sup>397</sup>し、德教とくきょうに潛潤<sup>398</sup>せんじゅんす)」という表現にも天下太平の義の「升平」が用いられる。

\*文宝 65) 擧名顯先之妙術<sup>399</sup>。(名を擧げ先を顯はすの妙術。)

「擧名顯先」は己が名声を挙げ、祖先の徳を顕彰する、儒教特有の祖先信仰の考えを言い表す。『孝経』開宗明義章第一に、「立身行道、揚名於後世、以顯父母、孝之終也。(身を立て道を行い、名を後世に揚げ、以て父母を顯はすは孝の終をはりなり)」と典型的に述べられる。『文選』中にも数多くの事例が見出されるが、 [B:間接]

★東方朔の「非有先生論」(『文選』卷五十一所録)中に、「傳國子孫、名顯後世。(國を子孫に傳つたへて、名なは後世に顯あらはれ)」という語句有り。

★陳琳の「檄吳將校部曲文」(『文選』卷四十四所録)中には、「當報漢德、顯祖揚名。(當まさに漢德かんとくに報むくい、祖そを顯あきらかにし名なを揚あぐべし)」と記される。

★應璩の「與從弟君苗君胄書」(『文選』卷四十二所録)には、「潛精墳籍、立身揚名。(精せいを墳籍ふんせきに潜ひそめ<sup>400</sup>、身みを立たて名なを揚あぐ<sup>401</sup>)」という表現、

等がこの儒教的概念を能く言い表す。

\*文宝 66) 保國安身<sup>402</sup>。(國を保たもち身を安やすくする)

「保國」は國を治める意で、一般的な語彙とも言い得る。『文選』に見出される類似表現は、以下の通りである。 [B:間接]

★潘岳の「冊魏公九錫文」(『文選』卷三十五所録)には、「保乂我皇家。(我が皇家こうかを保乂ほがい<sup>403</sup>し)」と記される。

★王融「三月三日曲水詩序」(『文選』卷四十六所録)中に、「保生萬國。(萬國ばんこくを保生ほうせい<sup>404</sup>す)」という語句がある。

★曹叅の「六代論」(『文選』卷五十二所録)に、「所以保守社稷、安固國嗣。(社稷しゃしよくを保守ほうしゆ<sup>405</sup>、國嗣こくしを安固あんこにする<sup>406</sup>所以)」の表現が見出される。

\*文宝 67) 断悪修善之基漸<sup>407</sup>。(断悪修善だんなくしゅぜんの基漸きぜん)

「基漸」は起源に同義。「漸」字は元、漸水という川の名で、ここでは流入の意を示す。「基漸」は川が源を發し海に流入する意味合いで、後句の「濫觴」に対句で対応する。同じ流入・浸潤の義の「漸」字の用法は、

★潘岳の「西征賦」(『文選』卷十所録)中に、「澤靡不漸、恩無不逮。(澤たく漸うるほはざる靡なく、恩おん逮およぼざる無し)」と記される。 [一般語]

という例が見出される。

\*文宝 68) 脱苦得樂之濫觴<sup>408</sup>。(脱苦得樂だつくとくらくの濫觴らんしょうなり)

「濫觴」は物事の始まり、起源のことを言う。揚子江の如き大河も、源は觴さかずきを濫うかべる程の細流に過ぎないという孔子の言葉に由来する。『荀子』子道の「昔者江出於岷山、其始出也、其源可以濫觴。(昔者むかし[揚子]江は岷山びんざんより出で、其の始めて出づるや、其の源は以て觴さかずきを濫うかぶ可し)」に典拠を持つ。

★郭璞の「江賦」(『文選』卷十二所録)には、「惟岷山之導江、初發源乎濫觴。(惟これ岷山びんざんの江こうを導みちびく<sup>409</sup>、初はじめ源みなもとを濫觴らんしょうに發はつす<sup>410</sup>)」と記される。 [B:間接]

\*文宝 69) 春種不下秋實何獲<sup>411</sup>。(春はるの種たねを下くださずんば、秋あきの實み何いかんが獲えむ)  
春の種蒔きと秋の収穫を対比する、常套的な表現であるが、 [B:間接]

★陸厥「奉答内兄希叔」(『文選』卷二十六所録)の「春華與秋實。(春華しゅんかと秋實しゅうじつと)」という類似例を指摘できる。

\*文宝 70) 尚英軌<sup>412</sup>。(英軌えいきを尚たふとぶ)

「英軌」はその跡に従うべき勝れた手本の意でここでは善法を指す。規範の意味での「軌」字は

★孔安國「尚書序」(『文選』卷四十五所録)の「凡百篇、所以恢弘至道、示人主以軌範也。(孔子収集の古文書凡およそ百篇、至道しどうを恢弘かいこう<sup>413</sup>し、人主じんしゅに示すに軌範きはんを以つてする<sup>414</sup>所以ゆえんなり)」

という用例が見出される。 [一般語]

### 第三住心に於ける『文選』由来の表現

第五章で指摘した通り、第三嬰童無畏心の記述は、問答形式を採用していることが特徴的である。外道の天乗の心の段階に相当するが、中国の神仙思想も一分の類似を以て比喩的に表現する部分が存する。

\*文宝 71) 見人間如蜉蝣<sup>415</sup>。(人間を見ること蜉蝣ふゆうの如し)

「蜉蝣」はかげろう、朝に生まれて夕べに死すと言われ短命なる生物の代表とされる。『淮南子』説林篇に「鶴壽千歳以極其游、蜉蝣朝生暮死盡其樂。(鶴千歳を壽として以て其の游を極め、蜉蝣、朝に生じて暮れに死するも其の楽しみを盡くす)」と記される。『文選』にも次の文例を確認できる。

★郭璞の「遊仙詩七首」(『文選』卷二十一所録)に、「借問蜉蝣輩、寧知龜鶴年。[中略]薨榮不終朝、蜉蝣豈見夕。(借問しやくもんす蜉蝣ふゆうの輩やから<sup>416</sup>、寧いつくんぞ龜鶴きかくの年を知らん<sup>417</sup>。[中略]薨榮しゅんえい朝あしたを終をへず<sup>418</sup>、蜉蝣ふゆう豈あに夕ゆふべを見んや<sup>419</sup>)」[B:間接]と記述される。

\*文宝 72) 光明蔽日月<sup>420</sup>。(光明こうみょう日月じつげつを蔽かくし)

ここでは、天上界が光明自在でその輝きが下天の太陽・月・星辰の輝きを隠覆する(日月星の光明が更に輝かしい上天の栄光により霞み眩む)ことを「蔽日月」で言い表す。一般には、雲霧に日月が覆い隠される表現に通じる。 [B:間接]

★司馬相如の「子虛賦」(『文選』卷七所録)には、「[山]隆崇崒峯。岑崑參差、日月蔽虧。(山隆崇りゅうしゅう崒峯ろつしゅつ、岑崑しんきん參差しんし<sup>421</sup>として、日月じつげつも蔽かくれ虧かく<sup>422</sup>)」と記される。

\*文宝 73) 似此咳兒<sup>423</sup>。(此の咳兒がいにに似たり)

「咳兒」は小兒・嬰兒のこと、意味的には住心名の「嬰童」と同じである。同類の句として

★陳琳の「檄吳將校部曲文」(『文選』卷四十四所録)中の「父母嬰孩。(父母ふぼ嬰孩えいがい[幼児])」が挙げられる。 [B:間接]

文宝 74) 鐘谷何默<sup>424</sup>。(鍾谷しょうこく何ぞ默もださん)

文意は、鐘が叩くのに応答し、幽谷が響きに木霊するが如く、発せられた善い質問を黙殺することは不可能と言う。これに相応する『文選』の文例に、次の一節を指摘できる。

★王巾の「頭陀寺碑文」(『文選』卷五十九所録)に、「夫幽谷無私、有至斯響。洪鍾虛受、無來不應。(夫それ幽谷いこくは私わたくし無く、至いたる有れば斯ここに響ひびく。洪鍾こうしょうは虚受きょじゅし、來きたるとして應おうぜざるは無し)」 [B:間接]

\*文宝 75) 嘗試論之<sup>425</sup>。(嘗試こころみに之これを論ぜむ)



「嘗試論之」は論旨の展開上、「少し論じることとする」の義を示す接続詞的用語である。同趣意の語が、『文選』序に置かれる。

★蕭統の『文選』序に「嘗試論之曰。(嘗試ころみに之これを論じて曰く)」の語有り。[一般語]

\*文宝 76) 無始時來展轉相承<sup>426</sup>。(無始むしの時より來このかた展轉てんでん相承そうじょうして)

「展轉」は次から次へと変化して展開することを言う。外典でも使われる一般語である。

★謝惠連の「雪賦」(『文選』卷十三所録)中の「固展轉而無窮。(固まことに展轉てんでんして窮きはまり無し<sup>427</sup>)」の表現有り。

以上、『宝鑑』巻上に確認される、『文選』由来の語彙表現の事例を検証した。

#### 第四節 『秘蔵宝鑑』巻中における『文選』由来の表現

『宝鑑』巻中には数多くの中国古典に典拠を持つ語彙表現が見出される。ただし、それらは第四住心中の「十四問答」に集中する。これらの全 90 例の故事典拠については、第十章第四節で取り扱うので、本節では「十四問答」を除いた部分を考察の対象と設定する。

#### 第四住心に於ける『文選』由来の表現

\*文宝 77) 鉛刀終<sup>428</sup>。(鉛刀えんとうは終つひに)

「鉛刀」は鉛で造ったなまぐらの刀で、『宝鑑』の文相では第三住心の外道(天乘)を喩える。切れ味の悪い鉛の刀でも一回ぐらひは切る用を足すという「鉛刀一割」、あるいは愚鈍な馬となまぐら刀に才能の貧弱を喩える「驚馬鉛刀」(Ex.「昔文王三分、猶服事殷。但驚馬鉛刀、不可強扶。」『後漢書』隗囂傳)という成語として用いられる。その典拠はいずれも『文選』中の詩文に見出される。

★班固の「答賓戲」(『文選』卷四十五所録)中に、「擗朽摩鈍、鉛刀皆能一斷。(朽くちたるを擗すり鈍にぶきを摩ます<sup>429</sup>。鉛刀えんとうも皆能く一ひとたび斷つ<sup>430</sup>)」と記される。[E:文選オリジナル]

★左思の「詠史八首」(『文選』卷二十一所録)に、「鉛刀貴一割。(鉛刀えんとう一割いっかつを貴とうと<sup>431</sup>ぶ)」という表現有り。

★王粲の「從軍詩五首」(『文選』卷二十七所録)では、「雖無鉛刀用、庶幾奮薄身(鉛刀えんとうの用よ無しと雖も<sup>432</sup>、庶幾こひねがはくは薄身はくしんを奮ふるはん<sup>433</sup>)」と謙遜の表現が用いられる。

\*文宝 78) 無鑢耶之績<sup>434</sup>。(鑢耶ばくやが績わざ無し)

「鑢耶ばくや」(莫邪とも作る)は、春秋戦国時代の呉の名刀工・干將かんしょうが造った名劍の名。干將は夫婦で刀鍛冶に従事し、その製作になる二振りの名劍の一が「干將」(陽劍・雄劍)、もう一つが「莫耶」(陰劍・雌劍)と銘された(『吳越春秋』闔閭内伝)。「鉛刀」と「鑢耶」を対にして表現するのは『史記』卷八十四に録される賈誼「屈原を弔う文」(これは『文選』卷六十二に収録される)に基づく。

★賈誼「弔屈原文」(『文選』卷二十一所録)に、「莫邪為鈍兮、鉛刀為銛。(莫邪ばくやを<sup>435</sup>鈍どんと為なし、鉛刀えんとうを銛せん[銳利]と為なす<sup>436</sup>)」と表現される。[E:文選オリジナル]

他にこの名刀を引き合いに出した例としては、

★揚雄の「羽獵賦」(『文選』卷八所録)に、「杖鑢耶而羅者以萬計。(鑢耶ばくやを杖つえついで羅つらなる者もの萬まんを以て計かぞふ<sup>437</sup>)」

という事例が見出される。

\*文宝 79) 泥蛇豈有應龍之能<sup>438</sup>。(泥蛇でいじゃ豈あに應龍よりよの能有らんや)

「泥蛇」は祈雨の時に造って祀られる泥製の龍でまがい物を指す(第三住心)。「應龍」は伝説上

の翼を持った龍で大空を飛翔する(出家仏道者の譬喩)。泥の龍と「應龍」を対として用いる表現は、次の文に典拠を見出せる。

★班固の「答賓戲」(『文選』卷四十五所録)中に、「應龍潛於潢汙、魚鼃媿之。不覩其能奮靈德、合風雲、超忽荒而躔昊蒼也。故夫泥蟠而天飛者、應龍之神也(應龍ようりよう潢汙こうう<sup>439</sup>に潜ひそめば、魚鼃ぎょだも之に媿あなどる<sup>440</sup>。其の能く靈德を奮ふるひ、風雲に合し<sup>441</sup>、忽荒こつこうを超えて昊蒼こうそうに躔ゆく<sup>442</sup>を觀みざればなり。故に夫の泥に蟠わだかまりて天に飛ぶ者は、應龍の神しんなり<sup>443</sup>)」と明らかな対比關係を以て提示される。 [B:間接]

雨乞いに使われる「泥蛇」については、次の文に明確に記される。

★應璩の「與廣川長岑文瑜書」(『文選』卷四十二所録)に、「頃者炎旱、日更増甚、沙磧銷鑠、草木焦卷[中略]土龍矯首於玄寺、泥人鶴立於闕里。(頃者このごろ炎旱えんかん<sup>444</sup>日ひび更増こうぞうすること甚はなはだし。沙磧されき銷鑠しょうしゃくし、草木そうぼく焦卷しょうけんす<sup>445</sup>。[中略]土龍どりよう<sup>446</sup>は首こうべを玄寺げんじに矯あげ<sup>447</sup>、泥人でいじんは闕里けつりに鶴立かくりつす<sup>448</sup>)」と叙述されている。

\*文宝 80) 璞鼠名涉<sup>449</sup>。(璞鼠はくそ名な涉わたる)

この句は第六章において既に集中的に論じているが、ここでは掘り出したままの未彫琢の貴重な原石という意味で「璞」を用いている『文選』の詩文[B:間接]を、補遺的に列挙する。

★張衡の「南都賦」(『文選』卷四所録)に、「其寶利珍怪、則金彩玉璞、隨珠夜光。(其の寶利ほうり珍怪ちんかいには、則ち金彩きんさい玉璞ぎよくはく<sup>450</sup>、隨珠ずいしゅ夜光やこう<sup>451</sup>)」の表現有り。

★潘岳の「藉田賦」(『文選』卷七所録)中に、「似夜光之剖荊璞兮。(夜光やこうの荊璞けいはくを剖さけるに似る<sup>452</sup>)」と記される。

★魏の文帝曹丕の「與鍾大理書」(『文選』卷四十二所録)には、「良玉比德君子、珪璋見美詩人[中略]楚之和璞。價越萬金、貴重都城(良玉りようぎよくは徳を君子に比くらべ<sup>453</sup>、珪璋けいしょうは詩人に美ほめらる<sup>454</sup>。[中略]楚その和璞かはく<sup>455</sup>、價あたひは萬金ばんきんを越え<sup>456</sup>、貴たふときことは都城とじょうより重し<sup>457</sup>)」という一節が見出される。

\*文宝 81) 名實相濫<sup>458</sup>。(名實めいじつ相あひ濫みだること)

物事の名分と実体の乖離を匡正し、名実一体の統治を行おうとするのは古代中国の儒家・名家を始めとする諸子に共通の態度<sup>459</sup>である(第四章第一節参照)。『宝鑑』の当該部分にもその残響が流入していると考えられる。『文選』には次のような文例が見出される。 [E:文選オリジナル]

★禰衡でいこうの「鸚鵡賦」(『文選』卷十三所録)に、「懼名實之不副。(名實めいじつの副そはざらんことを懼おそる<sup>460</sup>)」と記される。

★江淹「雜體詩三十首」盧中郎感交(『文選』卷三十一所録)に、「濫吹乖名實。(濫吹らんすいして名實めいじつの乖そむく<sup>461</sup>)」の語有り。

★干寶の「晉紀總論」(『文選』卷四十九所録)には、「名實反錯、天網解紐。(名實めいじつは反錯はんさくし<sup>462</sup>、天網てんもうは解紐かいちゆうす<sup>463</sup>)」の表現が見出される。

\*文宝 82) 行雲迴雪<sup>464</sup>。(行雲こううん迴雪かいせつ)

「行雲迴雪」は美女の相貌のことを指す。共に『文選』中の宋玉「高唐賦」と曹植「洛神賦」に典拠が求められる。

★宋玉「高唐賦」(『文選』卷十九所録)に、「夢見一婦人。曰。妾巫山之女也[中略]且爲朝雲。暮爲行雨。朝朝暮暮。陽臺之下。且朝視之如言。故爲立廟。號曰朝雲。(夢に一婦人を見る。曰く妾しょうは巫山ふざんの女ぢよなり。[中略]且あしたには朝雲ちよううんと為なり<sup>465</sup>、暮くれには行雨こううと為る<sup>466</sup>。朝朝ちようちよう暮暮ぼぼ、陽臺ようだいののもとにあり、と。且朝あしたに之を視れば言げんの如し。故に為ために廟びょうを立て、號ごうして朝雲ちよううんと曰ふ)」と叙述される「行雨」「朝雲」を併せて、「行雲」という

語が作られる。 [E:文選オリジナル]

★曹植の「洛神賦」(『文選』卷十九所録)中には、河洛の女神宓妃ひつきを詠んだ「翩若驚鴻、婉若遊龍。榮曜秋菊、華茂春松。髣髴兮若輕雲之蔽月、飄颻兮若流風之迴雪。(翩へんたること驚鴻けいこう<sup>467</sup>の若ごとく、婉えんたること遊龍ゆうりょう<sup>468</sup>の若くして、榮えい秋菊しゅうぎくよりも曜かがやき<sup>469</sup>、華はなは春松しゅんしょうより茂しげる<sup>470</sup>。髣髴ほうふつたること輕雲けいうんの月つきを蔽おほふ<sup>471</sup>が若く、飄颻ひょうひょうとして流風りゅうふう<sup>472</sup>の雪ゆきを迴めぐらす<sup>473</sup>が若し)」に由来し、女神の翩婉榮曜たる美しい姿を「迴雪」で表現する。 [E:文選オリジナル]

\*文宝 83) 何必**紈綺**<sup>474</sup>。(何ぞ必ずしも**紈綺**がんきならん)

「紈」は白絹、「綺あやぎぬ」は美しい模様を織りなした絹で、「紈綺」で美しい衣服を指す(『宝鑑』前句の糞掃衣と対比させる)。「紈綺」を用いた詩文は、『文選』中に次の例がある。 [B:間接]

★潘岳の「秋興賦」(『文選』卷十三所録)に、「珥蟬冕而襲**紈綺**之士。(蟬冕せんべんを珥さしはさみて**紈綺**がんきを襲きるの士<sup>475</sup>)」の語有り。

★宋玉の「神女賦」(『文選』卷十九所録)には、「其盛飾也、則羅**紈綺**績盛文章。極服妙采照萬方。(其の盛飾は則ち羅**紈**らしよく**綺**績きかい<sup>476</sup>文章[文彩]を盛さかんにし、極服きよくふく妙采みょうさい<sup>477</sup>萬方を照てらす)」と記される。

★陸機の「樂府十七首：日出東南隅行」(『文選』卷二十八所録)では、「暮春春服成、粲粲**綺**與**紈**。(暮春ぼしゅんに春服しゅんぶく成なる<sup>478</sup>、粲粲さんさんたり**綺**きと**紈**がんと<sup>479</sup>)」と詠われる。

\*文宝 84) 虧蔽日月**顛覆**天地<sup>480</sup>。(日月じつがちを**虧蔽**きへいし、天地を**顛覆**てんぷくす)

既に見た所の「蔽日月文宝 72」という表現に類する。『宝鑑』では仏者の神通力の例示であるが、当該部分の表現に意の通じる、『文選』中の次の例を掲げる。 [B:間接]

★枚乗の「七發八首」(『文選』卷三十四所録)に、「覆**虧**丘陵。(丘陵を覆**虧**ふくき<sup>481</sup>し)」と記される。

★左思の「吳都賦」(『文選』卷五所録)に、「喪亂之丘墟、**顛覆**之軌轍。(喪亂そうらんの丘墟<sup>482</sup>きゅうきよ、**顛覆**てんぷくの軌轍きてつなり<sup>483</sup>)」の語有り。

★漢の武帝劉徹「賢良詔」(『文選』卷三十五所録)中に、「星辰不孛、日月不蝕、山陵不崩、川谷不塞。(星辰しゆみだれず<sup>484</sup>、日月蝕しよくせず、山陵さんりょう崩くづれず、川谷せんこく塞ふさがらず<sup>485</sup>)」の表現が見出される。

\*文宝 85) 惡三途之**塗炭**<sup>486</sup>。(三途さんづの**塗炭**とたんを惡にくみ)

「塗炭」は泥にまみれ火に焼かれること、転じて酷い苦痛、極めて辛い境遇を言う。『尚書』湯誥篇に夏の桀王の暴悪が述べられ「有夏昏德、民墜**塗炭**。(有夏は徳昏くして、民は塗炭に墜つ)」と記されるに典拠を持つ。『文選』中には [B:間接]

★潘岳の「西征賦」(『文選』卷十所録)中に、「赴**塗炭**而不移。(塗炭とたんに赴おもむいて移らず)」と記される。

★袁宏「三國名臣序贊」(『文選』卷四十七所録)には、「[荀彧]有救世之心。論時則民方**塗炭**。(荀彧じゆんいく)救世きゅうせいの心こころ有り<sup>487</sup>。時ときを論ずれば則ち民たみは方まきに**塗炭**とたん<sup>488</sup>)」という表現有り。

等の文例が見出される。

\*文宝 86) 欣等持之**清涼**<sup>489</sup>。(等持とうちの**清涼**しやうりょうを欣ねがひ)

ここでは禅定の寂靜なること、勢動・熱惱動乱を離れていることを「清涼」と言い表す。一般語としての「清涼」の例には次の例が挙げられる。

★宋玉の「風賦」(『文選』卷十三所録)に、「**清涼**雄風[中略]中人狀、直慄慄、**清涼**增歎。清涼冷冷、愈病析醒。(清涼せいりょうなる雄風ゆうふう[中略]人に中あたるときは<sup>490</sup>、狀かたち直ただちに慄慄さ

んせい林慄りんりつ<sup>491</sup>として清涼せいりょう歎なげきを増す<sup>492</sup>。清清せいせい冷冷れいれいとして病やまひを愈いやし醒  
よいを析とく<sup>493</sup>」と表現される。 [B:間接]

ここに説かれる如き病氣治癒の効力を持った「清涼」の語は、心病の熱乱状態を対治する仏教語  
「等持清涼」の意義に相通ずるものである。

\*文宝 87) 廓同大虚<sup>494</sup>。(廓かく大虚たいこに同じ。)

「廓」は大の義、がらんとした様子で等持三昧の清涼寂靜なる境界の大いなる様を  
表現する。「大虚」は大いなる虚空で、この表現が老莊思想に相通ずることは第七章で指摘済みで  
ある。『文選』中に確認される老莊的概念を包含した詩文の例には、 [B:間接]

★孫綽の「遊天台山賦」(『文選』卷十一所録)には、「太虚遼廓而无関、運自然之妙有。(太虚たい  
きよ遼廓りょうかくにして関かぎり無く<sup>495</sup>、自然しぜんの妙有みょううを運めぐらす<sup>496</sup>)」という『宝鑰』の典  
拠の一文が存する<sup>497</sup>。

★王延壽「魯靈光殿賦」(『文選』卷十一所録)中に、「廓宇宙而作京。(宇宙うちゅうを廓ほがらか<sup>498</sup>にし  
て京けいを作り)」と記される。

★張衡の「思玄賦」(『文選』卷十五所録)では、「廓盪盪其無涯兮、乃今窺乎天外[中略]出閭闔兮  
降天途、乘焱忽兮馳虚無。(廓かく盪盪とうとうとして<sup>499</sup>其れ涯かぎり無なし。乃ち今天外てんがいを窺うかが  
ふ<sup>500</sup>。[中略]閭闔しょうこふを出でて天途てんとを降くだり<sup>501</sup>、焱忽ひょうこつに乗りて虚無きよむに<sup>502</sup>馳す)」と表  
現される。

等を列挙できる。

\*文宝 88) 湛然無為<sup>503</sup>。(湛然たんねんとして無為ぶいなり)

「湛」は水が十分にたたえられている様、静かで落ち着いた様を形容する。「無為」は老莊的な無  
為自然の概念に通ずる(第七章参照)。ここでは「湛然」と同趣意の表現を下の通り指摘する。

★宋玉の「高唐賦」(『文選』卷十九所録)には、「滂洋洋而四施兮、霧湛湛而弗止。(滂ほう洋洋よ  
うようとして四よもに施ほどこし<sup>504</sup>、霧をう湛湛たんたんとして<sup>505</sup>止まず)」と記される。 [B:間接]

★陶淵明の「辛丑歲七月赴假還江陵夜行塗口」(『文選』卷二十六所録)中に、「夜景湛虚明。昭  
昭天宇闊、晶晶川上平(夜景やけい虚明きよめいを湛たたふ<sup>506</sup>。昭昭しょうしょうとして天宇てんう<sup>507</sup>闊ひろく、  
晶晶きょうきょうとして川上せんじょう平たひらか<sup>508</sup>なり)」の語句有り。

## 第五住心に於ける『文選』由来の表現

第五拔業因種心では、十二因縁に関する『守護国経』の経文と、『菩提心論』『十住毘婆沙論』  
の引用が多く分量を占めており、表現主体の言葉を以て叙述する部分が比較的少ない。

\*文宝 89) 爪犢遥望不近<sup>509</sup>。(爪犢そうとく遥はるかに望のぞめども近ちかづかず)

「爪犢」は長爪梵志と犢子外道でこの二を以て外道を代表させる(第四住心冒頭にも「長爪實相犢  
子絶言<sup>510</sup>」と記され、空海の常用の語法である)。「遥望」は遥か遠くに望んで到達できない意を示す  
が、これを詩語として用いる文例が『文選』に見出される。 [B:間接]

★張衡の「思玄賦」(『文選』卷十五所録)で、「仰矯首以遥望兮、魂憊憊而无儔。(仰あふいで首こう  
べを矯あげて以て遥はるかに望めば<sup>511</sup>、魂こん憊憊しょうもうとして儔とも無し<sup>512</sup>)」と表現される。

★曹植の「送應氏詩二首」(『文選』卷二十所録)中に、「步登北芒阪、遥望洛陽山。洛陽何寂寞、  
宮室盡燒焚。(步ほして北芒ほくぼうの阪さかを登り、遥はるかに洛陽らくようの山を望む<sup>513</sup>。洛陽何ぞ寂寞せき  
ばくたる<sup>514</sup>。宮室きゅうしつ盡ことごとく燒焚しょうふんせらる<sup>515</sup>)」と記される四句は、古来、曹植の秀  
句として知られる。

\*文宝 90) 游泳湛寂之潭<sup>516</sup>。(湛寂たんじやくの潭ふちに游泳いうえいし)

涅槃寂靜の境界(「湛寂」)の中に法樂を享受することを言う譬喩表現である。一般的な語彙としての「游泳」「潭」を用いた文例は、【一般語】

★沈約の「齊故安陸昭王碑文」(『文選』卷五十九所録)に、「挹其源者游泳而莫測。(其の源みなもとを挹くむ者は游泳いいうえいして測はかる莫なく)」という語句有り。

★司馬相如の「子虛賦」(『文選』卷七所録)では、「怠而後發、游於清池。(怠うみて後のち、發はつして清池せいちに游あそぶ<sup>517</sup>)」の表現有り。

★屈原の「漁父」(『文選』卷三十三所録)に、「屈原既放。遊於江潭。(屈原くつげん既に放たれて、江潭こうたんに遊あそび<sup>518</sup>)」と記される。

等が『文選』中に見出される。

\*文宝 91) 優遊無為之宮<sup>519</sup>。(無為むいの宮みやに優遊いゆうゆうす)

この句も前句と同趣意(涅槃寂靜の境地に遊ぶ)を示す。前句の「游」が水中・水辺でのイメージを含むのに対し、「優遊」は陸地を遊歩する義を言い表す。【一般語】

★潘岳の「閑居賦」(『文選』卷十六所録)に、「終優遊以養拙。(終つひに優遊ゆうゆうして以て拙せつを養やしなふ<sup>520</sup>)」と記される。

★成公綏の「嘯賦」(『文選』卷十八所録)には、「徐婉約而優遊、紛繁驚而激揚。(徐おもむろに婉約えんやくして優遊ゆうゆうし<sup>521</sup>、紛ふんとして繁驚はんぶして激揚げきようす<sup>522</sup>)」の表現有り。

以上、数的には少ないが、第五住心に於ける事例を確認した。

## 第五節 『秘藏宝鑰』卷下における『文選』由来の表現

『宝鑰』卷下に第六住心から第十住心までの五段階が収録され、そのうち第六・第七・第八・第九の各住心の大綱部分は『十住心論』と同じ文章が採用されている。各住心の大綱には、それぞれの教門の教理を代表する術語が凝縮して配置されており、外典由来の語彙表現と目される事例は『宝鑰』卷上に比較すると、少数に留まる。本節では、法相・三論・天台・華嚴・真言の心の段階を表現する叙述の中から、『文選』に淵源を見出せる文例を抽出して検討を行う。

### 第六住心に於ける『文選』由来の表現

第六他縁大乘心は唯識思想を宗旨とする法相宗の心の段階に配当される。

\*文宝 92) 巨石磷而復生<sup>523</sup>。(巨石きよせき磷ひすらいで復た生しょうす)

この一句は『大智度論』所説の盤石劫(「百歳過持細軟衣一來拂拭。令是大石山盡<sup>524</sup>」)を指す。この「磷」字は「薄石也『康熙字典』」の意を示す動詞で、磨滅して石が薄くなることを言う。『論語』陽貨篇に「不曰堅乎。磨而不磷。不曰白乎。涅而不緇。(堅しと曰はざらん、磨まして磷うすらがず。白しと曰はざらんや、涅でつなれども緇くろまず[硬い物は磨いても薄くならない、白い物は染めても黒くならない])」に典拠を持つ。『論語』に基づき「磨而不磷涅而不緇」の表現が切り取られ、これを基にした次のような表現が『文選』に見出される。【B:間接】

★潘岳の「夏侯常侍誄」(『文選』卷五十七所録)には、「莫涅匪緇、莫磨匪磷。(涅でつして緇くろまらざる莫なく、磨みがけども磷うすらがざる莫し)」と記される。

★謝靈運「過始寧墅」(『文選』卷二十六所録)に、「淄磷謝清曠。(淄磷しりん清曠せいこう<sup>525</sup>を謝しゃし)」の表現有り。

\*文宝 93) 封勞績以五等爵<sup>526</sup>。(勞績ろうせきを封ずるに五等ごとうの爵しゃくを以てす)

大乘菩薩が長大久遠の歴劫修行を實踐した労力と功績を「勞績」と言い、それを周代成立の伝統的な「五等爵」の制度(公爵・侯爵・伯爵・子爵・男爵の五の位階)に喩える。『文選』の中には

★東方朔の「非有先生論」(『文選』卷五十一所録)中に、「於是裂地定封、爵為公侯。(是ここに於おいて地ちを裂さき封ほうを定さだめて<sup>527</sup>、爵しゃくは公侯こうこうと為なり<sup>528</sup>)」という語句有り。

★韋曜の「博弈論」(『文選』卷五十七所録)には、「勝敵無封爵之賞、獲地無兼土之實。(敵に勝つも封爵ほうしゃくの賞しょう無く、地ちを獲うるも兼土けんどの實じつ無し<sup>529</sup>)」の表現有り。

等の文例が見出される。〔一般語〕

\*文宝 94) 冊心王<sup>530</sup>。(心王を冊かしづくに)

「冊」は冊に同で、天子が后妃・諸侯を立て、或いは封禄・爵位を授ける際に発する勅書を言う。ここでは迷妄八識の心王を四智法帝の位に就かせること意味する。『文選』には文体の一つとし第六番目の「冊」が立てられる。〔一般語〕

★潘昂の「冊魏公九錫文(魏公ぎこう九錫きゅうしゃくを冊さくする文ぶん)」(『文選』卷三十五所録)という一文が『文選』には採録されている。

\*文宝 95) 致太平之化<sup>531</sup>。(太平の化けを致し)

一切の惑乱と動揺を離れた涅槃の状態に安住することを勝義勝義の「太平」と比喩的に表現する。これは時世の安寧和平なことを言う「太平」に事寄せて、唯識観で獲得される心の状態を説明するものであるから、一般的な用語の原意を前提とする。『文選』中にも次の事例が散見される。

★王褒の「聖主得賢臣頌」(『文選』卷四十七所録)中に、「徳與和氣游、太平之責塞、優游之望得。(徳は和氣わきと游あそぶ。太平たいへいの責せき<sup>532</sup>は塞ふさがりて、優游ゆうゆうの望のぞみ得えらる<sup>533</sup>)」という表現有り。〔一般語〕

★同じく王褒の「四子講徳論」(『文選』卷五十一所録)中には、「太平之功、非一人之略也[中略]弘風俗而聘太平。(太平たいへいの功こう[功績]は、一人いつにんの略りやく[智略]に<sup>534</sup>非あらざるなり。[中略]風俗ふうぞくを弘ひろめて太平を聘はせん<sup>535</sup>)」と記される。

\*文宝 96) 扇無事之風<sup>536</sup>。(無事ぶじの風を扇あふぐ)

ここでは仏果を得て涅槃寂靜に住することを比喩「無事之風」を用いて提示する。「無事」は前句の「太平」の縁語であり、物事に異変が無いという一般語である。〔一般語〕

★賈誼の「過秦論」(『文選』卷五十一所録)中に、「享國之日淺、國家無事。(國くにを享うくる日ひ淺あさくして、國家こくか事こと無なし<sup>537</sup>)」という表現有り。

★班固の「兩都賦序」(『文選』卷一所録)に、「海内清平、朝廷無事。(海内かいだい[天下]清平せいへいにして、朝廷無事なり)」と記される

という文例が『文選』中に確認できる。

\*文宝 97) 垂拱一真之臺<sup>538</sup>。(一真の臺うてなに垂拱すいきょうし)

一如真実の金剛座を「一真之臺」と表現し、そこに安住することを「垂拱」(手をこまねく意)と言う。原意は、天下泰平にして賢臣が政務万端を取り仕切り正しく執行すれば、自ずと国王・皇帝はやるべき事が無くなって暇になり、無為に手を拱こまねくようになることで、『尚書』武威の「惇信明義、崇徳報功。垂拱而天下治。(信しんを惇あつくし義ぎを明らかにし、徳とくを崇たふとび功に報むくゆれば、垂拱すいきょうして天下てんか治をさまる)」という一節に依拠する。この典故に基づく表現としては、次の文が挙げられる。〔B:間接〕

★左思の「魏都賦」(『文選』卷六所録)に、「上垂拱而司契。(上かみは垂拱すいきょうして契けいを司つかさどる<sup>539</sup>)」の語有り。

★王褒の「聖主得賢臣頌」(『文選』卷四十七所録)中に、「遵游自然之勢、恬淡無為之場。休徴

自至、壽考無疆、雍容垂拱、永永萬年。(自然の勢せいに遵したがひ游あそぶ<sup>540</sup>。無為むいの場合ように恬淡てんたん<sup>541</sup>たれば、休徴きゆうちよう自おのづから至いたり<sup>542</sup>、壽考じゆうこう疆かぎり無く<sup>543</sup>、雍容ようようとして垂拱すいきょうし<sup>544</sup>、永永えいえい萬年ばんねんたり<sup>545</sup>)という表現有り。

\*文宝 98) 無為法界之殿<sup>546</sup>。(法界の殿でんに無為ふいたり)

ここでの「無為」は、有為に対する仏教的真理の意を含んだ語であるが、「無為」の語自体に老荘的な無所作為の大道のニュアンスが具有されることは、第七章で指摘した通りである。[B:間接]

★張衡の「東京賦」(『文選』卷三所録)に、「為無為、事無事、永有民以孔安。遵節儉、尚素樸。(無為むいを為しわざとし、無事ぶじを事こととし<sup>547</sup>、永く民たみを有たもちて以て孔はなはだ安やすく<sup>548</sup>、節儉せつけんに従したがひ素樸そぼくを尚たつとぶ<sup>549</sup>)」の表現有り。

★同じく張衡の「思玄賦」(『文選』卷十五所録)には、「默無為以凝志兮、與仁義乎逍遙。(默もくして無為むいにして以て志こころざしを凝こらし<sup>550</sup>、仁義じんぎと與ともに逍遙しょうようせん<sup>551</sup>)」と記す。

★張協「雜詩十首」(『文選』卷二十九所録)の「養真尚無為、道勝貴陸沈。(真しんを養やしなはんとして無為むいを尚たつとび<sup>552</sup>、道みちに勝まさらんとて陸沈りくちんを貴たつとぶ<sup>553</sup>)」という語句。

等の文例に、『文選』中の老荘的概念を内包した無為の用法が見出される。

\*文宝 99) 四智法王之号本無今得<sup>554</sup>。(四智法王の号な、本もと無くして今得たり)

当該の語句の文相は、四智の種子は本有(仏性・如来蔵)で仏境界へ到達する可能性を秘めるが、種子から現行として現象される一切は幻の如き影像に過ぎず、衆生は無明煩惱に蔽覆され、無常なる現行を有と執着する迷妄に墮すという事情<sup>555</sup>を「本無」の語に言い含める。一般的には、「本来は～ではない」の意で「本無」が用いられる。[一般語]

★陳琳の「為袁紹檄豫州」(『文選』卷四十四所録)に、「操贅闡遺醜、本無懿德。(操そう[曹操]は贅闡ぜいえん遺醜いしゆう<sup>556</sup>にして、本もとより懿徳いとく[美德]無し)」の語句が置かれる。

\*文宝 100) 製三蔵法令<sup>557</sup>。(三蔵さんぞうの法令を製つくつて)

ここでは「法令」は経律論三蔵の仏の教えを指すが、世俗法に定める法律命令の「法令」を借用していることは明らかである。[B:間接]

★王融の「永明九年策秀才文五首」(『文選』卷三十六所録)中に、「敬法卹刑、虞書茂典。自萌俗澆弛、法令滋彰。(法を敬つつしみ刑けいを卹うれふるは<sup>558</sup>、虞書ぐしょの茂典もてん<sup>559</sup>なり。萌俗ぼうぞく澆弛ぎょうし<sup>560</sup>、法令ほうれい滋ますます彰あらはれ<sup>561</sup>し自より)」と表現される。

\*文宝 101) 簡聲獨羊鹿故大名<sup>562</sup>。(聲獨しょうどくの羊鹿ようろくに簡えらぶが故に大の名なあり)

声聞・縁覚の二乗より第六他縁大乘心が勝進することを述べる文相である。「簡」字は「選・擇」に同じで分別・選別する(「分別簡之也、分別也、擇也」『説文』)意を持つ。一般的な用法として、『文選』にも次の例が確認できる。[一般語]

★左思の「呉都賦」(『文選』卷五所録)に、「簡其華質、則亂費錦績。(其の華質かしつを簡えらべば則ち錦績きんかいよりも亂費いひたり<sup>563</sup>)」の表現有り。

★曹植の「求自試表」(『文選』卷三十六所録)中には、「簡良授能。(良りょうを簡えらび能のうに授さづ<sup>564</sup>け)」と記される。

\*文宝 102) 識風鼓動為去來<sup>565</sup>。(識風しきふう鼓動こどうして去來こらいを為す)

迷いの心の風が吹いて妄想の現象を引き起こし心に生滅去来の生死の波浪を示現するという文相で、ここでは心情・感覺・意識が震動し感乱動揺することを「識風鼓動」と言い表す。「鼓動」は鼓吹・煽動・激動の意味合いで一般的にも用いられる。[一般語]

★劉峻の「辯命論」(『文選』卷五十四所録)に、「鼓動陶鑄而不為功。(鼓動こどう[道の万物を活動させる]陶鑄たうちゅう[万物を創成する]するも功と為さず)」の表現有り。

\*文宝 103) 沈萍一子尤可哀<sup>566</sup>。(沈萍ちんぺいの一子いっし尤もつとも哀むべし)

「沈萍一子」は三界沈淪の衆生を意味する。一説には「沈」を沈淪の義、「萍」を流転の義に配当する<sup>567</sup>が、原意の「萍」は水草・浮草であるから輪廻の苦海に沈淪することと素直に解する方が親しい。転々として行く場所の定まらない様を言い表す用例として、 [B:間接]

★潘岳の「西征賦」(『文選』卷十所録)中に、「飄萍浮而蓬轉。(飄ひょうとして萍うきくさのごとく浮んで蓬よもぎのごとく轉ず<sup>568</sup>)」と記される。

★木玄虚「海賦」(『文選』卷十二所録)には、「或乃萍流而浮轉、或因歸風以自反。(或は乃ち萍うきくさのごとく流れて浮轉し、或は歸風きふうに因よりて以て自から反かへる<sup>569</sup>)」の語有り。

★潘岳の「河陽縣作二首」(『文選』卷二十六所録)の中に、「依水類浮萍、寄松似懸蘿。(水に依りては浮萍ふへいに類し<sup>570</sup>、松に寄りては懸蘿けんらに似たり<sup>571</sup>)」と表現される。

等の文例が『文選』に見出される。

\*文宝 104) 如是行處未致本源<sup>572</sup>。(是の如く of 行處ぎょうしょは未いまだ本源ほんげんに到らず)

ここでは一心の本源、真如本覺を「本源」と言い表す(本源については第十二章で詳論する)が、一般的な事物の根源・名教の起源という意での「本源」の文例が『文選』に複数散見される。

★袁宏「三國名臣序贊」(『文選』卷四十七所録)には、「源流趣舍。(源流げんりゅう[事物の起源と發展]と趣舍しゅしゃ[趣捨、物事の行く先とその過程])」の表現有り。

★班固の「典引」(『文選』卷四十八所録)中に、「夫赫赫聖漢、巍巍唐基、泝測其源[中略]與之斟酌道德之淵源、肴覈仁誼之林藪。(夫かの赫赫かくかくたる聖漢せいかん、巍巍ぎぎたる唐基とうき<sup>573</sup>、其の源みなもとを泝測そそくすれば<sup>574</sup>[中略]之これ[故老]と道德どうとくの淵源えんげん<sup>575</sup>を斟酌しんしゃくし<sup>576</sup>、仁誼じんぎの林藪りんそうを肴覈こうかくす<sup>577</sup>)」と記される。

★同じく班固「答賓戲」(『文選』卷四十五所録)の中では、「六合之内、莫不同源共流。沐浴玄德、稟仰太皞。枝附葉著、譬猶草木之植山林、鳥魚之毓川澤、得氣者蕃滋、失時者零落。(六合りくごふの内うち、源みなもとを同じくし流ながれを共にし<sup>578</sup>、玄德げんとくに沐浴もくよくし、太皞たいわを稟仰ひんぎょう<sup>579</sup>し、枝のごとく附ふし葉のごとく著つかざる<sup>580</sup>は莫なし。譬たとへば猶なほ草木そうもくの山林さんりに植しょくせられ、鳥魚ちようぎよの川澤せんたく<sup>581</sup>に毓いくせらるれば、氣きを得る者もの蕃滋はんじ<sup>582</sup>し、時ときを失ふ者零落れいらくする<sup>583</sup>がごとし。)」と表現される。

等の記述が確認できる。 [B:間接]

### 第七住心に於ける『文選』由来の表現

第七覺心不生心は中觀・空思想を旨とする三論宗の菩薩の心の段階に配当される。この第七住心大綱の文に、仏典の訳語レベルで老莊由来の語彙表現が隠然と影響を及ぼしていることは、第七章で既に指摘した。ここでは既に指摘した語彙表現の事例を再録しつつ、『宝鑰』第七住心の叙述を具に検証する。

\*文宝 105) 夫大虚寥廓<sup>584</sup>。(夫れ、大虚たいきよ寥廓りょうかくとして)

大空・大虚空としての文例は「廓同大虚(文宝 87)」で指摘しているので、ここでは「寥廓」の方を述べる。「寥」字は静寂・空寂なる意(「空虚也。寂也、廓也」『康熙字典』)で、「寥廓」と同類の語を累ねると、空曠深遠・遼闊な天空・虚無のことを表現する思想的・詩的用語となる。『楚辞』遠游に「下崢嶸而無地兮、上寥廓而無天」と記され、また最古の医学書『黄帝内経』素問<sup>585</sup>・天元紀大論篇第六十六に「太虚寥廓、肇基化元、萬物資始、五運終天」の記述が見出される。思弁性の高いこの「寥廓」を用いた詩文の例は『文選』中に複数確認できる。 [B:間接]

★潘岳の「西征賦」(『文選』卷十所録)中に、「古往今來、邈矣悠哉。寥廓惚恍、化一氣而甄三



才。此三才者、天地人道。(古往こおう今來こんらい、邈ぼくたるかな悠ゆうたる<sup>586</sup>かな。寥廓りょうかく惚恍こつこうたり<sup>587</sup>。一氣いつきを化かして三才さんさいを甄あらはす<sup>588</sup>。此の三才は、天地人てんちじんの道みち<sup>589</sup>なり)」と記される。

★賈誼の「鵬鳥賦」(『文選』卷十三所録)に、「釋智遺形兮、超然自喪。寥廓忽荒兮、與道翱翔。(智ちを釋すて形を遺わすれ、超然ちようぜんとして自みづから喪うしなひ<sup>590</sup>、寥廓りょうかく忽荒こつこう<sup>591</sup>として、道みちと翱翔こうしょうす<sup>592</sup>)」という表現が有る。

★陸機「歎逝賦」(『文選』卷十六所録)では、「或冥邈而既盡、或寥廓而僅半。(或は冥邈めいばくにして既に盡つき<sup>593</sup>、或は寥廓りょうかくとして僅わづかに半なかばなり<sup>594</sup>)」と言い表される。

★曹植の「贈白馬王彪」(『文選』卷二十四所録)に、「太谷何寥廓、山樹鬱蒼蒼。(太谷たいこく何ぞ寥廓りょうかくたる<sup>595</sup>、山樹さんじゅ鬱うつとして蒼蒼そうそうたり<sup>596</sup>)」の語句有り。

★陸機の「挽歌詩三首」(『文選』卷二十八所録)に、「廣霄何寥廓。(廣霄こうしょう何ぞ寥廓りょうかく<sup>597</sup>たる)」と記される。

★潘岳の「哀永逝文」(『文選』卷五十七所録)では、「望山兮寥廓、臨水兮浩汗。視天日兮蒼茫、面邑里兮蕭散。(山を望のぞめば寥廓りょうかくたり、水に臨めば浩汗こうかん[広大]たり。天日てんじつを視みれば蒼茫そうぼう[廣闊無邊の様]たり、邑里ゆうり[村里]に面むかへば蕭散しょうさん[人氣が無く寂しい様]たり)」と記述される。

\*文宝 106) 万象越 | 氣<sup>598</sup>。(万象を越 | 氣たいきに含み)

「万象」は万像とも書き、森羅万象・宇宙に在るあらゆる現象と存在・万法のことを言う。

★孫綽「遊天台山賦」(『文選』卷十一所録)に、「渾萬象以冥觀、兀同體於自然。(萬象ばんしょうを渾こんして以て冥觀めいかんし<sup>599</sup>、兀こつとして體たいを自然しぜんに同じうす<sup>600</sup>)」という語が存する。

★謝靈運の「從遊京口北固應詔」(『文選』卷二十二所録)には、「皇心美陽澤、萬象咸光昭。(皇心こうしん陽澤ようたくを美うつくしくし<sup>601</sup>、萬象ばんしょう咸ことごとく光昭こうしょうす<sup>602</sup>)」と記される。

等の文例が『文選』の中にも確認できる。 [B:間接]

\*文宝 107) 巨壑泓澄<sup>603</sup>。(巨壑きよがく泓澄わいたい<sup>604</sup>として)

「壑」の原義は山間の大きな水・深い谷、転じて大海を意味する。「泓澄」は大海の水が静かに深く湛え満ちている様子を形容する。同趣意の語句表現を『文選』所録の詩文に求めれば、

★曹植の「與吳季重書」(『文選』卷四十二所録)に、「食若填巨壑、飲若灌漏卮。(食しょくは巨壑きよがくを填うづむる<sup>605</sup>が若ごとく、飲いんは漏卮ろうしに灌そそぐ<sup>606</sup>が若きを願ふ)」という語句有り。

★郭璞の「江賦」(『文選』卷十二所録)には、「滄大壑與沃焦。(大壑たいがくと沃焦よくしょうとに滄あつまる<sup>607</sup>)」と記される。

★同じく郭璞の「江賦」(『文選』卷十二所録)には、水の様々な表情を叙する「曾潭之府、靈湖之淵。澄澹汪洸、瀟澗困泫。泓沍涸滌、渟鄰圃潏。混漚灑渙、流映揚焞。溟漭渺漭、汗汗涸涸。(曾潭そうたんの府ふ<sup>608</sup>、靈湖れいこの淵えん<sup>609</sup>、澄澹ちようたん汪洸おうこう、瀟澗こうかく困泫えんげん<sup>610</sup>、泓沍おうこう涸滌おうこう、渟鄰くんりん圃潏わんりん<sup>611</sup>、混漚こんかん灑渙けんかん<sup>612</sup>、映ひかりを流し焞ひかりを揚あげ<sup>613</sup>、溟漭めいぼう渺漭びょうべん、汗汗かんかん涸涸でんでんたり<sup>614</sup>)」という表現(全てさんずい[彳]の部首の漢字)が見出される。

★左思の「吳都賦」(『文選』卷五所録)に、「泓澄瀟灑、瀟澗沆瀣、莫測其深、莫究其廣。(泓澄おうちよう瀟灑えんえん<sup>615</sup>、瀟澗こうよう沆瀣こうよう<sup>616</sup>として其の深さを測る莫なく、其の廣さを究きはむる<sup>617</sup>莫なし)」と記述される。

を事例として挙げられる。 [B:間接]

\*文宝 108) 孕千品爰一水<sup>618</sup>。(千品せんびんを一水いつすいに孕はらむ)

「一水」は大海のこと、「千」は満数で一の大海に注ぐ百千の河川のことを言う。『尚書』大傳に「百川赴東海」と記される。この句に義理の通じる文は、次の諸例が考えられる。 [B:間接]

★古辭(無名氏)「樂府三首：長歌行」(『文選』卷二十七所録)に、「百川東到海、何時復西歸。(百川ひやくせん東ひがして海に到る<sup>619</sup>、何いつれの時ときにか復また西にしに歸かへらん<sup>620</sup>)」の語有り。

★謝靈運の「擬魏太子鄴中集詩八首」(『文選』卷三十所録)には、「百川赴巨海、眾星環北辰。(百川ひやくせん巨海きよかい[大海]に赴おもむき、眾星しゅうせい北辰ほくしんを環めぐら<sup>621</sup>)」と記される。

\*文宝 109) 泯諸相而宛然有<sup>622</sup>。(諸相を泯みんじて宛然えんぜんとして有うなり)

「泯」は消滅・消失すること。ここでは、「泯諸相」で諸々の現象的存在に囚われる迷執を消除断滅することを言う。一般語としての「泯」の文例は次の通り。 [一般語]

★陸機の「挽歌詩三首」(『文選』卷二十八所録)に、「妍姿永夷泯。(妍姿けんし永く夷泯いびんす<sup>623</sup>)」と記される。

★鍾會の「檄蜀文」(『文選』卷四十四所録)には、「生民之命、幾於泯滅。(生民せいみんの命めい、泯滅ひんめつするに幾ちかし<sup>624</sup>)」の語句有り。

\*文宝 110) 四魔不戰面縛<sup>625</sup>。(四魔しま、戰はざるに面縛めんばくし)

「面縛」は手を背後に縛られて顔面をあらわしている意で、敵の軍門に下る場合の降伏の意志を表示する形容である。『春秋左氏伝』襄公十八年の「乃弛弓而自后縛之[中略]皆衿申面縛、坐于中軍之鼓下」という記述に依る<sup>626</sup>。『文選』にも次の文例が散見される。 [B:間接]

★孫楚の「為石仲容與孫皓書」(『文選』卷四十三所録)に、「曜兵劍閣、而姜維面縛。(兵へいを劍閣けんかくに曜かがやかせ<sup>627</sup>ば、姜維きょうい面縛めんばくす<sup>628</sup>)」と記される。

★丘遲の「與陳伯之書」(『文選』卷四十三所録)には、「姚泓之盛、面縛西都。(姚泓ようこうの盛せいも、西都せいとに面縛めんばくせらる<sup>629</sup>)」の表現有り。

\*文宝 111) 息動濁之波<sup>630</sup>。(動濁どうちよくの波を息やむ)

「動濁之波」は動乱して濁った水の波浪のことで、本来清寂澄明なる心(蔵海)が客塵煩惱を縁として波浪を起こし、動乱して元々の清浄さを失うことを言う比喻表現である。これに意趣の通じる文例として、『文選』中の

★陸機の「擬古詩十二首：擬青青陵上柏」(『文選』卷三十所録)中に、「人生當幾何。譬彼濁水瀾。(人生じんせい當まさに幾何いくばくぞ、譬たとへば彼の濁水たくすいの瀾なみのごとし<sup>631</sup>)」という詩句が配される。

★沈約の「新安江水至清淺深見底貽京邑遊好」(『文選』卷二十七所録)には、「滄浪有時濁。(滄浪そうろう時に濁にごる有り<sup>632</sup>)」の表現有り。 [一般語]

等が指摘できる。

\*文宝 112) 一心本自湛然澄<sup>633</sup>。(一心いっしんは本もと自より湛然たんねんとして澄すめり)

ここでは絶待の中道・第一義諦を「一心」と表現する。「湛然」は既に「湛然無為(文宝 88)」で『文選』の文例を指摘した。ここでは澄明清浄の義を示す「澄」字について、趣意の通じる語彙表現を提示する。 [B:間接]

★曹植の「公讌詩」(『文選』卷二十所録)中に、「明月澄清景。(明月めいげつ清景せいけい澄すみ<sup>634</sup>)」の語句有り。

★揚雄の「甘泉賦」(『文選』卷七所録)に、「超紆譎之清澄[中略]澄心清魂、儲精垂恩。(紆譎うけつの清澄せいちょうなるを超こへ<sup>635</sup>[中略]心ころを澄すまし魂こんを清きよくし<sup>636</sup>精せいを儲たくはへ恩おんを<sup>637</sup>垂たる)」と記される。

★陸機の「文賦」(『文選』卷十七所録:「文賦 4」)に、「鑿澄心以凝思、眇衆慮而爲言。(澄心ちようしん

を撃<sup>638</sup>つくして以て思おもひを凝こらし、衆慮しゅうりよ<sup>639</sup>を眇つくして言げんを為す」という記述<sup>640</sup>がなされている。

\*文宝 113) 從此初門移心亭<sup>641</sup>。(此の初門しよもん従より心亭しんていに移うつる)

「心亭」は心の客舎・駅亭の意で、覚心不生心の一つ上位の次元である、次の第八住心一道無為心を指す。詳細は第十二章第三節(「心宝 23」)及び第四節第二項で論じるとして、ここでは客舎・駅亭の義の「亭」字の文例を指摘する。【一般語】

★陸機の「於承明作與士龍」(『文選』卷二十四所録)に、「分塗長林側、揮袂萬始亭。(塗みちを長林ちょうりんの側かたはらに分わかち<sup>642</sup>、袂たもとを萬始ばんしの亭ていに揮ふるふ<sup>643</sup>)」と記される。

★謝惠連の「西陵遇風獻康樂」(『文選』卷二十五所録)中に、「飲餞野亭館、分袂澄湖陰。(飲餞いんせんす野亭やていの館やかた<sup>644</sup>、袂たもとを分わかち澄湖ちようこの陰みなみ<sup>645</sup>)」の語有り。

### 第八住心に於ける『文選』由来の表現

第八住心一道無為心は、天台宗の法門に配当される心の段階であり、当住心の大綱では、孔子と釈尊の対比関係を強調した修辭的な文章で構成されている。

\*文宝 114) 述五常乎九洲<sup>646</sup>。(五常ごじょうを九洲きゅうしゅうに述のぶ)

儒教で説く五の徳目、仁・義・礼・智・信の「五常」については既に「文宝 14」及び「文宝 62」で記述済みである。「九洲」は「九州」、天下を構成する九つの州(『尚書』禹貢では冀州・兗州・青州・徐州・揚州・荊州・豫州・梁州・雍州とされる)で、時代により構成する地方名が異なる。中国全土の雅称として用いられた「九州」の語の文例は、『文選』にも多数見出される。【B:間接】

★屈原の「離騷經」(『文選』卷三十二所録)に、「思九州之博大兮、豈唯是其有女。(思ふに九州きゅうしゅうの博大はくだいなる<sup>647</sup>、豈あに唯ただ是これにのみ其れ女ぢよ有らんや<sup>648</sup>)」と記される。

★曹植の「七啓八首」(『文選』卷三十四所録)には、「似若狹六合而隘九州。(六合りくごうを狭せましとし、九州きゅうしゅうを隘せましとするが若ごときに似たり<sup>649</sup>)」の語句有り。

★張協の「七命」(『文選』卷三十五所録)では、「傾四海之歡、殫九州之腴<sup>[中略]</sup>氣盛怒發、星飛電駭。志凌九州、勢越四海。(四海しかいの歡かんを傾かたむけ、九州きゅうしゅうの腴ゆを殫つくし<sup>650</sup>[中略]氣き盛さかんに怒いかりを發はつし、星のごとく飛び電いなづまのごとく駭おどろき<sup>651</sup>、志こころざしは九州を凌しのぎ、勢いきほひは四海を越こゆ<sup>652</sup>)」と表現される。

\*文宝 115) 百會誕華胥<sup>653</sup>。(百會ひやくえ華胥かしよに誕うまれて)

「百會」は人の頭頂の意味で釈尊を言い表す。「華胥」は元々『列子』黄帝に説かれる理想郷(「晝寢而夢、遊於華胥氏之國」)のことを指すが、天竺(印度)の別称として用いられている。ここでは、一般語の「誕」の文例を指摘する。

★陸機の「答賈長淵」(『文選』卷二十四所録)には、「誕育洪胄。(洪胄こうちゅうを誕育たんいくす<sup>654</sup>)」の語句有り。【一般語】

\*文宝 116) 狂醉黎元<sup>655</sup>。(狂酔きょうすいの黎元れいげん)

「黎元」は黒髪のままに頭を露出している者、一般民衆・万民のことを言う。前漢の董仲舒(前176?—前104?)『春秋繁露』五行變救に「救之者、省宮室、去雕文、舉孝弟、恤黎元」と注される。多く為政者が救済する対象としての民衆を言い表す語として用いられる。『文選』中に見出される文例では、【B:間接】

★潘岳「關中詩」(『文選』卷二十所録)に、「哀此黎元、無罪無辜。(哀<sup>656</sup>あはれなるかな此の黎元、罪無く辜つみ無し)」という語句有り。

★司馬相如の「封禪文」(『文選』卷四十八所録)には、「舒盛徳、發號榮、受厚福、以浸黎元。皇

皇哉此天下之壯觀、王者之卒業。(盛徳せいとくを舒じよし、號榮ごうえいを發し<sup>657</sup>、厚福こうふくを受うけ、以て黎元れいげんを浸うるほす<sup>658</sup>。皇皇こうこうたるかな、此れ天下の壯觀そうかん、王者おうじゃの卒業そつぎょうなり<sup>659</sup>)と表現される。

等が挙げられる。

\*文宝 117) 癡闇黔首<sup>660</sup>。(癡闇ちあんの黔首きんしゅ)

「黔」は黒の義、冠(官位の徴)を被らず黒髪のままである民衆を「黔首」と言い、前句の「黎元」の同義語である。『文選』には次のような文例が確認できる。

★賈誼の「過秦論」(『文選』巻五十一所録)中に、「[秦始皇]廢先王之道、燔百家之言、以愚黔首。(秦始皇先王せんおうの道みちを廢はいし、百家ひやくかの言げんを燔やき<sup>661</sup>、以て黔首きんしゅを愚ぐにす<sup>662</sup>)」という表現有り。

★陸機の「辯亡論」(『文選』巻五十三所録)中には、「黔首有瓦解之志、皇家有土崩之變。(黔首きんしゅに瓦解がいの志こころざし有り<sup>663</sup>、皇家こうか土崩どほうの變きざし有り<sup>664</sup>)」と記される。

\*文宝 118) 七十達者頗昇其堂<sup>665</sup>。(七十の達者たつしやは頗すこぶる其の堂どうに昇のぼり)

孔子門下の弟子三千人の中で、名の残る門弟は七十二人、その得道の弟子を「七十達者」と言う。『孝経』序に「夫子、敷先王之教於魯之洙泗。門徒三千、而達者七十有二也」と記される。また、「昇其堂」は師の孔子の教えの奥義の手前まで到達することを言い、『論語』先進篇の「子曰、由也升堂矣、未入於室也(子曰く、由は堂に升のぼれるも、未だ室に入らざるなり)」を典拠とする。『文選』の中に見出される同趣意の文例には、[B:間接]

★劉歆の「移書讓太常博士」(『文選』巻四十三所録)中には、「及夫子沒而微言絶、七十子卒而大義乖。(夫子ふうし[孔子]没ぼつて微言びげん絶たへ<sup>666</sup>、七十子しちじゅうし卒しゅつして大義たいぎ乖そむくに及び<sup>667</sup>)」と記される。

★李康の「運命論」(『文選』巻五十三所録)中に、「其徒子夏、升堂而未入於室者也。(其[孔子]の徒との子夏しかは堂どうに升のぼるも、未いまだ室しつに入らざる者ものなり<sup>668</sup>)」という形で『論語』の文が引用される。

★潘岳「楊荊州誄」(『文選』巻五十七所録)に、「祁祁搢紳、升堂入室。(祁祁ききたる搢紳しんしんは、堂どうに升のぼり室しつに入る<sup>669</sup>)」と『論語』の文をアレンジした語句が用いられる。

★孔融の「薦禰衡表」(『文選』巻三十七所録)中には、「升堂睹奥。目所一見、輒誦於口、耳所暫聞、不忘於心。(堂どうに升のぼり奥おうを睹みる<sup>670</sup>。目め一ひとたび見る所、輒すなはち口に誦じゅし、耳みみ暫しばらく聞く所、心こころに忘わすれず<sup>671</sup>)」と『論語』の故事に基づく語句が置かれる。

等を列挙することができる。

\*文宝 119) 度内五常方圓不合<sup>672</sup>。(度内どないの五常は方圓ほうえん合かなはず)

四角形「方」と円形「圓」は、伝統的には地と天を言い表す。則ち、「圓」は規で天を象り(陽)、「方」は矩で大地を象る(陰)とされる。張衡「東京賦」(『文選』巻三所録)の語句、「規天矩地」に対する李善注には「善曰：大戴禮曰：明堂者、上圓下方。范子曰：天者、陽也、規也；地者、陰也、矩也。三輔黃圖曰：明堂方象地、圓象天」と解説される。『莊子』馬蹄篇第九にも「陶者曰、我善治埴、圓者中規、方者中矩。(陶者は曰く、我善く埴を治む、圓き者は規に中あたり、方なる者は矩に中る)」と、「圓＝規＝天」「方＝矩＝地」という伝統的な世界認識が述べられる。ここで「方圓不合」は「方」と「圓」が合致せずに相応しないこと、転じて教えと撰化される人の機根が適切に相応しない様を言い表す。この表現は、次の屈原の表現の影響を色濃く受けていると考えられる。[E:文選オリジナル]

★屈原の「離騷經」(『文選』巻三十二所録)に、「固時俗之工巧兮、偃規矩而改錯。背繩墨以追曲兮。競周容以為度[中略]何方圓之能周兮、夫孰異道而相安。(固まことに時俗じそくの工巧こう

こうなる<sup>673</sup>、規矩きくに備そむいて改あらため錯おく<sup>674</sup>。繩墨じょうぼくに背そむいて以て曲きよくを追おひ<sup>675</sup>、周容しゅうようを競きそひて以て度どと為なす<sup>676</sup>。[中略]何ぞ方圓ほうえんの能く周あはん<sup>677</sup>、夫れ孰たれか道みちを異ことにして相あひ安やすんぜん<sup>678</sup>)と表現される。

\*文宝 120) 灑一雨圓音<sup>679</sup>。(一雨いちうの圓音えんおんを灑そいで)

「一雨圓音」は『法華經』の比喩的な表現で、「一雨」は一仏乗の法雨、「圓音」は圓教の説法の音のことを言う。一般的な雨を降り注ぐの意の「灑」字は、『文選』にも用いられる。[一般語]

★張衡の「思玄賦」(『文選』卷十五所録)では、「涑雨沛其灑塗。(涑雨とうは沛はいとして其れ塗みちに灑そそぐ<sup>680</sup>)」の表現が見出される。

★張協「雜詩十首」(『文選』卷二十九所録)には、「飛雨灑朝蘭、輕露棲叢菊[中略]雲根臨八極、雨足灑四溟。(飛雨ひう朝蘭ちようらんに灑そそぎ<sup>681</sup>、輕露けいる叢菊そうきくに棲とどまる<sup>682</sup>。[中略]雲根うんこん八極はつきよくに臨のぞみ<sup>683</sup>、雨足うそく四溟しめいに灑そそぐ<sup>684</sup>)」という二句が配置される。

\*文宝 121) 霑草木之芽葉<sup>685</sup>。(草木そうぼく之の芽葉げようを霑うるほす)

「草木之芽葉」は教化される衆生を指し、功德広大なる妙法を開示して衆生を救うことを「霑うるほす」と表現する。「霑」は雨や水分で潤いを与える義の一般語であるから、妙法蓮華の一大法雨を普く一切に雨ふらし潤すという教説そのものが、譬喩表現であることが了解される。「霑」は『文選』では、衣を濡らすという一般の意味の他に、皇帝の恩沢が下賜遍布するという文脈で用いられる。[一般語]

★王粲の「七哀詩二首」(『文選』卷二十三所録)に、「迅風拂裳袂、白露霑衣衿。(迅風じんふう裳袂しょうべいを拂はらひ<sup>686</sup>、白露はくろ衣衿いきんを霑うるほす<sup>687</sup>)」の表現有り。

★揚雄の「長楊賦」(『文選』卷九所録)に、「聖主之養民也、仁霑而恩洽。(聖主せいしゅの民たみを養やしなふや、仁じん霑うるほひて恩おん洽あまねし<sup>688</sup>)」と記される。

★王褒の「四子講徳論」(『文選』卷五十一所録)中には、「令百姓遍曉聖徳、莫不霑濡。(百姓をしをて遍あまねく聖徳せいとくを曉さとら令しめ<sup>689</sup>、霑濡てんじゆせざるは莫なし<sup>690</sup>)」と言い表される。

\*文宝 122) 觀性徳不染<sup>691</sup>。(性徳しょうとくの不染ふぜんを觀じ)

ここで「性徳」と言うは、衆生が本来的に具えている本有・理具の仏性、具体的には本来清浄なる自心の妙法蓮華のことを指すが、その自性清浄なる本性の菩提心の在り方を「不染」と形容する。浄菩提心が清浄にして染汚されないことは、例えば

- 『勝鬘經』に「自性清淨心而有染汚難可了知<sup>692</sup>」
- 『維摩經』に「譬如高原陸地不生蓮華卑濕淤泥乃生此華<sup>693</sup>」
- 『八十華嚴經』に「最極清淨如虚空 不染世法猶蓮華<sup>694</sup>」

と説かれるように、大乘仏教に共通して見出される認識である。当該の第八住心は『妙法蓮華經』を根本經典とする天台宗の心の段階に配当され、この住心の特長を『宝鑰』冒頭の住心名頌では「一如本淨<sup>695</sup>」と規定するから、「性徳不染」は一道無為心の鍵概念であると理解できる。このように極め付きの仏教語と目される「觀性徳不染」であるが、中国の古典にはこの「不染」の概念、より正確には「心が染まってしまうことを嘆く」故事が存在することをここで付言しておきたい。それは戦国の思想家墨子の「墨子悲絲」として知られる『淮南子』卷十七説林訓の「墨子見練絲而泣之、為其可以黄可以黒。(墨子ぼくし、練絲れんしを見て之に泣く。其の以て黄にす可べく、以て黒にす可きが為なり)」という一節である。白い糸がそのままの状態で在り続けるのではなく、黄色や黒に染められればその黄や黒のままに固定されること(初志が貫かれずに変節する・別れを経験する)を嘆いたという逸話である。墨子の「墨子悲絲」を下敷きにした文例が『文選』に見出される。『宝鑰』の「不染」と義理が一分通ずる事例として紹介する。[B:間接]

★孔稚珪の「北山移文」(『文選』卷四十三所録)中には、「淚翟子之悲、慟朱公之哭。乍迴跡以心染、或先貞而後黷。何其謬哉。(翟子てきし[墨子]の悲かなしみに涙なみだし<sup>696</sup>、朱公しゆこう[楊朱]の哭こくするに慟どうし<sup>697</sup>、乍たちまち跡あとを迴めぐらし心を以て染そめしめ<sup>698</sup>、或いは先さきには貞ていにして後のちには黷とくすとは<sup>699</sup>。何ぞ其れ謬いつはれるや<sup>700</sup>)」と言い表される。

★盧諶の「贈劉琨」(『文選』卷二十五所録)中に、「本同末異、楊朱興哀。始素終玄、墨翟垂涕。分乖之際、咸可歎慨。致感之途、或迫乎茲。亦奚必臨路而後長號、睹絲而後歔歔哉。(本もと同じくして末すえ異ことなるには<sup>701</sup>、楊朱ようしゆ哀かなしみを興おこす<sup>702</sup>。始はじめ素しろくして終をはり玄くらきには、墨翟ほくてき涕なみだを垂たる<sup>703</sup>。分乖ぶんかいの際さい、咸みな歎慨たんがいす可し<sup>704</sup>。感かんを致すの途みち、或は茲ここに迫せまる<sup>705</sup>。亦また奚なんぞ必らずしも路みちに臨みて後のちに長號ちようごうし<sup>706</sup>、絲いとを睹みて後に歔歔きよきするのみならんや<sup>707</sup>)」と「墨子悲絲」の故事が語られる。

★謝瞻「於安城答靈運」(『文選』卷二十五所録)中に、「絲路有恆悲。(絲路しる恆つねに悲かなしむ<sup>708</sup>有り)」の表現有り。

\*文宝 123) 寶塔騰踊<sup>709</sup>。(寶塔ほうとう騰踊とうゆして)

『法華經』見寶塔品第十一に説かれる、高大なる多寶塔が地中から勢いよく湧き起り空高く屹立する様を「寶塔騰踊」と言い表す。「騰」字は昇ること・沸騰・奔騰を意味する一般語である。奔騰する意の用法を『文選』に探れば、[一般語]

★左思の「吳都賦」(『文選』卷五所録)に、「瀆薄沸騰、寂寥長邁[中略]躍龍騰蛇。(瀆薄ふんぱく沸騰ふつとうし、寂寥せきりょうとして長く邁ひく<sup>710</sup>[中略]躍龍やくりょう騰蛇とうじゃ<sup>711</sup>)」の語有り。

★張協「雜詩十首」(『文選』卷二十九所録)には、「騰雲似涌煙。(騰雲とううん涌煙ようえんに<sup>712</sup>似たり)」の表現が見出される。

等の文例を提示することができる。

\*文宝 124) 吐本懷於此時<sup>713</sup>。(本懷ほんかいを此の時に吐き)

「本懷」はここでは如来出世の真の目的、『法華經』を説法して衆生を仏一乘に帰來せしむる(開示悟入)ことを指すが、元々は本意・本来的な願意の義を示す言葉である。その淵源は恐らく『文選』の次の文に見出されると思われる。[E:文選オリジナル]

★陸機の「謝平原内史表」(『文選』卷三十七所録)中に、「區區本懷、實有可悲。(區區くくの本懷ほんかい、實まことに悲かなしむ可きこと有り<sup>714</sup>)」と表現される。

\*文宝 125) 羊鹿斃<sup>715</sup>。(羊鹿ようろく斃たふれ)

ここでは一乘真実の妙法を開頭して、羊鹿及び牛の三乗の仮の教えを廢絶することを言う文相で、「斃」は人を殺す・滅する義。これも一般語であるが、文例として

★張衡の「西京賦」(『文選』卷二所録)に、「僵禽斃獸、爛若磧礫。(僵禽きょうきん斃獸へいじゅう、爛らんとして磧礫せきれきの若し<sup>716</sup>)」の語句

を挙げる。[一般語]

\*文宝 126) 融境智而<sup>717</sup>。(境智きょうちを融ゆうじて)

文相では所得の境地(理)と能觀の智とが融合して理智不二の一如を現出する融合相即を「融境智」と言い表す。「融」字は溶解・消溶・調和の義を持つが、その意での用例が『文選』中に幾つか見出される。[B:間接]

★孫綽「遊天台山賦」(『文選』卷十一所録)に、「融而為川瀆、結而為山阜。(融とけては川瀆せんたくと為なり<sup>718</sup>、結むすんでは山阜さんぶと為る<sup>719</sup>)」という表現が存する。

★何晏の「景福殿賦」(『文選』卷十一所録)には、「疆理宇宙、甄陶國風。雲行雨施、品物咸融。(宇宙を疆理きょうりし<sup>720</sup>、國風こくふうを甄陶けんとうす<sup>721</sup>。雲行ゆき雨あめ施ほどこし<sup>722</sup>、品物ひんぶつ咸ことごと

とく融とほる<sup>723</sup>)」と記される。

\*文宝 127) 似澄水之能鑿<sup>724</sup>。(澄水ちようすいの能よく鑿かんがみるに似たり)

「澄」字については既に「湛然澄(文宝 127)」の箇所でも文例を指摘した。ここでは物事を能く写し出す鏡面の如き「澄んだ水」の義に通じる事例を掲げる。

★謝靈運の「登江中孤嶼」(『文選』卷二十六所録)中に、「雲日相輝映、空水共澄鮮。(雲日うんじつ相あひ輝映きえいし、空水くうすい共ともに澄鮮ちようせんたり<sup>725</sup>)」と表現される。

★謝朓の「晚登三山還望京邑」(『文選』卷二十七所録)に、「餘霞散成綺、澄江靜如練。(餘霞よか散さんじて綺あやぎぬを成なし<sup>726</sup>、澄江ちようこう靜しづかかにして練ねりぎぬの如し<sup>727</sup>)」の語句有り。

\*文宝 128) 如瑩金之影像<sup>728</sup>。(瑩金えいきんの影像ようぞうの如し)

ここでは「瑩金」は磨いて輝かせた金、転じて明鏡のことを言う。「瑩」字の原義は美石・玉の輝き・美玉を言い、錬磨の義にも用いられる。『宝鑑』の例では、磨き上げて光り輝くというニュアンスを含む。一般語としての「瑩」字は

★郭璞の「江賦」(『文選』卷十二所録)には、「瓊蚌晞曜以瑩珠。(瓊蚌けいほう晞曜きようして以て珠たまを瑩みがき<sup>729</sup>)」という語が含まれる。

★左思「招隱詩二首」(『文選』卷二十二所録)の「前有寒泉井、聊可瑩心神。(前に寒泉かんせんの井せい有り、聊いささか心神しんしんを瑩みがく可べし<sup>730</sup>)」という表現、

を『文選』中の詩文に確認できる。[一般語]

\*文宝 129) 於諸顯教是究竟理智法身<sup>731</sup>。(諸もろもろの顯教けんぎょうに於ては是れ究竟くきょうの理智法身なれども)

「究竟」は至極・究極、最終的に到達する最高の境界を言う仏教語である。『宝鑑』に於いてもこの第八住心に到るまでに、複数回(第三住心<sup>732</sup>・第六住心<sup>733</sup>・第七住心<sup>734</sup>)言及される。至極・究極の仏境界を表現するこの仏教用語も、元々は窮盡・完畢の意を示す漢語表現を翻訳語としたものである。例えば『史記』三王世家には、「夫賢主所作、固非淺聞者所能知、非博聞疆記君子者所不能究竟其意。(夫れ賢主の作なす所は、固もとより淺聞の者の能く知る所に非ずして、博聞はくぶん疆記きょうきの君子の者に非ざれば、其の意を究竟すること能はざる所なり)」の記述が見出される。物事を窮め尽くすこと、また最終的な辺際という原意は仏教的な「究竟」に意が通じるが、そうした「究」字の事例は『文選』中にも散見される。[B:間接]

★杜預の「春秋左氏傳序」(『文選』卷四十五所録)には、「將令學者原始要終、尋其枝葉、究其所窮。(將まさに學ぶ者をして始はじめを原たづね終をはりを要もとめ<sup>735</sup>、其の枝葉しようを尋たづね、其の窮きゆうする所を究きはめしめんとす<sup>736</sup>)」という一節が見出される。

★張衡の「東京賦」(『文選』卷三所録)に、「不能究其精詳。(其の精詳せいしようを究きはむる<sup>737</sup>能はず)」の語句が置かれる。

★司馬相如「上林賦」(『文選』卷八所録)には、「視之無端、究之無窮。(之これを視れども端はし無く、之を究きはむれども窮きはまり無し。)」と記される。

★潘岳の「閑居賦」(『文選』卷十六所録)中に、「闕天文之祕奧、究人事之終始。(天文てんもんの祕奧ひおうを闕うかがひ<sup>738</sup>、人事じんじの終始しゅうしを究きはむ<sup>739</sup>)」という表現有り。

\*文宝 130) 為所依構一家義<sup>740</sup>。(所依しよえと為なして一家いっかの義を構かまふ)

天台宗が『法華經』『中論』『大智度論』を所依の經典として宗門・学派を形成するという説明の文相である。ここで「一家」を学説・流派の意で用いるのは、外典の用法を借りたものである。『荀子』解蔽篇に孔子の儒教を述べて、「一家得周道、舉而用之、不蔽於成積也(一家いっか周あまねき道みちを得え、舉あげて之を用ふれば、成積せいせき蔽おほはれざるなり)」と記される。『文選』所録の文にも次の

用例が確認できる。[B:間接]

★司馬遷「報任少卿書」(『文選』卷四十一所録)の中に、「欲以究天人之際、通古今之變、成一家之言。(以て天人てんじんの際さいを究きはめ、古今ここんの變へんを通じ<sup>741</sup>、一家いっかの言げんを成なさんと欲す<sup>742</sup>)」という表現有り。

★曹植の「與楊德祖書」(『文選』卷四十二所録)には、「辯時俗之得失。定仁義之衷、成一家之言。(時俗じぞくの得失とくしつを辯べんじ<sup>743</sup>、仁義じんぎの衷まことを定さだめ<sup>744</sup>、一家いっかの言げんを成さん<sup>745</sup>とす)」と記される。

### 第九住心に於ける『文選』由来の表現

第九住心極無自性心は、顕教究竟の華嚴教理に配当される心の段階であり、当住心の大綱は既に指摘(第四章の秀句、第五章の対句の考察)した如く、極めて充実した稠密な文章が展開される。第九住心に於いても、語句・字レベルで『文選』に由来する表現、若しくは『文選』の詩文の文例と意が通じる仏教的表現が散見される。

\*文宝 131) 甚深也者麼盧<sup>746</sup>。(甚深じんじんなる者は麼盧まる)

大海の底知れぬ深さを表現する一句で、「麼盧」は梵 varuṇa の音写略、嚙嚙とも記し、須弥山を取り巻く大海の意で用いられる。「甚深」は非常に奥が深い義で、「深」字は基本的な一般語である。大海・谷間等の深度を言い表した文例として、『文選』中から抽出すれば、

★木玄虚の「海賦」(『文選』卷十二所録)に、「其水府之内、極深之庭。(其の水府すいふ[水の深処]の内うち、極深きよくしんの庭ていには)」という表現有り。

★陸機の「樂府十七首：從軍行」(『文選』卷二十八所録)に、「深谷邈無底、崇山鬱嵯峨。(深谷しんこく邈ばくとして底そこ無なく<sup>747</sup>、崇山しゅうざん鬱うつとして嵯峨さがたり<sup>748</sup>)」と記される。

★司馬相如「上林賦」(『文選』卷八所録)中に、「深溝嶽巖而為谷。(深溝しんこう嶽巖かんがんとして谷たにを為す<sup>749</sup>)」と言い表される。

★魏の武帝曹操の「樂府二首」(『文選』卷二十七所録)には、「山不厭高、海不厭深(山は高たかきを厭いとはず、海は深ふかきを厭いとはず<sup>750</sup>)」と記される。

等を指摘できる。[一般語]

\*文宝 132) 峻高也者蘇迷<sup>751</sup>。(峻高しゅんこうなる者は蘇迷そめい)

高山が峻巖に聳えることを「蘇迷」、須弥山(梵 Sumeru)で表現する。「峻高」と同趣意の文例には次の諸文を挙げる。[B:間接]

★屈原作「九章：涉江」(『文選』卷三十三所録)の「山峻高以蔽日兮。(山峻高しゅんこうにして以て日を蔽おほふ)」という表現。：「文宝 6」の一部

★孫綽「遊天台山賦」(『文選』卷十一所録)に、「天台山者、蓋山嶽之神秀者也[中略]夫其峻極之狀、嘉祥之美[中略]直指高於九疑。應配天於唐典、齊峻極於周詩。邈彼絶域、幽邃窈窕。(天台山は、蓋けだし山嶽さんがくの神秀しんしゅう<sup>752</sup>なる者なり[中略]夫それ其の峻極しゅんきよく<sup>753</sup>の狀じょう、嘉祥かしょうの美<sup>754</sup>は[中略]直ただちに指さすこと九疑きゅうぎよりも高たかし<sup>755</sup>。配天はいてんに唐典とうてんに應おうじ<sup>756</sup>、峻極しゅんきよくを周詩しゅうしに齊ひとしうす<sup>757</sup>。邈ばくたる彼かの絶域ぜつよく<sup>758</sup>、幽邃ゆうすい窈窕ちようちようなり<sup>759</sup>)」と言い表される。

★嵇康の「琴賦」(『文選』卷十八所録)に、「託峻嶽之崇岡。(峻嶽しゅんがくの崇岡しゅうこうに<sup>760</sup>託たくす)」と記される。

\*文宝 133) 廣大也者虚空<sup>761</sup>。(廣大こうだいなる者は虚空)

ここでは広大無辺なる空間的無限を「虚空」で言い表す。「廣」は基本的な語彙であり、『文選』



中にも、

★宋玉の「招魂」(『文選』卷三十三所録)に、「彷徨無所倚、廣大無所極些。(彷徨ほうようして倚よる所無く<sup>762</sup>、廣大こうだいにして極きはまる所無し<sup>763</sup>)」と表現される。

★曹植の「求通親親表」(『文選』卷三十七所録)には、「臣聞天稱其高者、以無不覆。地稱其廣者、以無不載。日月稱其明者、以無不照。江海稱其大者、以無不容。故孔子曰、大哉堯之為君、惟天為大、惟堯則之。夫天德之於萬物、可謂弘廣矣。(臣しん聞く、「天てん其の高きを稱する者は、覆おほはざること無きを以てなり<sup>764</sup>。地ち其の廣きを稱する者は、載のせざること無きを以てなり<sup>765</sup>。日月じつげつ其の明めいを稱する者は、照てらさざること無きを以てなり<sup>766</sup>。江海こうかい其の大だいを稱する者は、容いれざること無きを以てなり<sup>767</sup>)」と。故に孔子曰く<sup>768</sup>、「大だいなる哉かな堯ぎょうの君きみ為たるや、惟ただ天てんを大だいなりと為なす。惟ただ堯ぎょう之これに則のつとる<sup>769</sup>)」と。夫それ天徳てんとくの萬物ばんぶつに於ける、弘廣こうこうと謂ふ可べき矣なり<sup>770</sup>)」と經典を引用しながら「廣」「大」の徳を称揚する一節有り。

等の文例が散見される。 [B:間接]

\*文宝 134) 久遠也者芥石<sup>771</sup>。(久遠くおんなるは芥石けしやく)

時間が無限無窮であること、永遠を「久遠」と言い表す。『法華經』の久遠実成の本門仏「如是我成佛已來甚大久遠。壽命無量阿僧祇劫常住不滅<sup>772</sup>」に分ち難く結びつく語であるが、『文選』中の同趣意の文例として次を掲げる。

★潘岳の「寡婦賦」(『文選』卷十六所録)には、「亡魂逝而永遠兮、時歲忽其適盡。(亡魂ぼうこん逝ゆいて永遠えいえんなり<sup>773</sup>。時歲じさい忽こつとして其れ適をはり盡つく<sup>774</sup>)」という表現が示される。

★張衡の「思玄賦」(『文選』卷十五所録)では、「天長地久歲不留(天てん長ながく地ち久ひさしくして歳とし留とどまらず<sup>775</sup>)」と表現される。 [B:間接]

★枚乗の「七發八首」(『文選』卷三十四所録)に、「所從來者至深遠、淹滯永久而不廢。(從よりて來きたる所の者至いたつて深遠しんえん<sup>776</sup>なり。淹滯えんたい永久えいきゅうにして廢はいせずんば<sup>777</sup>)」と記される。

\*文宝 135) 細而遍空我佛<sup>778</sup>。(細さいにして空くうに遍あまねきは我が佛ほとけなり)

虚空法界に遍満する微細なる仏身(『華嚴經』の特色<sup>779</sup>)を表現する一句で、遍満・遍在する法身の概念は密教でも「毘盧遮那遍一切処<sup>780</sup>」「遍照如来<sup>781</sup>」など基本的な概念を構成する。「遍」字はあらゆる場所に到達・布満することを原意とし、その意味合いで『文選』所録の詩文中に確認できる文例は次の通りである。 [一般語]

★司馬相如の「封禪文」(『文選』卷四十八所録)には、「非惟遍之我、汨布護之。萬物熙熙、懷而慕思。(惟ただに之これを我われに遍あまねくするのみに非ならず、汨あまねく之を布護ふごす<sup>782</sup>。萬物ばんぶつは熙熙ききとして、懷おもひて慕思ぼしす<sup>783</sup>)」と表現される。

★陸機の「辯亡論」(『文選』卷五十三所録)に、「毒遍宇内。(毒どくは宇内うだいに遍あまねく<sup>784</sup>)」の句有り。

★顔延之「車駕幸京口三月三日侍遊曲阿後湖作」(『文選』卷二十二所録)には、「德禮既普洽、川嶽遍懷柔。(德禮とくれい既に普洽ふこうし<sup>785</sup>、川嶽せんがく遍あまねく懷柔かいじゅうす<sup>786</sup>)」と記される。

\*文宝 136) 巧藝心迷擲竿<sup>787</sup>。(巧藝こうげい、心迷って竿さをを擲なげうち)

「巧藝」は巧歴(曆)と衆藝の二人で共に算数計量の達人である。巧歴は古代の歴数心算の達人・計算の天才的名人で、『莊子』齊物篇第二に「一與言為二、二與一為三。自此以往、巧歴(曆)不能得。(一と言と二と為り、二と一と三と為る。此れ自り以往は巧歴(曆)も得る能はず)」と記される。又、衆藝は『華嚴經』入法界品所説の善知衆藝童子<sup>788</sup>で、文字算数に秀でた才を具える。「竿」は算に通じ、数を計算

する道具「算木・算籌<sup>さんちゆう</sup>」を指す。計算の名人「巧歴」について、宥快は「文選<sup>ニ見エ列</sup>」<sup>789</sup>と記すが、現行本の『文選』正文には見当たらない。但し、『文選』李善注本には、陸機「擬古詩十二首：擬明月何皎皎」(『文選』卷二十二所録)の

★「明月入我牖。照之有餘暉、攬之不盈手。(明月みょうげつ我が牖まどに入る。之これを照てらして餘暉よき有り、之を攬とれば手に盈みたず。)」

という句に対する李善の注釈中に、『淮南子』覽冥篇を引いて

※淮南子曰：天地之間、巧歴不能舉其數、手微惚恍、不能攬其光也。高誘曰：天道廣大、手雖能微、其惚恍無形者、不能攬得日月之光也。

と言及するから、宥快はこの注釈への参照を促しているのかもしれない。また、『文選』には採録されていないが、『文選』を代表する重要な作者嵇康<sup>けいこう</sup>(223-262)の「聲無哀樂論」には、

※夫推類辨物、當先求之自然之理。理已定、然後借古義以明之耳。今未得之於心、而多恃前言以為談證、自此以往、恐巧歴不能紀<sup>790</sup>。

と「巧歴」の故事が用いられているので、これらを典拠としている可能性が存する。

\*文宝 137) 離律眼盲休見<sup>791</sup>。(離律りつ、眼め盲くらくして見ることを休やむ)

「離律」は視力に勝れ天眼通を得る鋭敏慧眼の二人、離朱と阿那律のことを言う。離朱は離婁とも呼ばれ、百歩先の毛先・針先をも見通す能力を具す伝説的な強視の人で、『孟子』離婁篇に「離婁之明、公輸子之巧、不以規矩、不能成方員。(離婁りろうの明、公輸子こうゆしの功も、規矩きくを以てせざれば方員ほういんを成すこと能はず<sup>792</sup>)」と記される。離朱について言及する『文選』の文例として、以下の諸文が列挙できる。 [B:間接]

★揚雄作「長楊賦」(『文選』卷九所録)に、「盲者不見咫尺、而離婁燭千里之隅。(盲者は咫尺しせき<sup>793</sup>を見ざれども、離婁りろう<sup>794</sup>は千里の隅すみを燭てらす)」と記される。(「文宝 9」の事例と同じ)

★何晏の「景福殿賦」(『文選』卷十一所録)には、「雖離朱之至精、猶眩曜而不能昭晰也。(離朱りしゆの至精しせいと雖も<sup>795</sup>、猶ほ眩曜げんようして昭晰しょうせつする能はざるなり<sup>796</sup>)」の表現有り。

★班固の「答賓戲」(『文選』卷四十五所録)中に、「離婁眇目於毫分。(離婁りろう<sup>797</sup>の目を毫分ごうぶん<sup>798</sup>に眇はるかにす)」の記述が存する。

\*文宝 138) 禹名舌断<sup>799</sup>。(禹うが名な、舌した断へ)

夏王朝の始祖「禹」は、万物の名称を記す『山海経』の作者と仮託されたがために、命名不能の様を「舌断」とここで表現される。これは、次の文を典拠とすると考えられる。 [E:文選オリジナル]

★司馬相如の「子虛賦」(『文選』卷七所録)中には、「充物其中、不可勝記。禹不能名、高不能計。(其の中に充物じゅうじんし、勝あげて記きす可からず<sup>800</sup>。禹うも名づくる能あたはず、高せつも計かぞふる<sup>801</sup>能はず)」と言い表される。

\*文宝 139) 夸歩足刖<sup>802</sup>。(夸くわが歩あゆみ足あしし削けづる)

「夸」は神話中の健脚家、巨人「夸父<sup>こほ</sup>」を指し、太陽と競争して日を追い駆け、太陽が沈む谷まで追い詰めるも、喉の渇きに苦しんで、最後には黄河と渭水の水を全て飲み干して死したとされる<sup>803</sup>。この故事に基づく『文選』所録の詩文には、 [B:間接]

★張協の「七命」(『文選』卷三十五所録)に、「陽鳥為之頓羽、夸父為之投策。(陽鳥ようう之これが為に羽を頓とんし<sup>804</sup>、夸父こほ之が為に策さくを投ず<sup>805</sup>)」と記される。

が挙げられる。

\*文宝 140) 蒼生太狂醉<sup>806</sup>。(蒼生さうせい太はなはだ狂醉きょうすいして)

「蒼生」は草木が生い茂るという原義、天下万民を指し示す。『尚書』益稷の「帝光天之下、至于海隅蒼生、萬邦黎獻」に依拠する表現である。この語を用いる『文選』の文例には

★劉琨の「勸進表」(『文選』卷三十七所録)に、「蒼生顛然、莫不欣戴。(蒼生そうせい顛然ぎょうぜんとして<sup>807</sup>、欣戴きんたいせぎは莫なし<sup>808</sup>)」という語句有り。

★史岑の「出師頌」(『文選』卷四十七所録)中に、「蒼生更始、朔風變楚。(蒼生そうせいは更あらため始め<sup>809</sup>、朔風さくふうは楚そを變へんず<sup>810</sup>)」と表現される。

という二例が挙げられる。 [B:間接]

また、世人が皆暗愚に陥ることを言い表す「狂酔」に通じる文例が、屈原の言辞に見出される。

★屈原の「漁父」(『文選』卷三十三所録)に、「世人皆濁。我獨清。眾人皆醉。我獨醒。是以見放。(世人せじん皆みな濁にごり<sup>811</sup>、我われ獨ひとり清すめり<sup>812</sup>。眾人しゅうじん皆みな酔よひて<sup>813</sup>、我われ獨ひとり醒さめたり<sup>814</sup>。是ここを以て放はなたる<sup>815</sup>)」と記される。 [E:文選オリジナル]

\*文宝 141) 大覺慈父<sup>816</sup>。(大覺だいかくの慈父じふ)

この表現は仏教的には専ら「仏・如来」を指し示すが、元々は譬喩に基づく用例である。『文選』には、皇帝を「慈父」になぞらえて忠孝と恩愛に言及しながら、皇帝(実兄の文帝曹丕と甥の明帝曹叡)の恩沢を請う曹植の文例が見出される。 [E:文選オリジナル]

★曹植の「上責躬應詔詩表」(『文選』卷二十所録)に、「伏惟陛下。德象天地、恩隆父母。施暢春風、澤如時雨[中略]舍罪責功者、明君之舉也。矜愚愛能者、慈父之恩也。(伏ふして惟おもんみれば陛下へいか<sup>817</sup>、徳とく天地てんちに象かたどり<sup>818</sup>、恩おん父母ふぼよりも隆たかく<sup>819</sup>、施ほどこし春風しゅんふうよりも暢のびやかにして<sup>820</sup>、澤たくは時雨じうの如し<sup>821</sup>。[中略]罪つみを舍すてて功こうを責せむるは明君めいくんの擧ぎよ<sup>822</sup>なり。愚ぐを矜あはれんで能のうを愛あいする<sup>823</sup>は慈父じふの恩おんなり<sup>824</sup>)」と記される。

★同じく曹植の「求自試表」(『文選』卷三十七所録)には、「士之生世、入則事父、出則事君。事父尚於榮親、事君貴於興國。故慈父不能愛無益之子、仁君不能畜無用之臣。(士の世よに生うまるるや<sup>825</sup>、入いりては則ち父に事つかへ、出いでては則ち君きみに事つかふ<sup>826</sup>。父に事へては親しんを榮さかえしむるを尚たつとび<sup>827</sup>、君に事へては國くにを興おこすを貴たつとぶ<sup>828</sup>。故に慈父じふも無益むえきの子こを愛あいする能はず<sup>829</sup>、仁君じんくんも無用の臣しんを畜やしなふ能はず<sup>830</sup>)」と表現される。

\*文宝 142) 指其歸路<sup>831</sup>。(其の歸路きろを指さしたまふ)

「歸路」は『宝鑑』の文相では、仏のさとの本源へ還帰する道筋、仏の教門を指す(第十二章第二節で詳論する)。「歸路」は中国では常用されない語であるが、『文選』中に一箇所だけ用例が確認される。 [E:文選オリジナル]

★謝靈運の「永初三年七月十六日之郡初發都」(『文選』卷二十六所録)に、「從來漸二紀、始得傍歸路。(從來じゅうらい漸ようやく二紀にき<sup>832</sup>、始はじめて歸路きろに傍そうを得たり<sup>833</sup>)」という語句が有る。

\*文宝 143) 都亭非常舍<sup>834</sup>。(都亭とていは常の舎いへに非ず)

「都亭」は旅宿・客舎・駅亭のことで、秦法で十里毎に一亭を設けるように定められた。既に論じた「心亭(文宝 113)」と同義である。『史記』司馬相如伝第五十七に「於是相如往舍都亭(是に於て相如しゅうじょは往ゆきて都亭とていに舎しやす)」と記述されるのは、「官舎」の意味が強いが、「都亭」が仮住まいのニュアンスを具有することは同断である。「舎」も同じく宿舎の義であるが、こちらは市中の住まいという意味合いになる(「市居日舎」『説文』)。『文選』での文例としては、[一般語]

★司馬相如「上林賦」(『文選』卷八所録)には、「娛遊往來、宮宿館舎。(娛遊ごゆう[遊樂]往來おうらいして、宮きゅうに宿やどり館かんに舎やどる<sup>835</sup>)」と記される。

★馬融の「長笛賦」(『文選』卷十八所録)に、「有雒客舍逆旅。(雒客らくかく有りて逆旅げきりよに<sup>836</sup>舎やどり。)」という語句有り。

★干寶の「晉紀總論」(『文選』卷四十九所録)には、「行旅草舎、外閭不閉。(行旅こうりよは草舎そう)

しやし<sup>837</sup>、外間がいりよは閉とぎす<sup>838</sup>」の表現が見出される。

を挙げる事ができる。

\*文宝 144) 随縁忽遷移<sup>839</sup>。(縁えんに随つて忽たちまちに遷移せんいす)

一切諸法が常住ならざる変化の相にあることをここでは言うが、「遷移」の原意は、ある場所から別の場所に移動すること、転じて変遷・変化を意味する。司馬遷『史記』列伝太史公自序(六家要指)に「與時遷移、應物變化、立俗施事、無所不宜。(時と與ともに遷移し、物に應じて變化し、俗を立て事[政事]を施し、宜よろしからざる所無し)」と記述されている。『文選』の中には

★曹植の「樂府四首：白馬篇」(『文選』卷二十七所録)中の「邊城多警急、胡虜數遷移。(邊城へんじょう警急けいきゅう<sup>840</sup>多おほく、胡虜こりよ數しばしば遷移せんいす<sup>841</sup>)」 [B:間接]

という移動の義を示す文例が見出される。

\*文宝 145) 去卑取尊<sup>842</sup>。(卑ひを去さけ尊そんを取る)

浅略なる心(「卑」)の段階を出離して更に高度なる心(「尊」)を目指すことを述べる文脈である。尊と卑を対比的に取り扱う論法は、『文選』にも多々見られる。[一般語]

★王褒の「聖主得賢臣頌」(『文選』卷四十七所録)中に、「去卑辱奥渫而升本朝。(卑辱ひじよく奥渫いくせつを去さきて本朝ほんちょうに升のぼる<sup>843</sup>)」という表現有り。

★潘岳の「河陽縣作二首」(『文選』卷二十六所録)の中に、「卑高亦何常、升降在一朝。(卑高ひこう亦また何なんぞ常つねあらん<sup>844</sup>、升降しょうこう一朝いっちょうに在あり<sup>845</sup>)」と表現される。

★張衡の「西京賦」(『文選』卷二所録)に、「[皇帝]微行要屈。降尊就卑。(皇帝微行びこう要屈ようくつし<sup>846</sup>、尊そんを降くだし卑ひに就つく)」という語が見出される。

★同じく張衡の「東京賦」(『文選』卷三所録)に、「百辟乃入、司儀辨等、尊卑以班。(百辟ひやくへき乃ち入れば、司儀しぎ等とうを辨べんじ<sup>847</sup>、尊卑そんび以て班わかつ<sup>848</sup>)」と記される。

\*文宝 146) 苞花蔵以為家<sup>849</sup>。(花蔵けぞうを苞かねて以て家と為なし)

菩提樹下の金剛座を蓮華蔵世界と為して転法輪の起点とし、『華嚴經』説法の会座を導入する比喻表現である。「苞」は包に通じ、抱懐・容納の義で、『文選』の中には、

★左思の「魏都賦」(『文選』卷六所録)に、「巷苞諸公、都護之堂、殿居綺窗。(巷ちまたには諸公しよこうを苞かね<sup>850</sup>、都護とごの堂殿でんどう綺窗きそうを居おく<sup>851</sup>)」の語有り。

★盧諶の「贈劉琨」(『文選』卷二十五所録)中に、「大雅含弘、量苞山藪。(大雅たいが含弘がんこうにして<sup>852</sup>量りょうは山藪さんそうを苞つつむ<sup>853</sup>)」と記される。

等の文例を確認できる。[一般語]

\*文宝 147) 籠法界而為國<sup>854</sup>。(法界を籠こめて國と為なす)

「籠」は前句の「苞」に同義で、包蔵収納する意を示す。『文選』中の同趣意の用例として、次の諸文を列挙できる。

★左思の「吳都賦」(『文選』卷五所録)に、「籠鳥免於日月、窮飛走之栖宿。(鳥免うとを日月じつげつに籠こめ<sup>855</sup>、飛走ひそうの栖宿せいしゆくを窮きはむ<sup>856</sup>)」の語有り。

★潘岳の「秋興賦」(『文選』卷十三所録)に、「譬猶池魚籠鳥、有江湖山藪之思。(譬たとへば猶なほ池魚ちぎよ籠鳥ろうちょうの<sup>857</sup>江湖こうこ山藪さんそうの思おもひ有るがごとし<sup>858</sup>)」と記される。

★陸機の「文賦」(『文選』卷十七所録)に、「籠天地於形内、挫萬物於筆端。(天地てんちを形内けいだいこ籠こめ<sup>859</sup>、萬物ばんぶつを筆端ひつたんに挫くじく<sup>860</sup>)」という記述がなされている。

\*文宝 148) 七處莊座<sup>861</sup>。(七處しちしよに座を莊かざり)

「七處」は華嚴經説法の場所、八会の中で人界三・天上四の七処<sup>862</sup>に於いて説かれる。「莊」は莊嚴の莊で、美しく嚴かに飾り立てることを言う。裝飾・修飾の義で「莊」字が用いられる事例は、

『文選』の中に次の文を確認できる。〔一般語〕

★司馬相如「上林賦」(『文選』卷八所録)には、「靚粧刻飾、便嬛綽約。(靚粧せいそう刻飾こくしよく<sup>863</sup>、便嬛べんけん綽約しゃくやく<sup>864</sup>)」と記される。

★顔延之の「三月三日曲水詩序」(『文選』卷四十六所録)に、「靚莊藻野。(靚莊せいそうは野やを<sup>865</sup>藻もし)」と記される。

\*文宝 149) 舒一念於多劫<sup>866</sup>。(一念いちねんを多劫たごうに舒のぶ)

この一句は、極微細の刹那一念を無限大と言うべき多劫にまで延長させること、時間の伸縮自在且つ圓融無礙なることを表現する。「舒」は巻いたもの・固まったものをのばし広げる義、伸展・延伸の意を示す。外典では、『論語』衛靈公第十五の「君子哉蘧伯玉。邦有道則仕。邦無道則可卷而懷之(君子なるかな蘧伯玉きよはくぎよく、邦くにに道みち有れば則ち仕へ、邦に道無ければ則ち巻きて之これを懷ふところにす可し)」に典拠を持つ「卷舒」(出处進退)が通用し、別には変化の意味で「卷舒」が用いられることがある。〔B:間接〕

★潘岳の「西征賦」(『文選』卷十所録)中に、「孔隨時以行藏、蘧與國而舒卷。(孔こうは時とき隨したがつて以て行藏こうぞうし<sup>867</sup>、蘧きよは國くにと與ともに舒卷じよけんす<sup>868</sup>)」と記される。

★袁宏「三國名臣序贊」(『文選』卷四十七所録)には、「蘧寧以之卷舒、柳下以之三黜。(蘧寧きよねいは之これを以て卷舒けんじよし<sup>869</sup>、柳下りゆうかは之を以て三黜さんちゆうせらる<sup>870</sup>)」の表現有り。

★何劭の「贈張華」(『文選』卷二十四所録)に、「四時更代謝、懸象迭卷舒。(四時しいじ更こもごも代謝たいしやし<sup>871</sup>、懸象けんしょう迭たがひに卷舒けんじよす<sup>872</sup>)」と変化の意の用例が記される。

★江淹「雜體詩三十首」謝僕射遊覽混(『文選』卷三十一所録)に、「卷舒雖萬緒、動復歸有靜。(卷舒けんじよして萬緒ばんしよなり<sup>873</sup>と雖も、動どうは復かへりて有靜ゆうせいに歸きす<sup>874</sup>)」の語有り。

\*文宝 150) 錠光喻其隱隱<sup>875</sup>。(錠光ちやうこうを其の隱隱いんいんに喩たとふ)

この句は、燈火が明鏡の中で相互に照らし合い、無限に増殖する様を言う華嚴教理由来の比喻表現である。一般的に「隱隱」は、不分明・憂鬱・盛大な様を形容する多義的な語であるが、当該の「文宝 150」は無限に照明する燈火の盛大な輝きを言い表す。この語義での『文選』での用例は、

★潘岳「閑居賦」(『文選』卷十六所録)の「煌煌乎、隱隱乎。茲禮容之壯觀、而王制之巨麗也。(煌煌こうこう乎こたり、隱隱いんいん乎こたり<sup>876</sup>。茲これ禮容れいようの壯觀そうかん<sup>877</sup>にして、王制おうせいの巨麗きよれいなり<sup>878</sup>)」

という表現を挙げることができる。〔一般語〕

\*文宝 151) 渾十身而同歸<sup>879</sup>。(十身じっしんを渾ひたたげて同歸どうきす)

この句は、仏の十身の差別の相をそのままに保持しながら、渾然一体に融合して遍照光明の毘盧遮那の一身を成ずることを言い表す。「渾」は混と通用し、一つに混じり合う意(「渾」を「ひたたぐ[混合するの意の古語]」と訓ずるのは古来の読み慣わし)で、渾然・渾沌・渾融の義としての文例は、既に「夫太極之初、渾沌未分(文宝 38)」「渾萬象以冥觀(文宝 106)」を指摘している。『文選』におけるその他の文例には、次の表現を掲げる。

★王褒の「洞簫賦」(『文選』卷十七所録)には、「或渾沌而潺湲兮。(或いは渾沌こんとんとして潺湲せんえんたり<sup>880</sup>)」と記される。

★史岑の「出師頌」(『文選』卷四十七所録)に、「渾一區宇。(區宇くうを渾一こんいつす<sup>881</sup>)」の句有り。

また同じ目的・終結に趣向する意を示す「同歸」の語については、〔B:間接〕

★嵇康の「琴賦」(『文選』卷十八所録)に、「所致非一。同歸殊途、或文或質。(所致しよち一いちに<sup>882</sup>非ず。歸きを同おなじうして途みちを殊ことにし<sup>883</sup>、或いは文ぶんに或は質しつなり<sup>884</sup>)」と記される。

★陸機の「樂府十七首：長安有狹邪行」(『文選』卷二十八所録)に、「將遂殊塗軌、要予同歸津。

(將まさに殊塗しゆとの軌きを遂すすみ<sup>885</sup>、予われを同歸どうきの津しんに要ようせんとす<sup>886</sup>)と詠われる。

★袁宏「三國名臣序贊」(『文選』卷四十七所録)中に、「有雖大旨同歸、所託或乖。(大旨たいしは歸きを同おなじうする<sup>887</sup>と雖も、託たくする所は或いは乖たがふ<sup>888</sup>)」の表現有り。

等の文例が『文選』に確認できる。

\*文宝 152) 花嚴大意原始要終<sup>889</sup>。(『花嚴』の大意たいいは始はじめを原たづね終をはりを要もとむるに)

「原始要終」は成語で、事物の発展する起源と結果を探求する(追根溯源)意を表わす。『易經』繫辭下の「易之爲書也、原始要終、以爲質也。(易えきの書しよ爲たるや、始はじめを原たづね終をはりを要もとめて、以て質しつと爲なすなり)」に典拠を持つ。既に「文宝 129」の文例に於いて、杜預の「春秋左氏傳序」(『文選』卷四十五所録)の

★「將令學者原始要終、尋其枝葉、究其所窮。(將まさに學ぶ者をして始はじめを原たづね終をはりを要もとめ、其の枝葉しよを尋たづね、其の窮きゆうする所を究きはめ令しめんとす)」 [B:間接]

という一文を指摘している。

\*文宝 153) 問如是一心本法至極住心<sup>890</sup>。(問ふ、是かくの如くの一心いっしんの本法ほんぼうは至極しごくの住心か)

第九住心の末尾に置かれた自問形式の一文で、華嚴法門に相当する第九住心は顕教の極果で、その住心名「極無自性心」が示す如く、眞実究竟の境界(「至極」)にあるのかという問い掛けを発する。則ち、「至極」はこれ以上到達できない究極の境地を言い表す。『文選』中にはこの語句の文例として、

★成公綏の「嘯賦」(『文選』卷十八所録)には、「乃知長嘯之奇妙、蓋亦音聲之至極。(乃すなはち知る長嘯ちょうしょうの奇妙なる<sup>891</sup>、蓋けだし亦また音聲おんせいの至極しごくなるを<sup>892</sup>)」の表現有り。

★劉峻の「辯命論」(『文選』卷五十四所録)中の「榮悴有定數、天命有至極。(榮悴えいすい[榮枯盛衰]に定數ていすう[定め]有り、天命てんめいに至極しごく[絶対的眞実]有り)」と記される。

等を確認できる。 [一般語]

### 第十住心に於ける『文選』由来の表現

『宝鑰』第十住心秘密莊嚴心は、その大部分を『菩提心論』三摩地段の引用文が占有し、『宝鑰』表現主体の直接的な発言、つまり著者空海自身の筆になる文章がわずかな分量に限定される。従って、第十住心には『文選』の文例に通ずる語彙表現が極少であることが特徴的である。

\*文宝 154) 轉深轉妙皆是因<sup>893</sup>。(轉深てんじん轉妙てんみょうなれども皆是れ因いんなり)

住心頌中の一句「轉深轉妙」は、十住心思想の心続生のプロセス、則ち第一住心から第二住心、更に住心を輾轉と転昇して浅い処から甚深微妙の奥深い場処・一心の宮殿(第十住心)へと昇進することを言う(第十二章第三節で詳論する)。従って、「深」「妙」はより高次の心の段階、仏の眞実の教説を指示する形容語となる。『宝鑰』でこれを大日如来所説の眞言密教への言及とすることは明らかである。但し、それは「妙」の語自体が本来的に具している「至極の善美」を前提とした比喩表現であることも忘れてはなるまい。至上の価値を言い表す「妙」の用例は、『文選』にも複数の文が見出される。 [B:間接]

★揚雄の「羽獵賦」(『文選』卷八所録)に、「游觀侈靡、窮妙極麗。(游觀ゆうかん侈靡しびにして<sup>894</sup>妙みょうを窮きはめ麗れいを極きはむ<sup>895</sup>)」と記される。

★王延壽「魯靈光殿賦」(『文選』卷十一所録)中に、「窮奇極妙。(奇きを窮きはめ妙みょうを極きはめ)」の語有り。

★郭璞の「江賦」(『文選』卷十二所録)には、「妙不可盡之於言、事不可窮之於筆。(妙みょうなるこ

と之これを言げんに盡つくす可からず<sup>896</sup>、事こと之を筆ふでに窮きはむ可からず<sup>897</sup>」と表現される。

★陸機「歎逝賦」(『文選』卷十六所録)では、「妙思天造。精浮神淪、忽在世表。(妙みょうに天造てんぞうを思おもふ<sup>898</sup>。精たましひ浮うかび神こころ淪しづみ、忽たちまち世表せいひょうに在あり<sup>899</sup>)」と言い表わされる。

★傅毅「舞賦」(『文選』卷十七所録)中に、「天下之至妙。(天下てんかの至妙しみょうなり)」の語有り。

★成公綏の「嘯賦」(『文選』卷十八所録)には、「玄妙足以通神悟靈、精微足以窮幽測深。(玄妙げんみょうは以て神しんを通つうじ靈れいを悟さとすに足り<sup>900</sup>、精微せいびは以て幽ゆうを窮きはめ深しんを測はかるに足る<sup>901</sup>)」という一節が見出される。

\*文宝 155) 秘密金剛最勝真<sup>902</sup>。(秘密金剛ひみつこんごうは最勝さいしょうの真しんなり)

この一句は、「秘密金剛」(三密の金剛)、即ち法身大日所説の三秘密金剛一乗<sup>903</sup>が最勝・最尊・真実であることを言い表す。ここでは「真」字について、外典での用例を掲げる。「真人」で道教における得道の仙人を指し、また「道真」の語彙は学芸の奥義を言う。『文選』での文例は次の諸文が確認でき、仏教的な真諦・真如との一分の相似を示す。 [B:間接]

★賈誼の「鵬鳥賦」(『文選』卷十三所録)に、「真人恬漠兮、獨與道息。(真人しんじんは恬漠てんぼくとして<sup>904</sup>、獨ひとり道みちと息いこふ<sup>905</sup>)」という表現が有る。

★班固の「幽通賦」(『文選』卷十四所録)の中に、「精通靈而感物兮、神動氣而入微。養流睇而猿號兮、李虎發而石開。非精誠其焉通兮、苟無實其孰信。操末技猶必然兮、矧耽躬於道真。(精せい靈れいに通つうじて物ものを感じしめ<sup>906</sup>、神しん氣きを動かして微びに入<sup>907</sup>。養ようは流睇りゆうていして猿さる號なき<sup>908</sup>、李りは虎發こはつして石いし開ひらく<sup>909</sup>。精誠せいせいに非ずんば其れ焉いづくんぞ<sup>910</sup>通ぜん、苟いやしくも實じつ無くんば其れ孰たれか信ぜん<sup>911</sup>。末技まつぎを操とるも猶なほ必ず然しかり<sup>912</sup>。矧いはんや躬みを道真どうしんに耽たのしましむるをや<sup>913</sup>)」という老荘的な記述が見出される。

★張衡の「思玄賦」(『文選』卷十五所録)では、「衆衆偽之冒真。[中略]問三丘于句芒。何道真之淳粹兮、去穢累而飄輕。(衆偽しゅうぎの真しんを冒おほふを患うれふ<sup>914</sup>。[中略]三丘さんきゅうに句芒こうぼうを問とふ<sup>915</sup>。何ぞ道真どうしんの淳粹じゅんすいなる<sup>916</sup>。穢累わいるいを去りて飄輕ひょうけいなり<sup>917</sup>)」と表現される。

★江淹「雜體詩三十首」嵇中散言志康(『文選』卷三十一所録)には、「哲人貴識義、大雅明庇身。莊生悟無為、老氏守其真。天下皆得一、名實久相賓。(哲人てつじんは義ぎを識する<sup>918</sup>を貴たつとび、大雅たいがは身を庇おほふ<sup>919</sup>を明らかにす。莊生そうせいは無為むいを悟さと<sup>920</sup>、老氏ろうしは其の真しんを守る<sup>921</sup>。天下てんか皆みな一いつを得ば<sup>922</sup>、名實めいじつ久しく相あひ賓ひんたり<sup>923</sup>)」と記述されている。

\*文宝 156) 四曼四印此心陳<sup>924</sup>。(四曼しまん四印しいん此の心しんに陳ちんず)

この一句は四種曼荼羅・四種智印が真言行者の心の中に開頭し、森羅として曼荼羅諸尊が法界に遍満する様を言い表す(第十二章第四節参照)。ここでは諸仏の開陳・陳列の意を示す「陳」字の、外典に於ける文例を掲げる。 [一般語]

★班固の「兩都賦：東都賦」(『文選』卷一所録)に、「陳百寮而贊群后。[中略]陳金石、布絲竹。(百寮ひやくりょう[百官]を陳つらねて群后ぐんこう[諸侯]<sup>925</sup>を贊たすけ。[中略]金石きんせきを陳つらね、絲竹しちくを<sup>926</sup>布しく)」の語有り。

★何晏の「景福殿賦」(『文選』卷十一所録)には、「星居宿陳、綺錯鱗比。(星居せいきょ宿陳しゆくちんし、綺錯きさく鱗比りんびす<sup>927</sup>)」と記される。

★劉歆の「移書讓太常博士」(『文選』卷四十三所録)中には、「愍學殘文缺、稍離其真、乃陳發祕藏、校理舊文。(學がくの殘のこし文ぶんの缺かけ、稍ようやく其の真しんを離るるを愍うれへ<sup>928</sup>、乃すなはち祕藏ひそを陳發ちんはつし<sup>929</sup>、舊文きゅうぶんを校理こうりせしむ<sup>930</sup>)」という表現有り。

\*文宝 157) 此頌文約義廣<sup>931</sup>。(此の頌は文約つづまやかにして義ぎ廣ひろし)

「此の頌」は『宝鑰』で直前に引用された「我覺本不生」云々の八句(「頌宝 16」)を指し、真言密教の精髓(空海創見の六大に関する理論的根拠、ひいては即身成仏思想の基層)を構築する重要な証文である。従って、ここでは、非常に奥深い玄妙な義理を具えるこの頌については、対面して直接伝授しなければ意を伝えられないと述べる一節である。「約」は簡要・簡略の義<sup>932</sup>で、この簡約の意を示す『文選』中の文例には、次のようなものを掲げられる。[B:間接]

★孔安國「尚書序」(『文選』卷四十五所録)に、「約文申義、敷暢厥旨。(文ぶんを約やくし<sup>933</sup>義ぎを申のべ、厥その旨しを敷暢ふちようす<sup>934</sup>)」と記される。

★杜預の「春秋左氏傳序」(『文選』卷四十五所録)には、「志而晦、約言示制、推以知例。[中略]言高則旨遠、辭約則義微、此理之常、非隱之也。(志しるして晦くらくす<sup>935</sup>。言げんを約やくして制せいを示す<sup>936</sup>、推おして以て例れいを知るなり<sup>937</sup>。[中略]言げん高ければ則ち旨し遠し<sup>938</sup>、辭じ約やくなれば則ち義ぎ微かすかなる<sup>939</sup>が若ごときは、此れ理りの常つねにして、之これを隠かくすに非ざるなり<sup>940</sup>)」という一節が見出される。

\*文宝 158) 言淳心深<sup>941</sup>。(言ことば淳あつうして心こころ深し)

「淳」の原意は液体が濃厚であること(醇・沃『康熙字典』/『論衡』自然篇に「淳酒味甘、飲之者醉不相知。薄酒酸苦、賓主嘔噎」と記される)、別義には純に通じ、偈頌の具す言葉の味わいが濃厚芳醇かつ淳良なことを言う。弘全本や高野版・長谷版十卷章は「淳」字を「浮」(文言明瞭で軽々と理解できる義)と作る(頼瑜・宥快等の古徳も「浮」の表記に依る)が、ここでは底本の「淳」を正とする。濃・厚・篤・芳醇の意で用いられる「淳」の文例には、

★張衡の「東京賦」(『文選』卷三所録)に、「清風協於玄德、淳化通於自然。(清風せいふう玄德げんとくに協かなひ<sup>942</sup>、淳化じゆんか自然に通ず<sup>943</sup>)」と記される。

★陸機の「樂府十七首：吳趨行」(『文選』卷二十八所録)に、「文德熙淳懿、武功侔山河。(文徳ぶんとく淳懿じゆんいを熙ひろめ<sup>944</sup>、武功ぶこう山河さんがに侔ひとし<sup>945</sup>)」と詠われる。

★王褒の「四子講徳論」(『文選』卷五十一所録)中には、「且觀大化之淳流。[中略]含淳詠徳之聲盈耳。[中略][中略]進淳仁、舉賢才、上下無怨、民用和睦<sup>946</sup>。(且しばらく大化たいかの淳流じゆんりゅう<sup>947</sup>を觀みん。[中略]含淳がんじゆん詠徳えいとくの声こえは耳みみに盈みち<sup>948</sup>。[中略]淳仁じゆんじんを進すすめ、賢才けんさいを舉あげ<sup>949</sup>、上下しょうか怨うらみ無く、民たみ用もつて和睦わぼくす<sup>950</sup>)」という記述が見出される。

等が列挙できる。

\*文宝 159) 歴劫難窮盡<sup>951</sup>。(劫ごうを歴ふとも窮盡ぐうじんし難し)

真言門では、種子真言の一一の字に無量無辺の義理が包含されるとするが、その全てを説き盡すことをここで「窮盡」と言い表す。『易経』説卦傳第一章に「窮理盡性以至於命」と記される。物事を窮め尽くす「窮盡」の用例に類する文を『文選』の中に探査すると、[B:間接]

★沈約の「奏彈王源」(『文選』卷四十所録)に、「王源見告窮盡。(王源おうげん[人名]告こくの窮盡きゆうじんせらるるを見て<sup>952</sup>)」と記される。

★呉質の「答魏太子牋」(『文選』卷五十一所録)中には、「發言抗論、窮理盡微。摘藻下筆。(言げんを發し論を抗あげ<sup>953</sup>、理りを窮きはめ微ひを盡つくし<sup>954</sup>、藻そうを摘のべ筆を下くだす<sup>955</sup>)」の語有り。

★陸機の「文賦」(『文選』卷十七所録)に、「期窮形而盡相。(形<sup>956</sup>を窮めて相を盡くさんことを期す)」という記述がなされている。

★左思「吳都賦」(『文選』卷五所録)に、「神化翕忽、函幽育明。窮性極形、盈虛自然。(神化しんか翕忽きゆうこつとして、幽ゆうを函かんし明めいを育やしなひ<sup>957</sup>、性せいを窮きはめ形を極きはめ、盈虚えいきよ自然しぜんなり<sup>958</sup>)」と表現される。



等の事例を確認できる。

\*文宝 160) 帥爾難談<sup>959</sup>。(帥爾そつじに談だんじ難し)

「帥爾」は率爾と同じで、卒然・忽然・急速の意である(転じて軽率の義も含む)。ここでは真言密教の甚深微妙な奥義を簡単に手早く説明することは困難を極めるの意で用いる。この「帥爾」の用法は非常に稀で、次の『文選』の一文が典拠と考えられる。[E:文選オリジナル]

★揚雄の「甘泉賦」(『文選』巻七所録)に、「帥爾陰閉、霽然陽開。騰清霄而軼浮景兮。(帥爾そつじとして陰閉いんべいし<sup>960</sup>霽然そうぜんとして陽開ようかいし<sup>961</sup>、清霄せいしょうに騰のぼりて浮景ふけいを<sup>962</sup>軼すぐ)」と記される。

\*文宝 161) 小機致疑生謗<sup>963</sup>。(小機しょうきは疑を致し、謗そりを生じて)

ここでは小乗或いは大乘でも浅略な教えしか理解できない宗教的に未熟な機根の者<sup>964</sup>を「小機」と言い、疑惑・讒謗を生ずると説く。仏教的な機根を、世間的な「小人」「庸愚」に置き替えた場合には、次のような同趣意の文を『文選』に見出せる。[一般語]

★嵇康の「幽憤詩」(『文選』巻二十三所録)に、「欲寡其過、謗議沸騰。性不傷物、頻致怨憎。(其の過あやまちを寡すくなくせんと欲すれども<sup>965</sup>、謗議ほうぎ沸騰ふつとうす<sup>966</sup>。性せいとして物ものを傷やぶらざるに<sup>967</sup>、頻しきりに怨憎えんぞうを致いたす<sup>968</sup>)」と表現される。

★司馬遷の「報任少卿書」(『文選』巻四十一所録)に、「負下未易居、下流多謗議。(負下ふかは未いまだ居をり易やすからず<sup>969</sup>、下流かりゅうは謗議ほうぎ多し<sup>970</sup>)」の表現有り。

\*文宝 162) 應化如来秘而不談<sup>971</sup>。(應化おうけの如来は秘して談せず)

「應化如来」は報身と化身の二仏身で顕教の教主を指す。ここでは密教の真実の教えを顕教教主の如来が説かないことを「不談」と言い表す。一般的な用語の「不談」は『文選』中に

★揚雄の「劇秦美新」(『文選』巻四十八所録)中に、「禮官博士、卷其舌而不談。(禮官れいかん博士はかせは<sup>972</sup>其の舌したを卷まきて談だんぜず<sup>973</sup>)」と記される。

★揚雄の「長楊賦」(『文選』巻九所録)に、「士有不談王者則樵夫笑之。(士し王道おうどうを談だんぜざる者有れば<sup>974</sup>則ち樵夫しょうふも之これを笑わらふ<sup>975</sup>)」の表現有り。

等の文例を確認できる。[一般語]

\*文宝 163) 傳法菩薩置而不論<sup>976</sup>。(傳法でんぼうの菩薩は置いて論ぜず)

仏法を代々伝承してきた菩薩・学匠、具体的には顕教を伝え弘めてきた大学匠のことをここでは「傳法菩薩」と言う。「不論」は「不談」と同義で、密教に就いて従来の学匠が論及していないことを言う。外典での用例には次の文を掲げる。[一般語]

★李斯の「上書秦始皇」(『文選』巻三十九所録)中に、「今取人則不然、不問可否、不論曲直、非秦者去、為客者逐。(今いま人ひとを取るは則ち然しからず<sup>977</sup>。可否かひを問とはず、曲直きょくちよくを論ろんぜず<sup>978</sup>、秦しんに非ざる者は去り、客かく為たる者は逐おはんとす<sup>979</sup>)」と記される。

★嵇康の「與山巨源絶交書」(『文選』巻四十三所録)に、「阮嗣宗口不論人過、吾每師之、而未能及。(阮嗣宗げんしそ<sup>980</sup>は口くちに人ひとの過かを論ろんぜず<sup>981</sup>。吾われ毎つねに之これを師しとするも、而しかれども未いまだ及およぶ能はず<sup>982</sup>)」の表現<sup>983</sup>有り。

\*文宝 164) 不得輒説<sup>984</sup>。(輒たやすく説くことを得えざれ)

ここは灌頂を受けた同行の真言行者にも、本尊の儀軌真言に就いては簡単に説き述べてはならないという越三昧耶戒を述べる一節で、この一句は空海が経証として引用した『一字頂輪王時處儀軌』の内容<sup>985</sup>をアレンジして配置した表現である。「輒」字は即座に・たやすくの意で用いられている。この義での『文選』中の事例には、次の諸文を掲げる。[一般語]

★潘岳「閑居賦」(『文選』巻十六所録)の「未召拜親疾、輒去官免(未だ召めし拜はいせられざるに親

おや疾やむ。輒すなはち官かんを去さりて免めんず<sup>986</sup>」という語句有り。

★李陵の「答蘇武書」(『文選』卷四十一所録)中に、「殺身無益、適足増羞、故每攘臂忍辱、輒復苟活。(身みを殺ころすも益えき無く、適ただ羞はち増ますに足るのみ<sup>987</sup>。故に毎つねに臂いを攘はらひ辱じよくを忍しのび<sup>988</sup>、輒すなはち復また苟いやしくも活いくるのみ<sup>989</sup>)」と記される。

★謝靈運の「擬魏太子鄴中集詩八首」(『文選』卷三十所録)には、「調笑輒酬答、嘲諢無慚沮。(調笑ちょうしょうには輒すなはち酬答しゅうとうし<sup>990</sup>、嘲諢とうぎやくにも慚沮ざんそする無し<sup>991</sup>)」と表現される。

\*文宝 165) 謹承勸誡<sup>992</sup>。(謹つつしんで勸誡かんかいを承うけたまはんぬ)

善に向かうように勧め、悪に墮落せぬよう戒める(勉勵告戒)ことを「勸誡」と言い表す。『文選』の中には

★杜預の「春秋左氏傳序」(『文選』卷四十五所録)には、「其教之所存、文之所害、則刊而正之、以示勸誡。(其の教をしへの存そんする所にして、文ぶんの害がある所<sup>993</sup>は、則ち刊けつりて之これを正ただし、以て勸誡かんかいを示す<sup>994</sup>)」と記す。

★皇甫謐「三都賦序」(『文選』卷四十五所録)中に、「昔之為文者、非苟尚辭而已。將以紐之王教、本乎勸戒也。(昔の文ぶんを為なす者は、苟いやしくも辭じを尚たつとぶ而已のみに非ざるなり<sup>995</sup>。將まさに以て之これを王教おうきょうに紐ちゆうし<sup>996</sup>、勸戒かんかいに本もとづかんとするなり<sup>997</sup>)」の語句有り。

という事例が見出される。 [B:間接]

\*文宝 166) 不敢違越<sup>998</sup>。(敢あへて違越いおつせじ)

「違越」は禁戒に背いて違反すること、「不敢違越」で定められた禁戒を厳重に遵守することの誓約の文言となる<sup>999</sup>。外典で勸戒に違反する意味合いで用いられる文例に、次の例が掲げられる。

[一般語]

★張衡の「思玄賦」(『文選』卷十五所録)では、「仰先哲之玄訓兮、雖彌高而弗違。(先哲せんてつの玄訓げんくんを仰あふぎ<sup>1000</sup>、彌いよいよ高しと雖も違たがはず<sup>1001</sup>)」と表現される。

★曹植の「上責躬應詔詩表」(『文選』卷二十所録)に、「以罪棄生、則違古賢夕改之勸。(罪を以て生せいを棄すつれば<sup>1002</sup>、則ち古賢こけんの夕ゆふべに改あらためよの勸すすめに違たがふ<sup>1003</sup>)」と記される。

★馬融の「長笛賦」(『文選』卷十八所録)に、「知禮制之不可踰越焉。(禮制れいせいの踰越ゆえつす可からざるを知る<sup>1004</sup>)」と記される。

\*文宝 167) 轉轉相望<sup>1005</sup>。(轉轉てんでん相望そうぼうするに)

前々の住心と後々の住心とを相對させて觀察することを「相望」と言い表す。文脈としては、各段階の住心はその前に位置する心のレベルに対しては「深妙」なる勝進した次元に超越する相對關係にあり、その究極が第十住心であるという次第を説く。「相望」は一般的には相對・對峙の義であり、『文選』にその用例として

★班固の「兩都賦：西都賦」(『文選』卷一所録)に、「都都相望、邑邑相屬。(都都とと相あひ望み、邑邑ゆうゆう相あひ屬つづく)」と記される。

★阮籍の「詠懷詩十七首」(『文選』卷二十三所録)には、「日月正相望。(日月じつげつ正まさに相あひ望のぞむ<sup>1006</sup>)」の語句有り。

★魏の文帝曹丕の「樂府二首」(『文選』卷二十七所録)中に、「明月皎皎照我床、星漢西流夜未央。牽牛織女遙相望、爾獨何辜限河梁。(明月めいげつ皎皎こうこうとして我が床しょうを照てらす<sup>1007</sup>、星漢せいかん西にしに流れて夜よる未だ央つきず<sup>1008</sup>。牽牛けんぎゆう織女しよくちよ遙はるかに相あひ望のぞむ<sup>1009</sup>、爾なんち獨ひとり何辜なにゆえに河梁かりょうに限かざらる<sup>1010</sup>)」という一節が見出される。

等を確認できる。 [一般語]

上の「文宝 167 轉轉相望」の文例を以て、『秘蔵宝鑰』巻下に見出される『文選』由来の語彙表現の検討を終える。

## 第六節 本章のまとめ

本章の第三節から第五節に於いて、『宝鑰』の全 167 箇所に対して、『文選』所録の詩文に含まれる文例を指摘・列挙した。その中には、第二節で指摘した

○タイプ「B：間接」の文例と

○タイプ「E：文選オリジナル」

の二系統の流入過程が見出された。ここで実例を掲げてその具体的な特徴を再確認すれば、

○タイプ「B：間接」は

- ★『論語』『史記』等の古典書籍に源泉を有する語句表現(原典)を、
- ★『文選』所録の詩文が引用もしくは言及・アレンジし、その部分(中間項)が
- ★『宝鑰』中の表現に影響を及ぼす

という流入構造である。この実例は、

「文宝 61」の「十善鑽仰<sup>1011</sup>。(十善じゅうぜん 鑽仰さんごうす)」が、

\*原典としては『論語』子罕篇の、顔回が師孔子の徳を讃嘆した「仰之彌高、鑽之彌堅。(之を仰げば彌いよいよ高く、之を鑽きれば彌いよいよ堅し)」に基づき、

\*言語表現としては『論語』の文をアレンジした陳琳の「答東阿王牋」(『文選』巻四十所録)「非鑽仰者所庶幾也。(鑽仰さんぎょうする者の庶幾こひねがふ所に非ざるなり)」

という表現との直接的な繋がりが観察される

という事例に典型的に確認できる。次に、

○タイプ「E：文選オリジナル」は、

- ★『文選』所録の詩文に源泉を持つ語彙表現で、
- ★『文選』のテキストが原典拠となって直接『宝鑰』に流入する

構造を具える。その実例としては、

「文宝 82」の「行雲迴雪<sup>1012</sup>。(行雲迴雪こうんかいせつ)」について、

△「行雲迴雪」は美女の相貌のことを言い表す

△この一句は『文選』所録の宋玉「高唐賦」と曹植「洛神賦」に典拠を持つ

△宋玉「高唐賦」(『文選』巻十九所録)に「(神女)且爲朝雲。暮爲行雨。朝朝暮暮。陽臺之下。((神女)且あしたには朝雲ちやううんと為なり、暮くれには行雨こうと為る。朝朝暮暮、陽臺の下もとにあり)」

と叙述される「行雨」「朝雲」を併せて、「行雲」という語が作られる

△曹植「洛神賦」(『文選』巻十九所録)中に、河洛の女神宓妃ひつきを詠んだ「髣髴兮若輕雲之蔽月、飄颻兮若流風之迴雪。(髣髴ほうふつたること輕雲の月を蔽おほふが若く、飄颻ひょうひょうとして流風の雪ゆきを迴めぐらす若し)」の形容から、女神の美しい容姿を「迴雪」で表現する

という、『文選』の二つの作品の故事を合成した語句であることが確認される。

なお、本章では『文選』に考察の対象を絞ったが故に、『論語』『史記』等の古典書籍から直接的に『宝鑰』に流入するタイプ「A：直接」のパターンは考察していない。

さて、本章で指摘した全 167 箇所に関しては、上記タイプ「B：間接」「E：文選オリジナル」とは別に、中国語の基本的な語彙として『文選』『宝鑑』の双方に共通している語句・字をも考察の対象に加えている。例えば、

＊「文宝 145」の「去卑取尊<sup>1013</sup>。(卑ひを去さけ尊そんを取る)」

の一句に対して、類似の用例として王褒の「聖主得賢臣頌」(『文選』巻四十七所録)中の「去卑辱奥渫而升本朝。(卑辱ひじよく奥渫いくせつを去さりて本朝ほんちょうに升のぼる)」

という文例を挙げ、又別には

＊「文宝 150」の「錠光喻其隱隱<sup>1014</sup>。(錠光ちやうこうを其の隱隱いんいんに喩たとふ)」

の表現に対しては、盛大な輝きの様という義を取って、潘岳「閑居賦」(『文選』巻十六所録)の

「煌煌乎、隱隱乎。茲禮容之壯觀。(煌煌こうこう乎こたり、隱隱いんいん乎こたり。茲これ禮容れいようの壯觀そうかん)」

という語彙表現を対応事例として指摘している。これは、通常、或るテキスト中の語彙表現の典拠として指摘するには、いささか距離が遠い指摘である。『宝鑑』と『文選』に、文章の構成要素としての語句レベルでの共通性は確認できる。しかしながら、『宝鑑』表現主体側が、『文選』所録の詩文から明白な意図を以てこれらの語句を採用したことは立証し得ない。語句・字の意味レベルで、相応の関係性があると考えられるものとして、『文選』中の文例が『宝鑑』の構成言語に影響を与えた可能性の指摘のレベルに留まる。

そのことを承知の上で、敢えてこれらの諸例を「一般語」として、『宝鑑』と『文選』の間の共通項に設定したのは次の理由による。『文選』成立から二世紀半の時を閲して、『文選』所録の中国古典詩文の言語表現が、道俗を問わず、正統的な中国古典の言語を用いた言説空間に於いて、強烈に思想認識の定型として作用し続けた事実が存在するからである。具体的には、本章第一節で指摘した、

○隋・唐の科挙試験に『文選』が重用されて官界の基本的教養の源泉となった歴史的事実があり、

○遣隋使・遣唐使を經由して中国文化の制度と学識を積極的に輸入した本朝の立場が加わり、更に、空海その人が

○若年に大学で学んだ外典の学識が『文選』に由来すると測定され(『三教指帰』の語彙と問答形式[第五章第三節 5-3-3 参照]で証明される)、

その上、本論の第二章・第四章・第五章で繰り返し指摘した如く、

○『宝鑑』の現実的な読者層である、弘仁・天長期の天皇と文人官僚の詩文作成の基礎に、『文選』が厳然と存在する

事態を考慮すれば、意識的若しくは無意識裡に関わらず、公に発表する文章を構成する基本的ボキャブラリーに

★『文選』に由来する故事典拠

若しくは

★『文選』所録の詩文に見出される一般的な語句

が流入することは、不可避の事態であると考えられるのである。虚空蔵求聞持法を修して無量無辺の仏典を自家薬籠中の物としていた空海が、外典に於いても抜群の博覧強記を發揮したであろうことは想像に難くない。そのような主観的な印象を保留しても、『宝鑑』中に実際に見出される『文選』との共通事項の客観的な存在を、筆者は如実に可視化したいと望んだのである。

本章で考察した、『宝鑑』序分・第一住心から第十住心の全 167 箇所 359 文例の指摘に加え、第十章第四節で考察する予定の「十四問答」中の 90 文例を合計した、229 箇所・全 449 の『宝鑑』中の『文選』に由来する語彙表現、或いは『文選』と意義の通じる語句・字の用例を総覧すれば、以下の通りとなる。

まず、住心毎の分布を、対象として切り出した『宝鑑』の語彙表現数(箇所数)で列举する。

住心	『宝鑑』の箇所数	『宝鑑』の文字数	指摘した『文選』文例数
序分	21	66	39
第一住心	28	82	61
第二住心	19	49	36
第三住心	6	15	6
第四住心	12	32	29
十四問答	64	184	90
第五住心	3	6	7
第六住心	13	23	25
第七住心	9	20	25
第八住心	17	29	37
第九住心	23	48	54
第十住心	14	25	40
合計	229	579	449

この分布からは、

※序分・第一住心・第二住心・十四問答・第九住心に

※『文選』所録の詩文に紐付け可能な多くの語彙表現が集中している

※その比率は 229 箇所中 155 箇所、全体の三分の二(67.7%)を占める

ことが見て取れる。

また、本論で指摘した『文選』中の文例は、語句の類同・意趣の相似の親近性を重視して抽出・選別したものであり、李善注本『文選』全六十巻の正文・注釈を精査すれば、更に大量の文例を指摘することが可能であることを言い添えておく。

次に、別の指標を導入して、『宝鑑』に占める『文選』由来の語彙表現の比重を概観する。それは、各住心にどれだけの仏教経典からの引用が配置されているかという数値である。

住心	『宝鑑』の箇所数	『宝鑑』の『文選』と関与する文字数	引用される経典の文字数
序分	21	66	
第一住心	28	82	133
第二住心	19	49	245
第三住心	6	15	430
第四住心	12	32	58
十四問答	64	184	25
第五住心	3	6	917
第六住心	13	23	142
第七住心	9	20	412
第八住心	17	29	587
第九住心	23	48	925
第十住心	14	25	1755
合計	229	579	5629

『宝鑑』全体の文字数は 17,611 字<sup>1015</sup>で、この中に占める仏教経典からの引用文の割合は

※『宝鑑』中の経典の引用字数 = 全 5,629 字 全体の **32.0%**

となる。『宝鑑』の論述の約三分の一が、証文として援用される仏教テキストで占められるので

ある。

その配分を見ると、特に第八住心以降に多くの仏教経典からの引用文が配置されていることが看取される。

仏教経典の引用と『文選』由来の語彙表現の相関関係は、

※「十四問答」で『文選』系の圧倒的多数に対して仏教経典の極小という逆相関の状態が観察される。その他の住心については、

○第一住心に於いて「『文選』系が多く仏教テキストが少ない」逆相関の要素

○第十住心に於いて「『文選』系が比較的少なく多く経典引用が多である」関係性が注目される。

さて、ここで『宝鑑』全体の文字数 17,611 字から経典引用字数の 5,629 を差し引いた「11,982 字」を、

※『宝鑑』表現主体が叙述する「地の文」(この中には第五章で検討した詩頌・問答体形式の部分も含まれる)

と規定して、その「11,982 字」に対する『文選』由来の語彙表現の字数「579 字」の割合を判定して見れば、計算としては

※**4.8%** の構成率

という数字が得られる。この数値がどの程度の意味合いを持つか、正確に判断することは難しい。しかし、試みに一般的な六朝古典詩文(四六駢儷体の美文)の文章構造を想定<sup>1016</sup>して見れば、

△六言句の場合：「○○○○○○ ○○○○○○」のうち「○○●●○○ ○○●●○○」という「●●」「●●」の部分併せて一つの故事典拠を<sup>1017</sup>持つ表現を示す  
→12 字中で 4 字(33%)の構成率

△四言句の場合：「◇◇◇◇ ◇◇◇◇」のうち「◇◇◆◆ ◇◇◆◆」という「◆◆」「◆◆」の部分併せて一つの故事典拠を持つ表現を示す  
→8 字中で 4 字(50%)の構成率

△やや乱暴であるが、「四六駢儷」の名称通りに四言句と六言句を合成した  
：「4+4+6+6」=四句 20 字の塊で見れば  
→20 字中で 8 字(40%)の構成率

が計算上、算出できる。六朝古典詩文の全てが厳密な四六駢儷文でできているわけではなく、第五章で言及した如く、代表的な名文とされる三国六朝時代の代表的美文とされる

○曹丕「典論論文」の対偶率 40%<sup>1018</sup>

○陸機「文賦」の対偶率 66%<sup>1019</sup>

○昭明太子蕭統『文選序』の対偶率 62%<sup>1020</sup>

等の対偶率を考慮に入れると、全体の六割程度を目安として、厳密な意味での四六駢儷文が存在していると推測される。この六割の比率を、上記の構成率に掛け合わせると、

△六言句の場合：→12 字中で 4 字(33%)の構成率×0.6=19.8%

△四言句の場合：→8 字中で 4 字(50%)の構成率×0.6=30.0%

△四句 20 字：→20 字中で 8 字(40%)の構成率×0.6=24.0%

という数値が得られる。

あくまで仮定上の計算のレベルに留まるが、これらの推算から得られる定評ある古典的美文での故事典拠に関わる文字数の構成比率は、おおよそ 20~25%と見なし得るのではないか。ここでの推定値「20~25%」を『宝鑑』の「4.8%」と対比してみるならば、数字的には『宝鑑』の数

値は中国詩文の平均レベルに及ばないと見える。然しながら、計算の元とした比較対照相手は三国六朝時代の美文であり、故事典拠に通暁した諸々の名家が学識と技術の粋を凝らして制作する詩文の結果と、最大の目的を宗義闡明の論書とする『秘蔵宝鑰』の数字を単純に比較して優劣を論じるわけにはいかない。

中国古典名文の推定値「20～25%」には、『宝鑰』の「4.8%」は及ばない。しかしながら、仏教語が当然のことながら頻出する、仏教の教理に関わる著作『秘蔵宝鑰』の中に、仏教とは異質の中国古典の故事・語彙表現に関連した事例が、

※229箇所、579字、構成比率4.8%、文例数449例(筆者の指摘したものに限定する)

存在するという事は、分量的にも、また仏教テキストという性格に照らし合わせても、極めて異例のことであると、筆者は判断する。

『宝鑰』の中に、かように多量の『文選』に関わる語彙表現が見出される理由としては、筆者は既に第二章、第三章、第四章、第五章の論述を通して、次の主張を展開している。則ち、

※『宝鑰』は、序分・各住心冒頭の大綱部分・住心頌・「十四問答」に於いて、文辞(語彙や故事典拠)と修辞(問答体・反語・感嘆表現)の両面で、漢籍の教養を理解の前提とした、高品質の文章を実現している

※それは、著者空海が『宝鑰』を、天皇及び側近の文人官僚たちに『宝鑰』を宛て書きし

※読者の天皇・文人官僚に親しい漢典籍に由来する表現を駆使して

※仏教語だけで論じるよりも、遥かに読者を説得する効力を具した文章を用意した

※則ち、弘仁・天長期の文章経国の国是・思潮の中で活動していた読者の理解を容易にするために、彼らに馴染みの美文体(四六駢儷体)・対句表現・詩頌・故事典拠と語彙を積極的に取り込んだ

という理解を提示しているのである。この考えに立脚して、『宝鑰』に於ける『文選』の極めて大きな存在感を考慮して見るならば、それは

※著者空海と読者の天皇・文人官僚に共有されていた学識・教養の一大源泉が、隋唐の科挙で重視された詩文集『文選』であり

※『文選』中に見出される故事・語彙表現を媒介として、著者と読者の間に**確実な意味の伝達**(コミュニケーション)が保証される

という理由によるものと判断される。

本章で指摘した事例に即して言えば、例えば

\*「如夢中之遇(文宝36)」

\*「四序玉燭(文宝63)」

\*「大虚寥廓(文宝105)」

\*「方圓不合(文宝119)」

\*「構一家義(文宝130)」

等の語彙表現に就いて、その原典拠と『文選』中の諸家の詩文での事例は、天長期の『宝鑰』の読者によって明瞭確実に読み取られたであろうと容易に推測される。同時に、

\*「未致本源(文宝104)」

\*「舒一念於多劫(文宝149)」

\*「轉深轉妙(文宝154)」

といった、どちらかと言えば仏教的意味合いの濃厚な語句に関しても、仏教に於ける意味の近似的理解を『文選』所録の詩文の事例から推測してアプローチすることが可能になっているのである。

本章で検討した『文選』中に見出される故事・語彙表現に関して、特に指摘すべき共通の傾向・特色は見出されなかった。ただし、『宝鑰』巻中の「十四問答」においては、皇帝の存在理由と恩沢、君主と臣下の在り方等を指し示す『文選』関連の語彙表現が数多く見出される。その際立った特徴は、「十四問答」それ自体の存在理由に密接に結びつくが、その検討は第十章第五節で詳しく論

じることとする。

以上、本章では、『秘蔵宝鑰』の中に見出される『文選』関連の語彙表現として

※229箇所、579字、文例数449例(筆者の指摘したものに限定する)

の事例を抽出し、「十四問答」の事例を除外した事例を仔細に検討した。そこから

※『宝鑰』の中に存在する『文選』由来の語句の分量の多さ

※『文選』由来の語彙表現の存する意義とそれらが担った役割

※則ち著者空海と読者(天皇・文人官僚)との間に確実な意味の伝達を成立せしめる機能を指摘した。これらを、数多い事例検証から導き出した本章の結論として提示し、論述の本体を終えることとする。

### 付論 『蒙求』に見出される『秘蔵宝鑰』所引の人物・故事について

ここでは付論として、空海が参照した確証が無く、恐らく未見の書物の可能性もありながら、結果として『宝鑰』に配置される中国古典由来の故事との共通点が複数見出される幼学書『蒙求』について紹介し、『宝鑰』と共通する事例を列挙する。

『蒙求もうぎゅう』は、唐の李瀚<sup>りかん</sup>(安平の人、唐の宗族に連なるも微禄に終わり<sup>1021</sup>事蹟が伝わらない)が、天宝五年<sup>1022</sup>(746)以前に編纂したものとされる。『蒙求』の題額は『易経』蒙卦の「童蒙求我(童蒙、我に求む)」に基づき、知識の無い児童の為<sup>1023</sup>に撰述したという意味合いが明確に記される。因みにこの表現は、空海が『字母积』(弘仁五年814成立)中に「聊為童蒙鈔録斯記<sup>1024</sup>。(聊いささか童蒙どうもうの為に<sup>1025</sup>斯この記を鈔録しょうろくす)」という極めて類似する語を記している。

『蒙求』は古典典籍から故事を採り、著名な人物の逸話を一事項につき四字一句にまとめた故事逸話集の性格を持つ。その出典として挙げられる<sup>1026</sup>のは、五経の他には、

- 『文選』
- 『世説新語<sup>1027</sup>』
- 類書<sup>1028</sup>(『初学記』『芸文類聚』等)
- 『史記』
- 『漢書』
- 『後漢書』
- 『三国志』
- 『晋書』

等の選集及び史書であり、史書については正史のみならず俗書(世俗流通版の歴史書)をも含む。

『蒙求』の形式は、具体的には、人名二文字に行跡二文字を組み合わせて、例えば

◇「积迦成道」「大日普門」「普賢行願」(これらは筆者の例示である)

の如き構造を持つ。『蒙求』は中唐以降流行し、本朝にも移入されて非常な影響力を及ぼしたが、その最も代表的な例として、

\*孫康<sup>そんこう</sup>映雪<sup>えいせつ</sup>、車胤<sup>しゃいん</sup>聚螢<sup>しゅうけい</sup> — 第193句・194句

という、螢の光・窓の雪(「螢雪の功」)の語句が人口に膾炙したのは、『蒙求』の影響によると言われる<sup>1029</sup>。また平安時代の諺に「勸学院の雀は蒙求を囀る」があり、流行の程が窺われる(勸学院はかの藤原冬嗣が弘仁十二年(821)に大学の南曹として建立した学舎である)。

『蒙求』は四字句が合計596句(二句で一韻、都合298対)収録される<sup>1030</sup>。各句に故事・逸話を述べた注(李瀚自注・古注・新注など複数の注が流通した<sup>1031</sup>)が付され、四字句を表題として注の記述に依って逸話を学習したと考えられる。

『蒙求』は幼学書という性質を反映して、日本でも皇族の初等教育の教科書に用いられた。文献上に『蒙求』が言及される最古の例は、元慶二年(876)八月二十五日、陽成天皇が皇弟貞保親王



に『蒙求』を受講させたという記述(『三大実録』)である<sup>1032</sup>。この元慶二年が『蒙求』の下限となり、空海入定後四十一年後の年代となる。宮内庁書陵部所蔵の古註写本の巻末には、寛政六年(1794)法眼謙宜の識語「此蒙求上卷一冊者、弘仁之此渡候書歟、左大史小槻敬義朝臣家本所書写也」が付されており<sup>1033</sup>、弘仁年間の渡来を伝える。この伝承が如何なる資料に基づくのかが不明であるため、弘仁年間に『蒙求』が本朝に存在したと断言するまでには至らない。弘仁から元慶までの約半世紀間の何処かの段階で将来され、幼学書としての有用性が認められて皇族の初等教育に採用されたというのが、現時点での最も正確な記述となるだろう。

それでは、空海がこの『蒙求』に実際に触れる機会があったかどうかの問題については、参照すべき資料が残されていないので判断のしようがない。既に弘仁年間に渡来していたと仮定すれば、上の『字母釈』中の表現とも平仄が合い、話が上手く収まるが、あくまで状況を勘案した推測に留まるので、『蒙求』→『宝鑑』への語彙表現の流入を前提として論を進めるのは困難である。従って、『蒙求』については、学問的には、「空海が参照して用いたかも知れない、世間流行の二次資料」という表現を与えざるを得ず、三史五経や『文選』のような一次資料の位置付けを付与することは不可能である。

但し、筆者の感触では、空海は『宝鑑』中に引いてくる人物の選択に関し、『蒙求』の596句を参考にした可能性が高いとも思われる。それは、後にも事例を紹介するが、『宝鑑』第二住心の冒頭に置かれる

\*「戴淵改心周處忠孝<sup>1034</sup>。(戴淵たいえん心を改あらため、周處しゅうしょ忠孝あつし)」

という故事は、戴淵・周處という三国呉に仕えた二人の人物の改心を説くが、この二人は呉の名家の出身である「文賦」作者の陸機との交渉を伝えられる。陸機との関係性はさておき、『晋書』に典拠を持つこの一節は、一般的にさほど有名ではない人物の行状を伝えるものである。それが『蒙求』の第28句に「周處三害」、第508句に「戴淵峰穎」と、戴淵・周處の二人の項目が立てられているから、『蒙求』を使って故事典拠を学習した人々にとって、この二人の呉の將軍の話は既知のものとして知られていたことが確認でき、そうした状況を踏まえて空海が『宝鑑』に採用したとも考えられる。

ただし、『宝鑑』中に見出される戴淵・周處への言及だけで、『蒙求』が『宝鑑』の一源泉となったという推論を展開するわけにはいかない。ここでは

○『蒙求』→『宝鑑』の可能性が若干想定される

というレベルの示唆を提示するに留め、

○『蒙求』596句と『宝鑑』の両方に共通して言及される故事・人物の事例を列挙し、諸賢の判断の材料としての資料を作成することとする。

以下の事例列挙では、『蒙求』の句の順番に従い、抽出した事例に対応する『宝鑑』の語句を併せて指摘する。亦た、別に特記すべき事項がある場合は、都度指摘する。

[以下、『蒙求』の「\*句数と句の内容」を先に掲げ、それに対応する「★『宝鑑』の表現」を記す]

\*第4句) 呂望<sup>りよぼう</sup>非熊<sup>ひゆう</sup>： 呂望は太公望呂尚、周の文王の軍師。

★公望垂緘<sup>1035</sup>。(公望こうぼう緘<sup>けん</sup>つりを垂たる)(第六問答「問宝20」答6：問典87)

\*第22句) 士衡<sup>しこう</sup>患多<sup>かんた</sup>： 陸士衡は陸機、本論第二章第二節で詳細に検討した「文賦」の著者。(天下第一の文才を誇る偉丈夫の陸機に、才能が有り過ぎで困るでしょうと張華が評した故事。)

※『宝鑑』には陸機の名は見えないが、第四章第二節で検討した「文賦」の重要性に鑑み、ここに採録した。

\*第28句) 周處<sup>しゅうしょ</sup>三害<sup>さんがい</sup>： 周處は西晋の武将、若年は郷土の鼻つまみ者だった。(豊

作なのに浮かぬ表情の長老にその所以を尋ね、「南山の白額虎・長橋の蛟そして周處という三害が有る限り喜べない」と答えられ、改心した。）

★周處忠孝<sup>1036</sup>。(周處しゅうしょ忠孝あつし)：第二住心(「文宝 55」)

\*第 87 句) 庶女<sup>しよぢょ</sup> 振風<sup>しんふう</sup>：庶女は齊国の庶民の寡婦のこと(姑に善く仕えるも無実の罪で処刑される、天が感応して齊の景公の宮殿まで吹き込んで懲罰を与えたという故事<sup>1037</sup>)。

★孝婦不雨之誅<sup>1038</sup>。(孝婦こうふが雨ふらさざりし誅とが)(第十三問答「問宝 28」答：問典 118)：「十四問答」では『漢書』記載の故事、姑に仕えた寡婦を無実の罪で処刑したことへの懲罰は、三年間にわたる旱魃であるというバージョンの逸話が採用される。

\*第 88 句) 鄒衍<sup>そうえん</sup> 降霜<sup>こうそう</sup>：鄒衍(前 305?—前 240?)は齊の人、戦国時代の陰陽家、陰陽五行思想を唱え漢代の讖緯説の基礎を作った。(讖言で獄に繋がれた鄒衍の悲嘆に天が感応し、真夏に霜を降らせた故事を指す。)

★忠臣降霜之囚<sup>1039</sup>。(忠臣ちゅうしんの霜しもを降くたし囚つみ)(第十三問答「問宝 28」答：問典 119)

この「庶女振風・鄒衍降霜」の一組の表現は、それに対応する『宝鑑』『十四問答』においても「孝婦不雨之誅・忠臣降霜之囚」と一塊の対句として用いられていることに留意すべきである。

\*第 94 句) 卞和<sup>べんか</sup> 泣玉<sup>きゅうぎょく</sup>：卞和は春秋楚の人(荆山の山中で美しい玉の原石を見つけ、楚の厲王・武王に献ずるも、真価を認められず却って足削りの刑に処せられた故事を言う<sup>1040</sup>)。

★燕石濫珠<sup>1041</sup>。(燕石えんせき珠たまに濫らんじ)：第四住心(第六章第二節・第三節参照)：まがい物の「燕石」に対し、真に価値ある珠玉の代表として「和氏之璧・連城之璧」が言い含められる。

\*第 118 句) 伯牙<sup>はくが</sup> 絶弦<sup>ぜつげん</sup>：伯牙は琴の名手(彼の音色の微細な違いを聞き分けた友人[知音]の鍾子期<sup>しょうしき</sup>が死すと、伯牙は己の音楽を理解できる者がいなくなったと琴の弦を絶ち、二度と演奏しなかったとされる<sup>1042</sup>)。

★師鍾<sup>ししゅう</sup>。(第一問答「問宝 15」答 3：問典 28)：ここでは伯牙の知音である、善聴の鍾子期の方が言及される。

\*第 167 句) 陳平<sup>ちんぺい</sup> 多轍<sup>たてつ</sup>：陳平(?—前 178)は漢の高祖劉邦に仕えた武臣、特に謀略に勝れたことで知られる(陳平は貧賤にも関わらず若年より人々の徳望厚く、長者の車が門前に多く集った故事を言う<sup>1044</sup>)。

★陳平六奇<sup>1045</sup>。(陳平ちんぺいが六奇ろっき)(第六問答「問宝 20」答 6)：六奇は陳平の献策によって高祖劉邦の危難を救った六の奇策のこと。

\*第 172 句) 交甫<sup>こうふ</sup> 解佩<sup>かいはい</sup>：鄭交甫は鄭国の大夫(旅先で長江の二人の女神に出逢った交甫は、相手が神女であることに気付かず腰に佩びた玉を所望した[情を通じたことの譬喩]、交甫は玉を懐中に忍ばせて二女と別れるが、その玉は忽然と消えていた逸話を言う<sup>1046</sup>)。

★還似逆旅之逢<sup>1047</sup>。(還って逆旅げきりよに逢ふに似たり)：第一住心(「文宝 37」)。この故事は『列仙伝』に記されるものであるが、頼瑜は『文選』卷十二所録の郭璞「江賦」中の「感交甫之喪珮」という句に対する李善注(「韓詩内傳曰：鄭交甫遵彼漢皋臺下、遇二女、與言曰：願請子之珮。二女與交甫、交甫受而懷之、超然而去、十步循探之、即亡矣。迴顧二女、亦即亡矣」)を証文に用いている<sup>1048</sup>。

『蒙求』第 172 句「交甫解佩」は『文選』所録の郭璞「江賦」中の表現「交甫之喪珮」を典拠にしていることが、ここから見て取れる。

\*第 180 句) 養由<sup>ようゆう</sup> 號猿<sup>ごうえん</sup>：養由基は春秋時代の楚の武将で弓の名人(猿が養由基の姿を見るだけで泣き叫び柱に抱き着いた「猿号擁柱」の故事で知られる<sup>1049</sup>)。

★羿養<sup>1050</sup>。(げいよう)。(第一問答「問宝 15」答 3：問典 27)：弓矢術の名人、羿げいと養由基ようゆきを並称する。班固の「幽通賦」(『文選』卷十四所録)の中に「養流睇而猿號兮」という表現あり。

\*第 210 句) 江臯こうき 四凶しきょう：陳留の江臯、豫章太守の史疇しちゆう、散騎郎の高平の張嶷ちようぎよく、羊聃ようたんの四人を粗悪な四人組の意味で堯の時代の「四凶(共工・驩兜・三苗・鯀)」に擬えることを言う<sup>1051</sup>。

★堯戸比屋可封然猶四凶受殛<sup>1052</sup>。(堯戸ぎょうこは屋をくを比べて封ずべし。然れども猶四凶は殛つみを受けたり)(第三問答「問宝 17」答)。

\*第 241 句) 巫馬ふば 戴星たいせい：巫馬は字あざな子期、單父縣の父宰を務めた(巫馬期が星の未だ輝く夜明け前に居宅を出て出仕し、日没後星の出る夜になってようやく家に戻る公務精勤の故事を言う<sup>1053</sup>)。

★星出星入<sup>1054</sup>。(星ほしに出いでて星に入り) (第七問答「問宝 21」問：問典 90)。典拠は『呂氏春秋』察賢篇の「巫馬期為單父宰、戴星出、戴星入、日夜不居、以身親之」と考えられる。

\*第 248 句) 華佗かた 五禽ごきん：華佗は字を元化と言い、沛國譙縣出身の名医、医薬に詳しく長生術を心得ていた(華佗が老化を防ぐために、鳥獣の動きを模した五禽の戯という運動を実践した故事を指す<sup>1055</sup>)。

★代無扁華<sup>1056</sup>。(代よに扁華へんか無けれども)(第一問答「問宝 15」答 3：問典 26)。扁鵲へんじやくと華佗かた、伝説的な名医の名を並称する。

\*第 281 句) 伊尹いん 負鼎ふてい：伊尹は殷の代の名宰相、(君主に仕えるという大望を叶えるべく料理人として雇われ後に宰相となる。鼎は金属製の円形三足の器、煮炊き・祭祀に用いる<sup>1057</sup>)。

★伊尹負鼎<sup>1058</sup>。(伊尹いん 鼎かなへを負おひ) (第六問答「問宝 20」答 6：問典 86)。「鼎」は「鼎」の異体字。つまり「伊尹負鼎」は「伊尹負鼎(第 281 句)」と全く同一表現となる。東方朔の「非有先生論」(『文選』卷五十一所録)には「伊尹蒙恥辱、負鼎俎」と記される。

\*第 301 句) 周公しゅうこう 握髮あくはつ：周公は周公旦、摂政として国事に当り周王室の基礎を築く、孔子の尊崇する聖徳の人(ここでは周公が賢者を重んじ、洗髪中であっても髪を握って即座に来賓に面会し礼を尽した故事を言う<sup>1059</sup>)。

周公旦については、『宝鑑』中に複数個所言及されている。

★断菑機車<sup>1060</sup>。(断菑だんし車を機あやつて) (「文宝 8」)の「断菑」は周公の異名。

★吾亦誦五経三史之文礼周旦孔丘之像<sup>1061</sup>。(吾も亦た五経三史の文を誦じゆし、周旦しゅうたん孔丘こうきゅうの像ぞうを礼す) (第八問答「問宝 22」問)。

★合周公之勸<sup>1062</sup>。(周公[周公旦]の勸すすめに合かなへる) (第六問答「問宝 20」答 3：問典 70)。

\*第 361 句) 師曠しこう 清耳せいじ：師曠は春秋晋の楽人(盲にして琴の名手で、皆が気付かない鐘の調律の狂いを聞き分ける明敏な聴覚を有した故事を指す<sup>1063</sup>)。

★師鍾<sup>1064</sup>。(ししゅう) (第一問答「問宝 15」答 3：問典 28)。

\*第 362 句) 離婁りろう 明目めいもく：離婁は離朱とも呼ばれ、百歩先の毛先・針先をも見通す能力を有する伝説的な強視の人である<sup>1065</sup>。

★離律眼盲休見<sup>1066</sup>。(離律りりつ、眼め盲くらくして見ることを休やむ)：第九住心(「文宝 137」)。

「師曠清耳・離婁明目」の二句の典拠は、班固の『答賓戲』(『文選』卷四十五所録)中の「牙曠清耳於管絃、離婁眇目於毫分」という表現に存すると考えられる<sup>1067</sup>。

\*第 384 句) 子健しけん 八斗はつと：子健は三国魏の公子曹植の字である(天下の才能全体を一石とすれば、そのうち八斗[八割]は曹植が占めている、と詩聖曹植の才能の豊饒を称賛する語である。謝靈運の表現とされるが、出典が不明で、この『蒙求』の句で人口に膾炙する<sup>1068</sup>)。

※『宝鑑』には曹植の名は見えないが、『文選』中に占める詩人としての重要性と本章でも各処に指摘した『宝鑑』中の表現の典拠に曹植の詩文が多数見られるため、ここに採録した。

\*第 435 句) 顔回がんかい 簞瓢たんべう：顔回は孔子に鍾愛された弟子(簞はわりご[飯入れ]、瓢はヒョウ

タン[を割った飲料の器]。一膳一杯の飲食の資だけの貧窮にあっても道を楽しみ、世に迎合しない賢明さを孔子が讃嘆した故事<sup>1069</sup>。

★借顔子之敏心<sup>1070</sup>。(顔子がんし[顔回]が敏心を借りて)(第一問答「問宝 15」答 1：問典 11)。第五章第一節 5-1-3 で指摘した如く、空海は弟子智泉を顔回に擬えている。

★孔門回愚釋家慶賢。汝即當之<sup>1071</sup>。(孔門の回愚[顔回]、釋家の慶賢[阿難]、汝[智泉]即ち之に當れり)。

\*第 439 句) 雷煥らいかん送劍そうけん：雷煥は天文に通じた予章郡の人(張華が呉国で山から紫気の立ち昇るを見て、雷煥から宝劍が山に埋もれているのを聞き及び、雷煥をして二振りの名劍[名刀工である干将・莫邪<sup>1072</sup>の銘が彫られる]を獲得せしめ、一振りを張華が、一振りを雷煥が所有した故事を言う<sup>1073</sup>)。

★嶽收劍而光彩衝<sup>1074</sup>。(嶽みねに劍つるぎを収をさむれば光彩こうさい衝つく)(第五問答「問宝 19」問：問典 51)。この嶽みねに収められた「劍つるぎ」は上の張華と雷煥の故事を指す。この出典元『晋書』の記述は、最古の注釈書、藤原敦光『秘藏宝鑰鈔』で既に指摘される<sup>1075</sup>が、藤原敦光の注は或いは当時流行していた『蒙求』古注本からの採取である可能性も存する。

\*第 445 句) 淮南わいなん食事しょくじ：淮南は前漢の皇族である淮南王劉安りゅうあん(前 179-前 122)、『淮南子』の作者を指す(早朝に武帝[劉安の甥]から下命を受けた屈原「離騷」の注釈を、朝食前には完成させた劉安の文才を述べる故事である<sup>1076</sup>)。

★淮犬高踏<sup>1077</sup>。(淮犬わいけん高く踏み)(第三住心：「問宝 5」)。「淮犬」は淮南王劉安の飼犬の逸話を指す。

\*第 450 句) 長房ちやうぼう縮地しゆくち：費長房ひちやうぼう(「第 325 句」壺天謫天の故事でも言及される)は後漢の汝南郡の人、仙人の修行を行う(師の壺公に付き随って深山に入り術を学ぶも得ず、壺公の与える竹の杖に乗って帰宅し、此の杖を池中に投ずると龍に変じたという故事をもつ。「縮地」は費長房が地脈を縮める術を会得したことを言う<sup>1078</sup>)。

★費龍遠飛<sup>1079</sup>。(費龍ひりょう遠く飛ぶ)(第三住心：「問宝 5」)。「費龍」は費長房が乗って空を飛んで帰宅した竹杖が実は龍であったことに典拠を持つ表現である。根本の原典は『神仙伝』巻九の「長房憂不能到家、[壺]公以竹杖與之曰、但騎此到家耳。長房辭去、騎杖忽然如睡已到家[中略]長房以所騎竹杖投葛陂中、視之乃青龍耳」に見出される。

\*第 464 句) 扁鵲へんじやく起甞きかく：扁鵲へんじやくは渤海郡鄭県の名医、死者を蘇生させた(魏国の亡き太子に鍼術を施して蘇生させたという故事が残る<sup>1080</sup>)とされる。

★代無扁華<sup>1081</sup>。(代よに扁華へんか無けれども)(第一問答「問宝 15」答 3：問典 26)。華佗(第 248 句)、と共に、扁鵲へんじやくの名が医術を究めた名医として言及される。

\*第 508 句) 戴淵たいえん峰穎ほうえい：戴淵(?-322)は字若思、廣陵の人、若くから遊俠を好んで追剥を行う(峰穎は戴淵の風采が峻峰の如く鋭く衆人に秀でる様を言う<sup>1082</sup>)。

★戴淵改心<sup>1083</sup>。(戴淵たいえん心を改あらため)：第二住心。この「改心」は陸機の船を強奪しようとしたが、却って陸機に教誨されて改心した逸話を指す。

\*第 527 句) 子房しぼう取履しゆり：子房は漢建国の功臣張良ちやうりょう(?-前 186)の字あざな(張良は第 572 句「張良燒棧」の主人公でもある)、神仙の黄石老人より兵法の書を与えられる(「取履」は黄石老人がわざと落とした履き物を取って、張良が伝太公望作の兵法書『六韜』『三略』を伝授された故事を指す<sup>1084</sup>)。

★張良三略<sup>1085</sup>。(張良ちやうりょうが三略さんりやく)(第六問答「問宝 20」答 6：問典 88)。

以上、『蒙求』596 句の中から 25 句を抽出し、その中で『宝鑰』の中に言及される人物・故事

の 23 例(陸機と曹植の文例には『宝鑑』の対応句無し)を指摘した。この 23 の事例を以て、『蒙求』から『宝鑑』に対する何らかの影響関係を認められるかどうかについては、既に述べた通り断定し難い。筆者としては、弘仁・天長期に『蒙求』が本朝で流通したと仮定した場合、空海は

※『蒙求』を『宝鑑』の源泉として出典元とした

とするのではなく、三史五経・『文選』『世説新語』に録される豊富な故事典拠・人物の逸話のストックから、

※『蒙求』にも採録されるポピュラーな逸事を選択し

※典拠は大元の三史五経・『文選』『世説新語』等から直接採用した  
という考えに傾きがちである。

空海が『宝鑑』に採用した中国古典中の名士の顔触れ・逸話が、結果的に『蒙求』所録の事例と 23 箇所重複したという偶然性も、勿論排除できない。ここで提示した 23 事例から、『宝鑑』と『蒙求』との間に何某かの共通性が見出されたということだけを述べて、当付論の指摘事項とする。

以上の記述を以て、本章の論述を終了し、併せて

※第二部：『秘蔵宝鑑』の修辞と言語表現

という主題を設定した所の、第四章から第八章までの一連の章群の締め括りとする。

この第二部を構成する五章では、

○「第四章：空海における「文」：教の源と秀句」では

\*「文」の起こりと「名教」の概念について『文心雕龍』『文鏡秘府論』を検討し

\*空海が説く文章制作の要諦の事例を検証し

\*その具体的な顕われ「秀句」の実例を空海の著作と『宝鑑』に於いて点検し

※経論類からの引用文を除いた『宝鑑』の論述部分・偈頌には、多くの秀句が見出され、各住心の大綱部分に四六駢儷体を基本とする美文(秀句)が集中する

※巻下では、教理内容までもが見事な美文に凝縮され、そして通常の平叙文を美文化して表現しようとする著者空海の意図が看取される

※その目的は、『宝鑑』を受容する読者層(文人官僚)の素養に合わせ、彼らの審美眼を満たして納得性を高めるための工夫であると考えられる

ことを確認した。

○「第五章：『秘蔵宝鑑』の修辞法について：対句・詩頌・問答」では

\*空海の文章作成上の技法として顕著に観察される「対句」「詩頌」「問答」について

\*それぞれの修辞法としての理論的特徴を踏まえ

\*「対句」「詩頌」「問答」それぞれの技法を空海の著作での使用例を通じて確認し

\* 〃 が『宝鑑』で用いられる全事例を仔細に検討し

\*『宝鑑』というテキストで「対句」「詩頌」「問答」の三の修辞法が果たす機能と重要性  
則ち、

※対句の持つ三機能(「文意明示機能」「説得的機能」「美的機能」)を駆使して、『宝鑑』の地の文(表現主体が語る文章)は、基本的に四言句・五言句・六言句で構成され、大多数の場合、対句構造を内包していること、それは『宝鑑』に意味を明確化させ

る重要な機能と、一定の文章リズムの上に構築された、典雅美麗かつ堅牢な言語表現の美質を付与している

※詩頌：『宝鑰』中の頌は五タイプに分類(「頌A：教説を述べる偈頌、教説を再説する重頌・應頌」「頌B：教理の基礎概念を構成する根本頌」「頌C：真言教理の核心を表現する偈頌」「頌D：著述の目的を述べる偈頌」「頌E：十住心の各住心名を説明する偈頌」)される。適切な場所に相応した偈頌を配置することで、詩頌は、読者の興味を惹き付け、著作の目的を明示し、十住心の全体構想を予告して読者の理解を促し、各住心中の記述の理解を容易にさせる役割を達成する

※問答：『宝鑰』の一大特徴として、問答体を基礎とした対話的構造の論文体の存在(特に第三住心と十四問答)が観察され、それは、劇的な要素を付加して読者の興味を惹き付ける目的と、話題を転換し、或いは論点を明確にする目的の二側面が見出される。また『即身義』『声字義』のような教理的著作に於いては、重要なトピックを持ち出す際に、問答形式を導入して、そこが議論の肝要のポイントであることを構文のレベルで明示しようとする傾向が顕著であること

について考察した。

○「第六章：比喩による表現法：第四住心冒頭の「燕石濫珠璞鼠名渉」について」では

\*対象として取り上げた「燕石濫珠璞鼠名渉」という譬喩表現につき

\*その起源となる典拠を外典・仏典の両面にわたって探索し

\*「燕石」「璞鼠」という語句自体が内外二教・仏教内の諸乗の真偽・優劣の教判に関わる表現であることを指摘し、

当該の比喩を配置した著者空海の意図とその効果のほど、則ち外道と仏教の峻別、また別には浅略深密の諸宗の教判を指し示すために「燕石濫珠璞鼠名渉」の表現を使用し、第四住心の論点が諸教の間の真偽・浅深の弁別に存するという主題の所在を、即座に読者に了解させた鮮やかな効果を解説した。

○「第七章：『秘蔵宝鑰』における『老子』『莊子』由来の語彙表現について」では

\*『宝鑰』の記述の中に見出される『老子』『莊子』由来の語句の存在を指摘し

\*老莊思想的な「道」「和光同塵」概念が『宝鑰』の論述展開に及ぼす影響を測定し

\*その他、『宝鑰』中に流入する老莊由来の語彙表現をパターン分類し

『老子』『莊子』の語彙表現を『宝鑰』で用いる著者空海の意図と効果、則ち『宝鑰』での老莊(中国古典・漢籍)を典拠にする語彙表現は、それを使用することで読者の理解を容易にするという文意明確化の目的で採用されていること、またそれは『宝鑰』に豊かな文学性と深い知的興味を与え、読者を仏道に導入する機縁となることを考察した。

○「第八章：『秘蔵宝鑰』における『文選』由来の表現について」では

\*中国古典詩文の精髓を集めた『文選』の諸特徴を、歴史的事実を踏まえて総括し

\*『文選』が『宝鑰』の語彙表現の源泉として大きな存在感(筆者の指摘した限りで、『宝鑰』中に229箇所、579字、文例数449例の『文選』由来の語彙表現が認められる)を示すことを指摘し

\*『宝鑰』中の表現に見出される『文選』由来の故事典拠、或いは『文選』と共有する語彙表現を網羅的に検証して

『秘蔵宝鑰』という特殊な言説構造を具有する仏教テキストに、中国古典詩文の代表的存在である『文選』由来の語彙表現・故事が、濃密な関連性を著者空海によって意図的

に設定されていることを確認した。

という内容の論を展開している。これらはいずれも、テキスト『秘蔵宝鑰』を書き著わす表現主体・著者空海側の努力、則ち

※能記・能説サイドの言語表現

の実態を検証し、その意図と効果を測定する視座に基づく論述であった。数多くの空海のテキストを取り扱い、同時にその源泉として考え得る膨大な量の中国古典の文例を引いて、空海の文章の基底に存在する漢語表現の豊かな鉱脈の解明を手段としたのである。それが、或る程度の実効性を発揮し得たと筆者は確信している。

※表現主体が、特定の読み手に対し、ある目的を以て著述した作品(第一部のテーマ)の

※内容を確実に読者に届ける為に創意工夫した、能記の修辞法・語彙表現(第二部のテーマ)の考察の次に、最終段階として、表現主体・著者空海が『宝鑰』で言い表したかった事柄

※『宝鑰』で表現されるべき内容(所記)＝『宝鑰』の主題(メインテーマ)

について、正面から論じるべき時に立ち至った。

第三部「『秘蔵宝鑰』の主題」では、四章構成を以て、『宝鑰』で説き述べられる主要なテーマを詳細に分析・解説してゆくこととする。

---

1 興膳宏「『文選』総説」『中国文学理論の展開』所録、p.137

2 参照、中嶋隆蔵「梁武帝の生活とその仏教理解」『六朝思想の研究 士大夫と仏教思想』下篇第一章四節、平楽寺書店、1985年、pp.348-403

3 中国の選集編纂の一般常識として、存命の作者の作品を収録しないと言う不文律があり、『文選』所録の作者中、陸倕(470-526)の没年を以て『文選』の上限とする。(岡村繁『文選の研究』1999年、岩波書店、pp.8-9)。但し、この事実は、それ以前普通三年(522)頃から実質的な編纂作業が進められていたと言う学説を否定するものではない。(富永一登『「文選」李善注の活用 文學言語の創作と継承』2017年、研文出版、p.286)

4 撰者蕭統の没年

5 小尾郊一『沈思と翰藻 『文選』の研究』研文出版、2001年、p.79

6 小尾郊一、同上 p.76

7 小尾郊一、同上 p.76

8 興膳宏「『文選』総説」『中国文学理論の展開』所録、pp.161-162

9 道宣撰『廣弘明集』大正 52・247 上-中

10 同上、大正 52・247 下-250 中

11 同上、大正 52・250 中-251 中

12 同上、大正 52・251 下

13 同上、大正 52・251 下-252 上

14 興膳宏「『文選』総説」『中国文学理論の展開』所録、p.162

15 小尾郊一『沈思と翰藻 『文選』の研究』 p.80

16 小尾郊一、同上、pp.83-84

17 小尾郊一、同上、p.87

18 岡村繁『文選の研究』 p.59

19 興膳宏「『文選』総説」『中国文学理論の展開』所録、p.163

20 岡村繁『文選の研究』 p.73 参照

21 清水凱夫『新文選學 『文選』の新研究』1999年、研文出版

22 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 p.147、弘全三 p.122

23 『文選』序の「若夫姬公之籍孔父之書、與日月俱懸」に言及する

24 岡村繁『文選の研究』 p.9 参照

25 興膳宏「『文選』総説」『中国文学理論の展開』所録、pp.163-164

- 26 『文鏡秘府論』南卷、定本卷六 p.144、弘全三 p.120
- 27 小尾郊一『沈思と翰藻 『文選』の研究』 p.78
- 28 『文選』序「若夫姬公之籍、孔父之書、與日月俱懸、鬼神爭奧、孝敬之准式、人倫之師友。豈可重以芟夷、加之剪截(若し夫れ姫公きこう[周公旦]の籍、孔父[孔子]の書[經書]は、日月と俱に懸かかり鬼神と奧ふかき争ふ。孝敬の准式[拠り所]、人倫の師友なり。豈に重ぬるに芟夷さんい[削除]を以てして之に剪截せんせつ[剪定]を加ふる可けんや)」
- 29 興膳宏「『文選』総説」『中国文学理論の展開』所録、p.182
- 30 『文選』序「老・莊之作、管・孟之流、蓋以立意為宗、不以能文為本。今之所撰、又以略諸。(老・莊之作、管・孟の流は、蓋し意を立つるを以て宗と為し、能文を以て本と為さず。今の撰する所は又亦また以て諸これを略せり)」
- 31 稷下しょくかの学士、戦国時代、齊の国都である臨淄に集まった学者たちで、弁論に長けて論理を徹底的に追求した。鄒衍すうえん・淳于髡じゆんうこん・田駢でんべん等を代表とする
- 32 戦国時代の齊の雄弁家。高節を守って誰にも仕えず、諸国を遊歴した
- 33 小尾郊一『沈思と翰藻 『文選』の研究』 p.78
- 34 興膳宏「『文選』総説」『中国文学理論の展開』所録、pp.183-184
- 35 『文選』序「若賢人之美辭、忠臣之抗直、謀夫之話、辨士之端、冰釋泉湧、金相玉振。所謂坐狙丘、議稷下、仲連之卻秦軍、食其之下齊國、留侯之發八難、曲逆之吐六奇、蓋乃事美一時、語流千載、概見墳籍、旁出子史。若斯之流、又亦繁博、雖傳之簡牘、而事異篇章、今之所集、亦所不取。(賢人の美辭、忠臣の抗直こうちよく、謀夫の話、辨士の端の若きは、氷のごとく釋とけ泉のごとく湧わき、金のごとく相あり玉のごとく振ふるふ。所謂、狙丘そきゆう[齊の丘]に坐し、稷下に議するなり。仲連が秦軍を卻しりぞけ、食其いき[酈食其]の齊の國を下し、留侯[張良]の八難を發し、曲逆きよくげき[陳平]の六奇を吐けるは、蓋し乃ち事は一時に美しく、語は千載に流れ、概おおむね墳籍ふんせきに見え、旁ひろく子史[諸子や史書]に出づ。斯の若きの流は、又亦またまた繁しげく博く、之を簡牘かんたく[文献資料]に傳ふと雖も、而も事は篇章[まとまった詩文]に異なる。今の集むる所は、亦た取らざる所なり。)」
- 36 小尾郊一『沈思と翰藻 『文選』の研究』 p.78
- 37 興膳宏「『文選』総説」『中国文学理論の展開』所録、p.185
- 38 『文選』序「至於記事之史、擊年之書、所以褒貶是非、紀別異同、方之篇翰、亦已不同。若其贊論之綜緝辭采、序述之錯比文華、事出於沈思、義歸乎翰藻、故與夫篇什、雜而集之。遠自周室、迄于聖代、都為三十卷、名曰《文選》云耳取。(記事の史、繫年けいねんの書に至りては、是非を褒貶し異同を紀別する所以なり。之を篇翰へんかん[篇章]に方くらぶるに、亦た已に同じからず。其の贊論の辭采じさいを綜緝そうしゅうし、序述の文華を錯比さくひ[錯綜排列]する若きは、事は沈思より出で、義は翰藻かんそう[修飾された美しい文章]に歸す。故に夫の篇什[詩文]と雜まじへて之を集む。遠く周室自り聖代[梁]に迄るまで、都すべて三十卷と為す。名づけて《文選》曰ふと云ふ耳のみ)」
- 39 森三樹三郎「六朝士大夫の精神」『大阪大学文学部紀要』1954年、p.275 参照
- 40 「蓋文章經國之大業、不朽之盛事。年壽有時而盡、榮樂止乎其身」魏文帝曹丕「典論論文」『文選』卷五十二所録
- 41 小尾郊一『沈思と翰藻 『文選』の研究』 p.141
- 42 小尾郊一、同上、p.156
- 43 『文選』卷二十六所録
- 44 小尾郊一『沈思と翰藻 『文選』の研究』 p.131
- 45 小尾郊一、同上、p.156
- 46 『昭明太子集』卷三所録
- 47 外見的な美しさと内面的な実質との調和が取れている様。『論語』雍也の「質勝文則野。文勝質則史。文質彬彬、自然後君子(質、文に勝てば則ち野なり。文、質に勝てば則ち史なり。文質彬彬として、然る後に君子なり)」に基づく
- 48 小尾郊一『沈思と翰藻 『文選』の研究』 p.158
- 49 興膳宏「『文選』総説」『中国文学理論の展開』所録、pp.136-137
- 50 興膳宏、同上、p.154
- 51 参照、静慈圓「空海の辞賦文学」『空海密教の源流と展開』 pp.425-474
- 52 Ex.「贈玄奘法師勅書」『性靈集』卷九、嵯峨天皇に代わって空海述
- 53 Ex.「請奉為國家修法表」『性靈集』卷四
- 54 Ex.「嬰疾上表辭職奏上」『性靈集』卷九
- 55 Ex.「為人求官啓」『性靈集』卷四
- 56 Ex.「為大使與福州觀察使書」『性靈集』卷五
- 57 Ex.「入山興」「山中有何樂」「徒懷玉」『性靈集』卷一
- 58 本論第五章第三節参照
- 59 Ex.「和尚中壽感興詩并序」『性靈集』卷三



- 60 Ex.「故贈僧正勤操大徳影讚」『性靈集』卷十
- 61 Ex.『広付法伝』
- 62 Ex.『十住心論』
- 63 Ex.「為亡弟子智泉達嘸文」『性靈集』卷八
- 64 Ex.「大和州益田池碑」『性靈集』卷二
- 65 Ex.「恵果和尚碑文」『性靈集』卷二
- 66 Ex.「天長皇帝為故中務卿親王捨田及道場支具入橘寺願文」『性靈集』卷六
- 67 興膳宏「『文選』の成立と流伝」『中国文学理論の展開』所録、pp.206-210
- 68 興膳宏、同上、p.209
- 69 興膳宏、同上、p.211
- 70 岡村繁『文選の研究』 p.15
- 71 岡村繁、同上、p.16
- 72 小尾郊一『沈思と翰藻 『文選』の研究』 p.57
- 73 富永一登「『文選』李善注の活用 文學言語の創作と繼承」 p.52
- 74 小尾郊一『沈思と翰藻 『文選』の研究』 p.57
- 75 興膳宏「『文選』総説」『中国文学理論の展開』所録、p.165
- 76 小尾郊一『沈思と翰藻 『文選』の研究』 p.92
- 77 小尾郊一、同上、p.90
- 78 興膳宏「『文選』総説」『中国文学理論の展開』所録、p.165
- 79 「為大使與福州觀察使書」『性靈集』卷五、定本卷八 pp.77-80、弘全三 pp.454-456
- 80 三浦章夫編『弘法大師傳記集覽』 p.112
- 81 参照、静慈圓「空海と中国文学」『空海密教の源流と展開』 pp.146-150
- 82 「『文選』が中国の文化史上で巨大な影響力を發揮し」興膳宏「『文選』総説」『中国文学理論の展開』所録、p.165
- 83 小尾郊一『沈思と翰藻 『文選』の研究』 p.91
- 84 「小子何時見、高秋此日生。自從都邑語、已伴老夫名。詩是吾家事、人傳世上情。熟精文選理、休覓綵衣輕。凋瘵筵初秩、敲斜坐不成。流霞分片片、涓滴就徐傾。」
- 85 吉川幸次郎『杜甫 I』あとがき、『世界古典文学全集』筑摩書房、1967年。吉川幸次郎の杜詩に対する訳注は、杜甫の詩中の一つの語を『文選』に典拠が無いかを確認する態度を示す。小尾『沈思と翰藻 『文選』の研究』 p.100 参照
- 86 「大鵬一日同風起、扶搖直上九万里。假令風歇時下来、猶能簸却滄溟水。時人見我恒殊調、聞余大言皆冷笑。宣父猶能畏后生、丈夫未可輕年少。」『李太白全集』上、pp.511-512
- 87 『朱子語類』卷百四十、論文下
- 88 富永一登「『文選』李善注の活用 文學言語の創作と繼承」 p.7
- 89 富永一登、同上 p.7
- 90 興膳宏「『文選』総説」『中国文学理論の展開』所録、p.167
- 91 小尾郊一『沈思と翰藻 『文選』の研究』 p.100
- 92 Cf.「張良三略陳平六奇」『宝鑰』定本卷三 p.136、弘全一 p.437
- 93 [李善注] 漢書曰：張良以兵法說沛公、沛公喜、常用其策。為它人言、皆不省
- 94 岡田正之『日本漢文学史 増訂版』吉川弘文館、1954年、p.171
- 95 小尾郊一『沈思と翰藻 『文選』の研究』 p.103
- 96 小尾郊一、同上 p.104
- 97 小尾郊一、同上 p.105
- 98 森田悌『王朝政治』 p.209
- 99 『枕草子』二百十一、『日本古典文學大系』岩波書店、1958年、p.249
- 100 福井佳夫『六朝美文学序説』 pp.94-149 参照
- 101 参照、吉川幸次郎「支那に於ける古代尊重の思想」『吉川幸次郎全集』第二巻、pp.250-251
- 102 福井佳夫『六朝美文学序説』 p.97
- 103 福井佳夫、同上 p.97
- 104 『宝鑰』定本卷三 p.118、弘全一 p.421
- 105 齊都は齊の景公の故事を言う。遺聲は後世まで伝わる名声。[李善注]論語曰：齊景公有馬千駟、死之日、人無徳而稱焉

- 106 桐郷は地名。漢の人朱邑、桐郷に善政を敷き後代まで敬慕される。餘謠は死後に残る歌。[李善注]漢書曰：朱邑為桐郷嗇夫、廉平不苛、及死、子葬之桐郷、邑人為之起冢立祠也
- 107 『宝鑑』定本卷三 p.134、弘全一 pp.435-436
- 108 懿は美。懿律は美好な音律のこと。嘉量は古代の標準の量器(王莽改制、始建國元年頒新嘉量、合斛・斗・升・合・龠為一器。器上部為斛、下部為斗、左耳為升、右耳為合、龠)。[李善注]律、六律也。嘉量、斗斛也
- 109 [李善注]金科玉條、謂法令也。言金玉貴之也。
- 110 神卦は八卦のことを言う。靈兆は占卦の敬称。[李善注]著曰卦、龜曰兆。神靈、尊之也
- 111 古文は古くからの典籍・古典、又秦以前の文献典籍のこと。畢は全部・都の意。發は世に公開される意。[李善注]古文、先王之典籍也
- 112 煥炳は明亮の意。照曜は照耀、光り輝く意
- 113 靡不は二重否定。宣は遍の義。臻は至 arrive, attain。[李善注]宣、遍也。臻、至也
- 114 『宝鑑』定本卷三 p.113、弘全一 p.417
- 115 悠悠は長久遙遠の意。忽忽は恍惚の意。悠悠忽忽は悠閑懶散、或は神志恍惚 be in trance なる様。[李善注]悠悠、遠貌。忽忽、迷貌。言人神悠悠然遠、迷惑不知所斷
- 116 悵悵は惆悵、傷感・失意 melancholy の意。自失は茫然自失。[李善注]楚辭曰：悵悵而自悲。王逸曰：悵、悵貌
- 117 百世は百代、未来永劫を言う。[李善注]論語曰：其或繼周者、雖百世可知也
- 118 英名は突出した名聲・美名のこと。擅は放恣、肆ほしいまま恣・縦の義。八區は四方四隅を言う、天下を指す。[李善注]魏志、程昱曰：劉備有英名。說文曰：擅、專也。解嘲曰：天下之士、咸營於八區
- 119 晤は面对すること。寫は瀉に通ず、傾吐・抒發 express の意、心情を吐露することを言う。[李善注]毛詩曰：彼美淑姬、可與晤言。鄭玄曰：晤、對也
- 120 我心は天下を統べようとする曹操の心を重ねる
- 121 檐は担。囊は袋。檐囊は『莊子』の「檐囊而趨」に基づく。行は以の義。取薪は焚き木を採取すること
- 122 斧冰は氷を斧で砕くこと。持は以の義。糜は濃い粥
- 123 悲は悲傷。彼東山詩は『詩經』 豳風の東山詩(出征兵士を歌う「我徂東山、滔滔不歸」で始まる)を指す
- 124 悠悠は限りなく続く様。何時凱旋できるかわからない状況が悲哀を感じさせると言う
- 125 邁は往・去の意。行邁は行行に同。遠は far, distant
- 126 戚戚は憂愁恐懼の様。憂思は憂慮・憂愁の思緒
- 127 『宝鑑』定本卷三 p.113、弘全一 p.417
- 128 同上、定本卷三 p.113、弘全一 p.417
- 129 [李善注]楚辭曰：眇兮杳杳。王逸曰：杳杳、深冥貌也
- 130 皚皚は雪白の様。[李善注]說文曰：皚皚、霜雪、白之貌也、牛哀切。劉歆遂初賦曰：漂積雪之皚皚、涉凝露之隆霜
- 131 曖曖は昏昧不明なる様。昏は黄昏。向昏は日暮れる意。[李善注]楚辭曰：時曖曖其將罷。王逸曰：曖曖、昏昧貌[中略]丁儀妻寡婦賦曰：時翳翳而稍陰
- 132 日は太陽。杳杳は深冥幽遠なる様。西匿は西の方に没すること。[李善注]楚辭曰：日杳杳而西頽。丁儀妻寡婦賦曰：日壹壹以西墜。曹植贈白馬王詩曰：白日忽西匿
- 133 蕭蕭は風雨の音声(オノマトペ)、又寂靜・寒冷なる様。[李善注]白虎通曰：庶人無墳、樹以楊柳。楚辭曰：風颯颯兮木蕭蕭
- 134 松柏は松と檜の類で墳墓の目印のことを言う。夾は挟む。廣路は墓地の中の広い通りのこと。[李善注]仲長子昌言曰：古之葬者、松柏梧桐、以識其墳也
- 135 下有は there's the buried underground の意。陳は旧。陳死人は昔死んだ人のこと。[李善注]莊子曰：人而無人道、是之謂陳人也。郭象曰：陳、久也
- 136 杳杳は深冥幽遠なる様。即は就の義。長暮は墓の中の長久の夜闇。[李善注]楚辭曰：去白日之昭昭、襲長夜之悠悠
- 137 『宝鑑』定本卷三 p.113、弘全一 p.417
- 138 激浦は地名、洞庭湖の西南、沅水の支流である激水の浦。余は屈原。儻侗は徘徊に同じ
- 139 迷は get lost。如は之 go の義。不知吾之所如は自分の進む先がわからなくなる意。[李善注]迷、惑也。如、之也。言己思念楚國、雖循水涯、意猶迷惑不知所之
- 140 深林は茂密なる樹林。杳は深冥幽遠なる様。冥冥は昏暗・幽深なる様。[李善注]草木茂盛
- 141 峻高は高峻・高聳。蔽は遮蔽・遮掩 cover の意。日は太陽・陽光。[李善注]言嶮岨危傾也
- 142 下は下方(の谷間)。幽晦は昏暗の意。多雨は plenty of rain。[李善注]言暑濕泥濘也

- 143 哀は哀傷・哀悲。吾生は屈原の人生。無樂は without joy。[李善注]遭遇讒佞、失官祿也
- 144 幽獨は靜寂孤獨、亦た靜寂孤獨な人を言う。處は居住。山中は世俗を離れた隱棲の地。[李善注]遠離親戚而斥逐也
- 145 『宝鑑』定本卷三 p.113、弘全一 pp.417-418
- 146 柯は木の枝。漸苞は不斷に滋長し生い茂り叢生する意。[劉淵林]漸苞、相苞裹而同長也
- 147 榮は蕊・藥に通ず(又榮は垂れ下がる様)。葳蕤は枝葉の繁盛する様。[劉淵林]榮者、或謂之華、或謂之實。一曰花鬚頭點也
- 148 落英は散る花。飄颻は風に飄々と舞う様。[劉淵林]楚辭曰:採薜荔之落英
- 149 神農は炎帝。三皇五帝の一、医療と農耕の術を与える、神農大帝。[劉淵林]善曰:淮南子曰:神農乃始教人播種五穀、嘗百草之滋味
- 150 盧・跗は良醫の名。春秋時代の盧の扁鵲へんじやくと黄帝の時の俞跗ゆふ。料ははかる(計量)
- 151 大梁は古の地名、戦國時代の魏の都。黍はキビ
- 152 瓊山は崑崙山(伝説上の神仙の山、西方に位置し黄河の源と考えられた)のこと。禾は傳説中の昆侖山上の高大な穀類。[李善注]瓊山禾、即崑崙之山木禾。山海經曰:崑崙之上、有木禾、長五尋、大五圍
- 153 唐は帝堯の姓。唐稷は后稷、堯の時の農事を司る官。播は播殖の意。[李善注]尚書、帝曰:汝后稷、播時百穀
- 154 農帝は上古の帝である神農氏。嘗は辨別滋味 taste の意。華は花と実を指す。[李善注]賈誼曰:神農嘗百草之實、教人食穀者也
- 155 『宝鑑』定本卷三 pp.113、弘全一 p.417
- 156 俞騎は俞兒騎、帝王の大駕に先立ちて先導する騎兵。騁は馳せる・馬を走らすこと
- 157 指南は指南車(常に一定の方向=南を指し示す車、黄帝又は周公の作とされる)。[李善注]指南、指南車也。鬼谷子曰:鄭人取玉、必載司南之車、為其不惑也。鏘鏘、行步貌也。左傳曰:被練三千。馬融曰:被練、為甲者所服也。玉輅、以玉飾車也
- 158 檻檻は車の行く聲。[李善注]善曰:毛詩曰:大車檻檻
- 159 被練は甲を被った徒兵。鏘鏘は行列の様。[李善注]鏘鏘、行步貌也。左傳曰:被練三千。馬融曰:被練、為甲者所服也
- 160 『宝鑑』定本卷三 pp.113、弘全一 p.417
- 161 咫は周の制度で8寸、尺は10寸。眼前の極めて近いことを言う。[李善注]善曰:莊子、南榮趯曰:盲者不能自見。賈逵國語注曰:八寸曰咫
- 162 離婁は傳説中の視力の極めて強い人。千里は遙か遠いこと、千は満数。隅は一隅、一方のすみ・片隅・一角。燭は照 illuminate、又洞察の義。[李善注]孟子曰:離婁之明。趙岐曰:古之明目者也。蓋黄帝時人/Cf.[最澄撰・山家學生式]照于一隅。此則國寶(大正 74・623 下)
- 163 『宝鑑』定本卷三 p.113、弘全一 p.417
- 164 同上、定本卷三 p.113、弘全一 p.417
- 165 同上、定本卷三 p.113、弘全一 p.418
- 166 治は治療。膏は心臓の下部、盲は隔膜の上部。膏盲は身体の奥深い処でここに病気が入ると治らないと言う。救薬を以ては難治の失誤或は缺點の比喩。[李善注]左氏傳曰:晉景公夢疾為二豎子、一曰居膏之上、一曰居膏之下、若我何
- 167 [李善注]史記曰:沛公入秦宮、樊噲諫、沛公不聽。張良曰:忠言逆耳利於行、良藥苦口利於病。願公聽樊噲言
- 168 狐疑は猜疑・懷疑。[李善注]楚辭曰:心猶豫而狐疑
- 169 逆耳之言は耳に逆らう(耳の痛い)言葉のこと
- 170 『宝鑑』定本卷三 p.114、弘全一 p.418
- 171 檻穽は檻と落とし穴(捕捉野獸的机具和陷坑)のこと。在檻穽之中は罍にはまって檻の中に閉じ込められればの意。[李善注]周禮注曰:穿地為塹、所以御禽獸、其或超踰、則陷焉。尚書曰:杜乃獲、斂乃穽
- 172 積は積み上げること。威約は威勢を以て人を制約する(威圧する)意。漸は流入、亦た可染 contaminate の意。[李善注]言威為人制約、漸積至此
- 173 畫地は地面に線を引くこと。為牢は牢と為す意
- 174 交手足は手足を組み縛られることと
- 175 木索は刑具、繩索・太い繩。暴肌膚は皮膚を外に晒すこと
- 176 受榜箠は杖棒で打ち据えられる意。幽は幽閉。圜牆は牢獄のこと。[李善注]廣雅曰:榜、擊也。圜牆、獄也。周禮曰:以圓土教罷民

- 177 獄吏則は獄吏を目にすれば即座にの意。頭は囚人の頭のこと。槍地は地面に触れる・衝く knock on の意
- 178 視は見。徒隸は刑徒奴隸・勞役に服する罪人のこと。惕息は心が跳びはねて呼吸が喘ぐこと、極端に恐懼する形容
- 179 『宝鑑』定本卷三 p.114、弘全一 p.418
- 180 民は人民。稟は受の意。天地は乾坤 heaven and earth。靈は精靈・心靈。[李善注]漢書曰：夫人肖天地之貌、懷五常之性、聰明精粹、有生之最靈者也。應劭曰：肖、類也。頭圓象天、足方象地
- 181 五常は仁・義・禮・智・信の五、亦た別には木火土金水の五行、父義・母慈・兄友・弟恭・子孝を言う。徳は徳性。[李善注]史記曰：況懷五常、含好惡。鄭玄禮記注曰：五常、五行也。孔安國尚書傳曰：五行之徳、王者相承以取法
- 182 『宝鑑』定本卷三 p.114、弘全一 p.418
- 183 [李善注]孟子曰：欲為君、盡君道、欲為臣、盡臣道
- 184 基廣は基礎が広大である意。難傾は傾倒し難いこと。[李善注]文子曰：人主之有民、猶城之有基、木之有根、根深則本固、基厚則上安
- 185 理節は政教に條理・節度が有ること。不亂は世が乱れることは無いの意
- 186 膠結は膠にかわの如く凝結すること、常に事物の不易分解を喩える。不遷は変遷・変化しないの意
- 187 『宝鑑』定本卷三 p.114、弘全一 p.418
- 188 同上、定本卷三 p.114、弘全一 p.418
- 189 徊徊は昏乱の様。徨徨は心神の不安なる意。徊徨で徘徊彷徨(驚悸不安或いは心神不定の形容)。[李善注]善曰：言迷惑也
- 190 眇眇はたった一人で依り処の無き様。昏亂は混乱・昏庸無道なること be dazed and confused
- 191 『宝鑑』定本卷三 p.114、弘全一 p.418
- 192 駢羅は駢比羅列せること。列布は分布の意。[李善注]善曰：駢、猶併也／列布、謂分布職位也
- 193 百神は各種の神靈。森は衆多の様。[李善注]森、聚貌…善曰：楚辭曰：百神翳其備降
- 194 屯騎は衆多の隨從する騎兵。羅は羅列。星布は天星の如く密布すること。[李善注]屯、聚也
- 195 絲竹は樂器の種類、和樂器の総称、転じて管弦・音楽・音曲。[李善注]廣雅曰：浮、罰也。漢書曰：陳平厚具樂飲太尉。風俗通曰：絲曰絃、竹曰管。西京賦曰：蓬萊而駢羅
- 196 『宝鑑』定本卷三 p.114、弘全一 p.419
- 197 狡寇は狡猾な寇賊、劉聡・劉曜を指す。窺窬は窺踰、隙を窺う意でここでは篡奪の逆心を言う。[李善注]左氏傳、師服曰：民服其上、下無覬覦。杜預曰：下不冀望上位也。窬與覦同。杜預左傳注曰：狡、猾也。說文曰：窺、小視也。又曰：覦、欲也
- 198 伺は窺伺 spy の意。瑕隙は罅、つけ込むべき間隙・すき間のこと。[李善注]毛萇詩傳曰：瑕、猶過也。隙、間隙也
- 199 『宝鑑』定本卷三 p.114、弘全一 p.419
- 200 齒は並列 juxtapose の意。金璽は金で制作した印璽、王爵を示す。[李善注]左氏傳、羽父曰：寡人若朝于薛、不敢與諸任齒。杜預曰：齒、列也。漢書曰：諸侯王皆金璽
- 201 仰〜俯は皇帝に対する定型表現。聖策は皇帝の発する竹冊、臣下への封土・授爵・免官等を記す。[李善注]史記曰：高祖封三王、皆以策書
- 202 『宝鑑』定本卷三 p.115、弘全一 p.419
- 203 金扉は華貴なる門戸。排は開 open の義
- 204 霄は雲。靄靄は昏暗なる様。曖曖も昏暗なること。[李善注]言深邃也。霄、冥也／[張銑注]曖曖、暝色
- 205 旋室は曲折回環せる宮室のこと。嬋娟は迂回曲折の様。窈窕は幽深・深遠なること。[李善注]善曰：淮南子曰：傾宮・旋室、在崑崙閭闔之中。徐幹七喻曰：連觀飛樹、旋室迴房、旋室、曲屋也。嬋娟、迴曲貌
- 206 洞房は幽深なる内室(多く閨房)。叫窰は深邃・深遠の義。幽邃は幽深・深邃。[李善注]楚辭曰：姱容脩態互洞房。西京賦曰：望叫窰以經廷
- 207 『宝鑑』定本卷三 p.116、弘全一 p.419
- 208 余は楚の襄王の自称。幃は蚊帳・帷幕の意。褰は撩起 lift up の意。[李善注]鄭玄毛詩箋曰：幃、床帳也
- 209 盡心は竭盡心力の意。惓惓は懇切丁寧な様
- 210 貞亮は忠貞誠信の意。絜清は清潔・清白の意
- 211 相難は互相責難・辨駁の意
- 212 精は精神の義。交接は交往・結交の意。來往は来去・往返の意。[李善注]精、神也
- 213 凱康は慨慷(情緒激昂)・激動の意。樂歡は歡樂に同じ。[李善注]言神女之意、雖含諾、猶不當其心
- 214 『宝鑑』定本卷三 p.116、弘全一 p.419

- 215 暉光は光輝。日新は日日更新の意。[李善注]易曰：君子之光暉吉。又曰：日新之謂盛德
- 216 『宝鑑』 定本卷三 p.117、弘全一 p.421
- 217 同上、定本卷三 p.117、弘全一 p.421
- 218 餘波は餘勢の未だ盡きざる波浪 *aftermath*。柴桑は豫章郡の縣名。淪は沈没の義。[李善注]廣雅曰：淪、沒也。餘波、濤之餘波也、言濤之餘波至柴桑而盡也。尚書曰：餘波入于流沙。漢書、豫章郡有柴桑縣
- 219 潮波は潮水の波濤。泛激は浮游を言う。[李善注]字書曰：激、泛也、水波上及也/[李周翰注]泛激、水上游浮返覆貌。言此蟲魚之類或游浮波瀾、混沒於泥沙
- 220 泥沙は泥土と砂子。混淪は水の旋轉する様。[李善注]混淪、輪轉之貌。廣雅曰：混、轉也
- 221 隱淪は神人の等級(一神仙・二隱淪・三使鬼物・四先知・五鑄凝)の一。列真は列仙(多くの仙人)
- 222 異人は神人・方士のこと。精魄は精神と魂魄。挺は生出・生長の義。[李善注]班固公孫弘贊曰：異人並出。孝經授神契曰：五岳之精雄、四瀆之精仁。左氏傳樂祁曰：心之精爽、是謂魂魄
- 223 祭は山川の神靈に祈禱して災禍消除を願う祭祀のこと。沈祭は水の祭祀。深淪は深水にして静寂なることを言う。[李善注]沈祭、所祭沈淪而沈靜也[中略]尚書大傳曰：沈四海。鄭玄曰：祭水曰沈。鄭司農周禮注曰：祭、祭名也
- 224 『宝鑑』 定本卷三 p.117、弘全一 p.421
- 225 世胄は世家の子弟・貴族の後裔のこと。躡は昇・登の意。[李善注]韓詩内傳曰：所以為世子何。言世世不絕。孔安國尚書傳曰：胄、長子也。謂卿大夫子弟也。廣雅曰：躡、履也
- 226 英俊は才智卓越・俊逸超群の人。沈は沈潜。下僚は下級の官吏。[李善注]西都賦曰：英俊之域。爾雅曰：僚、官也
- 227 地勢は土地山川の形勢。ここでは人の地位・勢力や家柄を言う。非一朝は一朝一夕に成ったものではないと言う。[李善注]周書、湯曰：吾欲因地勢所有而獻之。列子、俞氏曰：病非一朝一夕之故、其所由來漸矣
- 228 賈后は賈南風かなんぷう、賈充の娘で西晋の第二代皇帝恵帝の皇后。肆虐は恣意に殘殺或は迫害すること。六宮は皇后の寢宮(正寝一、燕寝五、合為六宮)。[李善注]干寶晋紀曰：賈庶人賜死。初、武帝為太子取后、在宮不恭遜而甚妒忌、有孕者輒殺子、或以手戟擣之、子隨刃墜
- 229 韓午は賈南風の妹である賈午、夫が韓寿であるから韓午と呼ぶ。亂は乱行。外内は朝廷の内外。[李善注]干寶晋紀曰：韓壽妻賈午、寔始助亂
- 230 其所由來はそうした乱れた国政の由って来る所の意。漸は *gradually* の意
- 231 『宝鑑』 定本卷三 p.117、弘全一 p.421
- 232 忽は忽然・突然の意。舍は其の所居の場所。悟は覚醒・覚悟
- 233 悵は失意不樂の様 *disappointed*。神宵は神霄、神靈が消失して復た見ることできない意。蔽は遮住・遮掩の意
- 234 垂は下垂、恩沢が下されること。曲照は光が曲折して照射する意、恩澤の無所不至の形容。[李善注]尚書、武王曰：惟我文考、若日月之照臨
- 235 勢之所集は権勢を持つ者の所に人が集まる意。從之如歸市は市場に人が参集するようにの意。[李善注]孟子曰：太王居豳、狄人侵之、乃踰梁山、邑于岐山下、從者如歸市焉
- 236 棄之は失墜者を見捨てること。[李善注]毛詩曰：棄予如遺。鄭玄曰：如人遺忘、忽然不省存也
- 237 『宝鑑』 定本卷三 p.117、弘全一 p.421
- 238 臨穴臨穴は墓穴を前にして。仰天は仰望天空。歎は悲嘆。『詩經』秦風・黃鳥の「交交黃鳥[中略]誰從穆公[中略]臨其穴、惴惴其慄。彼蒼者天、殲我良人」を踏まえる
- 239 長夜は墓穴に埋められた後の暗黒を喩える。冥冥は昏暗・幽深なる様。[李善注]李陵詩曰：嚴父潛長夜、慈母去中堂。東觀漢記、鄧太后報鄧閭曰：長歸冥冥、往而不反
- 240 一往不復還は *once gone to never return* の意
- 241 『宝鑑』 定本卷三 p.117、弘全一 p.421
- 242 大猷は大道のこと。玄漠は恬靜・寂靜、幽寂の意。[李善注]毛詩曰：秩秩大猷。說文曰：玄、幽遠也。又曰：漠、寂也。廣雅曰：漠、泊也。說文曰：漠、無為也。言大道玄遠幽漠、知之猶從小引其端緒、而至於可知
- 243 抽は抽出 *extract* の意。厥は其れ。緒は端緒のこと
- 244 其究は窮盡の意。[師古註]竟也。又深也、窮盡也/[爾雅・釋言]究、窮也
- 245 澶活は水流の緩慢で静かな様を言う。漠は広々と果てしない意。無涯は限りの無いこと、無窮盡・無邊際
- 246 有流は百川に類同。惣は總(総)
- 247 『宝鑑』 定本卷三 p.117、弘全一 p.421
- 248 同上、定本卷三 p.117、弘全一 p.421

249 波振は波が波動すること。四海は四方の海の中の意(国内・世の中・天下)。[李善注]波振・塵飛、以喻亂也  
250 塵飛は飛揚する灰塵。五岳は泰山・嵩山・瀟山のちに衡山・華山・恒山の五  
251 九服は九畿、天下の意。服は千里四方の京畿の外を五百里毎に地区とする(九服は侯服・甸服・男服・采服・衛服・蠻服・夷服・鎮服・藩服)。徘徊は彷徨・游移不定の様 hang about。[李善注]周書曰:乃辨九服之國  
252 三靈は日・月・星、或は天・地・人。改トは改めて占い選ぶこと。[李善注]春秋元命苞曰:造起天地、鑄演人君、通三靈之貺、交錯同端  
253 『宝鑑』定本卷三 p.117、弘全一 p.421  
254 『莊子』雜篇、ちくま学芸文庫、p.20  
255 擾擾は雜亂せる様。遊宦子は職務の爲故郷を離れる官吏。[李善注]枚乘七發曰:擾擾若三軍之騰裝。漢書、薄昭與淮南王書曰:遊宦事人  
256 營營は追逐求取、あくせくと働く様。市井人は商売人。[李善注]列子、林類曰:吾又安知營營而求生之非惑乎。莊子、仲尼曰:商賈且於市井以求其贏。司馬彪曰:九夫為井、井有市  
257 『宝鑑』定本卷三 p.117、弘全一 p.421  
258 飾智巧は自分の才智巧妙を飾り立てること。[李善注]淮南子曰:古之人同氣于天地、與一世而優遊。及偽之生、飾智以驚愚、設詐以巧上  
259 學松栢隱は節義長寿の象徴たる常緑樹に事寄せて隱棲することを言う。[李善注]方、猶將也。言將隱而棄榮利也。楚辭曰:山中人兮芳杜若、飲石泉兮蔭松柏  
260 羞は感到耻辱。逐は追 chase の意。市井は市場・商売 market place。名は名聞利養  
261 『宝鑑』定本卷三 p.117、弘全一 p.421  
262 剛柔は陰陽の氣のこと。(《易・繫辭下》:剛柔相推、變在其中矣。[孔穎達疏]剛柔即陰陽也。)迭用は交互に用いられること。[李善注]漢書曰:凡民函五常之性、而剛柔不同  
263 喜は喜悅。愠は惱怒・怨憤・忿懣の意。分情は感情が異なること。[李善注]禮記曰:何謂七情。喜・怒・哀・懼・愛・惡・欲  
264 幽并は幽州と并州の併称。重は尊重の意。騎射は騎馬と射箭のこと。[李善注]史記曰:趙武靈王胡服以習騎射也  
265 少年はここでは遊侠の若者のこと。好は愛好。馳逐は驅馳追逐の意。[李善注]七發曰:馳騁角逐  
266 『宝鑑』定本卷三 p.118、弘全一 p.421  
267 飲は液体や流動性のものを飲む。歎は吹く・吐く・噴出する。[李善注]說文曰:飲、啜也。歎、吹氣也  
268 炳は熱、点燃・焚焼の意。蓬はヨモギ。飛は飛揚。飛蓬は砂漠地帯に生え風に吹かれると根が抜けて転がり飛ぶ草のこと。[李善注]楚辭曰:離憂患而迺寤兮、若縱火於秋蓬[中略]聲類曰:炳、燒也  
269 沃は灌溉 irrigate の意。爍炭は燃焼する炭火のこと。[李善注]黃石公三略曰:夫以義而誅不義、若決江河而溉焚火、其克必矣[中略]說文曰:爍、火飛也  
270 霹靂は雷撃・雷霆(凄まじい雷鳴 thunderbolt)、突然に雷鳴がつんざくこと。烈缺は空中高く雷光の閃く時の現ずる空隙。[李善注]應劭曰:霹靂、雷也。烈缺、閃隙也  
271 火は電照。吐火は發出火光の意。施は加・用の義。鞭は whip。[李善注]火、電照也。善曰:言威德之盛、役使百神、故霹靂烈缺、吐火施鞭、而為衛也/[李周翰注]謂列缺吐電光施鞭以為御衛也  
272 烽はのろし(狼煙・烽火・狼火・狼燧)。烈は燒 burn の義  
273 『宝鑑』定本卷三 p.118、弘全一 p.421  
274 巫山は山の名、四川省東端、湖北省との境近くにある山(付近に長江が刻んだ峡谷巫峡があり名勝地として知られる)。女は神女。[李善注]襄陽耆舊傳曰:赤帝女曰姚姬、未行而卒、葬於巫山之陽、故曰巫山之女  
275 『宝鑑』定本卷三 p.118、弘全一 p.421  
276 雜客は洛陽から来た旅客のこと。逆旅は客舎・旅館の意。舎は住宿・宿營の意。[李善注]左氏傳、荀息曰:今號為不道、保於逆旅  
277 氣出・精列は古代の樂曲の名。[李善注]歌錄曰:古相和歌十八曲、氣出一、精列二  
278 毛公は戰國時代の趙の處士。受は接受。[李善注]史記曰:趙有處士毛公、藏於博徒、薛公藏於賣漿家。魏公子欲見之、兩人自匿不肯見。公子聞所在、乃間步往、從此兩人遊甚歡  
279 眷は恩顧の意。逆旅は客舎・旅館。[李善注]左氏傳、荀息曰:今號為不道、保於逆旅  
280 『宝鑑』定本卷三 p.118、弘全一 p.421  
281 由は從・順の義。庚は道。萬物は宇宙に在る一切事物を総稱する。[李善注]由、從也。庚、道也。言物並得從陰陽道理而生也。子夏序曰:由庚廢則陰陽失其道理矣  
282 太極は原始混沌の氣を言う。初は原初。[李善注]漢書曰:太極元氣、分三為一。言元氣初為一、後為天地人也

283 渾沌は区別が立たず物事が入り混じっている状態(元々、世界開辟前の元氣未分にして模糊一團なる状態を指す)。未分は未分化。[李善注]春秋說題辭曰：元清氣以為天、渾沌無形體。宋均曰：言元氣之初如此也、渾沌未分也。言氣在易為元、在老為道。義不殊也

284 萬物は宇宙に在る一切事物のこと。紛錯は紛繁雜亂の意

285 與は with の義。道は自然無為の道。俱隆は共に隆盛する意

286 『宝鑑』定本卷三 p.118、弘全一 p.421

287 鷓鴣はフクロウの類、不吉な鳥とされる。鳴衡は車衡、車の轆ながえ shafts の前端の横木 croobar のこと。扼は取っ手 grip。[李善注]毛詩曰：懿厥哲婦、為梟為鷓

288 豺はヤマイヌ jackal。狼はオオカミ wolf。豺狼は獐猛な獣、権勢に取り入る貪欲な小人を喩える。當路衢は四通八達の大通り。[李善注]鷓鴣・豺狼、以喻小人也[中略]漢書、杜文謂孫寶曰：豺狼當路、不宜復問狐狸。公羊傳曰：楚莊王伐鄭、放乎路衢。何休注曰：路衢、郭内衢也

289 豺狼は獐猛な獣、凶悪残忍な人間を喩える。抗は举起の意。爪牙は動物の尖った爪と鋭利な牙。[李善注]漢書杜文謂孫寶曰：豺狼當路

290 生人は人民・民衆。陥は陥落。茶炭は塗炭、泥土や火中に落ちるような苦しみ、困苦極りない境遇の形容。艱は艱難辛苦。[李善注]尚書曰：夏有昏德、民墜塗炭。茶與塗字通用

291 狒は狒狒ひひ。蝟はハリネズミ。據は押さえるの意。[薛綜注]蝟、其毛如刺…據、批、皆謂戟撮之

292 窳は窳窳あつゆ、怪物、姿は赤い牛の如く人面、足は馬の如く赤子の声で鳴く、人を襲っては喰う。狻は狻猊さんげい、獅子と同一視される伝説の獣、虺猫に似て虎豹を食う。[薛綜注]窳、窳窳也、類猛虎、亦食人。狻、狻猊也、一曰師子

293 虎豹は虎 tiger と豹 panther、獐猛な野獣、転じて殘暴の人を指す。兕は水牛に似た一角獣。恐喙は恐れで喘息を起こす意

294 『宝鑑』定本卷三 p.118、弘全一 p.421

295 龍は馬の八尺以上を言う。六龍は天子の車駕で馬六頭にて引くものを言う。儼は整齊なる様。齊首は頭相齊平、馬が頭を並べることを行う[李善注]春秋命歴序曰：有神人右耳蒼色大肩、駕六龍出輔、號曰神農。儼、矜莊貌

296 雲車は帝王・仙人の乗り物のこと。容裔は徐行する様。載は乗の意。[李善注]春秋命歴序曰：人皇乘雲車出谷口。博物志曰：漢武帝好道、西王母七月七日漏七刻、王母乘紫雲車來

297 [李善注]北海魚非洛川所有、然神仙之川亦有

298 長鯨は大クジラ whale。航は船と同。[李善注]劉淵林：航、舡之別名。異物志云：鯨魚、長者數十里、小者數十丈、雄曰鯨、雌曰鯢、或死於沙上、得之者皆無目、俗言其目化為明月珠[中略]善曰：莊子曰：吞舟之魚、蕩而失水

299 修鯢の修は長い意。鯢は雌の鯨を言う。浪は波浪・大波。[李善注]劉淵林：鄧析子曰：釣鯢者不於清池。一説曰：鯨猶言鳳、鯢猶言皇也

300 小飠は小飯、小口吃飯の意。歡は飲 sip、drink の意。大歡は大いに飲むこと。[李善注]說文曰：歡、飲也

301 湯沃雪は熱水で雪に澆ぐ sprinkle water こと、事が解決し易いことの喩え。[李善注]沃雪、言易也。家語、孔子曰：人之棄惡、如湯之灌雪焉

302 『宝鑑』定本卷三 p.118、弘全一 p.421

303 騶裏は駿馬の名、日に万里走る。羆は繩索を以て獸を捕えること。[李善注]張揖曰：騶裏、馬金喙赤色、一日行萬里者[中略]善曰：聲類曰：羆、係取也

304 封豕は大猪。[李善注]郭璞曰：封豕、大猪也[中略]左氏傳：申包胥曰：吳為封豕長蛇

305 箭は矢、arrow。不苟は軽率にせざる意。脰は頸 neck。陥は攻破の意。[李善注]張揖曰：脰、項也

306 弓不虛發は射的が百発百中のこと。應聲は隨著聲音、迅速なることの形容

307 『宝鑑』定本卷三 p.118、弘全一 p.421

308 滿澤は藪澤(雲夢)に満ち溢れること。罟ふは獸を捕える網。彌は遍・広く行き渡る意。[李善注]郭璞曰：彌、覆也

309 九罟は漁撈用の細網。[李善注]毛詩曰：九罟之魚鱒魴。爾雅曰：九罟、魚網

310 罍釋は小網。[李善注]國語、里革曰：置禁罍釋。韋昭曰：罍釋、小網也

311 水族は水中にすむ動物全般。殄は取り尽すこと。[李善注]昆、魚子。鮠、細魚族類也。擯、殄、言盡取之

312 『宝鑑』定本卷三 p.118、弘全一 p.421

313 雕鶚は雕と鶚。雕は鷲 eagle、鶚はミサゴ(鵟 Pandion haliaetus、異名魚鷹)、共に猛禽。鷹はタカ目タカ科に属する鳥のうち比較的小さめのものを指す、通称 hawk。鷂は隼、ハヤブサ(鷂・鷂 Falco peregrinus、falcon)のこと

- 314 飛揚は飛舉・飛騰 fly upward の意。伏竄は藏匿逃竄
- 315 鷹隼で邪悪な者・邪佞の臣を喩える。撃は攻撃・誹謗讒訴を言う。[李善注]毛萇詩傳曰：古者鷹隼撃、然後罽羅設
- 316 時菊は時節に応じて咲く菊の花。委は萎に通ず、枯れ萎れる意。嚴霜は寒冷的な霜 cold frost。[李善注]潘岳河陽詩曰：時菊耀秋華。委、猶悴也。楚辭曰：冬又申之以嚴霜
- 317 鷺は赤雉。臺陂は臺殿陂池のこと。雉は野雉が鳴く意。[李善注]鷺雉、似山雞而小、冠背毛黃、腹下赤、項綠色、其性悍戾愆害
- 318 殿傍は廢殿毀室の間。窟は穴居・作巢の意
- 319 [李善注]上林賦曰：輪玄鶴。爾雅曰：鷺、春鋤。郭璞曰：白鷺也。說文曰：鵠、黃鵠也。爾雅曰：鴈、頭鵠。郭璞曰：似鳧…毛萇詩傳曰：鵠、水鳥也
- 320 [李善注]爾雅曰：鵠、麋鵠也。鵠、音括。郭璞曰：即鵠也。郭璞上林賦注曰：鵠、似鴈、無後指。鵠、音保。杜預左氏傳注曰：鵠、水鳥也、五激切。爾雅曰：舒鳧、鷺。毛萇詩傳曰：鳧、水鳥。玄詩箋曰：鷺、鳧屬也。毛萇詩傳曰：大曰鴻、小曰鴈
- 321 『宝鑑』定本卷三 p.118、弘全一 p.421
- 322 鷹犬は狩猟の具となる鷹と獵犬。倏眇は疾速の様。[李善注]劉淵林：倏眇、疾速也[中略]子雲賦曰：倏眇情洌
- 323 罽羅は鳥獸の網。絡幕は張り設けること。[李善注]劉淵林：罽羅、鳥獸網也。絡幕、施張之貌也
- 324 『宝鑑』定本卷三 p.118、弘全一 p.421
- 325 君は旅先の良人。念君は夫を思慕する意。客遊は他郷・他国に旅をすること。斷腸は腸を割開・切斷する、極度に感情を刺激する意、亦た極度の悲傷の情を言う
- 326 『宝鑑』定本卷三 p.118、弘全一 p.421
- 327 [李善注]爾雅曰：殄、盡也。杜預左氏傳注曰：夷、殺也
- 328 魚鼈は魚とスッポン、又水産動物の総称。禽獸は鳥獸の意
- 329 『宝鑑』定本卷三 p.118、弘全一 p.421
- 330 同上、定本卷三 p.118、弘全一 p.421
- 331 衆女は衆臣のことを言う。嫉は嫉妬。娥眉は蛾眉、細く美しい女の眉、転じて美人。余之娥眉は屈原の高潔清廉な美德を指す。[李善注]眾女、謂臣眾也。娥眉、好貌
- 332 皓齒は白い歯、美女の条件の一。娥眉は蛾眉、細く美しい女の眉、転じて美人
- 333 命は命名の意。伐は伐採。性は性命の意。[李善注]呂氏春秋曰：靡曼皓齒、鄭・衛之音、務以自樂、命曰伐性之斧。高誘曰：靡曼、細理弱肌美色也。皓齒、謂齒如瓠犀也。鄭國淫僻、以其淫僻滅亡。故曰伐性之斧也
- 334 同上、定本卷三 p.118、弘全一 p.421
- 335 苟は若・假使 if の義。物外は世俗の外・世事の外の意。縦は肆ほしいまま・恣・放の義
- 336 安いづくんぞは何 how の義。榮辱は光榮と恥辱を言う。如は行・去 go の意。[李善注]班固漢書述賈・鄒・枚・路曰：榮如辱如、有機有樞。劉德曰：易曰：樞機之發、榮辱之主也。張晏曰：乍榮乍辱。如、辭也
- 337 皓然に潔白の様。縦は自得・縦恣の意。[李善注]歸田賦曰：苟縱心於城外。孟子曰：我善養吾浩然之氣。敢問何謂浩然之氣。曰：難言也、其為氣也、至大至剛、以直養而無害、則塞於天地之間
- 338 『宝鑑』定本卷三 p.118、弘全一 p.421
- 339 宥快『秘藏寶鑑鈔』卷上四 p.70 参照
- 340 愧畏は慚愧と畏懼 shame and fear。[李善注]毛詩曰：不愧於人、不畏於天
- 341 『宝鑑』定本卷三 p.118、弘全一 p.421
- 342 貴賤貧富は富貴と貧賤、地位の尊卑を言う。[李善注]論語、子曰：富而可求、雖執鞭之士、吾亦為之；如不可求、從吾所好
- 343 正身は修身の意。履道は躬行正道の意。[李善注]周易曰：履道坦坦
- 344 『宝鑑』定本卷三 p.120、弘全一 p.423
- 345 鮮榮は鮮花。寤は覚悟 realize の意。[李善注]寤、覺也。鮮榮、華也、喻少年之盛
- 346 衆葩は百花のこと。敷榮は開花の意。[李善注]古本葩字為此莖、郭璞三蒼為古花字
- 347 曄は光明 bright、radiant・盛美 magnificent の様。春榮は春の花。[李善注]答賓戲曰：摘藻如春華
- 348 瀏は水深くして清澈 clear and deep なこと、明朗の意。清風は清微な風・清涼なる風。[李善注]毛詩曰：吉甫作頌、穆如清風。楚辭曰：秋風瀏以蕭蕭兮
- 349 春榮は春の榮華、少年時代を比喻する。慕は思慕。[李善注]春榮喻少[中略]周易陰符、太公曰：春道生、萬物榮
- 350 歲寒は歳末の嚴寒の時節、老年を比喻する。獨希は孤独であること。[李善注]歲寒喻老也[中略]論語曰：歲寒然後知松柏之後凋



- 351 『宝鑑』 定本巻三 p.120、弘全一 p.423
- 352 『楚辭』 招魂：増冰峨峨、飛雪千里些。王逸注：言北方常寒、其冰重累、峨峨如山
- 353 『宝鑑』 定本巻三 p.120、弘全一 p.423
- 354 同上、定本巻三 p.120、弘全一 p.423
- 355 『晋書』 列伝二十八
- 356 『宝鑑』 定本巻三 p.120、弘全一 p.423
- 357 第六章参照
- 358 夜光之珠は夜光(夜光之璧)、宝玉の名(尹文子曰：田父得寶玉徑尺、置於廡上、其夜明照一室。然則夜光為通稱、不繫之於珠璧也)。魚目は白く光る魚の目、珠に似て珠玉に非ざるもの。[李善注] 雜書曰：秦失金鏡、魚目入珠。鄭玄曰：魚目亂真珠
- 359 惟は思(説文)惟、凡思也。此魚目は任昉自身を喩える。[李善注] 魚目似珠。璵璠、魯玉也。雜書曰：秦失金鏡、魚目入珠。韓詩外傳曰：白骨類象、魚目似珠
- 360 唐突は冒犯・褻瀆の意。璵璠は美玉、武帝蕭衍を喩える。[李善注] 璵璠、魯玉也[中略]左氏傳曰：季平子卒、陽虎將以璵璠斂。孔融汝穎優劣論、陳群曰：頗有蕪菁、唐突人參也
- 361 『宝鑑』 定本巻三 p.120、弘全一 p.423
- 362 之は伏羲・神農・黃帝の書。三墳は伝説中の最古の書籍
- 363 『宝鑑』 定本巻三 p.120、弘全一 p.423
- 364 思は思念。萬方は多方面・多種多様の意。憂は憂慮の意。國害は国家の禍害のこと
- 365 開は開導の意。賢聖は聖賢(聖人と賢人)、道德才智の極めて高いこと・人。輔は輔佐・幫助・輔弼の意。逮は及。[李善注] 開導賢聖、令其進仕、用其謀策、輔己不逮。此又陳諫於王也
- 366 『宝鑑』 定本巻三 p.120、弘全一 p.423
- 367 崔巍は聳え立つ高峻の様。欵は忽然の意。[李善注] 薛綜注：欵之言忽也。偽所作也
- 368 『宝鑑』 定本巻三 p.120、弘全一 p.423
- 369 體道は道を体得すること・正道を身に実践すること。居は占有の意。[李善注] 文子曰：聖人體道、反至動而無為。老子曰：聖人功成而弗居
- 370 見善は善事を見ること。如不及は己が未だ及ばないと思う異。[李善注] 論語、孔子曰：見善如不及、見不善如探湯
- 371 信誠は誠實不欺。好謀は謀略を好むこと。達は長ける意。聽受は他人の言う事をよく聞き入れる意
- 372 見善は善いことを見る意。如不及は追いつけないかのように熱心に追及すること。用人は人を用いるとき。如由己は自分が使われている気持ちで相手を思うこと。[李善注] 善曰：論語、子曰：見善如不及
- 373 富永一登『「文選」李善注の活用 文學言語の創作と繼承』 p.20 参照
- 374 『宝鑑』 定本巻三 p.120、弘全一 p.424
- 375 天然異稟は天賦の非凡な性質才能のこと。[李善注] 言天性自然、受於異氣也。孔安國尚書傳曰：稟、受也
- 376 鑽仰は聖人や偉人の徳を仰ぎ尊ぶこと。所庶幾は望むべくもない高レベルの才であるの意。[李善注] 論語、顔淵曰：仰之彌高、鑽之彌堅
- 377 鑽は研鑽(沈研鑽極)の意。覽は閲覽。要言は至理名言
- 378 『宝鑑』 定本巻三 p.120、弘全一 p.424
- 379 仲尼は孔子の字あざな。不遭用はその教えが為政者に採用されなかったことを言う
- 380 『春秋』は五経の一。前 480 年頃成立。春秋時代の魯国の年代記、隠公から哀公に至る 242 年間(前 722 - 前 481)に亘る事跡を編年体で記す。困斯發はこの理由で制作されたの意。[李善注] 司馬遷書曰：仲尼厄而作春秋
- 381 言は『春秋』で述べること。神明は神祇、天地間の一切の神靈の總稱。祚は賜福の意。兆民は万人の意。所託は寄託する所。[李善注] 言有斯四德、乃為神明所祚、兆民所託
- 382 罔不は二重否定。道德は仁義に適った正しい道。仁義は仁愛と正義、仁義の道德(儒教の根本理念)。禮智は禮儀(人間関係の正常な規範・禮制禮法)と物事の是非を明辨する智。仁義禮智信で儒教の五常を指す
- 383 『宝鑑』 定本巻三 p.120、弘全一 p.424
- 384 四時は四季、春夏秋冬の総称。忽は急速の義。代序は時序に更替すること。[李善注] 莊子、黃帝曰：陰陽四時、運行各得其序。楚辭曰：日月忽其不淹兮、春與秋兮代序
- 385 紛は入り乱れる様。迴薄は循環變化の意。[李善注] 鵬鳥賦曰：萬物迴薄
- 386 花蒔は花苗を移植すること。時育は季節を按じて育養する意。覽は視。[李善注] 字林曰：蒔、更別種、上吏切。周易曰：時育萬物
- 387 盛衰は興盛と衰敗。察は明察・文辨の義。索は盡・空の意。敷は開花の義。[李善注] 孔安國尚書傳曰：索、盡也。又曰：敷、布也。又曰：已布而生也

- 388 茂は繁茂の意。落は落葉。嗟は嘆息の義。[李善注]呂氏春秋曰：春氣至則草木產、秋氣至則草木落
- 389 休徴は吉祥の征兆。[李善注]尚書曰：休徴日月之行、則有冬有夏
- 390 風雨は風と雨、自然現象のこと。玉燭は四季の氣が和暢(温和舒暢)な意、太平盛世の形容。[李善注]爾雅曰：春為青陽、夏為朱明、秋為白藏、冬為玄英。四氣和謂之玉燭
- 391 道宣撰『廣弘明集』卷第七、大正 52・129 中
- 392 『宝鑰』定本卷三 p.120、弘全一 p.424
- 393 [李善注]：黃帝泰階六符經曰：泰階者、天之三階也。上階、上星為天子、下星為女主。中階、上星為諸侯三公、下星為卿大夫。下階、上星為元士、下星為庶人。三階平、則陰陽和、風雨時、歲大登、民人息、天下平、是謂太平
- 394 躬は身・体、みずからの意。菲薄は儉約。[李善注] 薛綜注：躬自菲薄、謂儉約
- 395 升平は泰平に同。[李善注]文・景之際、號為升平。升平、謂國太平也。善曰：禹菲薄飲食。孝經鉤命決曰：明王用孝、升平致譽
- 396 値は遭遇。陛下は魏の明帝を指す。升平は太平
- 397 沐浴は濯發洗身、ここでは蒙受・受潤澤のこと。聖澤は皇帝の恩沢。[李善注]史記、太史公：成王作頌、沐浴膏澤
- 398 潛潤は漸漸滋潤の意。徳教は道德教化。[李善注]孝經曰：徳教加于百姓
- 399 『宝鑰』定本卷三 p.120、弘全一 p.424
- 400 潛精は専心一意の意。墳籍は古代の典籍のこと
- 401 立身は處世・為人(世に認められて一人前になること)。揚名は傳播名聲。[李善注]孝經曰：立身行道、揚名於後世
- 402 『宝鑰』定本卷三 p.120、弘全一 p.424
- 403 保又は保艾、治理して安定太平ならしめること。我皇家は我が漢王室。[李善注]尚書、周公曰：天壽平格、保又有殷
- 404 保生は保護し並びに其の生存を繁衍させること。萬國は万邦・全土。[李善注]周書曰：我聞古商先王成湯、保生商人
- 405 保守は maintain。社稷は土地の神(社)と五穀の神(稷)、転じて朝廷・国家
- 406 安固は安定鞏固。國嗣は国主の後嗣
- 407 『宝鑰』定本卷三 pp.120-121、弘全一 p.424
- 408 同上、定本卷三 pp.120-121、弘全一 p.424
- 409 岷山は岷山山脈、主峰は雪宝頂(標高 5,588m)。揚子江と黄河の分水嶺で、北東斜面から嘉陵江の支流白竜江が、南西斜面から岷江が源を發する。[李善注]岷山導江、東別為沱
- 410 發源は川が開始流出すること。濫觴は長江の源流が觴さかずきを濫うかべる細流であること(江河發源處水很小、僅可浮起酒杯)、転じて事物の起源・發端として用いる。[李善注]南都賦曰：發源巖穴。家語、孔子謂子路曰：夫江始於岷山、其源可以濫觴[中略]王肅曰：觴、所以盛酒者、言其微也
- 411 『宝鑰』定本卷三 p.121、弘全一 pp.424-425
- 412 同上、定本卷三 p.121、弘全一 pp.424-425
- 413 恢弘は恢闔、發揚・擴大の意。至道は最高の原則・準則
- 414 人主は人君・君主。軌範は規範(手本・模範)のこと
- 415 『宝鑰』定本卷三 p.122、弘全一 p.426
- 416 借問は作者の自問自答を導く語句。蜉蝣はカゲロウ(蜻蛉 Ephemeroptera)、朝に生まれて夕べに死ぬとされることから、人生の儂く短命なことの譬え。[李善注]大戴禮夏小正曰：蜉蝣朝生而暮死
- 417 龜鶴は長寿の代表。仙人を言う。[李善注]養生要論曰：龜鶴壽有千百之數、性壽之物也。道家之言、鶴曲頸而息、龜潛匿而噓、此其所以為壽也。服氣養生者法焉
- 418 薨は木槿(ムクゲ Hibiscus syriacus。ムクゲの花は朝咲いて夕方墜ちる)。榮は花。不終朝は一日も持たない意。[李善注]潘岳朝菌賦序曰：朝菌者、時人以為薨華、莊生以為朝菌。其物向晨而結、絕日而殞
- 419 豈見夕は夕方まで生きられない意。[李善注]毛萇詩傳曰：蜉蝣朝生夕死
- 420 『宝鑰』定本卷三 p.122、弘全一 p.426
- 421 隆崇は高い様。崒峯は山岳の高く聳えて險峻なることを言う。岑崒は山勢の險峻なる様。參差は長短高低大小の齊しからざるを言う。[李善注]郭璞曰：隆崇、竦起也
- 422 蔽虧は遮蔽すること。[李善注]張揖曰：高山擁蔽、日月虧缺半見也
- 423 『宝鑰』定本卷三 p.122、弘全一 p.426
- 424 同上、定本卷三 p.123、弘全一 p.426
- 425 同上、定本卷三 p.123、弘全一 p.426

- 4 2 6 同上、定本卷三 p.123、弘全一 p.426
- 4 2 7 固は誠に・本当にの義。展轉は反復・變化の義。無窮は無盡・無限の意
- 4 2 8 『宝鑑』定本卷三 p.129、弘全一 p.431
- 4 2 9 鈍は鋭利ではない刀。搦朽摩鈍は成語、才能の低い人が奮発して求進すること。[李善注]韋昭曰：搦、摩也
- 4 3 0 皆能一斷は鉛刀でも一回は切断できる意。(鉛刀一割で成語、凡庸な人でも時には力を発揮できる時がある比喩。)[李善注]韓詩外傳、陳饒謂宋燕曰：鉛刀畜之、而干將用之、不亦難乎
- 4 3 1 [李善注]東觀漢記、班超上疏曰：臣乘聖漢威神、冀倣鉛刀一割之用
- 4 3 2 鉛刀用は鉛刀一割(成語)、鉛のなまくら刀も一度は物を断ち切れる、凡庸な人でも稀に力を発揮できる場面があると言う。[李善注]東觀漢記、班超曰：冀立鉛刀一割之力。班孟堅答賓戲曰：搦朽摩鈍鉛刀
- 4 3 3 庶幾は希望・冀こいねがうこと。奮は奮迅。薄身は微弱な身、謙遜の自称
- 4 3 4 『宝鑑』定本卷三 p.129、弘全一 p.431
- 4 3 5 [李善注]吳越春秋曰：干將者、與歐冶同師、俱作劍。闔閭得而寶之、以故使干將造劍二枚、一日干將、二曰莫邪。莫邪、干將妻之名也
- 4 3 6 [李善注]漢書音義曰：銛徹謂利也
- 4 3 7 鏌邪は莫耶・鏌耶。古の名劍の名。羅は連ねる・並べること(羅列・森羅)。[劉淵林]越絕書曰：昔越王勾踐有寶劍五、聞於天下[中略]一百純鈞、二曰湛盧、三曰莫耶、四曰豪曹、五曰巨闕/[李善注]說文曰：鏌邪、大戟也。鏌、音莫。邪、弋奢切
- 4 3 8 『宝鑑』定本卷三 p.129、弘全一 p.431
- 4 3 9 應龍は伝説中の有翼の龍(相傳禹治洪水時、有應龍以尾畫地成江河、使水入海)。潛は潜伏の意。潢汙は聚積して流れない溜水のこと。[李善注]項岱曰：天有九龍、應龍有翼。服虔曰：左氏傳注曰：蓄小水謂之潢、不洩謂之汙
- 4 4 0 龜は大亀・ウミガメのこと。魚龜で魚亀の水棲動物の類。媠は軽侮の意。之は應龍を指す
- 4 4 1 奮は奮力・発揮の意。靈徳は神靈の恩徳のこと。合は集合
- 4 4 2 超は超越。忽荒は天上のこと。躄は蹲坐の義。昊は広大の意。昊・蒼は共に天の名(昊天・蒼天)を言う。[李善注]項岱曰：忽荒、天上也。昊・蒼、皆天名也。徐廣史記注、躄音軟、躄與據同、謂之足軟持之
- 4 4 3 泥蟠は泥中に蟠踞すること。天飛者は天空を飛翔する存在の意。神は神靈・神威の意
- 4 4 4 頃者は近来の意。炎早は炎熱干旱、炎暑の早魃は集合
- 4 4 5 沙礫は砂と碎石。銷鑠は熔化 melt、亦た灼熱のこと。[李善注]呂氏春秋曰：湯時大旱七年、煎沙爛石。山海經曰：十日所落、草木焦卷
- 4 4 6 土龍は土で造った龍、古代に雨乞いの時に用いる。[李善注]淮南子曰：聖人用物、若用朱絲約芻狗、若為土龍以求雨、芻狗待之而求福、土龍待之而得食。高誘曰：土龍致雨、雨而成穀、故待土龍之神而得穀食
- 4 4 7 矯首は首を擡げること。玄寺は雨乞いの儀礼を行う道場。[李善注]玄寺、道場也。風俗通曰：尚書御史所止皆曰寺、故後代道場及祠宇皆取其稱焉
- 4 4 8 泥人は土の人形。鶴立は鶴のように長く立ち尽くすこと、企望の様・盼望の様。闕里は孔子の故郷・故里。[李善注]淮南子曰：西施・毛嬙、猶俱醜也。高誘曰：俱醜、請雨土人也。司馬彪續漢書、梅福上書曰：仲尼之廟、不出闕里
- 4 4 9 『宝鑑』定本卷三 p.129、弘全一 p.431
- 4 5 0 金彩は金泥・金箔で彩る物。璞はあらたま(未研磨の玉)。[李善注]彩、金之彩也。璞、玉之未理者
- 4 5 1 隨珠(隨侯之珠)と夜光(夜光之璧)は宝玉の名。[李善注]淮南子曰：隨侯之珠、和氏之璧、得之而富、失之而貧。高誘曰：隨侯、漢中國姬姓諸侯也。隨侯見大蛇傷斷、以藥傅而塗之、後蛇於夜中銜大珠以報之、因曰隨侯之珠、蓋明月珠也。鄒陽曰夜光之璧、劉琨云夜光之珠。尹文子曰：田父得寶玉徑尺、置於廡上、其夜明照一室。然則夜光為通稱、不繫之於珠璧也
- 4 5 2 夜光(夜光之璧)は宝玉の名。荆璞は楚の人卞和、荆山に従って彫琢せざる璞玉あらたまを得る故事に拠る(優れた資質の譬え)。剖は切り開くの義
- 4 5 3 玉は美玉。比は比較の意。徳は美德。[李善注]禮記、孔子曰：君子比徳於玉
- 4 5 4 珪璋は玉製の禮器(珪は諸侯の身分を示す玉。璋は圭を縦に半分に割った玉製の笏)。見美は称美されること。詩人は『詩經』の作者。[李善注]毛詩曰：顛顛昂昂、如珪如璋
- 4 5 5 璞は彫琢を施されていない玉。楚之和璞は和氏の璧、名玉の名(連城の璧)。楚の国の和かが荆山の山中で美しい玉の原石を見つけ、楚の厲王・武王に献ぜられるも真価を認められない名玉の故事
- 4 5 6 價は価値 value。越萬金は萬金を超える貴重な宝物であるという
- 4 5 7 貴重は珍貴重要。都城は一つの城市全て(以上に貴重だ)の意。[李善注]尹文子曰：魏有田父、耕于野、得玉

徑尺。不知其玉也、棄之于野。鄰人盜之以獻魏王。魏王召玉工相之、玉工賀曰：敢賀大王得天下之寶、臣所未嘗見。王問其價、玉工曰：此無價以當之、五城之都、聊可一觀。魏王立賜獻者千金、長食上大夫之祿

458 『宝鑑』 定本卷三 p.129、弘全一 p.431

459 参照、浅野裕一『古代中国の言語哲学』岩波書店、2003年、pp.5-7

460 名實は名称と実際。副は符合 correspond の義。[李善注] 莊子、許由曰：名者實之賓

461 濫吹は才能不足で職務に耐えられない意。乖は乖離。名實は名分と実質、その地位(名)に見合った働き(實)のこと。[李善注] 韓子曰：齊宣王使人吹竽、南郭處士請為王吹竽、粟食與三百人等。宣王死、文王即位、一一聽之、處士乃逃。一曰：韓昭侯曰：吹竽者眾、吾無以知其善者。田嚴對曰：一一聽之、乃知濫也

462 反錯は違反錯雜。[李善注] 管子曰：循名而案實。案實而定名、名實相為情實

463 天網は上天が布下する羅網、ここでは天子の法網のこと。解紐は國家の綱紀が廢弛する喩え

464 『宝鑑』 定本卷三 p.129、弘全一 p.431

465 旦は朝。為朝雲は巫山の神女が変化して雲と為ることを言う。[李善注] 朝雲・行雨、神女之美也

466 暮は夕方。行雨は降雨、後に美女の譬えとなる

467 翻は軽快なこと、亦た疾く飛ぶ様。驚鴻は驚き飛び立つ鴻雁のこと。[李善注] 邊讓章華臺賦曰：體迅輕鴻、榮曜春華驚

468 婉は柔順・柔美 graceful、beautiful の意。遊龍は游動する龍、姿態婀娜なることの比喩。[李善注] 神女賦曰：婉若遊龍乘雲翔。翩翩然若鴻鴈之驚、婉婉然如遊龍之升

469 榮曜は榮耀、花木の茂盛鮮艶なること。[李善注] 朱穆鬱金賦曰：比光榮於秋菊、齊英茂於春松

470 華は光彩の意。茂は茂盛。春松は秋菊と対偶を成す

471 髣髴は隱約・依稀の意。輕雲は薄雲・淡雲。蔽は遮住・遮掩の意

472 飄飄は風の吹く様。流風は疾風・長風の意

473 迴雪は雪の回旋飛舞する意、女子の舞う姿の輕盈優美を形容する

474 『宝鑑』 定本卷三 p.130、弘全一 p.432

475 蟬冕は蟬冠、漢代の侍從官が戴せる冠。珥は插・戴の意。紈綺は精美的な絹織物。襲は重衣の意。[李善注] 鄭玄禮記注曰：襲、重衣也

476 盛飾は裝扮華麗なること。羅紈は精美的な絲織物の意。綺績は美麗な文彩のある絹織物。[李善注] 綺、五色也。蒼頡篇曰：績、似纂、色赤

477 極服は最美的な衣服。妙采は絢麗なる色彩のこと。萬方は多方面・多種多様の意

478 暮春は旧曆三月。春服は春に着用する衣服。『論語』 先進の「暮春者春服既成」を踏まえる

479 粲粲は鮮明な様、きらびやかなこと。綺は綾衣、美しい絹の衣裳。紈は細緻潔白なる薄絹のこと。[李善注] 毛詩曰：粲粲衣服

480 『宝鑑』 定本卷三 p.130、弘全一 p.432

481 覆虧は傾覆破壊の意。丘陵は hills。[李善注] 丘陵為之顛覆、然後平夷西畔

482 喪亂は国を亡ぼす禍乱。丘墟は廢墟・荒地。[李善注] 毛詩曰：喪亂弘多。呂氏春秋、燭過曰：子胥諫而不聽、故吳為丘墟

483 顛覆は引っくり返る・國家が打倒されること。軌轍はわだち・前例。[李善注] 劉淵林：毛詩序曰：閔周室之顛覆

484 星辰は星の通稱。孛は変色 change color、亦た彗星 comet の別称

485 [李善注] 善曰：大戴禮曰：聖人有國、則日月不蝕、星辰不孛、川澤不竭、山不崩解、陵不絕矣

486 『宝鑑』 定本卷三 p.130、弘全一 p.432

487 救世之心は拯濟世人の志の意。[李善注] 左氏傳、子產曰：吾以救世

488 論時は時勢を論ずればの意。民は百姓人民。方は just。塗炭は泥土や火中に落ちるような苦しみ、困苦極りない境遇の形容。[李善注] 尚書曰：有夏昏德、民墜塗炭

489 『宝鑑』 定本卷三 p.130、弘全一 p.432

490 中は的中 attain の義。[李善注] 素問曰：若汗出逢虛、風其中人也

491 狀は形状。直は directly。慄慄は悲痛・感傷の意。慄慄は寒冷の様。[李善注] 楚詞曰：慄慄增歎。鄭玄曰：慄、憂也。說文曰：慄、痛也、錯感切。慄、寒貌。毛萇詩傳曰：慄冽、寒氣也

492 清涼は寒涼・涼快 cool and refreshing の意。歎は嗟嘆の声を言う。[李善注] 楚詞曰：慄慄增歎

493 清清冷冷は清涼の様。愈病は病愈、recover from an illness の意。醒は二日酔い hangover。析は解・分散の意。[李善注] 清清冷冷、清涼之貌也。愈、猶差也。漢書曰：泰尊柘漿析朝醒。應劭曰：醒、酒病。析、解也

494 『宝鑑』 定本卷三 p.130、弘全一 p.432

495 太虚は空寂玄奥の境、天空を指す。遼廓は遼闊廣大なる様。[李善注] 太虚、謂天也[中略] 鵬鳥賦曰：寥廓忽

荒。老子曰：天法道、道法自然<sup>[中略]</sup>老子曰：道生一。王弼曰：一數之始、而物之極也<sup>[中略]</sup>阮籍通老子論曰：道者自然、易謂之太極、春秋謂之元、老子謂之道也

496 自然は天の道。妙有は道家の指す「有」と「無」を超越した原始の太一のこと。[李善注]自然、謂道也<sup>[中略]</sup>妙有、謂一也。言大道運彼自然之妙一而生萬物也<sup>[中略]</sup>老子曰：天法道、道法自然

497 第七章第二節参照

498 宇宙は天地の間の空間を指す、又宇宙萬物の意。廓は開拓・拡大 expand の義。京は京師・都のこと。[李善注]天所覆為宇、中所由為宙也。善曰：方言曰：張小使大謂之廓

499 廓は廣大・空闊の意。盪盪は廣大平坦な様。無涯は限りの無いこと、無窮盡・無邊際

500 天外は天の外、極めて高遠なることを言う。窺はうかがい見る意。[李善注]宋玉大言賦曰：長劍耿耿倚天外

501 閶闔は天門の名。天途は天道。[李善注]閶闔、天門也。降、下也。善曰：楚辭曰：倚閶闔而望兮

502 焱忽は疾風を指す。虛無はここでは天空・清虚の境を言う。馳は馬を駆けること。[李善注]上林賦曰：凌驚風、歷駭焱、乘虛無、與神俱

503 『宝鑑』定本卷三 p.130、弘全一 p.432

504 滂は沛、水の涌出する surging, torrential 形容。洋洋は盛大な様。四施は四周に向って散布すること

505 蓊は聚集する様・密集する様。湛湛は水の深いこと。[李善注]蓊然、聚貌。湛湛、深貌。弗止、謂不常靜或行

506 夜景は夜の光、月光を言う。湛はたたえる・盈満 full の意。虚明は清澈明亮

507 昭昭は明亮・光明 bright の様。天宇は天空。闊は(空間的・時間的に)遙かな意 vast, wide, long。[李善注]淮南子曰：甘暝于大霄之宅、覺視于昭昭之宇。李顛離思篇曰：烈烈寒氣嚴、寥寥天宇清

508 皛皛は潔白明亮な様、きらきら鮮明に輝く意。川上は川面。平は平穩の意。[李善注]説文曰：通白曰皛。皛、明也

509 『宝鑑』定本卷三 p.145、弘全一 p.445

510 同上、定本卷三 p.129、弘全一 p.431

511 矯首は昂首・抬頭の意。遙望は遠望の意。[李善注]善曰：甘泉賦曰：仰矯首以高視

512 魂は人間の体内のエネルギーである気(精神・陽)を司る。愒惘は失志の様。儔はともがら・仲間。[李善注]儔、匹也<sup>[中略]</sup>楚辭曰：悵愒惘兮永思。王逸曰：愒惘、惆悵失望、志錯越也

513 登は登坂 climb。北芒は北邙、洛陽の北に連なる山で墓地多し

514 都の洛陽は後漢末、董卓らの乱で焼尽し荒廃した。寂寞は寂靜無聲の様。[李善注]説文曰：寂、無人聲也

515 宮室は宮殿。燒焚は燒毀 burn down の意。都が灰燼に帰したことを言う。[李善注]獻帝紀曰：車駕至洛陽、宮室盡燒

516 『宝鑑』定本卷三 p.145、弘全一 p.445

517 怠は倦怠。發は出立の意。清池は清澈なる池塘。游は具体的には漁獵に散じることを言う。[李善注]郭璞曰：怠、倦也

518 遊は遊興・遊覧。潭は深淵・水の深い場所。江潭は大河の川辺。[李善注]戲水側也

519 『宝鑑』定本卷三 p.145、弘全一 p.445

520 優遊は悠閑游樂の意。養拙は才能低下にして閑居して日を過ごすこと、退隱して出仕しない者の自謙の辭として用いる。[李善注]毛詩曰：優哉游哉、亦是戾矣。鄭玄曰：戾、止也。優游自安止、言思不出其位

521 徐は緩徐。婉約は和順謙恭の意。優遊は悠閑游樂の意

522 紛は衆多、亦た雑亂の様。繁驚は繁密急迫すること。激揚は意気軒高・激越昂揚の意

523 『宝鑑』定本卷三 p.150、弘全一 p.450

524 大正 25・100 下

525 淄磷は「涅而不淄」と「磨而不磷」の略語、染まりて黒からず磨り減って薄からずの意、操守・堅貞を言う。謝は恥。清曠は清明曠達・清靜空闊の意。[李善注]論語、子曰：不曰堅乎、磨而不磷；不曰白乎、涅而不淄。蒼頡篇曰：曠、疏曠也

526 『宝鑑』定本卷三 p.150、弘全一 p.450

527 裂地は領土を分割すること。定封は封土を定める意

528 爵は爵位。公侯は公爵と侯爵、高位の権門のことを言う

529 無封爵之賞は勝利の報奨として封土・封爵があるわけではないの意。兼土は土地を併合すること。無兼土之實は実際に領地を合併吸収するわけではないの意

530 『宝鑑』定本卷三 p.150、弘全一 p.450

531 同上、定本卷三 p.150、弘全一 p.450

- 532 徳は皇帝の恩徳。和氣は吉利を導致する祥瑞の氣。游は游玩、優游逍遙。太平之責は天下太平の責務。塞は充満・充足の意。[李善注]為君之道、冀太平而優游。今已太平、是責塞也；今已優游、是望得也。史記、泄公曰：今王已出、吾責塞
- 533 優游は廣大・寛広の意。望は皇帝の教化の望み。得は獲得。[李善注]尚書大傳曰：周公作樂、優游三年
- 534 太平之功は天下泰平をもたらす功績。非一人之略也は唯一人の智略によるものではないの意。[李善注]治亂・安危・存亡・榮辱之施、非一人之力也
- 535 弘は光大・弘化の意。風俗は風氣・禮節・習慣のこと。騁は施展・發揮の義。太平は時世の安寧和平なことを言う
- 536 『宝鑰』定本卷三 p.150、弘全一 p.450
- 537 享國之日淺は帝位に居る日数は短い意。國家無事は秦の國家が安泰であるの意
- 538 『宝鑰』定本卷三 p.150、弘全一 p.450
- 539 垂拱は衣の袖を垂れ手をこまぬく意、何もせず為すがままに任せること、多くは天下が善く治まる様を言う。司契は法規を掌管すること。[劉淵林]老子曰：聖人執左契而不責於人、有徳司契、無徳司徹[中略]尚書曰：垂拱而天下治
- 540 自然は天然無為のこと。勢は形勢・情勢の意。遵は循 obey, follow の意。游は游玩、優游逍遙
- 541 無為は無所作。道家は無為・無作を道の根本とする。場は領域・境界。恬淡は清靜淡泊の意。[李善注]莊子曰：夫恬淡寂寞、虛無無為、此天地之平、而道德之至
- 542 休徴は吉祥の征兆。自至は自ずと出現すること
- 543 壽考は年高・長壽の意。無疆は無窮・永遠
- 544 雍容は儀態の温文大方なることの形容。[李善注]尚書曰：垂拱而天下治
- 545 永永萬年は祝禱の詞で萬歳・長壽を言う
- 546 『宝鑰』定本卷三 p.150、弘全一 p.450
- 547 老子の言に依る。無為・無作を道の根本とする。[李善注] 薛綜注：為、作也。事、業也[中略]以無為為功、以無事為業、澹然不煩瀆也。善曰：老子曰：為無為、事無事
- 548 孔は甚。[李善注]永、長也。孔、甚也[中略]老子曰：我無為而民自化、我無事而民自富
- 549 遵は従う(遵守)。素樸(素朴)は飾り気なく自然のままのこと。[李善注]遵、循也[中略]言遵循節儉、尚其樸素也。善曰：漢書曰：文帝躬節儉[中略]莊子曰：同乎無欲、是謂素樸
- 550 黙は沈黙。無為は無所作。凝は凝聚・積聚・集中の意。志は心意・志向 will・心情。[李善注]善曰：老子曰：上徳無為。楚辭曰：超無為以志清
- 551 仁義は仁愛と正義、仁義の道德(儒教の根本理念)。逍遙はそぞろ歩き。[李善注]上林賦曰：馳騫乎仁義之塗
- 552 養眞は修養・保持本性の意。尚は尊崇の意。[李善注]曹植辨問曰：君子隱居以養眞也。王逸楚辭注曰：守眞、玄默也。莊子曰：天無為以之清、地無為以之寧、故兩無為相合、萬物皆化、人孰得無為哉。韓子解老子曰：所以貴無為無思為虛者、謂其意無所制也
- 553 道は自然無為の道。貴は尚の意。陸沈は陸地沈没、隱居することの比喩。[李善注]莊子曰：孔子之楚、舍於蟻丘之漿、其鄰有夫妻臣妾登極者、仲尼曰：是陸沈者也、是其市南宜僚邪。郭象曰：人中隱者、譬如無水而沈也
- 554 『宝鑰』定本卷三 p.150、弘全一 p.450
- 555 宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下一 p.269 参照
- 556 操は曹操のことを指す。贅は贅肉、曹嵩に喩える。鬪は鬪取 castrate で宦官、曹騰を指す。遺醜は殘餘の醜類。贅鬪遺醜で曹操に対する罵りの言葉。[李善注]贅、謂假相連屬也。莊子曰：附贅懸疣。然疣贅假肉也
- 557 『宝鑰』定本卷三 p.151、弘全一 p.450
- 558 敬法は法を慎む意。卹刑は慎んで刑法を用いること、減刑を言う。[李善注]尚書虞書曰：欽哉。欽哉。惟刑之卹哉
- 559 虞は舜の氏。虞書は『書経』堯典のこと。茂典は盛美な典章・法則
- 560 萌俗は民俗。澆弛は社會の風氣が衰頹する意。[李善注]莊子曰：唐・虞始為天下、凜醇散朴。許慎淮南子注曰：澆、薄也。澆與凜同
- 561 法令は法律命令。滋は増長 increase の意。法令滋彰は法令が増々緊密になる意。[李善注]老子曰：法令滋章、盜賊多有也
- 562 『宝鑰』定本卷三 p.151、弘全一 p.450
- 563 華質は美質。簡は選択の義。錦績は色彩艶麗なる錦織。亂費は美しき様(一説に依稀=漠然たること)。[李善注] 劉淵林：亂費、錦文貌

- 564 潜潤は漸漸滋潤の意。徳教は道德教化。[李善注]孝經曰：徳教加于百姓
- 565 『宝鑑』定本卷三 p.151、弘全一 p.451
- 566 同上、定本卷三 p.151、弘全一 p.451
- 567 宥快『秘蔵寶鑑鈔』卷下二 p.284 参照
- 568 飄は風に吹かれること。萍浮は飄泊、飄泊無定なる身の世、變化無常の人の世間を言う
- 569 萍は浮き草・水草の意。浮轉は浮遊輾轉。歸風は回風。自反は自分で回帰する意
- 570 依水は水に浮かぶ意。類は類似。浮萍は水萍、うきくさのこと。[李善注]淮南子曰：夫萍樹根於水、木樹根於土、天地性也[中略]曹植雜詩曰：寄松為女蘿、依水如浮萍
- 571 寄松は松に寄生する意。似は類似。懸は hang の意。蘿はツタ(蔦)・つる草の類、霧藻・蘿衣(サルオガセ：樹皮に付着して懸垂する糸状の地衣 Usnea の総称)。[李善注]毛詩曰：蔦與女蘿、施于松柏
- 572 『宝鑑』定本卷三 p.151、弘全一 p.451
- 573 赫赫は顯赫盛大なること。聖漢は大漢と同。巍巍は高く大きいこと。唐基は唐氏堯帝を基礎とする意
- 574 泝測は向上推測。其源はその本源・源流。[李善注]言測度漢本至唐、乃任舜育禹、化契成稷、皆為之父母模範也
- 575 淵源は水の源頭、事物の本原の比喻。[李善注]水深曰淵、水本曰源
- 576 之は群儒・故老を指す。道德は仁義に適った正しい道。斟酌は反復考慮した後に決定取舍すること consider、deliberate の意。[李善注]斟酌、飲也[中略]詩云：涸酌彼行潦
- 577 肴覈は咀嚼、反復して尋求すること。仁誼は仁義に同。[李善注]肴覈、食也。肉曰肴、骨曰覈[中略]詩云：肴覈惟旅。/[呂向注]言与羣儒故老求道德之深源、尋仁義之林藪
- 578 同源共流は同一の源頭・流向が有ること、同一・統一の比喻
- 579 沐浴は蒙受・受潤澤のこと。玄德は奥深い徳(潜蓄して外部に著はれない徳性)のこと、皇帝の恩徳を言う。稟仰は敬仰、敬奉仰従することを言う。太皞は大和、天地間の沖和の氣(真氣・元氣のこと)。[李善注]史記、太公曰：沐浴膏澤。尚書曰：玄德升聞。法言曰：或問太和、曰：其在唐・虞・成周也。皞、古和字
- 580 枝附葉著は枝葉が付着すること、上下の關係の緊密なことを言う
- 581 草木は草本植物と木本植物。植山林は山間の林に植えられる意。鳥魚は鳥類と魚類。毓は生育・養育(される)。川澤は河川と湖沼のこと
- 582 得は獲得。氣は大氣の意(氣は宇宙の萬物を構成する最根本の物質を指す)。蕃滋は繁殖増益([國語・越語下]五穀睦熟、民乃蕃滋)。[李善注]項岱曰：蕃、盛也。零、凋病也。言遇仕者昌盛、不遇者凋病、如萬物於天地之間也
- 583 失は喪失。時は時機。零落は衰落・散亂・樹木枯凋の意
- 584 『宝鑑』定本卷三 p.153、弘全一 p.452
- 585 素問は陰陽五行・鍼灸・脈等について説き、自然哲学的・天文学的記述を含む
- 586 古往今來は古代より現在に到るまでの意。邈は高遠・超卓 high and far の意。悠は長・遠・悠遠の義
- 587 寥廓は空曠深遠・天空の遼闊・冷清冷落・空虛の義。惚恍は混沌不分・隱約不清なること。寥廓惚恍で渾沌たる天地未分の様。[李善注]寥廓惚恍、未分之貌也。鵬鳥賦曰：寥廓忽荒[中略]張湛曰：所謂易者、窈冥惚恍、不可變也
- 588 一氣は一元の氣、天地未分の時の混沌の氣のこと。三才は天地人を指す。甄は化育の義。[李善注]列子曰：太易者、未見氣也。易變而為一。又曰：一者、形變之始也。輕清者上為天、重濁者下為地、中和之氣者為人。張湛曰：所謂易者、窈冥惚恍、不可變也。一氣恃之而作化、故寄名變耳。甄、已見魏都賦。易曰：兼三才而兩之。漢書音義曰：陶人作瓦器謂之甄
- 589 三才=天地人、則ち宇宙の萬物を言う
- 590 釋は放下の意。遺形は形骸を超脱し精神が忘我の境界に渉入すること。超然は世俗を超脱する detached こと。自喪は自失。[李善注]莊子云：仲尼問於顔回曰：何謂坐忘。回曰：墮支體、黜聰明、離形去智、同於大道、此謂坐忘。司馬彪曰：坐而自忘其身。老子曰：燕處超然。莊子曰：南伯子綦曰：嗟乎。我悲人之自喪
- 591 忽荒は忽怳・忽恍、似有似無にして模糊不分明なること(『老子』：是謂無狀之狀、無象之象、是謂忽怳)。[李善注]寥廓忽荒、元氣未分之貌。廣雅曰：寥、深也。廓、空也
- 592 翱翔は回旋飛翔 flutter、hover over の意。[李善注]鵬冠子曰：與道翱翔義
- 593 冥邈は邈遠、遙かに遠いこと。既盡は親族・故旧が死に絶える意。[李善注]說文曰：冥、窈也
- 594 僅半は半数のみ残ると言う。[李善注]廣雅曰：寥、深也。廓、空也
- 595 太谷は洛陽の西南にある谷の名
- 596 鬱蒼蒼は樹木が茂って薄暗いこと(葱葱鬱鬱樹木繁茂得達白天都頭得昏暗)。[李善注]風俗通曰：泰山松樹、鬱鬱蒼蒼
- 597 廣霄は広大な天空。寥廓は空曠深遠、天空の遼闊を言う
- 598 『宝鑑』定本卷三 p.153、弘全一 p.452

- 599 萬象は宇宙の間の一切事物或は影像。渾は一つに混じり合う・渾然・渾沌の義。冥觀は昧いこと、ものの姿がはっきり見えないこと。[李善注] 妙悟玄宗、則蕩然都遣、不知己之是己、不見物之為物、故渾齊萬像以冥觀、兀然同體於自然。孝經鉤命決曰：地以舒形、萬象咸載。地以舒形、萬象咸載。冥、昧也、言不顯視也
- 600 兀は無知の様。同體は合体の意。自然は天の道。[李善注] 兀然同體於自然<sup>[中略]</sup>兀、無知之貌也
- 601 皇心は皇帝の御心。陽澤は春の恩沢、皇恩のことを言う
- 602 咸は悉皆。光昭は彰明顯揚・發揚光大の意。[李善注] 莊子、舜謂堯曰：昔者十日並出、萬物皆照。司馬彪曰：言陽光麗天、則無不鑒
- 603 『宝鑑』 定本卷三 p.153、弘全一 p.452
- 604 第七章でも指摘した如く、「泓澄」を「わいたい」と読むのは真言宗独自の読み癖である。沼本克明「泓澄わいたい考」『国文学攷』117号、広島大学国語国文学会、1988年、pp.1-13 参照
- 605 食は食物 foods。填は満の意。巨壑は深溝大谷、亦た大海を指す。[李善注] 莊子、淳芒謂苑風曰：夫大壑之為物也、注焉而不滿、取之而不竭
- 606 飲は飲み物 drink。灌は流注 pour。漏卮は底に穴の開いた酒器を言う。[李善注] 淮南子曰：今夫露水足以溢壺榼、而江河不能實漏卮
- 607 大壑は大海、又大海溝。沃焦は東海の山の名。淙は水の音声のこと。[李善注] 説文曰：淙、水聲也。列子曰：渤海之東、不知幾萬億里、有大壑、無底之谷、其下無底、名歸墟。玄中記曰：天下之大者、東海之沃焦焉、水灌之而不已。沃焦、山名也、在東海南方三萬里
- 608 曾潭は深淵のこと。[李善注] 鄭玄毛詩箋曰：曾、重也。王逸楚辭注曰：楚人名淵曰潭府
- 609 靈湖は湖。淵は川や池・湖の中の水が滞留している深い場所のこと。[李周翰注] 湖水深處多神靈、故云靈湖也
- 610 澄澹・汪洸・瀟滂・困泫は共に水の深廣なる様。[李善注] 皆水深廣之貌。説文曰：汪、廣也、烏黃切
- 611 泓泓・洄潏・滉滉・淵潏は水の曲折し回旋する様。[李善注] 皆水勢回旋之貌
- 612 澗澗は瀚、水の浩大な様。灑灑は水の清深なること。[李善注] 水勢清深而澄澈光映也
- 613 流映揚焔は明亮なること。焔は火光 flame の意。水勢の清深にして澄澈光映なることを言う。[李善注] 水勢清深而澄澈光映也。蒼頡篇曰：焔、明也
- 614 溟溟は廣大無際の様。渺漭は廣遠無際なることを言う。汗汗涸涸も廣大無際なるを言う。[李善注] 皆廣大無際之貌
- 615 泓澄は水の深くして清澄なること。淵濔は水が逆巻く様。[劉淵林] 善曰：説文曰：泓、下深大也。澄、湛也。淵濔、迴復之貌。皆水深廣闊也
- 616 溟溶は水の深くて広い様。沆瀣は広大なることを言う
- 617 莫測其深は unfathomable、abyssal。究は窮盡の意。[師古註] 竟也。又深也、窮盡也／[爾雅・釋言] 究、窮也
- 618 『宝鑑』 定本卷三 p.153、弘全一 p.452
- 619 百川は江・河・湖・澤の總稱(百は満数)。東到海は中国では川は東流して大海に注ぐことを言う。[李善注] 尚書大傳曰：百川赴東海。
- 620 何時は反語の when。復西歸は東流する川が西に回帰する不可能事を指す。過ぎ去った年月が二度と戻らないことを言う
- 621 巨海は大海。赴は往・趣の義。眾星は great many stars。環は迴環、周行・循環の意。北辰は北極星、帝位の喩え。ここでは武帝曹操の勢威を言う
- 622 『宝鑑』 定本卷三 p.153、弘全一 p.452
- 623 妍姿は美好な姿容のこと。永は長久にの意。夷泯は消滅・滅盡。[李善注] 廣雅曰：夷、滅也。爾雅曰：泯、盡也
- 624 生民は一般の人々のこと。幾は將及・近の義。泯滅は滅絶・消失 die out の意
- 625 『宝鑑』 定本卷三 p.153、弘全一 p.452
- 626 『左氏伝』には、銜璧(璧へきを口に銜くわえて降伏する)の降伏儀礼[敗戦国の君主が璧を口に銜えて後ろ手に縛り、柩を背負う従者を同伴して戦勝国の君主の前に進み出て降伏を申し入れる]も説かれる。[李善注] 左氏傳、楚子圍許、蔡侯將許僖公見楚子於武城、許男面縛銜璧
- 627 曜は輝く・光るの意。兵は軍兵。劍閣は山の名、蜀の要害の地
- 628 姜維きょうい(202-264)は三国蜀の武将、字は伯約、天水郡冀県甘谷の人。面縛は降伏の儀礼の一 with one's hands tied behind one's back
- 629 姚泓ようおう(388-417)は五胡十六国時代の後秦の第三代皇帝。盛は盛大。西都は西の都、実際には建康を指す
- 630 『宝鑑』 定本卷三 p.153、弘全一 p.452



- 6 3 1 幾何はどのくらい how long?の意。人生當幾何は人の一生はどれほどの長さであるか問う。彼濁水瀾は動乱する濁った波もいつかは尽きて静かになる(死に絶える)の意。[李善注]言濁水之波易竭也
- 6 3 2 滄浪は青く澄んだ川、亦た川の名。有時濁は漁夫の歌(孟子・離婁上:「滄浪之水清兮、可以濯我纓;滄浪之水濁兮、可以濯我足」)を踏まえる。[李善注]楚辭曰:漁父歌曰:滄浪之水濁、可以濯我足
- 6 3 3 『宝鑑』定本卷三 p.155、弘全一 p.454
- 6 3 4 明月は明亮なる月 bright moon。澄は清らかに澄み渡る意。清景は清光の意。[李善注]字書曰:澄、湛也。説文曰:景、光也
- 6 3 5 紆譎は曲折。清澄は清明・清澈 limpid。[李善注]紆譎、曲折也
- 6 3 6 澄心は心情を清静ならしむる意。清魂は意念を純浄にすること。[李善注]文子曰:澄心清意
- 6 3 7 儲精は精神を蓄養すること。垂恩は施予恩澤の義。[李善注]言儲蓄精神、冀神垂恩也
- 6 3 8 鑿は空・盡の義。澄心は清静な心のこと。凝思は沈思・凝神思索の意
- 6 3 9 眇は精微・奥妙の意。衆慮は各方面の考慮のこと。為言は文辭を成す意。[李善注]周易曰:神也者、妙萬物而為言者也
- 6 4 0 本論第四章第二節文例「文賦 4」参照
- 6 4 1 『宝鑑』定本卷三 p.155、弘全一 p.454
- 6 4 2 塗は分途、分道・分路、別れること。長林は高大でどこまでも続く樹林のこと。側は side
- 6 4 3 揮袂は揮袖、別れの仕草。萬始は駅亭の名
- 6 4 4 飲餞は以酒餞行、送別の宴のこと。野亭は野外の休息用の建物。[李善注]毛詩曰:飲餞于禰。范曄後漢書曰:郭伋遂止野亭
- 6 4 5 分袂は離別する意。澄湖は会稽郡始寧の巫湖を指す。陰は川・湖沼の南側を言う
- 6 4 6 『宝鑑』定本卷三 p.156、弘全一 p.455
- 6 4 7 思は思念。博大は寛廣・區域廣闊なること。[李善注]言我思念天下博大、豈獨楚國有君臣可止乎
- 6 4 8 豈唯是其有女はどうして楚国だけに美女(賢人)が居るわけがあるのかの意
- 6 4 9 似若は類似 look like の義。狹は狭小。六合は上下四方のこと、全世界を指す。隘は狭隘。九州は天下を構成する九つの州
- 6 5 0 傾は傾注。四海は四方の海の内の意(国内・世の中・天下)。歡は歡樂。殫は竭盡。腴は腹下の肥肉のこと、ここでは滋味・産物を言う。[李善注] 説文曰:歡、喜樂也。説文曰:腴、腹下肥者。西都賓曰:華實之毛、則九州之上腴焉
- 6 5 1 氣盛は血氣旺盛・氣勢盛大の意。怒發は get angry。星飛は流星の飛ぶこと。電駭は閃電、迅猛なることの比喩。[李善注]李尤七嘆曰:神奔電驅、星流矢驚、則莫若益野騰駒也
- 6 5 2 凌は凌駕。勢は威勢。越は超越のこと
- 6 5 3 『宝鑑』定本卷三 p.156、弘全一 p.455
- 6 5 4 誕育は生育出生。洪胄は王侯貴族の後代・継嗣のこと。[李善注]毛詩曰:誕彌厥月。毛萇曰:誕、大也
- 6 5 5 『宝鑑』定本卷三 p.156、弘全一 p.455
- 6 5 6 哀は哀憐の意。黎元は黎民・民草のこと。[李善注]孝經鉤命決曰:天有顧眄之義、受圖于黎元。孔安國尚書傳曰:黎、眾也。高誘戰國策注曰:元元、善也
- 6 5 7 舒は伸展・舒展の意。盛徳は崇高な品德 sublime virtue、高尚な品德の有る皇帝。發は発現。號榮は榮輝ある皇帝の名号
- 6 5 8 受は接受の意。厚福は多福・大福。浸は皇帝の恩沢で潤すこと。黎元は黎民・民草のこと
- 6 5 9 皇皇は堂皇・盛大・美光の様。壯觀は雄偉な景象 magnificent sight の意。王者は帝王・天子。卒業は畢業、未竟の事業を完成すること。[李善注]皇皇、美也。卒、終也
- 6 6 0 『宝鑑』定本卷三 p.156、弘全一 p.455
- 6 6 1 先王之道は過去の優れた王の大道。燔は焚燒。百家之言は六経を始めとする百家の書物。焚書のことを言う。[李善注]史記、李斯曰:請廢博士官所職、天下敢有藏詩・書百家語者、詣守尉雜燒之
- 6 6 2 愚は愚かにさせる make~ignorant 意。黔首は平民・百姓 the common people のこと([孔穎達疏]: 黔首、謂萬民也。黔、謂黑也。凡人以黑巾覆頭、故謂之黔首。)[李善注]史記曰:秦更名民曰黔首
- 6 6 3 瓦解は国家(呉)を滅亡させる企てを言う。[李善注]黔首、已見過秦論。漢書、徐樂上書曰:何謂瓦解。吳・楚・齊・趙之兵是也。當是之時、安土樂俗之民衆、故諸侯無境外助、此之謂瓦解
- 6 6 4 七十子は孔子の門下生の七十人。卒は終る end・死亡 die の義。大義は正道・大いなる道理のこと。乖は乖離・分離
- 6 6 5 『宝鑑』定本卷三 p.156、弘全一 p.455
- 6 6 6 夫子は孔子を指す。沒は逝去すればの意。微言は精深微妙な言辭。絶は断絶の意。[李善注]論語讖曰:子夏六十四人、共撰仲尼微言

667 皇家は三国呉の皇室・宋室(孫氏)。土崩は土砂崩れのこと。[李善注]漢書曰:何謂土崩、秦之末葉是也。人困而主不恤、下怨而上不知、此之謂土崩也

668 其徒は孔子の弟子。子夏は孔子の高弟、孔門十哲の一人で學問に優れ、後に魏の文侯に招かれその師となる。升堂は學問技藝に通達すること。未入於室者也是「入室」という奥義に達した段階には至らない意。[李善注] 論語、子曰:由也、升堂矣、未入於室也

669 祁祁は非常に多いことを言う。搢紳は士大夫。升堂入室は教えを請うために訪れる意

670 升堂は學問技藝が已に深いレベルに到達していること。睹奥は奥義を覗き見る意。[李善注]論語云:子曰:由也升堂矣、未入於室也。爾雅曰:西南隅謂之奧

671 目所一見は一度目にした所(文章)の意。輒は則の義。誦於口は口で誦んじる意。耳所暫聞はちょっと耳にした事柄。不忘於心は心に留めて忘れない意

672 『宝鑑』 定本卷三 p.156、弘全一 p.455

673 時俗は世俗・流俗。工巧は善于取巧、才知にたけて巧妙なこと。[李善注]言今時之工、才知彊巧、背去規矩、更造方圓、必不堅固、敗材木也。以言佞臣巧於言語、背違先聖之法、以意妄造、必亂政化危君國也

674 偏は背・違反の意。規矩は定規とコンパス、方圓。改錯は改變措施。[李善注]偏、背也。圓曰規、方曰矩。錯、置也

675 背は違反。繩墨は墨糸・墨繩すみなわ、大工道具(木工畫直線用的工具)。追曲は(繩墨で直線を描くのではなく)曲線に追隨する意。[李善注] 追、隨也。繩墨所以正曲者

676 競は競合。周容は迎合討好の意。以為度は(時流に迎合して清廉道義を抹殺することを)法度とする意。[李善注]周、合也。度、法也。言百工不隨繩墨之直道、隨從曲木、屋必傾危而不可居也。以言人臣不脩仁義之道、背棄忠直、隨從枉佞、苟合於世、以求容媚、以為常法、身必傾危而被刑戮

677 何は何故(疑問詞)。方圓は方柄圓鑿、四角のほぞと丸い穴。忠正と邪佞に喩える。周は適合。[李善注]言何所有圓鑿受方柄而能合者、誰有異道而相安邪。言忠佞不相為謀也

678 孰は誰 who の義。異道は志趣或いは本性が同じからざること。安は安寧

679 『宝鑑』 定本卷三 p.156、弘全一 p.456

680 凍雨は暴雨のこと。沛は水勢の急な様。塗は路。[李善注]凍雨、暴雨也、巴郡謂暴雨為凍雨。沛、雨貌。塗、路也[中略]爾雅曰:暴雨謂之凍。注曰:今江東人呼夏月大暴雨為凍雨。楚辭曰:使凍雨兮灑塵

681 飛雨は飛飄する雨。灑は散 sprinkle の義。朝蘭は朝方に開花した蘭

682 輕露は露の詩的表現。棲は居留・停留の意。叢菊は群菊のこと

683 雲根は深山の雲の起る處のこと。臨は靠近・依傍の意。八極は八方(四方東西南北と四隅)極遠の地。[李善注]淮南子曰:八紘之外有八極、八極之雲、是雨天下。高誘曰:八極、八方之極

684 雨足は雨脚。灑は降り注ぐこと。四溟は四海・四方の海、世界・天下のことをも言う。[李善注]四溟、四海也

685 『宝鑑』 定本卷三 p.156、弘全一 p.456

686 迅風は疾風。裳は衣襟。袂は衣袖の意。[李善注]楚辭曰:擊迅風於清涼

687 白露は秋天の露水。霑は浸潤・浸湿の意。衣衿は襟。[李善注]禮記曰:孟秋之月白露降。說苑曰:孺子不覺露之沾衣

688 聖主は今上皇帝の尊称。養民は養育人民の意。霑は沾・湿の意。洽は周遍・広博の義。[註]師古曰:霑、濕

689 百姓は天下の人民。遍は普遍。曉は明白・了解の義。聖徳は至高無上の道德、多く帝徳を言う

690 霑濡は浸濕、多く恩澤の普及することを指す

691 『宝鑑』 定本卷三 p.156、弘全一 p.456

692 求那跋陀羅訳『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』 大正 12・222 下

693 鳩摩羅什訳『維摩詰所說經』 大正 14・549 中

694 實叉難陀訳『大方廣佛華嚴經』 大正 10・191 中

695 『宝鑑』 定本卷三 p.116、弘全一 p.420

696 涙は落涙。翟子は墨翟・墨子ぼくし、戦国時代の思想家、魯の人で墨家の始祖(一切の差別が無い博愛主義(兼愛)を説く)。悲は悲哀。[李善注]翟、墨翟也[中略]淮南子曰:墨子見練絲而泣之、為其可以黃、可以黒

697 慟は慟哭。朱公は楊朱、戦国時代の思想家、個人主義的な思想の為我說(自愛説)を主張する。哭は泣 cry、weep。[李善注]朱、揚朱也。淮南子曰:楊子見歧路而哭之、為其可以南、可以北[中略]高誘曰:閔其別與化也

698 乍は忽然。迴跡は重歸・回行。心染は周顛(人名)の心が俗に染められること。[劉良注]言周顛鬻迴跡向山中、而心猶染於俗也

699 先は先頃。貞は貞節の意。後は後になつての意。黷は黒・汚辱。[李善注]蒼頡篇曰:黷、垢也

700 何其はどうして～になるのかの意。謬は錯誤 error・迷誤 confuse

- 701 本は本原。末は末流の意。本同末異は事物が同一の本原を有することの比喻
- 702 興哀は悲哀を抱くこと。[李善注]淮南子曰：楊子見達路而哭之、為其可以南、可以北
- 703 墨翟は墨子ぼくし。垂涕は落泪或いは流涕、涙を流すこと。[李善注]淮南子曰：墨子見練絲而泣之、為可以黃、可以黑。高誘曰：閔其別與化也
- 704 分乖は分離・分裂の意。咸は皆・悉皆の義。歎慨は嘆息感慨の意
- 705 致感は感動に直面する意。途は道。迫は切迫の意。乎茲は於是の義。[李善注] 鄭玄周禮注曰：致、猶會也。廣雅曰：迫、急也
- 706 亦奚必は一体どうして必ず～するといふのかの意。悲しみは分かれ道や糸の染められるのを前にして起こるのではなく、それを待たずに生じると言う。臨路は分かれ道に行き当たる意。楊朱の故事を引く。長號は大聲で號哭すること
- 707 睹は見。絲は絹糸。歔歔は悲泣・抽噎、すすり泣くこと。[李善注]楚辭曰：泣歔歔而沾衿。王逸曰：歔歔、啼貌也
- 708 絲は白い絹糸が黒く染められるのを見て墨子が泣いたという故事。路は分かれ道に行き当たって楊朱が泣くという故事。有恆悲は別離に常に悲しみが有ると言う。[李善注]絲路、已見上文。又、絲或為蹊也
- 709 『宝鑑』 定本卷三 p.157、弘全一 p.456
- 710 瀆薄は水が激しく揺れ動く様。沸騰は水波が翻涌すること。寂寥はひっそりとしている様(寂靜)。長邁は遠くに行くこと
- 711 躍龍は、潜龍→見龍→躍龍→飛龍の勇躍する段階。騰蛇(騰蛇)は、蛇神で飛行能力を持つが無翼。[李善注]劉涓子：周易曰：見龍在田、或躍在淵。楚辭曰：騰蛇兮後從。文子曰：騰蛇無足而騰
- 712 騰雲は蒸騰する雲氣のこと。似は類似の意。涌煙は湧き起こる煙
- 713 『宝鑑』 定本卷三 p.157、弘全一 p.456
- 714 區區は数量が少ないこと、或は重要でないことの形容。本懷は自己の心願。悲は悲愁・悲傷。[李善注]李陵書曰：區區之心、切慕此爾。
- 715 『宝鑑』 定本卷三 p.157、弘全一 p.456
- 716 僵・斃ともにたおれるの意。爛はただれる・柔らかくなって崩れる義。磧礫は河原の小石。[李善注] 薛綜注：僵、仆也。石細者曰礫。謂所獲禽鳥、爛然如聚細石也
- 717 『宝鑑』 定本卷三 p.157、弘全一 p.456
- 718 融は消融 melt の意。川瀆は河流。[李善注]融、猶銷也。班固終南山賦曰：流澤遂而成水
- 719 結は聚・合の意。山阜は山嶺。[李善注]老子曰：三生萬物。鍾會曰：散而為萬物也[中略]班固終南山賦曰：停積結而為山
- 720 宇宙は天地の間の空間を指す、ここでは天下の意。疆は境。疆理は境界の劃分・治理。[李善注]左氏傳、齊賓媚人謂晉人曰：先王疆理天下
- 721 國風は國家の風俗。甄陶は土で陶器を作る、転じて化育・培養造就の義。[李善注]楊子法言曰：甄陶天下、其在和乎。李聃曰：埴埴為器曰甄陶、王者亦甄陶其民也
- 722 雲行雨施は成語、万物に恵みを施すこと・天下が太平なことを言う。[李善注]周易曰：雲行雨施、品物流形
- 723 品物は萬物。咸は悉皆の意。融は通の義。[李善注]融、猶通也
- 724 『宝鑑』 定本卷三 p.157、弘全一 p.456
- 725 雲日は雲と太陽。輝映は照耀・映射の意。空水は天空と水面。澄鮮は澄明・清新なこと
- 726 餘霞は残霞、名残の夕焼け雲のこと。散は散布の意。綺は綾衣、美しい絹の衣裳
- 727 澄江は澄明な長江。靜は静寂・静穩。練は柔らかく練り上げた絹
- 728 『宝鑑』 定本卷三 p.157、弘全一 p.456
- 729 瓊蚌は真珠を胎する蚌蛤ハマグリ。晞曜は日光に曝すこと。瑩は光潔・透明なること、亦た琢磨・磨治。珠は二枚貝の胎する真珠[李善注]異物志曰：蚌似車螯、潔白如玉。晞曜、向日也。楊雄蜀都賦曰：蚌含珠而擊裂
- 730 寒泉は清冽な泉水。井は井戸。瑩は磨いて polish 光沢を出す意。心神は魂と心とを言う。[李善注]周易曰：井冽寒泉。廣雅曰：瑩、磨也
- 731 『宝鑑』 定本卷三 p.159、弘全一 p.458
- 732 同上、定本卷三 p.125、弘全一 p.428
- 733 同上、定本卷三 p.152、弘全一 p.452
- 734 同上、定本卷三 p.156、弘全一 p.455。『菩提心論』からの引用文中の語
- 735 學者は『春秋』を学ぶ者。原は推究・考究の意。始は始源。要終は事物の結果を探求すること。原始要終成語で、追根溯源の意。[易・系辭下]易之為書也、原始要終以為質也

736 尋は尋求。枝葉は枝條と樹葉。究は極 limit。所窮は究竟する所。窮究で窮究根源の義  
737 精詳は細かく詳しいこと・様、詳精。東京洛陽の美点を言う。[薛綜注]毛萇詩傳曰：詳、審也  
738 天文は天に現れる様々な文様、則ち宇宙や天体に起こる現象。祕奥は奥秘、隱密・秘密深奥の意。闕は窺と同。[李善注]日・月・五星、天之文也。陸賈新語曰：楚王作乾谿之臺、闕天文。謝承後漢書曰：姚俊尤明圖緯祕奥。字書曰：祕、密也。廣雅曰：奥、藏也。  
739 人事は人情事理・人之所為。終始は開頭より結局に到るまで(事物の發生する演變の全過程)のこと。究は窮究の意。[李善注]易曰：歸妹、人之終始也  
740 『宝鑑』定本卷三 p.159、弘全一 p.458  
741 究は究竟。天人は天と人間。際は交接・關係。通は了解・精通の意。古今は古代と現今。變は変化  
742 成は成立の意。一家之言は獨特の見解が有って自ら體系を成す論著のこと  
743 辯は分辯、是非を説明し或は真假を論争すること distinguish。時俗は世俗・流俗のこと。得失は得と失、成功と失敗、利弊  
744 定は決定すること。仁義は仁愛と正義、仁義の道德(儒教の根本理念)。衷は中心・中央 centre の義  
745 成一家之言はその人独特の見解や体系的な学説理論を構築すること。[李善注]司馬遷書曰：通古今之變、成一家之言  
746 『宝鑑』定本卷三 p.161、弘全一 p.460  
747 深谷は深い溪谷。邈は遙遠・超卓・渺茫の意。無底は底が見えないこと。[李善注]列子曰：夏革曰：渤海之東有大壑焉、實惟無底之谷  
748 崇山は高山。鬱は鬱蒼・草木の茂盛する様。嵯峨は山に高低有り険しい様。[李善注]秦嘉詩曰：巖石鬱嵯峨  
749 深溝は深い溝渠。嶽巖は深遠なる様。[李善注]嶽岩、深貌也  
750 山不厭高は山が土を拒まずに高きを成す意。海不厭深は海が水を拒まずに深きを成す意。[李善注]管子曰：山不辭土、故能成其高  
751 『宝鑑』定本卷三 p.161、弘全一 p.460  
752 山嶽は高峻な山々。神秀は神奇秀美の意。[李善注]廣雅曰：秀、異也  
753 峻極は極めて高い様。狀は形状・状況の意。[李善注]毛詩曰：嵩高維嶽、峻極于天  
754 嘉祥はめでたい徴、瑞祥・嘉瑞貞祥。[李善注]東京賦曰：備致嘉祥  
755 直指は真っ直ぐに指向する direct indication こと。九疑は山の名。[李善注]九疑皆山名也  
756 配天は帝王の祭天の時、先祖を祭ること。唐典は『書経』堯典を指す(唐は堯の姓)。[李善注]配、猶對也。左氏傳、周史謂陳侯曰：姜、太嶽之後也。山嶽則配天。杜預曰：姜姓之先、為堯四嶽、故曰唐典也  
757 峻極は極高のこと。『禮記・中庸』の「發育萬物、峻極於天」(鄭玄注)峻、高也。[孔穎達疏]言圣人之道高大、與山相似、上極于天)に拠る。周詩は周代の逸詩。齊は整・等の義  
758 邈は高遠・超卓 high and far の意。絶域は遠く隔たる土地。[李善注]王逸楚辭注曰：邈、遠也。絶、遠也  
759 幽邃は幽深・深遠 deep and quiet の義。窈窕は深遠・秘奥の様。[李善注]魯靈光殿賦曰：璇室婁娟以窈窕、洞房叫窈而幽邃。王逸曰：邃、深也  
760 峻嶽は高く険しい山のこと。崇岡は高大な岡。託は寄託の意  
761 『宝鑑』定本卷三 p.161、弘全一 p.460  
762 彷徨は周游・遨游の意。倚は寄りかかること。無所倚は拠り所が無い意。[李善注]倚、依也。言欲彷徨東西、無人可依、其野廣大、行不可極也  
763 廣大は寛闊にして弘大 vast の意。無所極は無限、極まることが無い limitless の意。「些」は楚辭で用いられる句末の助字、語勢を強める(元は四川や湘南一帯の楚人の呪文の末語)  
764 天は上天・乾坤。稱は称賛。高は高大。覆は cover。無不覆は二重否定、覆わないものは無いの意。[李善注]禮記、子夏問曰：何謂三無私。孔子曰：天無私覆、地無私載、日月無私照、此之謂三無私  
765 地は大地。稱は称賛・称揚。廣は廣大。載は積載 ride、carry の意  
766 日月は太陽と月。明は光明・光輝。照は shine。無不照は照らさないものは無いの意  
767 江海は大河と海。稱は称賛・称揚。大は廣大 vast。容は容納・許容の意。無不容は包含許容しないものは無いの意。[李善注]管子曰：海不辭水、故能成其大。墨子曰：江河不惡小谷之滿己也、故能大  
768 孔子曰は『論語』泰伯・十九の「大哉堯之為君也。巍巍乎唯天為大、唯堯則之。蕩蕩乎民無能名焉。巍巍乎其有成功也。煥乎其有文章」を指す  
769 大哉は how great! の意。堯は帝堯。君は君主。惟は only の義。天は上天・乾坤。則是規範。之は天。惟堯則之は帝堯が天の大いなることに則り偉大であるの意。[李善注]論語文也  
770 天徳は天の恩徳。萬物は宇宙に在る一切事物のこと。可謂は～と言うべきだの意。弘廣は廣大 great、vast の意

- 771 『宝鑑』 定本卷三 p.161、弘全一 p.460
- 772 鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』 大正 9・42 下
- 773 亡魂は死後の靈魂。逝は逝去。永遠は長遠・永久の義
- 774 時歳は歲月。忽は忽然。逾は盡・忽の意。[李善注]丁儀妻寡婦賦曰:神爽緬其日永、歳功忽其已成。楚辭曰:歳忽忽而逾盡。毛萇詩傳曰:逾、終也。廣雅曰:逾、忽也
- 775 天長地久は天地長久、天地が永遠に変わらない如く物事がいつまでも続くこと、時間の長久を言う。歳は歲月。不留は停止しない意。[李善注]善曰:老子曰:天長地久。天地所以長且久者、以其不自生、故能長生
- 776 所從來は由来・来歴の意。至は extremely の意。深遠は時間の久長或は空間の深廣なことを言う
- 777 淹滯は久留・遲滯。永久は歴時長久の意。廢は停止・除去。[李善注]王逸楚詞注曰:淹、久也
- 778 『宝鑑』 定本卷三 p.161、弘全一 p.460
- 779 Ex.「佛身無礙遍十方 不可盡見亦如是 譬如空中無量刹 無來無去遍十方 生成滅壞無所依 佛遍虛空亦如是」實又難陀訳『八十華嚴経』 大正 10・66 上
- 780 Ex.『大日経疏』 大正 39・591 下
- 781 Ex.「薄伽梵金剛界遍照如來」『金剛峯樓閣一切瑜伽瑜祇経』 大正 18・253 下
- 782 非惟は not only の義。遍はあまねくの意。汜は分流を言う。布護は布護、遍布・布散の意
- 783 萬物は宇宙に在る一切事物のこと。熙熙は温和歡樂の様。懷は思念・感懷。慕思は仰慕思念の意。[李善注]周書、王子晉曰:萬物熙熙、非舜而誰
- 784 毒は戦禍混乱の毒。遍は普遍 spread の義。宇内は天下 land under heaven、国内のこと
- 785 徳禮は皇帝の徳の恵みと礼儀。普洽は遍及・普施の意。[李善注]尚書曰:道洽政治、澤潤生民。孔安國曰:道至普洽、其徳惠施、乃浸潤生民。毛詩曰:以洽百禮。鄭玄曰:洽、合也
- 786 川嶽は河川と山岳。遍は普遍。懷柔は帝王が山川を祭祀し神祇を招來して安んぜること。[李善注]毛詩曰:懷柔百神、及河喬嶽。毛萇曰:懷、來也。柔、安也。喬、高也。鄭玄曰:王行狩來安群神也
- 787 『宝鑑』 定本卷三 p.161、弘全一 p.460
- 788 「此是善知衆藝圓滿具足菩薩解脫。善男子。我唯知此解脫。如諸菩薩摩訶薩。能於一切世出世間。善巧之法。殊能異藝文字算數。咸綜無遺」『四十華嚴経』 大正 10・805 中
- 789 宥快『秘藏寶鑰鈔』 卷下一下半 p.388
- 790 嵇康「聲無哀樂論」『嵇中散集』 所録、『漢魏六朝百三名家集』 卷二 p.1088
- 791 『宝鑑』 定本卷三 p.161、弘全一 p.460
- 792 漢の趙岐の『孟子注疏』 卷七に「離婁者、古之明日者、蓋以為黃帝之時人也。黃帝亡其玄珠、使離朱索之、離朱即離婁也。能視於百步之外、見秋毫之末」と注される
- 793 咫尺は、咫は周の制度で 8 寸、尺は 10 寸。眼前の極めて近いことを言う。[李善注]善曰:莊子、南榮越曰:盲者不能自見。賈逵國語注曰:八寸曰咫
- 794 離婁は傳説中の視力の極めて強い人。千里は遙か遠いこと、千は満数。隅は一隅、一方のすみ・片隅・一角。燭は照、又洞察の義。[李善注]孟子曰:離婁之明。趙岐曰:古之明日者也。蓋黃帝時人
- 795 離朱は離婁、伝説の視力の極めて強い人至精は精妙絶倫の人、離婁の視力を言う。[李善注]趙岐孟子章句曰:離朱、即離婁也。淮南子曰:離朱之明、察箴末於百步之外
- 796 眩曜は惑亂・眩暈のこと。昭晰は明白・光亮・光耀の義。[李善注]王逸楚辭注曰:眩曜、惑亂貌。説文曰:昭晰、明也
- 797 離婁は離朱。[李善注]孟子曰:離婁、黃帝時人。黃帝亡其玄珠、使離婁索之、能視百里之外、見秋毫之末。離子、離朱也。淮南子曰:離朱之明、察箴末於百步之外
- 798 眇は高遠・久遠 far away。眇目は細視・諦視の意。毫分は極細微の喩え。離朱は百歩離れた所からでも毛の先まで見ることができたという故事を踏まえる。[李善注]善曰:纏子、董無心曰:離婁之目、察秋毫之末於百歩之外、可謂明矣
- 799 『宝鑑』 定本卷三 p.161、弘全一 p.460
- 800 充物は充仞、充滿の意。不可勝記は逐一記述することが出来ないの意。極めて数が多いことを言う。[李善注]善曰:廣雅曰:充仞、滿也
- 801 禹は夏の帝禹。高は子契、商代の始祖。[李善注]張揖曰:禹為堯司空、辨九州名山、別草木。高為堯司徒、敷五教、率萬事。應劭曰:契善計也
- 802 『宝鑑』 定本卷三 p.161、弘全一 p.460
- 803 Ex.「夸父與日逐走、入日。渴、欲得飲、飲於河、渭、河、渭不足、北飲大澤。未至、道渴而死。棄其杖、化為鄧林」『山海経』 海外北経
- 804 陽鳥は伝説中の太陽に棲む三足の鳥のこと。為之は天馬の故に。頓羽は飛翔を停止する意。[李善注]春秋元命苞曰:陽成於三、故日中有三足鳥、鳥者陽精

- 805 夸父は太陽と競争した伝説中の人。投策は杖を投げる意。[李善注]山海經曰：夸父與日競走、渴飲河・渭、河・渭不足、北飲大澤、未至、道渴而死。棄其杖為鄧林
- 806 『宝鑑』定本卷三 p.161、弘全一 p.460
- 807 蒼生は草木の叢生する處、ここでは百姓・万民のこと。顛然は仰慕・盼望の意。[李善注]尹文子曰：堯德化布于四海、仁惠被于蒼生。淮南子曰：聖人呼吸陰陽之氣、而群生莫不喁喁然仰其德以和順
- 808 欣戴は欣悦推戴の意。[李善注]國語、祭公謀父曰：商王大惡、庶人不忍、欣戴武王
- 809 更始は古いものを改めて新しく始めること(重新開始・除舊布新)。[李善注]蒼生、猶黔首也。尚書曰：至于海隅蒼生
- 810 朔風は北の歌風(紂が好み国を亡ぼす)。變楚は南方の楚の風俗を変化させる意。[李善注]朔、北方也。楚、南方也
- 811 世人は世間衆多の人々。濁は汚濁 get dirty の意。[李善注]厭貪鄙也
- 812 我は屈原の自称。我獨は唯自分だけがの意。清は清廉潔白
- 813 衆人は世人。醉は陶酔酩酊、利欲の悪癖に酔い痴れることを言う。[李善注]惑財賄也
- 814 我獨はわたくし屈原独りだけがの意。醒は覚醒、目覚めていること。道義の正道をわきまえることを言う。[李善注]廉自守也
- 815 是以はこの理由での意。見放は追放される。[李善注]棄草野也
- 816 『宝鑑』定本卷三 p.161、弘全一 p.460
- 817 伏惟は臣下が上君に對して使う敬詞、念及・想到の意。陛下は皇帝への尊称。[李善注]應劭曰：陛、升堂之階。王者必有執兵陳於階陛之側、臣與至尊言、不敢指斥、故呼在陛者而告之、因卑以達尊之意也
- 818 徳は皇帝の高徳。象は像、類似の意。天地は乾坤、天下・宇宙の意。[李善注]漢書曰：孝文皇帝徳厚侔天地
- 819 恩は皇恩。隆は高起。[李善注]尚書曰：天子作民父母
- 820 施は恩恵で施すこと。暢は流暢、亦た茂盛の意。[李善注]漢書音義曰：暢、通也。蘇順陳公誄曰：化侔春風、澤配甘雨
- 821 澤は潤沢の意。時雨は時に応じた雨水のこと。[李善注]蘇順陳公誄曰：化侔春風、澤配甘雨。風賦曰：不擇貴賤高下而加焉。呂氏春秋曰：甘露時雨、不私一物
- 822 舍は捨に通ず。舍罪は罪過を放免すること。責功は責求事功の意。明君は賢明な君主。舉は挙動の意
- 823 矜は怜愍・同情の意。愚は愚者。愛は愛好。能は賢能の者を言う。[李善注]孔安國尚書傳曰：矜、憐也。論衡曰：父母之於子恩等、豈為貴賢加意、賤愚不察乎
- 824 慈父は慈祥なる父親、皇帝(文帝)を尊称する。恩は恩愛
- 825 士は士人(士大夫・儒生)。生世はこの世に生を享ける意
- 826 入は家の中で。事は服侍・侍奉 serve の義。父は尊父。出は家の外での意。事君は國君に仕えること。[李善注]論語、子曰：出則事公卿、入則事父兄
- 827 事父は家内で父兄に仕えること。尚は尊崇の意。榮は榮譽・繁榮。親は親族
- 828 事君は家を出て君主に奉侍すること。貴は尚の意。興國は國家興隆
- 829 慈父は仁慈温和な父親。無益之子は役に立たない子供。[李善注]墨子曰：雖有賢君、不愛無功之臣；雖有慈父、不愛無益之子
- 830 仁君は仁明な國君。畜は養育の意。無用之臣は役に立たない臣下
- 831 『宝鑑』定本卷三 p.161、弘全一 p.460
- 832 從來はその時以来の意。一紀は十二年。漸二紀でほぼ二十四年の意。[李善注]孔安國尚書傳曰：十二年曰紀
- 833 始得はようやく得るの意。傍は沿着 follow の意。歸路は故郷へ帰る道、同時に自分本来の在り方へ戻る道を言う。[李善注]言欲之郡、必塗經始寧、故曰歸路
- 834 『宝鑑』定本卷三 p.161、弘全一 p.460
- 835 娛遊は遊樂。宮宿は離宮に宿泊する意。館舎は別館に宿すこと。[李善注]善曰：說文曰：娛、戲也。郭璞曰：皆離宮別館、出入所幸也
- 836 雜客は洛陽から来た旅客のこと。逆旅は客舎・旅館の意。舎は住宿・宿營の意。[李善注]左氏傳、荀息曰：今虢為不道、保於逆旅
- 837 行旅は旅客のこと。草舎は草野の間に宿止すること。[李善注]毛詩曰：召伯所茇。毛萇曰：茇、草舎也
- 838 外間は里巷の大門。不閉は開け放しで閉ざされない(自由通行可)意。[李善注]禮記曰：外戶不閉、謂之大同
- 839 『宝鑑』定本卷三 p.161、弘全一 p.460
- 840 邊城は辺境の城市。警急は緊急事態を告げる報せ。[李善注]長楊賦曰：永無邊城之災
- 841 胡虜は匈奴、北方の異民族の蔑称。數は屢しばしば often。遷移は變遷・變化 move の義

842 『宝鑑』 定本卷三 p.162、弘全一 p.460

843 去は離 leave。卑辱は卑屈屈辱。奥渌は幽暗汚濁の意。而は順接。升本朝は朝廷の高位に昇る意。[李善注]張晏曰：奥、幽也。渌、狎也。辱、汙也。如淳曰：奥音郁

844 卑高は卑賤と高貴。亦何常は位の高下・榮辱は定まっていないと言う

845 升降は昇降、職位の上下に変動することを言う。在一朝は瞬時の意。[李善注]二者升降、在於倏忽、以喻人之榮辱、亦在須臾、言不足歎也

846 微行は王侯高貴が身をやつして密かに出歩くこと。要屈は微行に同じく忍び歩き。[李善注]要或為微。善曰漢書曰：武帝微行所出。張晏曰：騎出入市里、不復警蹕、若微賤之所為、故曰微行。要屈、至尊同乎卑賤也

847 百辟は諸侯。司儀は儀式を管掌する官。百官の身分を差別する意。[李善注]百辟、諸侯也。司、主也。儀、法也。辨、別也。言百官有分別者、謂司主之次也[中略]周禮曰：司儀主禮、掌九儀之賓客、分別五等之諸侯。左傳、臧僖伯曰：明貴賤、辯等差

848 班は順序・階級・席次などを決めること。[李善注]班、位次也。謂尊卑有等差也。善曰：國語曰：班爵貴賤以列之

849 『宝鑑』 定本卷三 p.162、弘全一 p.461

850 巷は街中(直為街、曲為巷;大者为街、小者为巷 alley:lane)。苞は容納の義

851 都護は將軍曹淵を指す。堂殿は宮殿、高大な建築物を言う。綺窗は雕刻を施された(或は繪で飾られた)美しい窓のこと

852 大雅は徳高くして大才有る人のこと。含弘は度量の大きいこと。『易經』坤の「坤厚載物、徳合无疆。含弘光大、品物咸亨」に依る。[李善注]班固漢書贊曰：大雅卓爾不群、河間獻王近之矣

853 量は分量。苞は包 wrap の意。山藪は山林と沼地、亦た山深い林の密なる地域のこと。[李善注]左氏傳、宋伯謂晉侯曰：川澤納汙、山藪藏疾

854 『宝鑑』 定本卷三 p.162、弘全一 p.461

855 陽鳥(日鳥・日陽・陽鴉)は伝説中の太陽に在る三足のカラス、転じて太陽を指す。兔が月兔、月に棲むウサギ、転じて月。[李善注]劉淵林：春秋元命苞曰：日月兩設、以蟾蜍與兔者陰雙居。月中有兔、已見蜀都賦

856 飛走は鳥獸を言う。栖宿は巢窟・棲家

857 池魚は池の中の魚。籠鳥は籠の中の鳥。池魚籠鳥で不自由な身の上・生活のこと、宮仕えを言う

858 江湖は川と湖(特に揚子江と洞庭湖)。山藪は山深い林の密なる地域

859 天地暢籠は包括 envelop の義。形内は文章の形式内の意。[李善注]淮南子曰：太一者、牢籠天地也

860 萬物は一切事物のこと。筆端は筆頭、又書畫・詩文を作ることを指す。挫は収縮の意。[李善注]説文曰：挫、折也。韓詩外傳曰：辟文士之筆端、辟武士之鋒端、辟辯士之舌端

861 『宝鑑』 定本卷三 p.162、弘全一 p.461

862 人界の三は寂滅道場菩提樹下・普光法堂・祇樹給孤独園精舎、天上の四は忉利天・夜摩天・兜率天・他化自在天を指す

863 靚粧は白粉をかける・化粧をする意。刻飾は裝飾を雕刻する、ここでは眉鬢を描く意。[李善注]郭璞曰：靚粧、粉白黛黑也。刻、刻畫鬢鬢也

864 便嬖は女性の姿態の纖柔・行動輕快で美好なる様。綽約は女性の姿態の柔美なること。[李善注]便嬖、輕利也。綽約、婉約也。善曰：莊子曰：綽約若處子。嬖、音翽。靚、音淨

865 靚は化粧を施すこと make up。靚粧は妝飾艷麗の意。藻は藻飾・文彩。藻野は野原に彩模様を描き出す情景を言う。[李善注]上林賦曰：靚粧刻飾

866 『宝鑑』 定本卷三 p.162、弘全一 p.461

867 孔は孔子を指す。隨時は時勢に順應しての意。行藏は出處或いは行止のこと。[李善注]周易曰：隨時之義大矣哉。論語、子謂顏淵曰：用之則行、舍之則藏、唯我與爾有是夫

868 蘧は蘧瑗・蘧伯玉、衛の賢大夫。舒卷は舒展と卷縮、人事の出處進退を言う。[李善注]言孔・蘧有知微知章之鑒、故隨否泰而行藏、與治亂而舒卷[中略]論語曰：君子哉蘧伯玉。邦有道、則仕；邦無道、可卷而懷之

869 之は道理・道が無いことを指す。卷は巻き取る roll up・屈・収縮の意。舒は伸展・舒展の意(伸 stretch・展現 emerge)。卷舒で卷縮と伸展。[李善注]論語、子曰：君子哉、蘧伯玉。邦有道則仕、邦無道則可卷而懷之。又曰：甯武子、邦有道則智、邦無道則愚

870 柳下は柳下惠(周代の魯の賢者、直道を守って君に仕えた)。[李善注]論語曰：柳下惠為士師、三黜之

871 四時は四季、春夏秋冬の総称。更は交替 alternate の義。代謝は新舊更迭・交替の意。[李善注]孫卿子曰：日月遞照、四時代御。淮南子曰：二者代謝舛馳

872 懸象は天象、日月星辰を指す。迭は更の義。卷舒は変化・変遷の意。[李善注]周易曰：懸象著明、莫大乎日月。淮南子曰：陰陽羸縮卷舒、淪於不測

873 卷舒は変化・変遷の意。萬緒は千端萬緒、事情頭緒が極多で複雑紛繁なこと。[李善注]淮南子曰：至道無為、盈縮卷舒、與時變化

874 動は活動。復は again。歸は帰入。靜は虚靜・静寂。[李善注]莊子曰：虚則靜、靜則動者、得矣。老子曰：夫物云云、復歸其根；歸根曰靜、是謂復命。王弼曰：凡有起於虚、動於靜；故萬物離並動作、卒復歸於虚靜。各反其始、歸根則靜也

875 『宝鑰』 定本卷三 p.162、弘全一 p.460

876 煌煌はきらきらと輝くこと・明亮輝耀 brilliant の意。隱隱は勢の盛大なること。[李善注]蒼頡篇曰：煌煌、光明也。上林賦曰：煌煌扈扈。隱隱、盛也。又曰：沈沈隱隱。一作殷殷、音義同

877 茲は此。禮容は禮制儀容の意。壯觀は雄偉なる影像の様 spectacle。[李善注]春秋考異郵曰：飾禮容、成文法。史記曰：孔子陳俎豆、設禮容。漢書、龔遂曰：坐則誦詩・書、立則習禮容。史記曰：天下之壯觀

878 王制は王朝の制度。巨麗は美好極まれる様。[李善注]上林賦曰：君未睹夫巨

879 『宝鑰』 定本卷三 p.163、弘全一 p.461

880 渾沌は区別が立たず物事が入り混じっている状態(元々、世界開辟前の元氣未分にして模糊一團なる状態を指す)。潺湲は流水の音を指す。[李善注]聲或渾沌、不分潺湲…雜字曰：潺湲、水流貌

881 渾一は統一・同一の意。區宇は四海の内・天下のこと

882 所致は達到する所・得到する所の意。[李善注]周易曰：天下同歸而殊途、一致而百慮

883 同歸殊途は異なる道順を通過して同一の目的地に到達する意、同一ならざる方法を採用して同じような結果に到達する比喻

884 文質は文華と質樸、外見の美と内面の実質の意。[李善注]禮記曰：虞・夏之質、殷・周之文、至矣

885 遂は行・往 go の義。殊塗は異なる道のこと。軌は痕跡・轍わだち wheel track、転じて車

886 予は別本に「子」と作る。同歸津は帰着する所を同じくする意。[李善注]周易曰：天下同歸而殊塗

887 大旨は要旨、主要な旨趣のこと。同歸は同様の趨向

888 所託は詩頌が寄託して言わんとする所。乖は乖離・分離

889 『宝鑰』 定本卷三 p.163、弘全一 p.461

890 同上、定本卷三 p.167、弘全一 p.465

891 長嘯は悠長清越な聲音を口から発すること。[李善注]晉書、阮籍、字嗣宗、陳留尉氏人。容貌瑰傑、志氣宏放、尤好莊・老、嗜酒能嘯。籍嘗於蘇門山遇孫登、與商略終古、栖神道氣之術、登皆不應、籍因長嘯而退至於半嶺、聞有聲若鸞鳳之音、響乎巖谷、乃登之嘯也

892 蓋けだしは確信を以て物事を推定する意を表す。音聲は長嘯の聲。至極は終極・達到極點の意

893 『宝鑰』 定本卷三 p.167、弘全一 p.465

894 游觀は游覽に同。侈靡は奢侈にして靡爛・華麗なること

895 窮妙は極盡精妙。極麗は美しさを極めた景物のこと

896 妙は美妙。妙不可盡之於言は成語の妙不可言(好得難以用文字、語言表達)の義。言は言葉で言表する意

897 不可窮は不可盡と同義。筆は言葉で記述すること

898 妙思は精妙なる構思の意。天造は天の創始を言う。[李善注]論衡曰：孔子作春秋、妙思自出胸中。周易曰：天造草昧

899 精と神で精神。浮と淪で浮淪(浮沈)。忽は忽然、突然 suddenly の意。世表は塵世の外。[李善注]表、外也。言精神不定。世表、在世之表也

900 玄妙は深奥微妙の意、亦た道家の道(老子「玄之又玄、衆妙之門」：謂道家所稱的道深奥難識、萬物皆出于此)。通神は神靈に通ずること。悟は理解・覺 realize。[李善注]老子曰：玄之又玄、衆妙之門。禮記曰：夫禮樂通乎鬼神、窮高遠而測深厚

901 精微は精深微妙の意。窮幽は幽深・僻靜の處を探尋する意。測深は深奥を測ること。[李善注]禮記曰：窮高遠而測深厚

902 『宝鑰』 定本卷三 p.167、弘全一 p.465

903 有快 『秘藏寶鑰鈔』 卷下九半 p.471 参照

904 真人は成仙の人、道家の稱する、本性を存養し或は真を修して天地の道を得た人のこと。恬漠は寧靜淡泊の意。[李善注]文子曰：得天地之道、故謂之真人也。莊子曰：虚靜恬淡・寂漠無為者、道德之至也

905 道息は寂漠無為の天地の道に自若たること

906 精は精神。靈は神靈。通は感応の義。感物は他物を感動させる或は感化すること。[李善注]曹大家曰：言人參於天地、有生之最神靈也、誠能致其精誠、則通於神靈、感物動氣而入微者矣

907 神はここでは精神。氣は宇宙の萬物を構成する最根本の物質を指す。入微は深甚微妙なる地点に到達すること



- 908 養は養由基、春秋時代の楚の武将で弓の名人。(『宝鑑』十四問答に「時絶羿養武術誰可廢」と言及される、『宝鑑』定本卷三 p.132)。流睇は流し目で見(顔を向けずに瞳だけを動かして横を見ること)。猿號は[養由基の的となった]猿が大声で泣き喚く意。[李善注]曹大家曰:睇、眇也。淮南子曰:楚有白猿、王自射之、則搏矢而顧;使養由基射之、始調弓矯矢、未發、而猿抱樹號矣入
- 909 李は李廣(?-前 119)、中国前漢時代の将軍(飛将軍)、文帝・景帝・武帝に仕える。虎發は李廣が石を虎と思ひ矢を射る故事を言う。[李善注]漢書曰:李廣居右北平、獵、見草中石、以為虎而射之、中石沒矢、視之、石也。他日射之、終不能入
- 910 精誠は真心誠意・至誠を言う。焉いづくんぞは如何 how の義。通は感通の意。[李善注]曹大家曰:非精誠所感、誰能若斯
- 911 苟は若・假使 if の義。實は誠実・至誠の意。孰は誰 who の義
- 912 末技は取る足らない技藝・小技、ここでは弓術を指す。操は操作の意
- 913 矧は況且 moreover の意。躬は身・体、みずからの意。道真是道德・學問の真諦のこと。耽は樂・沈溺 indulge in の義。[李善注]項岱曰:矧、況。耽、樂也。言由基・李廣奮精誠於末技、感獸而開石、豈況乃能推至精耽身於大道之中乎。莊子曰:道之真、以持身也
- 914 衆偽は種種の假象(偽りの姿)のこと。真是真実。冒は覆の義。患は憂の意。[李善注]冒、覆也
- 915 三丘は蓬萊・方丈・瀛洲の三神山。句芒は少昊の子で伏羲を補佐していた東の神、木と春を司る神とされる。[李善注]三丘、謂蓬萊・方丈・瀛洲。句芒、木正也。[中略]史記云:蓬萊・方丈・瀛洲、此三神山傳在海中、去人不遠、及到、三山反在水下
- 916 道真是道德・學問の真諦のこと。淳粹は淳厚精粹の意。[李善注]不澆曰淳。不雜曰粹[中略]善曰:幽通賦曰:矧躬於道真。楚辭曰:昔三后之淳粹真
- 917 穢累は俗事の牽累することを言う。飄輕は飄搖清輕の氣。[李善注]穢、德之累也[中略]楚辭曰:除穢累而反真
- 918 哲人は智慧卓越せる人。貴は尊ぶ意。識義は識知義理・義理を認識する意。[李善注]毛詩大雅曰:既明且哲、以保其身
- 919 大雅は徳高くして大才有る人のこと。明は顕明。庇身は身をおおう、全うする意。[李善注]左氏傳曰:子反曰:信以守禮、禮以庇身也
- 920 莊生は莊子。悟は覚悟 realize・覚醒の意。無為は無所作為。道家は無為・無作を道の根本とする。[李善注]莊子曰:夫虛靜恬淡、寂寞無為者、天地之平、而道德之至也
- 921 老氏は老子。守は堅守。真是無為自然の本性。[李善注]老子曰:見素抱璞。河上公曰:見素者當抱素。守真、不文飾也
- 922 天下は全世界・万民。得は体得。一は老子の無為自然の大道を指す。[李善注]老子曰:昔之得一者、天得一以清、地得一以寧、王侯得一以為天下正
- 923 名實は名稱と實質。相賓は主体(実質)と賓辞(名稱)が相即して互相に主客となるの意。[李善注]莊子曰:堯讓許由以天下、許由曰:而我猶代子、吾將為名乎。名者實之賓也、吾將為賓乎
- 924 『宝鑑』定本卷三 p.167、弘全一 p.465
- 925 后は身分の高い王侯を言う。[李善注]尚書曰:百寮師師/尚書曰:班瑞于群后
- 926 金石・絲竹は樂器の種類。[李善注]播之以八音:金、石、土、革、絲、木、匏、竹
- 927 宿は星宿。陳は陳列の意。星居宿陳で星座のように並ぶことを言う。綺錯は綺紋(美麗な花紋)の如く交錯すること。鱗比は鱗のように相並ぶ様。[李善注]星、散也。列位、布散也。宿、星宿也
- 928 愍は憐憫の意。學殘は學問が残害 damage・破壊 demolish すること。文缺は文献が不完全な意。稍は逐次 gradually の意。離は遠離。其は學問文献。真是真実の姿
- 929 陳發は陳列開發。祕藏は秘蔵の凶書類。長く隠匿された秘書・古文書類を開陳することを言う
- 930 校理は校勘整理、校訂。舊文は舊書・古文書
- 931 『宝鑑』定本卷三 p.168、弘全一 p.466
- 932 「文約義廣」は仏典に「斯經。文約義富。意遠義深」(吉藏造『淨名玄論』大正 38・853 上)/「八不文約義豐。意深理遠」(吉藏撰『中觀論疏』大正 42・10 下)等の用例があるので、一種の仏教教理的定型表現であるとも言える
- 933 約は簡潔。約文は文章が簡約なこと。申義は闡明意義。[孔穎達疏]要文無不解、是申義也
- 934 敷暢は鋪敘而加以發揮、敷陳(詳細敘述)して敷衍すること。厥は其。旨は主旨
- 935 志はここでは記述。晦は晦澁・隱微の意。[左傳・成公十四年]春秋之稱、微而顯、志而晦、婉而成章、盡而不汙、懲惡而勸善、非聖人誰能脩之
- 936 約は(表現が)簡約の意。言示制は制度を言い表すこと

- 937 推は推測・推察。推以知例は推察して例であることを知る意
- 938 言高は言葉が高邁であればの意。旨遠は含意する所極めて深遠なること
- 939 辭約は言葉が簡略であればの意。義微は意義が微妙幽冥であること
- 940 此理之常は、これは道理の常事であるの意。非隱之也は隠蔽しようとするのでは無いと言う
- 941 『宝鑑』定本卷三 p.168、弘全一 p.466
- 942 清風は皇帝の清惠の風。玄德は天徳。[李善注]協、同也[中略]玄、天也[中略]言帝如此清惠之風、同於天徳、淳厚之化、通於神明也。善曰：孔安國尚書傳曰：風、教也。老子曰：為而不持、長而不宰、是謂玄德。王弼曰：玄德者、皆有徳不知其至、出于幽冥者也
- 943 淳は厚い。化は上の教が行われて下民の風が移り改まる意。[李善注]淳、厚也[中略]自然、通神明也[中略]老子曰：天法道、道法自然。王弼曰：自然者、無稱之言、窮極之辭
- 944 文徳は禮樂教化の意。熙は興起・興盛。淳懿は厚美。[李善注]曹植令曰：相者文徳昭、將者武功烈。爾雅曰：熙、興也、謂盛多也。謝丞後漢書曰：朱皓徳行純懿、才學優裕
- 945 武功は武事のこと。侔は齊等の意。山河は山岳・江河。[李善注]漢書曰：漢興、封爵之誓曰：使黄河如帶、泰山若礪、國以永存、爰及苗裔
- 946 確証は無いが、筆者の推測では「進淳仁、舉賢才、上下無怨、民用和睦」の一文は、淳和天皇の追号の由来となった淳和院(西院)の名称の典拠と考えられる
- 947 且は暫且の意。大化は化育萬物、亦た廣遠深入する教化のこと。淳流は廣泛流行・傳布の意
- 948 含は包含。淳は物事がたっぷりしていること、篤の意。詠徳は高尚な品德を歌頌贊嘆すること。聲盈耳は声音が耳に満ち溢れる意
- 949 進は推進。淳仁は敦厚仁慈の人を言う。舉は挙用。賢才は賢材、才智の出衆せる人のこと
- 950 上下は上に立つ者も下の者もの意。無怨は怨恨が無い意。民は人民。用は以て。和睦は親善・親睦(相處融洽友好)harmony、concord の意。[李善注]孝經曰：民用和睦、上下無怨
- 951 『宝鑑』定本卷三 p.174、弘全一 p.472
- 952 王源見は王源が～であると判断しての意。告は劉嗣之の花婿候補に関する報告。窮盡は竭盡・極盡、必要な事項を言い盡す意
- 953 發言は言説を發する意。抗論は立論
- 954 窮理盡微は成語、系統的に深く入り込んで事物の原理を研究し、以て精深奥妙なる境地に到達すること。[李善注]周易、窮理盡性。孔安國尚書傳曰：微、妙也
- 955 摘藻は鋪陳辭藻、文才を施展する意。下筆は落筆、筆を用いて詩文を寫し或は書畫等を作ること。[李善注]答賓戲曰：摘藻如春華。班固與弟超書曰：傳武仲下筆不休
- 956 期は約束の義。窮形而盡相は事物の形相を窮盡すること
- 957 神化は神靈の變化。翕忽は快速・疾速の意。函幽育明は水中に魚を含み珠玉を養うこと、珠寶の光澤の閃爍耀眼なることを形容する。[李善注]劉涓子：翕忽、疾貌。函幽育明、皆謂珠玉光耀之狀也
- 958 その物の本性を遂げ、その形をして極大ならしめる意。盈虚は盈満と虚空、又發展變化・盛衰のこと。[李善注]窮性極形、物皆極之也
- 959 『宝鑑』定本卷三 p.174、弘全一 p.472
- 960 帥爾は率爾、にわかなる様。陰陽二気の性質では、陰は閉。[李善注]善曰：文子曰：與陰俱閉、與陽俱開
- 961 霽然是雷鳴がとどろく様。陰陽二気の性質では、陽は開
- 962 清霄は天空のこと。騰は乘・驅の意。浮景は流動する霞光を言う。軼は過ぎる・追いつくの義。[李善注]張晏曰：軼過雲與倒景也[中略]善曰：薛君韓詩章句曰：騰、乘也。何休公羊傳注曰：軼、過也。浮景、流景也
- 963 『宝鑑』定本卷三 p.174、弘全一 p.472
- 964 Ex.「如來觀知十界性相。有成熟者未成熟者。大機未熟不令起謗。小機若熟不令失時。隨其所宜應單應複。偏圓相入而成熟之。聞即得益」智顓説『妙法蓮華經玄義』大正 33・706 下
- 965 寡は寡少。過は過失。欲寡其過は『論語』憲問の「夫子欲寡其過而未能也」を引く。[李善注]論語曰：蘧伯玉使人於孔子、孔子問焉、曰：夫子何為。對曰：夫子欲寡其過而未能也
- 966 謗議は非難の言葉。沸騰は議論激烈の譬え。[李善注]漢賈山曰：古者庶人謗於道、商旅議於市。毛詩曰：百川沸騰
- 967 性は本性としての意。傷物は外界の事物・他者を非難し傷つけること。[李善注]莊子、仲尼謂顔回曰：聖人處物不傷者、物亦不能傷也
- 968 頻は頻繁の意。怨憎は怨恨憎惡
- 969 負下は汚辱の名を負った者。易は安易の意。未易居は暮らしにくい意。[李善注]負累之下、未易可居
- 970 下流は地位の微賤な人のこと。多は衆多。謗議は動遭謗議・誹謗のこと。[李善注]論語曰：君子惡居下流而訕上者也

- 971 『宝鑑』定本卷三 p.174、弘全一 p.472
- 972 禮官は禮儀教化を掌る官。博士は秦以来の官名で古今に通曉した人のこと、秩禄六百石、武帝の建元五年(前 136)に五経博士が置かれ、宣帝の黄龍元年(前 49)には 12 人まで増員されている
- 973 卷其舌は口を閉ざして黙ること、不敢直言の形容。不談は談論しない意
- 974 士は志ある大人。王道は天下国家のあるべき政道
- 975 樵夫は木こり。在野の卑賤の人を言う
- 976 『宝鑑』定本卷三 p.174、弘全一 p.472
- 977 取人は人材を採用すること。則不然はそうではないの意
- 978 不問可否は主義主張・政策の可否を問題にしないこと。曲直は彎曲と平直、ここでは邪悪と正善。不論曲直はその人物の言動の正邪善悪を論じないこと
- 979 非秦者去は秦国出身でない者は退去させる意。為客者逐は他国出身の客臣を追放する意
- 980 阮嗣宗は阮籍(げんせき)(210-263)、三国魏の文人・思想家、老荘思想と飲酒を好み嵇康と共に竹林の七賢の中心的人物。奇行と韜晦で知られる。俗物を白眼で迎えた(白眼視)逸話が残る
- 981 口不論は口に出して論評する意。人過は人の過失
- 982 吾は嵇康の一人称。毎は常。師之は阮籍を手本とすること。未能及は未だ到底彼には及ばないの意
- 983 この一節は「爲亡弟子智泉達嘸文」中の「豈唯嗣宗之夫言(豈あに唯ただ嗣宗しそが言ものいはざる)」の典拠となった表現である。『性靈集』卷八、定本卷八 p.139、弘全三 p.500
- 984 『宝鑑』定本卷三 p.175、弘全一 p.472
- 985 「爲求成就故 乃至登佛位 恒持不暫捨 於此教法中 一字不應向 未灌頂者說 本尊諸教法 除本受法師 設諸同行者 亦不得爲說 縱已得成就 纔說便散失 現招諸殃禍 中天墮地獄 是故常守護 此三麼耶禁 諸佛共演說 衆聖皆保持 應學勿違越」『一字頂輪王時處儀軌』大正 18・321 上
- 986 召拜は任命。疾は病 disease の義。輒は忽然の意。去官は官職を辞去すること
- 987 殺身は我が身を殺しても条件節。適足増は enough to increase の意。羞は恥辱
- 988 攘臂は腕まくりすること、激奮の様の形容。忍辱は忍受屈辱・忍耐。[李善注]孟子曰:馮婦善搏虎、攘臂下車、眾皆悅之
- 989 輒は則。苟活は徒に生き長らえる live on in degradation の意
- 990 調笑は戲謔取笑の意。輒は即座の義。酬答は應答の意
- 991 嘲謔は調笑戲謔。慚沮は羞愧沮喪の意
- 992 『宝鑑』定本卷三 p.175、弘全一 p.472
- 993 其教は教化・教説。之所存は what remains の意。文之所害は文に褒貶が無くて勸懲が欠ける場合、文が教えを害するの意
- 994 刊は削 cut・削除の意。正は改正・訂正。示は表示。勸誡は勉勵告誡 admonish、advice の意
- 995 昔之爲文者は古の世に文を作った人々のこと。苟は姑且・暫且 tentatively の意。尚辭は文辭を尊重すること。[李善注]法言曰:或曰:君子尚辭乎。曰:君子事之爲尚
- 996 紐は紐付け・結び付けること。之は文辭。王教は王者の教化。[李善注]說文曰:紐、系也
- 997 本は本質とする意。勸戒は勉勵告戒
- 998 『宝鑑』定本卷三 p.175、弘全一 p.472
- 999 Ex.「於一切眞言法中不敢違越。[中略]亦越三昧耶法。以越三昧耶故。有種種障生。自損損他無有義利。是故諸菩薩等。奉持此三昧耶如護身命。不敢違越也」(『大日經疏』大正 39・675 上)
- 1000 先哲は前聖・先皇。玄訓は道德の教誨のこと。仰は敬慕の意
- 1001 彌は更加。仰之彌高は『論語』子罕の「顔淵喟然嘆曰、仰之彌高、鑽之彌堅」に依拠する。違は違反の意。[李善注]彌、終也。違、避也
- 1002 以罪棄生は罪過を犯して生命を捨てる意
- 1003 違は違反。古賢は曾子を指す。夕改之勸は曾子の「朝有過、夕改、則與之」の言に基づく。[李善注]曾子曰:君子朝有過、夕改、則與之。夕有過、朝改、則與之
- 1004 禮制は禮儀制度の意。踰越は跨越・超越 exceed の意
- 1005 『宝鑑』定本卷三 p.175、弘全一 p.473
- 1006 日月正相望は太陽と月が空の東西に相對する時、旧曆の毎月十五日を言う(岩波文庫版『文選』詩篇二 p.298)。[李善注]孔安國曰:十五日、日月相望也
- 1007 明月は明亮なる月。皎皎は清白にして明るい様・美しい様。照は照耀 shine。我床は我が寢床。[李善注]古詩曰:明月何皎皎、照我羅床帷。毛詩曰:夜如何其、夜未央
- 1008 星漢は天の河・銀河のこと。西流は西に流れゆく意。未央は未已・未盡 not ended の意。夜を徹して眠れなかったことを言う

1009 牽牛は彦星（鷲座の $\alpha$ 星アルタイル、河鼓、俗稱牛郎星）。牛郎織女の神話中に登場する。織女は織姫（こ  
と座 $\alpha$ 星ヴェガ）。遙相望は遙か遠くから見つめ合う意。[李善注]史記曰：牽牛為犧牲、其北織女。織女、天女孫  
也。曹植九詠注曰：牽牛為夫、織女為婦、織女、牽牛之星、各處一旁、七月七日得一會同矣

1010 爾は二人称複数、牽牛・織女を指す。獨はonly。辜は罪。何辜は何故。限河梁は天の川の橋で阻隔され  
る意

1011 『宝鑑』 定本卷三 p.120、弘全一 p.424

1012 同上、定本卷三 p.129、弘全一 p.431

1013 同上、定本卷三 p.162、弘全一 p.460

1014 同上、定本卷三 p.162、弘全一 p.460

1015 1922年北京で版刻された『弘法大師著述輯要』の奥書による

1016 福井佳夫『六朝美文学序説』 第五章「典故」pp.94-149 参照

1017 福井佳夫、同上 p.117 参照

1018 福井佳夫『六朝文評価の研究』 p.3

1019 福井佳夫、同上 p.43

1020 福井佳夫、同上 p.330

1021 参照、早川光三郎『蒙求』上、『新釈漢文大系』58、明治書院、1973年、解説 pp.26-28

1022 李瀚の才学を惜しんで饒州刺史李良が天子に推薦した表の年号である。参照、早川、『蒙求』上、  
p.28

1023 唐代のみならず、宋以降も『蒙求』は広く流行した。参照、

\*俗間の教訓書。宋元の頃、俗間童蒙の課本としては、いかなるものが行われていたか。宋の頃安世の  
『項氏家説』卷七には、「古人の童子に教うるや、多く韻語を用う、今の蒙求、千字文、太公家教、三字訓  
の類の如し、其の記おほえ易きを欲する也」といい、当時の童蒙の課本として『蒙求』『千字文』『太  
公家教』『三字訓』の四つを挙げている。うち唐の李瀚の『蒙求』が、南北を通じてひろく行われて  
いたことは、北人元好問の『十七史蒙求の序』に「安平の李瀚『蒙求』二千余言を製す、今に迄いたる  
数百年の間、孩幼の学に入るものは、人みな此の冊を挟む」というのが金末元初の記載であり『遺山文集』  
卷三十六、南人戴表元の『剡源戴先生文集』卷七に、『左氏蒙求の序』『伍典蒙求の序』『昌国王君が類  
書蒙求の序』など、『蒙求』に擬作した著作の序文を多く収めるのが、南宋末元初の記載である[後略]

吉川幸次郎『元雜劇研究下篇』第三章、『吉川幸次郎全集』第14巻、1968年、pp.294-295

1024 『梵字悉曇字母并釋義』 定本卷五 p.113、弘全二 pp.730-731

1025 Cf.「余教童之次聊撮綱要釋彼五分(余、童を教ふるの次つひでに聊か綱要を撮って彼の五分を釋す)」「般  
若心經秘鍵』 定本卷三 p.4、弘全一 p.555

1026 早川光三郎、『蒙求』上、pp.30-32 参照

1027 『世説新語』は南朝宋の劉義慶りゅうぎけい(403-444)の編纂した後漢末から東晋末にいたる名士の  
逸話集八巻(現行本は三巻)。空海は天皇に命じられて『世説新語』中の秀文を屏風に書して奉獻している(「勅  
賜世説書屏風書了獻表」『性靈集』卷四、定本卷八 p.53、弘全三 p.435)から、弘仁期には和朝で広く流通していた  
かことが確認できる

1028 類書は中国の一種の百科事典で、多数の書物中に見出される事項を項目別に分類編纂した実用書

1029 早川光三郎、『蒙求』上、pp.8-9

1030 早川光三郎、『蒙求』上、p.28

1031 早川光三郎、『蒙求』上、pp.29-30 及び pp.42-64

1032 早川光三郎、『蒙求』上、p.95

1033 早川光三郎、『蒙求』上、p.49

1034 『宝鑑』 定本卷三 p.120、弘全一 p.423

1035 同上、定本卷三 p.136、弘全一 p.437

1036 同上、定本卷三 p.120、弘全一 p.423

1037 『蒙求』上 pp.293-296

1038 『宝鑑』 定本卷三 p.141、弘全一 p.442

1039 同上、定本卷三 p.141、弘全一 p.442

1040 『蒙求』上 pp.300-302

1041 『宝鑑』 定本卷三 p.129、弘全一 p.431

1042 『蒙求』上 pp.341-342

1043 『宝鑑』 定本卷三 p.132、弘全一 p.434

1044 『蒙求』上 pp.417-420

- 
- 1045 『宝鑑』 定本卷三 p.141、弘全一 p.442  
1046 『蒙求』 上 pp.426-427  
1047 『宝鑑』 定本卷三 p.118、弘全一 p.421  
1048 頼瑜『秘蔵寶鑑勘註』 卷一 p.23 参照  
1049 『蒙求』 上 pp.440-441  
1050 『宝鑑』 定本卷三 p.132、弘全一 p.434  
1051 『蒙求』 上 pp.486-487  
1052 『宝鑑』 定本卷三 p.133、弘全一 p.435  
1053 『蒙求』 上 pp.534-535  
1054 『宝鑑』 定本卷三 p.136、弘全一 p.437  
1055 『蒙求』 下 pp.541-544  
1056 『宝鑑』 定本卷三 p.132、弘全一 p.434  
1057 『蒙求』 下 pp.602-603  
1058 『宝鑑』 定本卷三 p.136、弘全一 p.437  
1059 『蒙求』 下 pp.631-632  
1060 『宝鑑』 定本卷三 pp.113、弘全一 p.417  
1061 『宝鑑』 定本卷三 p.136、弘全一 p.437  
1062 同上、定本卷三 pp.134-135、弘全一 p.436  
1063 『蒙求』 下 p.726  
1064 『宝鑑』 定本卷三 p.132、弘全一 p.434  
1065 『蒙求』 下 pp.726-727  
1066 『宝鑑』 定本卷三 p.161、弘全一 p.460  
1067 『蒙求』 下 p.727 参照  
1068 同上、下 pp.754-755  
1069 同上、下 pp.829-830  
1070 『宝鑑』 定本卷三 p.131、弘全一 p.433  
1071 「爲亡弟子智泉達嘸文」『性靈集』 卷八、定本卷八 p.139、弘全三 p.500  
1072 Cf.「無鏝耶之績(文宝 78)」『宝鑑』 定本卷三 p.129、弘全一 p.431  
1073 『蒙求』 下 pp.834-837  
1074 『宝鑑』 定本卷三 p.133、弘全一 p.435  
1075 藤原敦光『秘蔵宝鑑鈔』 卷中 p.24  
1076 『蒙求』 下 pp.846-847  
1077 『宝鑑』 定本卷三 p.131、弘全一 p.433  
1078 『蒙求』 下 pp.852-855  
1079 『宝鑑』 定本卷三 p.131、弘全一 p.433  
1080 『蒙求』 下 pp.874-875  
1081 『宝鑑』 定本卷三 p.132、弘全一 p.434  
1082 『蒙求』 下 pp.946-947  
1083 『宝鑑』 定本卷三 p.120、弘全一 p.423  
1084 『蒙求』 下 pp.978-981  
1085 『宝鑑』 定本卷三 p.136、弘全一 p.437

# 『秘蔵宝鑑』の研究

---

— 構造と言語表現の視座から —

## 第三部 『秘蔵宝鑑』の主題

## 第九章 『秘蔵宝鑰』における生死流転のテーマ

### はじめに

十住心思想を叙述した『秘蔵宝鑰』『十住心論』を貫通する一大テーマは、

※大聖如来の救済の教えの展開＝十段階の心の開頭

であり、その次第を具体的に述べるのが両著作の骨子であることに異論の余地はない。その救済の教えは、例えば次のように表現される。

\*驚覺群眠迷自心 平等顯證本四曼 入我我入莊嚴徳<sup>1</sup>。(群眠の自心に迷へるを驚覺して、平等に本四曼の入我我入の莊嚴の徳を顯證せしめん。)－『十住心論』序

これは、より具体的に展開すれば、

\*衆生體性諸佛法界本来一味都無差別。衆生不悟長夜受苦諸佛能覺常恒安樂。是故為令衆生頓覺心佛速歸本源。説此真言法門為迷方之指南<sup>2</sup>。(衆生の體性と諸佛の法界は本来一味にして都て差別無し。衆生は悟らずして長夜に苦を受け、諸佛は能く覺つて常恒に安樂なり。是の故に衆生をして頓に心佛を覺り速やかに本源に歸らしめんが為に、此の真言の法門を説ひて迷方の指南と為したまふ。)－『平城天皇灌頂文』

という主張に端的に表現されるものである。この一節は空海の教学全体に適用される普遍性を備えるが、本論ではここに「迷方<sup>3</sup>」と提示された衆生の状態が

- 一. 生死流転の輪廻であること
- 二. 生死・生滅の苦は縁起・空の理法に対する無知に起因すること
- 三. 生死・生滅の苦は仏の智を体得すること＝成仏で解消され得る(解脱)こと
- 四. 具体的には衆生の自心に仏を見出す(本有本覺・仏性・如来蔵の覺証)と諸仏・法身如来への歸入合一(三密瑜伽行に依る無盡莊嚴蔵＝曼荼羅の開頭)・歸真<sup>4</sup>で可能になること

という思想に基づいていることを明らかにする。

さらに、空海の他の著作での記述を参照しながら、上記の四点が『秘蔵宝鑰』の叙述構成全体に具体的にどのように反映されているのかの解明を試みる。

### 第一節 生生死死に対する態度

『秘蔵宝鑰』冒頭の大意序には、人の心を驚擣みにする印象的な詩頌が配置される。即ち、

\*生々生々暗生始 死死死死冥死終<sup>5</sup>。(生まれ生れ生れ生れて生しようの始はじめに暗く 死しに死に死に死んで死の終をわりに冥くらし)－『宝鑰』序詩

という生死の暗黒を諷頌する表現で、人間の現生が、無際限の過去から未来永劫に亘るまで輾転相續する輪廻のさなかに組み込まれていることを、否応なしに突き付けてくる。巻頭でこの句に出逢えば、読者は思わず襟を正して端然と姿勢を直さざるを得ない。人生の真実を何の装飾も無く裸のまま言い切った恐ろしい空海の利剣は、勿論、大師の独創というわけではなく、仏教の根本義の一つである輪廻転生觀に基づく。それは初期の阿含經典の、例えば

\*令衆生無明所蓋。愛繫其首。長道驅馳。生死輪迴。生死流轉<sup>6</sup>。－『雜阿含經』

という教説や、大乘經典での

\*令解脱迷謬顛倒諸趣輪迴受生死苦<sup>7</sup>。－『大般若波羅蜜多經』卷第五百三十四

\*佛告諸比丘。昔我與汝愚無智慧不能如實見四眞諦。是故流轉久處生死沒大苦海<sup>8</sup>。—『大般涅槃經』梵行品第八

という文言にも窺われるように、仏陀釈尊が一貫して説いてきた仏説である。

伝法の人<sup>9</sup>空海が『宝鑰』に書き記す「生生生暗生始 死死死冥死終」が、仏教の基本教理である六道輪廻・生死流転の様を言い表していることは、本質的には間違いない。ただし、この表現が、一切衆生の生死相続不断を免れない定め、という仏教的な規定のみを表白するかと言えば、必ずしもそうとばかりは言えない。一方、悲痛の極み或いは暗鬱な憂愁といった情動的な激苦の悲嘆が溢れているわけでもない。

この生生死暗冥の二句には、人間存在が無始以来輾転相続する所の輪廻の客観的な把握が見られ、茫洋とした幽冥玄妙の境界での瞑想の様を想起させる。ここで醸成される始源的な無限の雰囲気は、老荘の説く太源の一気の形容に相通ずるものがあり、同時に儒教的な詩書礼楽の厳肅な儀礼の風をも連想させる。つまり、『宝鑰』の開始は、仏・道・儒の各々の教説を兼ね含みつつ、人間存在が根本的に抱える「生死」の大問題を提示し、その三教共通の地点から著者空海の理解と信念とを展開してゆく形態を備えている。それは、字句の端々に隱微に読み取れる、空海の高度に文学的な仕掛けである。次節でそのことを読み解くこととする。

## 第二節 『秘蔵宝鑰』の序詩について

ここで改めて、『秘蔵宝鑰』劈頭の序詩を仔細に検討する。

\*悠悠悠悠太悠悠 内外縑緗千萬軸 杳杳杳杳太杳杳 道云道云百種道 書死諷死本何為 不知不知吾不知 思思思思聖無心 牛頭嘗草悲病者 斷菑機車愍迷方 三界狂人不知狂 四生盲者不識盲 生生生暗生始 死死死冥死終<sup>10</sup>。(悠悠ゆうゆうたり悠悠たり太はなはだ悠悠たり。内外の縑緗けんしょう千萬の軸あり。杳杳ようようたり杳杳たり甚だ杳杳たり。道を云ひ道を云ふに百種の道あり。書死たえ諷死たえなましかば本もと何いかんが為せん。知らず知らず吾も知らず。思ひ思ひ思ひ思ふとも聖せいも心しること無けん。牛頭ぎゅうとう草を嘗なめて病者を悲しみ、断菑だんし車を機あやつつて迷方を愍あはれむ。三界の狂人は狂せることを知らず、四生の盲者は盲なることを識さらず。生うまれ生れ生れ生れて生しょうの始はじめに暗く、死しに死に死に死んで死の終をわりに冥くらし。) — 『宝鑰』序詩

まず、「悠悠悠悠」「杳杳杳杳」の語が、時空を超えた広漠遙遠なる宇宙的な光景を形容し、それが、『老子』『莊子』の

\*道之爲物、唯恍唯惚。忽兮恍兮、其中有象。恍兮忽兮、其中有物。窈兮冥兮、其中有精<sup>11</sup>。(道の物爲る、唯ただ恍こう唯ただ惚こつたり。忽たり惚たるも、其の中に象しょう有り。恍たり忽たり、其の中に物有り。窈ようつたり冥めいたり、其の中に精せい有り。) — 『老子』第二十一章

\*蕩蕩乎。忽然出。勃然動。而萬物從之乎[中略]視乎冥冥。聽乎無聲。冥冥之中。獨見曉焉。無聲之中、獨聞和焉。故深之又深而能物焉<sup>12</sup>。(蕩蕩乎とうとうこ[広大な様]たり。忽然として出で勃然[勢い盛んな様]として動き、而うして萬物之に從ふか。[中略]冥冥めいめいに視み、無聲[ひっそりと静まる]に聽く。冥冥の中うち、獨り曉ぎょう[明らかな光]を見、無聲の中、獨り和[快い調べ]を聞く。故に之を深くし、深くして能く物たり。) — 『莊子』天地篇第十二

等の記述を暗に参照していることは、既に第二部第七章第六節で検討した通りである。後続の「道云道云」で言う「道」が、老荘的な万物の始原である「道」、天地創成の玄玄の「一」なる気に繋がっていることは言を俟たない。老荘の学では、この「道」に帰還することが説かれる。



\*道無終始。物有死生。不恃其成。一虛一滿。不位乎其形。年不可舉。時不可止。消息盈虛。終則有始<sup>13</sup>。(道は終始無く、物に死生しせい有り[死生という変化]。其の成るを恃たのまず。一虚いっきょ一満いちまん、其の形[一定の形]に位とどまらず。年は舉ふせぐ[距]可からず。時は止とどむ可からず。消息盈虚えいきよ[事物の盛衰変化]して、終はれば則ち有また始まる。) - 『莊子』秋水篇第十七

「道」に始まり「道」に終わる所のこの生滅の在り方は、仏教的な輪廻思想に一分相似する。『宝鑰』では、死後に一なる「氣」に帰還する老荘的死生観を「断見」として退ける<sup>14</sup>が、生死に流転する思想を説く教法として空海が道教を認識し、しかも老荘に特徴的な概念・形容語を『宝鑰』冒頭に置いていることは着目すべきであろう。

次に語釈を加えつつ序詩を分析する。

「内外」は仏教を「内」とし、それ以外の教を「外＝外道」(仏説に帰依しないあらゆる教法・学説)と規定する。十住心思想では、第二住心・第三住心に相当し、空海の著作では

\*以訶<sup>ㄨ</sup>字門攝一切内外大小權實顯密等教無所不攝<sup>15</sup>。(「<sup>ㄨ</sup>」を構成する四字の)訶<sup>ㄨ</sup>字門を以て一切の内外・大小・權實・顯密等の教を攝するに攝せざる所無し。) - 『吽字義』

\*世間所有一切教法皆是如来之遺教。然則内外法教悉從如来而流出<sup>16</sup>。(世間に有る所の一切の教法は皆是れ如来の遺教なり。然れば則ち、内外の法教は悉く如来從より流出せり。) - 『字母釈』

等の用例で、古代印度の六師外道やバラモン教のみならず、儒教・道教などを言い含める。「内外」と表白した時点で、仏教と外教の双方を記述の対象とするこの文相での空海の意図が明示される。

「縑緗」は、「縑」は合せ糸で織った目の細かい絹織物、「緗」は浅黄色の薄絹が原意で、共に漢土で書物の巻物の材料として使われた。則ち「縑緗」は書写や表装に使う薄い絹を指し、転じて書籍そのものを意味するに至る。ここでは、特に儒教の經典<sup>17</sup>をコノテーション(含意・内包)として指し示す。「縑緗」が空海の好んだ表現であることは、

\*乾坤經籍箱 萬象含一點 六塵閱縑緗<sup>18</sup>。(乾坤は經籍の箱なり 萬象を一點に含み 六塵を縑緗に關す。) - 「遊山慕仙詩」『性靈集』卷一

に確かめられるし、ここで「經籍」と結びつけられていることは、一義的には「縑緗」が中国古典文化と分かち難く結びついている<sup>19</sup>ことを示す。ただし、「縑緗」「經籍」を内典に拡大して仏教の經典と解することも勿論可能である。直前の「内外」と結んで仏典・漢籍の双方を言い含めると理解することが最も適切であろう。

「書死諷死」は一義的には經典の書写と読誦を意味する。仏教に親しい者には、大乘經典の功德を讃嘆する

\*於法華經乃至一句。受持讀誦解説書寫。種種供養經卷<sup>20</sup>。 - 『妙法蓮華經』法師品第十

の如き一節をすぐに想起するであろう。その場合、「書死諷死」は經典への供養、引いては仏法への尊崇の行為が断絶してしまえば、という仮定的な条件節を導く表現となる。しかし、これも仏典に限定された語彙とは言い得ない。中国の伝統文化の共通理解で言えば、「書」とは

一つには經書の一つ『書經(尚書)』の呼称

二つには五經[易經・詩經・書經・春秋・礼記]・六籍[易・書・詩・礼・春秋・樂]の総名<sup>21</sup>

三つには周礼で言う六藝[禮・樂・射・御・書・數]の一つ<sup>22</sup>でいわゆる書道

を指す。士大夫が修得すべき基本的な教養の総体を「書」の語が言い表すと理解して大過ない。とすれば、「書死」という状態は儒教的な世界秩序が崩壊することと読み取られ得る。

また「諷死」の「諷」は、經典を声に出して音読する・節を付けて詠唱するという意味だけにとどまらない。『詩經』は儒教の經典であると同時に、中国の文学表現の最大の源泉でもあるが、孔子

の門人の子夏が『詩経』に付した『毛詩』大序(既に第五章第二節で論じている)に、

**\*風、風也、教也。**風以動之、教以化之。[中略]詩有六義焉：一曰風、二曰賦、三曰比、四曰興、五曰雅、六曰頌。上以風化下、下以風刺上、主文而譎諫、言之者無罪、聞之者足以戒、故曰風<sup>23</sup>。(風ふうは風なり、教きょうなり。風して以て之を動かし、教へて以て之を化かす。[中略]詩に六義りくぎ有り。一に曰く風、二に曰く賦、三に曰く比、四に曰く興、五に曰く雅、六に曰く頌と。上かみ<sup>24</sup>は風を以て下しもを化し、下<sup>25</sup>は風を以て上を刺しす、文を主として譎諫けつかん<sup>26</sup>す、之を言ふ者罪無く、之を聞く者以て戒いましむる<sup>27</sup>に足る、故に風と曰ふ。) - 『毛詩』大序

と記される所の「風」が、「諷」の原義である。現在「諷刺」として常用される語に、教化の義を更に強めたニュアンスの意味合いと理解すれば良い。この『毛詩』大序の基本定義を空海は知悉していた。『文鏡秘府論』地篇の「論體勢等」を分類提示する中に、『毛詩』大序の詩の六義を論じる段<sup>28</sup>が有り、そこに王昌齡『詩格』と釈皎然『詩議』から採録<sup>29</sup>した文が提示される事実を以てそれは確認できる。

伝統的古典文化の教養を具備した人士が「諷(風)」の語を眼前にする時、そこに諷刺教化という儒学的治世の方法とその具象化としての『詩経』所録の数々の詩篇が想起されることは、極めて自然な成り行きであろう。諷誦・諷詠という通用の義を含みつつ、「諷(風)」の原義を重ね合わせて空海は用いている。従って、「諷死」の語彙には、仏典読頌の供養功德の廃絶と言う意味合いと同時に、儀礼重視・諷刺教化という儒教的価値観の衰退の意味が込められていると言い得る。そして詩頌中ではこの「道」「書」「諷」を「本」と規定するが、この根本とは、広く仏・道・儒の三教に共通する人間救済の教えの根源、という意味合いで捉えることが適当であろう。

「聖無心」の「聖」は、仏教テキストの本義からすれば大聖世尊・大聖如来であり、それは空海の  
**\*治心病術大聖能説。**其經則五藏之法是也<sup>30</sup>。(心病を治するの術は大聖能く説きたまへり。其の經は則ち五藏の法是れなり。) - 『十住心論』卷一大意序

**\*大聖不妄語謗即墮深坑<sup>31</sup>。**(大聖妄語したまはず。謗ずれば即ち深坑じんこうに墮つ) - 『宝鑰』十四問答という言葉からも確認できる。然しながら、この「聖」の呼称も、儒教で堯・舜・周公旦・孔子等の理想的な有徳の皇帝・賢哲を、聖人として尊称する使い方をそもそもの本義としている<sup>32</sup>。また道教では、黄帝・老子などを得道の聖人<sup>33</sup>と規定する。仏教經典を漢語に翻訳する際に、サンスクリット語の「ārya」の訳語<sup>34</sup>として「聖」以外に適当な語が見当たらなかつた<sup>35</sup>とされ、仏典での仏菩薩の形容語としての使用法が、漢語「聖」の意味を拡張した<sup>36</sup>というのが実態である。従って、仏教者が無条件に世尊如来と読み込んでしまう「聖」は、道・儒二教の教えに親しい者には、別様の聖人像を現出する<sup>37</sup>ことを踏まえておきたい。

また「思思思思」の豊語表現は、一説には『論語』衛靈公の「子曰。吾嘗終日不食、終夜不寢。以思無益、不如學也。(子曰く、吾嘗て終日食わず、終夜寝いねず、以て思ふ、益無し。學ぶに如しかざるなり)」を想起させるとの指摘<sup>38</sup>もなされ、ここに孔子の言説を見出すことも可能である。

「牛頭」は神農炎帝、中国古代の伝説的な三皇五帝(三皇=伏羲・神農・女媧、五帝=黄帝・顓頊・嚳・堯・舜：『史記』による)の一人で、人々に医療と農耕の術を教え医薬・農業の神と信仰されるが、人身に牛首を持つので「牛頭」と称される<sup>39</sup>。「嘗草悲病者」は、神農大王が山野を跋涉して草木を口<sup>40</sup>にし、それが毒を含むか薬になるかを自らの身を以て判別し、医薬品を処方したとされる故事に基づく<sup>41</sup>。古来の『宝鑰』注釈書には、『孝經玄義』に

**\*神農已=出テ天下ノ三十餘山=跋涉ス。口=百草ヲ嘗テ一日之中=三死<sup>40</sup>死ヤミ三ヒ<sup>41</sup>生也。神農ハ伏羲ノ後ノ帝也。牛ノ頭鳥ノ爪アリ。本草七卷ヲ造リ。**

とある記述を引く<sup>42</sup>。中国古代の伝説的人物「牛頭」が引き合いに出されるのは、神農氏が医薬を

管掌する聖人だという共通認識があったからこそであって、この外典由来の表現は、「醫王<sup>43</sup>」であり「如來大醫王<sup>44</sup>」である所の仏が

\*大覺慈父觀此何默。是故設種種藥指種種迷<sup>45</sup>。(大覺の慈父、此を觀て何ぞ默もだしたまはん。是の故に、種種の藥を設けて種種の迷を指す。) - 『宝鑰』序

という仏の慈悲に基づいた救済の功德を導き出すための仕掛けであるとも言い得る。

次に「断菑」は立ち枯れの木のことを言うが、『荀子』非相に「周公之状、身如断菑」と記されるが如く、儒教で聖人と尊崇される周公旦<sup>46</sup>の風貌が似ていることから、周公の別名で断菑が用いられる。「機車愍迷方」は、周公旦が朝貢に訪れた南方越裳氏(安南地方の氏族)が帰路に迷うことを恐れたのに対し、常に目的の南方を指し示す車(指南車<sup>47</sup>)を造ってこれに与え、帰路の安全を図ったという故事<sup>48</sup>がある。前句の「牛頭」と対を成す形で中国古代の聖人「断菑」を引いて、進むべき道に迷う者(即ち衆生の比喩)に正しい道を教示する指導者のイメージを植え付ける。迷える衆生に教えを垂れる大聖大覺というのは空海の好む表現である。

\*教是迷方示南。開示衆生之迷衢<sup>49</sup>。(教は是れ迷方の示南なり。衆生の迷衢を開示す。) - 「勸縁疏」『性靈集』卷九

即ち、「断菑」は仏と平行な位置にあって、「道」「書」「諷」「本」等の教説の無い世界で苦しむ百姓黎元を救済する聖者として提示されていることになる。

従って、「悠悠悠悠」で始まった序詩は、この地点までは一貫して、老荘・儒教という世間道での教法をメインに表現していると読み取れる。ここに「三界狂人不知狂 四生盲者不識盲」の二句によって、欲色無色の「三界」と卵胎湿化の「四生」という仏教特有の語彙が導入され、出世間の教説(仏説)への方向性が暗示される。

「狂人」「盲者」は、広く衆生凡夫全般を指し示す。「狂」の原義は犬がその本性を失ってしまい走り回ることを止めない狂走彷徨の義、「盲」は瞳が無くて見えないこと(「目無牟子」『説文』)を言い、共に本来備えているべき本性・機能を喪失した状態にある人間を言い表す。序詩の文脈では、「道」「書」「諷」「本」等の聖人による教導が無い状態を、「狂」「盲」という強い語で形容する。一方、仏教的な文脈では、「狂」「盲」は「三界」「四生」の概念と結びつけられるから、当然一切衆生が生死流転する所の輪廻の道理がここに登場することとなる。こうして、道・儒・仏という「内外」双方の教説を多重的に言い含める序詩の言語表現は、最後の二句「生生生生暗生始 死死死死冥死終」に結実して、世間道・出世間道に共通する、人間存在の客観的且つ究極的な認識を示すのである。

『宝鑰』の導入部分に据えられた詩句には、仏・道・儒の各々の教法を暗示する語が極めて意図的に選択され、これから読者に提示される著作が、三教を総合的に取り扱うことを予告する。その出発点が生生死死暗冥の冷厳な認識であり、また「狂」「盲」が「三界」「四生」と連結されることで、生生死死からの覚醒・解放が仏教的な視座から説かれる構造が開かれる。誠に玄妙な空海の開教宣言であると言えよう。

ちなみにこの序詞で多用される詩型、

「□□□□」(悠悠悠悠・杳杳杳杳・思思思思・生生生・死死死)

即ち、同一語を四回続けて畳み掛ける畳語表現は、『文選』第二十九卷所録の古来人口に膾炙した「古詩一十九首」の冒頭

\*行行重行行、與君生別離。相去萬餘里、各在天一涯。[中略]思君令人老、歲月忽已晚。(行ゆき行ゆきて重ねて行き行く、君と生きながら別離す。相去る萬餘里、各おのおの天の一涯に在り。[中略]君<sup>50</sup>を思へば人をして老い令む。歲月忽たちまち已に晩くる。) - 「行行重行行<sup>51</sup>」

の古雅な口調を採り入れたものであろう。『文選』「古詩一十九首」での後続の「古詩」群には

\*悠悠涉長道。四顧何茫茫。[中略]人生非金石、豈能長壽考。奄忽隨物化。(悠悠として長道ちやうどうを涉わたる。四顧しこすれば何ぞ茫茫たる。[中略]人生<sup>52</sup>じんせい金石きんせきに非ず、豈に能く長く壽考じゆこう[長寿]ならんや。奄忽<sup>53</sup>えんこつとして物に隨ひて化す。) —「迴車駕言邁」

\*遙望郭北墓。白楊何蕭蕭、松柏夾廣路。下有陳死人、杳杳即長暮。潛寐黃泉下、千載永不寤。浩浩陰陽移、年命如朝露。人生忽如寄、壽無金石固。萬歲更相送、聖賢莫能度。(遙かに郭北<sup>54</sup>かくほくの墓を望む。白楊はくよう何ぞ蕭蕭<sup>55</sup>しやうしやうたる、松柏しやうはく<sup>56</sup>廣路こうろを夾はさむ。下に陳死<sup>57</sup>ちんしの人有り、杳杳として長暮ちやうぼに即つく。黃泉の下に<sup>58</sup>潜ひそみ寐いねて、千載せんざい永く寤さめず。浩浩<sup>59</sup>こうこうとして陰陽移り、年命<sup>60</sup>ねんめい朝露ちやうろの如し。人生忽<sup>61</sup>しゅくとして寄するが如く、壽<sup>62</sup>じゆには金石きんせきの固き無し。萬歲ばんざい更<sup>63</sup>こもごも相あひ送おくり、聖賢<sup>64</sup>せいけん能く度こゆる莫なし。) —「驅車東門」

\*去者日以疏、生者日以親。出郭門直視、但見丘與墳。古墓犁為田、松柏摧為薪。白楊多悲風、蕭蕭愁殺人。(去さる者は日ひびに以て疏うとく、生[來]<sup>65</sup>くる者は日ひびに以て親し。郭門<sup>66</sup>かくもんに出でて直視すれば、但<sup>67</sup>ただ丘きゅうと墳ふんを見るのみ。古墓<sup>68</sup>こぼ犁すかれて田と為り、松柏<sup>69</sup>しやうはく摧くだかれて薪たきぎと為る。白楊<sup>70</sup>はくよう悲風多く、蕭蕭として人を愁殺しゅうさい<sup>71</sup>す。) —「去者日以疏」

\*生年不滿百、常懷千歲憂。(生年せいねんは百に滿たず<sup>72</sup>、常に千歳の憂うれひを懷く<sup>73</sup>。) —「生年不滿百」

等の人生の無常、歲月の経過、陵墓と永遠の死を歌ったものが続く。

これらの詩篇中の蕭蕭・茫茫という疊語の使用、更に「悠悠」「杳杳」という語句の共通性、及び空間的・時間的に長大な離別の詠嘆などに鑑みるに、『宝鑰』序詩がこれらの古詩に共通した興趣を述べることは、空海と同時代の漢籍の教養ある人士には、ある意味、明白過ぎる事実として捉えられていたということを描き添えておく。

### 第三節 『秘蔵宝鑰』中の生死の説相について：①第一住心

「生生生暗生始 死死死冥死終」という詠嘆は、客観的な人間存在の生死の把握と評言できるが、それは同時に、身も蓋もない救いようのない言い方であるとも取れる。肅然と生死に向かい合えるのは極く少数の賢哲に限られるであろう。ほぼ全ての衆生凡夫は死ぬことを恐れる。その恐怖と苦痛を緩和除去することが聖教の務めであるとするなら、出来得る限り生死の相續する理由と仕組みを明確に提示して、今後進むべき安寧の道筋を衆生に下垂すべきであろう。それは即ち仏の理法の開頭に外ならず、空海が序詩に続く『宝鑰』本文で整然と説き述べるのは、生死流転の苦海から解脱するその道筋なのである。

序詩で「三界狂人」「四生盲者」と言及された事柄は、直後の長行で

\*閻魔獄卒構獄断罪。餓鬼禽獸焰口挂體。輪廻三界跨躡四生<sup>74</sup>。(閻魔獄卒は獄を構へて罪を断ことはり、餓鬼禽獸は口を焰もやして體に挂かく。三界に輪廻し四生に跨躡り<sup>74</sup>。) —『宝鑰』第一住心

と言い換えられて、輪廻転生を指すことが明示される。これは『十住心論』の序でも類似の

\*衆生狂迷不知本宅。沈淪三趣跨躡四生<sup>75</sup>。(衆生狂迷して本宅を知らず、三趣に沈淪し四生に跨躡す。)

という語句で言い表される。「三界」「三趣」「四生」は輪廻転生する場所を示す。「跨躡」はさまよい歩くこと<sup>76</sup>で、「沈淪」と共に、結果として輪廻してしまう行為の比喩的表現である。こうして、序詩では仏・道・儒に共通する概念として仄めかされた「迷」は、仏教的な生死流転の輪廻として明確なヴィジョンを結ぶこととなる。

そして、第一異生羝羊心の記述で、次のように生死が語られる。

\*<sup>(a)</sup>夫生非吾好死亦人惡。然猶生之生之輪轉六趣。死去死去沈淪三途。生我父母不知生之由

来。受生我身亦不悟死之所去。顧過去冥冥不見其首。臨未來漠漠不尋其尾。[中略](b)磁石吸鋼則剛柔馳逐。方諸招水則父子相親。父子親親不知親之為親。夫婦相愛不覺愛之為愛。流水相續飛焰相助。徒縛妄想之繩空醉無明之酒。既如夢中之遇還似逆旅之逢。(c)泊如一二從道而展生。萬物因三而森羅。自在能生梵天所作未知生人之本誰談死者之起<sup>77</sup>。(a)夫それ生は吾が好むに非ず。死は亦た人の惡にくむなり<sup>78</sup>。然れども猶なほ、生れ之ゆき生れ之いて六趣に輪轉し、死に去り死に去って三途に沈淪す。我を生ずる父母ぶも生の由来を知らず、生を受くる我が身も亦た、死の所去を悟らず。過去を顧みれば冥冥みょうみょうとして其の首はじめを見ず。未來に臨めば、漠漠ぼくぼくとして其の尾をはりを尋ねず。[中略](b)磁石鋼を吸えば則ち剛柔馳はせ逐したがひ、方諸ほうしよ水を招けば則ち父子相あひ親しむ。父子の親親しんしんたる、親の親為ることを知らず、夫婦の相愛したる、愛の愛為ることを覺さらず。流水相續き飛焰相助く。徒に妄想の繩に縛られて空しく無明の酒に酔えり。既に夢中に遇ふるが如し。還つて逆旅げきりよに逢ふに似たり。(c)一いち、二じ、道どうより展生し、萬物三に因つて森羅たり。自在能く生なし、梵天の所作なりと云ふが如くに泊いたつては、未だ生人の本もとゝを知らず、誰か死者の起りを談ぜん。—『宝鑰』

長文の故に、便宜的に(a)から(c)の三段に分けて分析する。

(a)の部分は、序詩の「生生生暗生始 死死死冥死終」を正確にパラフレーズする。「生之生之」「死去死去」が「輪轉六趣」「沈淪三途」と結合されて、仏教的な生死流轉の輪廻の教説が展開される。これは先に「輪廻三界跨躡四生」と言い表されたことと軌を一にする。

記述(a)の特徴は、それまで提示されてきた生死に関する総説としての輪廻が、より具体的な「我」と「父母」・「父子」の関係性の議論に展開されることである。一般的・抽象的な話として、ややもすれば空理に傾いた玄談の色彩を帯びがちな生生死死についての教説は、突然生々しい「吾」「我」という語り手としての一人称の声<sup>79</sup>が導入されることで、一気に親密な内的独白<sup>80</sup>の様相を呈する。それは抽象的な生死輪廻の考察が、読者が普段生活して五感を働かせている所の現実世界のレベルに場面転換して、自分の「父母」と「我」の関係について言及する打ち明け話、自分自身が現在この時に生まれてきたその経路(「生之由来」)も、死後に自分が何処に向かつて行くのかという帰趣(「死之所去」)もわからずに途方に暮れていることの表明である。過去を振り返っても「冥冥」として暗く、その最初・出発地点が定かではないし、来るべき終末を臨んでみても「漠漠」として窺い知ることが出来ない。まさに生生死死暗冥の句の説明的な記述になっている。そして、これを口にする「吾」「我」の思いは、実はその話に耳を傾ける者自身の感懐に重なり合う。語り手(「吾」「我」であり且つ空海と重なり合う所の表現主体、)と、聴衆(読者)の間に醸し出される共有感情は、『宝鑰』という著作を、単なる仏教教理の理路整然たる開陳の場から、衆生を救う有効な教えを、読者の心の壁に物静かに、尚且つ着実に届ける一対一の説法の場に変容させる。

記述(b)では「父子」「夫婦」の親和を説く。父と子は自<sup>81</sup>おのずから本能的に相い親しむ道理である旨、磁石が鉄鋼を引き寄せ、方諸が月と感応して水を生ぜしめる(「方諸招水<sup>81</sup>」)という比喻を以て述べる。そして、夫婦の間が仲睦まじく男女和合するのは常には好ましい。然しながら、父子の親愛の情が奈辺に由来するのか、夫婦の愛の本質が何処より来るのかが問題とされる。実の所、父子の愛情は執着<sup>82</sup>であってただ盲目的に父子の情愛に溺れて日々を過ごすことで輪廻の因となる。盲目的に夫婦の愛情に耽溺して、情の為すが儘に惑わされれば、同じく生死流轉の獄に囚われてしまう。父に対する忠孝を尽すことが儒教的倫理の基本であり、男女相愛は子孫繁栄・家門興隆の礎なのだが、その根源的な枠組みが恩愛＝輪廻の原因として否定される(「妄想之繩」「無明之酒」「夢」という文相である。語り手と読者の間に醸成された親密感は、ここで意表を突く指摘を機縁として、複雑な感情と深刻な自問自答へと舳先を転じる。父母・夫婦・子孫という執着を断ち切るのは仏道の初門である。それはある意味仏教的常識なのだが、ここでは未だ出家の必要

性を読者には要請しない。あくまで、生死流転の輪廻の根本に肉親に対する情愛が存するという教えを投げかけて、読者の意識にさざ波を立てるのみである。

さて、聴衆・読者の胸中深くに染み入る親密な語り口は、仏教者ではない俗世間の崇仏者を聴衆として想定する、法要時の願文類にしばしば見出される。記述(a)・(b)に類似した趣意の文の事例としては、元々は表白文(「講演佛経報四恩徳表白」<sup>83)</sup>として起草された、『金剛頂経』の開題の一つに

\*夫生也非我願無明之父生我。死也非我欲因業之鬼殺我。生是非樂衆苦所聚。死亦不喜諸憂乍逼。生如昨日霜鬢忽催。強壯今朝病死明夕。徒恃秋葉待風之命。空養朝露催日之形。此身脆如泡沫吾命假如夢幻。無常之風忽扇四大瓦解。閻魔之使乍來六親誰憑。朝朝夜夜勞衣食之奴。年年月月繫恩愛之繩。心肝爛離父離母之哭。涕泪流喪偶喪子之悲。地獄猛炎發殺生之業。餓鬼醜形生慳貪之罪。死此生彼生死之獄難出。作人作鬼病苦之怨易招。悲哉悲哉三界之子。苦哉苦哉六道之客。自非善知識善誘之力。大導師大悲之功。何能破流轉之業輪。登常住之佛果<sup>84</sup>。(夫れ生は我が願いに非あらざれども、無明むみょうの父、我を生ず。死は我が欲するに非ざれども、因業いんごうの鬼、我を殺す。生は是れ樂に非ず、衆苦しゅうくの聚あつまる所なり。死も亦た喜びにあらず、諸憂しよゆう乍たちまちに逼せまる。生は昨日の如くなれども、霜鬢そうびん忽たちまちに催もようす。強壯きょうそうは今朝こんちょう、病死は明夕みょうせきなり。徒いたづらに秋葉しゅうようの風を待つ命を待たのんで、空しく朝露ちौरの日を催すの形を養う。此の身の脆もろきこと泡沫ほうまつの如く、吾が命の假かりなること夢幻むげんの如し。無常の風、忽ちに扇あふげば、四大しだいの瓦かわらは解け、閻魔えんまの使つかひ、乍たちまちに来れば、六親りくしん誰をか馮たのまん。朝な朝な夜な夜なに、衣食の奴に勞し、年年月月に恩愛おんあいの繩なわに繋がる。心肝しんかんは父に離れ母に離るるの哭こくに爛ただれ、涕涙ているいは偶つれあいを喪うしなひ子を喪うの悲に溢あふる。地獄の猛炎もうえんは殺生さつしょうの業より發おこり、餓鬼の醜形しゅうぎょうは慳貪けんどんの罪より生ず。此ここに死し彼かしこに生じて、生死しやうじの獄ごく、出で難く、人と作なり鬼おにと作なつて、病苦しゅうくの怨うらみ、招き易し。悲しい哉、悲しい哉、三界の子。苦しい哉、苦しい哉、六道の客。善知識善誘ぜんゆうの力、大導師大悲の功に非ざるよりは、何ぞ能く流轉るてんの業輪ごうりんを破つて常住の佛果に登らん。) - 『教王経開題』

という一文が見出される。また別には

\*夫生死之河由恩愛而深廣。涅槃之山積福智而高大。所謂恩者父母等恩。愛者妻子等愛。是恩是愛能覆出世之船結生死之網。若使迷而不解者。溺三界而無出期。淪四生而受衆苦。父父母母更生更死。如河水之相續。子子孫孫乍顯乍隱。若空雲之生滅。相續相續招身損身。受身棄身苦不離身。言苦者即是生老病死憂悲苦惱愛別怨憎等八苦是也<sup>85</sup>。(夫れ生死しやうじの河は恩愛おんあいに由りて深廣しんこうなり。涅槃ねはんの山は福智ふくちを積んで高大こうたいなり。所謂恩おんとは父母ふぼ等の恩、愛あいとは妻子さいし等の愛、是れ恩、是れ愛、能く出世しゅつせの船を覆くつがえし生死の網つなを結ぶ。若し迷まよひをして解かざら使めば、三界に溺おぼれて出づる期無く、四生に淪しづんで衆苦しゅうくを受けん。父父母母、更に生じ更に死して河水かすいの相續そうぞくするが如し。子子孫孫、乍たちまちに顯はれ乍たちまちに隠れて、空の雲の生滅せいめつするが若ごとし。相續し相續して、身を招まねき身を損そんず。身を受け身を棄つれども、苦身を離れず。苦と言ふは、即ち是れ生・老・病・死・憂悲・苦惱・愛別・怨憎の八苦、是なり。) - 『理趣経開題(生死之河)』

も類同する趣旨を持った願文由来の開題である。この二つの文例は

- ◎「我」は生を積極的には望まず、それは苦である(衆苦所聚)こと
- ◎生が儚く夢幻のような虚仮・無常のものであること(無常之風・吾命假如夢幻・河水・空雲)
- ◎死も決して望むべきものではなく、心肝を爛らさせ涙を溢れさす原因であり、更に悪趣に墮す恐怖に満ちていること(地獄猛炎・餓鬼醜形)
- ◎「生死之獄」「生死之河」は容易に脱出できない流転の業輪であること

◎父・母・子・孫・六親と無限に相續する生死流転が述べられること(死此生彼生・父父母母更生  
更死・子子孫孫乍顯乍隱)

◎生死の源は父母妻子の恩愛・無明・業であること(無明之父・因業之鬼・恩愛之繩)  
等の点で記述(a)・(b)に極めて近い性質を備える。二つの文例で説かれている事柄は、仏教教理  
の原則に従った非常にオーソドックスな内容である。そして、開題の二例は、読者に親密に語り  
かけるといふ点と、囚らずも生死を重ねて父子相親・夫婦相愛の繫縛に囚われるといふ文言で  
『宝鑰』と明らかな共通項を示す。ただし、『宝鑰』の場合は願文由来の開題に比較すると、より  
抑制的な表現になっていることに留意すべきである。即ち、

「悲しい哉、悲しい哉、三界の子。苦しい哉、苦しい哉、六道の客」  
といった詠嘆表現や、

「心肝は父に離れ母に離るる哭に爛れ、涕涙は偶を喪い子を喪う悲に溢る」  
という悲愴な感情の吐露は『宝鑰』には見出せない。この節度を持った抑制的な言語表現は、表  
現主体の、感情的・攻撃的な表現を控えた、静謐な説得の口調を基本とする『宝鑰』全体(巻中に挿  
入される「十四問答」の章を除く)の特徴に呼応するものである。

次に(c)の部分では、外道の生死観を説く。「如一二從道而展生。萬物因三而森羅」は、既に『宝鑰』  
に於ける老莊思想由来の語彙表現を検討する章で分析<sup>86</sup>した。混沌の太原＝一なる気から天地  
の陰陽の二気が生じて、それが相互に揺動して天地気の三になり、そこから万物が発生するとい  
う中国的世界生成観<sup>87</sup>を述べる句である。ここでは、そうした老莊的な万物の創成観＝生の開始  
が、本当の生の起源(「生人之本」)を知る由もない、無明・妄想の説であると退けられる。そして「自  
在能生梵天所作」は、印度の外道(バラモン教)で主宰神として崇められる、シヴァ神大自在天やブ  
ラフマン梵天等が万物を創成したという創造主の性格を指し、これも虚妄であると断じられる。  
生の「本」や死の「起」は生死・輪廻転生が発生するその根源のことわりであって、前段(b)の叙述  
(父子夫婦の親愛も永久のものではなく一切諸法無常である)を受け、そうした道德心の欠如した愚癡  
凡夫の迷妄無智もさりながら、一段進んだ外道の宗教もまた、万物生死の由来(本・起)を誤って把  
捉しており、因果の道理を知らない、というのが(c)の論旨である。『宝鑰』のこの部分で、ようや  
く仏・道・儒三教及び外道の教えに正邪・浅深があることが明確に宣言され、十住心思想が具体的  
に解き明かされる次第に進む。

さて、因果を知らない愚癡無智<sup>88</sup>の衆生、生死流転の苦海に沈淪する「三界の子」「六道の客」が  
実際に墜落する所の三悪趣について『宝鑰』が言及するのは、大意序の

\*閻魔獄卒構獄断罪。餓鬼禽獸焰口挂體<sup>89</sup>。(閻魔獄卒は獄を構へて罪を断ことわり、餓鬼禽獸は口を焰も  
やして體に挂かく。) - 『宝鑰』序分

と、第一異生羝羊心では、僅かに

\*都不覺知一一罪業招三惡之苦<sup>90</sup>。(都すべて一一の罪業、三惡の苦を招くを覺知せず。) - 『宝鑰』

\*凡夫盲善惡 不信有因果 但見眼前利 何知地獄火 無羞造十惡<sup>91</sup>。(凡夫は善惡に盲めしひて 因  
果有ることを信ぜず 但ただし眼前の利を見る 何ぞ地獄の火を知らん 羞はづること無くして十惡を造る。)  
- 『宝鑰』第一住心頌

という記述のみである。これは『十住心論』で、

◎愚童凡夫の定義とその十惡業<sup>92</sup> [資料篇:「比較対照表」p.5 参照]

◎地獄趣・餓鬼趣・畜生趣<sup>93</sup> [資料篇:「比較対照表」pp.7-10 参照]

◎十惡の果報<sup>94</sup> [資料篇:「比較対照表」pp.10-12 参照]

のそれぞれについて、数十頁にわたり詳細に語っている事態と非常に対照的である。善行を勧め

るに際して、例えば十善戒を遵守しなかった場合の悪果を示し、その慄然たる恐怖の描写で衆生凡夫を脅かして仏法に帰依せしめるといのはまま有り得る手法で、実際に『十住心論』の記述もその論法を踏襲する。然し、『秘蔵宝鑰』では三悪趣の生々しい描写も悪果の具体例にも一切触れられない。読者の高い倫理性を前提としているのか、或は敢えて言うべきではないこと<sup>95</sup>・煩瑣な教理・描写には触れないと言う姿勢を堅持する故なのか、空海の真意は測りかねるにしても、結果として『宝鑰』の言及方法が、先にも触れた如く、節度を保った抑制的な範囲に収斂していることは、この著作の言語表現の特性の一つとして考えられると言い得る。

#### 第四節 『秘蔵宝鑰』中の生死の説相について：②第二住心以降

『宝鑰』で生死或いは輪廻転生が正面から取り上げられることは、序詩・大意序及び第一住心の記述にほぼ限られる。第二住心以降では、説論の端々や経証の引用文中に数か所、生死流転が言及されるに過ぎない。その理由については第六節で考察することにして、ここでは第二住心以降の生死に触れた部分を列挙する。

第二住心愚童持齋心では、

\*断悪修善之基漸、脱苦得樂之濫觴<sup>96</sup>。(断悪だんなく修善の基漸きぜん、脱苦得樂の濫觴らんしょうなり。) — 『宝鑰』第二住心

\*仁王經云。十善菩薩發大心。長別三界苦輪海。[中略]王者及民必行五戒十善得生人中。未有棄此能得。前生修善今生得人。此生不修還墜三途<sup>97</sup>。(『仁王經』に云く、「十善の菩薩、大心を發して長く三界の苦輪海を別はなる。[中略]王者及び民、必ず五戒十善を行じて人中に生ずることを得。未だ有らじ此れを棄てて能く得るものは。前生に善を修して、今生に人を得。此の生に修せずんば還つて三途に墜ちなん。)— 『宝鑰』第二住心

の二か所で、転生する先の「三界」「三途」の「苦」「苦輪海」が述べられるに留まる。

第三住心嬰童無畏心では、生天(「求生天<sup>98</sup>」)及び長寿(「壽命長遠樂<sup>99</sup>」)を冀う外道の教理に関連して、先ずは『大日經』の文

\*種種方便道宣説一切智智。或聲聞乘道。或緣覺乘道。或大乘道。或五通智道。或願生天。或生人中及龍夜叉乾闥婆。乃至説生摩睺羅伽法<sup>100</sup>。(種種の方便道をもつて一切智智を宣説したまふ。或は聲聞乘道、或は緣覺乘道、或は大乗道、或は五通智道、或は願つて天に生じ、或は人中及び龍・夜叉・乾闥婆に生じ、乃至摩睺羅伽に生ずる法を説く。)— 『宝鑰』第三住心に引用される『大日經』

を引き、天の記述と生天を実現する為の外道の三学を提示する。そこでは外道の法が

\*由此三學得上天妙樂。雖然道非究竟故不能出生死得涅槃。上射非想還墜地獄。譬如箭射虛空力盡即下<sup>101</sup>。(此の三學に由つて上天の妙樂を得。然りと雖も、道、究竟に非ざるが故に生死を出でて涅槃を得ること能はず。上かみ、非想を射すれども還つて地獄に墜ちること、譬へば箭やを虚空に射るに力盡きて即ち下るが如し。)— 『宝鑰』第三住心

と長寿を得ても最終的な解脱に到らないものと規定される。また、第三住心では経証に引く『大日經』『菩提心論』に

\*秘密主以此心生死流轉。[中略]秘密主是名愚童異生生死流轉無畏依第八嬰童心<sup>102</sup>。

\*業力若盡未離三界煩惱尚存。宿殃未殄惡念旋起。當彼之時沈淪苦海難可出離<sup>103</sup>。(業力若し盡きぬれば未だ三界を離れず、煩惱尚ほ存し、宿殃しゅくおう未だ殄ほろびず、惡念旋起す。彼の時に當つて苦海に沈淪して出離すべきこと難し。)— 『宝鑰』に引用される『菩提心論』



という語句が見出される。ここで外道が解脱不能であるのは、仏法の縁起の理法を心得ないがゆえと規定される。(「不知因縁中道故<sup>104</sup>。」)

第四住心唯蘊無我心からは仏教の教えの範疇に入る。ここから、仏が救出すべき衆生の喘ぎ苦しむ場、と言う意味合いでの三途・生死の言及が増える。

\*大覺世尊説此羊車。拔出三途之極苦解脱八苦之業縛<sup>105</sup>。(大覺世尊、此の羊車を説いて、三途の極苦を拔出し、八苦の業縛を解脱したまふ。) — 『宝鑰』 第四住心

\*空談内外我 輪轉生死樊<sup>106</sup> 大聖開羊乘 修觀得涅槃<sup>107</sup>。(空しく内外の我を談じて 生死の樊はんに輪轉す 大聖羊乗を開きたまへり 修觀すれば涅槃を得。) — 『宝鑰』 第四住心

また、声聞乗の修行の一環としての九想観にも触れられる。

\*行雲迴雪即死尸之想。[中略]塚間閉目白骨在心。[中略]厭五蘊之泡露惡三途之塗炭。欣等持之清涼<sup>108</sup>。(行雲迴雪に即ち死尸しの想ひあり。[中略]塚間に目を閉じ、白骨に心を在おく。[中略]五蘊の泡露を厭ふて三途の塗炭を惡にくみ、等持の清涼を欣ねごふ。) — 『宝鑰』 第四住心

一方、第四住心中に挿入される「十四問答」では、『宝鑰』の基流とは若干の相違を示す。当該の問答で主として論じられるのは、社会的存在としての仏教僧の有用性、戒定慧具足の得道の仏者の実在の有無及びその見分け難さ、破戒濫行の僧の問題、仏法と王法の関係といった、仏教の存在価値そのものに関わる論点である。そうした広汎かつ公の性格を備えた議論においては、衆生個人の生死流転の視点は、論の展開の当初は私的なものとして捨象され、或は仏教教理の当然の原理原則として議論の対象外として措定されている。「十四問答」で生死・六道輪廻が言及されるのは、謗人謗法の重罪の悪果として墮地獄が提示される場合である。

\*人法一體不得別異。是故謗人則法毀法則人。謗人謗法定墮阿鼻獄更無出期。世人不知斯義任舌輒談不顧深害<sup>109</sup>。(人法一體にして別異することを得ず。是の故に、人を謗ずるは則ち法なり、法を毀そしるは則ち人なり。人を謗じ法を謗ずれば定んで阿鼻獄に墮して更に出づる期ご無けん。世人、斯の義を知らず、舌に任せて輒たやすく談じて深害を顧みず。) — 『宝鑰』 十四問答

そして、問答が終結に差し掛かった段階(第十三番目)になって、ようやく五濁悪世の当世に於ける衆生の悪因悪果を述べる構成になっている。

\*五濁悪世衆生疾重。三毒鬱興八苦迫身。福德薄少貧病極多。斯即前世惡因之報感。[中略]此生作惡業後當墜三途。三途之苦經劫難免。如來慈父見此極苦説其因果。説惡因果拔其極苦。示善因果授其極果<sup>110</sup>。(五濁ごちよく悪世の衆生は疾やまひ重うして、三毒さんどく鬱さかりに興つて八苦はつく身を迫せむ。福德ふくとく薄少はくしょうにして貧病ひんべい[貧困疾病]極めて多し。斯これ即ち前世ぜんせ悪因の報感ほうかんなり。[中略]此の生しょうに悪業あくごうを作つて後のちに當まさに三途さんづに墜をつべし。三途の苦は劫を経ても免れ難し。如來の慈父じふ、此の極苦ごつくを見て其の因果を説きたまふ。惡の因果を説きて其の極苦を抜き、善の因果を示して其の極果ごつかを授く。) — 『宝鑰』 十四問答

この記述は、『宝鑰』本体の十住心思想に当て嵌めれば、第一住心異生羝羊心の段階に相当するものである。従って、第四住心の中でこの三途の極苦に墜ちる悪因が説かれると見做すのではなく、異生羝羊心(愚癡無智の衆生)の悪因悪果を、場所を違えて「十四問答」で説明すると考えるべきであろう。それは、逆に考えれば、この場所で三途の極苦を説くからこそ、第一住心での悪趣の寡黙さが採用されたとも解釈できる。

第五住心拔業因種心の住心の定義に、

\*拔業因種心者。麟角之所證部行之所行。觀因縁於十二厭生死乎四五<sup>111</sup>。(拔業因種心とは麟角の所證、部行の所行なり。因縁を十二に觀じ、生死を四五に厭ふ。) — 『宝鑰』 第五住心

と縁覚乗が生死を嫌厭することが強調される。またこの住心での生死流転への言及は、衆生凡夫

の六道輪廻ではなく、大乘の菩薩が声聞・縁覚二乗に後退した時に陥る墮地獄のことを問題にする。空海は『十住毘婆沙論』易行品第九の文、

\*若墮聲聞地及辟支佛地。若爾者是大衰患。如助道法中說。若墮聲聞地及辟支佛地。是名菩薩死。則失一切利。若墮於地獄。不生如是畏。若墮二乘地。即為大怖畏。墮於地獄中。畢竟得至佛。墮二乘地。畢竟遮佛道<sup>112</sup>。(若しは聲聞地及び辟支佛地に墮す、若し爾らば是れ大なる衰患すいげんなり。『助道法』の中に説くが如し。若し聲聞地及び辟支佛地に墮せば 是を菩薩の死と名づく 則ち一切の利を失ふ若し地獄に墮するは 是の如きの畏おそれを生ぜず 若し二乘地に墮せば 即ち大怖畏と為す 地獄の中に墮するは 畢竟じて佛に至ることを得べし 若し二乘地に墮すれば 畢竟じて佛道を遮す。)

を引く。二重下線の『助道法』は龍樹作『菩提資糧論』六卷<sup>113</sup>を指す。(つまり、龍樹は『十住毘婆沙論』という著作中に、自作の偈頌を教説の補強として自己引用していることになる。)

縁覚乗の所住である第五住心で、声聞・縁覚の果報は墮地獄よりも恐ろしく、仏に到る可能性を断絶すると説く仏典を引くのも随分極端な態度である。世間三箇住心から第四住心の仏道の間には決定的な次元の違いが設定されていると同様に、声聞・縁覚二乗と第六住心以降の大乘仏教の間には、乗り越えることの不可能な懸隔・次元の断絶が横たわっている。その差異性を強調する為に、敢えてこうした墮地獄にも劣る二乗の智慧狭劣<sup>114</sup>を『宝鑰』巻中の末尾に置き、下巻で説かれる四家大乘・密教との差別化を図ったのだと考えられる。

次に『宝鑰』巻下の第六住心他縁大乘心では、大乘の法(法相唯識)が導く救済の対象を

\*造十善格式導六趣衆生<sup>115</sup>。(十善の格式きやくしきを造つて六趣の衆生を導く) - 『宝鑰』第六住心  
と言います。また三界唯識の道理を心得ない凡夫衆生・外道のことを表現する

\*凡夫眩著幻男女 外道狂執蜃樓臺 不知自心為天獄 豈悟唯心除禍災。[中略] 沈萍一子尤可哀<sup>116</sup>。(凡夫は眩めくるめていて幻げんの男女に著し、外道は狂ふて蜃樓しんろうの臺うてなを執す。知らず自心の天獄てんごくを為ることを、豈あに悟らんや唯心ゆいしんの禍災かさいを除くことを[中略]沈萍ちんべいの一子いっし尤もつとも哀むべし) - 『宝鑰』第六住心

に、心が縁じる「幻」「蜃樓」が「獄」「禍」を齎すという墮悪趣の概念が言及される。「萍」は水草・浮草で、「沈萍一子」が六道輪廻の苦海に沈淪する迷える衆生を比喻する。仏典での類似の表現は

\*夫三界輪轉。六道萍移。神明不朽。識慮昏茫。乍死乍生時。來時往棄。捨身命草<sup>117</sup>。 - 『諸經要集』  
があり<sup>118</sup>、或は外典での典拠として、西晋を代表する文人潘岳<sup>はんがく</sup>(247-300)の「西征賦」

\*悟山潛之逸士、卓長往而不反。陋吾人之拘攣、飄萍浮而蓬轉<sup>119</sup>。(山潛の逸士<sup>120</sup>、卓として長く往きて反らざるを悟<sup>121</sup>り、吾人の拘攣<sup>122</sup>こうれん、飄ひょうとして萍うきくさのごとく浮<sup>123</sup>んで蓬よもぎのごとく轉ずるを<sup>124</sup>陋いやしむ。) - 「西征賦」

や、晋の木玄虚<sup>125</sup>ぼくげんきよ「海賦」中の

\*舟人漁子、徂南極東。或屑沒於鼃鼃之穴、或挂胃於岑竅之峰。或掣掣洩洩於裸人之國、或汎汎悠悠於黑齒之邦。或乃萍流而浮轉、或因歸風以自反<sup>126</sup>。(舟人漁子、南に徂ゆき東に極<sup>127</sup>いたり、或は鼃鼃<sup>128</sup>げんだの穴に屑沒せつぼつし、或は岑竅<sup>129</sup>しんごうの峰に挂胃けいけんし、或は裸人の國に掣掣<sup>130</sup>せいせい洩洩えいえいし、或は黑齒こくしの邦に汎汎はんぼん悠悠<sup>131</sup>ゆうゆうし、或は乃ち萍<sup>132</sup>うきくさのごとく流れて浮轉し、或は歸風きふうに因<sup>133</sup>よりて以て自から反かへる。) - 「海賦」

等の文例が、前者「西征賦」は俗世を漂泊する定め無き身の上、後者「海賦」は大海原を船で遍歴する彷徨の様という文意を以て、空海の意図した比喻の源泉となっていると見做すことも可能であろう。(第八章第五節「文宝 103」参照)

次に、第七住心の覺心不生心では、八不中道の空觀を通して既に克服された俗諦の形容に生死の語が用いられる。

\*生死即涅槃更無階級。煩惱即菩提莫勞斷證<sup>134</sup>。(生死即ち涅槃なれば更に階級無し。煩惱即ち菩提なれば断證を勞すること莫なし。) — 『宝鑰』第七住心

また、三界の輪廻を超えた変易生死の意味合いでの表現が

\*如是無為生死縁因生壞等義<sup>135</sup>。(是の如くの無為生死の縁・因・生・壞等の義) — 『宝鑰』第七住心に見出される。

第八住心一道無為心は仏が出世して『法華経』を説いたことを述べる文相で、救済の対象を

\*狂醉黎元住而不進。癡闇黔首往而不歸<sup>136</sup>。(狂酔の黎元れいげんは住とどまつて進まず。癡闇の黔首きんしゅは往ゆいて歸らず。) — 『宝鑰』第八住心

と言ひ表し、狂迷する無知の衆生のシノニムで規定する。

第九住心の極無自性心に於いては、衆生自心に本来的に具有される所の仏(「自心之佛<sup>137</sup>」)の覚知と、それを曼荼羅として開顕する第十住心への前段階としての窮極の菩薩行に焦点が当てられる。その自覚證知の菩提道場である「自心」が、悟りと迷妄・生死輪廻を分かち本源に他ならない。その事情を述べる文が、第九住心導入部の「自心之佛」讚嘆に続いて提示される。

\*迷自心故六道之波鼓動。悟心原故一大之水澄淨。澄淨之水影落萬象一心之佛鑒知諸法。衆生迷此理輪轉不能絶。蒼生太狂醉自心不能覺。大覺慈父指其歸路<sup>138</sup>。(自心にしんに迷ふが故に六道の波なみ鼓動こどうし[三界六道に輪廻沈淪する]、心原しんげん[一心の本源・心源]を悟るが故に一大の水澄淨ちようじょうなり。澄淨の水、萬象を影落えいらくす。一心の佛、諸法を鑒知かんちす。衆生、此の理[心仏の理]に迷つて、輪轉[輪廻]絶ゆること能はず。蒼生[天下万民]太はなはだ狂酔して、自心を覺さとること能はず。大覺の慈父、其の歸路きを指したまふ。) — 『宝鑰』第九住心

「自心之佛」、即ち「自心」「心原」が仏に他ならないことに覚醒すれば悟りの境界、これに気付かなければ(「迷」「狂酔」「不能覺」)、「六道」に輪廻し生生死死の獄に繫縛される、というのは、空海が頻繁に教示する所の論法である。次節で幾つかの事例(パターン D)を検討する。

また、根本無明から縁生する所の諸々の随煩惱の無自性を説く『菩提心論』の引用文に、

\*夫迷途之法從妄想生。乃至展轉成無量無邊煩惱輪迴六趣。若覺悟已妄想止除種種法滅。故無有自性<sup>139</sup>。(夫迷途めいと法のは妄想従り生ず。乃至展轉して無量無邊の煩惱を成じて六趣に輪迴す。若し覺悟し已をはんぬれば妄想止除して種種の法滅す。故に自性有ること無し。) — 『宝鑰』第九住心に引用される『菩提心論』

という一節が見出される。ここでの「覺悟」は、悟りを得て能生の根本無明の煩惱が取り除かれることを意味する。妄心は全て理智一心の縁起なるが故に妄即真と了解することを覺悟の内実とし、上に引いた「迷自心故六道之波鼓動悟心原故一大之水澄淨」と言及される部分に対応する。「無有自性」の意義は、無明煩惱に依つて輪廻転生の苦果を招き、三界六道の有為生死を輾転するのは仏教の基本的な教義であるが、この妄法縁起の義を觀じてその迷妄を覺悟すれば、根本無明の煩惱も枝末の随煩惱も悉く消滅してしまうから、結局妄法は無自性である、という認識を言ひ表すと解釈<sup>140</sup>できる。

最後の第十住心秘密莊嚴心では、究極の教えである真言教法を密教の器に非ざる者に教えれば地獄に墮すと言ひ、經文<sup>141</sup>を引いて越三昧耶を戒める文脈に地獄への輪廻が説かれる。

\*若如實說者小機致疑生謗。定為一闍提無間之人<sup>142</sup>。(若し實の如く説かば、小機は疑を致し、謗ぼうを生じて定んで一闍提・無間の人と為らん。) — 『宝鑰』第十住心

\*故金剛頂經說。此毘盧舍那三摩地法。向未灌頂者不得說一字。若本尊儀軌真言。縱令雖同法行者不得輒說。若說者現前中天招殃。後墮無間獄云云<sup>143</sup>。(故に『金剛頂經』に説かく、「此の毘盧舍那三摩地の法は未灌頂の者に向つて一字をも説くことを得ざれ。若し本尊の儀軌真は、縱令たとひ同法の行者と雖

も輒[たやすく説くことを得ざれ。若し説かば現前には天ように中あたり殃わざはひを招き、後には無間獄に墮せん云と。] - 『宝鑰』第十住心

又、『宝鑰』の末尾では、第十住心冒頭に置かれた頃の意味する所を再解説するが、第三住心天乗の部分で、

\*表天乗。即是外道。下厭下界上欣生天。願樂解脫遂墮地獄<sup>144</sup>。(天乗を表はす。即ち是れ外道なり。下しも下界を厭い、上かみ生天を欣ねがつて解脫を願樂がんぎょうすれども、遂に地獄に墮す。) - 『宝鑰』第十住心と表現する。これは完全に第三住心の記述の再説であって、秘密莊嚴心と直接の関係が無いことは言うまでもない。

以上、第二住心から第十住心に到るまで、生死流転・輪廻・墮三悪趣に関係する言及を、次第に沿って網羅的に検討した。その総括に進む前に、『宝鑰』中に見出される生死のテーマをより正確に理解する為に、空海の他の著作に記述される生死・輪廻の事例を検証することとする。

### 第五節 空海の他の著作における生死の説相について

『宝鑰』中に見出される生死・輪廻・墮三悪趣の表現は、その意味する内容と論中での機能が、幾つかのパターンに分類できる。

- A. 生死の相続不断を具体的に認識する(父母子孫との関係を含む)
- B. 人の生死を悲哀・苦として捉え慨嘆する(無常観)
- C. 衆生の迷いの世界を比喩的に表現する(悟りの仏界と対比的に)
- D. 特に自心が仏である認識・覚醒との関連性に於いて、不覚の衆生の生死流転を説く
- E. 輪廻と生死を抽象的に提示する(教説中の定型語句)
- F. 死後の帰趨・墮三悪趣に言及する

ここでは、各々のパターンの事例を収集列挙して、空海のテキストで触れられる「生死」の在り方が総体として如何なるものであるか、理解を深めたい。

#### パターン A: 相続不断の生死輪廻

\*A01 從冥入冥相續不斷。比循迴於車輪均無端於環玉。昏夜長遠金雞何響<sup>145</sup>。(冥めい從より冥に入り、相續して断ぜず、循迴じゆんかいを車輪に比し無端を環玉かんぎよくに均ひとしくす。昏夜こんや長遠ちようをんなり、金雞きんけい何ぞ響かん。) - 『十住心論』卷一

\*A02 父子父子相續而生。身心身心流轉而滅。生之苦死之苦。老也憂病也痛。貧之苦賤之苦。八苦迫我三途煮吾<sup>146</sup>。(父子父子相續して生じ、身心身心流轉るてんして滅す。生の苦、死の苦、老の憂、病の痛、貧の苦、賤の苦、八苦我を迫せめて三途さんづ吾を煮にる。) - 『平城天皇灌頂文』

\*A03 朝朝夜夜勞衣食之奴。年年月月繫恩愛之繩。心肝爛離父離母之哭。涕泪流喪偶喪子之悲。[中略]死此生彼生死之獄難出<sup>147</sup>。(朝な朝な夜な夜なに衣食の奴やっこに勞し、年年月月に恩愛の繩に繋がる。心肝しんかんは父に離れ母に離るる哭こくに爛ただれ、涕涙ているいは偶つれあいを喪うしない子を喪う悲に溢る。[中略]此ここに死し彼かしこに生じて、生死の獄出で難し。) - 「講演佛經報四恩徳表白」『性靈集』卷八

\*A04 吾是從無始已來。四生六道之中爲父爲子。何生不受何趣不生。若以惠眼觀之。一切衆生皆是我親<sup>148</sup>。(吾は無始より已來、四生六道の中に父と爲なり子と爲つて、何いつれの生をか受けざる、何れの趣しゆにか生ぜざる。若し惠眼えげんを以て之を觀ずれば、一切の衆生は皆是れ我が親なり。) - 「講演佛經報四恩徳

表白『性靈集』卷八

\*A05 父父母母更生更死。如河水之相續。子子孫孫乍顯乍隱。若空雲之生滅。相續相續招身損身<sup>149</sup>。(父父母母、更に生じ更に死して河水の相續するが如し。子子孫孫、乍たちまちに顯はれ乍ちに隠れて空の雲の生滅するが若し。相續し相續して、身を招き身を損ず。) — 『理趣經開題(生死之河)』

\*A06 如環擾擾於四生。似輪轟轟於六道。[中略]是汝與吾從無始來更生代死。轉變無常<sup>150</sup>。(環たまきの如くにして四生に擾擾じょうじょうたり。輪に似て六道に轟轟ごうごうたり。[中略]是れ汝と吾と無始より来このかた更かはるがはる生れ代かはるがはる死して轉變無常なり。) — 『三教指帰』

\*A07 誰能保得萬年春。貴人賤人惣死去。死去死去作灰塵。歌堂舞閣野狐里。如夢如泡電影賓。君知不君知不。人如此汝何長<sup>151</sup>。(誰か能く萬年ばんねんの春を保ち得たる、貴人も賤人も惣すべて死に去んぬ。死に去り死に去りて灰塵かいちんと作る。歌堂かどう舞閣ぶかくは野狐やこの里さと<sup>152</sup>。夢の如く泡の如し、電影でんえいの賓ひん。君知るやいなや、君知るやいなや、人ひと此かくの如し、汝なんぢ何ぞ長からん。) — 「入山興」『性靈集』卷一

\*A08 汝未知。吾與汝宿契之深乎。多生之中相共誓願。弘演密藏。彼此代爲師資非只一兩兩度也<sup>153</sup>。(汝なんぢ[空海]未だ知らず、吾[惠果]と汝と宿契しゆくけいの深きことを。多生たしょうの中に相ひ共に誓願して密藏を弘演す。彼かこに此ここに代かはるがはる師資しと爲ること、只の一兩度のみに非ず。) — 「惠果和尚碑文」『性靈集』卷二

これらは、主体と父母子孫との関係性に於いて、生死が相續不斷である事情を述べる事例である。第二節・第三節で検討した、『宝鑰』序詩の生生死死暗冥の句や第一住心の「生之生之輪轉六趣。死去死去沈淪三途」という一節に対応するカテゴリーで、『宝鑰』に於ける生死流轉の基調を為す。また、A04「四生六道」の中に父となり子となり、A05 交互に生まれ死すという考えは、一切衆生が自分の父であり子であるから之を尊崇し敬愛すべきだという四恩(父母・國王・衆生・三寶)思想の基礎<sup>154</sup>を形成する。また A08 は、師惠果と弟子空海の間での師資相承の因縁を述べる一節で若干趣は異なるが、広い意味で生死相續の一例に分類した。

### パターン B:無常である命、悲・苦の生死

\*B01 冥冥長夜徒生老<sup>155</sup>。(冥冥として長夜に徒いたづらに生老す。) — 『十住心論』卷一

\*B02 在此苦惱無量生死<sup>156</sup>。(此に在って苦惱し、無量に生死す。) — 『十住心論』卷一

\*B03 逝水不休。尼父談。生者必滅。我師說。故經云。諸行無常云云<sup>157</sup>。(逝水せいすい休まざるは尼父[孔子]の談<sup>158</sup>なり、生者必滅しょうじゃひつめつは我が師[釈尊]の説なり。故に經[『涅槃經』]に云く、「諸行無常云云」と。) — 「為前清丹州亡妻達嘸」『性靈集』卷六

\*B04 人間何物應常存。十號如來唱滅於林中。三明聖者起悲於河邊。何況凡庶類誰久保霜露質何永存。[中略]有始有終是世之常理。生者必滅即人之定則<sup>159</sup>。(人間何物か常に存す應べけん。十號の如來も滅を林中に唱へ、三木の聖者[阿難]も悲を河邊に起す。何に況んや凡庶の類、誰か久しく保ち、霜露そうろの質、何ぞ永く存せん。[中略]始め有り終り有るは是れ世の常理。生者必滅は即ち人の定まれる則りなり。) — 『大日經開題(隆崇頂不見)』

\*B05 生是非樂衆苦所聚。死亦不喜諸憂乍逼。生如昨日霜鬢忽催。強壯今朝病死明夕<sup>160</sup>。(生は是れ樂に非ず、衆苦の聚まる所なり。死も亦また喜ぶに非ず。諸憂乍たちまちに逼せまる。生は昨日の如し、霜鬢そうびん忽たちまちに催もようす。強壯きょうそうは今朝こんちよう、病死は明夕みょうせきなり。) — 「講演佛經報四恩徳表白」『性靈集』卷八

\*B06 聲聞人厭怖生死極切故<sup>161</sup>。(聲聞の人は生死を厭怖すること極めて切なるが故に。) — 『十住心論』卷四

\*B07 三界業報 六道苦身 即生即滅 念念不住 無體無實 如幻如影<sup>162</sup>。(三界さんがいの業報ごうほう 六道りくどうの苦身 即ち生じ即ち滅して 念念不住なり 體も無く實も無く 幻の如く影の如し。)－『吽字義』

\*B08 白骨我何在 青瘀人本無 吾師是四念<sup>163</sup>。(白骨に我が何いつくんか 在る 青瘀しょうをに人ひと本もとより無し 吾が師は是れ四念しねんなり)－『般若心経秘鍵』

\*B09 達觀三世皆是我四恩。四恩皆墮三惡趣受無量苦<sup>164</sup>。(三世を達觀たつかんするに皆是れ我が四恩しをんなり。四恩皆みな三惡趣に墮だして無量の苦を受く。)－『三昧耶戒序』

\*B10 蒼天奪我親玉儀入月城。[中略]訴蒼天無感。逝水不還<sup>165</sup>。(蒼天そうてん我が親を奪ひ、玉儀ぎよくぎ [母]月城に入る[母の逝去]。[中略]蒼天に訴ふれども感かん無く、逝水せいすいは還かへらず<sup>166</sup>。)－『理趣経開題(弟子帰命)』

\*B11 死業至則秋林之葉何得喻其悲。一生一死令人溺苦樂之水。乍離乍歿幾許絶人間之腸。哀哉悲哉<sup>167</sup>。(死業しごう至るときは則ち、秋林しゅうりんの葉も何ぞ其の悲かなしみに喩たとふることを得ん。一たびは生じ、一たびは死して、人をして苦樂の水に溺れしむ。乍たちまちに離れ、乍ちに歿ぼつして、幾許いくばくか人間の腸はらわたを絶つ。哀しい哉、悲しい哉。)－『法華経開題(苑河女人)』

\*B12 無常暴風不論神仙。奪精猛鬼貴賤縛纏<sup>168</sup>。(無常の暴風は神仙しんせんをも論ぜず、奪精だつせいの猛あらし鬼は貴賤を縛ゆはひ纏まつろふ。)－『三教指帰』

\*B13 一身獨生歿 電影は無常<sup>169</sup>。(一身いっしん獨ひとり生歿せいぼつす 電影でんえいしれ無常なり。)－「遊山慕仙詩」『性靈集』卷一

\*B14 霜露易消電影難駐<sup>170</sup>。(霜露そうろ消え易く、電影駐とどまり難し。)－「大夫笠左衛佐為亡室造大日楨像願文」『性靈集』卷八

\*B15 不知逝者悲。唯傷存者苦。母也父也何生我用<sup>171</sup>。(逝者の悲しみを知らず、唯ただ存者の苦しみを傷いたむ。母も父も何ぞ我を生んで用ある。)－「林学生先考妣忌日造佛飯僧願文」『性靈集』卷八

\*B16 豈圖。請棺槨乎吾車。感有慟乎吾懷。哀哉哀哉哀中之哀。悲哉悲哉悲中之悲。雖云。覺朝無夢虎。悟日莫幻象。然猶。夢夜之別。不忍不覺之淚。巨壑半渡。片楫忽折。大虛未淩。一翎乍摧。哀哉哀哉復哀哉。悲哉悲哉重悲哉<sup>172</sup>。(豈あに圖はからんや、棺槨かんかくを吾が車に請こふて、有慟ゆうどうを吾が懷をもひに感ぜしめんとは。哀あはれなる哉、哀なる哉、哀あはれが中の哀れなり。悲かなしい哉、悲しい哉、悲かなしきが中の悲なり。覺さとの朝あしたには夢虎ぼうこ無く、悟さとの日には幻象無しと云ふと雖も、然れども猶なほ夢夜の別わかれ、不覺の涙に忍びず。巨壑きよがく半なかば渡つて片楫へんしゅう忽ちに折れ、大虚未だ淩しのがざるに一翎いちれい乍たちまちに摧く。哀あはれなる哉、哀なる哉、復また哀あはれなる哉。悲しい哉、悲しい哉、重ねて悲しい哉。)－「為亡弟子智泉達嘸文」『性靈集』卷八

\*B17 三界縁生幻化不留。四生因起電泡即滅。聖也不免。何況凡夫。逝水藏舟良有以也。[中略]合會有離大師誠言。生者必殞我心有慟<sup>173</sup>。(三界の縁生は幻化のごとくにして留とどまらず、四生の因起は電泡のごとくにして即ち滅す。聖また免れず、何いかに況や凡夫をや。逝水せいすい藏舟<sup>174</sup>ぞうしゅう良まことに以ゆえ有り。[中略]合會ごうかいして離ること有るは大師の誠言じょうごんなり。生ある者は必ず殞いんす、我が心に働いたむこと有り。)－「為弟子求寂眞際入冥扉達嘸文」『性靈集』卷八

人間の生の短さを嘆き、また生死を苦であると見る仏教の根本的な教義、生者必滅の理を述べる諸例である。B04 に述べられる如く、釈尊ですら滅度したのであるから、普通の人間に無常の死が訪れるのは致し方のないことだといった視点が持ち込まれるのは、故人の追善供養等の法会で奉読された文例(B03、B04、B05、B10、B14、B17)を多く含む故に、悲哀の感情の直接的な表出が見られるからであろう。B16 の智泉のための達嘸文は空海の詠嘆の流露(「哀哉哀哉哀中之哀。悲哉悲哉悲中之悲」として名高い。そこで言及される「棺槨」は愛弟子顔回の死に際しての孔子の故事を言い<sup>175</sup>、同じく「逝水」(B03、B10、B17)は孔子が逝く川の流れが留まることのないことを慨嘆し

た故事に基づく。仏教的な無常観のみならず、聖人孔子の感懐をも空海が説法に採り入れていることが確認できよう。

### パターン C:迷いの世界としての生死輪廻

\*C01 嬰兒母不在 犢子無所依 必死無疑慮 豺狼悉走歸 衆生不歸佛 魔鬼總來圍[中略]繫屬於魔有生死過<sup>176</sup>。(嬰兒えいにの母はは在らず犢子とくしの所依無きは、必ず死すること疑慮ぎりよ無し。豺狼さいろう悉く走り歸をもむく、衆生は佛に歸せずんば、魔鬼總じて來り圍かこむ。[中略]魔に繫屬けいぞくすれば生死の過有り。) - 『十住心論』卷二

\*C02 復次祕密主以此心生死流轉。[中略]是名愚童異生生死流轉無畏依第八嬰童心<sup>177</sup>。(復た次に祕密主、此の心を以て生死に流轉するとき[中略]是を愚童異生の生死流轉の無畏依の第八嬰童心と名づく。) - 『十住心論』卷三に引用される『大日經』の經文

\*C03 天乘。若只解淺略義則沈淪生死不得解脫[中略]若不解深秘則觸途爲縛。不得出生死證解脫<sup>178</sup>。(天乘なり。若し只ただ淺略の義をのみ解すれば、則ち生死しょうじに沈淪ちんりんして解脫を得ず。[中略]若し深秘を解げせざれば、則ち途みちに觸ふれて[全て]縛ばくを為す。生死を出て解脫を證することを得ず。) - 『十住心論』卷三

\*C04 外道三昧欲盡有還雖願出欲之術。未得斷縛之劍不解人我之空。何覺法空之理。是故流轉生死不得涅槃。[中略]厭怖生死灰滅身智<sup>179</sup>。(外道の三昧は有を盡さんと欲すれども還つて没す。出欲の術を願ふと雖も未だ斷縛の劍を得ず。人我の空を解らずして、何ぞ法空の理を覺さとらん。是の故に生死に流轉して涅槃を得ず。[中略]生死を厭怖して身智を灰滅けめつす。) - 『十住心論』卷四

\*C05 諸外道等計有我我所。因如是妄執不出生死。雖生非想非非想處還復墮落<sup>180</sup>。(諸の外道等は我我所有りと計す。是の如くの妄執に因つて生死を出でず。非想非非想處に生ずと雖も還つて復た墮落す。) - 『十住心論』卷四

\*C06 異生羝羊凡夫。專造十不善等業耽三毒五欲之樂。不曾知後身墮三途極苦。[中略]嬰童無畏外道生天之乘雖云下從四王天上至非想受二十八天樂。終墮人中地獄等不得出生死<sup>181</sup>。(異生羝羊の凡夫は専ら十不善等の業を造り、三毒・五欲の樂に耽つて、曾かつて後身の三途の極苦に墮するを知らず。[中略]嬰童無畏の外道生天の乘は、下しも四王天従り上かみ悲想に至るまで二十八天の樂を受くと云ふと雖も、終には人中地獄等に墮して生死を出づることを得ず。) - 『三昧耶戒序』

\*C07 夫衆生狂迷不知本宅。沈淪三趣踰躋四生。不知苦源無心還本<sup>182</sup>。(夫れ衆生狂迷きょうめいして本宅を知らず、三趣さんしゆに沈淪し四生しょうじに踰躋りようびょうす。苦源を知らざれば還本げんぼんに心無し。) - 『大日經開題(衆生狂迷)』

\*C08 由修五密於涅槃生死不染不著。於無邊五趣生死廣作利樂<sup>183</sup>。(五密を修するに由つて、涅槃・生死に於いて染せず著せず、無邊の五趣生死に於いて廣く利樂を作なす。) - 『即身義』に引用される『五秘密儀軌』の文

\*C09 能斷有情五趣輪轉生死業障。於五解脫輪中從一佛至一佛供養承事<sup>184</sup>。(能く有情の五趣輪轉の生死の業障ごっしょうを斷じ、五解脫輪ごげだつりんの中に於て、一佛より一佛に至るまで供養承仕す。) - 『二教論』に引用される『聖位經』の經文

\*C10 一切世間但知如是字相。未曾解字義。是故爲生死人<sup>185</sup>。(一切世間は、但し是の如きの字相のみ知つて、未だ曾かつて字義を解せず。是の故に生死の人と為す。) - 『吽字義』

\*C11 世間凡夫不觀諸法本源故妄見有生。所以隨生死流不能自出<sup>186</sup>。(世間の凡夫は諸法の本源を觀ぜざるが故に、妄みだりに生有りと見る。所以に生死の流れに隨つて自ら出づること能はず。) - 『吽字義』

\*C12 無邊生死何能斷<sup>187</sup>。(無邊の生死をば何いかんが能く斷つ。) - 『般若心經秘鍵』

\*C13 六道四生皆是父母。蠕飛蠕動誰無佛性。庶<sup>[中略]</sup>解有漏之纏縛遊五智之臺<sup>188</sup>。(六道・四生皆是れ父母、蠕飛ぜんひ蠕動ねんどう誰たれか佛性無からん。庶こひねがはくは<sup>[中略]</sup>有漏うるの纏縛てんぱくを解きて五智の臺うてなに遊ばしめん。) — 『大日經開題(衆生狂迷)』

\*C14 身纏生死之縛。心溺愛欲之河。貴者不免恐怖賤者不免飢寒。六趣夢苦夢中極苦。四生妄憂妄裏至辛<sup>189</sup>。(身は生死しょうじの縛ばくに纏まとれ、心は愛欲あいよくの河に溺おぼる。貴き者は恐怖を免まぬかれず、賤しき者は飢寒きかんを免れず。六趣の夢苦は夢の中に苦を極め、四生の妄憂もうゆうは妄の裏に至りて辛いたむ。) — 『教王經開題』等

\*C15 若使迷而不解者。溺三界而無出期。淪四生而受衆苦<sup>190</sup>。(若し迷いをして解かざら使めば、三界に溺れて出づる期無く、四生に淪しづんで衆苦を受けん。) — 『理趣經開題(生死之河)』

\*C16 此經能破一切生死牢獄。猶如金剛壞萬物。此經能照癡暗衆生。如日天子能照世界。此經能救貧乏衆生。如摩尼珠雨衆寶故。<sup>[中略]</sup>此經能爲堅牢大船。渡生死海到彼岸故<sup>191</sup>。(此の經<sup>[法華經]</sup>は、能く一切の生死の牢獄を破すること猶し金剛の萬物を壊えするが如し。此の經は、能く癡暗ちあんの衆生を照らすこと日天子の能く世界を照らすが如し。此の經は、能く貧乏の衆生を救ふこと摩尼珠まにしゅの衆寶を雨ふらすが如くなるが故に。<sup>[中略]</sup>此の經は能く堅牢けんろうの大船たり、生死の海を渡って彼岸に到るが故に。) — 『法華經開題(開示茲大乘經)』

\*C17 久醉無明酒。不知本覺源。長眠三界夢。永愛四蛇蛇原。<sup>[中略]</sup>蕩逸昏迷營口腹。生之死之笑而哭<sup>192</sup>。(久しく無明の酒に酔うて本覺の源を知らず。長く三界の夢に眠りて永く四蛇しじゃの原<sup>[地水火風の四大で構成される肉体]</sup>を愛す。<sup>[中略]</sup>蕩逸とういつ昏迷こんめいにして口腹こうふくを營む。生れ之ゆき死に之ゆいて笑つて而も哭こくす。) — 「喜雨歌」『性靈集』卷一

\*C18 染淨狂風。鼓識浪而洶湧。業力妄霧。翳心月以朦朧。十二之縁。輪轉不絶。三有之業。鉤鎖無斷。四生於是蕃滋。八苦因之鬱茂。生死之海。浩浩易沈。涅槃之岸。巍巍難登<sup>193</sup>。(染淨せんじやうの狂風きやうふうは識浪しきろうを鼓こして洶湧きやうようし、業力の妄霧ぼううむは心月しんがつを翳かくして以て朦朧ぼうろうたり。十二の縁、輪轉して絶へず。三有の業、鉤鎖こうさして断たふること無し。四生ししょう是ここに蕃滋はんしし、八苦はつく之に因つて鬱茂うつぼなり。生死の海、浩浩こうこうとして沈み易く、涅槃の岸、巍巍ぎぎとして登り難し。) — 「為前清丹州亡妻達嘸」『性靈集』卷七

\*C19 眼明則觸途皆寶。如来覺之優遊萬徳之殿。衆生迷之沈淪三途之獄<sup>194</sup>。(眼まなこ明かなるときは則ち途みちに觸れて<sup>[全て]</sup>皆寶たからなり。如来は之を覺つて萬徳まんどくの殿でんに優遊いううし、衆生は之に迷つて三途の獄に沈淪す。) — 「招提寺達嘸文」『性靈集』卷八

\*C20 一念妄風。鼓波濤心壑。十二因縁。化生死迷夢。識幻構三有獄。色焰逸六趣野。遂使。無明羅刹。斫龜鶴之命。異滅旃陁。殺蜉蝣之體。乍無乍有既如浮雲。忽顯忽隱還似泡沫。苦樂天獄之縣。憂喜人畜之落。可歎可歎幻化子。悠哉悠哉乾城客<sup>195</sup>。(能く一念の妄風もうふうは波濤はとうを心壑しんがくに鼓うち、十二の因縁は生死を迷夢めいむに化す。識幻しきげん三有の獄を構へ、色焰しきえん六趣の野に逸す。遂使ついで無明の羅刹は龜鶴きかくの命めいを斫きり、異滅の旃陁せんたは蜉蝣の體を殺す。乍あるときは無く乍あるときは有ること、既に浮雲の如し。忽たちまちに顯はれ忽ちに隠ること、還つて泡沫ほうまつに似たり。天獄の縣に苦樂し、人畜にんちくの落らくに憂喜うきす。歎くべし、歎くべし、幻化げんけの子し。悠かなる哉、悠かなる哉、乾城げんじょうの客かく。) — 「為亡弟子智泉達嘸文」『性靈集』卷八

\*C21 人生非百年共營萬歳業。業賊日聚陳四魔之軍。命藤夜斷入死王之殃。雖然深醉癡愛醒悟無日。久覆無明還源無期<sup>196</sup>。(人ひと生れて百年に非ざれども、共に萬歳まんざいの業ごふを營む。業賊ごふぞく日ひびに聚まつて四魔しまの軍いくさを陳つらね、命藤めいとう夜よなよなに断へて死王の殃ように入る。然りと雖も深く癡愛ちあいに酔つて醒悟しょうごに日無し。久しく無明に覆おほはれて還源げんげん期ご無し。) — 「有人為先師修法事願文」『性靈集』卷八



\*C22 無明暗室長眠客 處世之中多者憂<sup>[中略]</sup>有中牢獄不須留<sup>197</sup>。(無明の暗室あんじつの長眠ぢやうみんの客 世の中に處をいて多かる者は憂うれひなり<sup>[中略]</sup>有中うちゅうの牢獄には留とどまるべからず。) — 「詠如夢喻」『性靈集』卷十

\*C23 狂醉不警三途之心患熾然。沈眠不覺三有之火蔓莖。遂使十二因縁輪轉不絶。五蘊八苦幻現不休<sup>198</sup>。(狂酔して警かず、三途の心患しんかん熾然しねんたり。沈眠ちんみんして覺さとらず、三有の火蔓莖まんえんたり。遂使ついで十二因縁は輪轉して絶えず。五蘊八苦は幻現して休まず。) — 『平城天皇灌頂文』

生死が迷いの世界であること、或いは仏が体証した因縁の道理に無知不覺であるが故に、衆生は輪廻生死の苦海に囚われることを述べる事例である。これらの文では、迷妄流転の世界は

○「生死」「生死牢獄」「生死海」「生死之縛」

と規定され、それが取りも直さず

○「三界」「三途」「六道・六趣」「四生」「獄」「暗室」

を指し示し、その極苦の世界に

○「沈淪」「迷」「夢」「幻」「眠」「憂」「狂酔」「跢躑」「不覺」「溺」「墮」すること

が輪廻の構造であると読み取れる。生死流轉(C02)・無邊生死(C12)からの脱出がすなわち解脱であり、迷妄生死の苦海の対極に涅槃が設定される。煩惱菩提・生死涅槃の対置、若しくはその相即止揚を説くのは大乘仏教の通説であるが、空海教学の場合、生生死死の輪廻を克服する手立ては次のパターン D に特徴的に示される。

#### パターン D: 自心仏の覚知開顕で克服される生死煩惱

\*D01 若能明察密號名字。深開莊嚴秘藏。則地獄天堂佛性闡提煩惱菩提生死涅槃邊邪中正空有偏圓二乘一乘。皆是自心佛之名字。焉捨焉取。<sup>[中略]</sup>迷之者以藥夭命。達之者因藥得仙。迷悟在己無執而到<sup>199</sup>。(若し能く明らかに密號みつごう名字みょうじを察し深く莊嚴そうごん秘藏ひぞうを開けば、則ち地獄ちごく天堂てんどう、佛性ぶつしょう闡提せんたい、煩惱菩提、生死涅槃、辺邪へんじゃ中正ちゅうせい、空有くうゆう偏圓へんねん、二乗一乘、皆是れ自心佛じしんぶつ之名字なり。焉いつれをか捨て焉いつれをか取らん。<sup>[中略]</sup>之に迷ふ者は藥を以て命を夭し、之に達する者は藥に因つて仙を得。迷悟めいご己れに在れば、執しゅう無くして而も到る。) — 『十住心論』卷一

\*D02 地獄在何處 孰觀自心中<sup>200</sup>。(地獄は何いつれの處ところにか在る 孰つらつら觀ずれば自心の中なり。) — 『十住心論』卷一

\*D03 諸愚夫迷執於境。起煩惱業生死沈淪。不解觀心勤求出離。哀愍彼故說唯識言。令自觀心解脱生死<sup>201</sup>。(諸もろもろの愚夫ぐふは境に迷執めいしゅうして、煩惱と業とを起して、生死に沈淪して心を觀じて出離しゅつりを勤求することを解せず。彼を哀愍あいにみんするが故に、唯識ゆいしきの言を説きて自ら心を觀じて生死を解脱せしむ。) — 『十住心論』卷六

\*D04 觀自在菩薩手執蓮華。表一切衆生身心中有本來清淨理。唯沈淪無明三毒泥中往來六趣四生垢穢。不染不垢猶如蓮華。是本來清淨理名一道無爲<sup>202</sup>。(觀自在菩薩の手に蓮華を執とつて、一切衆生の身心の中に本來清淨しょうじょうの理り有ることを表す。唯ただし無明三毒の泥中でいちゅうに沈淪し、六趣四生の垢穢に往來すと雖も、染ぜんせず垢くせざることを猶し蓮華の如し。是の本來清淨の理を一道無爲いちどうむいと名づく。) — 『十住心論』卷八

\*D05 誠是背本向末違源順流之所致也。是故三界六道。長迷一如之理。常醉三毒之事。荒獵幻野無心歸宅。長眠夢落覺悟何時<sup>203</sup>。(誠まことに是れ本もとに背き末に向い、源みなもとに違して流れに順ずるの致す所なり。是の故に三界六道、長く一如の理に迷ひ、常に三毒の事に酔うて幻野げんやに荒獵こうりょうして歸宅きたくに心無く、夢落に長眠ぢやうみんす。覺悟何いつれの時ぞ。) — 『卍字義』

\*D06 醫眼所觀百毒變藥。佛慧所照衆生即佛。衆生體性諸佛法界本來一味都無差別。衆生不悟長夜受苦。諸佛能覺常恒安樂<sup>204</sup>。(医眼いげんの観みる所は百毒薬と変じ、佛慧ぶつての照らす所は衆生即佛なり。衆生の體性と諸佛の法界は本来一味にして都すべて差別無し。衆生は悟らずして長夜に苦を受け、諸佛は能く覺つて常恒に安樂なり。) — 『平城天皇灌頂文』

\*D07 衆生沈淪苦海沒生死河。迷自心源喪失惠命<sup>205</sup>。(衆生苦海に沈淪し生死の河に没して、自心の源に迷い、惠命を喪失す。) — 『祕密三昧耶佛戒儀』

\*D08 爰如幻醉客眠昏於無明暗室憂長夜叵曉。如夢貧商踰迴于妄想寒里傷暖春遲來。加復二十九邪計磬石礫何人皆不知家内伏藏。百六十妄執毒醴染醉舉世忘棄衣裏寶珠<sup>206</sup>。(爰ここに如幻によげんの酔客すいきやくは無明の暗室あんじつに眠昏みんこんして長夜ぢやうやの曉あけ叵がたきことを憂へ、如夢によむの貧商ひんしょうは妄想もうぞうの寒里かんにりして踰迴して暖春の遅く來ることを傷いたむ。加復しかのみならず、二十九の邪計の磬石ばんじゃくに礫何かさなりたるをもて、人皆家内の伏藏ふくぞうを知らず。百六十の妄執の毒醴どくれいに染酔して、世を舉あげて衣裏の寶珠ほうしゅを忘棄ほうきす。) — 『大日經開題(今釈此經)』

\*D09 夢郷幻客飄妄波而辭常樂之神都。泡身盲子策業馬以戲苦空之曠野。[中略]無明醯醢三毒昏昏[中略]不知佛心即我心我身不離佛身。空懷寶珠踰躡貧里。徒韞醢醢常服毒藥<sup>207</sup>。(夢郷むきょうの幻客げんきゃくは妄波もうはに飄たよふて而も常樂の神都しんとを辭し、泡身ほうしんの盲子もうしは業馬に策むちうつて以て苦空くうの曠野こうやに戲たはむる。[中略]無明醯醢ほうとうして三毒昏昏こんこんたり。[中略]佛心即ち我が心、我が身佛心を離れずと知らず。空しく寶珠ほうしゅを懷きて貧里りんに踰躡りょうびょうし、徒いたづらに醢醢だいがを韞つんで常に毒薬を服す。) — 『大日經開題(三密法輪)』

\*D10 隨緣本智流轉生死背源時久。若遇内熏外緣力厭生死欣涅槃。發始覺日光照無明闇夜。遍知本有寶藏悉得自家功德<sup>208</sup>。(隨緣ずいえんの本智は生死に流轉して源みなもとを背そむいて時久し。若し内熏外緣の力に遇あへば、生死を厭ひて涅槃を欣ねがひ、始覺しかくの日光を發して無明の闇夜やみよを照らし、遍く本有ほんぬの寶藏ほうぞうを知つて悉く自家の功德を得。) — 『金剛頂經開題』

\*D11 菩薩未見自性在於生死苦海。若遇善智識以言說分別顯現如理。既見法身即度生死之海不生不滅<sup>209</sup>。(菩薩未だ自性を見ざれば生死の苦海くかいに在り、若し善智識に遇ふて言説を以て分別すれば、如理によりて顯現す。既に法身を見れば、即ち生死の海を度わたつて生ぜず滅せず。) — 『一切經開題』

\*D12 菩薩於一切法不見生不見死不見彼此。盡虛空界乃至十方合為一相。[中略]行人於行住坐臥一切時中。常見本性即為有佛亦名見佛。若一念起妄心。即見餓鬼畜生地獄三途受苦。若見一切衆生性與自性無別。即一切處皆是佛<sup>210</sup>。(菩薩は一切の法に生を見ず、死を見ず、彼此を見ず。盡虚空界じんこくうかい乃至ないし十方を合して一相と為す。[中略]行人ぎょうにん、行住坐臥ぎょうじゅうざが一切の時の中に於て、常に本性を見るを即ち有佛と為し、亦た見佛けんぶつと名づけ、若し一念も妄心もうしんを起さば、即ち餓鬼・畜生・地獄を見て三途に受苦じゅくす。若し一切衆生の性と自性と別無しと見れば、即ち一切處いっさいしよ皆是れ佛なり。) — 『一切經開題』

\*D13 伏願。沃此法水。洗彼熒靈。性蓮乍發。顯微塵之心佛。心法忽開。證恒沙之遍智。福廻聖躬現當有餘。衆與生所遍之刹。情與非所在之聚。豁大肚而懷含。開鴻藏以亭毒。同飽饑乳之味。齊遊阿字之閣<sup>211</sup>。(伏ふして願はくは、此の法水ほうすい[妙法]を沃そそいで彼の熒靈けいれいを洗はむ。性蓮しょうれん乍たちまちに發ひらけて微塵みぢんの心佛しんぶつを顯はし、心法しんぼう忽たちまちに開けて恒沙ごうしゃの遍智へんちを證せむ。福ふく、聖躬せいきゅう[淳和帝]に廻えして、現當げんとう[現世と当來世]に餘あまり有らん。衆しゅう[四聖]と生しょう[四生]との所遍しよへんの刹くに、情と非[有情と非情]との所在の聚むら、大肚たいと[さと]りを豁ほがらかにして懷含かいかんし、鴻藏こうぞう[無盡莊嚴藏]を開いて以て亭毒ていどく[化育]せむ。同じく饑乳ばんにゅうの味あぢはひに飽あきて齊ひとしく阿字あじの閣かくに遊ばん。) — 「為故中務卿親王願文」『性靈集』卷六

\*D14 法雷驚永蟄之佛性。甘露灑樹王之根葉。開覺眼於除蓋。朗心月於定觀。五大所造一心所

遍。鱗角羽毛之郷。飛沈走躍之縣。同破四生之愛輪。共入一眞之覺殿<sup>212</sup>。(法雷ほふらいは永蟄えいちつ  
の佛性ぶつしょうを驚かし、甘露かんろは樹王じゅわうの根葉こんように灑そそがん。覺眼かくげんを除蓋ぢょうがい  
に開き、心月しんがつを定觀ぢやうかんに朗ほがらからかにせん。五大の所造、一心の所遍しよへん、鱗角りんかく  
羽毛うぼうの郷きょう、飛沈ひちん走躍そうやくの縣けん、同じく四生の愛輪あいりんを破して、共に一眞の覺殿かくでんに入らしめん。)  
—「大夫笠左衛佐為亡室造大日楨像願文」『性靈集』卷八

\*D15 春榮秋落逝如流 深修觀察得原底 大日圓圓萬徳周<sup>213</sup>。(春は榮さかへ秋は落つ、逝ゆいて流る  
るが如し。深く修して觀察すれば原底げんていを得う。大日だいにち圓圓えんえんとして萬徳まんどく周あまねし。)  
—「詠如夢喩」『性靈集』卷十

これらの文例では、パターン C と同じく生死流転の迷いの世界が

○「生死苦海」「生死河」「六趣四生」「地獄」「三途」「暗室」「長夜」

と表現されている。しかし、その厭うべき「苦空之曠野」(D09)を離脱して「常樂之神都」である涅槃  
に向かう解脱(如来の視点から言えば衆生の救済)の機縁が、「佛性」(D14)の覚知であると明示され  
る。「佛性」は別には

◎「本有寶蔵」「法身」「本來清淨理」とも言い表され、「家内伏蔵<sup>214</sup>」「衣裏寶珠<sup>215</sup>」

と形容されることから、これが如来蔵思想の伝統の上に立った論理展開であることが確認され  
る。即ち、

※衆生本有の宝蔵＝如来蔵・仏性、衆生が仏性と無二無別であるという一切法平等無差別の  
理趣

を覚知し得ないことが迷いの根源であるとするのである。

この事情を空海のテキストを辿りながら補足的に説明する。D04、D08 の文例は『法華經釈』  
の次の記述にリンクする。

\*衆生不知不覺宅中寶蔵。佛能知見此寶蔵。欲令開授衆生故。文云。諸佛世尊唯以一大事因縁  
故。出現於世開示悟入衆生<sup>216</sup>。(衆生は宅中たくちゅうの寶蔵ほうぞうを覺かくせざれば、佛ほとけ能く此の寶蔵を知  
見ちけんし衆生に開授かいじゆせ令しめんと欲ねがふが故に、文に云く「諸佛世尊、唯ただし一大事の因縁を以ての  
故に、世に出現し衆生に開示かいじし悟入ごにゅうしたまふ」と。) — 『法華經釋』

經文は『法華經』方便品(大正9・7上)を引き、原典では「欲令衆生開佛知見使得清淨」に続いて「悟  
佛知見・入佛知見道・教化」と記し、最終的にこの佛知見を以て「衆生を示悟」(大正9・7中)すると説  
く。所謂、開示悟入の段で、空海の引用の眼目はこの「佛知見」＝仏の智慧が「寶蔵」であって且つ  
衆生に本来的に具備(「宅中の寶蔵」)されると同定することに存する。

※宝蔵＝仏知見＝仏の智慧という秘趣を認識するか否かが、迷妄と覚醒の分岐になる  
と空海は判断している。これに類した迷悟弁別の文例は、

\*如来法身衆生本性。同得此本来寂靜之理。然衆生不覺不知。故佛説此理趣覺悟衆生<sup>217</sup>。(如来の  
法身と衆生の本性とは同じく此の本来寂靜の理を得たり。然れども衆生は覺せず知せず。故に佛、此の理趣を説  
いて衆生を覺悟せしめたまふ。) — 『即身義』

\*一切衆生皆悉具足如是無量佛智。然衆生不覺不知。是故如来愍憫悲歎。悲哉衆生去佛道甚近。  
然被無明客塵之所覆弊。不解宅中之寶蔵。輪轉三界沈溺四生。是故以種種身相種種方便。説種  
種法利諸衆生<sup>218</sup>。(一切衆生、皆みな悉ことごとく是かくの如くの無量の佛智ぶつちを具足せり。然しかれども衆生  
は覺かくせず知ちせず。是の故に如来愍憫いんぎんに悲歎ひたんしたまふ。悲しい哉かな、衆生佛道ぶつどうを去ること  
甚はなはだ近し。然も無明の客塵かくちんに覆弊ふくへいせられて宅中たくちゅうの寶蔵ほうぞうを解げせず。三界に輪轉し  
四生に沈溺ちんできす。是の故に種種の身相・種種の方便を以て、種種の法を説いて諸の衆生を利す。) — 『梵字悉  
曇字母并釋義』

\*衆生盲暝迷心佛 不識自有無盡珍 我託祕藏本有義 略頌此經祕法輪<sup>219</sup>。(衆生盲暝もうめいにし  
て心佛しんぶつに迷ひ 自ら無盡むぢんの珍たから有ることを識しらず 我われ祕藏ひぞう本有ほんぬの義に託し 略し  
て此の經の祕法輪を頌す) - 『金勝王經祕密伽陀』

等が挙げられる。「本来寂靜の理」「無量の佛智」「心佛」「無盡の珍」は「宅中の寶藏」と同義で、これ  
らの記述から、

- a. 衆生の無知・無自覚は「悟らない」「無明」の状態である
- b. 無明の悟らざる状態は「客塵」煩惱に「覆弊」せられた染汚の心に由来する
- c. 客塵煩惱で覆われた無明・迷いの長夜は三界に輪廻する「苦」である
- d. 一方、諸佛・如来は寶藏を知り、「佛道」の存在を覚知して常恒に安樂である
- e. 仏は衆生の六道四生に沈溺する塗炭の苦を憐れむ
- f. 仏は衆生を濟度せんと「種種の法」を説いて、衆生を「覚悟」「悟入」に導く
- g. 仏の説く「理趣」は、如来も衆生も本有の「佛智」「心佛」を具すという、本源での一切衆生平  
等無差別の理である

という「迷悟」の認識が共通して読み取れる。一切衆生悉有仏性という仏性・如来蔵思想由来の法  
身遍滿觀が、この認識の基礎にある。そして空海は「心佛」(D13)や「自心佛」(D01)という独特の表  
現を用いて、本有の仏性を仏そのものの覚知と捉える。衆生の自心に曼荼羅を開顯するプロセス  
が空海の教えに於ける悟りへの構造である(第十二章で詳細に論じる)。如実知自心を実践する三  
密加持を通して

※深く自らの心を究竟し、自心の源底<sup>220</sup>に常住する「秘密曼荼羅金剛心殿・最極究竟心王如  
来大毘盧遮那<sup>221</sup>」に出逢い

※法身如来との入我我入・三密瑜伽經驗を経て

※即身に仏と成れる自心を如実に覚知・証悟<sup>222</sup>する

※それは法身大日如来の境界(阿字本不生)への還帰・帰真を意味する<sup>223</sup>

のである。この成就が達成された時、衆生(真言行者)は「輪轉三界沈溺四生」する所の輪廻、生生死  
死の苦海から離脱して、常恒安樂の仏界に游歩する。これは『宝鑰』の序に

\*秘中之秘覺之又覺。吁吁不知自寶狂迷謂覺非愚而何。[中略]金剛一宮排内庫而授寶。[中略]我心  
自證而已<sup>224</sup>。(秘中の秘、覺の又覺なり。吁吁ああ自寶を知らず、狂迷を覺と謂おもへり。愚に非ずして何ぞ。[中略]  
金剛の一宮は内庫を排ひらいて寶を授く。[中略]我心自ら證す而已のみ。) - 『宝鑰』序

と予告されている事柄に他ならない。

### パターン E: 仏教的な定型語句としての生死・輪廻

\*E01 處此之中無量生死。[中略]緣此受苦輪迴無窮<sup>225</sup>。(此の中に處して無量に生死す。[中略]此に緣りて  
苦を受けて輪迴りんねすること無窮むきゅうなり。) - 『十住心論』卷一

\*E02 從無明至老死。此有故彼有。此生故彼生。乃至輪迴無際。若隨此而輪轉。[中略]背生死流隨  
行聖道<sup>226</sup>。(無明むみょう從より老死ろうしに至るまで。此これ有るが故に彼かれ有り、此これ生ずるが故に彼かれ生  
ず。乃至輪迴りんね無際むさいなり。若し此に隨つて輪轉するを[中略]生死の流れに背きて聖道しょうどうを隨行ずい  
こうす。) - 『十住心論』卷四

\*E03 此七方便遊踐聖諦。能超生死證涅槃果<sup>227</sup>。(此の七方便は聖諦しょうたいに遊踐ゆうせんして、能く生  
死を超へ涅槃の果を證す。) - 『十住心論』卷四

\*E04 了知衆生國土世界業行果報生死涅槃。[中略]死此生彼入胎出胎心無癡亂<sup>228</sup>。(衆生と國土と  
世界と業行と果報と生死と涅槃とを了知りょうちするなり。[中略]此に死し彼に生ずとも、入胎出胎するに心に癡亂

ちらん無し。) - 『十住心論』卷六

\*E05 令厭生死樂趣涅槃。同下二乘厭苦欣滅<sup>229</sup>。(生死を厭いとひ樂ねがつて涅槃に趣おもむか令むること、下の二乗の苦を厭ひ滅を欣ねがふに同じ。) - 『十住心論』卷六

\*E06 以大方便雖示現生死而恒住涅槃<sup>230</sup>。(大方便を以て生死を示現すと雖も、而も恒つねに涅槃に住す。) - 『十住心論』卷六

\*E07 初<sup>凡</sup>字爲體即是本不生。生者生老病死一切流轉之法。彼即體常自不生是阿字義<sup>231</sup>。(初めの<sup>凡</sup>字を體たいと爲す。即ち是れ本不生ほんぶしょうなり。生とは生老病死の一切流轉の法なり。彼即ち體は常にして自ら不生なる、是れ阿字の義なり。) - 『十住心論』卷六

\*E08 樂速斷煩惱出生死證法身[中略]如是衆生如來說總持藏<sup>232</sup>。(速すみやかに煩惱を斷じ生死を出で法身を證するを樂ねがひ[中略]是かくの如くの[重罪の]衆生の爲に如來は總持藏そうぢぞうを説きたまふ。) - 『平城天皇灌頂文』

\*E09 無始生死流轉中 具造極重無盡罪<sup>233</sup>。(無始生死の流轉中に 具さに極重無盡の罪を造る。) - 『大日經開題(隆崇頂不見)』

\*E10 此中說生死涅槃世間出世間自他平等無二<sup>234</sup>。(此の中には生死涅槃・世間出世間・自他平等にして無二なるを説く。) - 『金剛頂經開題』

\*E11 若能斷生死之苦與涅槃之樂。三寶之徳不可思議<sup>235</sup>。(若し能く生死の苦を斷じ涅槃の樂を與あたふるは、三寶さんぼうの徳とく不可思議ふかしぎなり。) - 「講演佛經報四恩徳表白」『性靈集』卷八

\*E12 菩薩知妄念不生。即度生死苦海到彼岸<sup>236</sup>。(菩薩は妄念不生なりと知りぬれば、即ち生死の苦海を度して彼岸に到る。) - 『一切經開題』

\*E13 吾今重述生死之苦源。示涅槃之樂果。[中略]夫生死之爲海也。纏三有際弥望罔極<sup>237</sup>。(吾われ今重ねて生死の苦源くげんを述べ、涅槃の樂果らっかを示さん。[中略]夫れ生死の海かい爲たらく、三有さんうの際あいだを纏まつるふて弥わたり望むに極まり罔なし。) - 『三教指帰』

\*E14 有始有終。生者有死。合會有離。[中略]生死長夜<sup>238</sup>。(始はじめ有れば終をはり有り、生しょうある者は死し有り。合會あふものは離なはるること有り。[中略]生死しょうじの長夜ぢやうや。) - 「有人爲先舅修法事願文」『性靈集』卷八

\*E15 黑暗者生死之源。遍明者圓寂之本<sup>239</sup>。(黑暗こくあんは生死しょうじの源みなもと、遍明へんみょうは圓寂えんじやくの本もとなり。) - 「高野山万燈會願文」『性靈集』卷八

「無量生死」「生死流轉」「生死涅槃」などの通仏教的な定型語句の使用例である。基本的には「度生死苦海到彼岸」(E12)という、煩惱・輪廻の苦界から菩提・涅槃を願う解脱への志向性の文脈で使われる。E07の阿<sup>凡</sup>字本不生に関連する解釈を除けば、真言密教に独自の生死流轉の概念というものは見られず、オーソドックスな仏教理念を説く事例の数々である。

### パターン F: 死後の果報：三悪趣・墮地獄

\*F01 如是十種惡業。一一皆招三惡道果。且就初殺生業說之。由貪衆生皮穴角等故斷有情命。令彼受苦痛故感地獄苦。[中略]十惡爲本有無量惡業。乘此惡業感無量惡報。惡果雖無量不出三趣。所謂地獄餓鬼傍生也<sup>240</sup>。(是かくの如くの十種の惡業あくごうは、一一に皆みな三惡道さんなくどうの果かを招く。且しばらく初めの殺生業せっしょうごうに就つて之を説かば、衆生の皮穴ひにく角等を貪むさぼるに由るが故に有情うじょうの命いのちを断たち、彼をして苦痛くつうを受け令しむるが故に地獄の苦く感ず。[中略]十悪を本もとと爲して無量の惡業あくごう有り。此の惡業に乗じょうじて無量の惡報を感ず。惡果あくか無量なりと雖も、三趣さんしゅには出でず。所謂、地獄ちこく餓鬼がき傍生ほうしょうなり。) - 『十住心論』卷一

\* F02 略明八大地獄。八熱地獄因果嘔陀南：等活殺善人 黒繩加盜業 衆合身三業 號殺盜見酒 大叫五種業 炎熱由六種 極熱由七惡 無間五逆罪<sup>241</sup>。(略して八大地獄を明あかす。八熱地獄の因果いんがの嘔陀南うだな。「等活とうかつは善人を殺す 黒繩こうじょうは盜業とうごうを加ふ 衆合しゅごうは身の三業なり 號ごう[號叫]は殺さつと盜とうと見けん[邪見]と酒しゅ[飲酒]なり 大叫だいきょうは五種ごしゅの業ごう[殺・盜・邪行・飲酒・妄語]なり 炎熱えんねつは六種に由り 極熱ごくねつは七惡に由る 無間むけんは五逆罪ごぎやくざいなり) - 『十住心論』卷一に引かれる『凡聖界地章』の文<sup>242</sup>

\*F03 殺生之罪能令衆生墮三惡道<sup>243</sup>。(殺生せつしょうの罪は能く衆生をして三惡道さんなくどうに墮だせ令しむ) - 『十住心論』卷一

\*F04 死即當墮鐵窟地獄於退劫中受諸苦惱。[中略]死入地獄臥之鐵床或抱銅柱。獄鬼燃火以燒其身。地獄罪畢[中略]死即當墮拔舌烱銅犁耕地獄[中略]死即當墮刀兵地獄[中略]死即當墮束縛地獄[後略]<sup>244</sup>。(死して即ち當まさに鐵窟てつくつ地獄に墮だして、退劫けこうの中に於て諸もろもろの苦惱を受くべし。[中略]死して地獄に入りぬれば、之を鐵床てつしょうに臥がせしめ、或は銅どうの柱を抱いだかして、獄鬼ごくき、火を燃して以て其の身を燒く。地獄の罪畢をはりて[中略]死して即ち當に拔舌ばつぜつと烱銅ようどうと犁耕れいこうとの地獄に墮すべし。[中略]死して即ち當に刀兵とうひょう地獄に墮すべし。[中略]死して即ち當に束縛そくばく地獄に墮すべし。[後略]) - 『十住心論』卷一

これらの文例はいずれも『十住心論』第一住心の記述であり、原典では六趣・八大地獄・十惡業の果報を具つぶさに説明する。『起世経』『正法念处経』『諸経要集』等の文、及びそれらを編纂した『凡聖界地章』所録の事典的内容であり、六道輪廻の形相を網羅的に紹介はするが、空海独自の生死観が現れるものではない。

以上、6パターンに分類しながら空海の著作に見出される生死流転の表現を列挙した。各パターンで読み取れる特徴に留意しつつ、生死に関わる空海の文例が『宝鑰』の構成に如何に連関しているかについて、次節でまとめることとする。

## 第六節 まとめ：『秘蔵宝鑰』の構成に反映する生死流転

生死に関わる空海の言説と『宝鑰』の構成について、次ページに図でまとめた。この略図を参照しつつ、本論考を総括する。

第二節で検討した通り、『秘蔵宝鑰』劈頭の序詩(生生死死暗冥)は、人間存在の死すべき定めを叙した、仏・道・儒に共通する根源的認識を示す。

大意序では、生生死死の流転が三界四生への沈淪輪廻であるという把握が提示される。

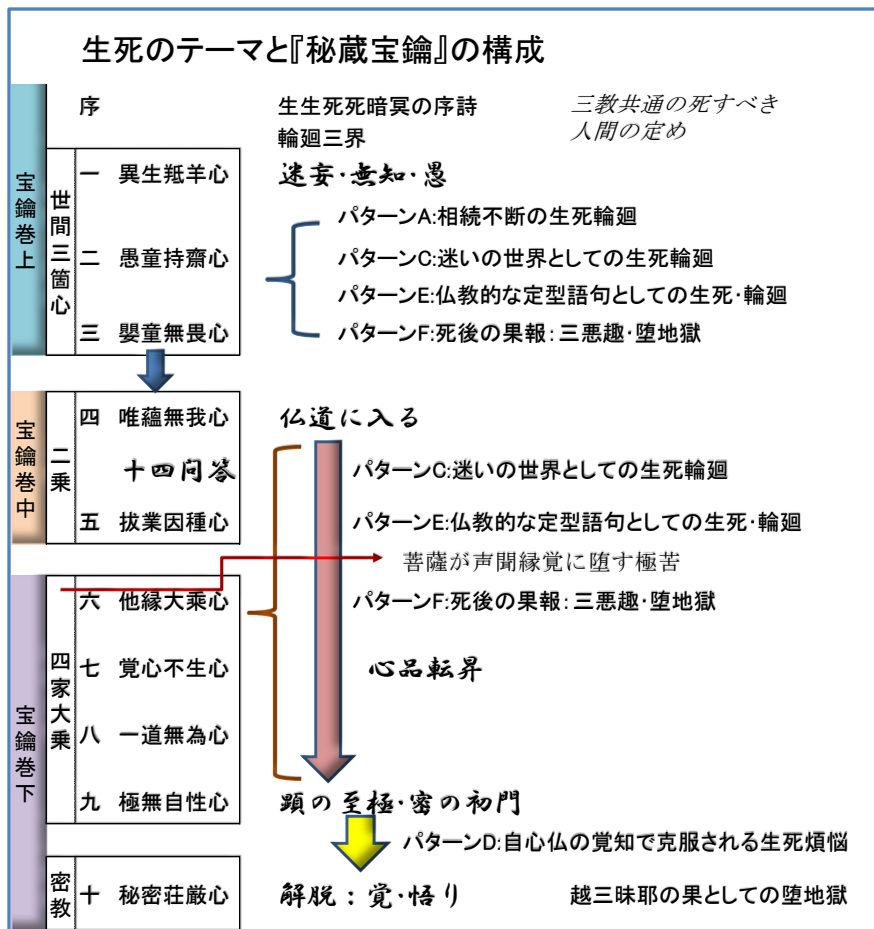
第一住心(第三節で検討)では、相続不断の生死輪廻が正面から取り扱われる。第五節での分類パターン中の範疇Aの言説である。ここでは、輪廻の本源が恩愛・無明に由る悪業、愚癡無智の不觉に起因すると規定される。パターンCにまとめた迷妄不觉・迷いの世界としての生死輪廻の基本的枠組みである。

輪廻が生死流転の無常・苦海である(パターンB)という通仏教的な準則に従って、迷いの生死の獄から解放され涅槃の彼岸に度脱すべきという、解脱への志向性が導入される。

そして、『宝鑰』で生死流転が明確な主題として言及されるのは、序と第一住心に集中される。道徳心の欠如した愚童異生の凡夫が沈淪長眠する所の境界(即ち迷いの世界)が、生生死死相続不断の暗黒という否定的な意義で取り扱われること、具体的に記述され慨嘆の対象とされること

は、理に適った処置であると言えよう。

図:生死流転のテーマと『宝鑰』の構成の対応図



第二住心以降は、悟りへの道程が、生死輪廻の極苦からの離脱と表裏一体のプロセスとして設定される。そこから脱出すべき悲惨な迷妄の世界として、パターン C・E・F の範疇に属する表現で生死及び悪果としての地獄が語られる。

無上菩提を求める心が次第に高次元に上昇してゆく階梯が十住心思想の骨格であり、『宝鑰』を貫く心柱である。生死輪廻の迷妄は、菩薩が到達すべき仏菩提の対極に置かれる対概念、或は超脱し棄捨すべき領域とされて、生死に関する言表はあくまで仏の教えを補完する説明・比喻に留まる。

特に第六住心以降の大乘仏教の教えでは、基本的に成仏(無上菩提を証得する)の実現を必須の目標とするから、生死輪廻の克服は当然成就されるべき自明の理とされる。従って、煩惱生死への言及は稀となる。『十住心論』では各住心に配当された四家大乘の教理の具体的記述が集められ、そこではパターンCの迷いの世界としての生死輪廻や、パターンEの定型的仏教語としての煩惱菩提・生死涅槃などの語彙表現が散見されるが、教理的記述が完全に捨象された『宝鑰』では、それらはきれいに姿を消している。

さて、第七住心では、浄菩提心と同定される自在なる「心王<sup>245</sup>」概念が、『大日経』住心品から導入提示され、第八住心では同じく『大日経』住心品の根本教理<sup>246</sup>、菩提と一切智を「自心に尋求」する「如實知自心<sup>247</sup>」を一道無為心の経証に据える。こうした伏線を敷いた上で、第九住心に「自心之佛」「迷自心<sup>[中略]</sup>一心之佛<sup>[中略]</sup>蒼生太狂醉自心不能覺<sup>248</sup>」という如来蔵・仏性思想的な認識が示される。(第五節のパターンDの諸例に対応する。)

自心を如実に尋求した結果に得られる境界を、空海は『大日経』を用いて「極無自性心＝成仏の因」と規定<sup>249</sup>し、顕教の中では究竟の極果であっても密教においては初心であると位置づける。(「是因是心望前顯教極果。於後秘心初心<sup>250</sup>。(是の因、是の心、前の顯教に望むれば極果なり。後の秘心に於ては初心なり)」。顕教極果の極無自性心が、「秘密金剛最勝真<sup>251</sup>」である秘密莊嚴心に「一轉の開明<sup>252</sup>」を成し遂げる為には、諸仏の驚覚を蒙って「自性成就の真言<sup>253</sup>」を修得し、更に五相成身觀を實踐して、「刹塵の渤駄」である「吾が心佛<sup>254</sup>」を曼荼羅として自心に開顯するプロセス(「萬徳自性輪圓足<sup>255</sup>」)を経なければならない。

そして、この第十の秘密莊嚴心に到達して無上正等菩提を体証した勝慧の菩薩は、原理的には生生死死暗黒・輪廻轉生の苦海から解脱を果たすこととなる。従って第十住心には生死輪廻への言及は見出されないのが当然である。ただし、現生に即身成仏を果たした真言行者は、この迷いの世界に敢えて滞留して(「乃至盡生死 恒作衆生利 而不趣涅槃<sup>256</sup>」)、一切衆生救済の為の利他行に邁進することを要請される。未灌頂の在俗の知識人を主たる読者と想定する『宝鑰』では、この真言行者の即事而真<sup>257</sup>の仏作業については黙して語らない。同時に、仏との入我我入を成就するための具体的な印明を一つたりとも記載しない『宝鑰』は、真言密教の極秘を漏洩する越三昧耶の大罪は、超越棄捨した筈の生死の獄に墜落させる墮地獄の苦果をもたらす<sup>258</sup>と述べ、余計な詮索は無用である旨を宣言する。

かくして、死すべき定めを不可避的に担った人間存在の生死暗黒に対する諦念から出発する『宝鑰』は、菩提を求める衆生は、大毘盧遮那如来の究竟真實の教え<sup>259</sup>である真言密教に依って、自心に曼荼羅を開いて成仏し、輪廻から解放され、大日如来のさとの境界に還帰すると説く。その仏菩提を志向するさとりへの心の旅の原動因(motive)は、心品が転昇するに従って『宝鑰』の記述から表面的には姿を消してゆく所の、「生れ之ゆき生れ之いて六趣に輪轉し、死に去り死に去って三途に沈淪する<sup>260</sup>」ことに対する恐怖と詠嘆であろう。それは、『宝鑰』中に生命の無常と死滅離苦への痛哭を言表する表現が不在であるという事態から、逆説的に浮かび上がってくる哀切なる通奏低音として、筆者にはその重苦しい沈黙の音が聞き取れるのである。

しかしながら、その人類普遍の「生死」に関する哲学的・宗教的課題の甚深で重々しい響きは、仏菩提への帰入合一を導く真言の輝かしい音響に置き換えられ、『宝鑰』で網格を説き示す所の究竟真實・最勝の真言教門が

#### ※生死暗黒の恐怖から必ず衆生を救済するという空海の強い確信

を表明する。それを構造的に暗示する仏教テキスト『宝鑰』は、生死流転の苦海に沈淪する迷妄の衆生に対し、絶望と恐怖に打ち克つ密教的安心の光明を授ける、救いの書という性格をその根底に具有すると言い得るのである。

1 『十住心論』 定本巻二 pp.3-4、弘全一 p.126

2 『平城天皇灌頂文』 定本巻五 p.13、弘全二 p.154

3 『宝鑰』には「愍迷方」「悟迷方」と記す。定本巻三 pp.113、116、弘全一 pp.417、420

4 参照、武内孝善「空海の生死觀―帰るいのち―」『空海研究』 第四号、2017年、pp.8-9、22-33

5 『宝鑰』 定本巻三 p.113、弘全一 pp.417-418

6 求那跋陀羅訳『雜阿含經』 大正 2・41 下

7 玄奘訳『大般若波羅蜜多經』 大正 7・744 下



- 8曇無讖訳『大般涅槃經』梵行品第八、大正 12・451 中
- 9「傳法の菩薩」『宝鑰』定本卷三 p.174、弘全一 p.472
- 10『宝鑰』定本卷三 p.113、弘全一 pp.417-418
- 11『老子』岩波文庫、p.98
- 12『莊子』外篇、ちくま学芸文庫、p.116
- 13同上、外篇、p.314
- 14『宝鑰』定本卷三 p.118、弘全一 p.422
- 15『呬字義』定本卷三 p.67、弘全一 p.548
- 16『梵字悉曇字母并釋義』定本卷五 p.105、弘全二 p.723
- 17時代は下るが、明代の『幼學瓊林』卷四・文事類に「縑緗黄卷、總謂經書」と記される
- 18定本卷八 p.10、弘全三 p.402
- 19Cf.「昔之才子、爲文者多矣。或濫觴姬漢、或發源曹馬。宋齊已降、迄于梁隋、世出鳳雛之客、代有驪龍之寶。莫不言成黼黻、家積縑緗、盈委石渠之閣、充朶蓬山之府。(昔之才子、文を爲つくる者多し。或は姫・漢に濫觴し、或は源を曹〔曹魏〕・馬〔西晋〕に發す。宋・齊已降、梁・隋に迄いたるまで、世よ鳳雛ほうすうの客〔俊傑〕を出だし、代よ驪龍りりゅうの寶〔宝玉〕有り。言は黼黻ふしゅう〔皇帝の衣裳〕を成して、家ごとに縑緗を積まざるは莫く、石渠の閣〔宮中の図書館〕に盈みち委つともり、蓬山の府〔宮中の秘府〕に充みち切みつ)『文鏡秘府論』定本卷六 pp.150-151、弘全三 p.125
- 20鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』大正 9・30 下
- 21『史記』卷二十三禮書第一
- 22「書者周禮六藝〔=禮・樂・射・御・書・數〕。五曰六書謂象形等。書著也著於竹帛等如音中解」窺基撰『妙法蓮華經玄贊』大正 34・820 下
- 23『文選』卷四十五所録
- 24上は上位者、為政者のこと。風は上の六義の中の風。化下は人民を教化する意
- 25下は下の者、百姓人民を指す。風は諷刺(政治・社会や人物を批判的・嘲笑的に言い表すこと)。刺は satirize、mock。上は為政者。〔李善注〕風化・風刺、皆謂譬喻、不斥言也
- 26主文は文彩を重視して形式を研究する意。諷諫は委婉に規諫すること(tactful admonition-style prose)〔鄭玄箋〕諷諫、詠歌依違不直諫。〔李善注〕主文、主與樂宮商相應也。諷諫、詠歌依違、不直諫也
- 27之は風。言之風者無罪は風を言う者は罪に問われないの意。聞之者は風を聞く者。足は enough。戒は警戒・告誡の意
- 28『文鏡秘府論』定本卷六 pp.51-53、弘全三 pp.40-41。第五章第二節で論じている
- 29筑摩版『弘法大師空海全集』卷五 p.175 注 1 参照
- 30『十住心論』定本卷二 p.4、弘全一 p.126
- 31『宝鑰』定本卷三 p.137、弘全一 p.439
- 32例えば『孟子』滕文公下に「堯舜既没、聖人之道衰」と記される。また船山徹『仏教の聖者』臨川書店、2019年、p.40を参照のこと
- 33『抱朴子』内篇。船山、同上 p.47 参照
- 34船山徹『仏教の聖者』p.44 参照
- 35「聖は、聖と言う以外に、何とも言い表せない場合が多い。」船山徹、『仏典はどう漢訳されたのか』岩波書店、2013年、p.223
- 36船山、同上、pp.227-231
- 37「聖」が「世間聖人」である可能性の解釈を夙に宥快は取り上げていた(『秘蔵宝鑰鈔』卷上一 p.12)
- 38宥快『秘蔵宝鑰鈔』卷上一 p.12
- 39西晋の皇甫謐が編纂した『帝王世紀』に「炎帝神農氏、姜姓也。人身牛首、長於姜水。有聖德都陳作五絃之琴。始教天下種穀、故號神農氏」「炎帝神農氏嘗味草木、宣藥療疾、救夭傷之命、百姓日用而不知、著『本草』(=神農本草經)』四卷」と記される
- 40Cf.「神農、亦曰炎帝、帝魁、大庭、烈山、農皇。以火德王〔中略〕状有教農、作耒耜、嘗百草」『文鏡秘府論』北卷、定本卷六 p.223、弘全三 p.184
- 41Ex.「神農乃始教民播種五穀、相土地宜、燥濕肥瘠高下、嘗百草之滋味、水泉之甘苦、令民知所辟就。當此之時、一日而遇七十毒。(神農乃すなはち始めて民に教へて五穀を播種はしゅせしめ、相土地の宜よろしきと、燥濕そうしつ・肥瘠ひこう・高下こうげとを相、百草の滋味と水泉の甘苦とを嘗めて、民をして辟就ひしゅうする所を知ら令む。此の時に當りて、一日にして七十の毒に遇へり。)」『淮南子』脩務訓
- 42藤原敦光『秘蔵寶鑰鈔』卷上 p.1 及び頼瑜『秘蔵寶鑰勘註』卷一 p.3 参照
- 43『宝鑰』定本卷三 p.138、弘全一 p.439
- 44『平城天皇灌頂文』定本卷五 p.25、弘全二 p.165

45 『宝鑑』 定本卷三 p.114、弘全一 p.418

46 周公は姓は姫、諱は旦、魯の初代の公である伯禽の父で、呂尚(太公望)や召公奭と並ぶ周建国の功臣の一人

47 指南車自体の発明を伝説的な黄帝に帰す説もある。「大駕指南車、起黄帝與蚩尤戰於涿鹿之野。蚩尤作大霧、兵士皆迷、於是作指南車、以示四方、遂擒蚩尤、而即帝位。故後常建焉。」『古今注』 卷上輿服第一

48 「周公治致太平、越裳氏重譯來貢白雉一、黑雉二、象牙一、使者迷其歸路、周公錫以文錦二匹、駟車五乘、皆為司南之制、使越裳氏載之以南」(『古今注』 卷上輿服第一)及び「指南車、其始周公所作、以送荒外遠使。地域平漫、迷於東西、造立此車、使常知南北」(『宋書』 志第八禮五)等を典拠とする

49 「勸縁疏」 『性靈集』 卷九、定本卷八 p.174、弘全三 pp.527-528

50 思君は夫を思慕する意。令人老は憂思で年老いた心持になる意

51 「行行重行行、與君生別離」の句を空海が知悉していたことは、『文鏡秘府論』 南に収録される中唐の詩僧皎然(720-793)作『詩式』の文に「夫希世之珠、必出驪龍之頷、況通幽含變之文哉。但貴成章以後有其易貌、若不思而得也。〈行行重行行。與君生別離〉此似易、而難到之例也。(夫れ希世の珠たまは、必ず驪龍りりゅうの頷あごに出づ、況んや通幽含變の文をや。但ただ章を成して以後は其の易き貌かたち有り、思はずして得たるが若きを貴ぶなり。〈行行重行行。與君生別離〉、此れ易きに似て、到り難きの例なり)」(定本卷六 p.134、弘全三 p.110)の一節があることから確実である

52 人生は la vie(仏)。金石は金石は金属と岩石、時間の経過に耐えるもの、事物の堅固・剛強なることの比喩。[李善注]韓子曰:雖與金石相弊、兼天下、未有日也

53 奄忽は疾速・倏忽の意。隨物は周囲の事物に従って。化は變化・死亡の意。[李善注]化、謂變化而死也。不忍斥言其死、故言隨物而化也。莊子曰:聖人之生也天行、其死也物化

54 郭北は洛陽の北のこと。墓は墓陵。洛北は墳墓多い土地

55 蕭蕭は風雨の音声(オノマトペ)、又寂靜・寒冷なる様。[李善注]楚辭曰:風颯颯兮木蕭蕭

56 松柏はマツ Pinus とヒノキ(檜・桧 Chamaecyparis obtuse)の類。墳墓の目印のことを言う。夾は挟む。廣路は墓地の中の広い通りのこと。[李善注]仲長子昌言曰:古之葬者、松柏梧桐、以識其墳也

57 下有は there's the buried underground の意。陳は旧。陳死人は昔死んだ人のこと

58 潛寐は深眠の意。黄泉は窮泉・九泉、地下・墓中を指す

59 浩浩は水の勢いの盛大な様。陰陽移は陰陽二気の変化、四季の変遷を言う。[李善注]神農本草曰:春夏為陽、秋冬為陰。莊子曰:陰陽四時運行

60 年命は寿命。朝露は早朝の露水、命の儂いことを喩える。[李善注]漢書、李陵謂蘇武曰:人生如朝露

61 忽は疾速・倏忽 quickly の意。寄は仮初めに宿る意

62 壽は寿命。金石は金石は金属と岩石、時間の経過に耐えるもの、事物の堅固・剛強なることの比喩

63 更は交替 alternate の義。相送は相互に送別すること

64 聖賢は聖人と賢人、道德才智の極めて高い人。度は超脱の意

65 生者は別本来者と作る。去来を死生とすれば意は同じになる

66 出は外出。郭門は城郭の門。直視は瞪目正視の意。[李善注]白虎通曰:葬於城郭外何、死生異別、終始異居

67 但見は only found / All I see is~の意。丘與墳は丘陵と墳墓のこと

68 古墓は古墳 ancient tomb。犁からすきは柄が曲がって刃が広い鋤、亦た犁を用いて田畑を耕すこと。為田は田圃に作り変える意

69 摧は摧破、木を切り倒す意。為薪は柴薪に供すること、墳墓を壊すことを言う

70 白楊はギンドロ・ウラジロハコヤナギ Populus alba、これも墓地に植えられる。悲風は凄厲なる寒風のこと。[李善注]楚辭曰:哀江介之悲風

71 愁殺は人をして極度に憂愁にすること(殺は程度の甚深を表示する)。[李善注]楚辭曰:秋風兮蕭蕭

72 生年は人の寿命。不滿百は百歳に到らない意(百年は人間の寿命の上限を言う)。[李善注]孫卿子曰:人生無百歳之壽

73 常は恒常。懷は抱懷の意。千歳憂は千年後のことを考えて憂える意。[李善注]孫卿子曰:人生無百歳之壽、而有千歳之信士、何也。曰:以夫千歳之法自持者、是乃千歳之信士矣

74 『宝鑑』 定本卷三 p.114、弘全一 p.418

75 『十住心論』 定本卷二 p.5、弘全一 p.127

76 『玉篇』 には、跚は行貌(ふらふらと行き歩くさま)、跚は「散走也」と記される。不空訳の『大乘密嚴經』に「憐愍諸有情 輪迴處生死 跚跚受窮獨 貪病衆苦煎 下賤與形殘」(大正 16・755 中)の文例有り

77 『宝鑑』 定本卷三 pp.117-118、弘全一 p.421

78 この一句に、司馬遷「報任少卿書」(『文選』 卷四十一所録)の「夫人情莫不貪生惡死、念父母、顧妻子(夫れ人の情、生を貪り死を惡にくみ、父母を念おもひ、妻子を顧りみざる莫なし)」の残響を読み取ることができよう

- 79 le sujet narratif(仏)の訳語として用いる
- 80 un monologue intérieur(仏)の訳語。Cf. Marcel MULLER, “*Les Voix narrative dans la Recherche du Temps perdu*”, Genève, Librairie Droz, 1983 ChapIII. La présence du Narrateur – Narrateur et Monologue intérieur”, pp.53-59
- 81 方諸は古代、月下において露を承け取る器具のこと。『淮南子』覽冥訓に「夫陽燧取火於日、方諸取露於月」と記される。亦た『大日經疏』にも「如方諸向月而水降。圓鏡向日而火生」(大正 39・783 上)の文例あり
- 82 参照「父子は骨肉相親しと雖も但だ是れ一生の愛にして生死の縛なり」『弘仁の遺誠』定本巻七 p.393、弘全二 p.862
- 83 『性靈集』巻八、定本巻八 pp.146-147、弘全三 p.506
- 84 『教王經開題』定本巻四 pp.95-96、弘全一 pp.713-714
- 85 『理趣經開題(生死之河)』定本巻四 p.112、弘全一 p.725
- 86 第二部第七章参照
- 87 『老子』第四十二章「道生一、一生二、二生三、三生萬物。萬物負陰而抱陽、沖氣以爲和。(道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は萬物を生ず。萬物は陰を負い陽を抱き、沖氣ちゆうき以て和を爲す)」を典拠とする
- 88 『宝鑰』定本巻三 p.117、弘全一 p.421
- 89 同上、定本巻三 p.114、弘全一 p.418
- 90 同上、定本巻三 p.118、弘全一 p.422
- 91 同上、定本巻三 p.118、弘全一 p.422
- 92 『十住心論』定本巻二 pp.10-12、弘全一 pp.132-133
- 93 同上、定本巻二 pp.21-39、弘全一 pp.142-157
- 94 同上、定本巻二 pp.39-52、弘全一 pp.158-169
- 95 Cf.「蓋し可言不言不言不言。(蓋し言ふ可きを言はざるか、言ふまじければ言はざるか)」『般若心經秘鍵』定本巻三 p.5、弘全一 p.556
- 96 『宝鑰』定本巻三 pp.120-121、弘全一 p.424
- 97 同上、定本巻三 pp.120-121、弘全一 p.424。經文は不空訳『仁王護國般若波羅蜜多經』菩薩行品(大正 8・837 中)からの引用
- 98 同上、定本巻三 p.124、弘全一 p.427
- 99 同上、定本巻三 p.123、弘全一 p.426
- 100 同上、定本巻三 p.123、弘全一 p.426。『大日經』住心品(大正 18・1 中)からの引用
- 101 同上、定本巻三 p.125、弘全一 p.428
- 102 同上、定本巻三 pp.126-127、弘全一 pp.429-430。『大日經』住心品(大正 18・2 中—下)の引用
- 103 同上、定本巻三 pp.127-128、弘全一 p.430。『菩提心論』(大正 32・573 上)からの引用
- 104 同上、定本巻三 p.125、弘全一 p.428
- 105 同上、定本巻三 p.129、弘全一 p.431
- 106 弘全・高野版『十卷章』等の諸版は「樊」(鳥かご、まがき、垣根)と作る。「樊」字の典拠は「一切衆生之類。由未究竟清淨法界故。皆爲業煩惱之所樊籠。繫屬生死」(『大日經疏』大正 39・729 中)。長谷版『十卷章』は定本と同じく「樊」に作る(頼諭・宥快の参照する本も「樊」)。「樊」は樊、原義は田畑や林を焼くこと、「焼切田也」(『説文』)で、「生死樊」は生死三界の火宅を言い表す。「樊」字とした場合は、例えば『莊子』養生主篇の「澤雉十步一啄、百步一飲、不蕪畜乎樊中」に見られる籠の中に囚われて自由を奪われることを嫌うという記述や、『三教指帰』の「夫擧鰭濫觴。曾無由見千里之鯤。翦翮籬籠。何能知有九萬之鵬」(定本巻七 p.70、弘全三 p.345。『莊子』逍遙遊篇冒頭の北冥の鯤と鵬の説話に基づく)で示される、限定された微小の境界に居る卑賤の者が廣大無辺の無為自然の世界に遊ぶ偉大な者の姿を知らない意を表す。この場合は「樊」「籬籠」は生死の獄・六道輪廻の環中という義である
- 107 『宝鑰』定本巻三 p.144、弘全一 pp.444-445
- 108 同上、定本巻三 pp.129-130、弘全一 pp.431-432
- 109 同上、定本巻三 p.138、弘全一 p.439
- 110 同上、定本巻三 pp.141-142、弘全一 pp.442-443
- 111 同上、定本巻三 p.145、弘全一 p.445
- 112 同上、定本巻三 p.149、弘全一 p.449。龍樹造・鳩摩羅什訳『十住毘婆沙論』(大正 26・41 上)の取意
- 113 龍樹本・達磨笈多譯・自在比丘訳『菩提資糧論』(大正 32・517 中—541 中)
- 114 『宝鑰』定本巻三 p.149、弘全一 p.449。『菩提心論』(大正 32・573 上)の句
- 115 同上、定本巻三 p.151、弘全一 p.451
- 116 同上、定本巻三 pp.151-152、弘全一 p.451

- 117 道世撰『諸經要集』大正 54・58 上
- 118 この『諸經要集』を、空海は『十住心論』卷一(定本卷二 pp.39-52、弘全一 pp.158-169)で長文引用するから、当該の一節を承知していたと考えられる
- 119 『文選』卷十所録
- 120 山潛は潜山隱市、山林に身を潜め市井に隱棲すること。逸士は隱逸者・節行高逸の士のこと
- 121 卓は高遠の義。長往は世を避け隱居すること
- 122 吾人は我々。拘攀は拘束・拘泥の意
- 123 飄は風に吹かれること。萍浮は飄泊、飄泊無定なる身の世、變化無常の人の世間を言う
- 124 蓬轉は蓬草の風に遇ひて轉動すること、事物の變化の迅速なることを喩える
- 125 空海は『聾瞽指歸』の序文に「臨江汎海。慨無木郭之才。(江に臨み海に汎ぶに、木郭の才無きを慨なげく)」(定本卷七 p.4、弘全三 p.288)と書く。この海と木は木玄虚の『海賦』を指す。江と郭は同じく『文選』卷十二所録の郭璞作の『江賦』を指す。従って空海が木玄虚作『海賦』を熟知していたであろうことは確定的と言える
- 126 『文選』卷十二所録
- 127 徂は往の義。極は至の意
- 128 鼃鼃げんだは大鰲和猪婆龍(オオガメとオオトカゲの合した怪物)。屑没は破碎沈没の意
- 129 岑は峰。嶽は小石多き山のこと。挂胃は纏い掛ること
- 130 掣掣洩洩は風に随って飄蕩する様
- 131 黒齒は古の國名。汎汎は漂い浮ぶ様。悠悠は飄動・游蕩する様。[李善注]汎汎悠悠、隨流之貌
- 132 萍は浮き草・水草の意。浮轉は浮遊輾轉
- 133 歸風は回風。自反は自分で回帰する意
- 134 『宝鑰』定本卷三 p.153、弘全一 p.453
- 135 同上、定本卷三 pp.154-155、弘全一 p.454
- 136 同上、定本卷三 p.156、弘全一 p.455
- 137 同上、定本卷三 p.161、弘全一 p.460
- 138 同上、定本卷三 p.161、弘全一 p.460
- 139 同上、定本卷三 p.166、弘全一 p.464。『菩提心論』(大正 32・573 中)の引用。大正蔵本とは字句の異同がある(<云何無自性。前已旨陳。>夫迷途之法。從妄想生。乃至展轉。成無量無邊煩惱。輪迴六趣者。若覺悟已。妄想止除。種種法滅。故無自性)
- 140 小田慈舟『十卷章講説』下 p.1278 参照
- 141 不空訳『金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌』大正 No. 0957
- 142 『宝鑰』定本卷三 p.174、弘全一 p.472
- 143 同上、定本卷三 pp.174-175、弘全一 p.472。『金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌』(大正 19・321 上)の取意
- 144 同上、定本卷三 p.175、弘全一 p.472
- 145 『十住心論』卷一、定本卷二 p.9、弘全一 p.130
- 146 『平城天皇灌頂文』定本卷五 p.19、弘全三 p.159
- 147 「講演佛經報四恩徳表白」『性靈集』卷八、定本卷八 p.147、弘全三 p.506。第三節に引く『教王經開題』の文(定本卷四 pp.95-96、弘全一 pp.713-714)に同じ
- 148 「講演佛經報四恩徳表白」『性靈集』卷八、定本卷八 p.148、弘全三 p.507。／『教王經開題』定本卷四 pp.96-97、弘全一 p.714
- 149 『理趣經開題(生死之河)』定本卷四 p.112、弘全一 p.725
- 150 『三教指帰』卷下、定本卷七 p.72、弘全三 p.346
- 151 「入山興」『性靈集』卷一、定本卷八 p.16、弘全三 p.407
- 152 「歌堂舞閣野狐里」の句は六朝宋の鮑照ほうしょう(412?-466)作『蕪城賦』の「凝思寂聽、心傷已摧。若夫藻扃黼帳、歌堂舞閣之基。璇淵碧樹、弋林釣渚之館。吳蔡齊秦之聲、魚龍爵馬之玩。皆薰歇燼滅、光沉響絶(思おもひを凝して寂しづかに聽けば、心傷んで已に摧く。若し夫れ藻扃そうけい黼帳ほちょう、歌堂かどう舞閣ぶかくの基もとみ、璇淵せんえん碧樹へきじゅ、弋林よくりん釣渚ちようしょの館、吳蔡ごさい齊秦せいしんの聲、魚龍爵馬しゃくばの玩がん、皆薰くん歌つき燼じん滅し、光沉しづみ響こえ絶す)」を典拠とする
- 153 「恵果和尚碑文」『性靈集』卷二、定本卷八 p.36、弘全三 p.424
- 154 Cf. 「一切衆生皆是我四恩」『十住心論』卷一、定本卷二 p.12、弘全一 p.133
- 155 『十住心論』卷一、定本卷二 p.36、弘全一 p.155
- 156 同上、定本卷二 pp.444-45、弘全一 pp.162-163。道世撰『諸經要集』の引用

- 157「為前清丹州亡妻達嘸」『性靈集』卷六、定本卷八 p.116、弘全三 p.483
- 158孔子の川上の嘆、「子在川上曰、逝者如斯夫。不舍晝夜」『論語』子罕第九を指す
- 159『大日經開題(隆崇頂不見)』定本卷四 p.38、弘全一 p.665
- 160「講演佛經報四恩徳表白」『性靈集』卷八、定本卷八 p.146、弘全三 p.506。第三節に引く『教王經開題』の文(定本卷四 pp.95-96、弘全一 pp.713-714)と同じ
- 161『十住心論』卷四、定本卷二 p.171、弘全一 p.276。『大日經疏』大正 39・685 下の引用
- 162『吽字義』定本卷三 p.61、弘全一 p.543
- 163『般若心經秘鍵』定本卷三 p.9、弘全一 p.559
- 164『三昧耶戒序』定本卷五 p.5、弘全三 p.134
- 165『理趣經開題(弟子帰命)』定本卷四 p.109、弘全一 p.722
- 166 Cf. 梁武帝蕭衍『孝思賦』「悲逝川之不停」(『廣弘明集』大正 52・337 中)。これは無論、孔子の川上の嘆、「子在川上曰、逝者如斯夫。不舍晝夜。(子川の上に在りて曰く、逝ゆく者は斯かくの如きか。晝夜を舍おかず)」『論語』子罕第九に基づく
- 167『法華經開題(菟河女人)』定本卷四 p.182、弘全一 p.792
- 168『三教指帰』卷下、定本卷七 p.77、弘全三 p.349。「縛纏」は弘全本では「不嫌」と作る
- 169「遊山慕仙詩」『性靈集』卷一、定本卷八 p.9、弘全三 p.401
- 170「大夫笠左衛佐為亡室造大日楨像願文」『性靈集』卷八、定本卷八 p.130、弘全三 p.492
- 171「林学生先考妣忌日造佛飯僧願文」『性靈集』卷八、定本卷八 p.134、弘全三 p.495
- 172「為亡弟子智泉達嘸文」『性靈集』卷八、定本卷八 pp.139-140、弘全三 p.500
- 173「為弟子求寂眞際入冥扉達嘸文」『性靈集』卷八、定本卷八 pp.141-142、弘全三 pp.501-502
- 174「藏舟」は『莊子』大宗師篇第六の「大塊載我以形、勞我以生。佚我以老、息我以死。故善吾生者、乃所以善吾死也。夫藏舟於壑、藏山於澤、謂之固矣。然而夜半有力者負之而走、昧者不知也。藏小大有宜、猶有所遯。(大塊[=自然]は我を載のするに形を以てし、我を勞しむるに生を以てし、我を佚やんずるに老を以てし、我を息いこはしむるに死を以てす。故に吾が生を善くする者は、乃ち吾が死を善くする所以也。夫れ舟を壑たにに藏かくし、山あみ[汕=漁網]を澤に藏して、之を固しと謂おもふ。然れども夜半に力有る者之を負いて走りて、昧者は知らざるなり。小を大に藏して宜しき有るも、猶ほ遯のがるる所有り)」に基づき、人が生死変化を免れ得ないことの比喩とする
- 175「請棺槨乎吾車」は、顔回が死去した時、その家が大変貧しかった由に顔回の父(顔路)が「孔子の馬車を壊して息子のための立派な棺桶を作ってくれないだろうか」と懇請した故事を言う。[或いは孔子が自身の車を売却して、その金で顔回の棺を買い求めるよう依頼されたとも読める]。「顔淵死、顔路請子之車以為之槨、子曰、才不才、亦各言其子也、鯉也死、有棺而無槨、吾不徒行以為之槨、以吾從大夫之後、不可徒行也(顔淵死す。顔路、子の車を以てこれが槨かくを為らんことを請ふ。子曰く、才も不才も亦各れもその子を言ふなり。鯉の死せるや、棺ありて槨なかりき。吾徒行して以てこれが槨を為らず。吾大夫の後に從えるを以て、徒行すべからざるなり)」『論語』先進篇
- 176『十住心論』卷二、定本卷二 pp.64-65、弘全一 pp.181-182
- 177同上卷三、定本卷二 pp.109-110、弘全一 pp.220-221。『大日經』(大正 18・2 中)の引用
- 178同上卷三、定本卷二 p.143、弘全一 pp.249-250
- 179同上卷四、定本卷二 p.147、弘全一 p.254
- 180同上卷四、定本卷二 p.148、弘全一 pp.254-255
- 181『三昧耶戒序』定本卷五 p.6、弘全三 p.135
- 182『大日經開題(衆生狂迷)』定本卷四 p.14、弘全一 p.643。『十住心論』卷一に同文有り
- 183『即身義』定本卷三 p.27、弘全一 p.515。『五秘密儀軌』大正 20・535 下からの引用
- 184『二教論』定本卷三 p.103、弘全一 p.499。『聖位經』大正 18・287 下からの引用
- 185『吽字義』定本卷三 p.54、弘全一 p.536
- 186同上、定本卷三 p.56、弘全一 p.538。『大日經疏』大正 39・651 下に基づく
- 187『般若心經秘鍵』定本卷三 p.3、弘全一 p.554
- 188『大日經開題(衆生狂迷)』定本卷四 p.19、弘全一 p.647
- 189『教王經開題』定本卷四 p.99、弘全一 p.717／『法華經開題(開示茲大乘經)』定本卷四 p.156、弘全一 p.757／『梵網經開題』定本卷四 p.220、弘全一 p.810 に共通する
- 190『理趣經開題(生死之河)』定本卷四 p.112、弘全一 p.725
- 191『法華經開題(開示茲大乘經)』定本卷四 p.166、弘全一 p.766
- 192「喜雨歌」『性靈集』卷一、定本卷八 p.13、弘全三 p.405
- 193「為前清丹州亡妻達嘸」『性靈集』卷七、定本卷八 p.116、弘全三 p.483
- 194「招提寺達嘸文」『性靈集』卷八、定本卷八 p.137、弘全三 p.498

- 195 「為亡弟子智泉達嘸文」『性靈集』卷八、定本卷八 pp.138-139、弘全三 p.499
- 196 「有人為先師修法事願文」『性靈集』卷八、定本卷八 p.156、弘全三 p.514
- 197 「詠如夢喻」『性靈集』卷十、定本卷八 p.208、弘全三 p.554
- 198 『平城天皇灌頂文』定本卷五 p.19、弘全三 p.159
- 199 『十住心論』卷一大意序、定本卷二 pp.6-7、弘全一 pp.128-129
- 200 同上卷一、定本卷二 p.23、弘全一 p.143
- 201 同上卷六、定本卷二 p.230、弘全一 p.329。『成唯識論』大正 31・59 上の引用
- 202 同上卷八、定本卷二 pp.270-271、弘全一 p.365
- 203 『吽字義』定本卷三 p.59、弘全一 p.541
- 204 『平城天皇灌頂文』定本卷五 p.13、弘全三 p.154
- 205 『祕密三昧耶佛戒儀』定本卷五 pp.165-166、弘全三 p.141。但し、この作は現在では空海の真撰ではないと目されている。参考例としてここに採録する
- 206 『大日經開題(今積此經)』定本卷四 p.24、弘全一 p.652
- 207 『大日經開題(三密法輪)』定本卷四 p.52、弘全一 p.678
- 208 『金剛頂經開題』定本卷四 p.82、弘全一 p.703
- 209 『一切經開題』定本卷四 p.272、弘全一 p.850
- 210 同上、定本卷四 p.275、弘全一 pp.850-851
- 211 「為故中務卿親王願文」『性靈集』卷六、定本卷八 p.95、弘全三 p.467
- 212 「大夫笠左衛佐為亡室造大日槓像願文」『性靈集』卷八、定本卷八 pp.130-131、弘全三 p.492
- 213 「詠如夢喻」『性靈集』卷十、定本卷八 p.208、弘全三 p.554
- 214 『如來藏經』第五喻で貧家の地中にある珍寶藏の譬えを指す。「譬如貧家有珍寶藏。寶不能言我在於此。既不自知又無語者。不能開發此珍寶藏。一切衆生亦復如是。如來知見力無所畏。大法寶藏在其身內。不聞不知耽惑五欲。輪轉生死受苦無量。是故諸佛出興于世。為開身內如來法藏。彼即信受淨一切智。普為衆生開如來藏」佛陀跋陀羅譯『大方等如來藏經』大正 16・458 中
- 215 『法華經』五百弟子受記品の衣裏繫珠の喩えを指す。「不覺內衣裏 有無價寶珠 與珠之親友 後見此貧人 苦切責之已 示以所繫珠 貧人見此珠 其心大歡喜 富有諸財物 五欲而自恣 我等亦如是 世尊於長夜 常慈見教化 令種無上願。」鳩摩羅什譯『妙法蓮華經』大正 9・29 中
- 216 『法華經釋』定本卷四 p.205、弘全一 p.787
- 217 『即身義』定本卷三 p.29、弘全一 p.517
- 218 『梵字悉曇字母并釋義』定本卷五 p.105、弘全二 pp.722-723
- 219 『金勝王經祕密伽陀』定本卷四 p.241、弘全一 p.826
- 220 『十住心論』卷十、定本卷二 p.307、弘全一 p.397
- 221 同上卷一、定本卷二 p.7、弘全一 p.129
- 222 「祕密莊嚴住心者。即是究竟覺知自心之源底。如實證悟自身之數量。所謂胎藏海會曼荼羅。金剛界會曼荼羅。」『十住心論』卷十、定本卷二 p.307、弘全一 p.397
- 223 参照、武内孝善「空海の生死觀一帰るいのち」pp.30-35
- 224 『宝鑰』定本卷三 p.115、弘全一 p.419
- 225 『十住心論』卷一、定本卷二 p.41、弘全一 p.159。道世撰『諸經要集』の引用
- 226 同上卷四、定本卷二 p.149、弘全一 pp.255-256。『大日經疏』大正 39・648 中の引用
- 227 同上、定本卷二 p.158、弘全一 p.264
- 228 同上卷六、定本卷二 pp.193-196、弘全一 pp.276-298。良賁撰『凡生界地章』卷上からの引用(『八十華嚴』と慧遠『大乘義章』を合成引用した箇所)、大正大学総合佛教研究叢書、校訂原文 pp.27-28
- 229 同上卷六、定本卷二 p.214、弘全一 p.314。良賁撰『凡生界地章』卷下校訂原文 p.45 からの引用(『成唯識論』大正 31・51 上の引用箇所)
- 230 同上、定本卷二 p.217、弘全一 p.317。良賁撰『凡生界地章』卷下校訂原文 p.49 からの引用(『八十華嚴』大正 10・197 中-198 上の取意)
- 231 同上、定本卷二 p.238、弘全一 p.337。『大日經疏』大正 39・680 下の引用
- 232 『平城天皇灌頂文』定本卷五 p.24、弘全三 p.164。『六波羅蜜經』大正 8・868 下に基づく。原文では「銷滅速疾解脫頓悟涅槃」「能除重罪令諸衆生解脫生死。速證涅槃安樂法身」と記す
- 233 『大日經開題(隆崇頂不見)』定本卷四 p.40、弘全一 p.666
- 234 『金剛頂經開題』定本卷四 p.72、弘全一 p.694。『十八会指帰』大正 18・287 中に基づく
- 235 「講演佛經報四恩徳表白」『性靈集』卷八、定本卷八 p.148、弘全三 p.507。／『教王經開題』定本卷四 p.97、弘全一 p.714

- 
- 236 『一切経開題』 定本卷四 p.276、弘全一 p.851
- 237 『三教指帰』 卷下、定本卷七 pp.79-80、弘全三 p.351
- 238 「有人為先舅修法事願文」 『性靈集』 卷八、定本卷八 p.152、弘全三 p.511
- 239 「高野山万燈会願文」 『性靈集』 卷八、定本卷八 p.158、弘全三 p.516
- 240 『十住心論』 卷一、定本卷二 pp.11-12、弘全一 p.133
- 241 同上、定本卷二 p.24、弘全一 pp.144-145
- 242 『凡聖界地章』 大正大学綜合佛教研究所研究叢書、pp.118-120
- 243 『十住心論』 卷一、定本卷二 p.39、弘全一 p.158。道世撰『諸經要集』の引用
- 244 同上卷一、定本卷二 pp.41-47、弘全一 pp.159-165。道世撰『諸經要集』の引用
- 245 『宝鑰』 定本卷三 p.154、弘全一 p.453。『大日経』 「心主自在覺自心本不生」大正 18・3 中に対する『大日経疏』 大正 39・603 上の釈文
- 246 「佛言菩提心爲因。悲爲根本。方便爲究竟。祕密主云何菩提。謂如實知自心。[中略]佛言祕密主。自心尋求菩提及一切智。何以故本性清淨故。」 『大日経』 大正 18・1 下
- 247 『宝鑰』 定本卷三 p.158、弘全一 pp.456-457。『大日経』 「心主自在覺自心本不生」大正 18・3 中に対する『大日経疏』 大正 39・603 上の釈文
- 248 同上、定本卷三 p.161、弘全一 p.460
- 249 同上、定本卷三 p.164、弘全一 p.462。『大日経』 「極無自性心生。祕密主如是初心佛説成佛因」大正 18・3 中
- 250 同上、定本卷三 p.162、弘全一 p.460
- 251 同上、定本卷三 p.167、弘全一 p.465
- 252 「淨菩提心。更作一轉開明倍勝於前劫也」 『大日経疏』 大正 39・603 上
- 253 『宝鑰』 定本卷三 p.165、弘全一 p.463。『大教王経』 大正 18・207 下の句
- 254 同上、定本卷三 p.168、弘全一 p.465
- 255 同上、定本卷三 p.168、弘全一 p.466
- 256 不空訳 『般若理趣経』 大正 8・786 上
- 257 『大日経疏』 大正 39・579 中
- 258 『宝鑰』 定本卷三 pp.174-175、弘全一 p.472
- 259 同上、定本卷三 p.176、弘全一 p.473
- 260 同上、定本卷三 p.117、弘全一 p.421

## 第十章 「十四問答」について：『秘蔵宝鑑』の隠された主題

### 問題の所在

第一章から第九章までの間に、それぞれの主題に応じて「十四問答」中の語句・表現について言及してきた。特に、第四章の秀句、第五章の対句と問答体の事例検討に於いては、「十四問答」の表現構造や修辞法について厳密な分析を加えた。本章では、そうした言語表現の視座とは別次元の、「十四問答」が『秘蔵宝鑑』という著作全体に占める意味合いと存在理由について集中的に論じ、併せて「十四問答」で用いられる中国古典由来の故事・語彙の果たす機能について考察する。

「十四問答」は、『秘蔵宝鑑』巻中、第四住心のさなかに挿入される、憂国公子と玄関法師との間で交わされる対話篇を指す。この「十四問答」という呼称は、空海自身が用いるものではない。何時、誰が使い始めたのかは不明であるが、頼瑜(1226-1304)の『秘蔵寶鑑勘註』巻第三に、古徳の言を引く形で、

\*有云。已下大師明聲聞僧徳行之次。爲助濁世破戒比丘假立緇素賓主。數作道俗問答也。此中**十四重問答**。(有るが云く。已下は大師、聲聞僧の徳行を明かすの次に、濁世の破戒の比丘を助と爲し、假に緇素しその賓・主を立て、數しばしは道俗の問答を作なす也。此の中に**十四重の問答**あり。)

と記載されているから、鎌倉期には当該の問答を「十四問答」と呼ぶ慣習が成立していたことが確認できる。上の引用文中にも明記されるように、当該問答の枠組みは、

- 「緇(聖・仏)」と「素(俗・儒)」の間に「主」と「賓」の関係を仮に立て
- これに「玄関法師」と「憂国公子」の登場人物を割り当てて
- 問答を展開する

ものである。その問答の主題は、先徳小田慈舟師の記述を下に掲げれば、

憂国公子と玄関法師との十四番の問答をして仏法が国家のために貴重な教法であることを明らかにしたもので、普通十四問答段という。高祖は入仏道の初門である第四住心の釈にちなみ、愛国主義の憂国公子と仏道修行者の玄関法師との二人を仮設して、この二人の口をかりて王法と仏法との関連を論じ、儒教と仏教との優劣をのべて、仏教の幽玄な妙趣をあらわし、仏教の修行者僧尼を尊重し保護すべきことを明らかにしている。

と述べられ、当該の対話篇の梗概としては過不足ない紹介となっている。

しかしながら、「十四問答」で玄関法師と憂国公子の間に取り交わされる議論を仔細に検討すれば、そこで是・正と主張される事柄が、本当に普遍的眞実として妥当であるのかという疑問を抱かざるを得ない。それは、「十四問答」で玄関法師が定立する所の本義が、

- 著者空海の抱懐する眞意を完全には反映していない
- 『秘蔵宝鑑』の表現主体が展開する議論と齟齬をきたす部分を含む
- 「十四問答」が設置される基体の『宝鑑』とは別の論理展開を示す
- 則ち、「十四問答」と『宝鑑』の間には思想的な懸隔が存する

という様相を呈するが故である。換言すれば、

◎仮設の登場人物間の「十四問答」は、『宝鑑』本体とは別個に考えるべき独立したテキスト若しくは

- ◎「十四問答」での玄関法師の言説は、有効性をその問答内に限定する、合目的性を具えた方便の議論



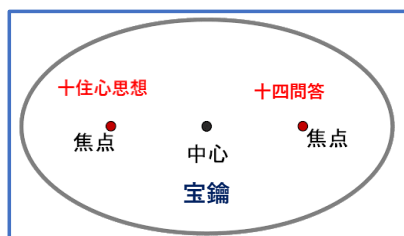
と把握する必要性を意味するものである。

つまり、「十四問答」で導き出される結論を、そのまま『宝鑑』全体の思想的立場と同一視し、或いは著者空海の思想と断定しては危険だということである。『宝鑑』という一つの著作の中に、

★十住心思想という中心テーマと

☆仏教と国家＝仏法王法義融(「十四問答」)という別テーマ

を同時に含む、いわば二つの定点(焦点)を含んだ楕円構造<sup>3)</sup>の性格を認めるべきではないかと思われる。



『宝鑑』の叙述の流れでは、十住心思想を主として、これに「十四問答」が組み込まれた形になるが、この両者を不二一体のものと眺める視点を一旦脇に置いて、

◎十住心の心品転昇の次第とは独立した主題「仏教と国家」を説く

◎十住心思想の説明とは別の目的を有するテキスト

として「十四問答」を把握し解明を試みるのが、本章における問題意識である。

従って、本章の記述は、

○「十四問答」で展開される論理主張を正確に読み解く作業

の後に、

○当該問答を構成している形式・言語・行動原理等の構造的理解と

○表面的な意味の裏側に隠れ潜んだ主張

を理解し

◎何故「十四問答」が『宝鑑』の中に置かれるのか、その理由と存在意義にまで考察を進めることとする。

## 第一節 『秘蔵宝鑑』の中の「十四問答」の場所

著作の中で「十四問答」が据えられる場所を、先ず再確認する。

『宝鑑』巻上で第一住心から第三住心までの、世間三箇の住心の記述が終わり、巻中に移ると、冒頭から第四唯蘊無我心の大綱が述べられる。この住心より仏道に入る。

第四住心冒頭には、第二部第六章で論じた「燕石濫珠璞鼠名涉」の比喻が置かれる。第三住心の天乗と、当住心の仏乗(声聞乗)の間には本質的な差異が存するが、両者の間には共通する用語が有って、名称と実質の乖離(「名實相濫」)・真偽の混同に陥ってはならないという注意喚起から叙述が開始する。即ち、『宝鑑』巻中は開巻早々、真偽弁別・教相判釈の意を内包する含蓄深い比喻表現が掲げられ、仏教の「涅槃」「解脱の智」「仏」の意味合いを、外道所説の類似教説と混同しては不可であると述べ、乗の差別、教説の浅深を峻別する姿勢が強調されるのである。

次に、上記の注意の強調に引き続き、他の住心と同様に、当該住心(唯蘊無我心)の大綱が手際よく述べられ、且つ仏教僧の在るべき姿を総括的・物語的に提示する。凝縮して言表された出家僧

の理想的規範は、「十四問答」の中で問題とされる「非法濫行<sup>4)</sup>」との対比を示す。第四住心の大意が述べられた段階で、声聞乗の出家僧の話題を呼び水として、『宝鑰』表現主体の語る叙述の中に、憂国公子と玄關法師の「十四問答」が闖入してくる。表現主体は、「喩して曰く」「或るひと語って曰く」「問答に曰く」等の、問答を導入する場面説明の文句を口にする間もなく、言わば無理やり叙述の主導権を奪われることになり、ここに極めて鮮烈な一種の劇中劇が開幕する。

「十四問答」の文脈的な位置付けは以上の通りである。次に視点を変え、『宝鑰』という著作の中の物理的なポジションとして眺めてみる。則ち、「十四問答」が『宝鑰』全体のどの地点で始まり、どの程度の分量を占めるのかの確認である。『定本全集』での行数をベース(巻数・住心名の表題を記した行を含めて)に考えると、『宝鑰』全 685 行の中で、「十四問答」は第 183 行目下から二文字目にスタートし、第 332 行目まで続く。全体の行数のバランスは下図の通りである。

		行数		比率	累積の行No	
巻上	一	76	166	24.2%	76	11.1%
	二	29			105	15.3%
	三	61			166	24.2%
巻中	四(初)	17	228	33.3%	183	26.7%
	十四問答	149			332	48.5%
	四(終)	9			341	49.8%
	五	53			394	57.5%
巻下	六	32	291	42.5%	426	62.2%
	七	38			464	67.7%
	八	51			515	75.2%
	九	72			587	85.7%
	十	98			685	100.0%
	合計	685	685	100%		

即ち、「十四問答」は『宝鑰』全体の

- 最初の四分の一を過ぎた地点(26.7%地点)から、
- 丁度中間の折り返し地点付近(48.5%地点)まで

に位置して、その分量は

- 全 685 行の中の 149 行、21.8%分を占める

という数値を確認できる。

更に、「十四問答」を含む第四住心の記述量は

- ◎全 685 行の中の 175 行、25.5%分(約四分の一)を占め

第九住心と第十住心を併せた分量を超え、文字通り『宝鑰』の中で最大の比重を占めている。

勿論、分量の多さがそこに述べられた内容(所記)の重要性に速結すると判断するのは短絡的に過ぎようが、本論文第一部第三章で『十住心論』との詳細比較で見た如く、数多くの経論・教説を極限まで切り詰め、簡素化を徹底した『宝鑰』にあって、敢えて「十四問答」に紙幅を割いて、『宝鑰』全体の五分の一を超えるボリュームを配当したことには相応の重要性を見出さざるを得ないだろう。十住心思想の提示・解説の面からすれば、「十四問答」は明らかに不経済な夾雑物である。恐らく、空海の筆力を以てすれば、「十四問答」で繰り広げる思想の要点を 20 行(『定本全集』で 2 ページ程度)で言い表すことは容易であった筈で、それを現行の形態の問答体を採用した著者空海の胸中には、

◎是非ともこの「十四問答」を勅撰の述作中で披瀝しなければならない必然性があったと考えるのが道理であろう。

則ち、この「十四問答」は『十住心論』に加えて『秘蔵宝鑰』を撰述した、空海の制作意図に密接に関わると判断されるのである。

「十四問答」に空海が託そうと試みた企図については、本章の結論部分で触れることにして、ここでは、「十四問答」が『秘蔵宝鑰』巻中のその中心部分に位置すること、即ち

◎『秘蔵宝鑰』三巻の丁度真ん中、扇の要の部分に在るという象徴性を指摘しておく。

「十四問答」の分量もさりながら、巻末の付録としてでは無く、

○出世間の仏道修行者の初門

○巻下で展開される四家大乘及び真言門全ての仏教者に共通する基礎の段階に置かれるということは、この「十四問答」が

◎『秘蔵宝鑰』全体の中心テーマを担う役割を持ち且つ

◎大乘小乗の別・顕密差別とは別次元の、「全仏教」に共通する立場(対国家)の問題を扱うという特色を強調するものである。筆者の私見に依れば、「十四問答」における著者空海の最も明らかな立脚点は、玄關法師の言葉に託して、

※本朝の全仏教界を代表して、朝廷に対し、仏教庇護の正当性を保証する護教僧の立場であり、煩瑣な思想的議論の懸隔よりも、万民豊樂の為にあらゆる手段を駆使する行動原理を旨とする。十住心思想とのギャップが生じるのも由なきことではない。その実態については、次節以降の問答内容の検証で確かめることとする。

## 第二節 「十四問答」の精読：内容と論理の展開について

本節では、「十四問答」の内容を辿ってゆく(なお、第五章第三節の「問答」の検証で設定した、指示記号を利用して、既に記述した内容への参照の容易さを図る)。

第一問答は、国家から支給を受ける官僧の身分の出家僧が、破戒・墮落している現状を指弾し、寺院に割り当てられた田畑からの収穫物を僧侶に対して支給することを、即刻止めるべきだという憂国公子の発言を中心に問題提起される。

### 10-2-1：「十四問答」の内容①：第一問答

\*問宝 15=十四-1)仏教者の非法濫行：問

憂國公子問玄關法師曰。今聞聲聞乘人及法。既知道妙人天人超釋輪六通具足三明圓滿。人天所仰福田是憑。理誠可然。所以前來聖帝賢臣。廣建伽藍安置僧人。割万戸而鳴鐘開千頃而斷食。憑仰非他。只在鎮押國家利濟黎元。今所在僧尼。剃頭不剃欲染衣不染心。戒定智慧乏於鱗角。非法濫行鬱於龍鱗。日夜經營叩頭臣妾之履。朝夕苞苴屈膝僕隸之足。釋風因茲凌替。佛道由之毀廢。旱澇洵至疫癘年起。天下版蕩公私塗炭。職此之由也。不若一切停度絕供。若有羅漢得道者屈身頂敬傾國供給而已<sup>5</sup>。(憂國公子、玄關法師に問ふて曰く、「今聲聞乗の人及び法を聞くに、既に道、人天にんでん[人乗・天乗]よりも妙たへに、人、釋輪[帝釈天と四転輪王]より超えたりと云ふことを知んぬ。六通<sup>6</sup>具足し三明<sup>7</sup>圓滿せり。人天の仰ぐ所、福田<sup>8</sup>是れに憑よ[依拠]る。理、誠に然しか

る可し。所以ゆえに前来の聖帝賢臣、廣く伽藍<sup>9</sup>を建てて僧人を安置す。万戸を割さいて鐘を鳴らし<sup>10</sup>、千頃せんけいを開いて斷食でいしょく<sup>11</sup>す。馮たのみ仰ぐこと他に非ず。只國家を鎮押ちんおふ<sup>12</sup>し黎元れいげん〔一般民衆〕を利濟りさい<sup>13</sup>するに在り。今、在あらゆる所の僧尼は、頭こうべを剃って欲を剃らず、衣を染めて心を染めず。戒・定・智慧<sup>14</sup>は麟角りんかく〔極稀〕より乏しく、非法濫行<sup>15</sup>は龍鱗りょうりん〔繁多〕よりも鬱さかなり。日夜に經營して頭を臣妾しんしょうの履はきものに叩き<sup>16</sup>、朝夕ちようせきに苞苴ほうしよ〔賄賂〕して、膝を僕媿ぼくしょうの足に屈す<sup>17</sup>。釋風、茲これに因つて凌替りょうたい<sup>18</sup>し、佛道之これに由つて毀廢きはい<sup>19</sup>す。早澇かんろう〔早魃洪水〕、洴しきりに至り、疫癘えきれい〔悪性流行病〕年に起る。天下の版盪はんとう<sup>20</sup>、公私の塗炭とたん<sup>21</sup>すること、職もととして此の由なり。若しかじ、一切に度を停とどめて供く<sup>22</sup>を絶たんには。若し、羅漢らかん得道の者有らば<sup>23</sup>、身を屈して頂敬ちようきょうし、國を傾けて供給せん而已のみと。）

公子の現状認識と強い憤激が述べられる。一応、仏教(「聲聞乘」)の人と法とが外道より優れ、人々の讃仰する所であると理解を示し、その優勝の故を以て、これまで国家の中枢の人々(「前来聖帝賢臣」)が、仏教信仰の証として僧堂伽藍を建立し、僧尼を手厚く供養してきたと述べる。「万戸」を寺院に封じ、千頃の広さの田地の収穫物を給付するというのが、その具体的な待遇の有様で、そうする理由は、ひとえに

◎鎮護国家と万民の救済(「鎮押國家利濟黎元(國家を鎮押し黎元を利濟する)」)

であると断言する。この論理からすると、憂国公子は、国家を守護し人々の幸福を叶えるという本源的な効力を仏教が具備している大前提の真実を、予め納得していることになる。その神聖な務めを担う仏僧への信頼を、原理原則として保持する公子は、或る意味、直情径行の単純な性向の持ち主とも思われるが、ここでは登場人物の立場、つまり

◎仏教僧は「鎮押國家利濟黎元」の役割を果たす存在である

としてこれを庇護し、且つ仏僧の祈祷行為に依存する国家体制の中核に在って、国家を体現する立場にある公子、の苛立ちの表明と捉えるべきであろう。

国家・王法を執政する者の期待を裏切る形で、仏教僧の墮落が指弾される。その頭を剃って欲を剃らず、衣を染めて心を染めない「非法濫行」の具体的な様態は、日々、名利の為に俗人に給仕することを言う(「日夜經營叩頭臣妾之履、朝夕苞苴屈膝僕媿之足」)。ただし、権門の家の奴僕や妻妾の足下に頭をこすりつけ、賄賂の品を届けて有利な処置・厚遇を得ようと齷齪するのは、恐らく俗人官吏の常態であって、これを潔しとしないのが士大夫の矜持なのである。ここで、その卑賤な様を僧侶の愚行陋劣として糾弾する憂国公子は、従って、高潔有能な官人の理想を体現することをも示している。また、公子の弾劾する破戒墮落の仏僧の存在が仏教を衰退させる(「釋風因茲凌替。佛道由之毀廢」)という主張は、至極真つ当な正論であるにしても、その次の、仏教僧の墮落が

○直接的に世に横行する災害疫病の原因である(「早澇洴至疫癘年起。天下版盪公私塗炭」)

とするのは、いかにも非現実的な言い掛かりである。人物設定の規範に則れば、憂国公子は儒道の教養豊かな高級官吏であるから、中国古代の天下動乱の故事や陽九百六などの天災のいわれを典籍の記述から知らないわけがない。そこに、こうしたアナクロニズムの論難を加えるのは、玄関法師の教説を通して、この「墮落仏僧の諸悪根源」説を否定させるための呼び水・仕掛けであり、則ち憂国公子の発言は、その後の「十四問答」の論理展開を方向付けるための、考え抜かれた論題設定に相当すると言い得る。

これらの点を総合すれば、憂国公子の提案する問答の真の主題は、仏教僧の「非法濫行」や「釋風の凌替」ではなく、この現実世界にしばしば出来る所の

◎「早澇」「疫癘」「版盪」「塗炭」

に存することは、最初から明白である。仏教に引き寄せて論じる玄関法師の弁舌に引き摺られる

と、論点は少々ずれてゆく。国家万民の艱難辛苦が、国家の立場＝憂国公子の問題意識であることを見誤ってはならない。

これに対し、玄関法師の返答は、憂国公子の主張を有益だと受け止めた上で、国家喫緊の課題である災害・流行病と人民の苦しみから、一般的な価値判断基準の正否へと論点をずらしてゆく。都合の悪い論点を保留して、詰難される事柄から議論の鋒先を転じさせる雄弁を繰り広げる。便宜上、三つに分割して玄関法師の答説を紹介する。

\*問宝 15=十四-1)仏教者の非法濫行：答 1

師曰。善哉斯問多有利益。宜子開伶倫之聰耳借顔子之敏心。諦聽善思。且舉一二褻子之迷<sup>24</sup>。(師の曰く、「善い哉かな、斯の問もん、多く利益有り。宜よろしく子なんぢ、伶倫れいりん<sup>25</sup>が聰耳そうじを開き、顔子がんし[顔回]が敏心びんしんを借りて諦あきらかに聴き善く思へ。且しばらく一二いちじを擧げて子なんぢが迷まどひを褻かか<sup>26</sup>げん。)

災害疾病の原因は僧尼の存在とは無関係だと論証し、有徳の仏者の稀有を以て僧侶全体への尊崇を欠いてはならない、という立場が玄関法師の方針である。憂国公子の発言を先ず利益大なるもの(「多有利益」と褒め、ただし聡明な公子(「伶倫之聰」「顔子之敏」)にしても未だ真実を理解できない誤解があるからそれを解消しよう(「褻子之迷」と述べる。公子の疑問、主張に正面から答えることをせず、比喩的な話を取り上げて一般論へと議論を誘導するのである。憂国公子の直接的な物言いに対し、包容力のある懐の深さを演出する狙いもある。いずれにせよ、ここで法師が公子の理解を「迷」と規定することで、両者の関係が

◎玄関法師＝深・正・真・覚　と　憂国公子＝浅・誤・迷

に分配され、この問答が、公子を正しい方向に教導するという枠組みであることが明示される。

\*問宝 15=十四-1)仏教者の非法濫行：答 2

夫螻蛄不見大鵬之翼。蠅蚋何知難陀之鱗。蝸角不得衝穹昊之頂。僬僥何能踐溟渤之底。生盲不見日月聾駘不聞雷鼓。愚少之分蓋如此乎。又夫物有善惡人殊賢愚。賢善者希愚惡者多。騏麟鸞鳳禽獸之奇秀者也。摩尼金剛金石之靈異者也。人之挺粹者賢聖。帝之稱首者堯舜。后美文母。臣歎元凱。麟鳳一見則天下大平。摩剛一目則萬物應聲。聖君出世四海無為。賢臣輔機一人垂拱。雖然聖君希遇。千載一御。賢佐難得。五百一執。摩尼空聞名。麟鳳誰見實<sup>27</sup>。(夫れ、螻蛄しょうめい[極微小の虫]は大鵬たいほう[巨大な鳥]の翼つばきを見ず。蠅蚋えんてい何なんぞ難陀なんだの鱗うろくづを知らん。蝸角くわかくは穹昊きゅうこう[天空]の頂いただきを衝つことを得ず、僬僥しょうぎょう[小人]何ぞ能く溟渤めいぼつ[大海]の底を踐ふまん。生盲しょうもうは日月にちがつを見ず、聾駘ろうがいは雷鼓らいくを聞かず。愚少ぶしょうの分[愚かで智慧の少ない分際]、蓋けだし此の如し。又、夫れ物に善惡あり、人に賢愚けんぐ殊ことなり。賢善の者は希まれに、愚惡の者は多し<sup>28</sup>。騏麟きりん鸞鳳らんほうは禽獸の奇秀きしゅう[珍奇秀麗]たる者なり。摩尼まに金剛は金石きんせきの靈異れいい[靈妙驚異]たる者なり。人の挺粹ていすい<sup>29</sup>なるは賢聖けんじょう<sup>30</sup>、帝の稱首しょうしゅ[稱美される首領]たるは堯舜ぎょうしゅん、後の美なるは文母、臣の歎ぜらるるは元凱げんがいなり。麟鳳りんほう一ひとたび見ゆれば則ち天下大平たいへいなり。摩剛一たび目みゆれば則ち萬物ばんぶつ聲こえに應<sup>31</sup>ず。聖君せいくん世に出いづれば四海しかい無為ぶい<sup>32</sup>なり。賢臣けんじんを輔たすく<sup>33</sup>れば一人いちじん垂拱すいきょう<sup>34</sup>す。然りと雖も聖君に遇あふこと希まれなり。千載せんざいに一ひとたび御す。賢佐けんさは得難し。五百に一たび執とる。摩尼は空しく名をのみ聞く。麟鳳誰たれか實じつを見る。)

ここから、玄関法師の四六駢儷体の華麗な弁論が展開される。故事来歴を持った語句表現を対句形式で存分に披露するが、これは聞き手の憂国公子[彼は読者の天皇・文人官僚を代表する存在であるとも見なし得る]の熟知する分野の常識的事実に事寄せて、「微小と極大」「凡俗と尊貴」「類一般とその中的最優秀」をきちんと弁別することの必要を理解させるための手段である。

先に微小と極大(「愚少之分」)の別が提示される。分類して示せば、

●微細・劣弱なるもの

「蟪蛄」：蚊の睫毛に巣くうという想像上の微小な虫(『列子』所説)

「蝮蛇」：蝮蛇トカゲ(蟪蛄と蝮蛇は空海常用の比喻<sup>35</sup>)

「蝸角」：極く狭い領域のこと、「蝸牛角上の争い」(『莊子』所説<sup>36</sup>)

「僇僇」：伝説的な短身の小人の住む国<sup>37</sup>で、ここでは小人の代名詞

「生盲」「聾聵」：真理を覚知し得ない暗愚の比喻

○極大・尊崇すべきもの

「大鵬」：北海に棲む巨大魚「鯤<sup>こん</sup>」が体長数千里もの巨大な鳥と化したもの(『莊子』所説)

「難陀」：大龍王・天龍(梵 ananta)

「穹昊」：天空(「穹」は天形穹隆[『康熙字典』]、「昊」も天空の義)

「溟渤」：果てしなく広い海・大海のこと(『莊子』所説)

「日月」「雷鼓」：真理・仏の説法の比喻

に分けられる。当然、浅略愚弄な者には極大・尊貴の大きさ・深さを窺い知ることができないという論理に展開され、真に偉大なる存在(仏教)を劣慧浅薄な凡人の常識で判断すべきではないという訓戒を言い含める。

玄関法師の論述も、「愚少之分」から、物事や人の「善悪」「賢愚」等の内在的価値の優劣の問題に移行する。ここでも「仏教」を至上・最優秀の絶対的価値を有するものと暗黙裡に措定し、仏教の尊貴さを強調するために、この世で重んじられる様々な価値あるもの(「奇秀」「靈異」「挺粹」)を列挙する。各々の分野を代表する最高存在の名とその利益が述べられる。

- 禽獸：騏驎<sup>38</sup>と鸞鳳<sup>39</sup> → 天下大平
- 金石：摩尼と金剛 → 萬物應聲
- 人：賢聖
- 帝：堯舜・聖君 → 四海(天下)無為
- 后：文母<sup>40</sup>
- 賢臣：元凱<sup>41</sup> → 一人(皇帝)垂拱

現実的には、これらの最高の価値を有した理想的存在に出逢うことは稀である(「摩尼空聞名麟鳳誰見實」とする。麟鳳・堯舜・賢佐の難遭遇を以て、儒教的な世界観を構成する理想的存在の実在を疑っても良いのだろうか、と相手側の土俵に踏み込んで問い詰めるのが、玄関法師の論法になる。最高の理想的実在が世に出現しないことと、多くの仏教僧が墮落する実態とは全く別次元の問題の筈である。然し、そこにこの段階では踏み込まない。そして、憂国公子が国家運営者の立場に立脚して発言したことと呼応して、法師も堯舜・聖君・賢臣を比較分野に掲げ、理想的な状態を「天下大平」「四海無為」「一人垂拱」と明言すること、則ち、この問答篇が「国家論」の側面を濃厚に持つことがここでも確認できる。

玄関法師の論述は、最高の理想形に到達した者が居なくなった後の状態(仏教的な無仏の世に相当する)で、末世後進の修道者の活動に移る。

\*問宝 15=十四・1) 仏教者の非法濫行：答 3

不見麟鳳不可絶羽毛之族。不得如意不可抛金玉之類。堯舜不再生天下之主何無。元凱不更出率土之臣豈休。孔麟既摧好儒之輩每邦連袂。李生已西求道之徒每縣側肩。代無扁華醫道何不断。時絶翬養武術誰可廢。師鍾感天絲綺義獻應仙龍管。其人既往其術誰得。然猶所以彈指聒耳書札汗目。並皆不得罷為之猶賢。羅漢聖果一生難得。是故鈍根六十劫利智

則三生。修練苦行乃證聖位。雖無向果之賢聖。其道何絶哉<sup>42</sup>。(麟鳳りんぼう[麒麟と鳳凰]を見ざれども羽毛うぼうの族たぐひ[禽獸]を絶つ可べからず。如意によい[摩尼]を得ざれども金玉きんぎょくの類を抛なげうつ可べからず。堯舜ぎょうしゅん、再び生まれざれども、天下の主しゅ何なんぞ無からん。元凱げんがい更に出でざれども、率土そつどの臣しん豈あに休せんや。孔麟こうりん<sup>43</sup>[孔子]、既に推うせしが、好儒こうじゅの輩ともがら[儒者]、邦くに毎ごとに袂たもとを連れ、李牛りぎゅう[老子]、已すでに西かくれん<sup>44</sup>しかども求道ぐどうの徒やから[老莊思想家]縣けん毎ごとに肩を側そばだつ。代よに扁華へんか[伝説的な二人の名医]無けれども、醫道いどう何ぞ断えざる。時ときに羿養げいよう[二人の弓の名人]絶たえたれども、武術ぶじゅつ誰たれか廢すたるべき。師鍾ししゅう[二人の琴の名匠]、天の絲綺しき[琴の名]に感じ、義獻ぎけん[書聖父子]、仙の龍管りょうかん[名筆]に應おうず。其の人ひと既に往ゆく<sup>45</sup>、其の術じゅつ誰たれか得たる<sup>46</sup>。然れども猶なほ、彈指だんしが耳に聒かまびすし<sup>47</sup>く、書札しよさつ目を汗けがす<sup>48</sup>所以ゆえんは、並びに皆、罷やむことを得ずして之を爲なすことの猶なほ賢なればなり<sup>49</sup>。羅漢らかんの聖果しよつか<sup>50</sup>は一生いっしょうに得難し。是の故に鈍根どんこんは六十劫、利智りちは則ち三生さんじょうなり<sup>51</sup>。修練しゅれん苦行きょぎょうして乃いまし聖位しよゐを證ず。向果こうか[四向四果]の賢聖げんじょう無しと雖も<sup>52</sup>、其の道どう[さとりを志求する仏道]何ぞ絶たんや<sup>53</sup>。)

前段で称揚された理想的存在「麟鳳」「如意(摩尼)」「堯舜」「元凱」が、如何に容易に見出し難く(難遭遇)、極稀なものであっても、

- 麟鳳の不在　　を理由に有翼の鳥類を根絶すること
- 如意宝珠の不在　を理由に全ての金属宝玉の類を捨て去ること
- 堯舜の不再来　　を理由に天下の君主の座を空位にすること
- 元凱の不再来　　を理由に全国の臣下が働きを休止すること

はできないと述べ、理想的存在が居ない状態にあっても、その存在と類を同じくする、後世の禽獸・金石・帝臣は、その分野での現実的な活動が保証されると、常識に訴えかける主張を行う。玄関法師は、比喩の対象を伝説・聖代のものから、より現実味を帯びた各分野での宗匠・名人のレベルに移行させる。ここで例示されるのは

- 賢聖：孔子(「孔麟」と老子(「李牛」))
- 名医：扁鵲へんじやく(戦国時代の神医)と華佗かた(薬学・鍼灸に長ける後漢の人)
- 武術：羿げい(堯の時代の射術の名人)と養由基ようゆき(春秋楚の武将で射術の名手)
- 音楽：師曠しこうと鍾子期しゅうしき(共に琴の名人)
- 書道：王羲之(303-361)と王獻之(344-386)の父子(能書家)

らの聖人・名人たちであり、各々の領域の最高峰を窮める名前として持ち出される。こうした伝説的な斯道の理想的人物は、既にいずれも現代に存在しないが、かれらが頂点を極めた学芸・技術を学ぶ者は後を絶たない。

こうして、無仏の当世に於いて、仏教修行者が数多く修道に邁進する状態が、俗世の他の分野での事例に共通することを指摘し、更に、本来的に仏教を窮めることの困難さ(「羅漢聖果一生難得」「修練苦行乃證聖位」)を提示して、宗教的素質の劣る者は「六十劫」の長大な時間、智慧の勝れた修行者でも「三生」をかけてようやく阿羅漢果に到達できるが故に、仏の道を極めた得道の僧侶は滅多に見出せないのだ、と述べる。孔子・老子の教えや医術・武術・音楽・書道などの技術習得が世に推奨されるが如く、仏のさとりを目指す道も、理想的存在の不在を理由に廃絶すべきではなく、逆に尊重すべきだという論理を導く。

当段でも、「堯舜」「元凱」という国君と賢臣に言及し、更に、孔子・老子という儒道二教の創始者を挙げることで、仏教と国家・儒道二教の比較構造が明らかにされる。

## 10-2-2:「十四問答」の内容②:第二・第三問答

### \*問宝 16=十四-2)時と人

公子曰。賢聖難遇誠其然也。持戒智慧何其未聞思<sup>54</sup>。(公子の曰く、「賢聖げんじょうに遇あひ難きこと誠に其れ然しかなり。持戒智慧ちかいちえ[三学具足の仏者]は何なんぞ其れ未だ聞え思は<sup>55</sup>ざる。」)

師曰。時有増減法有正像。増劫之日人皆思十善。減劫之年家好十惡。正法千年内持戒得道者多。像法千載外護禁修徳者少。當今時是濁悪人根劣鈍。依倚其道髣髴其風。妙道難鑽輕毛隨風。斯乃蒼天西傾群星何東。黃輿震裂草木何靜<sup>56</sup>。(師しの曰く、「時ときに増減ぞうげん[増劫と減劫]有り、法に正像しょうぞう[正法と像法]有り。増劫の日は人ひと皆みな十善じゅうぜん<sup>57</sup>を思ひ、減劫の年は家ごとに十悪じゅうあくを好む。正法しょうぼう千年の内には持戒ちかいで道とくどうの者多く、像法ぞうほう千載せんざい[千年]の外には護禁ごきん修徳しゆどくの者少なし。當まさに今いま時ときは是れ濁悪ちよくあく<sup>58</sup>、人ひとは根こん[機根]劣鈍れつどんなり。其の道どうに依倚いき[不分明]たり、其の風ふうに髣髴ほうふつ<sup>59</sup>たり。妙道みょうどう[妙なる仏の道]鑽きり<sup>60</sup>難く、輕毛きょうもう風かぜに随ふ。斯れ乃すなはち蒼天そうてん西に傾く<sup>61</sup>。群星ぐんせい何ぞ東とうぜん<sup>62</sup>。黃輿こうよ[大地]震裂しんれつす[大地震が起る]、草木そうぼく何ぞ靜かならん<sup>63</sup>。)

先の「十四-1)答 3」で玄関法師が繰り広げた「得道の仏者は希少で、それを理由に仏道を廃してはならない」旨の弁論に、ここでは憂国公子は疑問を投げかける。賢者聖人が難遭遇であることは道理として理解できるが、「三学(戒・定・智慧)具足の仏者の実在を、どうして噂にも聞き及ぶことがないのか」、という素朴な疑問である。法師がその回答を持ち出すのは、正法・像法・末法という仏教的な「時」の概念で、この概念を憂国公子が受容するか否かの考慮は差し挟まない。仏滅後五百年<sup>64</sup>若しくは千年<sup>65</sup>の正法時の後、世の中が漸次衰退し汚濁にまみれると言う思考方法は、

○上古に三皇五帝(三皇：燧人・伏羲・神農、五帝：黄帝・顓頊・帝嚳・堯・舜『史記』)の聖代を置き

○その理想を懐古しつつ現世の俗悪に対処する

という中国伝統の歴史観に通じ、当代は「當今時是濁悪」と規定する法師の認識は、儒家の人々にも共有されていたと考えられる。

法師は、正法の時には「持戒得道の者」が多く、末法の「濁悪」の現代では、時代の流れに逆らい難く、時代の悪さと人の機根の「劣鈍」に押し流されて、否応なく仏の至上の道を極める者が減少するのだと回答する。末法の濁悪で仏道を貫徹し難いというのは、当時の仏教界の常識的な時代認識であったとも考えられる。「依倚其道」以下は、仏道の姿がはっきりとせずその妙諦を掴むことが困難で、仏僧は軽い毛が迷いの風に吹かれて彷徨うが如く、墮落しやすいの意を示す。ここでの「依倚」「髣髴」は老荘的な語彙であり、次の「難鑽」は『論語』子罕第九の「顔淵喟然歎曰、仰之彌高、鑽之彌堅(顔淵、喟然きぜんとして歎じて曰く、之[師の孔子の徳]を仰げば彌いよいよ高く、之を鑽きれば彌いよいよ堅し)」に基づく(第七章第五節参照)。道儒の經典に関連する語句表現を操って、聞き手の理解を高めようとする玄関法師の意図が透けて見えるし、著者空海のレベルから鳥瞰すれば、ここには仏道儒三教融和の姿勢が織り込まれていると見ることも可能であろう。

次に、玄関法師の「今時是濁悪人根劣鈍」の定言に対し、公子は「五濁悪世」という時代に大徳の仏僧に出逢うことは叶わないのか、という旨の質問を發する。

### \*問宝 17=十四-3) 五濁悪世と持戒定慧の人

公子曰若如還答時根所牽逆流猶難。若然者五濁悪世定無持戒定慧人乎。(公子が曰く、「若もし還かへり答ふる[法師の返答]が如きは、時とき根こん[濁世と機根劣鈍]に牽ひかれて逆流げきりゅう[時世の勢いに逆らうこと]猶ほ難し。若し然らば、五濁悪世ごちよくあくせには定んで持ち戒定慧かいじょうえ[三学具足]の人無しや。」)

師曰何為必其然乎。夫雖圓蓋西轉日月東流。南斗隨運北極不移。冬天盡殺松柏不彫。陰氣凍水潮酒不氷。紂民編戸可戮然猶三人稱仁。堯戸比屋可封然猶四凶受殛。火日燒物布鼠遊中。



水能溺人龍鼈泳内。以此觀之雖云有同者亦有不和者。由此而言時雖濁濫何無其人乎<sup>66</sup>。(師の曰く、「何為なんすれぞ必ず其れ然しからむや。夫れ圓蓋えんがい[天]は西に轉てんずと雖も日月じちげつは東流と  
うりゅうす。南斗なんとは隨したがひ運めぐれども北極ほつきよ<sup>67</sup>は移らず。冬天とうてんは盡ことごとく殺せつすと  
も松柏しょうはくは彫しほまず<sup>68</sup>。陰氣いんき、水を凍こほらせども、潮酒ちやうしゆ<sup>69</sup>は氷こほらず。紂民ちゆうみん戸  
こを編んで戮りくすべし。然れども猶なほ三人は仁じんと稱せらる。堯戸ぎやうこは屋をくを比ならべて封ずべし。  
然れども猶なほ四凶しきやう<sup>70</sup>は殛つみ<sup>71</sup>を受けたり。火ひ、日まことに物を焼けども布鼠ふそ中に遊ぶ<sup>72</sup>。水みず、能  
く人を溺おほらせども、龍鼈りやうべつ<sup>73</sup>内うちに泳ぐ。此これを以て之を觀れば、同じき者有りと云ふと雖も、亦  
た和わせざる者<sup>74</sup>有り。此に由つて言はば、時ときは濁濫ちよくらん<sup>75</sup>なりと雖も、何ぞ其の人[持戒定慧の仏者]無か  
らむや。)」

公子の質問の形態は、「持戒定慧具足の仏者は、必然的に存在しないのか」という否定辞を含んだ疑問形である。玄関法師は「何為なんすれぞ必ず其れ然らむや(そのようなことが有り得るであろうか)」「どうして三学具足の勝れた仏者がいないことが有り得るのか[否、必ず存在する]」と反語形式で言い返す。相手の疑問に対し、反語でその疑問の正当性に疑いを突き返すが、その際に、法師は反証の事例を列挙して、その有効性を認めれば、論理的に五濁悪世の時勢に抗した勝れた仏者の存在を認めざるを得ない状態に誘い込む。論争相手を己の論理展開に絡め取る、巧妙な手法であると言える。

さて、玄関法師が提示する、大勢に反して存在を貫くものは八例を数える。

その一：天蓋全体は西に向かい日没するも、日月は逆に東行して夜明けを迎える

その二：南斗西轉星は圓蓋を西に移動してゆくが、北極星は北の天空に不動である

その三：極寒の冬の厳しさは全てを冬枯れさせるが、常緑の松柏は凋落しない

その四：大寒の冷氣は水を凍り付かせるが、海水や酒類は凍結しない

その五：暴虐な紂王の世に人民は悪辣暴戾なるも、微子・箕子・比干の三人は仁<sup>76</sup>を貫いた

その六：堯舜の人民は賢明にして善良な者揃いだが、四凶と呼ばれる悪人が存在した

その七：火は全てを焼尽するが、火中で遊ぶ「布鼠」(火中に住む鼠・怪獣)が存在する

その八：畜生や人間を溺死させる水の中を、龍鼈などの水棲動物は悠々と泳ぎ回る

これらの事例が、自分を取り巻く環境の大きな流れに反して、独自の在り方を維持し続ける者(大勢に順応しない気骨ある貴重な存在)の存在を証するとし、ここからの類推を以て、「五濁悪世」にもかかわらず、持戒定慧の得道の仏者に出逢えないわけがないと主張するのである。この八例のうち、第一の「日月」、第二の「北極星」は天空の中心に不動の上帝の座所と、天下を光照する天子の高徳に擬えられる。第三の「松柏不彫」は君子が節操を堅守することの比喩である。第五は、悪逆の甥「紂王」に諫言して生きながら心臓を抉り出された比干に代表される殷末の仁臣を取り上げ、第六では聖君の堯舜の御代に言及する。ここでも、国家・帝王と君臣の道徳が問題意識の中心を占めることに留意すべきである。

### 10-2-3：「十四問答」の内容③：第四・第五問答

\*問宝 18=十四-4)隠れた人材(和光同塵)

公子曰。既知有人。其人安在乎<sup>77</sup>。(公子が曰く、「既に人ひと有ることを知んぬ。其の人[持戒定慧の仏者]、安いつくんか<sup>78</sup>在る」と。)

師曰。大方無隅大音希聲。大白若辱大直若屈。大成若缺大盈若冲。玄德玄同非聖孰知。知人之病古聖亦難<sup>78</sup>。(師の曰く、「大方<sup>79</sup>は隅すみ無し、大音だいいんは聲こえ希まれなり。大白<sup>80</sup>たいはいはくは辱けがれたるが若ごとし、大直たいちよく<sup>81</sup>は屈くじけたるが若し。大成たいせいは缺かけたるが若し。大盈たいえいは冲むな

しきが若ごとし。玄徳げんとく玄同げんどう<sup>82</sup>なり、聖しょうに非ずんば孰たれか知らん。人ひとの病やまひを知るごと、古聖こせいすら亦また難かたし。)

「五濁悪世」の世にあつても得道の仏者は必ず存在するのだ、という玄閻法師の主張を、憂国公子は承服する(「既知有人」)。この辺りは、問答の主題を、次の「持戒定慧具足の僧侶の居場所」の探求に振り向けるための、接続詞的な問答の用い方を見せる。

この第四問答では、「有徳の賢者の見出し難さ」に主題が転換する。公子の「その人は何処にいる(「人安在乎」)」の問いに対して、法師は思わせぶりに、『老子』の複数の章から抜き書きし編集を加えた逆説的な章句を、格言の如く並べ立てる。その内容は、

- 四角形の四隅は、四角形が巨大になるとその角を見分けられない(「大方無隅」)
- 極端な大音声は耳を聾して聴覚の機能を妨げ、音響が良く聞き取れない(「大音希聲」)
- 清廉潔白の士は表面を取り繕わず、汚れて黒ずんでいるように見える(「大白若辱」)
- 廉直の士は人と争わず、却って人に屈し曲げられているように見える(「大直若屈」)
- 真に徳を完成した聖者には何か欠け落ちているように見える(「大成若缺」)
- 大いに徳の満ちた者は謙虚で驕らないから虚ろのように見える(「大盈若冲」)
- 真の徳ある聖者は徳智深遠で、幽玄境で無為自然の道と一体になっている(「玄徳玄同」)

となっている。仏教者として、『老子』を前面に援用するのは、無論、説得の対象である問答相手(及び読者)の意表を突いて注意を喚起する為の戦略と判断できる。引用した『老子』の言で憂国公子を納得させたいのは、老子の昔から、聖人であっても、外見から人の本性を見分けることは難しいと言われてきた、普遍的な真実の認識である。

憂国公子は間髪入れず、法師の言説から「和光同塵」の概念を抽出する。

#### \*問宝 19=十四-5)聖者の見出し難さ

公子曰。和光同塵抑有前聞。然猶山蔵玉而草木茂。嶽收劔而光彩衝。尋躅知形見煙悟火。有智有行何必難知<sup>83</sup>。(公子が曰く、「和光同塵<sup>84</sup>は抑そもそも、前さきに聞けること有り。然れども、猶ほ山に玉ぎよく[宝玉]を蔵かくして草木茂もし、嶽みねに劔つぎを収をさむれば光彩こうさい衝つく。躅あと[足跡]を尋たづねて形かたちを知り、煙けむりを見て火ひを悟さるとる<sup>85</sup>。有智うち有行うぎょう[有徳・三学具足の仏者]、何ぞ必ずしも知り難からむ」と。)

師曰。物無心故現相。人含心故叵辨<sup>86</sup>。(師の曰く、「物もの[非情・無生物]は心こころ無きが故に相そうを現ず。人は心こころを含むが故に辨わきまへ[弁別]叵がたし[難]」と。)

第七章第三節で詳説した通り、「和光同塵」は『老子』所説の、聖人が世俗に隠れていることを言い表す語句である。公子は法師の誘導に阿吽の呼吸を以て応答したと言える。「十四問答」の演劇的展開の顕著な現われをここに見て取れる。

公子が持ち出す「山蔵玉→草木茂」の事例は、第四章第二節第二項で指摘した如く、陸機「文賦」

\*石韞玉而山輝、水懷珠而川媚(石玉を韞ついで山輝き、水<sup>87</sup>珠たまを懐いだいて川媚うるはし)(文賦 11)に典拠を持つ。「嶽收劔→光彩衝」の事例は、第七章第三節に指摘した通り、『晋書』第三十六・張華伝に記載される、

\*[張華ちようか雷煥らいかんと共に]樓ろうに登る。仰ぎ観るに夜暁あけなんとす。異氣いきを見る[中略]雷煥曰く寶劔ほうけんの気也。[中略]張華、雷煥を以て豊城令と補す。煥縣に到りて獄屋の基もとみを握ほり入ること四丈餘にして一の石函せつかんを得たり。中に双の劔[龍泉と太阿]有り。西山北巖の土を取って劔を拭ぬぐふ。光芒こうぼう艷彩えんさい發す。煥一劔と並びに少土を華に與あらふ。一を留めて自ら佩おぶ。遂に水に没して兩龍に化す<sup>88</sup>。

という故事に基づく。これらの典故に依拠して、憂国公子は、隠蔵された宝物の在り処を示す徴

を見出せば、市中・俗塵に潜み隠れた賢聖の居所も、必ずや知り得ると主張する。

ところが、玄関法師は、「無生物は心が無い故に本性が外に形相として顕われ出るが、人は触知し難い心という厄介なものがあるから、見分けることが難しい」と述べるに留まる。ここでの寡黙さは、次の第六問答での雄弁を準備する演劇的振る舞いと言い得る。

#### 10-2-4：「十四問答」の内容④：第六問答

##### \*問宝 20＝十四-6)仏僧の違反と世俗の儒者の邪行：問

公子曰。既聞聖賢不易辨。然猶佛法蠹國僧人蚕食。其益安在乎<sup>89</sup>。(公子が曰く、「既に聖賢せいけんの辨わかきまへ易やすからざることを聞く。然しかれども、猶なほ佛法は國くに蠹のんじたり。僧人そうにんは蚕食さんしよくす。其の益えき、安いづくんか在于るや」と。)

公子は再び「賢聖」の見出し難いことに同意した上で、いきなり仏教僧への不信を表明する。「蠹きくいむし」が木や衣類・紙を食べるように、僧人が国家財政の費用を貪ることを、蚕が桑の葉を食い尽す様に喩えて「蚕食」と表現する。法師の説諭に唯々諾々と納得する様子を見せながら、激しい敵意を剥き出しにする憂国公子の姿勢は、多分に挑発的な素振りと見える。国家における仏教僧の有益性を論じるに当たって、議論の要点を国家財政とその構成要員の存在意義に絞り込むための物言いである。実際の処、「蚕食」の非難は、仏教僧に限定されること無く、広く国家の支給を受ける全官人の存在意義を問い詰める本質的な問い掛けであるが、この時点では自縄自縛に導く陥穽に憂国公子は気付いていない。つまり、「十四問答」の作者の、用意周到に張り巡らした巧妙な論述の仕掛け罠が、この憂国公子に割り当てられた問い掛けに秘め隠されるのである。

憂国公子の誹謗・挑発に、玄関法師は余裕綽々の長広舌で回答する。便宜的に六段に分けて説明を施す。

##### \*問宝 20＝十四-6)仏僧の違反と世俗の儒者の邪行：答 1

師曰。有益無益後更陳答。且舉大綱示道俗之損益。今聞子問不思佛法流傳。只在憂國家之損益。並忠臣義士誠可然也<sup>90</sup>。(師の曰く、「有益うえき無益むえきは後のちに更に陳答ちんたふせん。且しばらく大綱たいこうを舉あげて道俗どうぞくの損益そんえきを示さん。今、子なんぢが問もんを聞くに、佛法の流傳でんを思はずして、只ただ國家こっかの損益そんえきを憂うるるに在あり。並びに忠臣ちゅうしん義士ぎし<sup>91</sup>は誠まことに然しかるべし<sup>92</sup>。)

最初に、仏教の「有益無益」については、回答を後で(第十三問答)述べると前置きし、仏教者(「道」と俗儒(「俗」)の間の損害・利益の様態につき議論を始める。玄関法師の規定で、

○「子」＝憂国公子＝国家の損益を憂う＝「忠臣義士」

であることが、改めて提示される。つまり、玄関法師が対話して説得しようとしている所の相手、憂国公子は、国家を代表して朝政を掌る立場に居る高級国家官僚であって、財政逼迫を憂慮し国家運営に損害を与える事業を廃絶する心配りを見せるのは、その立場上当然の事柄である、と人物の背景が明かされる。この態度を、法師は「忠臣義士」に相応しい姿勢と称揚する。換言すれば、この時点で、憂国公子の墮落仏教に対する憤懣は、体制としての国家が抱える危機感の表明であると理解できる。そして、当該の玄関法師と憂国公子の対話の本質が、仏教(「佛法流傳」と国家(「國家之損益」)の相関性に関わる議論であり、抽象的な思弁に陥る弊を避け、議論に具体的な精彩を与える為に、二人の登場人物が仮設された仕組みが見て取れるのである。

なお、仏教と国家を論じるこの段階で俎上に挙げられるのは、あくまで仏教僧と官吏(「忠臣義士」)のレベルに留まり、「仏」と「帝王(天皇)」の比較・関係性には及んでいないことに留意すべきであろう。

\*問宝 20=十四-6)仏僧の違反と世俗の儒者の邪行：答 2

夫所以建國設職樹君御民。本非為宰天下而供君王屠海內而給臣佐。當以為與天下之父母濟萬民之塗炭。然則御馬之法非鑣策不能。馭人之道非教令不得。是故垂五常之法導四海之人。五經三史示其正路。金科玉條防其邪逸。若使主上行之則天下無為。黎下遵之則宇內無事。君臣父子之禮有序。上和下睦之義無缺<sup>93</sup>。(夫それ國くにを建たて職しよくを設もうけ[官僚制の創設]、君きみを樹たて民たみを御をさむ<sup>94</sup>る所以ゆえんは、本もと、天下てんかを宰つかさどつて君王くんのうに供きょうし<sup>95</sup>、海内かいだいを屠ほふつて臣佐しんさに給たまはんが為に非ず<sup>96</sup>。當まさに以て天下の父母ふぼ[国王]と與ともんじて萬民ばんみんの塗炭とたん<sup>97</sup>を濟すくはんが為<sup>98</sup>なり。然れば則ち馬うまを御をさむる法、鑣策ひょうさく<sup>99</sup>に非ざれば能あたはず。人を馭をさむる道みち、教令きょうりょうに非ざれば得ず<sup>100</sup>。是の故に五常ごじょうの法を垂れて四海しかい[天下]の人を導き、五經ごけい三史さんし、其の正路しょうろ<sup>101</sup>を示し、金科きんか玉條ぎよくじょう、其の邪逸じやいつを防ぐ。若もし主上しゅじょうをして之を行ぜば、則ち天下無為ぶい[泰平]なり。黎下れいか[万民]之に遵したがへば、則ち宇内うだい[世界]無事ぶじなり。君臣くんしん父子ふしの禮れい、序じょ有り。上和しょうか下睦かぼくの義、缺かけること無し。)

ここでは国家成立の大元の理由が説き述べられる。国を作つて各種事業を管掌する官職を設置(「建國設職」)し、且つ国家の主君を樹立して民草を統御する(「樹君御民」)という主語は、ここでは明示されないが、「天」である。上天の意志を承けた帝王が国を建て、天下を統治するという王権天与の考えは、古来の中国的な発想で国家権力の起源として自明の理とされた。その枠組みの中で、国王(「君王」)や重臣(「臣佐」)に千乗万乗の封土・富を分配するのは、各王朝の恣意的な差配であり、徳義に外れ人心を失えば、天命が改まりその王朝が滅んでまた別の王朝が興起する仕組みである(易姓革命)。従つて、国家の富や封土・俸禄は、国家成立時点で自動的に君臣に賦与された特権ではなく、あくまで国家運営の目的に沿う徳治の原資となるべき性格のものである。こうした基本的な国家の富への認識を裏に言い含めつつ、玄関法師が掲げる君主・臣下の存在意義は、

○君主が天下の父母となつて、臣民を我が子のように慈しみ

○賢臣とともに、苦しみ喘ぐ万民を救済する(「濟萬民之塗炭」)

ことにある。万民救済の大目的を実現する為に、国家は人を制御する「教令」を、国家運営の有効な手段として活用する。その最たるものが

○「五常」=仁・義・礼・智・信という儒教の徳目

○「五經三史」=儒教の基本經典である『易經』『詩經』『書經』『春秋』『礼記』(五經)と代表的な正史の『史記』『漢書』『後漢書<sup>102</sup>』(三史)

○「金科玉條」=黄金や珠玉のように善美を尽くした法律や規則<sup>103</sup>

等である。儒教思想に基づいたこの教令を順守すれば

◎国内すべてが平穩無事に治まり(「天下無為」「宇内無事」)

◎君主と臣下の在るべき道・父と子の関係が保たれ(「君臣父子之禮有序」)

◎上位の尊者と下の者がなじんで相互尊重・長幼互敬の美風を成す(「上和下睦<sup>104</sup>之義無缺」)

という理想的な状態が現出するとする。

玄関法師のこの言明は、仏教に基づく主張ではなく、現行の中国伝来の儒教倫理に基づく国家体制の基本理念を説いたもので、憂国公子にしてみれば、反論の余地の一切ない、官僚の行動規範の源泉となる考えそのものである。

\*問宝 20=十四-6)仏僧の違反と世俗の儒者の邪行：答 3

然今誦詩者無温恵淳和之心。讀禮者忘恭儉揖讓之志。懲惡勸善春秋所宗。潔靜精微周易攸尊。舉代披誦誰契孔丘之誠合周公之勸。能誦能言鸚鵡能為。言而不行何異猩猩<sup>105</sup>。(然しかれども今いま『詩經』を誦しょうする者の温恵うんけい淳和じゅんかの心こころ無く、『禮記』を讀む者の恭儉きょうけ

ん揖讓ゆうじょうの志ころざしを忘れてたり。悪を懲こらし善を勸すすむるは『春秋』に宗たつとぶる所、潔靜けつせい精微せいびたること『周易』に尊たつとぶる攸ところなり。代よを擧こぞつて披誦ひじゆ<sup>106</sup>すれども、誰たれか孔丘[孔子]の誠いましめに契かなひ<sup>107</sup>周公しゅうこう[周公旦]の勸すすめに合かなへる。能く誦じゆじ能く言ふこと、鸚鵡あうむも能く為なす。言いふて行きょうぜずんば何ぞ猩猩しゅうじょうに異ことならん。)

儒教倫理に基づく、あるべき国家の理想・官吏の心構えに反して、現実の官吏の「教令」を實踐しない様態を玄関法師は指摘する。これは、憂国公子が出家僧の破戒・非法濫行・蚕食を弾劾する論法と同じやり方を用いて、公子の論理をそのまま、国家を支える儒者の怠慢として相手に突き付けるのである。「五経」の中から四書を挙げて、そこで重視される徳目が蔑ろにされること示す。則ち、

- 『詩経』の温恵淳和<sup>108</sup>の心
- 『礼記』の恭儉揖讓<sup>109</sup>の志
- 『春秋』の懲悪勸善<sup>110</sup>
- 『易経』の潔靜精微<sup>111</sup>

の精神が喪失され、表面的には五経が盛んに読まれるけれども、これらの根本経典を撰述した聖人たち(周公旦や孔子)の教え・勸誡の精神を体現している者が一体どこにいるのかと問う。意味も解らずに口先で唱えるだけでは、鸚鵡や猩猩<sup>112</sup>でもその程度の芸当はできると手厳しく責め立てる。憂国公子の方としては、「儒教の徳目を完全に履行する高德の聖人」も勿論存在すると言いたい所であろうが、先立って自分自身が「得道の仏者は何処にいる」と問い詰めた手前、同じ論法で切り返されて、自分の方が聖人の存在を立証せざるを得なくなり、異論を唱え難い状況に追い込まれていると言える。

#### \*問宝 20=十四-6)仏僧の違反と世俗の儒者の邪行：答 4

又夫百工代天九牧馭人。七道五畿之長三百六十之守。縣縣令尉郷郷里正。家家父子門門百姓。其數無量貴賤無邊。然猶行仁義者幾何。修忠孝者幾許。慎守礼信者有幾。不犯律令者幾人。並皆上下讀文不愼其行。貴賤口是心行悉非。諺曰擊孝經打母頭。蓋斯之謂也。不曾願自己乖越法教。還談毀他人違犯經法。所謂蔽己臃脚發他腫足者也<sup>113</sup>。(又夫それ百工はくこう[百官]、天に代かはり九牧きゅうぼく[九州の長官]人ひとを馭をさむ。七道しつどう五畿ごきの長ちやう、三百六十さんはくりくしゅうの守しゅう[太守]、縣縣けんけんの令尉れいゐ[縣令・縣尉]、郷郷きやうきやう<sup>114</sup>の里正りせい、家家いゐゐの父子ふし、門門かどかどの百姓、其の數かず無量にして貴賤きせん無邊なり。然しかれども、猶なほ仁義じんぎを行きょうずる者の幾何いくばかりぞ。忠孝ちゅうこうを修しゅうする者の幾許いくばかりぞ。礼信らいしんを愼つしみて守まほる者の幾いくばくか有る。律令りつりょうを犯をかさざる者の幾いくばくの人ひとぞ<sup>115</sup>。並びに皆みな上下じょうげ、文もん[五経三史の文]をば讀よめども其の行かうをば愼つしまず。貴賤きせん、口くちには是ぜすれども心行しんぎょう<sup>116</sup>は悉ことごとく非ひなり。諺ことわざにて曰く、『孝経』を撃ひつきげて母ははの頭こうべを打つと。蓋けだし斯この謂いひか<sup>117</sup>。曾かつて自己おのれが法教ほうきょうに乖越けをつつすることを願かへりみず、還かへつて他人たにんの經法きやうほうに違犯いぼんすることを談毀だんき[誹謗中傷]す。所謂いはゆる己おのが臃脚うみあしを蔽かくして他たの腫足はれあしを發あらはす者ものなり<sup>118</sup>。)

儒教精神の体現者が皆無であることを、法師は具体的に例証してゆく。当該部分に列挙する

△「百工」「九牧」「七道五畿之長」「三百六十之守」「縣縣令尉」「郷郷里正」「家家父子」

は、天子と国家中枢の三公の高官の下に置かれる、律令体制化の官職を、大きな

△国都の朝廷での高級官吏から →

△中国の「九州(冀州・兗州・青州・徐州・揚州・荊州・豫州・梁州・雍州)」の長官 →

△本朝の「七道(東海道・東山道・北陸道・山陰道・山陽道・南海道・西海道)」「五畿(大和国・山城国・摂津国・河内国・和泉国)」の担当行政官 →

△「三百六十」国(一説には郡)の太守 →

△「縣の令尉」 → 「郷の里正」 → 「各家」の家長と子弟

に至るまで下方にブレイクダウンして、そのいずれの段階でも、「上下貴賤」を問わず、こぞって「五経三史」の「文」を読む体制ができていると言う。しかしながら、実際に儒教精神に則った行動を実践しているとは到底言い難い。

- 一体何人の者が「仁義」を実行し
- 〃           「忠孝」を修道し
- 〃           「礼信」を遵守し
- 〃           「律令」の決まりを破らずに身を慎むのか

と、孔子の教え「仁義礼智信」「忠孝」と国法厳守の順法の行いが徹底できていないのでは、と畳み掛ける。口にする徳目と実際の行動が懸け離れていては、まるで親孝行の重要性を説いた『孝経』を振りかざして、大事な母親の頭を打ちつける親不孝の大罪を犯すようなものだ、と述べる。相手を逃さない巧みな論理の締め付けと、皮肉に満ちた口振りは、著者の少々意地の悪い機智を感じさせる。

当該部分の主張は、

- ◎ 自分の不品行を棚上げにして、他人の過ちを非難することなかれ（「不曾願自己乖越法教。還談毀他人違犯經法」）

に集約され、それを再び「己おのが臍脚うみあしを蔽かくして他の腫足はれあしを發あらはす」という俚諺の皮肉に包んで、儒者の言行不一致をたしなめるのである。

#### \*問宝 20=十四-6) 仏僧の違反と世俗の儒者の邪行：答 5

如公子所論天下所有百工令長並皆乖法者多。率土所有元元忠孝希聞。三教皆是一人之所弘傳。何以釋縑違犯吹毛求瑕。儒素邪非含弘不糺<sup>119</sup>。(公子こうしが論ずる所の如きは、天下に所有あらゆる百工はくこう令長れいちょう、並びに皆みな法ほうに乖そむける者もの多く、率土そつど[天下]に所有あらゆる元元げんげん[一般民衆]忠孝ちゅうこうなるは聞こゆること希まれなり。三教さんごう[仏道儒]は皆みな是れ一人いちじんの弘傳ぐでんする所なり。何を以てか釋縑しやくし[墨染の衣・仏僧]の違犯いほんをば毛けを吹いて瑕きつを求め、儒素じゆそ[白衣の儒者]の邪非じゃひをば含弘がんこうして糺たださざる<sup>120</sup>。)

「如公子所論」は憂国公子の論法を以てすればの意で、戒定智慧兼備の徳高い僧侶の見出し難きことは許し難く、国費の浪費を防ぐために国家を蚕食する非法の僧の輩は排除すべきであるという論理を言い表す。その論理に従うと、天下のあらゆる場所に配置される、公職を持った指導的立場の役人には、孔子の教えに背く者が数多く（「乖法者多」）、民衆の中に忠孝の者の存在は滅多に聞かないから、彼らの俸禄を停止すべきという結論に至るではないか、と法師は述べる。官吏の給与を断てとあからさまに言うことはしないにしても、仏道儒の三教は皆、理想的な聖人が説き起こした聖教であるから、妄りにその教えを誹謗してはならないと鋒先を転じる。ここでも、玄関法師は「仏道儒の三教」「釈迦・老子・孔子」の価値を決して否定はせず、その教えに随順する後代の弟子の非法・不心得を糾弾する姿勢を貫くことに注意したい。自分に甘く、他人（仏教僧）に厳しく当る（「釋縑違犯吹毛求瑕。儒素邪非含弘不糺」）俗儒・官人の不寛容を非とするのであり、決して儒教の徳目やそれに基づく国家体制の不備を指摘するのではないのである。

なお、印象的な「毛を吹いて瑕きつを求め」という表現の典拠は、前漢の王褒おうほう（?-前 61）の「四子講徳論」（『文選』巻五十一所録）で、浮遊先生が唱える教説中の

- \* 處位而任政者、皆短於仁義、長於酷虐、狼摯虎攫、懷殘秉賊。其所臨蒞、莫不肌栗懼伏、吹毛求疵、並施螫毒。百姓征徭、無所措其手足（[秦代の]位に處りて政まつりごとに任ずる者[為政者]は、皆仁義に短にして、酷虐こくぎやくに長じ、狼のごとくに摯とり虎のごとくに攫つかみ、殘を懷き賊を秉とる[殘虐な心を抱く]。其の

臨蒞りんれい[來臨]する所、肌栗きりつ惴伏しょうふく<sup>121</sup>せざるは莫なし。毛<sup>122</sup>を吹きて疵きづを求め、並びに螫毒せきどく[害毒]を施せば、百姓征伐せいしょう[驚惶失措]して、其の手足しゆそくを措おく所無し<sup>123</sup>。）

に求められる。これが、秦代の苛斂誅求・残虐酷薄な政治の結果、わずか二代で王朝が滅亡した故事に繋がる表現であることを、憂国公子並びに「十四問答」の読者は即座に理解するであろう。

### \*問宝 20=十四-6) 仏僧の違反と世俗の儒者の邪行：答 6

又夫諸寺封戸不出一萬。僧尼啜粒不過一鉢。讀經礼佛報國家之恩。觀念坐禪答四恩之德。然今俗素衣食。或食萬戸之侯或費千乘之國。百里之宰三公職。尸坐溪壑碩鼠尾閭。空食人祿徒受人官。八元之美五臣之德。伊尹負斲公望垂緘。張良三略陳平六奇。如是之功如此之德何以不聞。若責僧尼之一鉢何不檢俗素之多費<sup>124</sup>。(又夫それ諸寺しよじの封戸ふうこは一萬に出いでず。僧尼そうにの啜粒せつりゅう<sup>125</sup>は一鉢いっばつに過ぎず。経きょうを讀み、佛ほとけを禮らいして國家こつかの恩おんに報じ<sup>126</sup>、觀念かんねん坐禪ざぜんして四恩しおんの徳<sup>127</sup>とくを答こたふ。然しかるを今いま、俗素ぞくその衣食いしは或いは萬戸ばんこの侯こう<sup>128</sup>を食はみ、或いは千乗せんじょうの國くにを費つひやす<sup>129</sup>。百里はくりの宰<sup>130</sup>さい、三公さんこう<sup>131</sup>の職しよく、尸坐しぎ溪壑けいがく<sup>132</sup>し碩鼠せきそ尾閭びりよ<sup>133</sup>なり。空むなしく人祿じんろくを食はみ、徒いたづらに人官じんかんを受うく。八元はつげん<sup>134</sup>の美び、五臣ごしん<sup>135</sup>の徳とく、伊尹いじん<sup>136</sup>斲かなへを負おひ、公望こうぼう<sup>137</sup>緘つりを垂たる。張良ちやうりょう<sup>138</sup>が三略さんりやく、陳平ちんぺいが<sup>139</sup>六奇ろつき<sup>140</sup>、是かくの如きの功こう[伊尹・太公望・張良・陳平らの功臣の大功、此の如きの徳とく、何を以てか聞こえざる。若もし僧尼そうにの一鉢いっばつを責せめば、何ぞ俗素ぞくその多くの費えを檢かんがへざる<sup>141</sup>。)

ここでは、仏教僧への支弁と国家を指導する役人たちへの給付の多寡を論じる。第一問答で憂国公子が僧侶に「万戸を割いて鐘を鳴らし、千頃せんけいを開いて斲食ていしよくす」と述べた事柄を当該部分で承ける。公子は「万戸」も支給するという意識であるが、玄闕法師は様々な寺への「封戸」は合計してもせいぜい「一萬」にしか上らないと述べて、認識に大きな乖離が見られる。財政論の立場からすれば、玄闕法師と憂国公子の双方とも、厳密な数字に基づいて議論しない、曖昧な印象論に終始するが、「十四問答」制作時の一般常識的な理解の範疇でのイメージに基づき、相互の納得(及び読者の了解)を得るレベルは維持される。その法師の主張は、仏教者への支弁は

○諸寺総額で「不出一萬」、僧尼の飲食する量はせいぜい鉢一杯分(「啜粒不過一鉢」)

であるのに対し、国家官僚への俸禄(「俗素衣食」)は

- 封建領主の「萬戸」、或いは王侯貴族は「千乗」の禄を承け<sup>142</sup>
- 百里の国を宰領する官も存在し、「三公(司徒・司空・太尉)」の高官は政治を動かし
- 多くの費え(「俗素之多費」)を国家に負担させる

と不均衡である。そして道俗の果たす行動と役割の面でも、

○読經礼拝・觀念座禪・報恩国家(「讀經礼佛報國家之恩。觀念坐禪答四恩之徳」)

という仏教僧の在り方に対し、多くの官人は

- 屍・形代の如く職位に就いて碌を食む(「尸坐溪壑」)
- 国王(碩鼠)が無才無益な人物を多数登用して国費を際限なく浪費し(「碩鼠尾閭」)
- 多数の役人が無能無才で万民の富である食碌を空しく徒食する(「空食人祿」)
- 木偶の坊のように無言不作為で職位に居座って、徒に官職を汚す(「徒受人官」)

有様で、国家の資源を空費するのみである。国家を宰領する役割を期待されるのに、殷の名宰相「伊尹」や周代の「太公望」、漢の高祖劉邦の功業を助けた建国の功臣「張良」「陳平」らの名望を發揮する偉大な臣下の後継者の名は全く聞こえてこない。得道の仏教者の不在を非難し、仏僧への僅かな支給を停止するより前に、巨額の浪費の元である自分たち自身への給付を見直し、長く歴史に名を留めるような功績を挙げるべく努めるべきではないか、と切り込む。

玄関法師の弁舌は、確かに、仏教僧への国家給付の正当性を擁護している。しかし、それ以上に、大した働きもしないのに国家からの食祿を貪る役人の惨状(「尸坐溪壑」「碩鼠尾閭」「空食人祿」「徒受人官」)を強く憂えて、官吏に己が職務と行動規範の厳守を求め、更に国家の財政規律の必要を唱える。法師のこの姿勢は、憂国公子の憤慨と軌を一にする。公子が仏教者だけに厳しい眼差しを注ぐのに対し、法師は仏者と俗儒の両方に、等しく報恩と忠孝の規律正しい実践を求めている。この時、玄関法師の立場は、儒者を説得する仏教の代表の立脚点を超脱し、国家に対して、各々が付託された責務の完遂を求める、国主・天皇の視点に立つものであると言い得る。

ちなみに、国家を憂える公子の立案、及び官吏全体の浪費の問題を指摘する法師の財政緊縮の姿勢は、第二章第五節で紹介した、嵯峨朝の財政緊縮論者、硬骨の宰相藤原園人の面影を留め、『宝鑑』の読者(天皇・文人官僚)に訴えかける所大であっただろう、という筆者の私見を差し挟んでおきたい。

### 10-2-5:「十四問答」の内容⑤:第七・第八問答

#### \*問宝 21=十四-7)官人の公務と僧侶の勤行:問

於是公子忙然無言喟然良久曰。俗官俸祿官位所當。加以星出星入櫛風沐雨。日夜在公何以辭讓。至如僧尼讀經礼佛。堂上宴坐任意修行。何能諷一卷之般若礼一佛之名号。報國家之鴻恩答四恩之廣徳乎<sup>143</sup>。(ここに於て、公子、忙然ぼうぜん[茫然自失]として言ふこと無し。喟然きぜん<sup>144</sup>[嘆息]として良やや久しうして曰く、「俗官ぞつかん[世俗の官吏]の俸祿ほうろくは官位かんいの當あたる所<sup>145</sup>なり。加以しかのみならず星ほしに出いでて星に入り<sup>146</sup>、風かぜに櫛かみけづり雨あめに沐ぼく<sup>147</sup>して日夜にちや公ことに在り<sup>148</sup>。何を以てか辞讓じじやうせん<sup>149</sup>。僧尼そうにの経を讀み佛ほとけを礼らいするが如きに至つては、堂上どうじょうに[仏堂で]宴坐えんざ<sup>150</sup>して意こころに任まかせて修行す。何ぞ能く一卷いちかんの般若を諷よみ、一佛いちぶつの名号みょうごうを礼らいして、國家こっかの鴻恩こうおん[大恩]を報じ、四恩しおんの廣徳こうとく<sup>151</sup>を答へむ<sup>152</sup>」と。)

玄関法師の弁舌が、自分自身の立脚点、則ち国家中枢の高級官吏という立場の道徳的脆弱性を揺さぶり、その高祿が根拠薄弱だと指摘する非難によって、憂国公子は窮地に陥る。茫然自失としてしばし沈黙する(「忙然無言喟然良久曰」)が、これは芝居のト書きに相当し、また問答体の作品の一種の定型表現でもある<sup>153</sup>。公子は

- 世俗の官吏の俸給は官位に見合う当然の支給だ
- 星の見える早朝に登庁し、日没後星が出た後で帰宅するほど長時間にわたって労働し
- 雨風の激しい中にも勤勉に公務に励む

のだから、相応の報酬を貰うのは当然だと述べる。但し、生存の為に辛苦を耐えるというのは万民共通の艱難であるから、憂国公子の泣き言には説得力が欠ける。公子は何とか反論を試み、仏教僧が、気儘に道場で読経礼仏する行相を、国家に貢献する(「報國家之鴻恩」とは思えないと言う。「諷一卷之般若・礼一佛之名号」という仏事の有効性を問うのだが、ここでも、仏事の価値を測る基準は

◎「國家之鴻恩」「四恩之廣徳」という、国家=君主に報恩するか否かの一点に存する。そしてこの報恩が如何なるものであるかは、第六問答で言及された通り

- ◎万民を救済する(「濟萬民之塗炭」)為
- ◎天下泰平・宇内無事を実現する為

に読経礼仏する行為、密教的には鎮護国家の修法を勤修することである。「十四問答」では、「報...恩」という語句で言い表されるに留まるが、直接的に明言されないこの報恩の営みが、仏典講讚<sup>154</sup>・大般若諷読<sup>155</sup>・法華八講<sup>156</sup>などの法会のことを指すのは、暗黙裡に読者に理解されたこと



は間違いない。

\*問宝 21=十四-7)官人の公務と僧侶の勤行：答

師曰。公子之言雖似是。然未知妙。夫法名諸佛之師。佛則傳法之人。一句妙法億劫難遇。一佛名字憂曇非喩。是故雪童投身精進剥皮。滿界財寶不如一句之法。恒沙身命不比四句之偈。輪王為床喜見燒身。良有以也。稱一佛名号消無量重罪。讚一字真言獲無邊功德。何況一鉢餽飯四種恩德何以不酬<sup>157</sup>。(師の曰く、「公子が言ふことは是れに似たりと雖も、然れども未だ妙たへなることを知らず。夫それ法ほうをば諸佛の師しと名づく。佛ほとけは則ち傳法でんぼうの人なり。一句いつくの妙法みょうほうは億劫おつこうにも遇あひ難く<sup>158</sup>、一佛いちぶつの名字みょうじは憂曇うどん〔優曇華〕も喩たとひに非ず<sup>159</sup>。是の故に雪童せつどう身みを投げ、精進しょうじん皮を剥はぐ<sup>160</sup>。滿界まんかいの財寶さいほうは一句いつくの法に如しかず<sup>161</sup>。恒沙ごうじゃの身命しんめい<sup>162</sup>は四句しくの偈げに比ならばず。輪王りんのう床ゆかと為り<sup>163</sup>、喜見きけん身みを焼く<sup>164</sup>。良まことに以ゆえ有るかな<sup>165</sup>。一佛の名号を稱しょうしては無量の重罪ちゆうざいを消し、一字の真言を讚さんじては無邊の功德くどくを獲る。何いかに況いはんや<sup>166</sup>一鉢いっぼつの餽飯そぼん、四種の恩徳おんとく〔四恩〕、何を以てか酬むくひざらん<sup>167</sup>と。)

玄闍法師は、労苦大なる官吏の勤務の泣き言を受け流し、仏法の尊貴なることの強調に転じる。その喩えには、『涅槃經』所説<sup>168</sup>の、雪山童子が一の羅刹が唱える「諸行無常 是生滅法」の二句半偈を聞き、この後半の偈文(「生滅滅已 寂滅爲樂」)を聞くために自分の身を捨てて羅刹の食に供したという説話を持ち出す(第四章第四節で指摘した如く、この説話は、天長の頃に成立した<sup>169</sup>『東大寺諷誦文稿』に三か所言及されている)。仏は仏法を説いて衆生に開示するが故に、先ず「佛則傳法之人」と規定され、如来金口の一句妙法に出遭うのは、無限永劫の時を経ても困難であり、一の仏の名号を聞く事すら優曇華の開花に出遭うに等しい椿事で、それ程貴重で稀有な仏との感応の結果が仏の法句であるという。玄闍法師はここで、仏の名号を称えて無量無辺の重罪を消除し、「真言」を讚嘆して大いなる功德を獲得する(「稱一佛名号消無量重罪。讚一字真言獲無邊功德」という密教的な考えを漏らす。玄闍法師の背景に密教思想が隠在することを示す一節である。当段の主張は、末句の「一鉢餽飯四種恩德何以不酬」、つまり、仏名や真言の誦誦(「稱一佛名号・讚一字真言」)でさえ無量無辺の功德が獲得できるのであるから、仏教僧が粗食の戒を持して国家からの僅かな給付に甘んじつつも、至心に仏法のために精勤することが、どうして四恩の広徳に報いないことがあるだろうか、という反語に帰結する。

\*問宝 22=十四-8)五經(儒教)と三藏(仏教)の違い：問

公子曰。此言迂誕未足信受。吾師孔李不曾吐言。若誦經為功礼佛為績。吾亦誦五經三史之文礼周且孔丘之像。与此何別。又五經之文三藏之字。文字是同誦持何異<sup>170</sup>。(公子が曰く、「此の言こと迂誕うたん<sup>171</sup>〔根拠のない虚言〕なり、未だ信受しんじゆ<sup>172</sup>するに足らず。吾が師し、孔李こうり〔孔子と老子〕、曾かつて言ことばを吐かず<sup>173</sup>。若し経きょうを誦となふるを功こうと為し、佛ほとけを礼らいするを績わざと為せば、吾<sup>174</sup>も亦た五經ごきょう三史さんしの文を誦じゆし、周且しゅうたん孔丘こうきゅうの像ぞうを礼す。此れと何ぞ別ことならん<sup>175</sup>。又五經の文もん、三藏さんぞうの字じ、文字もじ是れ同じ、誦持じゆち何ぞ異ならむ」と。)

玄闍法師の「一句の妙法」「一佛の名字」の具有する大いなる功德の言について、憂国公子は激しく拒絶する(「此言迂誕未足信受」)。演劇的身振りとも見えるが、公子の拒否はその思想的立脚点である孔子や老子の教えに、「人」や「法」の礼拝・誦誦の効用が説かれていない(「吾師孔李不曾吐言」との理由に由る。公子は玄闍法師の論理を援用して、若し仏経にそんな偉大な功德が備わり、礼拝誦誦行為が仏者の功績になるというのであれば、儒者が「五經三史」の文章を尊崇して孔子・周公旦の像に礼拝するのも、同様の功勞ではないかと述べる。

相手の論理を借用して問い返す手法は、先に法師が用いた所である。ところが、此の度は、現世

の仏教僧と儒素の行いの同類性(根本的な教えから乖離して墮落した状態)では無く、仏の教えと孔子・老子の教説それ自体が具える教益の違いが問題にされて、簡単に仏道儒の等同を認めるわけにはいかない。この公子の言を受けて、玄闕法師は次に、公子の「五経三史の文と仏教經典(三蔵)の文」は同じ文字で書き記されていて、価値的には同じだという主張を、言下に否定し、仏典と儒教の經典の本源的な価値の大小を、比喻を以て説明する。

\*問宝 22=十四-8)五経(儒教)と三蔵(仏教)の違い：答

師曰。公子之言乍聞似是。熟思天殊。深義乍難信且以譬說之。夫勅詔官符与臣下往来。文字是同功用太別。如勅書一命則天下奉行。施賞施罰百姓喜懼。如來經法亦復如是。菩薩聲聞天龍八部何人不信。當知外書如百姓之文。佛經如天子之勅。是故釋帝誦之摧修羅之軍。閻王跪之礼受持之人。未有誦五経而消罪讀三史而拔災<sup>176</sup>。(師の曰く、「公子が言ふこと乍たちまちに聞けば是ぜに似たれども<sup>177</sup>熟つらつら思へば天はるかに殊ことなり。深義じんぎ<sup>178</sup>乍たちまちに信じ難し。且しばらく譬たとへを以て之を説く<sup>179</sup>。夫れ勅詔ちよくしょうの官符かんぶと臣下しんかの往来おうらい<sup>180</sup>と、文字もんじ、是れ同じけれど功用くよう、太はなはだ別ことなり。勅書ちよくしょの一命いちめい<sup>181</sup>の如きは、則ち天下てんか奉行ぶぎょう<sup>182</sup>して賞しょうを施ほどこし罰ばつを施ほどこすに、百姓ひやくせい喜懼きく<sup>183</sup>す。如來の經法きょうぼうも亦復またまた是の如し。菩薩・聲聞・天龍・八部いづれの人か信ぜざらん。當まさに知るべし、外書げしよ<sup>184</sup>は百姓はくせいの文もの如く、佛經ぶつきょうは天子てんしの勅ちよくの如し。是の故に、釋帝しゃくてい[帝釈天]之を誦じゅして修羅しゅらの軍いくさを摧くだき、閻王えんわう<sup>185</sup>之に跪ひざまづいて受持じゅちの人を礼らいす<sup>186</sup>。未だ有らず五経ごきょうを誦じゅして罪つみを消し、三史さんしを讀んで災わざはひ[災禍]を拔はらふこと」と。)

ここで、玄闕法師が持ち出す、三蔵(仏)の文字と五経(儒)の文字の本質の差異は

○仏典＝如來の經法：皇帝の発す詔勅の文字(「勅詔官符」「勅書」「天子之勅」)

●五経＝「外書」：臣下の記す文・手紙(「臣下往来」「百姓之文」)

という比喻で説明される。この二種類は、そこに用いられる文字が同一であっても、現実的にもたらす効用が大いに違う。「仏経＝皇帝の勅」は

○天下万民がこぞって信受・奉行して悦び従い

○帝釈天が阿修羅の軍を打ち砕く威力を持ち

○地獄の閻魔大王も恭敬して、亡魂を墮地獄の罪過から解放する

が、その一方で、日常的に取り交わされる文に等しい「五経＝外書」の文字は

●人間の罪障を消滅させず、災禍を取り除けない(「未有誦五経而消罪讀三史而拔災」)

というのである。

既に第五章第三節(問宝 22)で指摘したように、玄闕法師は三蔵と五経の本質的・内在的価値の違いの理由は明示せず、罪障消滅・除災という仏経の功德を一方的に主張するばかりである。客観的な、或いは普遍的に証明された事実を提示せずに、

○「仏経・真言念誦には罪障消滅・除災の功德がある」

という確信と、

●「外典・五経三史には罪障消滅・除災の功德はない(そんなことは聞いたことが無い)」

という臆見に基づいた類推で組み立てられる

◎三蔵・仏経は外典・五経三史よりも勝れている(儒教の教えは劣っている)

論法が、疑いようのない真実として提示される。相手を説得する次元の言説ではない論理の飛躍は、宗教家にまま見出される<sup>187</sup>。玄闕法師の言説を、自身の信仰を振り翳す強固な確信と見ると同時に、策略として、憂国公子に謗人謗法の罪を犯させる為の仕掛けであるとも読み取れる。ここでの法師の主張は、論理としては明らかに破綻しているが、作劇術としては巧妙な誘い水の役

割を果たす。そして、一連の説明の大元は「如来の経法＝皇帝の詔勅」という比喻にあり、「国王(天皇)」の圧倒的な存在感の下に成り立った議論であることを忘れてはならない。

### 10-2-6 : 「十四問答」の内容⑥ : 第九・第十問答

#### \*問宝 23 = 十四-9) 釈尊と孔子・老子の関係

公子曰。釋迦辨而説功德。孔丘謙而不自伐<sup>188</sup>。(公子が曰く、「釋迦は辨わかま<sup>189</sup>へて功德を説き<sup>190</sup>たまひ、孔丘は謙にして自ら伐ほこ<sup>191</sup>らず。」)

師曰。莫導斯言。孔甫自稱礼西方之聖。李老亦復吐吾師之談。大聖不妄語謗即墮深坑<sup>192</sup>。(師の曰く、「斯の言ことを導いふこと莫なかれ。孔甫こうほ[孔子]自ら西方の聖を稱礼<sup>193</sup>せり。李老[老子]も亦た復た吾が師の談を吐けり<sup>194</sup>。大聖だいしょう[仏]は妄語もうごしたまはず。謗ほうすれば即ち深坑じんこう<sup>195</sup>に墮おつ。)

釈迦牟尼は分別言辞に長けている(能弁)から根拠のない虚言を口にして己の教説の功德を誇大に宣説し(「釋迦辨而説功德」)、孔子は謙讓にして言葉を誇ることがないから、五經の文字の功德について沈黙を守るのだ、という旨の主張を公子は行う。孔子の「謙而不自伐」という精神については問題にならない。玄闕法師は、釈尊を「辨而説功德」と形容するもの言い、仏に対する誹謗と捉え、謗人謗法の重罪(「謗即墮深坑」)の話題に議論を展開する。「十四問答」著者の思惑通りに、憂国公子が仏を謗り、玄闕法師がそれを厳しく説諭する構造で、孔子・老子ともに釈尊を敬ったという俗説は、議論に花を添える付け足しである。論述全体の方向性としては、三教の優劣よりも、前の問答からの、「如来・仏」＝「国王・天皇」の至上性の比喻が機能を果たし続け、ここで釈迦牟尼・仏の真正さを疑うことは、国主・皇帝の権威に疑念を呈することとなるという禁忌を、表立っては表明せず、暗に言い含めて進む。則ち、意味内包コノテーションのレベルでは、仏・仏法への謗人謗法は、天皇・国法への叛逆と重ね合わされて、その大罪の重大さを常に意識するように仕向けられるのである。

#### \*問宝 24 = 十四-10) 謗人謗法の重罪 : 問

公子曰。作十惡五逆者理可填地獄。謗人謗法何由可然<sup>196</sup>。(公子が曰く、「十悪じゅうあく五逆ごぎやくを作る者は理りとして<sup>197</sup>地獄に填をつ可し。人を謗ほう<sup>198</sup>じ法を謗ずる、何に由ってか然るべき」と。)

「仏を謗れば地獄に墮ちる(「謗即墮深坑」)」の言を承けて、憂国公子は「十悪・五逆」の大罪を犯せば墮地獄となるのは理解できると述べる。公子が仏説の正しさ(悪因苦果と地獄の存在)を前提とすること、更に言えば、公子という人物が、「十四問答」著者の頭の中に設定された、著者の思考を展開させる、狂言回しの役割を担う存在であることを密かに漏らす一節である。則ち、ここでの憂国公子の問いは、ほぼ自問自答に同じであり、「謗人謗法」が墮地獄の罪に相当することの説明を誘導する。

玄闕法師の弁説は、療病の過程に擬えて「人」「教(法)」「理」の尊崇の必要性と、その中でも「人法」が一体にして不二であることを主張する。便宜的に二段に分けて引く。

#### \*問宝 24 = 十四-10) 謗人謗法の重罪 : 答 1 醫人・方經・妙藥

師曰。子未聞療病之法乎。治身病必資三法。一醫人。二方經。三妙藥。病人若敬醫人信方藥至心服餌疾即除愈。病人若罵醫人不信方藥不服妙藥病疾何由得除。如来治衆生心病亦復如是。佛如醫王教如方經理如妙藥。如理思惟猶如服藥。依法服藥滅罪證果。然今重罪愚人謗人謗法重罪何脱<sup>199</sup>。(師の曰く、「子なんぢ、未だ療病れうびやう[病氣治療]の法を聞かず。身病しんびやうを治ちするには必ず三みつ法の法に資よる。一には醫人いんに、二には方經ほうぎやう<sup>200</sup>、三には妙藥みょうやく。病人びやうにん、若もし醫人いんに敬ひ、方藥ほうやく<sup>201</sup>を信じ、心を至いたして服餌ぶくじすれば、疾やまひ即ち除愈ちよゆ<sup>202</sup>す。病人、若し醫人を罵ののり、方藥を信ぜず妙藥を服ぶくせずんば、病疾びやうしつ何に由ってか除のぞくことを得

ん。如来、衆生の心病しんびやうを治したまふことも亦復またまた是の如し。佛ほとけは醫王いわうの如く、教きょうは方經ほうぎやうの如く<sup>203</sup>、理りは妙薬みょうやくの如し<sup>204</sup>。理の如く思惟しゆいすれば、猶なほし薬くすりを服ぶくする<sup>205</sup>が如し。法に依って薬を服すれば罪つみを滅めつし果かを證しょうす<sup>206</sup>。然るを今、重罪ちゅうざいの愚人ぐにんは、人に人を謗ほうじ法ほうを謗ほうず。重罪ちゅうざい何ぞ脱まぬかれん<sup>207</sup>。)

「謗人謗法」が由って来る所の理由を尋ねる公子の問いを待って、「医王＝如来」の比喻をベースにした、心病治癒の教説を持ち出す。

則ち、一般の身体の疾病を治療する為には

○医者(「醫人」)                      ○医薬書(「方經」)                      ○薬(「妙薬」)

の三つを兼ね備えた上で、治癒に尽力してくれる医者に全幅の信頼を置かなくてはならない。衆生の「心の病」の場合も同様で、

◎医者＝仏(「醫王」)                      ◎方經＝仏の教え                      ◎妙薬＝仏法の理

と配当されるように、心病(十悪五逆を犯して地獄に墮ちること)に罹った重病の衆生(「重罪愚人」)は、彼らを救済せんとする大慈大悲の大医王如来に帰依して、仏の教えの通り治療薬を服餌し、全存在をかけて信心することが求められると述べる。元々三悪趣の苦果に陥る病持ちが、救済者の仏を悪し様に謗るのであれば、地獄の猛火に苛まれるのは必定と脅しをかける。地獄墮ちから免れたければ、先ず仏を信じなさい、という単純であるが効果的な訓戒が当段の要旨である。

ここでも、「醫王」に擬えられた大聖仏陀は、「王」という譬喩で皇帝・天皇のイメージに重ね合わせられるのである。

#### \*問宝 24＝十四-10) 謗人謗法の重罪：答 2 人法一體

法資人弘人待法昇。人法一體不得別異。是故謗人則法毀法則人。謗人謗法定墮阿鼻獄更無出期。世人不知斯義任舌輒談不顧深害。寧可日夜作十悪五逆。一言一語不合謗人法。行殺盜者現得衣食之利。謗人法者於我何益<sup>208</sup>。(法ほうは人にんに資よって弘ひろまり、人にんは法ほうを待って昇のぼる。人法にんほう一體いったいにして別異べつちすることを得ず<sup>209</sup>。是の故に、人にんを謗ほうするは則ち法ほうなり<sup>210</sup>、法ほうを毀そしるは則ち人にんなり。人にんを謗し、法ほうを謗ずれば定んで阿鼻獄あびごくに墮だして、更に出いづる期ご無けん<sup>211</sup>。世人せにん衆生、斯の義を知らず。舌したに任まかせて輒たやすく談<sup>212</sup>じて深害じんがいを顧かへりみず、寧むしろ日夜にちやに十悪じゅうあく五逆ごぎやくを作る可べくとも、一言いちごん一語いちご<sup>213</sup>も人法にんほうを謗ほうすべからず<sup>214</sup>。殺盜せつとうを行ぎょうずる者は現げんに衣食いししの利を得う<sup>215</sup>。人法にんほうを謗ほうずる者、我われ<sup>216</sup>に於て何の益やくかある<sup>217</sup>と。)

「人」と「法」、具体的には「仏」と「仏法」が一体不二であることを玄闕法師が強調する。「人法不二」は真言宗教理の宗是となる重要な概念であり、当該部分はその根拠に援用される。実は、この表現は『論語』衛靈公篇の

\*人能弘道、非道弘人也。(人能く道を弘む、道人を弘むるに非ざる也。)

に基づくものであり、大乘仏教の様々なテキストに同様の表現が見出される。例えば、

\*佛知一切法。爲通達法。爲正法依。佛能拈持此法。法由人弘<sup>218</sup>。－『勝鬘寶窟』

\*能生諸佛本是般若。人能弘道非道弘人<sup>219</sup>。－『廣弘明集』

\*人能弘道自利利他。潔己立身住持三寶。津梁七世資益國家<sup>220</sup>。－『破邪論』

の諸例のように、「人」が主で「道」を弘めるとというのが、中国思想に共通した思考方法であり、仏教の教理書も孔子由来の伝統的概念に依拠している。ここでは、その「人」と「道」の関係を、「人法一體不得別異」と切り離すことの出来ない不離一如のものに強化して認識する。つまり、「仏教」を謗ることは「仏・釈迦牟尼」を誹謗することと同義であり、その逆もまた然り。いずれにせよ、「仏」とその「教」を誹謗中傷し軽侮すると、必然的に最も過酷な無間地獄(「阿鼻獄」)に墮ちて永久

に脱出できないから、毎日毎晩「十悪五逆」を積み重ねるよりも、「一言一語」の謗人謗法の方が恐ろしいのだと念を押す。法師のこの口振りは、憂国公子への誠めに留まらず、「十四問答」の成り行きを追う読者、具体的には憂国公子と社会的立場を同じくする文人官僚に向けた警告として響く。そして、仏・如来が一貫して「医王」「天子」とパラレルの位置関係を維持しているのであれば、この「人」は仏であると同時に主上・国君・皇帝を言い含め、謗人謗法の禁忌の範囲に天下の父母である天皇が含まれると理解できるのである。

### 10-2-7：「十四問答」の内容⑦：第十一・第十二問答

#### \*問宝 25=十四-11)仏法について：顕密の二教：問

公子曰。謹承示南。而自今以後不敢違犯。公子曰。既承不可謗人法。然未委人法有幾種。為當有深淺乎<sup>221</sup>。(公子が曰く、「謹つつしんで示南しなん<sup>222</sup>を承うけたまはんぬ。今いま自より以後のちは、敢あへて違犯いぼん<sup>223</sup>せず」と。公子が曰く、「既に人法にんぼうを謗ぼうす可からざるといふことを承うけたまはんぬ。然れども未だ委つまびらかにせず。人法にんぼうに幾種いくばくしゆか有る。為當はた、深淺じんせん有りや<sup>224</sup>と。)

憂国公子は、「一言一句たりとも人法を讒謗すべからず(「不可謗人法」)」という法師の強い禁止命令(「示南」)を素直に受け入れ、今後は二度と違反しないと誓いを口にする(「自今以後不敢違犯」)。

ここで、一旦謗人謗法の話題に結着を付け、次の「人」と「法」の具体的な種類の論題(「人法有幾種」)に転じる。それを口にする憂国公子の質問は、ここでも、玄関法師の意図(「十四問答」)の著者の計画に等しい)に沿った、自問自答的な誘導の役割を担う。対する法師の答えは、教科書通りの見解となるが、ここでは顕密の差別が持ち出され、玄関法師が密教に通じた仏教者であることが明らかになる。そして、『宝鑰』の中で、最初に顕密二教の概念に言及するのが当該箇所であることも留意しておくべき事柄である。

#### \*問宝 25=十四-11)仏法について：顕密の二教：答

師曰。大而論之有二種。一顯教法。二密教法。顯教中又二。言一乘三乘別故。一乘者如来他受用身從十地至初地所現報身所說一乘法是也。三乘者應化釋迦為二乘及地前菩薩等所說經是也。密教者自性法身大毗盧遮那如来与自眷属自受法樂故所說法是也。所謂真言乘者是也。如是諸經法契當其機根並皆妙藥。隨其經教菩薩造論人師作疏。末代弟子依斯經論讀誦修行。斯乃人法差別也。淺深福罰如十住心論<sup>225</sup>。(師の曰く、「大おおいに而しかも之を論ずるに二種有り。一には顯教けんぎょうの法ほう、二には密教みつぎょうの法なり。顯教の中に又二つあり。言く、一乗・三乗別べつなるが故に。一乗いちじょうとは如来の他受用身たじゅうしん<sup>226</sup>の十地じゅうち從より初地しよちに至るまで現じたまふ所の報身ほうじん<sup>227</sup>所說の一乗の法、是これなり。三乗さんじょうとは應化おうけの釋迦しゃか<sup>228</sup>、二乗及び地前ぢぜんの菩薩等の為に説きたまふ所の經、是なり<sup>229</sup>。密教とは自性法身じしよほうしん大毗盧遮那だいびるしゃな如来[大日如来]、自眷属じけんぞく<sup>230</sup>と自受法樂じじゅうほうらくの故に説きたまふ所の法、是これなり。所謂いはゆる真言乘しんごんじょうとは是なり。是かくの如くの諸の經法きょうほうは其の機根きこんに契當かいとう<sup>231</sup>して並びに皆みな妙藥みょうやくなり。其の經教きょうぎょうに隨したがつて菩薩<sup>232</sup>、論ろんを造り、人師にんじ<sup>233</sup>、疏しよ<sup>234</sup>を作る。末代まつだいの弟子、斯この經論きょうろんに依つて讀誦どくじゆし修行す。斯これ乃すなはち人法にんぼうの差別しやべつなり。淺深せんじん福罰ふくばつ[福德功德と罪業悪果]は『十住心論』の如し」と。)

ここに挙げられた玄関法師の、顕密・一乗三乗の差別と、その根拠となる教主の仏身の違いは、空海が定立した真言教学の概要を正確に述べる。ただし、分類とその名称のみを掲げて、経証もコメントも付されないから、詳しく内容を理解するには、「十四問答」の基体である『宝鑰』の、更に外部に位置する専著『弁顕密二教論』に根拠を求めなければならない。ここでは、その手続きを捨象して、

○顕教：一乗＝「他受用身」が「十地～初地の菩薩」に説く。教主の仏身は「報身(他受用)」  
：三乗＝「應化身・釋迦仏」が「二乗と地前菩薩」に説く。教主の仏身は「化身(應化)」

◎密教：真言乗＝「自性法身<sup>235</sup>」の大毘盧遮那如来が、「自眷属」とともに「自受法樂<sup>236</sup>」するとカテゴライズされて、提示される。恐らく、ここで述べられる仏乗と仏身論の詳細を憂国公子及び読者が正しく理解すかどうかは、問題にされない。「人」と「法」の区別と名称を掲げ、

★二乗 < 三乗 < 一乗 < 真言乗

★應化の釈迦仏 < 報身・他受用仏 < 自性法身大毘盧遮那如来

という「深淺」の並びが示されれば、「十四問答」の内部構成として十分用を足すと思われる。

さて、続けて、これらの諸々の教え(「諸經法」)は、法を承ける菩薩側の機根に応じて(「契當其機根」)下賜され、それぞれ「妙薬」であり、各教門に修行者と学匠が存在する(「隨其經教菩薩造論人師作疏。末代弟子依斯經論讀誦修行」)と説かれる。ここでは、それら諸經法の「淺深福罰」の具体的な内容を、『十住心論』へと参照を促すことに注目すべきである。

○「十四問答」の外側→基体『宝鑰』の更に外部→『十住心論』

という具合に、当該問答の位置から次元を異にした、外部テキスト『十住心論』へリンクが設定されている。独立した言説空間「十四問答」の論述構造に入った亀裂であるとも、或いは著者空海が「十四問答」を十住心思想の枠組みに接続させるために設置したブリッジ部分とも見なし得る。いずれにせよ、玄闍法師は顕密諸宗の論争の種である法身説法や仏身論には深入りせず、修行者のレベルに応じた各種の仏乗があることを告げるに留まるのである。

\*問宝 26＝十四-12)論疏の制作は謗法に相当するか

公子曰。今聞師説已知人法之別。然今造諸論疏者皆破他立自。不成謗法耶<sup>237</sup>。(公子の曰く、「今いま師の説を聞くに已すでに人法にんぼうの別なることを知んぬ。然るを今、諸もろもろの論疏らんしょを造る者、皆みな他たを破はして自じを立つ。謗法ぼうほうと成らずや」と。)

師曰。菩薩用心皆以慈悲為本以利他為先。能住斯心破淺執入深教利益尤廣。若挾名利心執淺教破深法不免斯尤<sup>238</sup>。(師の曰く、「菩薩の用心ようじん<sup>239</sup>は、皆みな慈悲じひを以て本もとめと為し、利他りたを以て先さきと為す<sup>240</sup>。能く斯の心しんに住して淺執せんしゅう<sup>241</sup>を破はして深教じんきょうに入るは、利益りやく尤もつとも廣ひろし。若し名利みょうり<sup>242</sup>の心しんを挾わきはさ<sup>243</sup>んで淺教せんきょうを執しゅうし深法じんぼうを破する<sup>244</sup>は、斯の尤とが[答・過失]を免まぬかれず」と。)

真言教理の仏乗・教主の別に関する法師の説明を聞いて、公子は簡単に「人法の別」を了解したと述べる。この辺りの対話は、論の展開を促す、合いの手の役割を果たす。そして、「菩薩造論・人師作疏」の言に関して、後代の菩薩や人師が作成する諸々の「論疏」は、先人や他の仏者の説いた教説を貶す「謗法」に当たらないのかと問う。

第五章第三節(「問宝 26」)で指摘した通り、この「論疏」作成の行為に関し、後学が先匠の学説を批判できるか否かについては、法師の説明する論理、「破淺執入深教[未達の浅い理解を打破してより深い教えを開く]」という目的の有理だけでは済まされないものが存する。玄闍法師の口調も歯切れの良さを欠いて、口籠ったかのような印象を与える。仏教教理研究の具有する、必然的な、先行する「他説否定」の倫理的背徳性が浮かび上がりもするが、この話題に敢えて触れた「十四問答」の著者、空海の廉潔な態度を諒とすべきかもしれない。当該部分は、「論疏」の撰述を「謗法」か否かという問題設定に対し、明確な答えを与えないまま、次の大テーマ、仏教と国家の相関に移行するのである。

## 10-2-8:「十四問答」の内容⑧:第十三問答

\*問宝 27=十四-13-1)仏教と王法その一:問

公子曰。既蒙提撕心霧忽消。然猶有心中未決者。何者既承雖無得道者其道不可絶。具戒慧者若辱若昧。然今見世間兆役者衆奸盜者多。御代聖皇佐時賢臣。見斯獼猴不能默忍。佛教王法相和如何<sup>245</sup>。(公子が曰く、「既に提撕<sup>ていせい</sup>【教導】を蒙<sup>もう</sup>こうむつて心霧<sup>しんむ</sup>【心の内の迷霧】忽<sup>いつ</sup>たちまちに消えぬ。然れども猶<sup>なほ</sup>心中<sup>しんちゆう</sup>に未だ決せざる者有り。何となれば既に得道<sup>とくどう</sup>とくどの者もの無しと雖も、其の道みち絶つべからず、戒<sup>かい</sup>い慧<sup>え</sup>を具<sup>ぐ</sup>せる者は辱<sup>じよく</sup>の若<sup>ごとく</sup>と昧<sup>まい</sup>の若<sup>ごとく</sup>しと承<sup>う</sup>けたまはんぬ。然るを今、世間<sup>せけん</sup>を見るに逃<sup>に</sup>役<sup>えき</sup>とうえきの者<sup>246</sup>衆<sup>おほく</sup><sup>247</sup>、奸<sup>かん</sup>盗<sup>とう</sup>の者多し。代<sup>よ</sup>を御<sup>おん</sup>をさむる聖皇<sup>せいこう</sup><sup>248</sup>、時<sup>とき</sup>を佐<sup>たす</sup>く賢臣<sup>けん</sup>、斯<sup>この</sup>の獼猴<sup>みこう</sup>【大猿・非法破戒の僧侶】を見て黙<sup>もく</sup>もだし忍<sup>しの</sup>しのぶこと能<sup>な</sup>はず。佛教<sup>ぶつこう</sup>と王法<sup>おうほう</sup>と相<sup>あ</sup>ひ和<sup>わ</sup>すること<sup>249</sup>如何<sup>いかん</sup>。）」)

憂国公子は重ねて、法師の説明で疑問が雲散霧消した(「蒙提撕心霧忽消」と宣言する。これは、話題を切り換えるための方便の言葉である。

当段では、「十四問答」の主要テーマである、「国家と仏法の関係」が多面的に取り上げられる。その議論を開始するのが、仏教と国家の法(「王法」)が相互に融和するのか否か(「佛教王法相和如何」という問い掛けであり、法師の長い回答を引き出す役割を割り当てられている。

ここで三つの注目すべき点がある。一つは、「戒慧を具せる者は辱<sup>じよく</sup>の若<sup>ごとく</sup>と昧<sup>まい</sup>の若<sup>ごとく</sup>し(具戒慧者若辱若昧)」は第四問答で法師が引いた『老子』の引用に呼応するものであるが、ここでは「大方無隅大音希聲。大白若辱大直若屈。大成若缺大盈若冲」と述べられ「若昧」には触れられない。これは、原典である『老子』第四十一章の

\*明道若昧、進道若退、夷道若類。上德若谷、大白若辱、廣德若不足。建德若偷、質真若渝。大方無隅、大器晚成、大音希聲、大象無形。道隱無名<sup>250</sup>。(明道<sup>めいどう</sup>めい<sup>めい</sup>は昧<sup>くら</sup>【暗い】きが若<sup>ごとく</sup>、進道<sup>しんどう</sup>は退<sup>ひ</sup>くが若<sup>ごとく</sup>、夷道<sup>いどう</sup>【平坦な道】は類<sup>らい</sup>【起伏が多い】なるが若<sup>ごとく</sup>。上德<sup>じやうとく</sup>は谷<sup>こ</sup>の若<sup>ごとく</sup>、大白<sup>だいぱく</sup>は辱<sup>じよく</sup>がれたるが若<sup>ごとく</sup>、廣德<sup>くわうとく</sup>こうとくは足らざるが若<sup>ごとく</sup>。建德<sup>けんとく</sup>は偷<sup>と</sup>【剛健な徳】は偷<sup>お</sup>こたれる【愈】が若<sup>ごとく</sup>、質真<sup>しつしん</sup>【心が質朴で正しい】は渝<sup>あ</sup>かわる【無節操】が若<sup>ごとく</sup>。大方<sup>だいほう</sup>は隅<sup>ぐ</sup>無く、大器<sup>たいき</sup>は晚<sup>ばん</sup>成<sup>せい</sup>【未完成】し、大音<sup>だいおん</sup>は聲<sup>せい</sup>希<sup>か</sup>すかに、大象<sup>たいしょう</sup>は形<sup>かたち</sup>無し。道は隠れて名無し。) — 『老子』第四十一章

から公子が語彙を補って引いたもので、法師と公子の典拠理解が完全に同一レベルのものに設定されていることを確認できる。

第二は、当段の主題に相応しい語句として、「代<sup>よ</sup>を御<sup>おん</sup>をさむる聖皇(御代聖皇)」という国君・天皇を指し示す直接的な語句が提示されていることに留意したい。

さらに第三のポイントとして、聖皇が黙って見過ごすことができないと言う状態、

●天下に【僧侶となって】兵役や賦役を逃れる者が数多く蔓延り(「世間兆役者衆」、強盗・窃盗の盗みや姦淫を犯す破戒の仏者が満ち溢れる(「奸盜者多」)こと

は、従来、奈良朝から実際によく観察された社会現象<sup>251</sup>の反映と考えられ、墮落腐敗した僧尼の弊害を除くことが「十四問答」執筆の動機とされてきた<sup>252</sup>。確かに、「奸盜」を犯す非法の仏者は当時存在したであろう。しかし、ここで「聖皇」が看過できないと表現した「獼猴<sup>みこう</sup>」は、『守護国経』阿闍世王授記品で説かれる(第十一章第五節で詳論する)、迦葉仏が

○「十の獼猴」を未来仏たる釈迦牟尼仏の十種の弟子<sup>253</sup>に擬えたが

○その十種(九種の悪沙門と一の真実沙門)のうちの九の「悪沙門」<sup>254</sup>

を指すものである。つまり、俗儒である憂国公子が仏典『守護国経』の教説を熟知してこの語句を用いることを意味し、公子が「十四問答」著者と同様に密教經典に通暁することを示す。敢えて言えば、公子は著者の傀儡として存在する本性をここで頭わにし、「十四問答」が

◎現実世界の、何処かで、実在の道俗の対話者の間で交わされた論議の反映ではなく

◎完全に表現主体・著者の頭の中で構築された、堅固な思想表現であり

◎『守護国経』の記述をその基底に潜める、熟慮の作品である

ことを明かす。そして、『守護国経』の文相で言えば、国の災禍は国王の悪行に因ると説き述べ、「獼猴」が跳梁跋扈する淵源は国王の徳の足りなさに在るとするから、「十四問答」当段で「聖皇」「不能黙忍」とする悪沙門「獼猴」の濫行は、聖皇御自らが聖躬の不徳を反省懺悔する行為を暗に言い含めると読み解けるのである。

\*問宝 27=十四・13・1) 仏教と王法その一：答 事異義融

師曰。此有二種。一悲門二智門。大悲之門開而無遮。大智之門制而無開。制門如涅槃薩遮等經。悲門如十輪等經。相和与奪坐賊断而已。又人王法律法帝禁戒事異義融。任法控馭利益甚多。枉法随心罪報極重。世人不知斯義。不細王法不訪佛法。随愛憎而浮沈任貴賤而輕重。以此馭代後報何免。不可不慎不可不慎<sup>255</sup>。(師の曰く、「此これに二種有り。一には悲門ひもん、二には智門ちもん。大悲だいひの門<sup>256</sup>には開ゆるして遮しゃすること無し。大智だいちの門<sup>257</sup>には制して開ひらくこと無し。制門は『涅槃』<sup>258</sup>『薩遮』<sup>259</sup>等の經の如し。悲門は『十輪』<sup>260</sup>等の經の如し。相和そうわに與奪よだつ<sup>261</sup>あり、坐賊ざぞう<sup>262</sup>をも断る而已のみ。人王にんのうの法律と法帝ほうていの禁戒きんかいと事こと異いにして義ぎ融せり<sup>263</sup>。法に任まかせて控馭こうぎよ<sup>264</sup>すれば利益りやく甚はなはだ多し。法を枉まげて<sup>265</sup>心に随へば罪報さいほう極めて重し。世人せにん斯の義を知らず。王法おうほうを細くはしくせず、佛法ぶつほうを訪とむらはず。愛憎あいぞうに随つて浮沈ふちん<sup>266</sup>し、貴賤きせん任せて輕重きょうちゅう<sup>267</sup>あり。此を以て代よを馭をさむるときは、後報ごほう何ぞ免まぬがれん<sup>268</sup>。慎つしまずんばある可べからず、慎つしまずんばある可からず。)

玄闕法師の回答の第一段は、仏法・王法を「悲門」「智門」に二分する。

○悲門＝大悲の門＝常に開いて人を遮断することが無い＝非法重罪を赦す寛容＝与門<sup>269</sup>

○智門＝大智の門＝門の自由な通行を制限する＝罪人に制裁懲罰を課す厳罰＝制門・奪門

この二つの接し方が仏法・王法にある。仏教では、悲門・智門それぞれに経証があり、寛恕と厳罰の二方面での衆生の制御(「控馭」)を説いている。同様に、世俗の国法においても、定められた律令を犯した際の懲罰の姿勢に、緩やかに処罰を下す寛容の態度と、厳罰に処す法治主義的な態度の両面が見出される。その点において、万民を御すに際しては、寛恕と厳罰の二本立てで臨むことが望ましく、許容範囲を超えた場合には恣意的な宥恕を控え(「枉法随心」)、法の規定通りに厳格に処罰する方が利益大である(「任法控馭利益甚多」)とする。これは、大悲と大智を相即不離として適宜運用することが、王法と仏法を相和した現実的な解決法であり、それは万民救済という王法・仏法に共通する目的を達成する最適の手段だという認識を言い含める。

こうして、「十四問答」中で最重要のテーゼ

※国王・天皇の法律(王法)と仏の訓誡(仏法)とは、その対象となる具体的な事象は異なるけれども、その意義は相通じる所がある(「人王法律法帝禁戒事異義融」)

が宣言され、世俗の王法と聖法である仏法との両者が、決して対立関係にあるのではなく、その適用される状況や具体的事柄に違いがあっても、人々の心と行動を律する「法」の本質では意味が同じであると説かれる。この、

※王法即是仏法(「事異義融」)

の強調は、玄闕法師(←表現主体←著者空海)がこの「十四問答」に託した最大の主張である。そして、当段を語る法師の口調は、単なる仏教者の立場を超えている。それは、道俗の二つの範疇を統括する、高いレベルで国家運営をその任務とする

※主上の言葉＝統治の基本姿勢を述べる詔勅



に相応しい、荘重な理想の提示になっていると言い得る。

\*問宝 28=十四-13-2)僧侶は国難の源か(第一問答：問宝 15 への答え)答①

又公子先所談旱澇疫癘天下版盪僧人之所招者此亦不然。子未見大道妄吐斯言。今當攬秦鏡臨子面。若由非法之僧尼者。堯代九年之水湯時七載之旱。如是旱澇由誰僧而興。彼時無僧何必由僧。夏運顛覆殷祚夷滅周末絕廢秦嗣早亡並皆禍起三女運隨天命。其日無僧豈預佛法<sup>270</sup>。(又、公子が先に談だんずる所の旱澇疫癘かんろうえきれい、天下の版盪はんとう、僧人そうにんの招まねく所なりとは此れ亦また然しからず<sup>271</sup>。子なんち、未だ大道だいでうを見ずして、妄みだりに斯この言ことを吐く。今いま當まさに秦鏡しんけいを攬とつて子なんちが面おもてに臨のぞむべし。若もし災わざはひは非法ひほうの僧尼に由るといへば、堯ぎょうの代の九年の水みづ、湯とうの時の七載の早ひでり、是かくの如くの旱澇かんろう、誰たれの僧に由つてか興おこりし。彼かの時に僧無し、何ぞ必ずしも僧に由らん。夏かの運うん、顛覆てんぷくし、殷いんの祚そ夷滅いめつし、周の末すえ絶廢ぜつはいし、秦しんの嗣よつぎ早く亡ぼうぜしこと、並びに皆、禍わざはひを三女さんぢょより起おこり、運うん天命てんめい<sup>272</sup>に隨したごふ。其の日僧そう無かりき、豈あに佛法ぶつぽうに預あつげむや。)

第二段では、憂国公子が当問答の冒頭(問宝 15)で非難した、墮落僧が国難の原因である(「旱澇疫癘天下版盪僧人之所招」という主張への反論を述べる。「秦鏡」は『西京雜記』巻三記載の、秦の始皇帝が人の心の善悪や病気の有無を照射して見たという靈威の鏡である<sup>273</sup>。仏教の漢土到来は、公式には後漢の明帝代(在:57-75)とされるから、それ以前に中国で勃発した天災疫癘に仏教僧は無関係である。この歴史的認識を以て、玄闍法師は憂国公子(及び読者)の善く知る所の、歴史上の災禍を挙げて、これに仏教が無関係であると立証を試みる。則ち、

- △堯の世に発生した洪水で、九年間の治水工事でも成功しなかった故事<sup>274</sup>(「堯代九年之水」)
- △殷の湯王の治世に大規模な旱魃が出来し七年間続いた故事<sup>275</sup>(「湯時七載之旱」)
- △夏王朝の顛覆は、夏の桀王が「虐政淫荒」で徳を修せず、美女妹喜(未喜まいき・ぼつき)の容色に溺れて政道を過ち、天下万民を塗炭の苦しみに陥れたことによる故事<sup>276</sup>(「夏運顛覆」)
- △殷王朝の滅亡は、殷の紂王が美女妲己だつきを愛して酒池肉林の饗宴に耽り、萬民の怨嗟を買い、周の武王に討たれたことによる<sup>277</sup>(「殷祚夷滅」)
- △周王朝の絶滅は、周の幽王が褒姒ほうじを寵愛しその歓心を求めて、しばしば敵の来襲を告げる烽火を挙げて諸侯を欺いた。その為、実際に犬戎の攻撃に際して救援の狼煙を挙げた時には諸侯は参集せず殺害され衰退したことに由る<sup>278</sup>(「周末絶廢」)
- △秦王朝は始皇帝没後、第二世胡亥が三年で丞相趙高の謀略で自殺に追い込まれ、第三世の子嬰は趙高を討って劉邦に下った(秦滅亡)が、項羽によって処刑された<sup>279</sup>(「秦嗣早亡」)

こうして堯舜の時代の天災や夏・殷・周・秦四代の王朝<sup>280</sup>の滅亡には妹喜・妲己・褒姒(「三女」)に溺れた国王の道徳的墮落と悪政の原因があり、道義に外れた李斯・趙高という酷薄の宰相の存在が関わるが、其の時には仏教は一切関わらないと述べる。これらは儒者の基本史書とする『史記』に明記される事柄であるから、憂国公子が疑いを容れる隙も無い。また道徳退廃・暴虐苛酷な悪政を敷く王朝は、「天命」を失って別の王家に討伐されるという革命思想は、本朝では移入されない<sup>281</sup>とはいえ、少しでも中国の歴史を学んだ者には、万古不易の真理と考えられる。つまり、国家の動乱・衰亡は、ひとえに「国主」「皇帝」の徳義・道徳の喪失に関わるという認識が前面に押し出されるのである。

\*問宝 28=十四-13-2)僧侶は国難の源か(第一問答：問宝 15 への答え)答②

夫灾禍之興略有三種。一時運。二天罰。三業感。時運者。所謂陽九百六。堯水湯旱當之。是故聖帝出震見機逆備。滅劫五濁亦是。天罰者。由教令乖理天即罰之。孝婦不雨之誅忠臣降霜之囚。如是之類是也。業感者。惡業衆生同生惡時業感故招如是灾。如是之論具如歷代五行志等。

及守護國經王法正論經等。子不曾知斯義。横吐狂言理不可當<sup>282</sup>。(夫それ災禍さいかの興おこりに略りやくして三種有り。一ひとつには時じの運、二ふたつには天の罰ばつ、三みつには業感ごうかんなり。時じの運とは、所謂いはゆる陽九百六ようぐひやくろくなり。堯の水、湯とうの早ひでり、之に當れり。是の故に聖帝せいいてい[伏羲]震しんに出いでて[中国で即位]機きを見て逆備げきび<sup>283</sup>せり。滅劫の五濁ごちよく、亦また是なり。天の罰とは教令きょうれい理りに乖そむくに由って天てん即ち之を罰す。孝婦こうふが雨ふらざつし誅とが、忠臣ちゅうしんの霜しもを降くだす囚つみ、是かくの如くの類、是これなり。業感ごうかんとは悪業あくごうの衆生、同じく悪時あくじに生れて業感の故に是の如くの災わざはひを招く。是かくの如くの論ろんは具つぶさには歴代の『五行志』等及び『守護國經』『王法正論經』等の如し。子なんち、曾かつて斯の義ぎを知らずして、横よこさまに[不順理]狂言きょうごん<sup>284</sup>を吐く。理り當あたるべからず。)

ここで、災禍の原因には「時運・天罰・業感」の三種類があると話題が進められる。

「時運」は既に述べた堯代の洪水や殷の湯王代の大旱魃(「堯水湯旱」)に相当する。「陽九百六」とは、易の陰陽の老陽を指し、「☰乾けん(三×三で九)」の陽が極まる時点で旱が起こり、陰が極まる老陰「☷坤こん(これが六)」で水害の発生を表すとされる。また『漢書』律曆志に依拠して、一元の初めから百六年目を陽九之厄とする説<sup>285</sup>や、東晋代成立の道教經典『天地運度經』に「天に災いあることを陽九と言ひ、地が損なわれることを百六と言う」旨の記述<sup>286</sup>があり、正確に何を指すのか不明である。ここでは、易の陰陽の運行で、予め天災が起こるタイミングが決まっていることを「陽九百六」と言い表し、これを「時運」と理解すれば良いであろう。「聖帝」は伝説上の帝王の伏羲ふくぎを指し、伏羲が天地の理を理解して八卦を画いて易を考案したことを「見機逆備」で表現する。当該部分での議論は、全く仏者には縁遠い『易經』の解釈論に終始する。ただし、暦数を専門にする者、「易」概念に通暁した儒者には、存外受け容れられ易い論理であるとも予想される。また、「時運」の第二に、仏教的な増劫・減劫の概念中の五濁悪世を適合させる。諸々の濁悪がはびこり災厄が頻発することを、時の巡り合せによる「時運」の為せる業であると、末法の不可抗力性を述べる。

「天罰」は、為政者が制定した行政法規(「教令」)が天の大道の根本道理に乖離することに対し、天が罰則として災禍を下すことを言う。具体的には、天災や疫病の流行・国家的動乱を、天の怒りの表明として非法の統治者に下される鉄槌・天誅であると捉えるのが「天罰」の考え方である。ここで言及される二つの事例は、

○年若い寡婦が姑によく仕えて孝行したが、姑の娘(義理の姉妹)の讒言にあい無実の罪で死刑に処せられ、これが天帝の怒りに振れて三年間旱魃が続いた故事<sup>287</sup>(「孝婦不雨之誅」)

○燕の恵王に忠を尽くした五行思想で名高い鄒衍さうえん(前305頃-前240頃)が、讒言に依って獄に繋がれ天を仰いで慟哭した、天これが為に盛夏五月に霜を降らした「鄒衍降霜」「五月飛霜」の故事<sup>288</sup>(「忠臣降霜之囚」)

である。為政者の間違いを天帝が罰する考えは、前の「天命」の思想構造に共通し、『老子』第七十三章の「天網恢恢疎にして漏らさず」に通ずる。地方の太守や諸侯国の君主の処断の誤謬が匡正されるのは、天災の責任が最終的には皇帝・天子に帰すことを示し、ここでも国の最高権力者(天皇)の道義的責任が視野に収められる。

次に「業感」は、悪業を犯した衆生凡夫が悪い時代に後報として生まれ、悪の行為が因となって苦の報いを受感することを言う。

玄闕法師の説明では、皇帝や人民の善悪の行いが関わるのは「天罰」「業感」とされる。国君の徳治・道徳性の高潔が天に通じて、天下泰平に治まり、それが不足し天の怒りに触れ、或いは悪因苦果の循環に陥れば災害疫病に苦しめられるとする思考方法(「天人感応」<sup>289</sup>)は、祭政一体の

国家の存立基盤である。その証拠が、悪沙門「獼猴」の表現を含んだ『守護国経』や[『十住心論』第二住心の正治の国王の典拠である<sup>290</sup>]『王法正論経』<sup>291</sup>に見出されると法師は説く。さり気なく言及されるこの二経は、共に国王の振る舞いの善悪と、その結果の苦楽を説いた仏典であって、国王の在り方に対する、仏教的な期待像を提示するものである。天皇の叡慮を憚って、あからさまに全責任は国王の心掛けに存するという経文を引くことはしないが、論旨をよくよく辿れば、法師の主張の行き着く所は、結局、国体＝天皇の倫理性を高く維持することが国家運営の要諦であり、それには仏教の教えを誠実に実践することが不可欠である、という護国經典に典型的に見られる主張に集約されるのである。

\*問宝 29＝十四・13・3)国家における仏教の効用(第六問答：問宝 20 への答え) 答①

師曰有益無益後當陳答者。夫無病則無藥有障則有教。妙藥悲病而興佛法愍障而顯。是故聖人出世必由慈悲。大慈与樂大悲拔苦。拔苦与樂之本不如防源。防源之基非教不得。疾有輕重藥則強弱。障有厚薄教則淺深。增劫病輕輪王御人。減劫障厚如来垂教。五濁惡世衆生疾重。三毒鬱興八苦迫身。福德薄少貧極多。斯即前世惡因之報感。遂乃嗜味者殺生命而填腹。貪財者奪他物而衣食。耽色飛蛾拂炎滅身。好酒猩猩瓮邊被縛。如是邪見行不可勝計。此生作惡業後當墜三途。三途之苦經劫難免。如来慈父見此極苦説其因果。説惡因果拔其極苦。示善因果授其極果<sup>292</sup>。(師の曰く、「有益うやく無益むやく<sup>293</sup>は後に當まさに陳答ちんとうすべしとは、夫それ病やまひ無きときは則ち藥くすり無し、障さはり[煩惱の障礙]有るときは則ち教きょう有り。妙藥は病を悲しんで興おこり[感物而發]、佛法は障さはりを愍あはれんで<sup>294</sup>顯あらはる。是の故に聖人しょうにん[仏]の世に出いづること必ず慈悲じひに由る<sup>295</sup>。大慈だいは樂らくを与へ<sup>296</sup>、大悲だいは苦を抜く<sup>297</sup>。拔苦与樂ばつくよらく<sup>298</sup>の本もとみ、源みなもとを防ぐ<sup>299</sup>に如しかず<sup>300</sup>。源を防ぐの基もとみ、教きょうに非ずんば得ず。疾やまひに輕重きょうちゅう有れば藥則ち強弱ごうにやくなり<sup>301</sup>。障さはりに厚薄こうはく有れば<sup>302</sup>教きょう則ち淺深せんじんなり。増劫には病やまひ輕かるければ輪王りのう人ひとを御ぎよし<sup>303</sup>、減劫げんごうには障さはり厚あつければ如来教きょうを垂れたまふ<sup>304</sup>。五濁ごちよく惡世の衆生は疾やまひ重うして、三毒さんどく鬱さかりに興つて八苦はつく身を迫せむ。福德ふくとく<sup>305</sup>薄少はくしょうにして貧病ひんべい[貧困疾病]極めて多し。斯これ即ち前世ぜんせ惡因の報感ほうかん<sup>306</sup>なり。遂に乃すなはち味あじわひを嗜たしなむ者は生命せいめいを殺して腹はらに填みち、財たからを貪むさぼる者は他の物ぶつを奪つて衣食いいしす。色いろに耽ふける飛蛾ひが<sup>307</sup>は炎ほのおを拂はらふて身を滅ほろぼし、酒さけを好む猩猩しょうじょうは瓮ほとぎ<sup>308</sup>の邊ほとりに縛しば被らる。是かくの如くの邪見じゃけんの行きょう<sup>309</sup>、勝あげて計かぞふ可からず。此の生しょうに惡業あくごうを作つて後のちに當まさに三途さんづに墜をつべし。三途の苦は劫ごうを経へても免まぬがれ難し。如来の慈父じふ、此の極苦<sup>310</sup>を見て、其の因果いんがを説きたまふ、惡の因果を説きて其の極苦を拔ぬき、善の因果を示して其の極果ごつか<sup>311</sup>を授きづく。)

第六問答(問宝 20)で、仏教の「有益無益」について後ほど陳述しようとして先延ばしした論題について、ここで順序立てて説明される。如来が仏法を説いた目的と、仏教の社会的機能の二段に大別される。

先ず、如来出世の理由を

- 重病に犯された衆生を哀愍して、妙藥である教を垂れる(「妙藥悲病而興佛法愍障而顯」)
- 従つて「慈悲」に基づいて仏(「聖人」)は世に現れ出る
- 大慈は樂を与え、大悲は苦を抜く(「大慈与樂大悲拔苦」)
- 「拔苦与樂」の基本は「教」である

○「輕重」の疾病に「強弱」の薬が対応する如く、「厚薄」の罪障に対応する「淺深」の教があるという、極めて公式的な見解を提示する。そして、「増劫」の時代には罪障が軽いから世俗の国王が人々を統御し得たが、「減劫」の惡世になると衆生の病は重篤で、強くて深い教薬を施す医王の

如来が説法するのだ、という「末法」の概念が導入される。

先に第二問答で「當今時は濁悪」と規定された通り、ただ今の現世を五濁悪世と認識した上で、その衆生の状態を玄闍法師は簡潔に描写する。これは、十住心思想では、第一住心で説かれる欲望のままに獣的な悪行に耽る愚童の姿である。則ち、

△貪瞋癡の三煩惱＝三毒(意の三悪)が勢いよく繁茂し(「三毒鬱興」)

△生老病死と愛別離苦・怨憎会苦・求不得苦・五陰盛苦の「八苦」に身が攻撃され

△殺生を犯して命ある有情を喰い尽し(「嗜味者殺生命而填腹」)

△他人の所有物を盗んでこれを自分の利益にし(「貪財者奪他物而衣食」)

△好色淫乱にして自らの欲望に抗えず色欲に耽って身を滅ぼし(「耽色飛蛾拂炎滅身」)

△飲酒の悪癖に捕えられて酒の傍から離れられず酔い痴れる(「好酒猩猩瓮邊被縛」)

という、身三口四意三の十悪を日夜造作する重病に罹った病人の姿として描き、この重病人が仏の妙法に救われなければ、後の世に墮三悪趣の苦果(「三途之苦」)を甘受せざるを得ないと説き述べるのである。これらの苦しみの極みに沈淪する衆生を憐れみ、再説して

◎慈父の如来が善因楽果・悪因苦果の道理を妙薬として与える

という仏教の効用を宣言する。これは衆生救済の大役を担う仏の立場からの視点であり、「十四問答」で一貫して持続される並行関係を考慮すれば、「輪王」としての天皇の責務も、大聖仏陀出世の所以にリンクされると考えられる。

\*問宝 29＝十四・13・3)国家における仏教の効用(第六問答：問宝 20 への答え) 答②

修其教者略有二種。一出家二在家。出家者剃頭染衣比丘比丘尼等是也。在家者戴冠絡纓優婆塞優婆夷等是也。上達天子下及凡庶。持五戒十善等歸依佛法者皆是也。言菩薩者如是在家人持十善戒修六度行者是也。出家發大心者亦是。断悪故離苦修善故得樂。下從人天上至佛果。皆是断悪修善之所感得。為示斯兩趣。大聖設教。佛教既存弘行在人。是故知法者出家傳燈。仰道者入道改形。經云。若有國王父母放人民男女等令出家入道所得功德無量無邊。有僧尼故佛法不絶佛法存故人皆開眼。眼明而行正道。遊正路故至涅槃。加以經法所在諸佛護念諸天守衛。如是利益不可勝計<sup>312</sup>。(其の教きょうを修しゆする者に略して二種有り。一には出家、二には在家なり。出家とは頭かうべを剃り、衣を染そむる比丘・比丘尼等、是これなり。在家とは冠かんむりを戴いただき、纓えい<sup>313</sup>を絡まとへる優婆塞・優婆夷等、是なり。上かみ天子てんしに達し、下しも凡庶はんしよ[凡夫庶民]に及ぶまで、五戒十善<sup>314</sup>等を持ちして佛法に歸依<sup>315</sup>する者、皆是なり。菩薩と言つば是かくの如きの在家の人、十善戒を持ちして六度ろくどの行[六波羅蜜行]を修する者、是これなり。出家して大心だいしん[大乘の大慈大悲の心]を發おこす者亦また是なり。断悪だんなくの故に苦を離れ、修善しゆぜんの故に樂らくを得。下しも人天にんでん從より、上かみ佛果ぶつかに至るまで<sup>316</sup>、皆是れ断悪修善の感得かんたく<sup>317</sup>する所なり。斯この兩趣<sup>318</sup>を示さんが為に、大聖だいしよ[仏教きょう]を設けたまふ。佛教既すでに存せり、弘行<sup>319</sup>ぐきよう人ひとに在り。是の故に法を知る者は出家して燈ともしびを傳へ<sup>320</sup>、道どうを仰あふぐ者は道に入つて形を改あらたむ<sup>321</sup>。『賢愚經』に云く、「若し國王父母ぶも有あつて、人民にんみん[天下万民]男女等を放ゆるして<sup>322</sup>出家入道にゆうどうせしむる所得の功德無量無邊なり<sup>323</sup>」と。僧尼そくに有るが故に佛法ぶつぼう絶えず<sup>324</sup>、佛法存するが故に人ひと皆みな眼まなこ<sup>325</sup>を開く<sup>326</sup>。眼まなこ明らかにして正道しやうどう[仏の正しい道]を行ず。正路しやうろに遊ぶが故に涅槃に至る<sup>327</sup>。加以しかのみならず、經法きよぼうの在います所は諸佛護念ごねんし、諸天守衛しゆえいす<sup>328</sup>。是の如くの利益、勝あげて計かぞふ可からず<sup>329</sup>。)

第二段では、仏教を信奉する人々(「修其教者」)の社会的立場の別を列挙して、仏教の社会的機能を説き述べる。ここで提示される分類も、通常、一般的に仏者の分類に用いられる範疇で表現される。則ち、「出家」と「在家」の二に大別した後、

◎出家：剃髪して黒衣を纏った(「剃頭染衣」)比丘・比丘尼など

○在家：衣冠を具して官位のある(「戴冠絡纓」) 優婆塞・優婆夷など

在家には天子から一般の人々まで幅広く含まれる(「上達天子下及凡庶」)

五戒・十善戒を持して仏法に帰依する者すべて(「持五戒十善等歸依佛法者皆是也」)

と定義をする。これは初期仏教以来の、二乗の在り方に相当する。ここで、在家の中に「天子」が明記されることに注目しておきたい。仏法を護持する出家・在家の集団の中で、**在家の筆頭に国の元首である皇帝・天皇が据えられる**ことは、玄闍法師(著者空海)の「**仏法と国家の一体性**」という意識を強く反映するものと判断できる。

さらに、出家在家の二分類に、大乘の「菩薩」の概念が加えられる。「菩薩」は

◎十善戒を持して六波羅蜜[布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧]行を修する者(「持十善戒修六度行者」)

で、在家の菩薩と、出家の大乘の菩薩との両パターンがある。仏法の修行の相と果分では

◎悪を断じて苦を離れ、善を修して樂を得る(「断悪故離苦修善故得樂<sup>330</sup>」)

を本質として提示し、仏は「離苦」「得樂」の二つの道(「兩趣」)を教示する為に仏法を説いた、と結論付けている。

かくして「仏法」と「仏教護持者」を掲示した(「佛教既存」)法師の、次の論説のステップは、

◎仏教を実践し弘める(「弘行」)のは出家・在家の修行者であり

◎仏法を絶やさないうために人(具体的には「僧尼」)が決定的に大事だ(「有僧尼故佛法不絶」)

◎出家僧がいるから人々を「正道」「涅槃」に導く

旨の、仏教護持者、とりわけ出家僧の、社会的な重要性を強調する。釈尊が説き垂れたもう「断悪修善」「離苦得樂」の教えは、大乘の菩薩の日々の修行の営みによって、万人をして「正道・正路」を歩ましめ、最終的に「涅槃」の仏果を得て六道輪廻の苦界から解脱させる、利他の行いに昇華される。則ち、本朝の出家僧(大乘菩薩)が担う役割は、天下万民の救済を図るといふ国家創建の目的と軌を一にするものであり、在家の筆頭の「天子(天皇)」と協働して、日夜、国家安寧・万民豊樂のために努力することが望まれる。

一方、君主の側でも、出家僧の果たす役割を十分に認識し、臣下子弟に出家得度を赦した場合に、得られる功德は無量無辺である(「若有國王父母放人民男女等令出家入道所得功德無量無邊」)と『賢愚経<sup>331</sup>』の経文を提示して、国家内に出家僧が存在することの大いなる徳益を玄闍法師は強調する。(経の原文に「若有國王父母」の句は含まれない、経文の意を汲んで法師＝著者が補うが、「國王」が意図的に明示されることに留意。)

従って、国家の損益を真剣に憂慮する憂国公子に在っては、目先の局限された財政支出の観点だけで、非法墮落の僧侶を理由に仏教僧全体の無用論を唱えるべきではなく、

※天下国家の存在意義、則ち衆生済度(脱苦得樂)の成就を果たすべく

※国君の愛国哀愍衆生の精神をしかと受け止め

※道俗ともども五常五戒を持した、端然高潔な振る舞いと

※大覚(仏)・聖人(孔老)の教えを欣然誠実に実践する修道を

心掛け、国家と仏法の兼ねての興隆を考えなければならない、つまり

◎仏教僧の社会的存在意義を認め、国家の支給を維持する

という具合に持論を改め、天皇の企図する理想的な国の建設に邁進すべきである、という訓戒を暗に言い含める結論に到達するのである。

## 10-2-9：「十四問答」の内容⑨：第十四問答

\*問宝 30＝十四-14)非法の仏教者が多いのは何故か：問

公子曰。知法弘道者利益灼然。無法非經者何其滿國乎<sup>332</sup>。(公子が曰く、「法を知りて道どうを弘ひろむる者は利益りやく灼然しゃくぜん[明白]なり。無法<sup>333</sup>むほう非經ひきょうの者、何ぞ其れ國に満みてるや」と。)

「十四問答」の最後は、人々を正道に教導する仏教僧の役割を公子が充分に理解した上で、

●「無法非經」の破戒僧が何故に国中に満ち溢れているのか

という素朴な疑問の形で呈される。公子は玄関法師の説論を受け容れて、

○仏法の尊重されるべきこと

○国家運営上の仏教の有用性を承認する

立場を表明する。その一方で、最後まで「無法」「濫行」の仏教僧の存在に拘り続ける。これは、仏教の本来的に勝れた価値を傷つけてしまう、現実世界の僧侶の醜悪無慚の有様に、「十四問答」を組み立てる『宝鑑』表現主体(著者空海)が激しい苛立ちを覚えていたことの反映と見るべきであろう。玄関法師の示す寛容な現実追認姿勢は、仏教者の集団を内部に取り込みつつ円滑な統治機構を運営する上では方便として有用であるが、仏者としては容易に与してはならない甘い罠であるとも言える。この点で、大悲の門を掲げる仮設の人物玄関法師の立場と、厳しく自らを律する修行者・著者空海の戒定慧堅守の姿勢には、自ずと懸隔が生じていると判定できるのである。

\*問宝 30＝十四-14)非法の仏教者が多いのは何故か：答 1

師曰。大山徳廣禽獸争歸藥毒雜生。深海道大魚鼈集泳龍鬼並住。寶珠之邊必有惡鬼圍遶寶藏之側定有盜賊窺竄。美女不招好醜之男争逐。醫門不召疾病之人投歸。腥肉集蟻臭屍聚蠅。聖王不言萬國競歸王。巨壑不思千流各朝宗。富人不呼貧人集。智者默之童朦聚。明鏡瑩淨妍蚩之像現之。清水澄湛大小之相影之。大虚無心萬有容之。大地無念百草出之<sup>334</sup>。(師の曰く、「大山だいさん<sup>335</sup>、徳とく廣ければ禽獸争ひ歸し<sup>336</sup>、藥毒やくどく雜まじはり<sup>337</sup>生おふ<sup>338</sup>。深海道みち大おほいなれば魚鼈ぎよべつ集まり泳ぎ<sup>339</sup>、龍鬼並び住む。寶珠[摩尼・如意宝珠]の邊ほとりには必ず惡鬼[羅刹]有つて圍遶いによし<sup>340</sup>、寶藏[宝庫]の側かたはらには定んで盜賊有つて<sup>341</sup>窺竄きゆ<sup>342</sup>す。美女は招かざれども好醜こうしゆ<sup>343</sup>の男なん争ひ逐おひ、醫門[医者]の門戸は召さざれども疾病しつびょうの人にん投歸<sup>344</sup>す。腥なまぐさき肉ししには蟻あり集まり<sup>345</sup>、臭くさき屍しかばね<sup>346</sup>には蠅はえ聚あつまる<sup>347</sup>。聖王[転輪聖王]は言ものいはざれども萬國競ふて王に歸[帰順]し<sup>348</sup>、巨壑きよがく<sup>349</sup> [大海]思はざれども千流せんりゅう<sup>350</sup>各おのおの朝宗ちようそう<sup>351</sup>す。富める人<sup>352</sup>は呼ばざれども貧人ひんじん集まる<sup>353</sup>。智者は之を黙もだすれども童朦どうもう[愚昧な童子]聚あつまる<sup>354</sup>。明鏡めいけい瑩みがき淨きよ<sup>355</sup>めつれば妍蚩けんしの像[美醜の影像]之を現じ<sup>356</sup>、清水せいすい澄み湛たふれば大小の相かたち之に影うつる<sup>357</sup>。大虚たいきよ<sup>358</sup>[大虚空]心こころ無けれども、萬有ばんゆう[万法・一切諸法]之に容いる<sup>359</sup>。大地<sup>360</sup>、念おもひ無けれども、百草はくそう<sup>361</sup>之より出いづ。)

玄関法師の答説は、華麗な四六駢儷文で述べられる(第四章第四節「秀宝 36・37」で分析済み)。真に価値のある偉大な存在の周囲には、善悪・美醜・貧富・賢愚を問わず実に様々な存在が自然と寄り集まるという一般原則を法師は持ち出す。至上の価値を有する貴重な宝を「仏法」と措定し、偉大な価値を内在した事物として、仏法に類すると擬えられるのは、

○「大山徳廣」「深海道大」という広大無辺の大自然

○「巨壑不思」「大虚無心」「大地無念」という人為的なはからいの心の無い老荘的概念

○「寶珠」「寶藏」「明鏡瑩淨」「清水澄湛」という宝庫及び澄明なる鑑

○「聖王不言」「富人不呼」「智者默之」「醫門不召」「美女不招」という優秀な人

である。その周囲に盛んに蟻集するのは、プラスとマイナスの価値を有した諸々の存在、

●「様々な禽獸・藥草と毒草」「魚鼈と龍鬼」

- 「千流各朝宗」「萬有容之」「百草出之」
- 「悪鬼圍遶」「盜賊窺齋」「妍蚩の像現之」「大小の影」
- 「萬國歸王」「貧人集」「童蒙聚」「疾病の人投歸」「好色の男争逐」

等と述べられ、対応関係が樹立される。更に、生臭い肉に蟻が集まり（「腥肉集蟻」）、悪臭芬々たる屍体に蠅がたかる（「臭屍聚蠅」）という譬喩も含まれ、価値ある存在の周囲には、多様な価値を具した、無数の衆生・山川草木・現象が混在するのだから、仏門に数多くの不心得者が見出されたとしても致し方ないという論法を採用するのである。

また、ここでも「聖王不言」「萬國競歸王」「朝宗」という帝王に対する言及が掲げられることも押さえておくべき特徴である。

#### \*問宝 30=十四-14)非法の仏教者が多いのは何故か：答 2

堯子不肖父聖。舜父欲殺子孝。孔子門徒其數三千。達者則七十其餘則不註。釋尊弟子無量無數。六群天授善星比丘濫行極多。如來在日不得純善。何況末代之裔乎。然猶如來慈悲三界為父。賢愚善惡何不喁喁。物理如是何足怪乎<sup>362</sup>。(堯ぎょうの子[丹朱]は不肖ふしょうなしかども父は聖なりき。舜しゆんが父[瞽叟]は殺さんと欲しかども子は孝こうなりき。孔子の門徒は其の數かず三千なれども達者<sup>363</sup>は則ち七十、其餘よは則ち註しるさず。釋尊の弟子は無量無數なれども、六群ろくぐん・天授てんじゆ[提婆達多]・善星ぜんしゅう比丘は濫行らんぎょう<sup>364</sup>極めて多し。如來の在いましし日すら純善<sup>365</sup>なることを得ず<sup>366</sup>。何いかに況いはんや末代の裔すへをや<sup>367</sup>。然れども猶なほ如來の慈悲は三界に父為たり<sup>368</sup>。賢愚けんぐ善惡ぜんなく、何ぞ喁喁ぎょうぎょう<sup>369</sup>せざらん。物の理ことほり、是かくの如し。何ぞ怪あやしむに足らんや。)

当該部分では、聖王の身内にも愚昧な子供や邪悪な肉親が存在し、釈尊在世にも悪性の弟子が居て仏に違背したと述べ、聖なる存在の周囲にも害悪の元凶の如き人物が不可避であるかのような論を立てる。ここで挙げられる事例を確認すれば、

△帝堯の実子は丹朱<sup>たんしゅ</sup>、父に似ず（「不肖」）頑冥で、堯は子に帝位を継がせず、舜を後継者に立て禅譲した<sup>370</sup>

△帝舜の父の瞽叟<sup>こそう</sup>は悪心で、後妻と共謀して堯の命を亡きものとせんと狙い続けたとされる<sup>371</sup>（舜は悪逆の父親に孝を尽くし、堯に重用されその二人の娘[娥皇と女英]を娶った）

△孔子の門弟は三千を数えるも、名の知られる善者<sup>372</sup>は七十有余人に限られる（「夫子、數先王之教於魯之洙泗。門徒三千、而達者七十有二也」『孝經』序）

△無量無數の釈尊の弟子の中にも、悪逆で仏を傷付け、非法破戒の振る舞いの者たち

- 六群比丘：群れて悪事や非法行為を働き、戒律制定の機縁になった六人の悪比丘<sup>373</sup>
- 天授：梵 Devadatta 提婆達多の漢訳、他に天熱・天与とも言う<sup>374</sup>
- 善星比丘：梵 Sunakssatra、悪比丘で、一説に釈尊の実子とも言われる<sup>375</sup>

が、釈尊在世のみぎり、教えを親しく聞受できる状態でも放埒の悪行を行ったの六例が紹介される。確かに聖人・大覚の在世にあつて、近親者に邪悪な人物が存在する事例としてインパクトは大きい。ただし、これが非法濫行の悪人物の存在を正当化できるかと言えば、漠然とした一般論の中に包んで、論点を曖昧に済ませようとする感が否めない。これが道理であつて、どうして不思議に思うことがあるのか（「物理如是何足怪乎」）、と無理やり納得を迫られても、非法破戒の出家僧の存在を必要悪として許容する主張には、憂国公子ならずとも、違和感を覚えざるを得ないであろう。

#### \*問宝 30=十四-14)非法の仏教者が多いのは何故か：答 3

雖然變毒為藥化鐵為金。堯戸可封桀民可誅。斯乃時運之所致皇風之所染。迦葉如來明説所由。事具見守護國經。文煩不抄要覽者閱耳<sup>376</sup>。(然りと雖も、毒を變へんじて藥と為なし<sup>377</sup>、鐵てつを化

して金きんと為なす<sup>378</sup>。堯戸ぎょうこ封ふうず可く、桀けつが民たみは誅ちゆうす可し。斯これ乃すなはち時じの運の致す所、**皇風こうふうの染そむる所なり**。迦葉かしょう如來、明らかに所由しよゆを説きたまふ。事、『守護國經』に見えたり<sup>379</sup>。文もん<sup>380</sup>煩わづらはしければ抄しょうせず。要覽ようらんの者<sup>381</sup>、聞ひらかん耳のみと。)。

「十四問答」の最後の二行である。一種の韜晦術に近い法師の言説は、最後に、善悪雑住の実態を踏まえそれを許容しつつも、然しなお愚悪を転じて賢善にすることを努めるべきである(「雖然變毒為藥化鐵為金」と述べる。転善の方向性を指し示して、辛うじて仏者の最低限の道德性を保つ。

「堯戸可封桀民可誅」は、第三問答で言及した事例の再説である。先には五濁悪世の時代にあっても、大きな時勢に反して存在を貫く事例として掲げられたのに対し、当該部分では「時運」の必然性に適合すべく、須らく善なるものを称揚し、悪なるものを処断すべきという文脈に移行する。勿論、非法濫行の悪沙門を許容する姿勢を、軌道修正するための善悪峻別の発言であるが、少々取って付けた印象を与える。直前の現実容認の生ぬるい道德意識を、表面的な厳正主義の口上で糊塗しているとも受け止められるのである。

そのような曖昧さを含みつつ、「十四問答」の結論は、「天皇」の道德的存在への言及で締め括られる。国王が体現実践する善行の風紀、天皇皇帝による徳育教化の義を持つ「**皇風**」の語を持ち出し、勸善懲悪の厳守は天皇御自ら望まれて人民に垂れたまう勅命に等しいのだと、**全ての判断基準を天皇の意に帰す**のである。

ここで、「十四問答」結末部での玄闕法師の歯切れの悪い物言いの理由が明らかになる。則ち、法師の立場は、

- 純粋に寛容な仏教擁護の党派的立場(現実主義)でもなく
- 憂国公子寄りの厳格な道德至上主義の地平(理想主義)に立つのでもなく
- また現状を追認するどっちつかずのあやふやな立場(折衷主義)でもなく

国家の安寧と万民の脱苦得楽の成就を目的とする、

#### ※国主＝天皇の代弁者

の視点に立脚するものであり、

- ◎国家守護の修法を實踐する仏教僧の存在を不可欠としつつ
- ◎同時に国父である天皇の徳の高さ(「皇風」)も絶対的条件とした
- ◎国家安寧を實現する為に一定数の護持僧を確保しなければ立ち行かない、国政上の要請の諸条件の全てを満たさなくてはならない、困難な位置にある。

従って、第五章第三節第三項で述べた、問答体の先行事例(Ex. 班固「兩都賦」、左思「三都賦」、司馬相如「子虛賦」、揚雄「長楊賦」、班固「答賓戲」、王褒「四子講徳論」等)に見出される所の、

- 説得する側のホスト・答者＝先生役(玄闕法師)の教説が
- △浅略の対話者＝問者・弟子(憂国公子)を説き伏せて

◎弟子側が平伏して、先生の述べる真実に対し、讃嘆して今後は師の教えを固く守りますという誓いの言葉を発するというカタルシスの場面は、「十四問答」結末には訪れない。それは、「玄闕法師」「憂国公子」の両者が、表現主体のイニシアチブの下に、暗黙の裡に、

- ※仏法＝王法の事異義融　　というテーゼ
- ※仏教護持＝玉体加持＝天皇の積善　　という共同の思想

を共有しているからであって、両者の間には、問答体の約束事としての平伏帰順の関係では無く、国家安寧・万民豊楽という具体的な統治の目的を共有する、天皇配下の共犯関係が成立しているが故の曖昧な解決法になっていると判断できる。そして、主上の叡慮を憚って、これらの道德的



判断の背後に天皇の存在が控える実態を極力伏せたままにしようとする。この忖度が、「十四問答」結末の、非常に煮え切らない中途半端な叙述の終わり方に関係してくる。

最終的に、「十四問答」で述べられる事柄の根拠は、『守護國經』阿闍世王授記品での迦葉仏の説法に振り向けられるが、そこで問題にされるのは「正治の国王」「不徳の国王」の振る舞い(原因)とその果報(結果)の教説である。その参照を促す文言には、詳細に述べることは煩わしいので、必要な者は経文に就いて学べ(「事具見守護國經。文煩不抄要覽者閱耳」という旨が記されるが、これは実質的には

◎はっきりと説き明かし難いことがあるから、ここでは経文を引用しない

◎どうしても知りたい者は『守護國經』を読み、国王の善悪の行いとその果分を修学すべし

◎但し、はっきりと引用しない「わたくし」[天皇を代弁する著者]の意図を汲み取るべし

というメッセージが込められるのである。

かくして、

① 仏教者の社会的存在意義を擁護する表の目的

の影に隠れて、

② 道俗の高潔な道德倫理護持の実践の上に実現される、理想的な国家を望む天皇の思い(裏の目的)

が織り込まれるという、「十四問答」の具有する「①表」と「②裏」の二重の撰述意図が解読された。

### **第三節 「十四問答」の形態と登場人物の立場**

以上の「十四問答」内容の精査を踏まえて、本節では

★「十四問答」の形態

★登場人物(憂国公子と玄関法師)の立脚する思想とその行動原理という二つの側面を論じ、「十四問答」が具える複雑な思想的立場

※三教融合に基づく祭政一体国家の維持

の問題を浮き彫りにする。

#### **10-3-1 : 「十四問答」の形態：美文の雄弁と問答体**

ここでは、「十四問答」の形態について再整理する。

既に第二部第四章・第五章で論じた、空海の言語表現の特色のうち、

◎「秀句」「対句」を基礎とした美文の四六駢儷体

◎問答形式

が「十四問答」の形態的特徴を形成する。その詳細については、既述の該当部分に全て言い尽くしている。再説を避けて、その本質のみを述べる。

『宝鑑』「十四問答」中で筆者が秀句として選択した事例は

★第四章第四節に掲げる「秀宝 17」から「秀宝 37」の 21 例

であり、対句構造を観察できる事例として掲げたのは

★第五章第一節(5-1-4 の 2)に記載した「F.十四問答の対句」の全 27 枠分になる。これらから、ほぼ「十四問答」全篇にわたって、

◎対句を文構造の基礎に据えて、各句の音韻数を揃え

◎数々の故事を踏まえて文学的風韻の漂う

◎耳目に快い、伝統的な美文(四六駢儷文)

が駆使されていることが確認できる。特に

◎憂国公子を説得する目的で玄関法師が繰り広げる弁論部分に

◎集中的に雄弁な美文が用いられる

という特徴を見出すことができる。

一方、問答形式については、第五章第三節(5-3-1の2)で集中的に論じた。その中の

★「問宝 15」から「問宝 30」の全 16 事例

において、二人の登場人物間のやり取りの、その接続部分と問答の展開の仕方に着目して分析を加えている。その結果導き出される事柄は、

○基本的に玄関法師が憂国公子の謬見を指摘し、理由を述べて考え改めるよう説得することにあるが、漢籍の先行事例や『三教指帰』の例(第五章第三節 5-3-3 で指摘)に見られるように

○説得される側(客・子)が、完全に説諭者(主人・先生)の弁論に論破され屈服して、全面的に師の正しい思想に帰順する

という構造にはなっていないことが、対話篇としては異例である。つまり、

○「十四問答」においては、玄関法師・憂国公子の両者の主張に浅深の程度の差はあるにせよ

○前者(法師)が後者(公子)を一方向的に破碎・論断することはない

のである。問答の仔細を眺めれば、

○憂国公子の質問には、論を展開させるための接続詞的・導入部的な役割が見出され、それは空海の教理的著作(第五章第三節 5-3-2 で指摘)でしばしば援用される所の

○自問自答の形態に対応する

と言い得る。従って、「十四問答」での問答体は、隔絶した二つの思想(仏教と儒教)を二人の登場人物に振り分けて、その間での優劣を論じるという単純な構図ではなく、

◎表現主体(著者空海)の思想信条を二人の登場人物に仮に託し

◎両者の意見の遣り取りを通して、当初の二人の主張を止揚して

◎第三の思想的立場を暗黙裡に言表しようとする

◎擬装<sup>382</sup>された弁証法

とも呼ぶべき、極めて精密・戦略的な表現手段であると結論付けられる。そして、この問答体の示す曖昧な性格は、次項で述べる、「十四問答」登場人物間での思想信条の混淆の様態を如実に反映するのである。

### **10-3-2 : 「十四問答」の立場：憂国公子と玄関法師の思想と行動原理**

ここでは、「十四問答」の二人の登場人物、「憂国公子」と「玄関法師」が、

○各々、如何なる思想的・社会的立場に立って発言・主張し、

○各々の言説が、問答の展開過程で微妙に変容する様

若しくは

○建て前の立脚点(二人に割り当てられた役割)を離れて

○問答の表現主体(著者空海)の主張したい思想の代弁者の立場に、相互に近付いてゆく様を確認したい。

憂国公子の「憂国」は、文字通り国家全体の在り方を憂慮すると受け取って大過ない。漢籍の典拠としては、第一章第三節で指摘した通り、曹植の「自試<sup>じし</sup>を求める表」の一節、

\*固夫憂國忘家、捐軀濟難、忠臣之志也。(固もとより夫れ、國を憂へ家を忘れ、軀みを捐すてて難を濟すくふは、忠臣ちゆうしんの志こころざしなり。)(『文選』卷三十七所録)

が「十四問答」での割り振られた役の名称の意味に適合するであろう。それは、同時に、第二章で論述した所の、嵯峨帝・淳和帝の統治を支えた文人官僚たちの似姿に相当するであろう。

憂国公子の依って立つ思想的立場は、公子自身の言葉で語られるのではなく、第六問答の答説(「問宝 21」答 1)の中で、法師が相手を褒める言葉を通して

\*只在憂國家之損益。並忠臣義士誠可然也<sup>383</sup>。(只ただ國家の損益を憂うれうるに在あり。並びに忠臣ちゆうしん義士ぎしは誠まことに然しかるべし。)

と定義される。第一問答での公子が「傾國供給<sup>384</sup>(國を傾けて供給せん)」と指摘する仏教僧への支弁、第六問答で「佛法蠹國僧人蚕食<sup>385</sup>(佛法は國に蠹のんじたり。僧人は蚕食す)」と憤慨することに対応する、対話相手側からの公子の人物の本性規定である。ここで留意すべきは、「國家」という言葉が、近代国家の概念ではなくして、[中国から移入した、中国的な帝王中心思想に基づく]律令制度の下で用いられた、幅広い対象を言い含める使われ方であるということである。

「国」は天に対する「大地」「領土」であり、「家」は国土・臣民を統治する国の父の家族の概念を持ち、端的に言えば、「國家こっけ」とは

○日本の国そのものであると同時に

○天皇の位、天皇の玉体、天皇家、天皇の統治機構(朝廷と天皇と一体化して律令を運用する太政官・議政官という貴族階級<sup>386</sup>の官僚の組織)

を包含する語で、一語でその全てを言い表すことができる。儒教的倫理の「忠孝」が、常に君主に対する忠誠と父母への孝行という、具体的な人物への心の在り方と行動を指し示すように、「憂国」の概念も、漠然とした抽象的な近代的な国家概念への憂慮ではなくして、現に上つ方にいまして恩沢を臣下に垂れたまう、和語で言う「おおきみ=天皇」のリアルなイメージに対する尊崇・忠敬と、切り離しては考えられない<sup>387</sup>。

天皇の玉体と朝廷・国土を同時に言い含める「國家」の用例は、弘仁元年(810)十月二十七日付の上表文、「奉爲國家請修法表(國家こっけの奉爲おんために修法せんと請ふ表)」に

\*其所将来經法中。有仁王經。守護國界主經。佛母明王經等念誦法門。佛爲國王。特説此經。摧滅七難。調和四時。護國護家。安己安他。此道秘妙典也。空海雖得師授。未能練行。伏望。奉爲國家。率諸弟子等。於高雄山門。從來月一日起首至于法力成就。且教且修。[中略]覆我載我。仁王之天地。開目開耳。聖帝之醫王。欲報欲答。罔極無際。伏乞。昊天鑒察。款誠之心<sup>388</sup>。(其の将来する所の經法の中に、『仁王經』『守護國界主經』『佛母明王經』等の念誦の法門有り。佛ほとけ國王の爲に特ことに此の經を説きたまふ。七難を摧滅し、四時を調和し、國を護り家を護り、己をのれを安んじ他を安んず。此の道の秘妙ひみょうの典てん也。空海、師の授きつけを得たりと雖も、未だ練行れんぎょうすること能はず。伏して望むらくは、國家の奉爲おんために諸の弟子等を率いて、高雄の山門に於て来月一ひといの日従り起首して法力ほふりきの成就に至るまで、且つは教をしへ且つは修せん。[中略]我われを覆おほひ我を載のするは仁王にんのうの天地、目を開き耳を開くは聖帝の醫王なり。報ほうぜむと欲ほつし答とうぜむと欲するに、極きはまり罔なく際きは無なし。伏して乞こふ、昊天こうてん款誠かんせい心の心を鑒察かんさつしたまへ。)-「奉爲國家請修法表」『性靈集』卷四

と記される。仏が特に「國王の爲に」説いた經典『仁王經』『守護國經』等は、直後にその効用を「國を護り家を護り」と説かれ、「護国=國王即國家を安寧にする」基本的な考えが示される。その上で、空海は嵯峨天皇に対して修法の勤修を申し出るが、その目的対象とする「國家の奉爲おんために」という言い方は、「国=天皇」の考えが如実に表れている。天皇は「仁王」「聖帝」「昊天」とも表現されるが、大空(「昊天」)の天帝が、天が下全体を統率する命令を徳高い「聖帝」に下し、その

「仁王」が治める「天地」＝国土が国である。「覆我載我」は『中庸』の「天之所覆、地之所載」に基づき、皇帝の恩沢深厚なることを言う<sup>389</sup>。これらの文の展開から、

○仏が「国王」に説いた→護國護家→國家→仁王・聖帝・昊天の「所覆・所載」→天皇の徳義という、天下の一切が国王・天皇の道徳に起源を持つ旨の、空海の抱く総合的な認識が読み取れる。則ち、律令制度下で、聖武天皇以来、唐風の儒教文化受容と仏教的皇帝菩薩の概念を混淆して練り上げられてきた、「国家＝天皇」の在り方は、空海自身が明確に抱いていた「国家」理解にも直結するのである。

以上のような「国家」の語に寄せられる幅広い感情・意識、とりわけそこに天皇の存在を前提とする共通理解を確認することが、「十四問答」における憂国公子の立ち位置をより明確にすることにつながる。つまり、公子は、実体の掴めない輪郭のあやふやな、権力装置としての国家組織の損益を憂慮する官吏ではなく、国父（「天下之父母<sup>390</sup>」）である天皇と心情的に一体と化して、自分の「家」として、天皇・朝廷・国土万民の安泰と幸福を望む存在と規定され、天皇の利益を死守する「忠臣義士」の役割を担う。

従って、憂国公子が破戒の仏教僧が国家に損害を与え、国家を蚕食すると激烈な非難を投げかける時、そこには仏教が「国家＝天皇」に仇なす存在ではないかという深刻な疑問が提出されることになるのである。

これに対し、公子の短絡的な考えの非を指摘して、正しい認識に教導する役割が「玄闍法師」である。「法師」の名称が示す通り、仏教教義に精通した師僧の意味合いであり、様々な事例を紹介しつつ公子を宥め、仏教が国家運営に必須な所以を説得する。第一義的には仏教僧の擁護者・仏教の存在意義を代弁する者として設定される。そして、「十四問答」の折々の場面で

\*正法千年内持戒得道者多。像法千載外護禁修徳者少。當今時是濁悪人根劣鈍<sup>391</sup>。（正法千年の内には持戒得道の者多く、像法千載の外には護禁修徳の者少なし。當に今時ときはれ濁悪、人は根こん劣鈍なり。）（第二問答「問宝 16」答）

\*佛則傳法之人。一句妙法億劫難遇<sup>392</sup>。（佛ほとけは則ち傳法でんぼうの人なり。一句の妙法は億劫おっこうにも遇あひ難し。）（第七問答「問宝 21」答）

\*佛如醫王教如方經理如妙藥。如理思惟猶如服藥。依法服藥滅罪證果<sup>393</sup>。（佛は醫王の如く、教は方經の如く、理は妙藥の如し。理の如く思惟すれば、猶し藥を服するが如し。法に依って藥を服すれば罪を滅し果を證しょうす。）（第十問答「問宝 24」答 1）

\*五濁悪世衆生疾重。三毒鬱興八苦迫身。福德薄少貧極多。斯即前世悪因之報感<sup>394</sup>。（五濁悪世の衆生は疾まひ重うして、三毒鬱さかりに興って八苦身を迫せむ。福德薄少にして貧病極めて多し。斯これ即ち前世悪因の報感なり。）（第十三問答「問宝 29」答 1）

等の通仏教的な認識や見解・常識を説き述べ、又別には

\*一顯教法。二密教法。[中略]密教者自性法身大毗盧遮那如来与自眷属自受法樂故所説法是也。所謂真言乗者是也<sup>395</sup>。（一には顯教の法ほう、二には密教の法なり。[中略]密教とは自性法身大毗盧遮那如来、自眷属と自受法樂の故に説きたまふ所の法、是これなり。所謂真言乗とは是なり。）（第十一問答「問宝 25」答）

という具合に、顕密二教の別と密教の教主・法身大毘盧遮那如来にも言及しており、最新かつ真実最勝の真言密教の教理にも通じた、仏教の玄奥を極めた大阿闍梨という姿も示すから、玄闍法師は全仏教を睥睨する、或る意味、仏の真意を説き明かす「菩薩・人師<sup>396</sup>」の立場に身を置くと云っても過言ではない。

玄闍法師が、顕密に通じた仏教を代表する人物として造形される一方で、難者側の「憂国公子」は、思想信条上の立場としては、

\*吾師孔李不曾吐言<sup>397</sup>。(吾が師し、孔李[孔子と老子]、曾かつて言ことばを吐かず。)(第八問答「問宝 22」問)

\*孔丘謙而不自伐<sup>398</sup>。(孔丘は謙にして自ら伐ほこらず。)(第九問答「問宝 23」)

と述べて自分の根拠とする所が孔子と老子の儒道二教であることを明かす。またこの言に対する仏教サイドに立った法師の返答に、

\*孔甫自稱礼西方之聖。李老亦復吐吾師之談<sup>399</sup>。(孔甫こうほ[孔子]自ら西方の聖を稱礼せり。李老[老子]も亦た復た吾が師[仏]の談を吐けり。)(第九問答「問宝 23」答)

と明らかに仏教を上にも位置付けする形式で言及され、問者の公子が儒教・道教の素養を基本にした、在俗の知識人・官僚であり、仏教とは異なった立脚点に立つと明かされる。当然、この儒道の学問を修得する在り方は、皇族・大貴族の子弟を含めて、本朝で朝廷から官位を授かる前提条件となるものであった。

かくして、

◎玄闕法師＝**仏教**＝釈迦牟尼仏の弟子 ⇔ 憂国公子＝**儒教・道教**＝孔子・老子の弟子

◎玄闕法師＝**出世間**＝聖＝仏の立場 ⇔ 憂国公子＝**俗世**＝忠義の官僚＝天皇の立場  
という二人の登場人物の思想的立脚点・社会的立場が、「十四問答」の枠組みとして見て取れる。

しかし、この「仏教と儒道」「仏僧と官吏」「仏教と国家」という単純な二分法が、「十四問答」全体を貫通するわけではない。問答体の著者の仕掛けは、より複雑である。それは、玄闕法師と憂国公子の二人が、それぞれの依って立つ教えの論理・範疇で議論を進め、正否・優勝劣敗を定めるスタイルではなく、互いが相手の論拠に関する深い知識を持ち合わせて、さらに相手の立場に寄り添う歩み寄りの姿勢を示すからである。則ち、

◎儒教・道教に立脚した思想信条の持ち主でありながら仏教にも詳しい憂国公子と

◎顕密に精通した大阿闍梨でありつつ、儒教・道教にも精通した大知識人の玄闕法師  
の間に、相互の思想的交流が窺われる問答が展開されるのである。その憂国公子の知識の実際と、玄闕法師の該博な教養の具体的な有様と、そこから芽生える弁証法的な思考へのアプローチを以下に述べてゆく。

例えば、憂国公子は玄闕法師の弁論に唯々諾々と従う。「官吏の俸禄は官爵で定められ、それを辞讓する言われはない<sup>400</sup>」「釈迦牟尼の言葉は虚言で信用できない<sup>401</sup>」「仏教は国家を食い物にする<sup>402</sup>」「どうして非法破戒の僧尼が国中に満ち溢れるのか<sup>403</sup>」などという感情的な物言いや直截な反仏教的な発言が端々に見られるとはいえ、公子の性格設定は純真で知性的、道理の通った主張には耳を傾ける雅量ある高潔さを保つ。例えば、

\*公子曰。賢聖難遇誠其然也<sup>404</sup>。(公子の曰く、「賢聖に遇ひ難きこと誠に其れ然しかなり。」)(第二問答「問宝 16」問)

\*公子曰。既知有人<sup>405</sup>。(公子が曰く、「既に人有ることを知んぬ。」)(第四問答「問宝 18」問)

\*公子曰。公子曰。作十惡五逆者理可填地獄<sup>406</sup>。(公子が曰く、「十惡五逆を作る者は理として地獄に填をつ可し。」)(第十問答「問宝 24」問)

\*公子曰。謹承示南。而自今以後不敢違犯<sup>407</sup>。(公子が曰く、「謹つつしんで示南しなんを承うけたまはんぬ。今自より以後のちは、敢あへて違犯いぼんせずと。」)(第十一問答「問宝 25」問)

\*公子曰。既蒙提撕心霧忽消<sup>408</sup>。(公子が曰く、「既に提撕[教導]を蒙って心霧しんむ忽たちまちに消えぬ。」)(第十三問答「問宝 27」問)

と記されるが如く、若干の抵抗を折々見せつつ、最後には玄闕法師の所説に同意する。これは、問答を展開させる接続詞的・誘導の文句を兼ねものであるが、基本的には憂国公子が仏教の説く教えを道理の通ったものと評価する姿勢を示すものである。そればかりか、儒道に学の基礎を置く

公子は(割り振られた役割に過ぎないにせよ)、存外深い仏教知識を具備するのである。それは、法師との対話中で公子が口にする喩え話、

\*尋躡知形見煙悟火<sup>409</sup>。(躡あと[足跡]を尋たづねて形を知り、煙を見て火を悟さるとる)(第五問答「問宝 19」問)は、具体的には象の足跡を見てそこから類推して象の大きさを理解すること(「尋躡知形」)で、阿含經典に、

\*身極高大彼有此跡。即尋此跡復見大象跡。見已必信彼象極大而有此跡。彼尋此跡已見大象跡<sup>410</sup>。—『中阿含梵志品象跡喩經』第五

と説かれる伝説である。また、煙が昇っていることを見て、その下に源である火の存在を覚知する(「見煙悟火」)表現も、例えば

\*爾時世尊説偈答言「見幢蓋知車 見煙則知火 見王知國土 見夫知其妻<sup>411</sup>。」—『雜阿含經』

\*譬如見煙必知有火<sup>412</sup>。—『大法鼓經』

のように、初期仏教以来しばしば仏典で用いられる喩である。

更に、第十三問答を引き出す公子の発言には、

\*見世間兆役者衆奸盜者多。御代聖皇佐時賢臣。見斯獼猴不能默忍。佛教王法相和如何<sup>413</sup>。(世間を見るに逃役の者衆おほく、奸盜の者多し。代よを御をさむる聖皇、時を佐たすく賢臣、斯の獼猴みこう[大猿・非法破戒の僧侶]を見て黙し忍ぶこと能はず。佛教と王法と相あひ和わすること如何いかん。)(第十三問答「問宝 27」問)と、『守護国経』阿闍世王授記品で説かれる九の悪沙門への言及が見られる。『守護国経』は空海入唐のまさにその年(804)に訳出され、空海が将来した最新の經典であり、先に引用した「奉爲國家請修法表」にも言及される所の効験あらたかな護国經典である。その存在のみならず、教説の中身まで憂国公子が知悉していたということは、「十四問答」著者の分身という登場人物の役目にも関わるが、やはり相当深い仏教的知識を予め具備した知識人、玄闍法師の教説を可能な限り効果的に引き出せる人物として問答の中で設定されたということを示すものである。

対話者間の思想的立場の歩み寄りの観点から言えば、仏教代表の役割を持つ玄闍法師の言説も、仏教の枠組みを遥かに超えた、該博甚深な知識に裏打ちされる。

例えば、老莊思想に特有の語彙表現や引用を用いる、

\*夫螻蛄不見大鵬之翼。[中略] 僬僥何能踐溟渤之底<sup>414</sup>。(夫れ、螻蛄しょうめいは大鵬の翼を見ず。[中略] 僬僥しょうぎょう[小人]何ぞ能く溟渤めいぼつ[大海]の底を踐ふまん。)(第一問答「問宝 15」答)

\*大方無隅大音希聲。大白若辱大直若屈。大成若缺大盈若冲。玄德玄同<sup>415</sup>。(大方は隅すみ無し、大音は聲希まれなり。大白は辱けがれたるが若し、大直は屈くじけたるが若し。大成は缺かけたるが若し。大盈たいえいは冲むなしきが若し。玄德玄同なり。)(第四問答「問宝 18」答)

\*腥肉集蟻<sup>416</sup>。(腥なまぐさき肉ししには蟻あり集まる。)(第十四問答「問宝 30」答 1)

等の用例には、法師の玄学に通じた知識が窺える(老莊思想との関連については第二部第七章を参照のこと)。

儒教への言及も多々ある。幾つか例示すれば

\*妙道難鑽<sup>417</sup>。(妙道鑽きり難し)(第二問答「問宝 16」答)

\*冬天盡殺松柏不彫<sup>418</sup>。(冬天は盡ことごとく殺せども松柏は彫しぼまず)(第三問答「問宝 17」答)

\*法資人弘<sup>419</sup>。(法ほうは人にんに資よって弘ひろまる)(第十問答「問宝 24」答)

\*紂民編戸可戮然猶三人稱仁<sup>420</sup>。(紂民戸を編んで戮りくすべし。然れども猶三人は仁と稱せらる)(第三問答「問宝 17」答)

は『論語』を典拠とする表現である。当時、『論語』に精通することは教養ある人士の必須条件であったことは言を俟たない。さらに、歴史書に記載される故事についても、

\*孝婦不雨之誅<sup>421</sup>。(孝婦こうふが雨ふらざっし誅とが)(第十三問答「問宝 28」答 2)：『漢書』卷七十一・雋疏于薛平彭列傳

\*堯子不肖父聖。舜父欲殺子孝<sup>422</sup>。(堯の子[丹朱]は不肖なしかども父は聖なりき。舜が父[瞽叟]は殺さんと欲しかども子は孝なりき)(第十四問答「問宝 30」答 2)：『史記』五帝本紀第一堯帝・舜帝

等の記述に基づいた典故を説得の材料に積極的に使う。

このように、玄関法師の論説は、顕密の仏教書は勿論のこと、儒・道・史にわたる多岐的な方面の知識を自在に活用して、事例に富んだ雄弁な文を構成する。それは、話を聞く側、説得される立場の公子(及び読者)が熟知する故事・比喻を駆使し、説得の効果を増大する為の方策であることは確実である。また、同時に、三教に等しく精通した諸教兼学の知識人という理想像<sup>423</sup>を、玄関法師が体現することを意味し、仏道儒の教理思想の枠を自在に往来する三教融合の精神風土が存在した状況を明らかにする。

そして、「十四問答」の最大の特徴は、上述の仏道にも通じた憂国公子と、仏道儒史に通暁した大智識の玄関法師が、相互の対話を通して、常に「国家＝天皇」の理想に接近した考え・行動原理を表明する点にある。

憂国公子が、名が体を表す通りに、国家＝天皇と心情的に一体化した思考の原則を表明することは既に述べた通りである。公子の思想的立場は、国家＝天皇に損害を与える存在を廃絶する方向に働く。そして、国体(天皇の政体)を護持しようとする行動原理は、逆に、朝政に利益をもたらす諸々の教え・仕組みを積極的に導入するベクトルにも働く。従って、法師との対話において憂国公子が仏教の社会的有意義性を認めてゆくという過程は、仏教が国家＝天皇の統治機能に有益な影響を与えること、引いては仏教の護国機能が国体に不可欠であるという認識を開いてゆくことを意味する。それは具体的には、

◎上は天子から下は庶民まで、在家信者が等しく五戒・十善戒を持して仏法に帰依し

◎出家僧が「仏法」を実践し、人々を「正道」「涅槃」に導く

◎その結果として「経法所在諸佛護念諸天守衛<sup>424</sup>。(経法の在います所は諸佛護念し、諸天守衛す)」

という法師の弁論を正しいものと認知し、決然と仏教の国家における有用性を

\*公子曰。知法弘道者利益灼然<sup>425</sup>。(公子が曰く、「法を知りて道を弘ひろむる者は利益灼然しやくぜん[明白なり]」)(第十四問答「問宝 30」問)

と宣言することに窺われる。「十四問答」の結論部分に到って、憂国公子は、

△俗儒も孔子・周公旦の聖人の道に悖る行いが多く

△五濁悪世の非法の破戒僧の濫行も目に余るが

○それでも、国体護持・天下太平・万民豊樂の実現に向かうには

○そういった愚悪を善良な存在に転じて

◎天皇の理想を体する道德風紀の社会へと教導するしかない

という境地にたどり着き、仏教の本来的に具有する滅罪除災と教化の効験とに期待する段階を迎えるのである。

一方、玄関法師の三教融合的な思想的立場は、公子を説得する場面の端々において、仏法の有用性を解説するレベルを超脱し、国家存立の思想的基盤や、仏道儒の各教門に携る者への訓戒、嘆かわしい現状の指摘と本来的に各人が果たすべき責務を照射して、天皇が政治の基本方針を宣言する口調に接近してゆく。

例えば、上古の理想的聖王が再出現しない末世にあっても、

\*堯舜不再生天下之主何無。元凱不更出率土之臣豈休<sup>426</sup>。(堯舜、再び生まれざれども、天下の主何ぞ

無からん。元凱げんがい更に出でざれども、率土の臣豈あに休せんや) (第一問答「問宝 15」答 3)

と、君主と臣下が存在してその役割を果たすという言には、治世者としての天皇の強い責任感が投影されていると読める。また、国という統治機構のそもそもの存在意義を述べる次の一節、

\*夫所以**建國設職樹君御民**。本非為宰天下而供君王屠海内而給臣佐。當以為**與天下之父母濟萬民之塗炭**。然則御馬之法非鑣策不能。馭人之道非教令不得。是故垂五常之法導四海之人。五經三史示其正路。金科玉條防其邪逸。若使**主上行之則天下無為。黎下遵之則宇内無事**。君臣父子之禮有序。**上和下睦之義無缺**<sup>427</sup>。(夫れ國を建て職を設け、君を樹て民を御をさむる所以は、本、天下を宰って君王に供し、海内を屠って臣佐に給はんが為に非ず。當に以て**天下の父母**[國王]と**與**と**も**んじて**萬民の塗炭を濟す**はんが為なり。然れば則ち馬を御むる法、鑣策ひょうさくに非ざれば能はず。人を馭をさむる道、教令に非ざれば得ず。是の故に五常の法を垂れて四海の人を導き、五經三史、其の正路を示し、金科玉條、其の邪逸を防ぐ。若し主上をして之を行ぜば、則ち天下無為なり。黎下之に遵したがへば、則ち宇内無事なり。君臣父子の禮、序有り。**上和下睦の義**、缺かけること無し。)(第六問答「問宝 20」答 2)

には、

◎「樹君」「君王」「天下之父母」「主上」「君臣父子」「上和下睦」

という国家＝天皇の自己意識が強烈に表現される。ここで述べられるのは、典型的な儒教的国家生成観であるが、

◎「濟萬民之塗炭」「天下無為」「宇内無事」「君臣父子之禮」という目的のために

○「馭人」「教令」という統治が必要であり

○そのツールが「五常」「五經三史」「金科玉條」

と規定する教説は、国家＝天皇の垂れたまう運営方針、憲法に似る。実際に「上和下睦」の語は聖徳太子制定の『十七条憲法』の第一条

\*一曰。以和爲貴。无忤爲宗。人皆有黨。亦少達者。是以或不順君父。乍違于隣里。然**上和下睦**。

諧於論事。則事理自通。何事不成。(『群書類從』卷第四百七十四)

に含まれるから、玄關法師の当該の一節は、本朝の伝統的な国政の基本方針に合致すると言い得て、天皇の考えを代弁したものと評価することが可能であろう。

当該引用箇所の後続部分には、経書に重んぜられる徳目、温恵淳和(『詩経』)、恭儉揖讓(『礼記』)、懲悪勸善(『春秋』)、潔靜精微(『易経』)等が世に軽んじられる状態<sup>428</sup>が指摘される(第六問答「問宝 20」答 3)。これは玄關法師から俗儒への論難皮肉を表面的な意としつつ、その裏に、天皇から百官に対する叱責の意味が言い含められるとも取れる。同様の、天皇目線の譴責とも読み取り可能な事例は、同じ第六問答の

\*俗素衣食。或食萬戸之侯或費千乘之國。百里之宰三公職。**尸坐溪壑碩鼠尾閭。空食人祿徒受人官**。八元之美五臣之徳。伊尹負斲公望垂緘。張良三略陳平六奇。如是之功如此之徳何以不聞<sup>429</sup>。(俗素の衣食は或いは萬戸の侯を食み、或いは千乗の國を費す。百里の宰、三公の職、**尸坐溪壑し碩鼠尾閭**なり。**空しく人祿を食み、徒に人官を受く**。八元の美、五臣の徳、伊尹斲かなへを負ひ、公望緘つりを垂る。張良が三略、陳平が六奇、是の如きの功[功臣の大功]、此の如きの徳、何を以てか聞こえざる。)(第六問答「問宝 20」答 6)

に見出される。また、大覺世尊と皇帝が同一レベルにあることを断言し、従って仏の教業を天子・天皇の教令と同一視して、天皇を尊崇する者に信仰に基づいた納得を迫る文例として、

\*如勅書一命則天下奉行。施賞施罰百姓喜懼。如来經法亦復如是。[中略]**佛經如天子之勅**<sup>430</sup>。(勅書の一命の如きは則ち天下奉行して賞を施し罰を施すに百姓喜懼す。如來の經法も亦復また是の如し。[中略]**佛經は天子の勅の如し**。)(第八問答「問宝 22」答)

\*又人王法律法帝禁戒**事異義融**。[中略]不細王法不訪佛法<sup>431</sup>。(人王の法律と法帝の禁戒と**事こと異にして**



義ぎ融せり<sup>432</sup>。[中略]王法を細くはしくせず、佛法を訪はず。)(第十三問答「問宝 27」答)

\*變毒為藥化鐵為金。[中略]斯乃時運之所致皇風之所染<sup>433</sup>。(毒を變じて藥と為し、鐵を化して金と為す。

[中略]斯れ乃ち時じの運の致す所、皇風の染むる所なり。)(第十四問答「問宝 30」答 3)

等が挙げられる。勅命を仏の經に擬えることに関し、日本特有の状況を補足すれば、

法という漢字、および類似する令、式、典などの字も、これにあたる日本語・訓は「のり」しかない。法とは、神意を知る大王・天皇によってのられるものだった。それは天皇制の本質に関わり、朝廷に列立する官人たちに、天皇の命令は「ミコトノリ」として、音声で読み上げられた。<sup>434</sup>。(強調は引用者)

と日本古代史の専門家の指摘にある通り、律令期の詔の発布には、天皇自らの宗教的行為の側面が濃厚に見られる。「勅命」「人王法律」という語を用いる時、そこに天皇が声を実際に発するイメージが込められ、当該の文を読む文人官僚にも、日々天皇が行う国事の姿がありありと思ひ浮かべられたことであろう。

そして、これらの文例では、玄闕法師は完全に仏＝天皇と一体化した真実の法を説法する存在として、「十四問答」の中に超越的な視座と現実的なイメージの双方を獲得するのである。

以上、「十四問答」の二人の登場人物、憂国公子と玄闕法師が、その基本的な役割を踏み越えて、「国家＝天皇」の領域に接近してゆく様を検証した。当然ながらこの二者は「十四問答」を紡ぎ出す『宝鑰』の表現主体(著者空海)の意志を承けて相互に論説を組み立てるわけである。つまり、公子と法師が示した「国家＝天皇」の視座は、『宝鑰』作中劇「十四問答」が抱える主題に直結すると評価できる。このテーマについては、第五節で改めて論評する。

#### 第四節 「十四問答」の言語：中国古典由来の語彙表現とその目的

本節では、「十四問答」で援用される、仏典以外の漢典籍に典拠を有する語彙表現について、その実態を総覧する。これは、第二部第八章と同じ視座で論考を進めるものである。

前節で、玄闕法師の弁論の中に用いられた老莊思想由来の事例三つ、『論語』を典拠とする表現を四例、そして史書に基づく故事を二つ掲げた。本節ではそれらを含む、中国古典書籍に淵源を持つ全ての語彙表現(第八章では『文選』に対象を限定していたが、ここでは『文選』を含む漢籍全体を対象とする)を、「十四問答」の流れに沿って網羅的に指摘する。

結論を先に述べることになるが、これらの典籍由来の語彙表現が数多く「十四問答」に散見される理由は、これらの原典が、問答で説得対象とされる憂国公子、及びその背後に控える読者の文人官僚に親しい漢典籍であって、仏典を駆使して論を展開するよりも、遥かに相手を説得する効力を具えているが故の起用である。三教に通暁した設定の玄闕法師、仏典の知識をも持つ儒道兼学の憂国公子(文人官僚と同じ属性と見なせる)の双方に通じる、共通の文化的コードが、五経三史及び『文選』所録の語彙表現であるから、相互の直接的な意思疎通を図るツールとして、極めて有効な働きを示すと高い評価を与えられるのである。

なお、以下の文例検証に於いて、「十四問答」中の考察対象の語句と原典拠と考えられる漢典籍の該当部分(意義の通じる表現を含む)については**ゴシック体**で強調して、比較対照の便を図ることとする。

\*問典 1)割万戸而鳴鐘開千頃而**斲**食<sup>435</sup>。(万戸を割さいて鐘を鳴らし、千頃せんけいを開いて**斲**食ていしょくす)(第一問答「問宝 15」問)。「斲」は「鼎」に同じ。

★張衡「西京賦」(『文選』卷二所録)に、「升觴舉燧、既醕鳴鐘。膳夫馳騎、察貳廉空。炙炰夥清酤。皇恩溥洪德施。(觴さかつきを升あぐるに燧のろしを舉あげ、既に醕のみつくせば鐘を鳴す。膳夫ぜんぶ馳騎ちきして、貳かさなれるを察し空むなしきを廉み[観]、炙炰しょうほう[焼肉]夥おほく、清酤せいこ[清酒]筴おほし。皇恩溥あまねく洪徳こうとく施す)」と記されるに、意義(皇帝の恩沢と飲食の提供)が通じる。

★鮑昭(414?–466)の「樂府八首：結客少年場行」(『文選』卷二十八所録)に、「擊鍾陳鼎食(鍾<sup>436</sup>を撃ち鼎かなへを陳つらねて食くらふ)」という表現がある。

\*問典 2)利濟黎元<sup>437</sup>。(黎元れいげんを利濟する)(第一問答「問宝 15」問)。黎元は黒髪のままに頭を露出している者、一般民衆・万民を指す。(Cf.第八章第五節「文宝 116」)

★潘岳(247–300)の「關中詩」(『文選』卷二十所録)に、「哀此黎元、無罪無辜。肝腦塗地、白骨交衢。(哀<sup>438</sup>あはれなるかな此の黎元、罪無く辜つみ無し。肝腦<sup>439</sup>地に塗まみれ、白骨<sup>440</sup>衢ちまたに交はる)」という句が見出される。

\*問典 3)非法濫行鬱於龍鱗<sup>441</sup>。(非法濫行は龍鱗りょうりん[繁多]よりも鬱さかなり)(第一問答「問宝 15」問)。龍鱗は繁多の形容。

★潘岳の「金谷集作詩」(『文選』卷二十所録)に、「濫泉龍鱗瀾・激波連珠揮。(濫泉らんせん龍鱗りょうりんのごとく瀾なみだち、激波げきは連珠れんじゅのごとく揮そそぐ)」の句がある。

★司馬相如(前179–前117)の「子虛賦」(『文選』卷七所録)に、「衆色炫耀、照爛龍鱗。(衆色炫耀<sup>442</sup>げんようし、照爛<sup>443</sup>しょうらんすること龍鱗のごとし)」の表現が見出される。

\*問典 4)朝夕苞苴<sup>444</sup>。(朝夕に苞苴ほうしよす)(第一問答「問宝 15」問)。苞は包み、土産物。苴は藁などを束ねて野菜・魚などの食品を包んだもの。「苞苴」で賄賂を意味する。

★『莊子』列御寇篇第三十二に、「小夫之知、不離苞苴竿牘。(小夫の知は、苞苴ほうしよ竿牘かんとくを離れず)」とある苞苴は、贈物の原義に近い。賄賂の意は次の二例に顕著である。

★『荀子』大略篇第二十六の「湯、旱禱曰、<政不節與、使民疾與、何以不雨至斯極也。宮室榮與。婦謁盛與。何以不雨至斯之極也。苞苴行與。讒夫興與。>(湯、旱ひでりに禱いのりして曰く、<政まつりごと節ならざるか、民をして疾やまひせしむるか、何を以てか雨ふらざること斯の極みに至るや。宮室榮はなやかなるか、婦謁ふえつ盛んなるか、何を以てか雨ふらざること斯の極みに至るや。苞苴ほうしよ行はるるか<sup>445</sup>、讒夫興おこるか。>)」という記述がある。

★『後漢書』卷十三・隗囂傳に「苞苴流行。(苞苴ほうしよ流行す)」と記される。

\*問典 5)釋風因茲凌替<sup>446</sup>。(釋風、茲これに因つて凌替す)(第一問答「問宝 15」問)。凌(陵)替は上下の秩序が乱れ上位者の權威が廢れること、衰える・没落することを言う。

★魏の阮籍げんせき(210–263)『通易論』に、「陰皆乘陽、陽剛凌替。君臣易位、亂而不已。(陰は皆陽に乘じ、陽剛は凌替す。君臣位くらいを易かへ、亂れて已やまず)」と記される

\*問典 6)旱澇洊至<sup>447</sup>。(旱澇かんろう[旱魃洪水]、洊しきりに至る)洊は「水至也・水荒曰洊『康熙字典』」で「しきりに」と訓じる。

★『易經』に「水洊至習坎」と記され、これを踏まえた謝靈運(385–433)の「富春渚」(『文選』卷二十六所録)に「洊至宜便習。(洊しきり<sup>448</sup>に至るは便習べんしゅうに宜しく)」の句がある。

\*問典 7)天下版蕩<sup>449</sup>。(天下の版蕩はんとう)(第一問答「問宝 15」問)。版蕩は政治が先皇の道に背き、乱れること、乱世を意味し、周の厲王が暴虐無道にして国民に諷刺悪口され、天下不寧動乱となった故事に依る。

★『詩經』大雅に『板』『蕩』の二つの詩篇あり。序に「厲王無道天下蕩蕩」と記され、『毛詩正義』卷十八に「言天下蕩蕩、無綱紀文章。綱紀文章、謂治國法度、聖人有作、莫不皆是。此經所傷、傷其盡廢之也。」と解説される。

\*問典 8)公私塗炭<sup>450</sup>。(公私の塗炭とたん)(第一問答「問宝 15」問)。公私は朝廷と民間を指す。塗炭は泥にまみれ火に焼かれること、転じて酷い苦痛、極めて辛い境遇を言う。

★『書経』湯誥篇に夏の桀王の暴悪が「夏王滅徳作威。以敷虐于爾萬方百姓。爾萬方百姓罹其凶害弗忍荼毒竝告無辜于上下神祇」と記され、これを「有夏昏徳、民墜塗炭。(有夏は徳昏くして、民は塗炭に墜つ)」と表現する(『書経』仲虺之誥)。(Cf.第八章第四節「文宝 85」)

\*問典 9)傾國供給<sup>451</sup>。(國を傾けて供給せん)(第一問答「問宝 15」問)。ここでは国費を僧侶に支給することを言うが、元々は美女に迷って国庫を蕩尽する故事に基づく。

★班固の『漢書』外戚傳下・孝武李夫人に、「北方有佳人、絶世而獨立、一顧傾人城、再顧傾人國。(北方に佳人有り、絶世にして獨り立つ。一顧すれば人の城を傾け、再顧すれば人の國を傾く)」と記され、「絶世の美女」「傾城」などの成語の典拠となっている。

\*問典 10)開伶倫之聰耳<sup>452</sup>。(伶倫れいりんが聰耳を開き)(第一問答「問宝 15」答 1)。伶倫は黄帝の臣下、律管(調子笛)を作らせて音律を制定したとされ、「伶人[雅樂の奏者]」の語源。

★張協(?-307?)の「七命」(『文選』卷三十五所録)に、「營匠斲其樸、伶倫均其聲。(營匠えいしょう其その樸よくを斲けづり、伶倫其の聲を均ととのふ)」の句あり。

★陸機の「演連珠五十首」(『文選』卷五十五所録)には、「道繫於神、人亡則滅。[中略]瞽叟清耳、而無伶倫之察。(道どうは神しんに繫かかれれば、人亡ほろぶれば則ち滅す。[中略]瞽叟こそう[樂師]耳を清すすも、伶倫の察さつ無し)」という句が見出される。

\*問典 11)借顔子之敏心<sup>453</sup>。(顔子がんし[顔回]が敏心を借りて)(第一問答「問宝 15」答 1)。顔子は孔子の門人の顔回、字は子淵、孔門十哲の一人で随一の秀才、聡明なること一を聞いて十を知ると称される。

★例えば『論語』雍也第六に、「子曰、賢哉回也。一簞食一瓢飲、在陋巷。人不堪其憂、回也不改其樂。賢哉回也。(子曰く、賢なるかな回や。一簞いったんの食し、一瓢いっぴょうの飲、陋巷ろうこうに在り。人は其の憂に堪へず。回や其の樂たのしみを改ためず。賢なるかな回や)」と述べられ、顔回の聡明さが強調されている。

\*問典 12)螻蛄不見大鵬之翼<sup>454</sup>。(螻蛄しょうめいは大鵬の翼を見ず)(第一問答「問宝 15」答 2)。螻蛄は蚊のまっげに巣くう想像上の微小な虫。大鵬は北海に棲む巨大魚「鯤こん」が巨大な鳥と化したものを言う。(第七章第五節「文例 9」の一部)

★『列子』湯問に、「江浦之間生麼蟲、其名曰焦螟。羣飛而集於蚊睫、弗相觸也。棲宿去來、蚊弗覺也」と記される。

★葛洪(283-343)作『抱朴子』刺驕には「螻蛄屯蚊眉之中、而笑彌天之大鵬」が見出される。

★大鵬は『莊子』逍遙遊篇第一の「北冥有魚、其名爲鯤。[中略]化而爲鳥、其名爲鵬。鵬之背、不知其幾千里也<sup>455</sup>。(北冥ほくめいに魚うを有り、其の名を鯤こんと爲す。[中略]化かして鳥と爲なるや、其の名を鵬ほうと爲す。鵬の背、其の幾千里なるかを知らざる也)」を典拠とする。

\*問典 13)蝮蜒何知難陀之鱗<sup>456</sup>。(蝮蜒えんてい何ぞ難陀なんだの鱗うるくつを知らん)(第一問答「問宝 15」答 2)。蝮蜒はトカゲのことを言い、難陀は大龍王のことを指す。(Cf.第七章第五節「文例 9」)

★揚雄(前 53-後 18)の「解嘲」(『文選』卷四十五所録)には、「今子乃以鷗臯而笑鳳皇、執蝮蜒而嘲龜龍、不亦病乎。(今子は乃ち鷗臯しきょう[フクロウ]を以てして鳳皇を笑ひ、蝮蜒を執とらへて龜龍きりょう[麒麟・鳳凰・龜・龍、太平の世に出現する四種の靈獸靈鳥]を嘲あざける、亦た病へいならずや)」の表現がある。

\*問典 14)蝸角不得衝穹昊之頂<sup>457</sup>。(蝸角かかくは穹昊きゅうこうの頂を衝つことを得ず)(第一問答「問宝 15」答 2)。蝸角は蝸牛の角、極く狭い領域のことを言う。穹昊は天空を指す。(Cf.第七章第五節「文例 9」)

★『莊子』則陽篇第二十五の「有國於蝸之左角者曰觸氏、有國於蝸之右角者曰蠻氏。時相與爭地而戰<sup>458</sup>。(蝸かたつむりの左の角に國する者有りて觸氏と曰ひ、蝸の右の角に國する者有りて蠻氏と曰ふ。時に相ひ與ともに地を争ひて戰ふ)」という「蝸牛角上の争い」の文を典拠とする。

\*問典 15) 僬僥何能踐溟渤之底<sup>459</sup>。(僬僥しょうぎょう、何ぞ能く溟渤めいぼつ<sup>459</sup>の底を踐ふまん) (第一問答「問宝 15」答 2)。僬僥は伝説の小人の国。溟渤は果てしなく広い海・大海のことを言う。(Cf. 第七章第五節「文例 9」)

★『史記』世家に「僬僥民三尺短之至也」と記され、『山海經』大荒南經に「有小人名曰僬僥之國」と録されるに基づく。

★溟渤は『莊子』逍遙遊篇に、「窮髮之北有冥海者、天池也。有魚焉、其廣數千里、未有知其修者、其名爲鯤。有鳥焉、其名爲鵬<sup>460</sup>。(窮髮きゅうはつ<sup>460</sup>の北に冥海めいかいなる者有り。天池なり。魚有り、其の廣さ數千里。未だ其の修ながさを知る者有らず。其の名を鯤こんと爲す。鳥有り、其の名を鵬ほうと爲す)」と記述されるに依拠する。

\*問典 16) 騏驎鸞鳳禽獸之奇秀者也<sup>461</sup>。(騏驎きりん鸞鳳らんほうは禽獸の奇秀たる者なり) (第一問答「問宝 15」答 2)。騏驎は麒麟、聖獸、聖人出現の瑞兆。鸞鳳は四瑞の一で鳳凰の一種。聖徳の天子の瑞兆で麒麟・鳳凰は典籍の至る所で言及される。代表的な例を挙げる。

★『礼記』礼運篇に四瑞(四種の瑞獸)を説いて、「[聖人]五行以爲質故事可復也。禮義以爲器故事行有考也。人情以爲田故人以爲奥也。四靈以爲畜故飲食有由也。何謂四靈。麟鳳龜龍謂之四靈。故龍以爲畜故魚鮪不滄。鳳以爲畜故鳥不獍。麟以爲畜故獸不狘。龜以爲畜故人情不失。」と聖人が四の瑞獸を使いこなして、五行・礼儀・人情等の徳目と共に世を平安に治めたと述べられる。

★揚雄の「羽獵賦」(『文選』卷四十五所録)に、「鳳凰巢其樹、黃龍游其沼、麒麟臻其囿、神爵棲其林。(鳳凰其の樹に巢すくひ、黃龍其の沼に遊び、麒麟其の囿そのに臻いたり、神爵其の林に棲すむ)」や、

★東方朔(前 154—前 92)の「非有先生論」(『文選』卷五十一所録)では、「天下大洽、陰陽和調、萬物咸得其宜。國無災害之變、民無飢寒之色、家給人足、畜積有餘、囿囿空虛。鳳皇來集、麒麟在郊。甘露既降、朱草萌芽。(天下は大いに洽やはらぎ、陰陽は和調し、萬物は咸みな其の宜よろしきを得、國に災害の變無く、民に飢寒の色無く、家いへいへ給し人ひとびと足り、畜積ちくしは餘あまり有りて、囿圍れいご[監獄]は空虛なり。鳳皇は來きたり集まりて、麒麟は郊こうに在り、甘露は既に降りて、朱草しゅそう[祥瑞の草]は萌芽す)」と説かれ、これを承けて

★王褒(?—前 61)の「四子講徳論」(『文選』卷五十一所録)に、「鳳皇來儀、翼翼邕邕。群鳥並從、舞徳垂容。神雀仍集、麒麟自至。甘露滋液、嘉禾櫛比。(鳳皇<sup>462</sup>は來儀して、翼翼よくよく邕邕ようようたり、群鳥は並び從ひ、徳<sup>463</sup>に舞ひ容かたちを垂たる。神雀<sup>464</sup>しんじゃくは仍しきりに集まり、麒麟は自づから至り、甘露<sup>465</sup>は滋液じえきし、嘉禾<sup>466</sup>かかは櫛比しつびす)」と記され、聖帝の徳治の偉大な成果を褒め称える文相になっている。

\*問典 17) 帝之稱首者堯舜<sup>467</sup>。(帝の稱首しょうしゅたる者は堯舜) (第一問答「問宝 15」答 2)。堯は古代中国の伝説上の聖王で無為の治をなす。晩年、実子を退け舜に帝位を禅譲した。堯・舜の二帝は儒教の理想として絶対神聖視される。『史記』五帝本紀等に事蹟が記載され、堯舜に触れた詩文は枚挙に暇がない。

\*問典 18) 臣歎元凱<sup>468</sup>。(臣の歎ぜらるるは元凱げんがいなり) (第一問答「問宝 15」答 2)。元凱は八元八凱で、古の皇帝に仕えた十六人の名臣を指す。

★『史記』五帝本紀・帝舜に、「昔高陽氏[=五帝の一・顓頊]有才子八人、世得其利、謂之八愷。高辛氏[=五帝の一・嚳]有才子八人、世謂之八元。此十六族者、世濟其美、不隕其名。至於堯、堯未

能舉。舜舉八愷、使主后土、以揆百事、莫不時序。舉八元、使布五教于四方、父義、母慈、兄友、弟恭、子孝、內平外成。」と記される。

\*問典 19) 四海無為<sup>469</sup>。(四海しかい無為なり)(第一問答「問宝 15」答 2)。四海は天下に同義。四海無為で天下太平に同じである。

★曹植の「又贈丁儀王粲」(『文選』卷二十四所録)に、「皇佐揚天惠、四海無交兵。(皇佐こうさ[曹操を指す]天惠を揚げ、四海交兵こうへい無し)」という句が見られる。

\*問典 20) 賢臣輔機一人垂拱<sup>470</sup>。(賢臣機を輔たすくれば一人垂拱すいきょうす)(第一問答「問宝 15」答 2)。一人は皇帝。垂拱はやるべきことがなくて手をこまねく様を言う。(Cf. 第八章第五節「文宝 97」)

★『尚書』武威に、「惇信明義、崇徳報功。垂拱而天下治。(信を惇くし義を明らかにし、徳を崇び功に報ゆ。垂拱して天下治まる)」と記されるに拠る。

★王褒の「聖主得賢臣頌」(『文選』卷四十七所録)に、「太平之責塞、優游之望得。遵游自然之勢、恬淡無為之場。休徴自至、壽考無疆、雍容垂拱、永永萬年。(太平の責[責務]は塞ふさがり[充足]て、優游ゆうゆうの望のぞみ[皇帝の教化の望み]得らるれば、自然[天然無為]の勢せいに遵したがひ遊ぶ。無為[道家の無為・無作]の場に恬淡<sup>471</sup>てんたんたれば、休徴<sup>472</sup>きゅうちよう自おのづから至り、壽考じゅうこう[長寿]疆かぎり無く、雍容ようよう<sup>473</sup>として垂拱し、永永<sup>474</sup>萬年ばんねんたり)」という記述がある。

\*問典 21) 聖君希遇。千載一御<sup>475</sup>。(聖君に遇ふこと希まれなり。千載せんざいに一たび御す)(第一問答「問宝 15」答 2)。千載一御は千載一遇に同じで、非常に稀なことを言う。

★同じく王褒の「聖主得賢臣頌」(『文選』卷四十七所録)に、「上下俱欲、懽然交欣、千載一會、論説無疑。(上下しょうか[聖主と賢臣]俱ともに欲し、懽然かんぜん[喜悅]として交こもごもに欣よろこぶ、千載の一會いちかい、論説して疑ひ無なし)」の表現が見出される。

\*問典 22) 麟鳳誰見實<sup>476</sup>。(麟鳳誰か實じつを見る)(第一問答「問宝 15」答 2)。麟鳳は先の麒麟・鳳凰の並称。

★漢の武帝劉徹(在:前 141-前 87)の「賢良詔」(『文選』卷三十五所録)に「麟鳳在郊藪、河洛出圖書。(麟鳳りんぼう郊藪こうそうに在あり、河洛からく圖書としよ<sup>477</sup>を出いだす)」の語句あり。

\*問典 23) 率土之臣豈休<sup>478</sup>。(率土そつどの臣豈あに休せんや)(第一問答「問宝 15」答 3)。率土之臣は王土天下に働く全ての臣下のことを言う。

★『詩経』小雅・北山之什の「溥天之下 莫非王土 率土之濱 莫非王臣。(溥天ふてんの下、王土に非ざる莫く、率土の濱ひん、王臣に非ざる莫し)」に基づく表現である。

\*問典 24) 孔麟既摧<sup>479</sup>。(孔麟こうりん<sup>480</sup>[孔子]、既に摧うせし)(第一問答「問宝 15」答 3)。聖人の孔子を麒麟の奇秀なるに喩えて「孔麟」と呼ぶ。麒麟が捕獲されたことに孔子が衝撃を受け、『春秋』執筆を止めた故事を踏まえる。

★『春秋』末尾に「經十有四年春西狩獲麟」と記される。

★晉の杜預注には、「麟者、仁獸。聖王之嘉瑞也、時無明王、出而遇獲。仲尼[孔子]傷周道之不興、感嘉瑞之無應、故因魯春秋而脩中興之教、絶筆於獲麟之一。」と解説される。

★『史記』孔子世家第十七に、「魯哀公十四年春、狩大野。叔孫氏車子鉏商獲獸、以為不祥。仲尼視之曰<麟也>。取之曰<河不出圖、雒不出書、吾已矣夫>。顔淵死、孔子曰<天喪予>。及西狩見麟曰、<吾道窮矣>。喟然嘆曰<莫知我夫>。(魯の哀公十四年(前 481)春、大野に狩す。叔孫氏の車子鉏商獸を獲たり。以て不祥と爲す。仲尼[孔子]之を視て曰く、<麟なり>。之を取りて曰く<河は圖を出さず、雒は書を出さず、吾已やんぬるかな>。顔淵死す。孔子曰く<天、予を喪ほろぼせり>。西の狩に及びて麟を見、曰く<吾が道に窮せり>。喟然として歎じて曰く<我を知る莫なしか>。)」と記される。

\*問典 25) 李牛已西<sup>481</sup>。(李牛りぎゅう[老子]、已すでに西かかれる)(第一問答「問宝 15」答 3)。老子が周の徳の

廃れたのを見て青牛に乗り西へ去ったという伝説(老子化胡説)を踏まえる。

★劉向(前77-前6)作の『列仙傳』に、「老子西遊、關令尹喜望見有紫氣浮關、而老子果乘青牛而過也」と記され、そこで尹喜の求めに応じて述べたものが『老子道德經』とされる。

★東晋代成立の道教經典『老子西昇經』は唐代によく読まれた<sup>482</sup>とされる。

\*問典 26)代無扁華<sup>483</sup>。(代よに扁華へんか無けれども)(第一問答「問宝 15」答 3)。扁鵲へんじやくと華佗かだ、伝説的な名医の名を並称する。(Cf.第八章『蒙求』第248・464句)

★『史記』扁鵲倉公列伝に、「扁鵲者、勃海郡鄭人也、姓秦氏、名越人[中略]以此視病、盡見五藏癥結、特以診脈為名耳[中略]天下盡以扁鵲為能生死人[中略]扁鵲名聞天下。」の伝が立つ。

★『後漢書』方術伝に、「華佗字元化、沛國譙人也[中略]曉養性之術、年且百歲而猶有壯容、時人以為仙[中略]精於方藥、處齊不過數種、心識分銖、不假稱量。針灸不過數處[中略]皆平復。」と記される。

\*問典 27)羿養<sup>484</sup>。(第一問答「問宝 15」答 3)は弓矢術の名人、羿げいと養由基ようゆきを指す。(Cf.第八章『蒙求』第180句)

★『淮南子』本經訓に、「至堯之時、十日并出。焦禾稼、殺草木、而民無所食[中略]堯乃使羿誅鑿齒于疇華之野、殺九嬰于凶水之上[中略]上射十日、而下殺猰貐[中略]萬民皆喜、置堯以為天子。」と、十の太陽が一度に出現し地上が灼熱に包まれた時、九の太陽を羿が射落として地上に平穩を回復させた伝説が語られる。

★張華(232-300)の「勵志」(『文選』卷十九所録)に、「養由矯矢、獸號于林。(養由ようゆうの矢を矯たむるや、獸は林に號さけぶ)」、その注に「淮南子曰、楚恭王遊于林中、有白猿緣木而矯、王使左右射之、騰躍避矢不能中。於是使由基撫弓而哂、猿乃抱木而長號。」と記され、猿が養由基の姿を見るだけで泣き叫び柱に抱き着いた「猿号擁柱」の故事で知られる。

★また百發百中の典拠「楚有養由基者善射去柳叶者百步面射之百發百中」(『戦国策』西周策)となった天下無双の射手であり、「堯舜禹湯治天下、養叔治射、庖丁治牛、師曠治音聲、扁鵲治病」(韓愈「送高閑上人序」)と称揚される。

\*問典 28)師鍾<sup>485</sup> (第一問答「問宝 15」答 3)は琴の名人の師曠しこうと鍾子期しょうしきを指す。(Cf.第八章『蒙求』第361句)

★『韓非子』十過に、師曠が雨の曲を奏して実際に雨を降らせたとの故事「師曠不得已、援琴而鼓[中略]一奏之、有玄雲從西北方起、再奏之、大風至、大雨隨之、裂帷幕。」が記される。

★友人の琴の名手伯牙の音色の委細を聞き分けた鍾子期は「知音」の故事で知られる。『列子』湯問に、「伯牙善鼓琴。鍾子期善聽。伯牙鼓琴。志在登高山。鍾子期曰。善哉。巍巍兮若泰山。志在流水。鍾子期曰。善哉。洋洋兮若江河。伯牙所念。鍾子期必得之。」と記され、『呂氏春秋』孝行覽第二には、「鍾子期死。伯牙破琴絶弦。終身不復鼓琴。以為世無足復為鼓琴者。」と伯牙絶弦の故事が録される。(Cf.第八章『蒙求』第118句)

\*問典 29)彈指聒耳<sup>486</sup>(彈指だんしが耳に聒かまびすしく)(第一問答「問宝 15」答 3)。聒耳は音声に耳にやかましいことを言う。

★『韓非子』顯學に、「今巫祝之祝人曰<使若千秋萬歲。千秋萬歲之聲聒耳、而一日之壽無徵於人>。」と記される。

\*問典 30)依稀其道<sup>487</sup>。(其の道に依稀いきたり)(第二問答「問宝 16」答)。依稀は依稀・依希とも作り、不分明・曖昧模糊の意を示す。[第七章第五節参照]

★『老子』第十四章の「視之不見、名曰夷。聽之不聞、名曰希。搏之不得、名曰微。此三者不可致詰、故混而為一<sup>488</sup>。(之を視れども見えず、名づけて夷<sup>489</sup>い [見えないことの形容]と曰ふ。之を聽けども

聞こえず、名づけて**希き**[人の耳には聞こえないこと、道の形容]と曰ふ。之を搏きすれども得ず、名づけて**微び**と曰ふ。此の三者[夷・希・微]は致詰ちきつ[突き詰める]す可からず、故に混じて一いつと爲す[混ぜ合わせて一つにする]」に基づく表現である。

\*問典 31) **髣髴其風**<sup>490</sup>。(其の風に**髣髴**ほうふつたり)(第二問答「問宝 16」答)。髣髴は前の依倚に類する語で、ぼんやりと仄かに見える様を言う。[第七章第五節参照]

★司馬相如(前179-前117)の「子虚賦」(『文選』卷七収録)に、「眇眇忽忽、若神仙之**髣佛**。(眇眇びょうびょう忽忽こつこつとして神仙の**髣佛**たるが若ごとし)」と神仙世界の形容に用いられる。

★後漢の班固(32-92)の「幽通賦」(『文選』卷十四収録)には、「魂瑩瑩與神交兮、精誠發於宵寐。夢登山而迴眺兮、覲幽人之**髣佛**。(魂こん瑩瑩けいけい<sup>491</sup>として神しんと交り、精誠宵寐しょうび<sup>492</sup>に發す。夢に山に登りて迴はるかに眺め<sup>493</sup>、幽人ゆうじんの**髣佛**たるを觀みる<sup>494</sup>)」と表現される。

\*問典 32) **妙道難鑽**<sup>495</sup>。(妙道**鑽**きり難し)(第二問答「問宝 16」答)。「難鑽」は顔回が師の孔子の徳を讚嘆する表現。

★『論語』子罕第九に、「顔淵喟然歎曰、仰之彌高、**鑽**之彌堅。(顔淵、喟然きぜんとして歎じて曰く、之を仰げば彌いよいよ高く、之を**鑽**きれば彌いよいよ堅し)」と、師の徳を高山の如く仰げば仰ぐほど高く、その信念は金石の如く堅いと評した文に依る。

★『莊子』外物篇二十六に記される孔子の発言、「[神龜]知能七十二**鑽**而無遺筴。不能避剗腸之患<sup>496</sup>([神龜]知は能く七十二たび**鑽**さんして遺筴無きも、腸を剗さかる患うれひを避くる能はず)」にも「**鑽**」の故事は反映される。

\*問典 33) **蒼天西傾**<sup>497</sup>。(蒼天西に傾く)(第二問答「問宝 16」答)。

★曹植「洛神賦」(『文選』卷十九収録)に、「日既**西傾**、車殆馬煩。(日ひ既に**西**に傾むき、車くるま殆あやふく馬うま煩つかる)」の句が見出される。

\*問典 34) **黃輿震裂**<sup>498</sup>。(黃輿こうよ[大地]震裂しんれつす)(第二問答「問宝 16」答)。輿は乗り物・車、ここでは万物を載せる大地のことを言う。

★『千字文』の第一文は「天地玄黃」であり、『易經』坤卦文言伝の「夫玄黃者。天地之雜也。天玄而地黃。」に基づく。

★揚雄の「劇秦美新」(『文選』卷四十八収録)に、「**權輿**天地未祛、睢睢盱盱。或玄而萌、或黃而牙。玄黃剖判、上下相嘔。(權輿<sup>499</sup>はじめ**天地**未だ祛ひらけず、睢睢<sup>500</sup>きき盱盱くくとして、或いは玄げん[天]にして萌きざし、或いは黃こう[大地]にして牙めばえ、玄黃剖判ぼうはん[開闢]し、上下しょうか[天地上下]相あひ嘔あたたむ[生氣を發する])」という天地創成の記述が含まれる。

\*問典 35) **逆流猶難**<sup>501</sup>。(逆流げきりゆう猶ほ難し)(第三問答「問宝 17」問)。逆流は時世の勢いに抗い逆らう意を示す。

★枚乘(?-前140)の「七發」(『文選』卷三十四所録)に、「江水**逆流**、海水上潮。[中略]衍溢漂疾、波涌而濤起。其始起也、洪淋淋焉[中略]其少進也、浩浩澆澆[中略]其波涌而雲亂。(江水<sup>502</sup>**逆流**して、海水潮しおを上げ[中略]衍溢<sup>503</sup>えんいつ漂疾ひょうしつし、波涌わいて濤なみ起る。其の始はじめ起るや、洪<sup>504</sup>こう淋淋りんりん焉えんとし[中略]其の少しく進むや、浩浩<sup>505</sup>こうこう澆澆がいがいとして[中略]其の波涌わいて雲のごとく亂るる)」と描写され、大河に逆巻く大波の様を連想させる。

\*問典 36) **何為必其然乎**<sup>506</sup>。(何為なんすれぞ必ず**其**然らむや)(第三問答「問宝 17」答)。玄關法師の切り返しの言葉で定型的であるが、これも次の事例が存する。

★班固の「答賓戲(賓ひんの戲たはむるに答ふ)」(『文選』卷四十五所録)に、「主人曰、**何為其然也**。(主人曰く、「**何為なんすれぞ其**それ然しかるや)」と記される。

★王褒の「四子講徳論」(『文選』卷五十一所録)に、「文學曰、**何為其然也**。昔寧戚商歌以干齊

桓。(微斯)文學曰く、「何為なんすれぞ其れ然しからん。昔寧戚ねいせきは商歌して以つて齊桓せいかん[齊の桓公]に干もとむ」と記され、対話篇の常套語彙であることがわかる。

\*問典 37)圓蓋西轉<sup>507</sup>。(圓蓋えんがいは西に轉ず)(第三問答「問宝 17」答)。蓋は傘・ふた・覆いで、馬車の日除けを車蓋と呼ぶ。転じて圓蓋で天のことを指す。

★『文子』道原に、「老子曰、<大丈夫恬然無思、惔然無慮、以天為蓋、以地為車、以四時為馬、以陰陽為御。>」と馬車の比喩が用いられる。

\*問典 38)南斗隨運<sup>508</sup>。(南斗は隨ひ運めぐる)(第三問答「問宝 17」答)。南斗は南斗六星(射手座の一部)、二十八宿の一つ斗宿としゆく・ひつきぼしを指す。道教では「南斗星君」として神格化される。

★左思の「吳都賦」(『文選』卷五所録)に、「仰南斗以斟酌、兼二儀之優渥。(南斗<sup>509</sup>なんとを仰あふいで以て斟酌しんしゃくし、二儀にぎ[天地]の優渥ゆうあく[優遇]を兼ね)」の表現が見出される。

\*問典 39)北極不移<sup>510</sup>。(北極は移らず)(第三問答「問宝 17」答)。北極星は北辰、天空の中央に不動の固定点として在り続け、皇居・天子の比喩とされる。

★『論語』為政に、「子曰、為政以德、譬如北辰居其所、而衆星共之。(子曰く、政を為すは徳を以てす。譬へば北辰の其の所に居りて、衆星の之を共むかふが如し)」と記される。

★『晉書』卷十一・天文志には、「北極五星、在紫微宮中。一名天極、一名北辰。[中略]北極北辰最尊者也。其紐星、天之樞也。天運無窮、三光迭耀、而極星不移、故曰居其所而衆星拱之。」と解説される。

\*問典 40)冬天盡殺松柏不彫<sup>511</sup>。(冬天は盡ことごとく殺せども松柏しょうはくは彫しぼまず)(第三問答「問宝 17」答)。松柏は松栢、常緑樹で冬枯れをせず一年中葉の色を保って志操堅固の比喩となる。彫は凋、衰退の意。

★『論語』子罕の「子曰、歳寒、然後知松柏之後彫也。(子曰く、歳寒くして然る後に松柏しょうはくの彫しぼむに後るを知る)」に依拠し、詩文に幅広く用いられる。

★劉楨(?-217)の「贈從弟三首」(『文選』卷二十三所録)に、「冰霜正慘愴、終歳常端正。豈不羅凝寒、松柏有本性。(冰霜ひょうそう正まさに慘愴さんせいなるも、歳としを終ふるまで常に端正なり。豈あに凝寒ぎょうかんに羅あはざらんや、松柏しょうはくに本性ほんせい有り)」の詩句がある。

★歐陽建(?-300年)の「臨終詩」(『文選』卷二十三所録)に、「松柏隆冬悴、然後知歳寒。不涉太行險、誰知斯路難。(松柏しょうはく隆冬りゅうとうに悴しほみ、然しかる後のち歳としの寒きを知る。太行たいこうの險けん[険阻な山]を涉わたらずんば、誰たれか斯の路の難きを知らん)」と記される。

\*問典 41)陰氣凍水<sup>512</sup>。(陰氣、水を凍らす)(第三問答「問宝 17」答)。

★陸機の「樂府十七首」(『文選』卷二十八所録)「從軍行」に、「隆暑固已慘、涼風嚴且苛。夏條集鮮藻、寒冰結衝波。(隆暑りゅうしょ固まことに已に慘さんたり、涼風厳げんにして且かつ苛かなり。夏條かじょう鮮藻せんそうを集[集]こがし、寒冰かんびょう衝波しょうはに結むすぶ)」と記される。

★同じく陸機の「樂府十七首：苦寒行」(『文選』卷二十八所録)に、「凝冰結重澗、積雪被長巒。陰雲興巖側、悲風鳴樹端。(凝氷ぎょうひょう重澗ちようかんに結び、積雪長巒ちようらんに被こうむる。陰雲いんうん巖側がんそくに興おこり、悲風ひふう樹端じゆたんに鳴なる)」の表現が見出される。

\*問典 42)紂民編戸可戮然猶三人稱仁<sup>513</sup>。(紂民ちゆうみん戸を編んで戮りくすべし。然れども猶三人は仁と稱せらる)(第三問答「問宝 17」答)。三人は微子びし・箕子きし・比干ひかんの三人を指す。

★『後漢書』楊李翟應霍爰徐列傳に、「桀紂之民、可比屋而誅」と記される。

★『論語』微子に、「微子去之。箕子爲之奴。比干諫而死。孔子曰、殷有三仁焉。(微子は之を去り、箕子は之が奴と為り、比干は諫めて死す。孔子曰く、殷に三仁有り)」と記される。

\*問典 43)堯戸比屋可封然猶四凶受殛<sup>514</sup>。(堯戸ぎょうこは屋をくを比べて封ずべし。然れども猶四凶は殛つみを



受けたり) (第三問答「問宝 17」答)。四凶は、舜帝の時代に中原の四方に流された四柱の悪神のことを言う。

★前句(問典 42)と同じく、『後漢書』楊李翟應霍爰徐列傳に、「終聞堯舜之民、可比屋而封」と記される。

★四凶については、『春秋左伝』文公十八年に、「舜臣堯、賓于四門、流四凶族。渾敦・窮奇・檮杌・饕餮、投諸四裔、以禦魘魅。」と述べられている。

★陸賈(前2世紀前漢の人)『新語』無為第四に、「堯・舜之民、可比屋而封。桀・紂之民、可比屋而誅。」と録されている。

★『文鏡秘府論』北卷所引の『帝徳録』<sup>515</sup>に、「堯舜之時、比屋可封、百姓皆以堯舜之心爲心<sup>516</sup>。」という帝王の治世の徳に対する形容が見出される。

\*問典 44)布鼠遊<sup>[火]</sup>中<sup>517</sup>(布鼠ふそ<sup>[火]</sup>中に遊ぶ) (第三問答「問宝 17」答)。布鼠は火中に住む鼠(火光獸)、その毛で造る布は火布・火浣布とも言う(火布に垢が着いた時に焼けば、垢だけが焼け落ちて清浄に戻る)。

★『列子』湯問に、「火浣之布、浣之必投於火、布則火色、垢則布色、出火而振之、皓然凝乎雪。」と記され、東晋の干宝作『搜神記』にも採録される。

\*問典 45)火曰燒物<sup>[中略]</sup>水能溺人<sup>518</sup>。(火、曰まことに物を焼く<sup>[中略]</sup>水、能く人を溺らす) (第三問答「問宝 17」答)は、

★『莊子』秋水篇第十七に、「至徳者。火弗能熱。水弗能溺。寒暑弗能害。禽獸弗能賊。(至徳ある者は、火も熱やく能はず、水も溺おほらす能はず、寒暑も害そこなふ能はず、禽獸も賊そこなふ能はず<sup>519</sup>)」と記述される一説に論理が通じる。

\*問典 46)以此觀之<sup>520</sup>。(此を以て之を觀れば) (第三問答「問宝 17」答)は結論を導き出す接続表現。

★嵇康(224-262?)の「與山巨源絶交書」(『文選』卷四十三所録)に同一表現、「君子思濟物之意也。<sup>[中略]</sup>以此觀之、故堯舜之君世、許由之巖棲<sup>[中略]</sup>其揆一也。(君子くんし物もの<sup>[々々]</sup>を濟すくはんと思ふの意なり。<sup>[中略]</sup>此を以て之を觀みれば、故もとより堯舜の世に君たるや、許由きょゆうの巖棲がんせいするや<sup>[中略]</sup>其の揆きは一いつなり。)」が見出される。

\*問典 47)雖云有同者亦有不和者<sup>521</sup>(同じき者有りと言ふと雖も、亦た和せざる者有り) (第三問答「問宝 17」答)は、

★『論語』子路篇の「子曰、君子和而不同、小人同而不和。(子曰く、君子は和して同せず、小人は同じて和せず)」を踏まえる。

\*問典 48)大方無隅大音希聲。大白若辱大直若屈。大成若缺大盈若冲。玄德玄同<sup>522</sup>。(大方は隅無し、大音は聲希まれなり。大白は辱けがれたるが若し、大直は屈くじけたるが若し。大成は缺かけたるが若し。大盈たいえいは冲むなしきが若し。玄德玄同なり。)(第四問答「問宝 18」答)。これは、第七章第三節で記述した通り、『老子』の複数の章を編纂した引用である。

★『老子』第四十一章の「明道若昧、進道若退、夷道若類。上徳若谷、大白若辱、廣徳若不足。建徳若偷、質眞若渝。大方無隅、大器晩成、大音希聲、大象無形。道隱無名。」と

★『老子』第四十五章の「大成若缺、其用不弊。大盈若冲、其用不窮。大直若屈、大巧若拙、大辯若訥。」と、その上に「玄德」を述べる二章

★『老子』第五十一章の「生而不有、爲而不恃、長而不宰。是謂玄德。」と第六十五章の「常知稽式、是謂玄德。」を繋げ、更に「玄同」を述べる二章

★『老子』第四章の「挫其鋭、解其紛、和其光、同其塵。」とその同趣意の第五十六章「塞其兌、閉其門、挫其鋭、解其紛、和其光、同其塵。是謂玄同。」を組み合わせたものである。

\*問典 49)和光同塵<sup>523</sup>(第五問答「問宝 19」問)は、上の『老子』第四章・第五十六章に基づく成語である(第七章第三節参照)。

\*問典 50)山蔵玉而草木茂<sup>524</sup>。(山に玉ぎよくを蔵かくして草木茂もし)(第五問答「問宝 19」問)は、

★陸機「文賦」(『文選』卷十七所録)の「石韞玉而山輝、水懷珠而川媚(石いし玉を韞つんで山輝き、水みつ珠たまを懷いだいて川かは媚うるはし)」(文賦 11)に典拠を持つ。

\*問典 51)嶽收劔而光彩衝<sup>525</sup>。(嶽みねに劔つぎを収をさむれば光彩こうさい衝つく)(第五問答「問宝 19」問)は、

★『晋書』第三十六・張華伝の「煥曰、寶劔之精、上徹於天耳。[中略]光氣非常、中有雙劔[中略]煥以南昌西山北巖下土以拭劔、光芒豔發。大盆盛水、置劔其上、視之者精芒炫目。」の記述に依拠する。

★光彩の語は、魏の文帝曹丕「芙蓉池作」(『文選』卷二十二所録)に、「丹霞夾明月、華星出雲間。上天垂光采、五色一何鮮。(丹霞たんか明月を夾はさみ、華星かせい雲間より出づ。上天じょうてん光采こうさいを垂れ、五色ごしょく一いつに何ぞ鮮あざやかなる)」の句が見出される。

★文帝曹丕の弟の曹植も「樂府四首」「美女篇」(『文選』卷二十七所録)に、「明珠交玉體、珊瑚間木難。[中略]顧眄遺光采、長嘯氣若蘭(明珠めいしゆ玉體ぎよくたいに交まじはり、珊瑚さんご木難ぼくなん[宝珠の名]に間まじはる。[中略]顧眄<sup>526</sup>こべん光采こうさいを遺やり、長嘯ちようしょう氣きは蘭らんの若ごとし)」と美女の様を詠い込む。

\*問典 52)人含心故叵辨<sup>527</sup>。(人は心を含むが故に辨わかまへ叵がたし)(第五問答「問宝 19」答)は、

★孔子の発言を記す『莊子』列御寇篇第三十二の、「孔子曰<凡人心險於山川、難於知天。天猶有春夏秋冬且暮之期、人者厚貌深情。故有貌愿而益、有長若不肖、有順懷而達、有堅而縵、有緩而鉞><sup>528</sup>。(孔子曰く、<凡およそ人の心は山川さんせんよりも險しく、天を知るより難かたし。天には猶なほ春夏秋冬且暮たんぼの期き有り。人は厚貌こうぼう深情しんじょうなり。故に貌かたちは愿すなおにして益おごれる[驕慢]有り、長[長者]にして不肖ふしょう[愚者]の若き有り、順懷じゆんかん[円満]にして達たつたる[放達]有り、堅けん[堅実]にし縵まん[慢]なる有り、緩かん[寛緩]にして鉞かん[急]なる有り>)」を踏まえる。

\*問典 53)佛法蠹國<sup>529</sup>。(佛法は國に蠹のんじたり)(第六問答「問宝 20」問)。蠹は木の中に棲息する虫(「木中蟲」『説文解字』)で、国家の財富を侵食し消耗させる人の譬えに使う。

★范曄(398-445:『後漢書』の作者)の「宦者傳論」(『文選』卷五十所録)に、「皆剝割萌黎、競恣奢欲。[中略]自衒達。同弊相濟、故其徒有繁。敗國蠹政之事、不可殫書。(皆萌黎ほうれい[民草]を剝割はくかつし、奢欲しゃよくを競恣きょうしす。[中略]自みづから衒達げんたつ[顯達]し、同弊どうへい相あひ濟すくふ[悪事を共に為す]。故に其の徒[宦官]繁しげきこと有り、國を敗やぶり政せいを蠹とするの事、殫ことごとくは書す可からず)」と記し、蠹を宦官に当てはめ、国家を蝕む元凶として記述する。(憂国公子の言に僧侶を宦官に擬える挑発的・侮蔑的態度を読み取ることも可能である。)

\*問典 54)僧人蚕食<sup>530</sup>(僧人は蚕食す)(第六問答「問宝 20」問)。蚕食は、片端から次第に他の領域を侵略侵蝕する(特に秦の勢力拡大の形容)ことを言う。

★秦の宰相李斯が始皇帝に上奏した「上書秦始皇」(『文選』卷三十九所録)に、「疆公室、杜私門、蠶食諸侯、使秦成帝業。(秦の昭王)公室を疆つよくし、私門しもんを杜ふせぎ、諸侯しよこうを蠶食さんしよくして、秦をして帝業ていぎょうを成なさ使しむ)」と録される。

\*問典 55)忠臣義士<sup>531</sup>(第六問答「問宝 20」答 1)は、次の曹植の文に強い連関を持つ。

★曹植の「自試じしを求める表」(『文選』卷三十七所録)の、「固夫憂國忘家、捐軀濟難、忠臣之志也。(固もとより夫れ、國を憂へ家を忘れ、軀みを捐すてて難を濟すくふは、忠臣ちゆうしんの志こころざしなり。)」

★曹植の同じ文の中に、「每覽史籍、觀古忠臣義士、出一朝之命、以殉國家之難。身雖屠裂、

而功銘著於景鍾、名稱垂於竹帛、未嘗不拊心而歎息也。(史籍を覽みて、古いにしへの忠臣義士、一朝いっちょうの命めいを出だし、以て國家の難に殉じゅんじ、身み屠裂とれつせらると雖も、功銘こうめい景鍾けいしょうに著あらはれ、名稱めいしょう竹帛ちくはくに垂たるるを觀みる毎ごとに、未だ嘗かつて心むねを拊うちて歎息せずんばあらざるなり)」の一節も見出され、国難に身を捧げ榮譽ある声望を後世に伝えるという「忠臣義士」の理想<sup>532</sup>が説かれる。

\*問典 56)建國設職<sup>533</sup>(國を建て職しよくを設く)(第六問答「問宝 20」答 2)は、一般的な言葉とも考えられるが、次の文例に意が通じる。

★潘岳の「楊荊州誄」(『文選』卷五十六所録)に、「夫天子建國、諸侯立家。選賢與能、政是以和。(夫れ天子は國を建て、諸侯は家を立つ。賢けんを選び能のうに與くみし、政まつりごとは是ここを以て和わす)」と記される。

★陸機の「五等諸侯論」(『文選』卷五十四所録)に、「故設官分職、所以輕其任也。並建五長、所以弘其制也。(故ゆえに官かんを設まうけ職しよくを分わかつは、其の[天子の]任にんを輕かるくする所以ゆえんにして、五長ごちょう[五等の爵位]を並べ建たつるは、其の制せいを弘ひろむる所以なり)」という表現が見出される。

\*問典 57)樹君御民<sup>534</sup>(君きみを樹たて民たみを御をさむ)(第六問答「問宝 20」答 2)については、次の文例に通ずる。

★劉琨(271-318)の「勸進表」(『文選』卷三十七所録)に、「臣聞天生蒸人、樹之以君、所以對越天地、司牧黎元。(臣しん聞く、天てん蒸人じょうにん[民衆を生じ、之に樹たつるに君きみを以てするは、天地に對越たいえつ[答謝頌揚]し、黎元れいげんを司牧しぼく[撫養]せしむる所以なり、と。)」という語句がある。

\*問典 58)天下之父母<sup>535</sup>(天下の父母)(第六問答「問宝 20」答 2)。皇帝を父母に擬える文例は、次の通り。

★典拠は『尚書』周書・洪范の「天子作民父母」であり、これに基づき諸々の文例あり。

★曹植の「上貢躬應詔詩表」(『文選』卷二十所録)中の、「伏惟陛下。德象天地、恩隆父母。施暢春風、澤如時雨。[中略]矜愚愛能者、慈父之恩也。(伏して惟おもんみれば、陛下、徳とく天地に象かたどり、恩おん父母ふほよりも隆たかく、施ほどこし春風しゅんふうよりも暢のびやかにして、澤たくは時雨じうの如し。[中略]愚ぐを矜あはれんで能のうを愛するは慈父じふの恩なり)」では、皇帝(文帝曹丕)の徳を「父母」「慈父」に喩える。

★揚雄の「劇秦美新」(『文選』卷四十八収録)に、「臣伏惟陛下以至聖之德、龍興登庸、欽明尚古。作民父母、為天下主。(臣しん伏して惟んみるに、陛下[王莽]は至聖しせい徳を以て、龍興りょうこう登庸とうようし、欽明きんめい[敬肅明察]にして古いにしへを尚たつとび、民たみの父母ふほと作なり、天下の主しゆと為なる)」と記されている。(年代は揚雄の例の方が曹植よりも古い。)

\*問典 59)御馬之法非鑣策不能<sup>536</sup>。(馬うまを御をさむる法、鑣ひょうさくに非ざれば能はず)(第六問答「問宝 20」答 2)。鑣はくつわ・くつばみ(轡・銜)、策は鞭で、鑣策は馬の制御法を言う。

★陸機の「赴洛道中作二首」(『文選』卷二十六収録)に、「振策陟崇丘、案轡遵平莽。夕息抱影寐、朝徂銜思往。頓轡倚嵩巖。(策むちを振ふるひて崇丘しゅうきゅう[高丘]に陟のぼり、轡たづなを案おさへて平莽へいぼう[平坦な草原]に遵したがふ。夕ゆふべに息いこひては影を抱きて寐いね、朝あしたに徂ゆきては思おもひを銜ふくみて往ゆく。轡たづなを頓とどめて嵩たかき巖いわおに倚よる)」という表現が見出される。

\*問典 60)五常之法<sup>537</sup>。(五常ごじょうの法)(第六問答「問宝 20」答 2)。五常は仁義礼智信の徳目である。

★典型的な定義が『漢書』董仲舒伝二十六に、「夫仁誼禮知信五常之道、王者所當修飭也、五者修飭故受天之祐而享鬼神之靈、徳施於方外延及群生也。」と説かれる。

\*問典 61)金科玉條<sup>538</sup>。(金科玉條きんかぎよくじょう)(第六問答「問宝 20」答 2)。これは、黄金や珠玉のよう

に善美を尽くした法律や規則、絶対的な拠り所として遵守すべき規則・法律を指す。(第八章第二節「文宝 2」参照)

★揚雄の「劇秦美新」(『文選』卷四十八収録)の「懿律嘉量、金科玉條。神卦靈兆、古文畢發。煥炳照曜、靡不宣臻。(懿律いりつ嘉量かりょう、金科玉條、神卦しんか靈兆れいちょう、古文こぶん畢ことごとく發し、煥炳かんへい照曜しょうよう、宣あまねく臻いたらざるは靡なし)」に依拠する。

★『文鏡秘府論』北卷所引の『帝徳録』に、「金科玉條陳施而四民百姓無犯<sup>539</sup>」という帝王の業績に対する形容が見出される。

\*問典 62)天下無為<sup>540</sup>。(天下無為ぶいなり) (第六問答「問宝 20」答 2)。無為は元々老荘的概念であり、あるがままにして無作為で能く調和し治まることを言う。「天下無為」は天下泰平と同じ意を示す。

★張衡の「西京賦」(『文選』卷二所録)に、「高祖創業、繼體承基。暫勞永逸、無為而治。(高祖[漢]の劉邦業ぎょうを創はじめ、體たいを繼つぎ基もといを承うけ、暫しばらく勞ろうして永く逸いっす<sup>541</sup>。無為ぶいにしして治まる)」と記される。

★揚雄の「劇秦美新」(『文選』卷四十八収録)に、「昔帝纘皇、王纘帝、隨前踵古、或無為而治、或損益而亡。(昔、帝は皇を纘つぎ、王は帝を纘つぎ、前に隨ひ古いにしへを踵ふみ、或いは無為にして治をさまり、或いは損益そんえきして亡ほろぶ)」と説かれる。

\*問典 63)宇内無事<sup>542</sup>。(宇内うだい無事ぶじなり) (第六問答「問宝 20」答 2)。宇内は大空に覆われた世界を指し、天下・四海に同義である。

★賈誼(前 200 - 前 168)の「過秦論」(『文選』卷五十一収録)中には、「有席卷天下、包舉宇内。囊括四海之意、并吞八荒之心。(秦の孝公)天下てんかを席卷せつけんし、宇内うだいを包舉ほうきょ[占有]し、四海しかいを囊括のうかつ[包括]するの意い、八荒はっこうを并吞へいどんするの心こころ有り)」という表現が見出される。

★枚乗の「七發」(『文選』卷三十四所録)に、「今時天下安寧、四宇和平。(今時こんじ天下安寧あんない、四宇しう和平わへいにしして)」と記される。

\*問典 64)君臣父子之禮有序<sup>543</sup>。(君臣くんしん父子ふしの禮れい、序じょ有り) (第六問答「問宝 20」答 2)。「君臣父子之禮」は三綱の中の二項目(三綱は君臣・父子・夫婦の三の關係を示す儒教倫理)である。(Cf. 第八章第三節「文宝 15」)

★基本概念は『易経』序卦伝の「有天地、然后有万物。有万物、然后有男女。有男女、然后有夫婦。有夫婦、然后有父子。有父子、然后有君臣。有君臣、然后有上下。有上下、然后禮儀有所錯。」という記述に基づく。

★班固の「兩都賦：東都賦」(『文選』卷一所録)に、「建武之元、天地革命。四海之内、更造夫婦、肇有父子。君臣初建、人倫寔始。(建武[光武帝の年号]の元はじめ、天地命を革あらため、四海の内、更に夫婦を造なし、肇はじめて父子ふし有り。君臣初めて建たち、人倫じんりん寔ここに始まる)」と記される。

\*問典 65)上和下睦之義<sup>544</sup>。(上和しょうか下睦かほくの義) (第六問答「問宝 20」答 2)。上和下睦は上下和睦の互文で、『十七条憲法』にも含まれる語彙である。

★『千字文』第 83 句・84 句に「上和下睦 夫唱婦隨」の語が採録される<sup>545</sup>。

★王褒の「四子講徳論」(『文選』卷五十一所録)に、「上下無怨、民用和睦。(上下しょうか怨うらみ無く、民たみ用もつて和睦わほくす)」と記される。

★東方朔の「答客難」(『文選』卷四十五所録)には、「上下和同、雖有賢者無所立功。(上下しょうか和同わどうすれば、賢者有りとも雖も功こうを立つる所無し)」の語が格言として置かれる。

\*問典 66)温惠淳和之心<sup>546</sup>。(温恵うんけい淳和じゆんかの心) (第六問答「問宝 20」答 3)。温恵は溫柔敦厚の

義、淳和は質樸溫和の義を指す。

★『礼記』經解篇に、「孔子曰、入其国、其教可知也。其為人也。溫柔敦厚、詩教也。(孔子曰く、其の国に入りて、其の教おしへを知るべきなり。其の人と為りや、溫柔敦厚なるは詩の教おしへなり)」と記されることに依る。

★『後漢書』種岱傳には、「伏見故處士種岱、淳和達理、耽悅『詩』『書』、富貴不能回其慮、萬物不能擾其心。」という記事が録されている。

\*問典 67) 恭儉揖讓之志<sup>547</sup>。(恭儉きょうけん揖讓ゆうじょうの志)(第六問答「問宝 20」答 3)。恭儉揖讓は恭儉莊敬(人に対して慎み深く、控え目に振る舞う)の意を示す。

★『礼記』經解篇に、「恭儉莊敬、禮教也。(恭儉莊敬は禮の教おしへなり)」と記される。

\*問典 68) 懲惡勸善<sup>548</sup>。(惡を懲こらし善を勸すすむる)(第六問答「問宝 20」答 3)。勸善懲惡に同じ。

★『春秋左氏傳』成公一四年に、「君子曰。春秋之稱微而顯。志而晦。婉而成章。盡而不汙。懲惡而勸善。非聖人誰能脩之。(君子曰く、春秋の稱しょう、微びにして顯はる。志にして晦くらし。婉にして章を成す。盡にして汙せず。惡あくを懲こらし善ぜんを勸すすむ。聖人に非ずして誰か能く之を脩をさめんや)」の表現がある。

\*問典 69) 潔靜精微<sup>549</sup>。(潔靜けつせい精微せいびたること)(第六問答「問宝 20」答 3)。潔靜は清澄潔癖なこと、精微は理を究めて言葉が精密であることを言う。

★『礼記』經解篇<sup>550</sup>に、「潔靜精微、易教也。(潔靜精微は易の教おしへなり)」と記される。

\*問典 70) 契孔丘之誠合周公之勸<sup>551</sup>。(孔丘[孔子]の誠いましめに契かなひ、周公[周公旦]の勸すすめに合かなへる)(第六問答「問宝 20」答 3)。勸誠は聖人の勉勵告戒の意を示す。

★杜預(222-284)の「春秋左氏傳序」(『文選』卷四十五所録)に、「仲尼因魯史策書成文、考其真偽、而志其典禮、上以遵周公之遺制、下以明將來之法。其教之所存、文之所害、則刊而正之、以示勸誠。(仲尼ちゅうち[孔子]魯史ろしの策書さくしよの成文せいぶん)に因より、其の真偽を考へ、而して其の典禮てんれいを志するし、上かみは以て周公の遺制いせいに遵したがひ、下しもは以て將來の法を明あきらかにす。其の教をしへの存する所にして、文ぶんの害ある所は、則ち刊けつりて之を正ただし、以て勸誠かんかいを示しめす。)」という一節が含まれる。

\*問典 71) 能誦能言鸚鵡能為。言而不行何異猩猩<sup>552</sup>。(能く誦じゆじ能く言ふこと、鸚鵡あうむも能く為なす。言いふて行ぜずんば何ぞ猩猩しょうじょうに異ならん)(第六問答「問宝 20」答 3)。

★『論語』為政篇に、「子貢問君子。子曰。先行。其言而後從之。(子貢君子を問う。子曰く、先ず行い、其の言を而る後に之に従う)」を踏まえる。

★『礼記』曲禮篇に、「鸚鵡能言不離飛鳥。猩猩能言不離禽獸。今人而無禮不亦禽獸之心乎。(鸚鵡あうむは能く言ものいへども、飛鳥ひちょうを離れず。猩猩しょうじょう能く言へども、禽獸きんじゅうを離れず。今、人にして禮れい無ければ、能く言ふと雖も亦た禽獸の心ならずや)」を直接の典拠とする。

\*問典 72) 百工はくこう<sup>553</sup>(第六問答「問宝 20」答 4)は、百官の意を指す。

★『尚書』堯典に、「允釐百工、庶績咸熙」と記述されるに依る。

\*問典 73) 九牧きゅうぼく<sup>554</sup>(第六問答「問宝 20」答 4)は、九州(中国全土)の長を言う。

★『礼記』曲禮篇に、「九州之長、入天子之國曰牧。」と記され、鄭玄注で「每一州之中、天子選諸侯之賢者以為之牧也」と説明される。

\*問典 74) 行仁義者<sup>555</sup>。(仁義じんぎを行ぎょうずる者)(第六問答「問宝 20」答 4)は、次の文に意が通ずる。

★『韓非子』五蠹篇の「文王行仁義而王天下、偃王行仁義而喪其國。是仁義用於古、而不用於今也。(文王は仁義を行じて天下に王たるも、偃王えんおうは仁義を行じて其の国を喪うしなふ。是れ仁義は古に用ひられ、今には用ひられざるなり。)」

\*問典 75)修忠孝者<sup>556</sup>。(忠孝ちゆうこうを修する者)(第六問答「問宝 20」答 4)。

★潘岳の「馬汧督ばけんとく誄」(『文選』卷五十七所録)に、「忠孝義烈之流、慷慨非命而死者。(忠孝ちゆうこう義烈ぎれつの流たぐひ、非命ひめいに慷慨こうがいして死する者)」という表現が見出される。

\*問典 76)諺曰擊孝經打母頭。(諺に曰く、『孝經』を撃ひっさげて母ははの頭こうべを打つと)(第六問答「問宝 20」答 4)は、典拠が不明である。

\*問典 77)所謂蔽己臙脚發他腫足者也<sup>557</sup>。(所謂いはゆる己おのが臙脚うみあしを蔽かくして他たの腫足はれあしを發あらはす者なり)(第六問答「問宝 20」答 4)は、『三教指帰』にも同趣意<sup>558</sup>が説かれるが、典拠が不明な諺の類である。

\*問典 78)元元げんげん<sup>559</sup>(第六問答「問宝 20」答 5)。黎元に同じで、庶民・百姓を意味する。

★魏の鍾會(225-264)の「檄蜀文」(『文選』卷四十四所録)に、「庶弘文告之訓、以濟元元之命。(文告ぶんこくの訓くんを弘ひろめ、以て元元げんげんの命めいを濟すくはんと庶こひねがふ)」と記される。

\*問典 79)釋縑違犯吹毛求瑕<sup>560</sup>。(釋縑しやくしの違犯いぼんをば毛を吹いて瑕きつを求む)(第六問答「問宝 20」答 5)。釋縑は墨染の衣で仏僧を指す。

★『韓非子』大體篇の「不吹毛而求小疵、不洗垢而察難知。(毛を吹きて小疵を求めず、垢を洗ひて知り難きを察せず)」に依拠する。

★王褒の「四子講德論」(『文選』卷五十一所録)に、「其所臨蒞、莫不肌栗懼伏、吹毛求疵、並施螫毒。(其[秦の為政者]の臨蒞りんれい[來臨]する所、肌栗きりつ懼伏しょうふくせざるは莫なし。毛<sup>561</sup>を吹きて疵きつを求め、並びに螫毒せきどく[害毒]を施す)」の文例あり。

\*問典 80)含弘がんこう<sup>562</sup>(第六問答「問宝 20」答 5)。含弘は包容博厚、「含」は含藏・覆藏の義、「弘」は広大の義で、俗人の広多の邪非を覆藏して露頭せざることを意味する。

★『易經』坤・象傳に「含弘光大、品物咸亨」の句があり、『周易正義』では「包含宏厚光著盛大。(包含するに厚きを以てし、光は盛大なるを著はす)」と註される。

★嵇康の「幽憤詩」(『文選』卷二十三所録)に、「大人含弘、藏垢懷恥。民之多僻。(大人たいじん[魏の天子]含弘がんこうにして、垢はちを藏かくし恥はちを懷こはす。民たみの僻よこしま多おほし)」という民の邪惡を許容する皇帝の非を難ずる句が見出される。

★『文鏡秘府論』北卷所引の『帝德録』に、「及云、神武天挺、聖敬日濟、欽明文思、允龔克讓、聰聰神武、含弘光大<sup>563</sup>。」という帝王に対する形容の記述例が見出される。

\*問典 81)食萬戸之侯<sup>564</sup>。(萬戸ばんこの侯こうを食はむ)(第六問答「問宝 20」答 6)。漢代の制度で、食邑(領地)が一万戸を満たす諸侯のことを言う。

★李陵(?-前 74)の「答蘇武書」(『文選』卷四十一所録)に、「無尺土之封、加子之勤。而妨功害能之臣、盡為萬戸侯。(尺土せきどの封ほうの、子し[蘇武]の勤きんに加ふる無し。而しかるに妨功ほうこう害能がいこのの臣しん、盡ことごとく萬戸侯ばんこのと為なる)」という一節が含まれる。

★陳琳(?-217)の「檄吳將校部曲文」(『文選』卷四十四所録)には、「魯及胡漢皆享萬戸之封、魯之五子、各受千室之邑(魯[將軍名]及び胡漢こかく[朴胡と杜漢:人名]、皆みな萬戸ばんこの封ほうを享うけ、魯の五子ごし、各おのおの千室せんしつの邑ゆうを受うく)」の表現が見出される。

\*問典 82)費千乘之國<sup>565</sup>。(千乘せんじょうの國くにを費つひやす)(第六問答「問宝 20」答 6)。千乘之國は広大な領地・大国の表現。

★『論語』学而の「道千乘之國、敬事而信、節用而愛人、使民以時。(千乘の國を道をさむるには、事を敬んで信あり、用を節して人を愛し民を使うに時を以てす)」に典拠を持つ。

\*問典 83)尸坐しぎ溪壑けいがく<sup>566</sup>。(第六問答「問宝 20」答 6)。無能な者が地位に就いて徒らに端座し、欲望が極まりないことを言う。[第七章第五節「文例 8」参照]

★『莊子』在宥篇第十一の「尸居而龍見。淵默而雷聲。神動而天隨。從容無爲而萬物炊累焉<sup>567</sup>。(君子は尸居しきよして龍見し、淵默えんもくして雷聲あり。神しんは動いて天に隨ひ、從容無爲にして萬物は炊累するいす)」に次の文を加える。

★『莊子』天地篇第十二の「夫大壑之爲物也、注焉而不滿、酌焉而不竭<sup>568</sup>。(夫れ大壑の物もの爲るや、焉これに注げども滿たず、焉これに酌くめども竭つきず。)」

\*問典 84)碩鼠<sup>せきそ</sup>尾閭<sup>びりよ</sup><sup>569</sup>。(第六問答「問宝 20」答 6)。碩鼠は貪欲の尽きない大鼠で国王を指す。尾閭は大海の底にあって絶えず海水を漏らしている穴のことを言う。[第七章第五節「文例 8」参照]

★『詩經』碩鼠篇に、「碩鼠碩鼠 無食我黍[中略]碩鼠碩鼠 無食我麥[中略]碩鼠碩鼠 無食我苗。」と詠われ、序には「碩鼠、刺重斂也。國人刺其君重斂蠶食於民、不脩其政、貪而畏人、若大鼠也。」と苛斂誅求にして民の富を蚕食して飽きない国王を風刺する。

★尾閭は『莊子』秋水篇第十七に、「天下之水、莫大於海、萬川歸之、不知何時止而不盈。尾閭泄之、不知何時已而不虛。(天下の水は海より大なるは莫なし。萬川ばんせん之に歸して、何いつれの時か止むを知らずして盈みたず。尾閭びりよ之を泄もらして、何れの時か已やむを知らずして虚むなしからず。)」を典拠とする。

\*問典 85)五臣<sup>570</sup>。(第六問答「問宝 20」答 6)。複数の名臣の組み合わせがあるが、ここでは舜帝に仕えた五人の名臣、禹う・稷しよく・契せつ・皋陶こうよう・伯益はくえきを指す。

★『論語』泰伯に「舜有臣五人。而天下治。」と記され、『何晏注』で「孔曰：禹、稷、契、皋陶、伯益。」と注される。

\*問典 86)伊尹負斲<sup>571</sup>。(伊尹いいん斲かなへを負おひ) (第六問答「問宝 20」答 6)。伊尹は殷の名宰相。(Cf. 第八章『蒙求』第 281 句)

★『魯仲連子』に、「伊尹負鼎佩刀、以干湯、得意、故尊宰舍。」と記される。

★王褒の「聖主得賢臣頌」(『文選』卷四十七所録)に、「伊尹勤於鼎俎。(伊尹いいんは鼎俎ていそに勤つとむ)」の句有り。

★東方朔の「非有先生論」(『文選』卷五十一所録)には、「伊尹蒙恥辱、負鼎俎、和五味以干湯。(伊尹いいんは恥辱を蒙こうむりて鼎俎ていそを負おひ、五味ごみを和わして以て湯とう[殷の湯王]に干もとめ)」の記述が見出される。

\*問典 87)公望垂緘<sup>572</sup>。(公望こうぼう緘つりを垂たる) (第六問答「問宝 20」答 6)。太公望呂尚は渭水で釣をしている所を周の文王に見出され軍師となる。(Cf. 第八章『蒙求』第 4 句)

★『史記』齊太公世家第二に、「呂尚蓋嘗窮困、年老矣、以漁釣奸周西伯。[中略]周西伯獵、果遇太公於渭之陽、與語大說、曰く自吾先君太公曰『當有聖人適周、周以興。』子真是邪。吾太公望子久矣。故號之曰太公望、載與俱歸、立為師。(呂尚蓋けだし嘗て窮困し、年老ゆ。漁釣ぎょちようを以て周の西伯[周の文王]を奸のぞむ。[中略]周の西伯は獵し、果たして太公に渭の陽きたに遇ふ。與ともに語り大いに説よろこびて曰く、<吾が先君太公自より曰く、當まさに聖人有りて周に適ゆくべし、周以て興らんと。子は真に是れなるか。吾が太公、子を望むこと久し>と。故に號して曰く、太公望と。載のせて與ともに俱ともに歸り、立てて師と為す。)」と語られる。

★東方朔の「非有先生論」(『文選』卷五十一所録)に、「太公釣於渭之陽以見文王。(太公たいこうは渭[川の名]の陽きたに釣りて、以て文王[周の文王]に見まみゆ)」と記される。

\*問典 88)張良三略<sup>573</sup>。(張良ちौरりょうが三略さんりやく) (第六問答「問宝 20」答 6)。漢建国の功臣張良は、黄石公から兵法武道(太公望の兵法書『黄石公三略』)を学ぶ。(Cf. 第八章『蒙求』第 527 句)

★『漢書』卷四十・張陳王周傳に「張良字子房[中略]嘗間從容步游下邳圯上、有一老父[中略]

出一編書、曰<讀是則為王者師。後十年興。十三年、孺子見我、濟北穀城山下黃石即我已>。  
遂去不見。旦日視其書、乃太公兵法。良因異之、常習[讀]誦。」と記される。

★魏の李康の「運命論」(『文選』卷五十三所録)に、「張良受黃石之符、誦三略之說、以遊於羣  
雄。(張良は黃石こうせきの符ふを受け、三略の説を誦しよし、以て羣雄ぐんゆうに遊ぶ)」の一節がある。

\*問典 89)喟然良久曰<sup>574</sup>。(喟然きぜんとして良や久しうして曰く)(第七問答「問宝 21」問)。喟然は嘆息する  
様で、『論語』によく使用される。

★『論語』先進篇に、「夫子喟然歎曰、吾與點也。(夫子喟然きぜんとして歎たんじて曰く、吾は點に與く  
みせん)」や、

★『論語』子罕篇の「顏淵喟然歎曰、仰之彌高、鑽之彌堅。(顏淵、喟然きぜんとして歎じて曰く、之[師  
の孔子の徳]を仰げば彌いよいよ高く、之を鑽きれば彌いよいよ堅し)」(問典 32 の典拠と同じ)の例がある。

★「良久曰」は、張衡の「東京賦」(『文選』卷三所録)に、「良久乃言曰。(良や久しうして乃すなはち  
言つて曰く)」という同じ表現がある。

\*問典 90)星出星入<sup>575</sup>。(星ほしにいでて星に入り。)(第七問答「問宝 21」問) は下の例に通じる。

★『呂氏春秋』察賢篇に「巫馬期ふばき為單父宰、戴星出、戴星入、日夜不居、以身親之」と記  
される一節を典拠とする。(Cf.第八章『蒙求』第 241 句)

\*問典 91)櫛風沐雨<sup>576</sup>。(風に櫛かみけつり雨に沐ほくす)(第七問答「問宝 21」問)。風雨に晒されながら苦  
労して働くことを言い表す。

★『莊子』天下篇第三十三の「禹親自操橐耜而九雜天下之川、腓無胈、脛無毛、沐甚雨、櫛  
疾風、置萬國。(禹は自ら親しく橐耜たくしを操りて天下の川を九雜し、腓こむらに胈しし無く、脛すねに毛無  
く、甚雨に沐し疾風に櫛くしけつり、萬國を置たり)」に基づく。

\*問典 92)日夜在公<sup>577</sup>。(日夜にちや公ことに在り)(第七問答「問宝 21」問)。官吏が早朝から深夜まで  
孜々として公務に励むことを「日夜在公」と言う。

★『詩經』召南・采芣に「被之僮僮、夙夜在公。(被かつらの僮僮どうどうたる、夙夜しゆくや公に在り)」に  
基づく。

\*問典 93)國家之鴻恩<sup>578</sup>。(國家こっかの鴻恩こうおん)(第七問答「問宝 21」問)。鴻恩は大恩、多くは皇帝  
の恩愛のことを言う。

★『漢書』匈奴傳下に、「大化神明、鴻恩溥洽」と記される。

★江淹(444-505)の「雜體詩三十首」(『文選』卷三十一所録)に、「微臣固受賜、鴻恩良未測。(微  
臣びしん固もとより賜たまものを受け、鴻恩こうおん良まことに未だ測るべからず)」の句が見出される。

★『帝徳録』に「大道潛運、至徳弘宣。榮光、陽光等輝映、昭晰、普燭、湛恩、鴻恩等汪濊<sup>579</sup>。」  
という記述例が見出される。

\*問典 94)良有以也<sup>580</sup>。(良まことに以ゆえ有るかな)(第七問答「問宝 21」答)。

★魏文帝曹丕の「與吳質書」(『文選』卷四十二所録)に、「古人思炳燭夜遊、良有以也。(古人こ  
じん炳燭へいしよくして夜遊やゆうせんことを思おもふ、良まことに以ゆえ有るなり)」という同一の句が見ら  
れる。

\*問典 95)迂誕<sup>うたん</sup><sup>581</sup>(第八問答「問宝 22」問)は、虚言の意。

★『史記』孝武本紀に、「言神事、事如迂誕、積以歲乃可致」と記される。

★顔之推(531-591?)の『顔氏家訓』涉務に、「其餘文義之士、多迂誕浮華、不涉世務。(其の餘  
の文義の士は、多く迂誕うたんにして浮華ふかなり、世務せいむに涉わたらず)」と説かれる。

\*問典 96)往來<sup>582</sup>。(第八問答「問宝 22」答)。書簡のやりとりを意味する往來の例は次の通り。

★曹植の書簡「與吳季重書」(『文選』卷四十二所録)末尾に、「口授不悉。往來數相聞。曹植白。



(口授こうじゅ不悉ふしつ[伝言では言い尽くせない]。往來おうらい數しばしば相あひ聞ぶんせん。曹植そうしょく白もうす)」の表現がある。

\*問典 97)喜懼きく<sup>583</sup>。(第八問答「問宝 22」答)。喜懼は喜び且つ恐れる意、次の例がある。

★漢の蔡邕の『讓高陽郷侯章』に「稽首受詔、怔營喜懼。(稽首けいしゅして詔みことのりを受け、怔營せいえい[惶恐不安]して喜懼きくす)」の句が見出される。

★張衡の「東京賦」(『文選』卷三所録)に、「勸德畏戒、喜懼交爭。(徳とくに勸すすみ戒いましめを畏おそれ、喜懼きく交こもごも争あらそふ)」の表現がある。

\*問典 98)自伐じふ<sup>584</sup>。(自ら伐ほこる)(第九問答「問宝 23」答)。「伐」は手柄、ほこること。

★『論語』公冶長篇の「子曰。盍各言爾志[中略]顔淵曰。願無伐善。無施勞。(子曰く、盍なんぞ各おのおの爾その志を言はざる。[中略]顔淵曰く、願はくは善に伐ほこること無く、勞を施すこと無からん)」を踏まえる。

\*問典 99)法資人弘人待法昇ほうし<sup>585</sup>。(法ほうは人にんに資よつて弘ひろまり、人にんは法ほうを待つて昇のぼる)(第十問答「問宝 24」答 2)。教え＝真理は人によって弘まり世に流布するの意。

★これは『論語』衛靈公篇の「人能弘道、非道弘人也。(人能よく道を弘む、道人を弘むるに非ざるなり)」を踏まえる表現である。

★東晋の干寶(?-336)の「晉紀しん<sup>586</sup>總論」(『文選』卷四十九所録)に、「豈上帝臨我而貳其心。將由人能弘道、非道弘人者乎。(豈あに上帝じょうてい我[我が晋朝]に臨みて其の心を貳ににするか。將はた人ひとよく道みちを弘ひろめ、道みちの人を弘むるに非あらざるに由らんとする者ものか)」と記される。

★陸機の「皇太子讌玄圃宣猷堂有令賦詩」(『文選』卷二十所録)には、「皇上纂隆、經教弘道。于化既豐、在工載考。(皇上こうじょう隆りゆうを纂つぎ、教をしへを經をさめ道みちを弘ひろむ。化か[教化]に于おいて既に豐ゆたかに、工こう[官吏]に在りて載すなほち考なす[完遂])」の句が見出される。

\*問典 100)示南しなん<sup>587</sup>。(第十一問答「問宝 25」問)。示南は指南に同じ。『宝鑑』序詩で「断菑機車愍迷方」と言及される、周公旦が作成したと言われる車の上に置いて常に南を指す仕掛けを言い、転じて教導の意に使われる。

★張衡の「東京賦」(『文選』卷三所録: 問典 97 の文例の直後)に、「鄙哉予乎。習非而遂迷也、幸見指南於吾子。(鄙いやしいかな予よ[私]や。非ひに習ならひて遂つひに迷へるなり。幸さいはひに吾子ごし[安處先生]に指南しなん588を見る)」という一節が置かれる。

\*問典 101)蒙提撕たいし<sup>589</sup>。(提撕ていせいを蒙こうむる)(第十三問答「問宝 27」問)。提撕は提攜(提携)を原義として、手を引いて導くことを言い、転じて教導の意で用いられる。

★『詩經』大雅・抑の「匪面命之、言提其耳。」に対する鄭玄の注に、「我非但對面語之、親提撕其耳。」と記される。

★顔之推の『顔氏家訓』序致に、「提撕子孫」の語が見出される。

\*問典 102)具戒慧者若辱若昧じくかいけい<sup>590</sup>。(戒かい慧えを具せる者は辱じよくの若ごとく昧まいの若ごとし)(第十三問答「問宝 27」問)。「若辱若昧」は三学具足の聖人が大白若辱・明道若昧の故事のように外見からは窺い難いということを示す。

★「問典 48」と同じ『老子』第四十一章の「明道若昧、進道若退、夷道若類。上德若谷、大白若辱、廣德若不足。建德若偷、質真若渝。大方無隅、大器晚成、大音希聲、大象無形。道隱無名。(明道は昧くらきが若く、進道は退くが若く、夷道は類らいなるが若し。上徳は谷の若く、大白は辱けがれたるが若く、廣徳は足らざるが若し。建徳は偷おこたれるが若く、質眞は渝かわるが若し。大方は隅ぐう無く、大器は晩成し、大音は聲希かすかに、大象たいしょうは形無し。道は隠れて名無し。))」を典拠とする。

\*問典 103)聖皇せいこう<sup>591</sup>(第十三問答「問宝 27」問)は、皇帝・天子の尊称として用いられる。

★揚雄の「甘泉賦」(『文選』卷七所録)に、「聖皇穆穆、信厥對兮。徠祇郊禋、神所依兮。(聖皇せいこう穆穆ほくほく[端正で恭敬]として信まことに厥それ對かなひ[相当]、郊禋こういん[帝王の祭祀]に徠きた[来]り祇つつしんで、神かみの依よる所なり)」という表現が置かれる。

★潘岳の「關中詩」(『文選』卷二十所録)に、「三祖在天、聖皇紹祚。德博化光。(三祖[晋の三帝]天てんに在り、聖皇せいこう祚そを紹つぐ。徳とく博ひろく化か光おほいなり)」の句有り。

\*問典 104)坐贓ざぞう<sup>592</sup>。(第十三問答「問宝 27」問)。これは官吏が賄賂を受け取って罪を受けることを言う。

★陳琳の「為袁紹檄豫州」(『文選』卷四十四所録)に、「父嵩、乞匄攜養、因贓假位。輿金輦璧、輪貨權門。竊盜鼎司、傾覆重器。(父ちち嵩すう[曹操の養父曹嵩]、乞匄きつつかい<sup>593</sup>し攜養けいようし、贓ぞうに因よりて位くらいを假かり<sup>594</sup>、金を輿よにし璧へきを輦れんにし<sup>595</sup>、貨かを權門に輸いたし<sup>596</sup>、鼎司ていし[重臣の職位]を竊盜せつとうし、重器ちゆうきを傾覆けいふく<sup>597</sup>す)」と記される。(政敵の曹操を誹謗する目的の檄文で、曹操の養父宦官の曹嵩そうすう[?-193]の罪を糾弾する文意。)

\*問典 105)控馭こうぎよ<sup>598</sup>。(第十三問答「問宝 27」答 1)。控馭は控御、自在に馬を操作すること、転じて上手く人民を統御する意を示す。

★傅毅の「舞賦」(『文選』卷十七所録)に、「遲速承意、控御緩急。車音若雷、驚驟相及。(遲速ちそく意いを承うけ、控御こうぎよ緩急かんきゅう、車音しゃおん雷らいの若ごとく、驚驟ぶしゅ[迅疾行進]して相あひ及ぶ有り)」の表現が見出される。

\*問典 106)枉法随心<sup>599</sup>。(法を枉まげて心に随へば)(第十三問答「問宝 27」答 1)。枉法は私意によって法を曲解適用することを言い、「枉法徇私(法を枉まげて私に徇したがる)」の成語と同じ意を示す。

★『史記』滑稽傳・優孟傳に、「又恐受賂枉法、為姦觸大罪、身死而家滅。(又賂まいないを受け法を枉まげ、為に大罪に姦觸し、身死して家の滅ぶことを恐る)」と記される。

★『漢書』刑法志には、「及吏坐受賂枉法、守縣官財物而即盜之、已論命復有答罪者、皆棄市。」という記述がある。

\*問典 107)浮沈ふちん<sup>600</sup>(第十三問答「問宝 27」答)は、ここでは人の運命の浮き沈みを指す。

★司馬遷の「報任少卿書」(『文選』卷四十一所録)に、「且從俗浮沈、與時俯仰、以通其狂惑。(且まきに俗ぞくに從したがひて浮沈ふちんし、時ときと與ともに俯仰ふぎようし、以て其の狂惑きょうわくを通せん)」という語句が見られる。

\*問典 108)攬秦鏡臨子面<sup>601</sup>。(秦鏡しんけいを攬とつて子なんちが面おもてに臨む。)(第十三問答「問宝 27」)。「秦鏡」は、秦の始皇帝が人の心の善悪や病気の有無を照射して見たという靈鏡を言う。

★葛洪の『西京雜記』卷三の、「高祖[劉邦]初入咸陽宮、周行庫府、金玉珍寶、不可稱言[中略]有方鏡、廣四尺、高五尺九寸、表裏有明、人直來照之、影則倒見。以手捫心而來、則見腸胃五臟、歷然無礙。人有疾病在內、則掩心而照之、則知病之所在。又女子有邪心、則膽張心動。秦始皇常以照宮人、膽張心動者則殺之。」を典拠とする。

\*問典 109)堯代九年之水<sup>602</sup>。(堯ぎょうの代の九年の水)(第十三問答「問宝 27」答)。

★『史記』夏本紀に、「帝堯之時、鴻水滔天、浩浩懷山襄陵、下民其憂。堯求能治水者、群臣四嶽皆曰鯀可[中略]用鯀治水。九年而水不息、功用不成。於是帝堯乃求人、更得舜。舜登用、攝行天子之政、巡狩。行視鯀之治水無狀、乃殛鯀於羽山以死。天下皆以舜之誅為是。於是舜舉鯀子禹、而使續鯀之業。」と記される。

\*問典 110)湯時七載之旱<sup>603</sup>。(湯とうの時の七載の旱ひでり)(第十三問答「問宝 27」答)。

★『呂氏春秋』順民に、「昔者湯克夏而正天下、天大旱、五年不收、湯乃以身禱於桑林[中略]於是翦其髮、斷其手、以身為犧牲、用祈福於上帝、民乃甚說、雨乃大至。」と記される。

★七年の説は『淮南子』主術訓の「湯之時、七年旱、以身禱于桑林之際、而四海之雲湊、千里之雨至。」に見出される。

\*問典 111)夏運顛覆<sup>604</sup>。(夏かの運、顛覆てんぶくす) (第十三問答「問宝 27」答)。

★夏の桀王が妹喜ばっきの容色に溺れて政道を過ち滅亡することは、『史記』夏本紀第二に、「帝桀之時、自孔甲以來而諸侯多畔夏、桀不務德而武傷百姓、百姓弗堪。迺召湯而囚之夏臺、已而釋之。湯修德、諸侯皆歸湯、湯遂率兵以伐夏桀。桀走鳴條、遂放而死。」と説かれている。

★妹喜(末喜)の事跡は『列女傳』孽嬖傳・夏桀末喜に、「末喜者、夏桀之妃也。美於色、薄於德、亂孽無道、女子行丈夫心、佩劍帶冠。桀既棄禮義、淫於婦人、求美女、積之於後宮、收倡優侏儒狎徒能為奇偉戲者、聚之於旁、造爛漫之樂、日夜與末喜及宮女飲酒、無有休時。置末喜於膝上、聽用其言、昏亂失道、驕奢自恣。為酒池可以運舟、一鼓而牛飲者三千人、鞮其頭而飲之於酒池、醉而溺死者、末喜笑之、以為樂。」と述べられる。

\*問典 112)殷祚夷滅<sup>605</sup>。(殷いんの祚そ夷滅いめつす) (第十三問答「問宝 27」答)。

★殷の紂王は美女妲己だっきを愛して人民の怨嗟を買い、周の武王に討たれた。『史記』殷本紀第三に、「帝紂資辨捷疾、聞見甚敏[中略]好酒淫樂、嬖於婦人。愛妲己、妲己之言是從。於是使師涓作新淫聲、北裏之舞、靡靡之樂。厚賦稅以實鹿台之錢[中略]以酒為池、懸肉為林、使男女僕相逐其間、為長夜之飲[中略]百姓怨望而諸侯有畔者、於是紂乃重刑辟[中略]西伯歸、乃陰修德行善、諸侯多叛紂而往歸西伯[中略]西伯既卒、周武王之東伐、至盟津、諸侯叛殷會周者八百[中略]諸侯皆曰紂可伐矣。武王曰爾未知天命。乃復歸。紂愈淫亂不止[中略]周武王於是遂率諸侯伐紂。紂亦發兵距之牧野。甲子日、紂兵敗。紂走入、登鹿台、衣其寶玉衣、赴火而死。周武王遂斬紂頭、懸之白旗。殺妲己。」と叙述される。

\*問典 113)周末絶廢<sup>606</sup>。(周の末絶廢ぜつはいす) (第十三問答「問宝 27」答)。

★周の幽王は褒姒ほうじを寵愛して愚行を繰り返して滅亡に至った。『史記』周本紀第四に、「幽王嬖愛褒姒、欲廢后、并去太子、用褒姒為后、以其子伯服為太子、褒姒不好笑、幽王欲其笑、萬方、故不笑、幽王為舉烽火、諸侯悉至、至而無寇、褒姒乃大笑、幽王欲悅之、為數舉烽火、其後不信、益不至、王之廢后去太子也。申侯怒、乃與繪、西夷犬戎共攻王、王舉烽火徵兵、兵莫至、遂殺幽王驪山下。」と述べられる。

\*問典 114)秦嗣早亡<sup>607</sup>。(秦しんの嗣よつき早く亡ぼうぜしこと) (第十三問答「問宝 27」答)。

★『史記』李斯列傳第二十七に、「趙高教其女婿咸陽令閻樂劾不知何人賊殺人移上林。高乃諫二世[胡亥]曰、<天子無故賊殺不辜人、此上帝之禁也、鬼神不享、天且降殃、當遠避宮以禳之>。二世乃出居望夷之宮。留三日、趙高詐詔衛士、令士皆素服持兵內鄉、入告二世曰、山東群盜兵大至。二世上觀而見之、恐懼、高既因劫令自殺。引璽而佩之、左右百官莫從。上殿、殿欲壞者三。高自知天弗與、群臣弗許、乃召始皇弟、授之璽。子嬰既位、患之、乃稱疾不聽事、與宦者韓談及其子謀殺高。高上謁、請病、因召入、令韓談刺殺之、夷其三族。子嬰立三月、沛公兵從武關入、至咸陽、羣臣百官皆畔、不適。子嬰與妻子自系其頸以組、降軹道旁。沛公因以屬吏。項王至而斬之。遂以亡天下。」と始皇帝没後、後継ぎが早死にした経過が叙される。

\*問典 115)並皆禍起三女<sup>608</sup>。(並びに皆、禍わざはひを三女さんぢょより起おこる) (第十三問答「問宝 27」答)。

★問典 111・112・113 で言及した妹喜(末喜まいき・ばっき)・妲己だっき・褒姒ほうじの三女への寵愛が国家滅亡の起因であるとする。

\*問典 116)陽九百六<sup>609</sup>。(第十三問答「問宝 28」答)。陽九は災厄、易の早災九年続く時期を言う。

★『漢書』律曆志に「陽九厄曰：初入、百六、陽九。」と説かれる。

★曹植の「王仲宣誄」(『文選』卷五十六所録)に、「會遭陽九、炎光中矇。(陽九よくに會遭かいそうして、炎光えんこう[漢王室]は中なかごろ矇くらし)」の句有り。

★左思の「吳都賦」(『文選』卷五所録)に、「徇蹲鷗之沃、則以為世濟陽九。(蹲鷗そんし[鷗]の沃こえたるを徇ほこりては、則ち以て世よ陽九よくを濟すくへり<sup>610</sup>と為す)」と記される。

★同じく左思の「魏都賦」(『文選』卷六所録)には、「于時運距陽九、漢網絶維。(時ときに運うん陽九よくに距いたり<sup>611</sup>、漢網かんもう維つなを絶つ[王政乱れ衰微する])」の記述も見出される。

★百六は、袁宏(328?-376?)の「三國名臣序贊」(『文選』卷四十七所録)に、「初九龍盤、雅志彌確。百六道喪、干戈迭用。(諸葛孔明初九しよきゆう龍盤りようばんして、雅志がし彌いよいよ確かたし。百六ひやくりく道みち喪そうし<sup>612</sup>、干戈かんか迭たがひに用もちう)」と言及されている。

\*問典 117)聖帝出震見機逆備<sup>613</sup>。(聖帝せいてい震しんに出いでて機を見て逆備げきびせり)(第十三問答「問宝 27」答)。聖帝は伝説上の帝王の伏羲ふくぎを指し、出震は東方に生まれ出で即位することを言い、更に「見機逆備」は伏羲が天地の理を觀察・理解し、八卦を画き易を考案した事績を指している。

★『易経』の説卦傳に「帝出乎震」の文がある。

★西晋の皇甫謐『帝王世紀』に、「太昊庖犧氏、炮犧氏、風姓也。蛇身人首、有聖德。燧人氏没、犧代之、繼天而王。首德於木、為百王先。帝出於震、未有所因、故位在東方。主春、象日之明、是稱太昊。」と説かれる

★『文鏡秘府論』北卷所引の『帝徳録』に、「伏羲、亦曰宓戲、太昊、皇雄、風姓。以木徳王、曰蒼精、蒼牙。生於雷澤。日角。以龍紀官、曰龍師而龍名。状有通靈、出震、像日、作『易』觀象、察法、畫八卦、設十言、推三元以教民<sup>614</sup>。」という伏羲の説明文が見出される。

\*問典 118)孝婦不雨之誅<sup>615</sup>。(孝婦こうふが雨ふらざつし誅とが)(第十三問答「問宝 28」答)。(Cf.第八章『蒙求』第 87 句)

★『漢書』卷七十一・雋疏于薛平彭列傳・于定國に、「東海有孝婦、少寡亡子、養姑甚謹、姑欲嫁之、終不肯。姑謂鄰人曰、孝婦事我勤苦、哀其亡子守寡。我老、久累丁壯、奈何。其後姑自經死、姑女告吏、婦殺我母。吏捕孝婦、孝婦辭不殺姑。吏驗治、孝婦自誣服。具獄上府、于公以為此婦養姑十餘年、以孝聞、必不殺也。太守不聽、于公爭之、弗能得、乃抱其具獄、哭於府上、因辭疾去。太守竟論殺孝婦。郡中枯旱三年。後太守至、卜筮其故、于公曰、孝婦不當死、前太守彊斷之、咎黨在是乎。於是太守殺牛自祭孝婦冢、因表其墓、天立大雨、歲孰。」と叙述される。

\*問典 119)忠臣降霜之囚<sup>616</sup>。(忠臣ちゆうしんの霜しもを降くだし囚つみ)(第十三問答「問宝 28」答)。讒言で獄に繋がれた鄒衍の悲嘆に天が感応した故事を指す。(Cf.第八章『蒙求』第 88 句)

★『淮南子』に「鄒衍盡忠於燕惠王、惠王信讖而繫之、鄒子仰天而哭、正夏而天為之降霜。」の記述が有る。

★『論衡』卷五・感虚には、「鄒衍無罪、見拘於燕、當夏五月、仰天而哭、天為隕霜。」と記す。

★曹植の「求通親親表」(『文選』卷三十七所録)には、「譬人之誠不能動天、崩城隕霜、臣初信之(譬へば人の誠の天を動かすこと能はざるがごとし。城を崩し霜を隕すこと、臣初め之を信ず)」と言及される。

\*問典 120)大山徳廣<sup>617</sup>。(大山だいさん、徳とく廣ければ)(第十四問答「問宝 30」答)。大山は仁徳を譬える<sup>618</sup>。

★『論語』雍也に「知者樂水、仁者樂山、知者動、仁者静。(智者は水を楽しみ、仁者は山を楽しむ。

智者は動き、仁者は静かなり)を踏まえる。

\*問典 121)窺窬きゆ<sup>619</sup>。(第十四問答「問宝 30」答)。窺窬は穴から覗き見る意で、隙を窺い狙うこと、転じて宝物・皇位の篡奪を企む意を示す。(Cf.第八章第三節「文宝 19」)

★劉琨の「勸進表」(『文選』卷三十七所録)に、「當陽九之會。狡寇窺窬、伺國瑕隙。(陽九ようくの會えに當あたり、狡寇こうこう[狡猾な寇賊]窺窬きゆして、國の瑕隙かげき[隙間]を伺うかがふ)」の表現有り。

★王儉の「褚淵碑文」(『文選』卷五十八所録)に、「屬值[中略]桂陽失圖、窺窬神器。(桂陽けいよう[桂陽王休範]は圖はかりごとを失うしなひ、神器しんきを窺窬きゆするに値あふに屬ぞくす)」という篡奪の意の文例が見出される。

\*問典 122)醫門不召疾病之人投歸620。(醫門いもんは召めさざれども疾病の人にん投歸とうきす)(第十四問答「問宝 30」答)。

★『莊子』人間世篇第四の「治國去之、亂國就之、醫門多疾。(治國は之を去り、亂國は之に就つけ。醫門には疾やまひ多し)」に意が通じる。

\*問典 123)腥肉集蟻621。(腥なまぐさき肉しには蟻あり集まる)(第十四問答「問宝 30」答)。

★『莊子』徐無鬼篇の「羊肉不慕蟻、蟻慕羊肉、羊肉羶也。(羊肉蟻を慕はず、蟻羊肉を慕ふ。羊肉羶なまぐさければなり)」に基づく。

\*問典 124)萬國競歸王622。(萬國ばんこく競ふて王に歸きす)(第十四問答「問宝 30」答)。

★班固の「兩都賦：東都賦」(『文選』卷一所録)に、「天子受四海之圖籍、膺萬國之貢珍。内撫諸夏、外綏百蠻。(天子四海しかいの圖籍とせきを受け、萬國の貢珍こうちんを膺うけ、内には諸夏しよかを撫で、外には百蠻ひやくばんを綏やすんず)」と記される一節に通じる。

\*問典 125)巨壑不思千流各朝宗623。(巨壑きよがく思はざれども千流せんりゅう各おのおの朝宗ちようそうす)(第十四問答「問宝 30」答)。巨壑は大海、無数の河川が大海に流入参集することを言う。[第七章第五節「文例 6」参照]

★『莊子』天地篇第十二の「夫大壑之爲物也、注焉而不滿、酌焉而不竭。(夫れ大壑たいがくの物爲たるや、焉これに注げとも滿たず、焉に酌くめども竭つきず)」を一つの典拠とする。

★更に『莊子』秋水篇の「天下之水、莫大於海。萬川歸之。(天下の水は海より大なるは莫なし。萬川ばんせん之に歸す)」を組み合わせる。

★朝宗の語は『尚書』禹貢「江漢朝宗於海」に基づく。

\*問典 126)妍蚩之像624。(妍蚩けんしの像)(第十四問答「問宝 30」答)。美醜の影像のことを言う。

★陸機の「文賦」(『文選』卷十七所録)に、「妍蚩好惡、可得而言。(妍蚩けんし好惡こうお、得て言ふ可し)(文賦 1)と「混妍蚩而成體。(妍蚩けんしを混ぜて體を成なす)(文賦 13)の二例が見出される。

\*問典 127)清水澄湛625。(清水せいすい澄み湛たふれば)(第十四問答「問宝 30」答)。水が澄み渡って静謐な様を言う澄湛は珍しい語である。類同の表現に、次の例を挙げる。

★陸機の「樂府十七首：君子有所思行」(『文選』卷二十八所録)に、「曲池何湛湛、清川帶華薄。(曲池きよくち何なんぞ湛湛たんたんなる<sup>626</sup>、清川せいせん華薄かはくを帶おぶ<sup>627</sup>)」の表現がある。

★郭璞の「江賦」(『文選』卷十二所録)に、「曾潭之府。靈湖之淵。澄澹汪洸、瀆滉困沍。(曾潭そうたんの府ふ、靈湖れいこの淵えん、澄澹ちようたん汪洸おうこう[共に水の深廣なる様]、瀆滉こうかく困沍えんげん[共に水の深廣なる様]たり)」の語句が見られる。

\*問典 128)大虛無心628。(大虚たいきよ心無し)(第十四問答「問宝 30」答)。大虚はここでは大いなる虚空を言う。[第七章第五節「文例 6」参照]

★『莊子』知北遊篇第二十二の「若是者。外不觀乎宇宙。内不知乎大初。是以不過乎崑崙、不遊乎大虚629。(是の若き者[道を言表する者]は、外は宇宙うちゅうを觀ず、内は大初たいしよを知らず。是を以て

崑崙こんろん[神仙の山]に過ぎらず、大虚たいきよに遊ばざるなり)」を典拠の一つとする。

\*問典 129) 萬有容之<sup>630</sup>。(萬有ばんゆう之[大虚]に容いる)(第十四問答「問宝 30」答)。萬有はあらゆる存在(一切諸法)のことを指す。

★『莊子』天地篇第十二の「夫道、覆載萬物者也、洋洋乎大哉。(夫れ道は、萬物を覆載する者なり、洋洋乎として大なるかな)」と「夫道、淵乎其居也、濔乎其清也。(夫れ道は、淵乎えんこととして其れ居をり、濔乎りょうこととして其れ清すむ)」を想起させる。

★また『莊子』天道篇第十三には、「天不産而萬物化、地不長而萬物育、帝王無爲而天下功。(天は産うまずして萬物化す。地は長ぜずして萬物育す。帝王は無爲にして天下功あり)」という表現が見出される。

\*問典 130) 百草出之<sup>631</sup>。(百草はくそう之[大地]より出いづ)(第十四問答「問宝 30」答)。百草は大地より萌え出でる全ての草木花卉のことを言う。

★張衡の「歸田賦」(『文選』卷十五所録)に、「仲春令月、時和氣清。原隰鬱茂、百草滋榮。(仲春ちゅうしゅん令月れいげつ<sup>632</sup>、時とき和わし氣き清すみ、原隰げんしゅう鬱茂うつも<sup>633</sup>し、百草ひやくそう<sup>634</sup>滋榮じえいす)」という表現が見出される。

\*問典 131) 堯子不肖父聖<sup>635</sup>。(堯ぎょうの子[丹朱]は不肖ふしょうなしかども父は聖せいなりき)(第十四問答「問宝 30」答)。帝堯の実子丹朱は頑冥で、堯は舜に禅譲したことを言う。

★『史記』五帝本紀第一堯帝に、「帝堯者放勳、其仁如天、其知如神。就之如日、望之如雲。富而不驕、貴而不舒[中略]百姓昭明、合和萬國[中略]堯曰、誰可順此事。放齊曰、嗣子丹朱開明。堯曰、吁、頑凶、不用。」と記される。

\*問典 132) 舜父欲殺子孝<sup>636</sup>。(舜しゅんが父[瞽叟]は殺さんと欲しかども子は孝こうなりき)(第十四問答「問宝 30」答)。帝舜は実の父親(瞽叟)に命を狙われ続けたことを言う。

★『史記』五帝本紀第一舜帝に、「虞舜者、名曰重華。重華父曰瞽叟[中略]舜父瞽叟盲、而舜母死、瞽叟更娶妻而生象、象傲。瞽叟愛後妻子、常欲殺舜。舜避逃。及有小過、則受罪。順事父及後母與弟、日以篤謹[中略]舜父瞽叟頑、母嚚、弟象傲、皆欲殺舜。舜順適不失子道。兄弟孝慈、欲殺不可得。」と記述される。

\*問典 133) 孔子門徒其數三千。達者則七十<sup>637</sup>。(孔子の門徒もんとは其の數かず三千なれども達者たつしゃは則ち七十)(第十四問答「問宝 30」答)。孔子の高弟を七十数名とするのは複数の書に記される。

★『孝經』序に「夫子、敷先王之教於魯之洙泗。門徒三千、而達者七十有二也。」と記される。

★『史記』仲尼弟子列伝には、「孔子曰、受業身通者七十有七人、皆異能之士也。」と七十七人の説が述べられる。

★前漢の劉歆(?-23頃)の「移書讓太常博士」(『文選』卷四十三所録)には、「孔子憂道不行、歷國應聘、自衛反魯、然後樂正、雅頌乃得其所。修易序書、制作春秋、以記帝王之道。及夫子沒而微言絶、七十子卒而大義乖。(孔子こうし道みちの行なはれざるを憂うれへ、國くにを歴へて聘へいに應おうじ、衛えい自より魯るに反かへり、然しかる後のち樂がくは正しく、雅頌がしょう乃すなはち其の所を得たり。易えきを修をさめ書しよを序じよし、春秋しゅんじゅうを制作せいさくし、以て帝王ていおうの道みちを記しるす。夫子ふうし[孔子]没して微言びげん絶たえ、七十子しちじゅうし卒しゅつして大義たいぎ乖そむく。)」という一節が含まれる。

\*問典 134) 賢愚善惡何不喁喁<sup>638</sup>。(賢愚善惡、何ぞ喁喁ぎょうぎょうせざらん)(第十四問答「問宝 30」答)。喁は元々魚が口を開いて上に向かう形、転じて「喁喁」で多くの人が仰ぎ慕う様を言う。

★司馬相如の「喻巴蜀檄」(『文選』卷四十四所録)に、「延頸舉踵喁喁然。皆嚮風慕義、欲為臣妾。(頸くびを延のべ踵くびすを舉あげ<sup>639</sup>、喁喁ぎょうぎょう然ぜん<sup>640</sup>として、皆みな風かぜに嚮むかひ義ぎを慕した<sup>641</sup>

ひ、臣妾しんしょうと為ならんと欲す」という一節が見出される。

★揚雄の「劇秦美新」(『文選』 卷四十八収録)に、「海外遐方、信延頸企踵。回面内嚮、喁喁如也。(海外遐方かほう[遠方]、信まことに頸くびを延のべ踵くびすを企つまだて、面おもてを回めぐらし内うち[中央政權]に嚮むかひ、喁喁ぎょうぎょう如じょたる)」の表現が有る。

\*問典 135)皇風こうふう<sup>642</sup>。(第十四問答「問宝 30」答)。帝王が体現実践する善行の風紀、天皇・皇帝による徳育教化のことを言う。

★班固の「兩都賦：東都賦」(『文選』 卷一所録)には、「揚緝熙、宣皇風。登靈臺、考休徵。(緝熙しゅうき[光明を集める]を揚げ皇風こうふうを宣のべ、靈臺れいだい<sup>643</sup>に登りて、休徵きゅうちょうを考ふ)」と記される。

★張協の「七命」(『文選』 卷三十五所録)に、「蓋有晉之融皇風也、金華啓徵。(蓋けだし有晉ゆうしん[晉王室]の皇風こうふうを融ゆう[融合通達]するや、金華きんか[徵]ちようを啓ひらき[金徳の瑞徴を示す])」「皇風載臚、時聖道醇。(皇風こうふう載すなはち臚よ[善・美好]く、時聖じせい道みち醇あつし)」という文例が見られる。

★『文鏡秘府論』北卷所引の『帝徳録』に、「慕恩状云、竝欽慕、承被、沐浴等、皇風、帝徳、王化、皇恩、王澤、深仁、至化、玄功、至道、大徳。亦直云、慕義、沐徳、浴恩、仰徳、歸仁、承風、慕道<sup>644</sup>。」という皇帝の恩徳を形容する文例が掲げられる。

以上、「十四問答」の中から、漢典籍に典拠を有する語彙表現の事例を全て指摘した。現実的には、特に歴史関係の故事に就いてはより多くの出典候補の著述が存在するに違いないが、現時点で筆者の管見に及ぶ範囲での列挙に留めた。

これらの全 135 事例の出典元を整理してみると、

### 五 經

『易經』 5 例

『詩經』 5 例

『書經(尚書)』 5 例

『礼記』 6 例

『春秋』 1 例

### 儒 教

『論語』 14 例

『孝經』 1 例

『荀子』 1 例

『呂氏春秋』 3 例

『春秋左伝』 2 例

『論衡』 1 例

### 老 莊

『老子』 6 例

『莊子』 18 例

### 道 教

『列子』 3 例

『文子』 1 例

『抱朴子』 1 例

『列仙伝』 1 例

『老子西昇經』 1 例

### 諸 子 等

『淮南子』 3 例

『韓非子』 4 例

『山海經』 1 例

『列女伝』 1 例

『千字文』 2 例

『顔氏家訓』 2 例

### 歴 史

『史記』 15 例

『漢書』 7 例

『後漢書』 5 例

『晋書』 2 例

『西京雜記』 1 例

『帝王世紀』 1 例

### 詩 文 等

『文選』の諸作 全 90 例 その他 4 例

不明 2 例

『帝徳録』(『文鏡秘府論』北卷所録) 6 例

という結果にまとめられる。

様々なジャンルの文を収録した『文選』の諸文の全 90 例が、数量としては圧倒的に多い。  
また、「五経・儒教」「老荘・道教」「歴史」の各分野に幅広く典拠を求められることが理解できる。  
個別に見れば、

○『論語』14 例、『莊子』18 例、『史記』15 例

の数の多さが目立ち、これらの著作を空海が重視していたことが見て取れる。

以上の、漢籍の典拠の統計と実際の文例を総括すれば、「十四問答」の登場人物憂国公子に割り振られた社会的立場と、この問答の実際の読者(天皇と文人官僚)の依って立つ思想基盤に完全に適合する

※「玄儒文史」、即ち儒学・玄学(老荘易)・文学・歴史  
を如実に反映した

※高度に教養主義的な故事・典拠に基づく語彙表現、が積極的に採用されている  
ことが一目瞭然である。

これは、仏教と国家天皇の関係性を論じるに当たって、

※仏教礼賛・天皇讃美の平板な表現に陥ることを避け

※歴史上の故事や詩文への言及を通して、直接的には言い表し難い禁忌にも触れつつ

※作者・登場人物・読者の全てが共有する認識コード(故事典拠)を活用して

※道俗ともに正道・大義の規範に準じた活動に邁進するべきという

※「国家＝天皇」の統治方針を確認し、共有化する

目的達成のために、非常に有効であるが故の措置であると評価できる。則ち、弘仁・天長期の文章  
経国の思潮にあって、こうした

◎美しい文章によって、真正な内容を、適切に表現する

実践が是とされ、天皇以下、詩文の作成に精力が傾注されていた時勢を反映するものである。(第  
一部第二章参照)。

そして、これらの 135 の事例の典拠の文を精読すれば、そこに多く表現されるのは

○国王・帝王の理想と徳の在り方

○国王・帝王の事績(興隆と衰亡)

○国王・帝王と臣下の交流

○君臣の道徳が保たれない場合の畏怖すべき惨憺たる結末

等の事柄であることに気付く(この件については次節で再説する)。則ち、数多くの故事典拠の活用  
が示すのは、「十四問答」の本当の主題、

◎天皇と道俗の臣下が堅持すべき高尚な道徳

の必要性を読者に納得させ、更に実践へと駆り立てる動機付けに役立つ、著者空海の弘法利人の  
営みなのである。

## 第五節 「十四問答」の主題の二重構造：仏教の存在意義と天皇の恩徳

本章第二節で「十四問答」の記述の内容を逐一検討し、第三節で登場人物である憂国公子と玄  
闍法師の立脚する思想・立場を考察して、「十四問答」には、二人の対話者に割り振られた

※国家(王法・世俗権力)と仏教(仏法・聖なる権威)の相違・相剋、二極に分化した対立の構造  
と、それを止揚するもう一段階上部レベルの



※超越的存在＝天皇の、仏儒道三教の道理・大義を内包した融和的な道德性の視線が読み取れることを指摘した。更に、第四節では問答全体に散りばめられた数多くの中国古典由来の語彙表現を指摘し、そこに仏道儒三教の全てに行き渡る奥深い教養に通じた、高度な知的共同体の存在を垣間見た。

本節では、「十四問答」の二側面の並存する様、則ち

I 『宝鑰』全体の教相判釈にリンクする三教の優劣の論題

II 仏教僧擁護と仏教の存在意義を説論する問答

という二方向の流れを、当該問答の表層的な主題と見なす観点に立って、その奥深い基層に横たわる国家＝天皇の幽深・隠密且つ圧倒的な存在感を、先の第四節で検証した多くの故事典拠に紐付けて立証する。

まず、『宝鑰』と「十四問答」の連関性については、第一節で指摘した如く、当該の問答体が

○出世間の仏道修行者の初門

○巻下で展開される四家大乘及び真言門全ての仏教者に共通する基礎

という位置付けの第四住心＝声聞乗に挿入されるのであるから、ここでは、出家修行者に幅広く適用される所の

○「戒・定・慧」三学具足の「人」の問題

○より具体的には、仏教僧の「持戒」と「破戒・非法」についての考察

に論点が集中し、この点で「十四問答」との強い連関を見出すことが可能である。

従って、『宝鑰』本体で展開される十段階の心の勝進の構図は、「十四問答」の言説空間の中では問題にされない。第十一問答(問宝 25＝十四-11)仏法について：顕密の二教：答)で玄関法師の口から、顕密対弁と一乗・三乗・真言乗の教主の別、そして真言密教の定義が述べられるが、これは「十四問答」を『宝鑰』本体に接着させるための取り繕ったような記述で、問答の他の部分の華麗な文辞と比較すると、些か精彩に欠けるきらいがある。そして、『宝鑰』全体の設計図を見渡すと、第四住心に埋め込まれた対話劇中に、何の前触れも無く、顕密の違いと密教の定義を持ち込むのは、明らかに先走った場違いな振る舞いと言わざるを得ない。「十四問答」での論理展開の上で、第十一問答は「仏の教説は所化の機に応じて八万四千の無量の法門がある」旨を述べれば済むのであって、声聞乗の段階で、密教はおろか、一乗・三乗に言及しても、話は読者に全く通じない。最初から真言密教の教理や経証を求めて「十四問答」を繙く真言門の読者にとっては、「密教者自性法身大毗盧遮那如来与自眷属自受法樂故所説法是也。所謂真言乗者是也<sup>645</sup>」という一節は、安心できるお馴染みの表現であるかもしれないが、仏教を詳しく知らない[前提の]在俗の知識人読者が、『宝鑰』を冒頭から読み進めてきたとして、この密教の説明は全く理解不可能の謎に終わるのであろう。著作叙述の組み立ての上で、現行の第十一問答答説は、不必要な記述、敢えて言えばここに置いてはいけない文章と判断できるのである。

即ち、『宝鑰』の構造上、「十四問答」の内部に、諸々の仏乗の浅深を持ち込んで本来的にはいけないのである。「十四問答」は『宝鑰』のメインテーマの十住心思想とは全く別の、独立した論理に基づき、別の到達目標を掲げる対話篇であって、元々異なった作品世界を各々構築する。その異質の二作品を、無理やり一つに仕立て上げたそのアリバイ工作として、第十一問答の答説は配置されるのだが、却ってその操作が、『宝鑰』の作品世界に僅かなほころびをもたらす結果となっている。

こうして、『宝鑰』の構造的な観点から見れば、『宝鑰』本体の十住心思想と「十四問答」所説

の思想とは、全く無関係であると結論付けられる。そして、著者空海は、二つの異質な論述体を一 つにまとめて提示する操作を取って実施した。その意図を、「十四問答」の読解を通じて推し量る ことで、『宝鑑』の存在理由そのものが把握できると思われるのである。

次に、「十四問答」内部での内外二教の教判の面に注目する。

『宝鑑』本体では、第二愚童持齋心に

\*外号五常内名五戒。名異義融行同益別。断悪修善之基漸脱苦得樂之濫觴<sup>646</sup>。(外には五常と号し、 内には五戒と名づく。名は異にして義は融ゆうせり、行は同じくして益は別ことなり。断悪修善の基漸きぜん、脱苦 得樂の濫觴らんしょうなり。)

と述べられ、仏教の五戒と儒教の仁義礼智信の五常とが、義理が通じるという理解を示している。 また、第三嬰童無畏心では、

\*淮犬高踏。費龍遠飛。並是藥力所致師術所為<sup>647</sup>。(淮犬わいけん高く踏み、費龍ひりょう遠く飛ぶ。並びに 是れ藥力の致す所、師術の為す所なり。)

と道教の仙術に関連した語彙「淮犬」「費龍」を使い、当該住心が印度の天乘(外道)と同時に中国 の仙術を旨とする道教の境界にも配当されることを示す。つまり、『宝鑑』は「天乗一神仙思想一 仏教」の類似する部分を論述するスタイルを採用する。しかしながら、十住心思想の枠組みでは、 儒教も道教も世俗の範疇の外教であって、第四住心冒頭の教判で、

\*燕石濫珠璞鼠名涉。名實相濫由來尚矣<sup>648</sup>。(燕石えんせき[無価値の石]珠たま[宝玉]に濫らん[混乱]し、璞鼠はくそ 名涉わたる。名實めいじつ[名称と実体]相濫みだること由來尚ひさし。)[詳細は第六章参照]

と述べられ、浅略の教えと仏教の真実の教えとを混同してはいけないと峻別される。また、儒教・ 道教と仏教の優劣は、住心が勝進するというその全体構造から、自ずと「儒→道→仏」の優勝劣敗 の位置関係が確定する仕組みとなっている。

これに対し、「十四問答」での三教の弁別は、儒道の教えを基盤とする憂国公子と仏教を代表す る玄関法師の登場人物の配置そのものから、「儒・道<仏」の関係性が了解され、実際に法師の説 論で仏法の優位性が縷々説かれる次第になる。しかし、「儒・道<仏」を決定的に宣言する表現、例 えば『三教指帰』で、

\*〔龜毛公等〕吾等幸遇優曇之大阿闍梨。厚沐出世最訓。〔中略〕今僅蒙提撕。身心安敞。〔中略〕彼周孔老 莊之教。何其偏膚哉〔中略〕敬銘大和上之慈誨。以充生生航路<sup>649</sup>。〕〔龜毛公等〕吾等、幸に優曇の大阿闍梨 に遇あふて、厚く出世の最すぐれたる訓みのりを沐あみつ。〔中略〕今僅わづかに提撕ていぜいを蒙って、身心安敞ほが らかなり。〔中略〕彼の周・孔・老・莊の教をしへ、何ぞ其れ偏ひとへに膚あさきや。〔中略〕敬つつしんで大和上〔假名乞兒〕の慈 誨じかいを銘し、以て生生〔生死の海〕の航路に充あてむ。〕

と儒教・道教を代表する登場人物が、仏教の体现者(假名乞兒)に平伏し帰順するという、単純明 快な図式は採用されない。「十四問答」の玄関法師は、国家財政の逼迫を憂慮する憂国公子の立場 を慮り、その「忠臣義士<sup>650</sup>」の姿勢を称揚しつつ、仏・道・儒の三教について、これらを説いたのは それぞれ一人の聖人である、即ち

\*三教皆是一人之所弘傳<sup>651</sup>。(三教は皆是れ一人の弘傳ぐでんする所なり。)

\*孔甫自稱礼西方之聖。李老亦復吐吾師之談<sup>652</sup>。(孔甫こうほ自ら西方の聖を稱礼し、李老りろうも亦復ま たまた吾が師の談を吐けり。)

と三教一致の見解(三教帰一論)に類した言説を展開する。これは、仏道儒の各教門が、等しく勝れ た道徳・精神の体现者によって開創された教えであって、その教主である大覚・聖人は後代の凡 夫の誹謗中傷・論難を超越した高みにあることを前提条件として述べながら、なお、その内在的 価値に先後・浅深・本末の関係が成立することを説く。則ち、

- 仏・道・儒の三教の教えの独自性と価値を認めつつ
- そこに教えの浅深・本末・優劣の厳然たる違いを認識し
- 未達の教えを全否定・排除せず
- 来るべき覚醒・勝進のステップへの道筋を指し示す

という、すぐれて融和的な教導の姿勢を提示する。「十四問答」では、公子は玄関法師が論破調伏する対象の難信の者ではなく、儒道の教えに仏法の真理を加上して理解し、最上の理法体現を成就すべき、選ばれた入信者なのである。それは、次のような文例に読み取れる

- \*公子之言雖似是。然未知妙<sup>653</sup>。(公子が言ふことは是に似たりと雖も、然れども未だ妙を知らず。)
- \*公子之言乍聞似是。熟思天殊。深義乍難信<sup>654</sup>。(公子が言ふこと乍たちまちに聞けば是に似たれども、熟つら思へば天はるかに殊となり。深義じんぎ乍たちまちに信じ難し。)
- \*子未見大道妄吐斯言。今當攬秦鏡臨子面<sup>655</sup>。(子なんぢ、未だ大道だいでどうを見ずして、妄みだりに斯の言を吐く。今當まさに秦鏡しんけいを攬とつて子なんぢが面おもてに臨むべし。)

そして、玄関法師が、破戒非法の仏僧への国家支給停止を求める公子の主張に反駁する為に、周公旦・孔子の勸誡を堅守しない儒者の言行不一致を持ち出す場合にも、法師が難じるのは聖人孔子の欠点ではなく、末代の弟子の不品行であり、教えの根本を開いた祖師の価値を貶めるような下劣な行いは決してしない。これは「十四問答」と『宝鑰』本体に共通する、著者空海の品格<sup>656</sup>の現われであろう。

次に、「十四問答」が提示する仏教僧擁護と仏教の存在意義の強調については、問答のそもそもの問題設定からして、極めて明示的なテーマであることが了解される。本章第二節で各問答の流れと内容を詳細に分析した。憂国公子側からの非法濫行の仏僧が存在することに対する、疑惑・非難の言説を承けて、玄関法師が説く説諭の要点は、

- ◎五濁悪世の当代において純善の仏教者が稀にしか出現しないこと
- ◎しかし、戒定智慧具足の勝れた仏教者は存在し、世に功德を与える実践を積むこと
- ◎仏教は国家の安寧と万人の救済のために必要な、正しい教えであること

という認識に集約される。これらを、問者(公子)と読者に納得させようと、美文体を駆使して巧みな弁論を駆使する活動が、「十四問答」の骨組みになっている。この対話篇に於いては、第三節で触れたように、未熟な憂国公子の浅慮を玄関法師が真理・大義の理解に導く構図を用いながら、先生が弟子を一方向的にやり込める形態を取らず、公子側からの挑発的な言辞を含めて、

- ◎問者・答者両者の主張の総体が相俟って
- ◎著者の意図する高次の思想へと導く、弁証法的な活動を形成する

のである。その高次の主張の大前提となるのが、

※仏教はこの世に有用な、必要不可欠な教えである

という、絶対的な真実、若しくは確信であって、その有用性の具体は、端的に次のような文例に表明されている。

- \*鎮押國家利濟黎元<sup>657</sup>。(國家を鎮押ちんおふし黎元れいげん[一般民衆]を利濟りさいす)(第一問答「問宝 15」)
- \*讀經礼佛報國家之恩。觀念坐禪答四恩之徳<sup>658</sup>。(経きょうを讀み、佛ほとけを礼らいして國家こつかの恩おんに報じ、觀念かんねん坐禪ざぜんして四恩しおんの徳<sup>659</sup>とくを答こたふ)(第六問答「問宝 20」)
- \*稱一佛名号消無量重罪。讚一字真言獲無邊功德<sup>660</sup>。(一佛の名号を稱しては無量の重罪を消し、一字の真言を讚じては無邊の功德を獲る)(第七問答「問宝 21」)
- \*如来治衆生心病<sup>661</sup>。(如来、衆生の心病しんびやうを治したまふ)(第十問答「問宝 24」)

\*大慈与樂大悲拔苦。[中略]如来慈父見此極苦説其因果<sup>662</sup>。(大慈だいは樂らくを与へ、大悲だいは苦を抜く。[中略]如来の慈父じふ、此の極苦ごつく[墮三悪趣]を見て、其の因果を説きたまふ)(第十三問答「問宝 29」)

\*佛法存故人皆開眼。眼明而行正道。遊正路故至涅槃。加以經法所在諸佛護念諸天守衛<sup>663</sup>。(佛法存ぞんするが故に人ひと皆みな眼まなこを開く。眼明らかにして正道を行ず。正路に遊ぶが故に涅槃に至る。加ひしかのみならず、經法の在います所は諸佛護念し、諸天守衛す)(第十三問答「問宝 29」)

これらの発言には、仏法が具す二つのレベルの役割、則ち

◎「衆生の心病」を治癒し、「涅槃」に至る「拔苦与樂」「利濟黎元」の妙薬・「正道正路」を示す

◎「國家」「四恩(父母・衆生・国王・三宝)」の恩徳に報恩し、「鎮押國家」「諸佛護念」という天下泰平を祈念する

が述べられることが確認できる。第一の、医王如来が衆生の「心」を癒すテーマは『十住心論』序に於いて、

\***治心病術大聖能説**。其經則五藏之法是也。所謂五藏者。修多羅毘奈耶阿毘達磨般若惣持等藏也。[中略]如醍醐通治一切病。惣持妙薬能消一切重罪。速拔無明株杓<sup>664</sup>。(心病を治するの術は大聖能く説きたまへり。其の經は則ち五藏の法是れなり。所謂五藏とは、修多羅と毘奈耶と阿毘達磨と般若と惣持等の藏なり。[中略]醍醐の通じて一切の病を治すが如く、惣持の妙薬[真言密教]も能く一切の重罪を消し、速かに無明の株杓を抜く。)

と高らかに宣言され、『宝鑰』にも踏襲される十住心思想の通奏低音である。これに対し、第二の「鎮護國家」「國家安寧」のテーマは、『宝鑰』本体では、僅かに第二住心に

\*能行此五[中略]國行之則天下昇平[中略]舉名顯先之妙術保國安身之美風。外号五常内名五戒。名異義融行同益別<sup>665</sup>。(能く此の五[五常]を行ずれば[中略]國に之を行へば則ち天下昇平なり。[中略]名を挙げ先を顯はすの妙術、國を保ち身を安んずるの美風なり。外には五常と号し、内には五戒と名づく。名異にして義融し、行同じうして益別なり。)(秀宝 11)

と説かれるばかりで、各住心の記述中に、仏教が國家を安んずるという概念は一切説かれない。『十住心論』では、第三章第三節(3-3-1)で指摘したように、第二住心の中で国王に関する記述に、定本全集本で 38 頁(8700 文字超)の分量[資料篇「比較対照表」pp.18-23 参照]を割り当て、そこに正しく仏法に帰依した国王の果報が叙述される。『宝鑰』は「十悪十善之報。聖王凡王之治。具如十住心論<sup>666</sup>」と『十住心論』に参照を促すだけで、国王への言及自体がぼっさり切り捨てられる。これは、著者空海の立場からして、世俗の国王の位置づけが十住心思想では所詮低レベルの第二段階に留まり、それを『宝鑰』で明示することを慮った処置であるとも考えられる。

つまり、『宝鑰』では、本来的な十住心思想の骨格(国王=第二住心)を如実に保存するよりも、

○国王に関する主題を「十四問答」で集中的に記述し

更に、そこに『十住心論』の出世間住心(第四住心以降)でも明確に説論されない

○仏教の國家における有用性=「鎮護國家」のテーマを導入する

叙述法を選択しているのである。これは、「十四問答」が、『宝鑰』本体の具す本来的な十住心思想解説の目的とは別個の、独立した言述世界を形成することを意味し、「十四問答」の最も核心的なテーマが「**仏教の有用性=鎮護國家**」であることを示すものである。

「十四問答」では、仏教の有意義なことが鎮護國家の重要性に結び付けられて論じられ、その効用あるが故に、多少の非法の仏者の存在を宥恕して仏教を修行することの必要を説得する仕組みになっている。これは、仏教の優勝を主張して新たに鎮護國家の役割を得る目的の弁論ではなく、既に実際に施行されている國家祭祀のシステムの基本を承認させようとする、正当化の論である。現行の國家運営が、道儒の治國思想に依拠した官僚制と、神仏融合の國家鎮護の祭礼・法要

実践の併用によって維持されているのであってみれば、仏道を廃する主張は、世俗権力独尊の体制樹立を目指すことに繋がり、国家体制、即天皇の統治方針を改革することになるだろう。憂国公子の言にはそこまでの気迫は見られず、現行の統治方法の純化・徹底化、則ち仏者・儒官それぞれの綱紀肅正と天皇の理想的な政事成就に依って天下太平を祈念する方向性を目指すものと考えざるべきであろう。そして、それは玄関法師(『宝鑑』表現主体・著者空海)の基本的考え・視座に完全に合致するものである。

仏教の実践が鎮護国家の役割を果たすという旨の玄関法師の言葉が、しばしば仏教者の代表のレベルを超えて天皇の視座に近接することを本章第三節で指摘した。その典型は、

\*夫所以建國設職樹君御民。〔中略〕當以為與天下之父母濟萬民之塗炭。然則御馬之法非鑣策不能。馭人之道非教令不得。是故垂五常之法導四海之人。五經三史示其正路。金科玉條防其邪逸。若使主上行之則天下無為。黎下遵之則宇内無事<sup>667</sup>。(夫れ國を建て職を設け、君を樹て民を御をさむる所には、〔中略〕當に以て天下の父母〔国王〕と與ともんじて萬民の塗炭を濟すくはんが為なり。然れば則ち馬を御むる法、鑣策ひょうさくに非ざれば能はず。人を馭をさむる道、教令に非ざれば得ず。是の故に五常の法を垂れて四海の人を導き、五經三史、其の正路を示し、金科玉條、其の邪逸を防ぐ。若し主上をして之を行ぜば、則ち天下無為なり。黎下之に遵したがへば、則ち宇内無事なり)(第六問答「問宝 20」答 2)

に窺えるが、「十四問答」中には数多くの「国王」「君臣」「聖王の出現」「名臣の勲功」を表現する語彙表現が織り込まれて、この問答体が潜在的な主題に「天皇」の在り方を据えている事情を証している。その具体を列挙する(原文のみで書き下しは省略)。

#### 第一問答

「前來聖帝賢臣」「鎮押國家」「天下版盪」「公私」「傾國」「大鵬」「穹昊」「騏麟鸞鳳」  
「帝之稱首者堯舜」「臣歎元凱」「麟鳳一見則天下大平」「聖君出世四海無為」「一人垂拱」  
「聖君希遇」「賢佐難得」「堯舜不再生天下之主何無」「元凱不更出率土之臣豈休」

#### 第三問答

「紂民編戸可戮」「堯戸比屋可封」

#### 第六問答

「憂國家之損益」「忠臣義士」「樹君」「天下之父母」「馭人之道」「主上行之則天下無為」  
「上和下睦」「百工代天」「報國家之恩」「答四恩之德」「八元之美」「五臣之德」「伊尹負斲」  
「公望垂緘」「張良三略」「陳平六奇」

#### 第七問答

「報國家之鴻恩」「答四恩之廣德」「輪王」

#### 第八問答

「勅詔官符」「勅書一命」「佛經如天子之勅」

#### 第十問答

「佛如醫王」

#### 第十三問答

「御代聖皇」「佐時賢臣」「王法」「人王法律」「不細王法」「馭代」「堯代」「湯時」「夏運顛覆」  
「殷祚夷滅」「周末絕廢」「秦嗣早亡」「天命」「堯水湯旱」「聖帝出震見機逆備」「忠臣降霜」  
「輪王御人」「上達天子下及凡庶」「國王父母」

#### 第十四問答

「聖王不言萬國競歸王」「朝宗」「堯子不肖父聖」「舜父欲殺子孝」「皇風之所染」「具見守護國經」  
これらの語句は、「国王・天皇」の存在・行動・恩沢・徳義・統治・道徳・退廢などについて、直接的・

間接的に言い表すものである。そして、第四節で総覧した「十四問答」の故事典拠からは、表面的には帝王に結びつかないと思われる表現が、その大元の典拠中の文脈で君王との関係を強く持ち合わせた意味を具していることが明らかになった。主君・皇帝への「隠れた言及」を具備する事例を整理して以下に列挙する。

- 問典 1) 鳴鐘：鳴鐘〔中略〕皇恩溥洪德施。(鐘を鳴す〔中略〕皇恩溥あまねく洪徳こうとく施す。)(張衡「西京賦」)
- 問典 4) 苞苴：湯、早禱曰、政不節與〔中略〕何以不雨至斯之極也。苞苴行與。(湯、早ひでりに禱いのりして曰く、政まつりごと節ならざるか〔中略〕何を以てか雨ふらざること斯の極みに至るや。苞苴ほうしよ行はるるか。)(『荀子』)
- 問典 5) 凌替：陰皆乘陽、陽剛凌替。君臣易位、亂而不已。(陰は皆陽に乘じ、陽剛は凌替す。君臣位くらいを易かへ、亂れて已やまず。)(阮籍『通易論』)
- 問典 8) 塗炭：有夏昏德、民墜塗炭。(有夏〔夏桀王〕は徳昏くして、民は塗炭に墜つ。)(『書経』仲虺之誥)
- 問典 21) 千載一御：上下俱欲、懽然交欣、千載一會。(上下しようか〔聖主と賢臣〕俱ともに欲し、懽然かんぜん〔喜悅〕として交こもごもに欣よるこぶ、千載の一會いちかい。)(王褒「聖主得賢臣頌」)
- 問典 23) 率土之臣：溥天之下 莫非王土 率土之濱 莫非王臣。(溥天ふてんの下、王土に非ざる莫く、率土の濱ひん、王臣に非ざる莫し。)(『詩経』小雅・北山之什)
- 問典 39) 北極不移：子曰、為政以德、譬如北辰居其所、而衆星共之。(子曰く、政を為すは徳を以てす。譬へば北辰の其所に居りて、衆星の之を共むかふが如し。)(『論語』為政)
- 問典 43) 堯戸比屋可封：堯舜之時、比屋可封、百姓皆以堯舜之心爲心。(『文鏡秘府論』：『帝徳録』)
- 問典 45) 火曰燒物〔中略〕水能溺人：至德者。火弗能熱。水弗能溺。(至徳ある者は、火も熱やく能はず、水も溺おぼらす能はず。)(『莊子』秋水篇)
- 問典 46) 以此觀之：君子思濟物之意也〔中略〕以此觀之、故堯舜之君世、許由之巖棲〔中略〕其揆一也。(君子くんし物もの〔人々〕を濟すくはんと思ふの意なり。〔中略〕此を以て之を觀みれば、故もとより堯舜の世に君たるや、許由きよゆうの巖棲がんせいするや〔中略〕其の揆きは一いつなり。)(嵇康「與山巨源絶交書」)
- 問典 54) 蚕食：疆公室、杜私門、蠶食諸侯、使秦成帝業。(秦の昭王公室を疆つよくし、私門しもんを杜ふせぎ、諸侯しよこうを蠶食さんしよくして、秦をして帝業ていぎようを成なさせしむ。)(李斯「上書秦始皇」)
- 問典 55) 忠臣義士：每覽史籍、觀古忠臣義士、出一朝之命、以殉國家之難。身雖屠裂、而功銘著於景鍾、名稱垂於竹帛、未嘗不拊心而歎息也。(史籍を覽みて、古いにしへの忠臣義士、一朝の命めいを出し、以て國家の難に殉じ、身み屠裂とれつせらると雖も、功銘こうめい景鍾けいしように著あらはれ、名稱めいしよう竹帛に垂たるるを觀みる毎に、未だ嘗て心むねを拊うちて歎息せずんばあらざるなり。)(曹植「求自試表」)
- 問典 57) 樹君御民：天生蒸人、樹之以君、所以對越天地、司牧黎元。(天てん蒸人じようにんを生じ、之に樹たつるに君きみを以てするは、天地に對越たいえつし、黎元れいげんを司牧しぼくせしむる所以なり。)(劉琨「勸進表」)
- 問典 58) 天下之父母：天子作民父母。(『尚書』周書・洪范)及び、〔陛下〕欽明尚古。作民父母、為天下主。(〔陛下〕欽明にして古へを尚たつとび、民たみの父母と作なり、天下の主しゆと為なる。)(揚雄「劇秦美新」)
- 問典 60) 五常之法：夫仁誼禮知信五常之道、王者所當修飭也、五者修飭故受天之祐而享鬼神之靈、徳施於方外延及群生也。(『漢書』董仲舒伝)
- 問典 61) 金科玉條：金科玉條陳施而四民百姓無犯。(『文鏡秘府論』：『帝徳録』)
- 問典 62) 天下無為：高祖創業、繼體承基。暫勞永逸、無為而治。(高祖〔漢の劉邦〕業を創はじめ、體たいを繼つぎ基もといを承うけ、暫しばらく勞して永く逸いっす<sup>668</sup>。無為ぶいにして治まる。)(張衡「西京賦」)

- 問典 64)君臣父子之禮有序:天地革命。四海之内、更造夫婦、肇有父子。君臣初建、人倫寔始。  
(天地命を革あらため、四海の内、更に夫婦を造なし、肇はじめて父子ふし有り。君臣初めて建たち、人倫じんりん寔ここに始まる。)(班固「兩都賦:東都賦」)
- 問典 65)上和下睦:上下無怨、民用和睦。(上下しょうか怨うらみ無く、民たみ用もつて和睦わぼくす。)(王褒「四子講徳論」)
- 問典 74)行仁義者:文王行仁義而王天下、偃王行仁義而喪其國。(文王は仁義を行じて天下に王たるも、偃王えんおうは仁義を行じて其の国を喪うしなふ。)(『韓非子』五蠹篇)
- 問典 79)吹毛求瑕:其所臨蒞、莫不肌栗懼伏、吹毛求疵、並施螫毒。(其[秦の為政者]の臨蒞りんれい[來臨]する所、肌栗きりつ懼伏しょうふくせざるは莫なし。毛を吹きて疵きづを求め、並びに螫毒せきどく[害毒]を施す。)(王褒「四子講徳論」)
- 問典 80)含弘:神武天挺、聖敬日濟、欽明文思、允龔克讓、聡聰神武、含弘光大。(『文鏡秘府論』:『帝徳録』)
- 問典 84)碩鼠:碩鼠、刺重斂也。國人刺其君重斂蠶食於民、不脩其政、貪而畏人、若大鼠也。  
(『詩経』碩鼠篇序)
- 問典 93)國家之鴻恩:大道潛運、至徳弘宣。榮光、陽光等輝映、昭晰、普燭、湛恩、鴻恩等汪濊。  
(『文鏡秘府論』:『帝徳録』)
- 問典 97)喜懼:稽首受詔、怔營喜懼。(稽首して詔みことりを受け、怔營せいえい[惶恐不安]して喜懼きくす。)(蔡邕「讓高陽郷侯章」)
- 問典 121)窺竅:當陽九之會。狡寇窺竅、伺國瑕隙。(陽九の會えに當あたり、狡寇こうこう[狡猾な寇賊]窺竅きゆうして、國の瑕隙かけき[隙間]を伺うかがふ。)(劉琨「勸進表」)
- 問典 129)萬有容之:天不産而萬物化、地不長而萬物育、帝王無爲而天下功。(天は産うまずして萬物化す。地は長ぜずして萬物育す。帝王は無爲にして天下功あり。)(『莊子』天道篇)
- 問典 134)喁喁:延頸舉踵喁喁然。皆嚮風慕義、欲為臣妾。(頸くびを延のべ踵くびすを舉あげ、喁喁ぎょうぎょう然ぜんとして、皆みな風に嚮むかひ義を慕したひ、臣妾しんしょうと為ならんと欲す。)(司馬相如「喻巴蜀檄」)
- 問典 135)皇風:揚緝熙、宣皇風。(緝熙しゅうき[光明を集める]を揚げ皇風こうふうを宣のぶ)。)(班固「兩都賦:東都賦」)、及び慕恩状云、竝欽慕、承被、沐浴等、皇風、帝徳、王化、皇恩、王澤、深仁、至化、玄功、至道、大徳。(『文鏡秘府論』:『帝徳録』)

これらの故事典拠は、いずれも「十四問答」に配置されて、帝王・国家に直接言及する語句と併せ、当該の対話篇の

◎直接姿を見せることはしないが、常に舞台上を支配する、不在のメインキャスト=天皇の存在を、陰に陽に、指し示すものである。則ち、これらの語句・典拠が幾重にも織り成す絵柄は、『十住心論』『宝鑰』の撰述を命じた主上の姿であって、「十四問答」は

◎仏教の有意義性と同時に天皇の恩沢の理想的な在り方を主題にしていると言い得る。

なお、著者空海が天皇に関連する語句に精通していたことは、典拠文献の一つに掲げた『帝徳録』のおそらく全文を<sup>669</sup>、『文鏡秘府論』北巻の末尾(則ち『文鏡秘府論』全体の締め括りの位置)に採録していることから、確実である。この撰者未詳の『帝徳録』は、隋から初唐の間に編まれたと推測され、夙に奈良時代に渡来したものであり、詔勅や上書を起草する際の手引書<sup>670</sup>、文例集(「古来の帝王の徳を賛美する語句を集成した、一種の模範例句集である[中略]駢文を前提としたマニュアル書<sup>671</sup>」)という実用的著作である。つまり、空海は、公文書を起草する際に天皇の徳を褒め称える必要のある嵯峨朝の文人官僚たちに宛てて、極めて実用的な虎の巻を用意したことになる。『帝

徳録』の全六十七段の用例を組み合わせて荘重な四六駢儷文を作れば、上奏文冒頭の天皇讚美部分は苦もなく書き上げられる。それは、一面、月並みな常套句の羅列とも言い得ようが、その反面、現実的な公文書作成の場に於いて、天皇の恩徳に感謝し皇風を頌する共通意識が醸成されていたことを証明する。その実現の具体的なツールを提供したのが空海であり、言わばマニュアルの作成者として、天皇に言及する際に、どのような語彙を如何なる方法で文章に組み込めば適切なものか、を当代で最もよく知悉していたと断言できる。

ここで、

○嵯峨朝の文人官僚たちに対する文章師範という空海の位置付け

○及び実際に『文鏡秘府論』北卷に組み込まれた『帝徳録』という手引書の存在を考え合わせると、「十四問答」の各処に数多く散りばめられた、天皇を指し示す語句表現の存在は、決して偶然の産物ではなく、

◎隠れた主人公である「天皇」を

◎憂国公子・玄闍法師の二人の会話の中から

◎舞台上に登場させるスポットライトの役割

を果たしていると言い得よう。

以上、本節では、「十四問答」で論議される主題が、

※表層的には仏教僧擁護と仏教の存在意義の強調という文脈を辿りながら

※仏教の存在理由の本質の一つを「鎮護国家」の効験に置くこと

を指摘した。

ここで言う国家は、抽象的な統治概念ではなく、現実的には

※天皇の玉体と叡慮、その聖俗両面の行動と施策、さらに臣下の統治機構全体を指し示すという理解の上に立ち、「十四問答」は、

○法師と公子のそれぞれの立場が、対話の過程で密かに止揚されて

○万機を統帥する**天皇の視座**に接近し

○天皇が全存在を賭して成就を起請する、天下無為と万民豊楽の理想を実現するための

○国家鎮護の修法祭礼を實踐する仏教者と、国家運営に携わる俗儒官僚の両者の

○**本源回帰・綱紀肅正の必要性を要請する**

所の、究極的には

※臣下(道俗)の懺悔と、国家安寧・衆生救済の重責を一身に担う聖帝天皇への報謝・讃仰を目的とした対話篇であるという分析結果を導き出した。

そして、「十四問答」は、結果的に

※仏法と王法(天皇の在り方)の融合を広宣する

※特異にしてソフィスティケートの極みに到達した、稀有の仏教テキストであるという評価を、筆者は本節の最終帰結として提示するのである。

## **第六節 まとめ:『宝鑑』における「十四問答」の意義**

前節に於いて、「十四問答」は、「仏教の存在意義と国家」という表層的な主題が、

○天皇の存在と統治への讃頌



○天皇の道徳的価値を昂進する綱紀肅正への要請

という基層のテーマを覆う、二重構造を形成することを指摘した。

これを換言すれば、「十四問答」は、

※国王(天皇)が仏教を護持して政治を執り行うことの正当性と必要性を

※中国の歴史・故事を引き合いにしつつ、仏教の教理に合わせて説明した

※天皇の施策方針の思想的擁護の文書

という意味合いを持つと言い得よう。

当節では、この「十四問答」の本質規定に基づき、『宝鑰』全体における「十四問答」の意義を考察し、最終的な結論を導き出す。

「十四問答」が定立する仏教と国家の相関関係の議論は、繰り返しになるが、

○国家=天皇=統治機構全体と

○いわゆる仏教全体[顕密と諸乗を含んだ総体]

の二極の間で論じられている。この二極の設定は、『宝鑰』『十住心論』とは全く相容れない評価軸である。十住心思想そのものが

○世俗→聖教(仏法)の断絶・勝進を基軸にし

○仏法の中に声聞→縁覚→大乘→一乗→真言乗の法門の深化を見出す

造作になっており、終局的には秘密曼荼羅の中に全仏乗が包括される(『十住心論』の九顕十密)とは言っても、顕密・諸乗に無量の差別を見出す姿勢が貫かれる。また『宝鑰』は堅差別の九顕一密の立場(第一部第三章第一節参照)を取るから、なおさら仏教がただ一つにまとめられるという考えには程遠い。

一方、国王・国家の問題については、世俗権力の国王は、十住心思想では第二住心に据え置かれ、低レベルの道徳的存在と見なされる。これは、『十住心論』第二住心に引用される諸文献に照合すると、聖教の時間的空間的な超越性が、地上の限定的な権力を遥かに凌駕することは、仏教的な論理からいって至極当然の整理になるだろう。しかし、そうした思想的な優越性を誇示することは、例えば儒教や道教でも同じく観察される事柄であって、仏教の永続的な繁栄には何ら寄与する所が無い。仏教が世俗社会に影響を及ぼし得るのは、在家信者(優婆塞・優婆夷)の制度を具備して衆人の帰依と財施を獲得できるからであって、その制度に国王を組み込むこと<sup>672</sup>で、思想的な対立を回避して、世俗国家の内部に三宝の居場所を確保するのが現実の有り様である。

これを空海在世の奈良末期から平安初期にかけての和朝に当てはめると、国家公認の出家僧と勅願の寺院に対し、朝廷が直接資糧を支給し、仏教を支え、寺院・僧侶は朝廷からの法要の実施・出仕に応えるという相互依存の関係が成り立っていた。この現実的な枠組みを無視して、純教理的な論理だけで国王(国家)を仏教の価値に無関係の低位に留め置く(『十住心論』はこの純教理の立場を堅持する)のは無意味で滑稽な処置である。バランスを取って、現実の機構に即した形で、朝廷(天皇)の存在を仏教との関係において定義づけ、その価値を称揚する必要がどうしても生じる。こうした「教理」次元と「実践(現実)」レベルの均衡をもたらすために、著者空海は

○『十住心論』第二住心の膨大な国王の記述を、『宝鑰』第二住心では最小限に切り詰め

○十住心思想講説の基軸から切り離して

○『宝鑰』に「十四問答」を別に立てて、国家=天皇と仏教を集中的に論じ

◎天皇の道徳的価値を更に高尚ならしめる勸進の章として「十四問答」を作成したという操作を行ったと考えられる。

本章の冒頭で、『宝鑑』の中には

★十住心思想という中心テーマと

☆仏教と国家(天皇)=仏法王法義融(「十四問答」という別テーマ

を同時に含む、二つの定点(焦点)を含んだ楕円構造が見出されると指摘したが、その別系統の主題の並列は、上の記述をまとめれば、

◎仏教の「純教理(十住心思想)」の記述と、「実践(鎮護国家)」の効験の二つの役割

◎仏道修行者のさとりにへの階梯(自利)と、万民救済(利他)の二方向へのベクトル

◎心品転昇(真言密教最勝真<sup>673</sup>)の広宣と、如来即天皇(仏法王法義融<sup>674</sup>)の二重の価値判断の配当に対応するものと言い得る。『宝鑑』を『十住心論』の縮約版として撰述する発想からは、十住心思想の本流とは異なる、これらの「鎮護国家」「如来即天皇」「仏法王法義融」という視点は生まれてこない。然しながら、「天長六本宗書」の撰述の詔が発せられた当時において、天皇=朝廷が仏教に期待する所の第一は、法会の執行で国家安寧・万民利済を成就する効験であって、仏教僧が持戒修行を通して福德資糧を積集するのは、その功德を天下泰平の実現に廻向するための利他の方便であると捉えられていた。従って、天皇及びその側近の文人官僚たちの関心が高いテーマを等閑視することは、他宗はいざ知らず<sup>675</sup>、空海としては決して為すべからざる事柄であったのではないかと推測される。

これらの考察から、本章の冒頭に掲げた目標

◎何故「十四問答」が『宝鑑』の中に置かれるのか、その理由と存在意義を評価・判断する段階に立ち至った。それは、

※仏教の「鎮護国家」の効験と天皇の道徳的価値を説き述べるための二つのポイントに要約される。

最後に、「十四問答」の存在が、『宝鑑』という著作の撰述目的及びその内在的価値に占める意味合いを考察する。

『秘蔵宝鑑』は、冒頭部の著述目的を述べる偈頌(帰敬序)の中で、「我今蒙詔撰十住<sup>676</sup>。(我、今詔みことのりを蒙って十住を撰す)」と明示されるから、淳和帝の勅に応じて撰述されたことは確かである。ただし、その「詔」の内容は具体的ではない。現在「天長六本宗書」として残されている華嚴・三論・法相・天台・俱舎各宗の義章の内容を総覧すれば、それぞれの宗門の教理を系統だって述べる構成になっており、そこから類推してこれらは宗義闡明を命じられ、それに奉答するものと考えられるに至ったと思われる。それは、恐らく正鵠を射た見解であって、現に『十住心論』を他の義章と並べて置けば、天長期に活動する主要な仏教諸派が、各々の法門の思想的立場を主張する叢書が形成され、遺漏や齟齬は生じない。

それらの著作の中において、『宝鑑』は仮設の登場人物間の対話篇という戯曲仕立ての「十四問答」を著作の丁度中心部に据えて、純善たる仏教教理書の枠組みからはみ出た性格を示す。

◎言語表現的には、数多くの故事典拠を含んだ四六駢儷文を駆使する

◎『文選』所録の問答形式の賦・論に接近し、

△内外二教の対弁の仕組みの点では、法琳撰の『破邪論』『辯正論』の系統に連なり

★内容的には隠れた主人公である「天皇」を常に照射しつつ

★天皇の施策方針の思想的擁護の役割を果たす

ものである。これらの『宝鑑』独自の表現方法(問答・文体)と機能(仏法王法融合の正当化)とを考慮に入れると、明らかに『宝鑑』は「天長六本宗書」としてまとめられる一連の仏教教理書とは異質

な存在である。『宝鑰』は、そもそも他の六書とは異なった目的で撰述され、違う役割を期待される著作と考えるべきであろう。つまり、『宝鑰』を「天長六本宗書」の一つと考えない視点(これは筆者の新説である)を導入して、全体を見直してみれば、そこから次のような推論が導き出される。

※空海は所謂「天長六本宗書」には『十住心論』を奏上した

それとは別個に、機縁としては淳和帝の勅を承け、目的としては「真言宗」の宗義を明らかにする著作ではなく、

○仏教と国家(天皇)が共通して抱える万民救済という目的を

○聖俗両面から実現しなければならない天皇の道徳的立場・理念

を広宣する目的の著作として、『宝鑰』が執筆された。このテーマを端的に表現するのが「十四問答」である。

従って、「十四問答」で玄闍法師に仮託される『宝鑰』表現主体(著者空海)の空海の立場は、

○「真言宗の大阿闍梨」ではなく、「全仏教界を代表する仏者(国師的立場)」

となる。そして、墮落した破戒僧を擁護しながら、同時に俗儒・官僚の国費浪費や道徳的退廃を咎める視線は、仏教が世俗の教え(儒教・道教)を否定・論破するのではなく、理想から踏み外した道俗(僧侶と官僚)の両方を厳しく戒め、本来的な務めを果たすべきという理想論に向けられる。これはまさしく天下を総覧する天皇の依って立つ視座に重なり合う。

「十四問答」は仏教と国家の相関を議論する展開の中で、結果的に天皇の宸慮を代弁する方向に二人の登場人物の真情が趣く。即ち、この対話篇に接する天皇・文人官僚をして、国家と仏教が存在しているそもそもの意義を再考せしめ、読者に理想の実現に至るために志操・行動を厳しく律せよと懲通するのである。

この時、「十四問答」に国主の立場をより明確に書き込んで、これを単独で上奏するのは、却って宸慮を侵害する恐れがある。あからさまな追従に陥らず、仏教の正路を見失うこともない形で、体裁は仏教擁護論を取り、「十四問答」を仏教談義の範疇に収め、更に『宝鑰』に組み込んで、十住心思想を隠れ蓑にする(十住心思想をより分かり易い概要にまとめるのは、それはもう一つの実際的な需要が存したはずである)。則ち、天皇の勅に応えた『宝鑰』は、

※仏教(十住心思想)の綱要書の役目を果たしつつ

※同時に国家と仏教の存在目的と役割を提示する

※在俗の国家中枢の人々(天皇と文人官僚)に向けた

※思想的な教令のテキスト

と規定できる。そして、第一部第三章で指摘した『宝鑰』に真言宗の奥義が説かれない理由は、

★在俗の天皇・文人官僚の為に書かれた思想書に、真言密教の教理の詳細を説く必要はないし、また越三昧耶を犯すべきではない

からである。

『宝鑰』からは、真言教理の具体的説明が周到に削除されているが、真言密教の本当の精髓を求める仏教帰依者には、出家・灌頂を経て適切な阿闍梨に直接教えを授かる道が有り、また『十住心論』には書き記すことが許される範囲の教理は、詳細明瞭に書き記されている。従って、秘密宝蔵への道が絶たれているわけではない。

一方、『宝鑰』の各住心大綱部分と「十四問答」で、漢籍由来の故事・語句と正格の四六駢儷文が駆使される理由は、これまでも天皇や文人官僚の理解を容易にするためと繰り返し指摘した。ここで、『宝鑰』の撰述目的を「天長六本宗書」の宗義闡明から、在俗の天皇・官僚に向けた思想的教令のテキストと解釈を変更すれば、事態の理解はより単純になる。

則ち、仏典からの引用文を除いた『宝鑰』の文章は、文章経国の時代思潮にあつて日々活動する国家中枢の人々の、日常慣れ親しんだスタイルと品質の言語表現であつて、彼ら向けの著作であれば、空海が用いたこの文体はそうあつて然るべき当然の選択である。中国古典由来の故事、漢詩文への言及に満ち溢れたこれらの文章を前にすれば、逆説的に言えば、一部の漢籍の素養有る学僧を例外として、同時代の仏教者の方が『宝鑰』の理解に困難を覚えたかもしれないし、嵯峨朝のエリート文人に平易に意の通じた空海の名文が、後代の浅学に難解の極みと看取される事態も、或る意味致し方ないことと言わざるを得ない。

以上「何故「十四問答」が『宝鑰』の中に置かれるのか、その理由と存在意義」を中心課題に、考察を進めてきた。最終的な結論は、『宝鑰』の内部構造として、

※仏教の「鎮護国家」の効験と天皇の道徳的価値を説き述べるため

という存在理由を指摘し、さらに『宝鑰』と『十住心論』の撰述内容と機能の相違いから、

※『宝鑰』は天皇と文人官僚に向けた、道俗(仏教と国家・天皇)両者に共通する教令テキストであるという評価を導き出したのである。これを本章の結論とする。

次章では、「十四問答」の一つの役割として掲げた仏教の「鎮護国家」の機能につき、それを中心的な教説に据えた経典『守護国経』が、『宝鑰』で重大な役割を果たしている実態を検証する。

---

1 頼瑜『秘蔵寶鑰勘註』巻第三(『真言宗全書』)p.52

2 小田慈舟『十卷章講説』下 p.932

3 数学的な定義は、二つの定点  $F(\text{focus})$ 、 $F'$  からの距離の和が一定である点  $P(\text{point})$  の軌跡を「楕円」とする。(点  $F(\text{focus})$ 、 $F'$  を 焦点と呼ぶ)

4 『宝鑰』定本巻三 p.131、弘全一 p.432

5 同上、定本巻三 pp.130-131、弘全一 pp.432-433

6 六神通。阿羅漢・仏菩薩の具する超自然的な能力。1 神足通(自在にどこへでも到達できる)、2 天眼通(あらゆるものを見る)、3 天耳通(世の中全ての音・声を聞き分ける)、4 他心知通(他人が心に思うことを全て知る)、5 宿命通(自他の過去世の状態を知る)、6 漏尽通(煩惱の汚れのなくなったことを確認する)の六

7 「三明」は、無学の羅漢が得る三種の明。一宿住智證明(過去を知る)、二死生智證明(未来を知る)、三に徧盡智證明(現在の法を知る)を言う

8 「福田」は福德を生み出す田の意で、佛のこと。また仏法僧の三宝や父母・貧者もこれに供養し布施すれば福德を生ずるから「福田」と言い表す

9 梵 *saṃghārāma* の音写、僧院・寺院・寺院を構成する主要建物群。仏教信仰者の集会起居する建物＝寺院の総称

10 「鐘」は鐘。寺院では参集起居する大衆に法事・説戒・布薩・食時等を知らしめる為に半鐘を鳴らす習いであるから、「鳴鐘」で寺院での活動を言い表す

11 「斲」は鼎と同じ。「斲食」は鼎で煮た食物を食べること。「割萬戸而鳴鐘開千頃而斲食」の二句で、仏教寺院に広大な土地を糧食に資する為に給付し、多量の食物を僧侶に与えている現状を言い表す。(小田慈舟『十卷章講説』下 p.917 参照)

12 鎮め押さえて平定すること、国家を鎮護すること

13 「利濟」は衆生に安樂の利益を与え抜苦救済すること

14 戒 *śīla*・定 *dhyāna*・智慧 *prajñā* の三で三學、仏道修行者必須の基本的修行項目。戒を持して正しい生活を送ることで定を助け、禅定の心を以て智慧を発し、智慧が眞実を正しく観察せしめ眞理の証得に導く、という仏道成就の次第となる

15 非法は仏法の法理に違背する(戒律を守らず、仏の教えに悖る行いを犯す)こと。濫行は節度を失う(乱暴・不埒な振る舞い)こと、仏教の正行に反する行為。悪事濫行・不義濫行・濫悪などの語と同義

16 聖職の僧侶が、利を得る為に、俗人で卑賤なる者(臣妾)に対して平身低頭して媚び諂うことを言う

- 17 仏道の尊貴なることを忘失した背教の僧が、膝を屈めて卑賤なる召使(僕隸)の足下に伏し、便宜を得ようと右顧左眄する陋劣な醜行を言い表す
- 18 上下の秩序が乱れ上位者の権威が廃れること、衰える・没落すること
- 19 「佛道毀廢」で仏の有り難い教えが擦り減って廃れ果ててしまうことを意味する
- 20 版蕙は政治が先皇の道に背き乱れること、乱世
- 21 塗炭は泥にまみれ火に焼かれること、転じて酷い苦痛、極めて辛い境遇
- 22 官許の出家得度の制を一切停止すること
- 23 若し、仮に正しく仏の教え通りに修行を完成して阿羅漢果を得、仏のさとりを得る高德の僧侶が現れるならば、の条件法
- 24 『宝鑰』 定本卷三 p.131、弘全一 p.433
- 25 「伶倫」は中国古代の黄帝の臣下、黄帝の命で崑崙山の陰・嶰谷の竹を取り、律管(調子笛)を作らせて音律を制定したとされる、後に伶倫は音楽の大家として用いられる
- 26 衣服の裾・帳とばりをからげる、まくりあげること。転じて秘奥内密を窺い知るを妨げる障害を取り除いて、明らかに示すこと
- 27 『宝鑰』 定本卷三 pp.131-132、弘全一 p.433
- 28 「賢善者希愚悪者多」を鍵概念として『宝鑰』の当該の一節が、日蓮上人作とされる『聖愚問答抄』下(『昭和定本日蓮聖人遺文』p.350)に「先ず汝、権教・権宗の人は多く此の宗の人は少し。何ぞ多を捨て少に付くと云う。必ず多きが尊くして少きが卑きにあらず。賢善の人は希に愚悪の者は多し。麒麟・鸞鳳は禽獣の奇秀なり。然れども是は甚だ少し。牛羊・鳥鴿は畜鳥の拙卑なり。されども是は転多し。必ず多きがたつとくして少きがいやしくば、麒麟をすてて牛羊をとり、鸞鳳を閑いて鳥鴿をとるべきか。摩尼・金剛は金石の靈異なり。此の宝は乏しく瓦礫・土石は徒物の至り。是は又、巨多なり。汝が言の如くならば、玉などをば捨てて瓦礫を用ゆべきか。はかなし、はかなし。聖君は希にして千年に一たび出で、賢佐は五百年に一たび顕る。摩尼は空しく名のみ聞く。麒麟、誰か実を見たるや。世間出世、善き者は乏しく、悪き者は多き事、眼前なり。然れば、何ぞ強ちに少きを疎かにして、多きを詮とするや。土沙は多けれども米穀は希なり。木皮は充満すれども布絹は些少なり。汝、只正理を以て前とすべし。別して人の多きを以て本とすることなかれ」と編集を加えられながら引用される。ただし、この『聖愚問答抄』は偽書と判定されている
- 29 人間として才智が群を抜いて優秀で、常人を遙かに凌駕する純粹さを保つを「挺粹」と言い表す
- 30 智徳の勝れた賢人・聖人。仏教的には因位の修行者(=賢)と果位の仏者(=聖)。世俗的な文脈では、賢聖は孔子・老子などの聖人・賢者を指す
- 31 「應聲」の「聲」は、衆生が樂欲するその願いの声・思い。それに応えて諸々の宝を雨ふりそそぐことを「應聲」と言う(「私云。摩尼金剛人樂欲=随テ衆物ヲ生ス。響聲=應ル故=萬物應聲ト云也」頼瑜『秘藏寶鑰勘註』卷三 p.56)
- 32 無為は老荘思想的な無為自然の道。あるがままにして無作為で、能く調和し治まること
- 33 「機」は物事を動かす中心・大切な所の義。万機で帝王の政務を言い、ここでは聖王の政務を有能賢明実直な臣下が輔弼輔佐することを言う
- 34 「垂拱」は手をこまねく事。賢臣が政務万端を取り仕切り、正しく執行すれば、自ずと皇帝はやるべき事が無くなって暇になり、無為に手を拱く様を言う。『書經』武成「惇信明義、崇徳報功。垂拱而天下治(信を惇くし義を明らかにし、徳を崇び功に報ゆ。垂拱して天下治まる)」に拠る
- 35 Ex.「夫螭螟不見大鵬蝦蟇何信巨鯤。(夫れ螭螟は大鵬を見ず、蝦蟇何ぞ巨鯤を信ぜん)」「秘密曼荼羅教付法伝」定本卷一 p.115、弘全一 p.48
- 36 Cf.「蝸角民盲羅睺。蚊睺族聾大鵬。(蝸角かかくの民たみは羅睺らごに盲めしひ、蚊睺ぶんぼうの族[=螭螟]は大鵬たいほうに聾ろうたり)」『金剛頂經開題』定本卷四 p.67、弘全一 p.690
- 37 『史記』世家に「焦僂/民ハ三尺短之至也」と記され、『山海經』大荒南經に「有小人名曰焦僂之國」と録される
- 38 麒麟は伝説中の聖獣、聖人出現の瑞兆
- 39 鸞鳳は中国古代の四瑞の一で鳳凰の一種、聖徳の天子の瑞兆として世に出現する
- 40 周の祖である文王の母、太任。周室三母の一、その妊娠中に胎教を施し聡明聖能の文王を生む。賢にして有徳であるから「文母」と呼ぶ
- 41 元凱は八元八凱で、古の皇帝に仕えた十六人の名臣。高い徳を有して、清く正しい心の人物のことを八元八凱と言う。八元の「元」は善、八凱は智者
- 42 『宝鑰』 定本卷三 p.132、弘全一 pp.433-434
- 43 「孔麟」は孔子(前 551-前 479)を指す。氏は孔、名は丘、字は仲尼。諡は至聖文宣王で孔子は尊称。類稀なる聖人の孔子を麒麟の奇秀なるに喩えて「孔麟」と呼ぶ。一説には、『春秋』末尾で「經十有四年春西狩獲麟」

と記される故事、則ち捕獲された珍獣が麒麟であることを知った孔子が、太平ならざる乱世に時を得ない麒麟の出現を見て衝撃を受け、末世であると擲筆した故事に拠り(晋・杜預注「麟者、仁獸。聖王之嘉瑞也、時無明王、出而遇獲。仲尼[孔子]傷周道之不興、感嘉瑞之無應、故因魯春秋而脩中興之教、絕筆於獲麟之一」)、孔子と麒麟が深く関係付けられる。(『史記』孔子世家に「魯の哀公十四年(前 481)春、大野に狩す。叔孫氏の車子鉏商獸を獲たり。以て不祥と爲す。仲尼[孔子]之を視て曰く、<麟なり>。之を取りて曰く<河は圖を出さず、雒は書を出さず、吾已んぬるかな>。顔淵死す。孔子曰く<天、予を喪ぼせり>。西の狩に及びて麟を見、曰く<吾道に窮せり>。喟然として歎じて曰く<我を知る莫ししか>。子貢曰く、<何ぞ子を知る莫しとなす>。子曰く<天を怨まず、人を尤めず。下學し上達す。我を知る者は其れ天か>」と記される。)麟を見て「吾道窮矣」と慨嘆する故事は『春秋公羊伝』にも述べられ、孔子の絶望と麒麟の意味連関が強く働いて、この「孔麟既摧」という句の下敷きとなっている

44 『列仙全伝』に「老子者、太上老君也…欲開化西域、乃以昭王二十三年駕青牛車、過函谷関、度関令尹喜知之求得共道二十五年降於蜀青羊肆…聖人西去、千年之外、声教返北、此西化之兆也」と説かれる。周の徳の廃れたのを見て青牛に乗り西へ去ったという伝説を踏まえて、「李牛」と言い表す

45 名医の扁鵲・華佗、弓矢の名人羿・養由基、琴の名人師曠・鍾子期、書の大家王羲之・王獻之といった神技を身に着けたその道の達人は、既に亡くなってこの世に居ない

46 伝説的な名人の技術芸能を受け継いで後にそのまま伝えた者がいるかといえば、誰もいないの意

47 騒々しい、やかましいの義。琴を爪弾くその音がうるさくて仕方ないほど、多くの者が琴の演奏を嗜むことを言い表す

48 「汗」は古来の読み方で「けがす」と訓じる。王羲之・王獻之の二王に倣って書き下された書が無数にあつて、その余りの多さに目を疲れさせて汗を流させるほどだ、の意

49 その道の蘊奥を究めた神技レベルの域に到達することは到底叶わなくても、書や音楽の営みを全く廃絶して顧みず無知低劣な境に留まる(何もしない)よりは、寸暇を惜しんで技芸にいそしみ高みに至ろうと向上を目指す方が、より賢い選択である、の意

50 阿羅漢は涅槃寂靜の解脱を得て輪廻から出離する位であり、その仏果を「聖果」と言う

51 Cf.「此言三生據極速者説。若極遲者即六十劫(此に三生と言ふは極速の者に據て説けり。若し極遲の者は即ち六十劫なり)』『十住心論』卷四、定本卷二 p.157、弘全一 p.263

52 今の世に四向四果の修行を体得して阿羅漢果を得た賢聖は殆ど居ないと言っても、の意

53 仏の聖位聖果を獲得する高德の修行者が見当たらないからと言って、どうして仏道修行の道を廃絶して良いものだろうか、否そんな理由は皆目無い、の意

54 『宝鑰』定本卷三 p.132、弘全一 p.434

55 「思」の字は具体的な意味を持たない、「休ヌノ字也」(頼瑠『秘蔵寶鑰勘註』卷三 p.59)

56 『宝鑰』定本卷三 pp.132-133、弘全一 p.434

57 身三・口四・意三の十悪を否定する十善戒。則ち、「不殺生・不偷盜・不邪淫」の身の三善行、「不妄語・不綺語・不惡口・不両舌」の口の四善行、「不慳貪・不瞋恚・不邪見」の意の三善行

58 「濁惡」は五濁惡世の意で末法の相を言う。五濁は、一に劫濁(時代の汚れ。以下の四濁が起り戦争・疾病・飢饉が発生する)／二に見濁(誤った悪い考え・邪悪な思想がはびこる)／三に煩惱濁(貪瞋痴などの人の浅ましきの煩惱が盛んになる)／四は衆生濁(衆生の果報＝心身が衰弱して苦しみが多く、人の資質が低下鈍化すること)／五に命濁(寿命が短くなり、最後には十歳になる)の五

59 髣は仿に通じぼんやりと仄かに見える様、髣はかすかに見える様。髣髴は前句の依倚に同義

60 「難鑽」は心髓を掴むことが難しいの意。「鑽」は刺・深入・沈研鑽極の意

61 大空が西に傾き、それに従って天空の日月星辰もまた西に動くこと。古代中国の神話で天地を支える四本の柱の一が折られた為に、天空が西北に傾き、大地が東南に傾斜したという故事を踏まえる

62 大空が西に傾けば当然そこに在る無数の星たちも共に西に向かうのであって、どうして群星が抛処に反して東に向かうことがあるか、否、東には行かない、の意

63 大地が地震で激烈に揺れるのに、その上にある草木を始めとする萬物がどうして平静なままでいられるであろうか、否、揺動する大地と共に萬物は震え炸裂する、の意

64 Ex.「釋迦牟尼佛。有於一千二百五十聲聞集會。如來滅後。正法住世。經五百歲。像法住世。亦五百歲」闍那崛多訳『佛本行集經』大正 3・671 下

65 Ex.「彼薄伽梵滅度之後。正法住世滿一千年。廣布舍利流遍供養」菩提流志訳『大寶積經』大正 11・241 中

66 『宝鑰』定本卷三 p.133、弘全一 pp.434-435

67 北極星は不動の固定点として天空の中央に在り続けるから、皇居・天子を北辰と呼ぶ。Cf.「子曰、為政以德、譬如北辰居其所、而衆星共之(子曰く、政を為すは徳を以てす。譬へば北辰の其の所に居りて、衆星の之を共むかふが如しと)』『論語』為政第二

- 68 彫は凋に通じ、草木が衰退する義。「松柏不彫」の句は、『論語』子罕「子曰、歳寒、然後知松柏之後彫也(子曰く、歳寒くして然る後に松柏の彫しぼむに後るを知る)」に依り、君子が節操を守る比喻
- 69 海水と酒。「潮酒」は厳しい極寒の冬にも凍結しないものの表現で金剛不壊の菩提心の比喻とも取れる
- 70 四柱の悪神＝渾敦こんとん・窮奇きゅうき・饕餮とうてつ・檮杌とうこつの四を「四凶」と呼ぶ。(「舜臣堯、賓于四門、流四凶族。渾敦・窮奇・檮杌・饕餮、投諸四裔、以禦魘魅」『春秋左傳』文公十八年)。四凶の名称は別の流伝(『書経』等)では、共工・驩兜・三苗・鯀となっている
- 71 「殛」は元々殊殺(死罪)を意味したが、後に「絶在不毛之地」「天所以罰極紂于商郊牧野」(『説文解字注』)という流刑を指すようになる。具体的には、四凶が西方の辺境に流された罰を意味する
- 72 火焰は一切のものを焼き尽くす力を具えているが、しかし怪獣の布鼠は火中に住んで自在に遊ぶ(布鼠は不焼の徳を具す)の意
- 73 「鼈」は亀の類、ウミガメ・すっぽん等。「龍」はここでは天龍ではなく蛇神・水神の類。「龍鼈」で水中に棲息する動物を言い表す
- 74 五濁悪世で機根劣鈍である時世の大きな潮流に流されず、大勢に同和しないものも存在するの意
- 75 「濁濫」は悪がはびこって人心を惑わせ、世が乱れる様と言う。Cf.「賊臣酷吏何代不無。濁濫當官何時不有。堯放四兇非由事佛。舜既絶嗣豈是僧風」道宣撰『廣弘明集』大正 52・134 下。「四兇」は『宝鑑』にも言及される
- 76 『論語』微子第十八の「微子去之。箕子爲之奴。比干諫而死。孔子曰。殷有三仁焉(微子は之を去り、箕子は之が奴と爲り、比干は諫めて死す。孔子曰く、殷に三仁有り)」に基づく
- 77 『宝鑑』定本卷三 p.133、弘全一 p.435
- 78 同上、定本卷三 p.133、弘全一 p.435
- 79 Ex. 『老子』第四十一章「大方無隅。大器晚成。大音希聲。大象無形。道隱無名」
- 80 Ex. 『老子』第四十一章「明道若昧、進道若退、夷道若類。上德若谷、大白若辱、廣德若不足」
- 81 Ex. 『老子』第四十五章「大成若缺、其用不弊。大盈若沖、其用不窮。大直若屈、大巧若拙、大辯若訥」
- 82 Ex. 『老子』第六十五章「常知楷式[古人の規範を心得る]、是謂玄德。玄德深矣、遠矣」及び第五十六章「知者不言、言者不知。塞其兌、閉其門、挫其銳、解其紛、和其光、同其塵。是謂玄同」
- 83 『宝鑑』定本卷三 pp.133-134、弘全一 p.435
- 84 自分の才能や智徳を包み隠して、世俗の中に交じって慎み深く目立たないように暮らすこと
- 85 煙が昇っていることを見て、その下に源である火の存在を覚知すること。又、煙に依ってその火の性質を知ること
- 86 『宝鑑』定本卷三 p.134、弘全一 p.435
- 87 水は河川。珠寶は珠玉のこと。懷は抱懷の意。媚は美好 *enchanting* の意。[李善註]譬若水石之藏珠玉、山川為之輝媚也。尸子曰:水中折者有玉、圓折者有珠
- 88 頼瑜『秘藏寶鑑勘註』卷三 p.63 より採録。『晋書』原文は「因登樓仰觀、煥曰<僕察之久矣、惟斗牛之間頗有異氣>。華曰<是何祥也>。煥曰<寶劍之精、上徹於天耳>。華曰<君言得之。吾少時有相者言、吾年出六十、位登三事、當得寶劍佩之。斯言豈效與>。因問曰<在何郡>。煥曰<在豫章豐城>。華曰<欲屈君為宰、密共尋之、可乎>。煥許之。華大喜、即補煥為豐城令。煥到縣、掘獄屋基、入地四丈餘、得一石函、光氣非常、中有雙劍、並刻題、一曰龍泉、一曰太阿。其夕、斗牛間氣不復見焉。煥以南昌西北巖下土以拭劍、光芒豔發。大盆盛水、置劍其上、視之者精芒炫目。遣使送一劍並土與華、留一自佩」となっている
- 89 『宝鑑』定本卷三 p.134、弘全一 p.435
- 90 同上、定本卷三 p.134、弘全一 p.435
- 91 主君への忠節を尽し、人間としての正しい道を堅く守り行う義人
- 92 ひたすらに国家の利益を慮る心構えは、あなた(憂国公子)のような忠臣・義士にとっては、本当に相応しい適切な態度であるだろう[しかしながらそもそも]、の意
- 93 『宝鑑』定本卷三 p.134、弘全一 pp.435-436
- 94 「御民」は天下万民を統治統御すること
- 95 「宰天下而供君王」は、天下の人民・食糧・領土・財宝を含めた一切合財を、君主である国王の宰領する私物として供出・奉獻することを意味する
- 96 国中の獲物食物を給与として臣下に与える為に国家が存在するのではない、の意
- 97 「塗炭」は泥にまみれ火に焼かれること、転じて酷い苦痛、極めて辛い境遇。夏の桀王の暴悪を表現して「有夏昏徳、民塗炭に墜つ」(『尚書』仲虺之誥)と記されるに依る
- 98 国家制度を創設し君主と官僚からなる朝廷が天下を統治するその存立理由は、支配階級の繁栄安寧を堅持する為ではなく、飢餓貧困に困窮する人民の塗炭を憐れみ、その救済に力を尽くして天下万民を幸福にする為である、と説く

99「鑣」はくつわ・くつばみ(轡・銜)、手綱をつけるため馬の口にかませる金具。「策」は鞭。「鑣策」で馬の進行停止・方向転換・緩急を制動する為に必要な馬具

100天下の人民を統御するには、為政者は恣意的な施策ではなく予め明文化された教え・法令に随って統治しなければならない、の意

101五経三史に記される儒教の教えと歴史的な事実は、人として実践すべき正しい路を示す、の意

102『後漢書』の将来は吉備真備(695-775)が天平勝宝五年(753)に二度目の入唐から帰国した際と考えられる。『続日本紀』天平宝字元年(757)十一月の勅に紀伝道の修学書に「三史」が指定されている。参照、大津透『律令国家と隋唐文明』岩波新書、岩波書店、2020年、pp.148、168-169

103 Cf.揚雲「劇秦美新」(『文選』卷四十八所録)「懿律嘉量、金科玉條。神卦靈兆、古文畢發。煥炳照曜、靡不宣臻。(懿律いつ嘉量かりよう、金科玉條きんかぎよくじよう、神卦しんか靈兆れいちよう、古文こぶん畢ことごとく發はつし、煥炳かんへい照曜しょうよう、宣あまねく臻いたらざるは靡なし)」

104上和下睦は聖徳太子『十七条憲法』第一に「以和為貴。無忤為宗。人皆有黨。亦少違者。是以或不順君父。乍違于隣里。然上和下睦。諧於論事。則事理自通。何事不成」と記され、本朝の憂国公子にしてみれば、「上和下睦」を持ち出されると、それは反論の余地の一切無い絶対的正義の論を突き付けられたことに等しい

105『宝鑑』定本卷三 pp.134-135、弘全一 p.436

106「披」は開く・広げる・広めるの義(披露・開披の披)。ここでは書物を開き、口に出して誦する(読誦)こと

107契合。「契」は理にかなない機に合すること(割符の二つの断片がびたりと合わさることを「契」と呼ぶに由来する)。ここでは孔子の誠めの徳道に能く符合する意

108「温惠淳和」は心が穏やかで人に恵み施す意志を持ち、人情が厚く温和であること

109他人を恭い自分の行動を慎むことを「恭儉」と言い、自らへりくだって他者へ譲る意を抱くことを「揖讓」と呼ぶ。(小田慈舟『十卷章講説』下 p.921 参照)

110善良な人や善良な行いを奨励して、悪者や悪行いを懲らしめること。Ex.「君子曰。春秋之稱微而顯。志而晦。婉而成章。盡而不汙。懲惡而勸善。非聖人誰能脩之(君子曰く、春秋の稱微にして顯はる。志にして晦し。婉にして章を成す。盡にして汙せず。惡を懲らし善を勸む。聖人に非ずして誰か能く之を脩んや)』『春秋左氏伝』成公一四年

111「潔靜」はみだりがわしくなく清澄なこと(潔癖の義)、「精微」は理を究め性を尽くし言葉が精密であること。Cf.「孔子曰、入其國、其教可知也。其為人也、溫柔敦厚、詩教也。疏通知遠、書教也。廣博易良、樂教也。潔靜精微、易教也。恭儉莊敬、禮教也」『孔子家語』問玉

112「猩猩」は架空の動物で、猿の類(オランウータンに似る)ともされ、顔と足は人に似て髪は赤く長く垂れ、酒を好み人語を用いるとされた。Cf.「猩猩：能言獸也形如獼猴面似女人出交阯封溪聲如小兒啼也曲禮曰猩猩能言是」慧琳撰『一切經音義』大正 54・593 下

113『宝鑑』定本卷三 p.135、弘全一 p.436

114「郷」は律令制下の地方末端の行政区分で、「縣」の下に置かれるが、中国と日本ではその意味合いが異なる。中国での郡県制に於ては、県の下には古来の邑の伝統を有する自然集落が包含された。城郭で囲まれた集落の各々が「亭」、十程度の亭が集まってその最大のものが「郷」(都亭)となり他の亭を従え、幾つかの郷が集合してその最大のものが「県」(都郷)となった。日本では、715年から740年頃まで50戸一里の里を「郷」としその下に二・三の里を置いたが、740年頃里は廃止され郷制に移行した。以後、地方行政の末端となり平安時代初期の『倭名類聚抄』二十巻本には3715郷が数えられる

115主上・天皇が垂範する徳智の道、則ち仁義の実践・忠孝の励行・礼信の信奉・律令の遵法といった人としての基本的行動規範を決然と堅持する志操堅固な聖賢は、世俗的指導者階級の中であって一体どれくらい存在するといふのか、[仏道の僧侶に三學具足の聖人の居ないことを指弾するその前に、国家の碌を食む自分たち官僚役人の品性欠如・道徳的墮落を自覚すべきである]の意

116その内心に思い、行動として実践する事柄の意

117「『孝経』を撃げて母の頭を打つ」という諺は、思うに、上は高貴な大官から下級役人まで、あらゆる指導的立場の官が口では仁義礼智信(五常)及び君臣・父子・夫婦(三綱)の徳道に適った心地良い事柄を語りながら、その内心と行動に現れる所では正道とは全く正反対の墮落悪徳の所業に耽るこの現状を言い表しているのではないか、の意

118 Cf.「如何不療己身之膏肓。輒爾發露他人之腫脚。(如何いかにぞ己おのが身の膏肓こうこうを療せずして、輒爾たやすく他人の腫脚はれあしを發露あらはさむ。)」『三教指帰』卷中、定本卷七 pp.55-56、弘全三 p.334

119『宝鑑』定本卷三 p.135、弘全一 pp.436-437

120仏教僧の違犯には目くじら立てて細かく穿鑿するのに対し、儒者の邪惡非道については寛大な宥恕の態度を以て糾明しないのは一体何故なのか、と問い詰める



- 1 2 1 肌栗は恐怖や寒気で肌が粟立つこと、惴伏は恐れひれ伏す意
- 1 2 2 求は尋找。疵は欠点。吹毛求疵は毛を吹いて傷を探すように僅かな過失を見逃さないことを言う。  
[李善注]韓子曰:古之人君大體者、不吹毛而求小疵、不洒垢而察難知
- 1 2 3 無所措其手足は手足を置く場所もないの意。[李善注]論語、子曰:刑罰不中、則民無所措手足
- 1 2 4 『宝鑑』 定本卷三 pp.135-136、弘全一 p.437
- 1 2 5 「啜する」は液状のものを吸い込むようにして口の中に入れること、「粒」は米粒、「啜粒」で飲食の義
- 1 2 6 「報國家之恩」は国王の恩義に報いること。「國家之恩」は次に言及される四恩のうちの一、ここでは護国安寧を祈願することを仏法の第一の務めと規定して、別して鎮護國家に報じることを述べる義
- 1 2 7 『心地觀經』所説の四種の恩で、父母・衆生・国王・三宝の恩を言う。Ex.「世出世恩有其四種。一父母恩。二衆生恩。三國王恩。四三寶恩。如是四恩」般若訳『大乘本生心地觀經』大正 3・297 上
- 1 2 8 「食萬戸之侯」は領地持ちの封建君主が一人分で萬戸分の食費を國家から得ている意
- 1 2 9 諸侯の中でも勢力偉大なる者は「千乗之國」を領地として封ぜられ、それだけの莫大な経費を國家に負担させる、の意
- 1 3 0 「百里之宰」は百里の國を宰領する官のこと
- 1 3 1 中國で國家の最高位に當る三つの官職を「三公」と稱した。周王朝では太師・太傅・太保の三位、秦や前漢では大司徒(行政を司る丞相)・大司馬(軍事を司る太尉)・大司空(監察政策立案を司る御史大夫)の三。後漢以降で司徒・司空・太尉の名に改められ、本朝の太政大臣・左大臣・右大臣に相當する
- 1 3 2 「尸坐」の「尸」は屍體、又は神像かたし。無能な者が、其の形は有って地位に就くが、知識才智無く徒らに端座すること。「溪壑」は深い谷・溪谷を意味し、そこに湛えられる水が尽きることが無いことから、欲望が数限りなく湧き起る食欲を譬える
- 1 3 3 「碩鼠」は食欲の尽きない大鼠で國王のこと。『詩經』碩鼠篇に「碩鼠碩鼠 無食我黍[中略]碩鼠碩鼠 無食我麥[中略]碩鼠碩鼠 無食我苗」と詠われる(苛斂誅求にして民の富を蚕食して飽きない國王を風刺する)。「尾閭」は大海の底にあって絶えず海水を漏らしているという穴のこと。『莊子』秋水篇「天下之水、莫大於海、萬川歸之、不知何時止而不盈。尾閭泄之、不知何時已而不虛」に依る
- 1 3 4 「元凱」と先に言及された「八元八凱」の「八元」。古の皇帝に仕えた高德の名臣。高い徳を有して、清く正しい心の人物のこと
- 1 3 5 舜帝に仕えた五人の名臣、禹・稷・契・皋陶・伯益はくえきを「五臣」と総稱する。Cf.『論語』泰伯第八「舜有臣五人。而天下治」
- 1 3 6 「伊尹いん」は夏末期から殷初期にかけての名宰相。老齡まで有莘氏の國で農耕に従事した後、有莘君の娘が殷の湯王の妃となると、料理番としてそれに従い、料理に喩えて湯王に政治を説き宰相に任ぜられた。湯王を助けて夏の桀王を討ち、殷王朝を開くのに功大であり伝説的な賢臣とされる
- 1 3 7 太公望呂尚。周王朝の建国伝説の名臣、姓は姜、師尚父と尊稱される。文王の祖父(太公)が望んでいた人物の故に太公望と稱され、渭水で釣をしている所を周の文王に見出され、軍師として武王の殷王朝討伐に尽力した
- 1 3 8 張良(?-前 189)は漢の高祖の功臣。字は子房、諡は文成。黄石公から兵法武道(太公望の兵法書)を学ぶ。秦の始皇帝の暗殺に失敗後、劉邦の謀臣となって秦を滅ぼし、更に鴻門の会では劉邦を危急から救う。劉邦に仕えて多くの作戦の立案をし、劉邦の覇業を大きく助けた。蕭何・韓信と共に漢の三傑とされるが、特に武略より敵將・人臣の心理の奥底を透徹した深慮の智で、予め採用すべき政策を決定した功績で知られる。張良は最高の知略の臣・王佐の才という代名詞としても尊崇される
- 1 3 9 陳平(?-前 178)は、張良と同時期に漢の高祖劉邦に仕えた武臣。秦末の反乱に際し、初め魏王及び項羽に仕官した後、劉邦の臣下となり様々な献策を為して劉邦の危難を救った。特に謀略に勝れたことで知られる。高祖劉邦の没後は呂氏一族の専横を防ぎ、漢王室を安泰に導いた
- 1 4 0 「六奇」は陳平の献策によって高祖劉邦の危難を救った六の奇策のこと。『後漢書』に「六奇之策」と言及されるがその詳細については秘して語られない。(諸文獻には奇計として「捐金離間謀士鍾離昧」「無中生有・逼走范增」「瞞天過海・滎陽突圍」「獻美女圖・白登解圍」「腳踢劉邦・封韓信爲齊王」「假遊雲夢擒韓信」が挙げられるがこれらの逸話は六奇の確定的な項目ではない)
- 1 4 1 「俗素」は上の「儒素」に類し、世俗の人の義。具体的には儒教的素養を立身の基とする國家官僚を意味する
- 1 4 2 天子國王は萬乗、諸侯は千乗、その臣下が百乗とされる。Cf.「上下交征利而國危矣、萬乗之國弑其君者、必千乗之家、千乗之國弑其君者、必百乗之家」『孟子』梁惠王章句
- 1 4 3 『宝鑑』 定本卷三 p.136、弘全一 p.437
- 1 4 4 「喟然」はため息をつく様、嘆息する様。Cf.『論語』先進篇「夫子喟然歎曰、吾與點也」、子罕第九「顏淵喟然歎曰」

145 官吏が国家から支給される定額の手当て(俸禄)は、その人の官位によって規定されていて、官位に相応するものであるから、決して法外に高額ではないの意

146 星の未だ輝く夜明け前に居宅を出て出仕し、日没後星の出る夜になってようやく家に戻る。Cf. 「巫馬期ふばき為單父宰、戴星出、戴星入、日夜不居、以身親之」『呂氏春秋』察賢篇

147 「櫛風沐雨」は風雨に晒されながら苦労して働くことを表現する成語。典拠は『莊子』天下篇第三十三「禹親自操橐耜而九雜天下之川、腓無胈、脛無毛、沐甚雨、櫛疾風、置萬國(禹は自ら親しく橐耜たくしを操りて天下の川を九雜し、腓に胈無く脛に毛無く、甚雨に沐し疾風に櫛くしけづり、萬國を置く)」

148 「在公」は公の場に在って公務に当ること。官吏が早朝から深夜まで孜々として公務に励むことを「日夜在公」と言い表す

149 [夜明け前に出勤して夜遅く帰宅する、夙夜在公の激務に耐えて忠勤を尽くしている責任感溢れる]官吏が、一体何故、その労苦に対する当然の報い=俸禄を辞退して身を屈し他に譲る必要があるというのか、と反論する

150 「宴坐」は閑坐・安座(坐して安楽に休息する)の義

151 父母・衆生・国王・三宝という四恩の廣大甚深なる恩徳

152 仏教僧が道場に気儘に安座して經典を読誦し、任意の本尊の名号を供養礼拝するその恣意的で安直な行動で、一体どうして国家の大恩に報酬し、四恩の廣大甚深なる徳に仏事で答えることができるであろうか、の意

153 第五章第三節で、問文2の張衡「東京賦」(『文選』卷三所録)中の「忘其所以為談、失其所以為夸。良久乃言曰(其の談ずるを為す所以を忘れ、其の夸おごりを為す所以を失ひ、良や久しうして乃ち言つて曰く)」の例を紹介している

154 宮中で最勝会が実施されていた。Cf. 「今所奉講最勝王經。但讀其文」 「宮中真言院正月御修法奏状」 『性靈集』卷九、定本卷八 p.163、弘全三 p.518

155 天長四年(827)五月二十六日に宮中で雨乞いの為の大般若転読の法会を催した際に、空海は招請された百人の僧を代表して願文を起草する。「天長皇帝於大極殿屈百僧零願文」 『性靈集』卷六、定本卷八 pp.96-97、弘全三 pp.467-469

156 勤操大徳讃の文中に、「講八座法華。三百餘會」と記される。「故贈僧正勤操大徳影讃」 『性靈集』卷十、定本卷八 p.193、弘全三 p.541

157 『宝鑰』定本卷三 p.136、弘全一 pp.437-438

158 Cf. 開經偈(則天武后[在:690-705]が『八十華嚴經』の完訳に際し之を歡喜して作したと言われる)「無上甚深微妙法。百千萬劫難遭遇。我今見聞得受持。願解如來眞實義」に通じる

159 Cf. 「諸佛興出世 懸遠值遇難 正使出于世 說是法復難 無量無數劫 聞是法亦難 能聽是法者 斯人亦復難 譬如優曇華」 『添品妙法蓮華經』大正9・143上

160 Ex. 「[愛法梵志]破骨剥皮以血寫偈<如法應修行 非法不應受 今世亦後世 行法者安隱>」 『大智度論』大正25・178下

161 三千大千世界に充滿するあらゆる種類の珍法を以て佛菩薩に布施して供養するよりも、仏の正法の半偈一句を受持伝法する法施の功德の方が甚大である、の意

162 「恒沙身命」は、恒河の砂の数にも等しい無数のかけがえのない命の全てを捧げて布施すること。無数の身命の布施行よりも、佛の教えの偈頌(「四句之偈」)を受持して他人に説く方が功德が多いと説く。Ex. 「恒河沙等身布施。中日分復以恒河沙等身布施。後日分亦以恒河沙等身布施。如是無量百千萬億劫以身布施。若復有人聞此經典信心不逆其福勝彼。何況書寫受持讀誦爲人解説。須菩提。以要言之。是經有不可思議不可稱量無邊功德。」鳩摩羅什訳 『金剛般若波羅蜜經』大正8・750下

163 「輪王為床」は、輪王(釈尊の前身)が求法の為にその身を仙人に捧げ、自身を仙人の床坐として仕えて千年にして漸く法華經を聞くことを得たという説話に基づく。Cf. 「時有仙人來白王言。我有大乘。名妙法華經。若不違我當爲宣說。王聞仙言歡喜踊躍。即隨仙人供給所須。採菓汲水拾薪設食。乃至以身而爲床座。身心無倦。于時奉事經於千歲。爲於法故。精勤給侍令無所乏。」 『妙法蓮華經』大正9・34下

164 一切衆生喜見菩薩は、日月淨明德如來より『法華經』を受持して、樂って苦行し精進經行して現一切色身三昧を得た。歡喜して仏と『法華經』を供養する為に、自ら諸々の香を服し身体に香油を塗り焼身して身を捧げたと『法華經』薬王菩薩本事品第二十三に述べられる(『妙法蓮華經』大正9・53上-中)

165 雪山童子が八文字の聖句の為に身を羅刹の食に捧げ、樂法が皮を剥いで骨の筆と血の墨で正法の偈を書写し、釈尊の前身が仙人に床坐として仕えて妙法を得、喜見菩薩が身を燃やして諸仏と法に供養したといった、不惜身命の求法の様や佛の妙法の至上性は、本当に道理のあるものだ、と結論付ける

166 [一仏の名号を称え一字の眞言を誦するだけでも、無量の重罪を消滅することが出来るほど功德があるから] ましてや、僧侶が上堂して礼佛読經し至心に仏事に勤作するその功德は廣大無辺である、の意

167 仏教僧が粗食の戒を持して国家からの僅かな給付に甘んじつつも、至心に仏法の為に精勤することが、どうして四恩の広徳に報いないことがあるだろうか[仏教僧の作す仏事は必ず国家の鴻恩に厚く報酬することができる]の意

168 曇無讖訳『大般涅槃經』大正 12・450 上-451 上

169 中田祝夫『改定新版 東大寺諷誦文稿の国語学的研究』風間書房、1979 年、p.199

170 『宝鑰』定本卷三 pp.136-137、弘全一 p.438

171 「迂」は「迂、曲不行／迂遠而闕于事情(『康熙字典』)」で本当の事柄から離れていること、転じて見当外れな言葉・嘘。「誕」は大げさな嘘・出鱈目(「妄爲大言也・欺也(『康熙字典』)」)

172 「信受」は相手の言うことを信用して受け容れること

173 わたくしが師と仰ぐ孔子や老子は、礼仏誦経が滅罪生善の功德を持つなどに類する言辞を述べたことが未だ嘗て無い[従ってそうした言辞は聖人君子の教えにも無為自然の道にも反する大法螺である]

174 この「吾」は憂国公子ただ一人を指すのではなく、儒教・道教の道德倫理を素養の基に据える在俗の国家官僚(俗素)全般を含めた呼称

175 我々在俗の徒が[自然な尊崇の念の発露として]五経三史を誦読し、周公・孔子の像を礼するのと、仏教僧が[国家の給付を受け]經典三蔵を諷誦して礼仏することとの間に、一体どんな区別があるというのか、否その行為に差異は無い、の意

176 『宝鑰』定本卷三 p.137、弘全一 p.438

177 憂国公子の五経・三蔵の不異の主張は、これも一聴すると正論を述べているように聞こえるけれども、の意。公子の主張を再び肯定的・譲歩的に受け止めながら、以下に反論否定してゆく

178 三蔵と五経三史との間に存する玄奥深秘なる違いは俄かには信じ難いの意

179 仏の教法＝法性の深義は難解であるが故に、世間一般で容易に理解される譬説を以て、仏典と外典が表面的な類似(同じ文字を以て記述される)の奥底にある本質的な違いを説き示そうという意

180 「往来」はここでは書簡等のやりとり。官吏など臣下の間でやり取りする書簡を「臣下往来」と言い、公文書に対して私的な文書のニュアンスを示す

181 「勅書一命」は天皇が自ら親しく発する命令のこと。国王・天皇がひとたび勅を下せば、天下万民がそれに従うの義

182 「天下奉行」は国王・天皇の勅令の下、百官の悉くがその命に随って事を取り計らい、万民がそれに随順することを表現する

183 「喜懼」は喜び且つ恐れること、天皇の勅命で決定される功績・罪過の結果を一喜一憂して受け止める様を言う

184 「外書」は外典、則ち、官吏の素養の元となる五経三史

185 「閻王」は閻魔(梵 yama)、閻魔大王のこと。死後の世界の支配者で、死者の存命中の罪をその善業悪業を計量して裁き、趣く先を決定する

186 閻魔大王が審判の場に現れた經典受持者を尊敬して跪拝することを言う。Ex.「沙門淨藏。鄜州人也。少喪父母。出家住寶室寺。根性驢鈍。不能讀誦經典。晝夜歎息。恨先世業。更欲讀法華經。蔬食苦節。從師始受經。經歷歲月。纔讀一品。晝夜精勤。不食五穀。身力衰微頓悶絕。神至閻魔廳。王見淨藏。歡喜令就金座。合掌讚曰。善哉大釋子。勇猛讀法華。不久得成佛。利益諸有情」僧詳『法華傳記』大正 51・78 中

187 参照、中村圭志『宗教のレトリック』2012 年、トランスビュー、pp.24-35、212-220

188 『宝鑰』定本卷三 p.137、弘全一 p.438

189 「辨」は「判也・別也…謂考問得其定也(『康熙字典』)」で「わきまえる」と訓じる。弘全や流通本には「辯」と作る。「辨」は「辯」に通じて同義とされるが、「辯」には「巧言也」の義が加わり、思慮分別した事柄を能く言語に表白することを意味する。この場合、「辯にして」と読み、一切智を得た釈尊が同時に能弁であることを表現する。文脈的には「辯」の方が親しい

190 釈尊は物事の真理を能く分別して之を言語に表現することに卓越していたので、その能弁の才を以て自らの法教の功德広大なることを宣説した、の意

191 「伐」は手柄、ほこること、孔子が謙讓にして自らの教えの功德を誇って喧伝しないことを言い表す。

Cf.「子曰。盍各言爾志[中略]顔淵曰。願無伐善。無施勞(子曰く、盍なんぞ各おのおの爾その志を言はざる[中略]顔淵曰く、願はくは善に伐ほこること無く、勞を施すこと無からん)』『論語』公冶長第五

192 『宝鑰』定本卷三 p.137、弘全一 pp.438-439

193 法琳撰『破邪論』大正 52・476 下-477 上

194 Ex.「老子西昇經云。吾師化遊天竺善入泥洹。符子云。老氏之師名釋迦文。直就孔老經書師敬佛處文證不少」法琳撰『破邪論』大正 52・477 上

195 「深坑」は直接的には地獄を指す。Ex.「所謂地獄深坑」『八十華嚴經』大正 10・272 上

- 196『宝鑰』定本卷三 p.137、弘全一 p.439
- 197十悪(身三・口四・意五)や五逆(殺父・殺母・殺阿羅漢・破和合僧・出佛身血)の重罪を犯した者が、地獄に墮することは物事の道理として当然である、の意
- 198「謗」は「そしる」とも訓じ、讒謗すること・けなすこと。「謗人謗法」は大乗の五無間罪の一で、仏法僧の三宝を謗る罪、無間地獄に墮す大罪に相当する
- 199『宝鑰』定本卷三 pp.137-138、弘全一 p.439
- 200「方經」は医学・薬学の方法を記した書物のこと。医学総合理論書の類を医經、薬物を中心とした具体的治療書ないしは処方集を經方と呼ぶ
- 201方經妙薬、則ち処方して与えられる薬のこと
- 202「疾即除愈」は人(医者)と法(方薬)を心から信賴して正しく服用すれば、即座に病が治癒するの意
- 203仏の説きたもう法教は薬の処方の如くであるの意
- 204佛法の道理は衆生の万病を癒す妙薬の如くであるの意
- 205[衆生の万病を癒す妙薬としての]仏法の道理は正しく理に適った思考を説くもので、これを実際に修行実践すれば、身体の病を治癒する為に方薬を服用するが如く、同じような療病の功德を得られる、の意
- 206医王如来の方經教薬を服餌して正道の実践に精進すれば、衆生が無始以来積集する所の罪障を消滅させ、解脱の果(輪廻からの脱出)を得ることができる、の意
- 207十悪五逆といった重罪を犯す心の病んだ愚人は、謗人謗法の大罪を更に重ねて、一体そんな有り様でどうして墮地獄の必定である状態から脱れることができるだろうか、[否、決して逃れられない]の意
- 208『宝鑰』定本卷三 p.138、弘全一 p.439
- 209人法一体であるから、これを別異なるものとして区別することはできない、の意
- 210聖教を説き明かす人(仏)を誹謗すれば、それはそのまま法教を讒謗することになる
- 211人法一体である所の仏の教えを誹謗毀損すれば、無間地獄に墮して最甚の苦痛に苛まれることは必定で、しかもその地獄の業苦は無間永遠に続いてそこから抜け出す時期が訪れることは無い、の意
- 212謗人謗法の罪は必ず口のもたらす禍(語業)である。後に蒙る甚大な苦果を深く考えることもせず、舌の動くままに口四の悪業を為す、の意
- 213一言一句たりとも[仏を罵詈雑言し仏法を毀損してはならない]
- 214十悪五逆の墮地獄の大罪よりも謗人謗法の罪の方が重大であり、仏と聖教を謗ることは衆生凡夫の絶対に犯してはならない最大の禁戒であると強調する
- 215殺生や盗みの重罪は後に墮地獄の苦果を得るが、今ここでは他人から奪った衣類を纏い有情を殺して食するという現世的な利益を得る。[しかし口業の禍はこの世では全くの利益をもたらさない]
- 216「我」は謗人謗法の重罪を犯す其の人を指す
- 217其の人の身に於て、一体どんな利益が有るといえるのか[否、完全な無益の悪業に過ぎない]
- 218吉藏撰『勝鬘寶窟』大正 37・86 下
- 219道宣撰『廣弘明集』大正 52・257 下
- 220法琳撰『破邪論』大正 52・482 中
- 221『宝鑰』定本卷三 p.138、弘全一 p.439
- 222示南＝指南は正しい教示・教導を意味する
- 223仏の教えに違反し、その禁戒を犯すこと
- 224はたまた、[仏説に複数の法教が存在するとして]それらの教えの間に浅深の差別が存在するのか、の意
- 225同上、定本卷三 pp.138-139、弘全一 pp.439-440
- 226さとの楽しみを他に教えて享受せしめる仏身。高位の修行者(地上の菩薩)の為に『法華經』『華嚴經』等の顕教の仏一乗教を説いて、悟りの果を享受させる仏身を他受用身とする
- 227因位の菩薩が願を立て修行し、幾多の年月の間に精進努力した報酬として仏徳の顕現した身体＝仏身。真言密教の四身説では他受用法身に相当する
- 228応身と化身(変化身)。仏の本体自性である法身が永遠性・普遍性を本地とするのに対し、衆生教化の為に相手の性欲・機根に応じて仏が色相を変じ、現れ出でて説法するその仏身を応化と称す。具体的にはこの世に現れ出でたる釈尊・釈迦如来を变化法身とする
- 229ここでは顕教を一乗と三乗に分け、その相違を教主の仏身が他受用身・報身であるか応化・変化身であるかで分別する。顕密対弁において顕教全体を一括りとして論じる場合は、この二を統合して報応化の仏身等と言い表す
- 230「眷屬」の原義は配下、或いは親族の意。真言密教では自性法身如来の心より流出した無塵数の諸尊を仏の随伴者という意味合いで「眷屬」と呼ぶ。「自眷屬」は自性法身所成の眷屬

- 231「機根」は仏の法教に依って教導・摂化される所の仏道修行者の、宗教的な素質と意欲。「契當」で教導対象の菩薩・仏道修行者の機根・宗教的素質にびたりと合致相当すること
- 232「菩薩造論」は仏の法教を体現し衆生済度の為に因位に留まる菩薩が、佛の經典に依拠し、或いは仏からの伝授に基づいて仏法の真理を説き明かす論書を造作することを言う。ここでは、金剛薩埵・彌勒・龍樹・天親らの菩薩を言外にイメージする
- 233「人師」は特定の經典を深く精緻に研究してその意義を明らかにし、仏教の精髓を究めた偉大なる学匠。論師と呼ばれることもある
- 234「疏」は書籍の注釈・記注(補足・説明・解説)。仏教的には特定の經典・論書の詳細な注釈書を「疏」と言い表す
- 235法身仏・法仏・法性仏・法性身。Ex.「法佛者常住三世淨妙法身法界體性智大毗盧遮那明自受用佛是也(法佛とは常住三世淨妙法身・法界體性智大毗盧舍那自受用佛はれなり)」「秘密曼荼羅教付法伝』定本卷一 p.66、弘全一 p.2。／「不二摩訶衍及圓圓海德諸佛者即是自性法身。是名秘密藏。亦名金剛頂大教王。等覺十地等不能見聞故得秘密密號(不二摩訶衍及び圓圓海德の諸佛とは即ち是れ自性法身なり。是を祕密藏と名づけ、亦た金剛頂大教王と名づく。等覺・十地等も見聞すること能はず、故に祕密の號を得)」「二教論』定本卷三 p.82、弘全一 p.480／及び「一切如来根本秘藏自性法身内證智境也(一切如来の根本秘藏自性法身内證智)」「大日經開題(衆生狂迷)』定本卷四 p.18、弘全一 p.644
- 236自受法樂は、仏が自ら法樂を受けること、佛が自内証智(=さとの真理)を説いて自らこれを受用し、楽しみ味わうこと。参照、「自性受用佛自受法樂故與自眷屬各說三密門。謂之密教。此三密門者。所謂如来内證智境界也(自性受用佛は、自受法樂の故に自眷屬と與に各三密門を説きたまふ。之を密教と謂ふ。此の三密門とは所謂如来内證智の境界なり)」「二教論』定本卷三 p.75、弘全一 p.474／「大日如来坐法界而照機。住祕宮而投藥。與自性所成眷屬自受法樂故說此三密門。(大日如来は、法界に坐して機を照し祕宮に住して藥を投ず。自性所成の眷屬と自受法樂の故に此の三密門を説きたまふ)」「大日經開題(大毗盧遮那)』定本卷四 p.31、弘全一 p.658
- 237『宝鑰』定本卷三 p.139、弘全一 p.440
- 238同上、定本卷三 p.139、弘全一 p.440
- 239要心、心の用い方、菩薩の仏道修行に当たっての心の持ちようのこと
- 240衆生救済の目的の為に、自分の利益(解脱・成仏)よりも他者＝衆生の救済を優先すること
- 241「淺執」は淺略な教えに執られる迷妄のこと
- 242名聞利養。名聞は世間的な名誉、己の名声が広く世に広まり聞かれること。利養は利得を恣にして己の生命を利し養うこと。具体的には飲食・衣服・臥具・醫藥等を指す。ここでは、自分の名声を引めて名誉、引いては社会的地位を向上させんとする貪欲を「名利心」と言い表す
- 243「挾」は差しはさむ、心にある考えを抱く・起こす義
- 244名誉や利益を求める邪心を抱き、意図的に淺略な教えに執着して深い法教を論難破斥するならば、こうした行為は「謗法」の罪過を免れ得ないの意
- 245『宝鑰』定本卷三 pp.139-140、弘全一 pp.440-441
- 246「役」は国家が各戸に賦課する兵役や賦役(夫役)を指す
- 247兵役や賦役を逃れる為に出家して僧侶になる者(則ち仏道修行や衆生救済を目的としない不純な動機の非法の僧侶もどき)の数が多きを言い表す
- 248「聖皇」は主上・聖上・みかど(帝)と同義で、天皇の尊称
- 249法律や戒律の違反に関して、仏教と王法の調和・融合を現実的に可能にする方法はあるか、と問う
- 250『老子』 pp.196-197
- 251『続日本紀』養老元年五月丙辰条に「率土の百姓四方に浮浪して課役を規避し、遂に王臣に仕えて或は資人を望み或は得度を求む[中略]天下に流宕して郷里に帰らず。若し斯の輩有りて輒く私に容止せば状を揆りて罪を科すること」という詔勅が記載される。参照、『続日本紀』卷七、『國史大系』第2卷 p.104及び福島行一「日本靈異記下卷第三十八縁に就て」『藝文研究』通号第10、1960年、pp.1-9のp.1
- 252小田慈舟『十卷章講説』卷下、pp.932-933及び勝又俊教『<仏典講座 32>秘藏宝鑰』p.216 参照
- 253『守護国経』大正 19・572 下
- 254「王善諦聽當爲王說。此是未來五濁惡世。有佛出現號釋迦牟尼。滅度之後遺法之相。大王十獼猴者即是彼佛十種弟子。王白佛言世尊何名彼佛十種弟子。迦葉佛言一貧畏不活而作沙門。二奴有怖畏而作沙門。三怖畏負債而作沙門。四求佛法過失而作沙門。五爲勝他而作沙門。六爲名稱而作沙門。七爲生天而作沙門。八爲利養而作沙門。九爲欲求未來王位而作沙門。十眞實心而作沙門」『守護国経』大正 19・572 下
- 255『宝鑰』定本卷三 p.140、弘全一 p.441
- 256大悲の門は「開門」で寛恕を本とする
- 257大智の門は「制門」で懲罰を事とする

258 曇無讖訳『大般涅槃經』 聖行品 (大正 12・432 上-) に、持禁戒を重んじて小罪なりとも許さず金剛不動の心で護るべきことを説く。Ex.「是時菩薩即至僧坊。若見如來及佛弟子。威儀具足諸根寂靜。其心柔和清淨寂滅。即至其所而求出家。剃除鬚髮服三法衣。既出家已奉持禁戒威儀不缺進止安詳。無所觸犯。乃至小罪心生怖畏。護戒之心猶如金剛。善男子。譬如有人帶持浮囊欲渡大海。爾時海中有一羅刹。即從其人乞索浮囊。其人聞已即作是念。我今若與必定沒死[中略]然我今日方當渡海。不知前途近遠如何。若與汝者氣當漸出。大海之難何由得過。脱能中路沒水而死。善男子。菩薩摩訶薩護持禁戒亦復如是。如彼渡人護惜浮囊」(頼瑜『秘藏寶鑰勘註』 卷四 pp.79-80 の教授に依る)

259 菩提留支訳『大薩遮尼乾子所說經』 如來無過功德品に「以戒爲本持戒爲始」の戒律重視の法教が説かれる。Cf.「大王。一切功德助道之行。擧要言之。以戒爲本。持戒爲始。若不持戒。乃至不得疥野干身。何況當得功德之身。大王當知。以戒淨故。不斷佛種。成等正覺。不斷法種。分別法性。不斷僧種。修無爲道。以持淨戒相續不斷故。功德無盡」大正 9・359 上

260 玄奘訳『大乘大集地藏十輪經』 第三無依行品に破戒の仏弟子をも寛恕して無量の功德を獲得せしめるべきことを説く。Cf.「佛告天藏大梵天[中略]若諸有情於我法中出家乃至剃除鬚髮被片袈裟。若持戒若破戒下至無戒[中略]於我法中而出家者。若有破戒行諸惡法内懷腐敗如穢蝸螺實非沙門自稱沙門實非梵行自稱梵行恒爲種種煩惱所勝敗壞傾覆。如是破戒諸惡苾芻。猶能示導一切天・龍・藥叉・健達縛・阿素洛・揭路荼・緊捺洛・莫呼洛伽・人・非人等無量功德珍寶伏藏。又善男子。於我法中而出家者。雖破戒行而諸有情觀其形相應生十種殊勝思惟。當獲無量功德寶聚[中略]於我法中而出家者。雖破戒行。而諸有情觀其形相生此十種殊勝思惟當獲無量功德寶聚。是故一切刹帝利王大臣宰相。決定不合以鞭杖等捶拷其身或閉牢獄或復呵罵或解支節或斷其命」大正 13・736 上一下

261 「与」は通同、「奪」は相違を表す。また、「与」を赦す意味で大悲門、「奪」を処罰の義で大智門と配当する

262 「坐」は罪を得ること(「有罪坐・罪人對理曰坐『康熙字典』」)。「贓」は不正な手段で手に入れた物・盗品、又賄賂(「納賄曰贓『康熙字典』」)。「坐贓」で官吏が賄賂を受け取って罪を受けること

263 人王の法(王法)と仏法の禁戒とは、その対象となる具体的な事象は異なるけれども、その意義は相通じる所があるという意

264 「控馭」で自在に馬を操作すること、転じて上手く人民を統御し治めること

265 「枉法」で予め規定された法律・禁戒を曲げて意のままに勝手にふるまうこと、私意によって法を曲解適用すること

266 個人の感情・私怨・私情に随って種々の法令違反の事象を判断し、その恣意的な判断の結果、対象者の身分運命を浮き沈みさせる、の意

267 処分する対象者の出自(貴賤)、則ちその人の生まれ育ちが貴いか或いは卑賤であるかという社会的身分の違いによって、偏見を抱いて罪罰の軽重を定める傾向が有る、の意

268 王法・仏法の規則・禁戒を弁えることなく、恣意的な感情や偏見に基づいて人を処断するような偏邪の悪行を行なうなら、来世以降に待ち構えている悪い報いをどうして免れることができるだろうか、の意

269 Cf.「恕過令新。謂之寛大。宥罪納贓。稱之含弘。見苦起悲觀音用心。視危忘身仁人所務(過を恕して新たなら令むる、之を寛大と謂い、罪を宥めて贓を納る、之を含弘と稱す。苦を見て悲を起すは觀音の用心、危きを視て身を忘るは仁人の務むる所なり)」「請赦僧中環罪」『性靈集』 卷四、定本卷八 p.66、弘全三 p.445

270 『宝鑰』 定本卷三 p.140、弘全一 p.441

271 天災疫癘及び天下不寧動乱といった国家的な災禍が、非法濫行の墮落した仏教僧のせいと頻繁に発生する、という公子の主張は根拠のない妄言である、の意

272 中国では、天下を統治する権限は天からの命令に基づくものとされ、これを「天命」と呼ぶ。西周時代に、天帝が周王を自分の元子として認知して「天子」をして地上世界の統治を委ねたという思想が形成された(これに対し殷以前の王朝の正統性は、帝・上帝と呼ばれる最高神の直系子孫であるとされた)。例え天帝の命令を受けて天子の権限を得ても、その者が徳を失えば天帝は彼への権限委譲を廃絶し、別の有徳の王を選んで新しく天命を降ろすと考えられた。これを「命が革あらたまる」則ち革命(易姓革命)と呼ぶ。中国における諸々の王朝の興亡・国家権力争奪の争いは、すべてこの「天命」の大義を獲得する為に行われたとも言い得る。『史記』 武王の条に「武王曰爾未知天命」(殷本紀第三)と記され、正統的に天命を得ることが如何に重要であったかが反映される

273 第三節の問典 108 を参照のこと

274 『史記』 夏本紀に説かれる(後の問典 109 の文例)

275 『呂氏春秋』 順民及び『淮南子』 主術訓に典拠が見出される。(第三節の問典 110 の文例)

276 本章第三節の問典 111 を参照のこと

277 本章第三節の問典 112 を参照のこと

278 本章第三節の問典 113 を参照のこと

279 本章第三節の問典 114 を参照のこと

280 Cf. 三国魏の曹冏(そうけい)著「六代論」に「昔夏殷周之歴世數十、而秦二世而亡(昔夏か殷いん周しゅうの世を歴ふることは數十、而しかれども秦しんは二世にせいにして亡ほるぶ)」「(『文選』 卷五十二所録)とある四王朝の事例は『宝鑰』の記述に適合する

281 ただし、天應元年(781)の桓武天皇の即位は、天武系から天智系に皇統が替り、「中国的な天命思想に基づくある種の革命による新王朝の創始である」と評価する学説も存在する。大津透『律令国家と隋唐文明』 p.180 参照

282 『宝鑰』 定本卷三 pp.140-141、弘全一 pp.441-442

283 「機」は機微、萬機の機先で物事の予兆。「逆備」は前から用意すること。ここでは災難が未だ発現しない時点で、予め先兆を見て災難の出来を知ることを行う

284 「狂言」は道理に外れた言葉、痴れ言

285 『漢書』 律暦志の所説に拠れば、4617 年を号して一元とし、その一元に入って 106 年を「陽九之厄」と言う。『禮記正義』では、4560 年を以て一元として、最初の 106 年目に陽九(早九年)、次の 374 年目に陰九(水九年)、次の 480 年目に陽九(早九年)、次の 720 年目に陰七(水七年)が訪れる等、一元の期間に陽厄(旱災)五回、陰厄(水難)四回、陰陽九度の災禍が訪れることを「時運」とする。ここで「陽九百六」というのは、一元に入って最初の百六年目に降りかかる陽厄(旱災)九年を指し示す。(頼瑜『秘蔵寶鑰勘註』 卷四・pp82-83 参照)

286 参照、菊地章大「甲申大水考—東晋末期の圖讖識的道経とその系譜—」、日本道教学会、<https://www.spc.jst.go.jp/cad/literatures/download/3000> 2020.4.13

287 勝又俊教『講座宝鑰』 註積 p.195 註 9。本章第三節の問典 118 を参照。官吏及び太守が事象の表面だけをなぞって、孝行な嫁の未来を慮って自死した姑の心配りも、長年にわたる孝婦の忠孝も一切顧みることなく、根拠のない誣告に随い死罪に処したその誤れる処分を「教令乖理」の一例として挙げている

288 Ex. 「鄒衍盡忠於燕惠王、惠王信譖而繫之、鄒子仰天而哭、正夏而天為之降霜」『淮南子』、「鄒衍無罪、見拘於燕、當夏五月、仰天而哭、天為隕霜」『論衡』 卷五・感虚及び曹植「求通親親表」「譬人之誠不能動天、崩城隕霜、臣初信之(譬へば人の誠の天を動かすこと能はざるがごとし。城を崩し霜を隕すこと、臣初め之を信ず)」「(『文選』 卷三十七所録)

289 天人相関論とも呼ぶ。参照、渡邊義浩『儒教と中国』 p.41

290 『十住心論』 卷二、定本卷二 pp.80-92。資料編の比較対照表 pp.19-20 参照。この引用部分は第五章第三節に、『十住心論』 中の問答体の事例(問 7)として一部を紹介している

291 不空訳『佛為優填王説王法政論経』

292 『宝鑰』 定本卷三 pp.141-142、弘全一 pp.442-443

293 仏法が果たして国家にとって有益であるか無益であるか、という論点

294 Cf. 「見諸衆生嬰惑病 而興廣大悲愍心 以智慧藥悉除滅 此大醫王之住處」『八十華嚴経』 大正 10・424 中

295 大聖大覺の仏陀がこの世に出現するのは、必ず大慈と大悲によるの意

296 Cf. 「觀音即是四等。謂慈心欲與樂。悲心欲拔苦。喜心慶脱苦得樂。捨心修於平等。普門即是四攝。攝取衆生。」吉藏撰『法華玄論』 大正 34・448 中

297 仏や菩薩が衆生の生死の苦界に輪廻転生する苦しみを開放して救済すること

298 Cf. 「大慈與一切衆生樂。大悲拔一切衆生苦。大慈以喜樂因縁與衆生。大悲以離苦因縁與衆生。」『大智度論』 大正 25・256 中

299 一切の衆生を救済する「拔苦與樂」という仏の功德を実現するには、先ず何よりも人々の患う所の「苦」の由って来る所、則ち人々の心病の源を防ぐにこしたことはない(勝又俊教『講座宝鑰』 註積 p.199 訳文参照)。人々の心病は煩惱に依って業が發り、その善悪の業に依って(業感)果報を得るから、その大元の根源と言えは無明煩惱でありこれを「源」と言い表し、一方「防源」は煩惱を防ぐ意味となる(宥快『秘蔵寶鑰鈔』 卷中六 p.214 参照)

300 Cf. 同趣意の文、「發此大慈大悲心。大慈能與藥大悲能拔苦。拔苦與樂之本不如絶源(大慈大悲の心を發すべし。大慈は能く藥を與へ大悲は能く苦を抜く。拔苦與樂の本、源を絶たんには如かず)」「『三昧耶戒序』 定本卷五 p.5、弘全二 p.134

301 疾病に輕微と重篤の違いがあるから、治療に用いる薬にも効果の強烈なものと微弱なものとの別があるの意

302 衆生凡夫の心を覆い纏う煩惱が重厚であるか或いは輕薄であるか。この「障有厚薄」が濟度される衆生の機根の淺深に対応する。障りが重い者は劣機であるから効用大なる深い教えが施薬され、障りの軽い者は淺い頭教が示される。(宥快『秘蔵寶鑰鈔』 卷中六 p.214 参照)

- 303 増劫の時代に在っては、転輪聖王が出現してその徳で世界を統治すると説く
- 304 病の重篤な者＝罪障煩惱の重厚な者を救うためには、功德甚大なる仏の教えに依らざるを得ず、従って衆生を大慈大悲の心で哀愍する如来が出現し教えを説く、と述べる
- 305 善行によって得る利得、功德と福利を「福德」と言う
- 306 「報感」は「業感」と同義で、因果応報の果報に焦点を当てる語
- 307 「飛蛾」は自らの欲望に抗することが出来ずに身を亡ぼす好色の凡夫を譬える。Cf.「譬如飛蛾見火光以愛火故而競入 不知焰炷燒然力 委命火中甘自焚 世間凡夫亦如是 貪愛好色而追求 不知色欲染著人 還被火燒來衆苦」『心地觀經』大正 3・318 上
- 308 「瓮」は口が大きく開いた容器、盆に通じる。ここでは酒を入れた甕のこと。「邊」はあたり・傍・側。酒甕が罌として設置されていることを了解しているのにも関わらず、酒への嗜好の強烈なることに導かれ、酒甕の近辺の罌に嵌まることを言う
- 309 悪しき見解、特に因果の道理を無視する誤った考え方を言う。ここでは嗜味者・貪財者・耽色飛蛾・好酒猩猩といった、煩惱執着の病に冒されて後報の悲惨苦悶を顧みず、殺盗淫酒の大罪を犯す因果の道理から大きく逸脱した衆生凡夫の悪業を「邪見行」と言い表す
- 310 三悪趣の苦界に墮して、久遠の間、呵責され続ける苦痛の極み。三途の極苦
- 311 善因楽果の道理を説いて、衆生済度の道を示す(抜苦与樂の与樂)こと
- 312 『宝鑰』定本卷三 pp.142-143、弘全一 p.443
- 313 「瓔・纓えい」は冠の紐。唐では纓は正式な冠の頸紐、本朝では後頭部で結ぶ後ろの紐を纓と呼び背後の中央に垂らす部分を指す。「戴冠絡瓔」で冠を頭に被りその紐を首に纏うこと、官位を持つ在俗の者であることを言う
- 314 十善戒。「不殺生・不偷盜・不邪淫」の身の三善行、「不妄語・不綺語・不惡口・不兩舌」の口の四善行、「不慳貪・不瞋恚・不邪見」の意の三善行
- 315 「歸依」は勝れた存在を自らの頼みとして信じ、その力にすがること。神仏や高僧などを信じ己の拠り所にする。この場合は仏教の三歸依文「南無歸依佛・南無歸依法・南無歸依僧」により仏教徒として入信することを言う
- 316 先の「上天子に達し下凡庶に及ぶまで」という能行の人を示す句に対応し、この「下人天従り上佛果に至るまで」は所達の果分(樂果)を言い表す
- 317 人界・天界乃至一切佛界に生じるといふ樂果は、皆、斷惡修善という善行(原因)に感得した結果であるの意
- 318 「兩趣」は上に述べる離苦と得樂、則ち抜苦与樂
- 319 仏の教えを実践し仏法を世に弘める弘通修行を「弘行」と言い表す。ここでは、仏説の伝法広宣はひとえに人の盡力に依存すると言ひ、第十問答の「法は人に資よつて弘まり人は法を待つて昇る」の再説
- 320 法燈を伝承すること。師資相承して仏法を伝承し、斷絶無きよう維持し弘宣する重要性を述べる
- 321 仏道に入りて出家し、剃髮して相貌を僧形に改めることを言う
- 322 「放」は解放の義。支配下・管轄下にある人民・奴婢下僕・子弟子女などへの俗世間的な束縛を解き、出家して仏門に入ることを許す意
- 323 配下の人民子弟子女を許して出家させることで、国王父母が得る福德功德は広大で無量無辺であると説く。『賢愚經』の經文では、より具体的に「展轉示導衆生永劫無上慧眼[中略]福報人天之中恣意受樂。無窮無盡。畢成佛道[中略]由出家法。滅魔眷屬。增益佛種。摧滅惡法。長養善法。滅除罪垢。興無上福業[中略]出家功德。高於須彌。深於大海。廣於虛空」(『賢愚經』出家功德尸利苾提品大正 4・376 中一下)と記述される
- 324 日々法教の如く修行して法燈を継いできた僧侶・尼僧が居るからこそ、今の世に仏の教えが絶えることなく伝わってきた、の意
- 325 「開眼」は仏のさとりを開く事。『賢愚經』の文に、「如百盲人。有一明醫。能治其目。一時明見[中略]展轉示導衆生永劫無上慧眼。慧眼之性[中略]畢成佛道」(大正 4・376 中一下)と記されるに対応する
- 326 仏法有るが故に[即ち仏・法・僧の三宝が不断に伝承されてきたから]、衆生は仏の法教に依つて覺りの眼を開くこと[即ち修行の果を得ること]が出来るとの意
- 327 淨眼・慧眼を得て仏の正しい道を実践し、仏法の大道を過たずに進むが故に、究極的には涅槃寂靜・解脱という仏のさとりの境界に到達することが出来る、の意
- 328 仏説の經法が存する処には、諸仏諸天の護念守護がもたらされ、その利益が甚大であると言う
- 329 全体については言い尽せない、きりがないので全部を一々数え上げることができないの意
- 330 Cf.「外号五常内名五戒。名異義融行同益別。斷惡修善之基漸脱苦得樂之濫觴。(外には五常と号し、内には五戒と名づく。名異にして義融し、行同じうして益別なり。斷惡修善の基漸、脱苦得樂の濫觴なり。)」『宝鑰』定本卷三 pp.120-121、弘全一 p.424



331 慧覺訳『賢愚経』出家功德尸利苾提品(大正 4・376 中一下)の取意。「爾時世尊。讚歎出家。功德因縁其福甚多。若放男女。若放奴婢。若聽人民。若自己身。出家入道者。功德無量。布施之報。十世受福。六天人中。往返十到。猶故不如放人出家及自出家功德爲勝。何以故。布施之報。福有限極。出家之福。無量無邊。」

332 『宝鑰』定本卷三 p.143、弘全一 p.443

333 「無」は弘全本や高野版十卷章では「非」、旧高山寺所蔵の東京大学国語研究室所蔵本では「無法不經」と記され、本文に異同が多い。(「無法不經者何其滿國<或非非法非經者云々>乎」頼瑜『秘藏寶鑰勘註』卷四 p.87 と古来この異同は指摘される)

334 『宝鑰』定本卷三 p.143、弘全一 pp.443-444

335 Cf.「知者樂水、仁者樂山、知者動、仁者靜(智者は水を楽しみ、仁者は山を楽しむ。智者は動き、仁者は静かなり)」『論語』雍也第六

336 Cf.「高山澹然禽獸不告勞而投歸。深水不言魚龍不憚倦而逐赴。(高山澹然たんばくなれども、禽獸勞を告げずして投歸し、深水言ものいはざれども、魚龍倦むことを憚はばからずして逐したがひ赴おもむく。)」「爲大使與福州觀察使書」『性靈集』卷五、定本卷八 p.78、弘全三 p.454

337 Cf.「喻如雪山雖復成就種種功德多生諸藥。亦有毒草。諸衆生身亦復如是。雖有四大毒蛇之種其中亦有妙藥大王。所謂佛性。」曇無讖訳『大般涅槃經』大正 12・411 中及び「致令雪山採藥爭收毒草。深水求珠競持瓦礫」法琳撰『辯正論』大正 52・493 上

338 仁徳広大なる大山には薬草と毒草も入り混じって生い茂る。善悪の二法が両存することを、「薬毒雑生」が比喩的に表現する

339 Cf.「下觀大海悉見水性魚鼈鼉龜龍之屬」曇無讖訳『大般涅槃經』大正 12・374 下

340 Cf.「夫雪山之内。本多甘露亦有毒草。大海之中。既足明珠亦饒羅刹」法琳撰『破邪論』大正 52・487 下

341 珍宝・財物の蔵せられる宝蔵の近辺には、決まって窃盗を試みる盗賊が潜んで、貴重な宝物を掠め取る機会を窺っている、の意

342 隙を窺い狙うこと、窺い知ること。窺は穴から覗き見するという原義([説文]小視也。[廣雅]窺視也)

343 好醜は相貌の美しいと醜いとを差別し、その分別された美に執着すること。Cf.「三千大千世界衆生。生時死時上下好醜。生善處惡處。悉於中現」『妙法蓮華經』大正 9・49 下

344 投は託の義、投歸は頼り依ること(小田慈舟『十卷章講説』下 p.931)。ここでは病人が治癒されることを望んで、多く医師の門前に集うことを言う

345 Cf.「羊肉不慕蟻、蟻慕羊肉、羊肉羶也。(羊肉蟻を慕はず、蟻羊肉を慕ふ。羊肉羶なまぐさければ也)」『莊子』雜篇・徐無鬼篇第二十四

346 臭屍は腐敗して臭気を発する死体のこと

347 Cf.「漂淪苦海[中略]若螿蠅之樂臭屍。似飛蛾之投火聚」道世撰『法苑珠林』大正 53・838 上

348 帰順・帰服の「歸」。転輪聖王は如意輪宝の廣大無辺の徳を具えて、敢えて命を口に出さなくても、天下万民がこれに帰順する、の意。Cf.魏の武帝曹操の「短歌行」「對酒當歌、人生幾何。[中略]山不厭高、海不厭深。周公吐哺、天下歸心。(酒に對して當に歌ふべし、人生幾何いくばくぞ[中略] 山は高きを厭はず、海は深きを厭はず。周公哺ほを吐きて、天下心こころを歸す)」『文選』卷二十七所録

349 「壑」は山間の深い谷の大水、転じて「巨壑」で大海を言う。Cf.「夫大壑之爲物也、注焉而不滿、酌焉而不竭。(夫れ大壑の物爲るや、焉これに注げとも滿たず、焉に酌めども竭つきず)」『莊子』天地篇第十二

350 Cf.『莊子』秋水篇第十七「天下之水、莫大於海。萬川歸之。(天下の水は海より大なるは莫なし。萬川ばんせん之に歸す)」

351 無数の河川が大海に流入参集することを、朝廷で皇帝に拝謁を賜う「朝宗」の言で言い表す。Cf.「江漢朝宗於海」『尚書』禹貢。及び「師之大者。所謂王也。故王者往也。若海之朝宗百川焉。之取號況於此也。」道宣撰『廣弘明集』大正 52・195 上

352 富人は長者、財産家。ここでは物理的な財産だけではなく、道徳的な聖・賢・智の持ち主の意を含む

353 富裕なる長者はわざわざ呼び集めなくても、[その富と施しを期待して]貧しい人々がその下に集まる

354 智慧の有る賢者は殊更に自分の智を公言しなくても、自然とその智慧学識を慕って道理に暗い人々・童子が蒙を求めて参集して教えを乞う、の意

355 瑩淨は、鏡が磨かれて清淨明晰且つ影像を能く映す様を言う

356 明鏡が磨かれて鏡面が清淨明晰であれば、そこに美醜の影像が映現する、の意

357 清らかな水が澄明に澄み渡っていれば、大小様々な像が水面に映し出される、の義。海印三昧を比喩的に表現する(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷中七 p.221)

358 Cf.「廓同大虚湛然無爲」『宝鑰』 p.130、弘全一 p.432 及び「大虚寥廓」『宝鑰』 p.153、弘全一 p.452

359 Cf.『莊子』天地篇の「夫道、覆載萬物者也、洋洋乎大哉。(夫れ道は、萬物を覆載する者なり、洋洋乎として

大なるかな)「夫道、淵乎其居也、溲乎其清也。(夫れ道は、淵乎えんことして其れ居をり、溲乎りょうことして其れ清すむ)及び天道篇「天不産而萬物化、地不長而萬物育、帝王無爲而天下功。(天は産うまずして萬物化す。地は長ぜずして萬物育す。帝王は無爲にして天下功あり)」

360 虚空の万有包含の徳と対比させて、大地能生の地母(羅 Terra Mater/英 Mother Earth)的特性を説く

361 百草は多くの草、百は満数で全ての草の義(「百草總名亦衆也」窺基撰『妙法蓮華經玄贊』大正 34・782 中)。ここでは大地より萌え出でる全ての草木花卉を「百草」と言い表す

362 『宝鑰』定本卷三 p.143、弘全一 p.444

363 師孔子の教えの奥義に達した者

364 濫行は節度を失うこと、乱暴・不埒な振る舞いで、仏教の正行に反する行為。悪事濫行・不義濫行・濫悪のこと

365 純善は純一に善であること、雑味のない純粹無垢なる善性 (仏:la bonté à l'état pur)

366 釈迦如来在世の時であっても、純粹に善である仏弟子は得難い、の意

367 末代之裔で釈尊寂滅後、遙かに時代を下った末世の仏弟子のことを言い表す。末法の五濁悪世にあつては、正法の時にすら珍しい純善を堅持する仏弟子には遇い難い、の意

368 慈悲に住して衆生済度を誓う大聖如来は、欲界・色界・無色界の三界(生死の境、輪廻転生する世界)に普く慈悲を行き渡らせ、一切衆生の慈父と仰がれる、の意

369 「喁」の原義は魚が口を開いて上に向かう形。転じて「喁喁」で多くの人が切に仰ぎ慕うこと。ここでは賢愚善悪のあらゆる人々が釈尊に帰依してその徳を慕うという義。Cf.「喁喁：淮南子云群生莫不隅然仰其徳也説」(慧琳撰『一切經音義』大正 54・908 上)及び「喁喁群黎耳目仰注」(僧祐撰『弘明集』大正 52・90 中)

370 Ex.「帝堯者放勳、其仁如天、其知如神。就之如日、望之如雲。富而不驕、貴而不舒[中略]百姓昭明、合和萬國[中略]堯曰、誰可順此事。放齊曰、嗣子丹朱開明。堯曰、吁、頑凶、不用」『史記』五帝本紀第一堯帝。Cf.「則天之明君也。堯又廢兄自立。其子丹朱不肖。(則ち天の明君なり。堯は又兄を廢して自ら立ち、其の子の丹朱は不肖なり)」法琳撰『破邪論』大正 52・483 中

371 Ex.「虞舜者、名曰重華。重華父曰瞽叟[中略]舜父瞽叟盲、而舜母死、瞽叟更娶妻而生象、象傲。瞽叟愛後妻子、常欲殺舜。舜避逃。及有小過、則受罪。順事父及後母與弟、日以篤謹[中略]舜父瞽叟頑、母嚚、弟象傲、皆欲殺舜。舜順適不失子道。兄弟孝慈、欲殺不可得」『史記』五帝本紀第一舜帝

372 Ex.「孔子曰、受業身通者七十有七人、皆異能之士也。德行：顔淵・閔子騫・冉伯牛・仲弓。政事：冉有・季路。言語：宰我・子貢。文學：子游・子夏。師也辟、參也魯、柴也愚、由也喭、回也屢空」『史記』仲尼弟子列伝。この顔回(淵)・閔子騫・冉伯牛・仲弓・宰我・子貢・冉有・季路・子游・子夏の十人を孔門の十哲と呼ぶ。『史記』仲尼弟子列伝には七十七名を列挙する

373 律の諸伝で名前は異なるが、一般には「難途 nanda・跋難陀 upananda・迦留陀夷 kalodāyin・闍那 chanda・馬宿(阿説迦)āsvaka・滿宿(弗那跋)punarvasu)の六人をいう

374 釈迦族出身で釈尊の従兄弟に当たると言われ、阿難の兄とする説が一般的である。釈尊に対して厳しい五事戒律を提唱したことが分派活動と見なされ、伝統的仏説では、釈尊に反逆しその殺害を企てた極悪非道の悪人・仏道の大敵・無間地獄に墮したというレッテルを貼られた

375 Cf.「佛有三子。一善星。二優婆摩耶。三羅睺。故涅槃云善星比丘菩薩在家之子」(窺基撰『妙法蓮華經玄贊』大正 34・671 下)。放逸邪見悪心の弟子で、仏に違背したので生きながら阿鼻地獄に墮したとされる。「亦常爲善星比丘説眞實法。而彼絶無信受之心[中略]善星比丘今者近在尼連禪河可共往問。爾時如來即與迦葉往善星所。善星比丘遙見如來。見已即生惡邪之心。以惡心故生身陷入墮阿鼻獄善男子。善星比丘雖入佛法無量寶聚空無所獲。乃至不得一法之利。以放逸故惡知識故」(曇無讖訳『大般涅槃經』大正 12・561 下)

376 『宝鑰』定本卷三 pp.143-144、弘全一 p.444

377 變毒爲藥は、大聖仏陀が善巧方便力を以て毒を変じて薬と爲し、衆生に施すことを言う

378 化鐵爲金は鉄という凡愚な物質を金という貴重な宝物に変じる、所謂鍊金術的な神通のこと。ここでは、如来の方便が凡愚の衆生を化して仏果を証せしめることの比喩とする。Cf.「如觀世音菩薩。壽命千劫住阿修羅窟。若出窟來。持是甘露隨身所用。和湯沐浴滅除罪垢。若塗木上變爲眞金。若塗一切瓦石鐵銅銀等。皆變爲金。」菩提流志訳『不空羼索神變眞言經』大正 20・251 下-252 上

379 『守護國界主陀羅尼經』卷十阿闍世王授記品 (大正 19・571 下)

380 「爾時迦葉波佛爲訖哩枳王。重説偈言 <貧畏不活而剃落 言得敬養脫貧窮 散亂高舉務多財 内虚不實如蘆葦 煩惱眷屬所迷醉 斯人遠離大菩提 如負眞金翻棄捐 拾薪荷擔生歡喜 名利縈纏增癡惰 惰增滅盡淨信心 信心既滅淨戒無 無戒斷滅人天果 闍若閑林自安處 本求名利及親知 遠離戒定智慧心 但依豪貴親識住 自求三惡及八難 貧窮下賤邊地生 譬如生盲至寶洲 取石棄於如意寶 放逸馳蕩增勝負 遠離戒行正念心 墮阿鼻獄極怖中 經俱胝劫難解脫 内心恒爲求名稱 身口現説爲菩提 如鳥飛空遇猛風 飄落生死大苦海

薄福耽染天人女 破戒遠離善業因 佛教皆爲欲火燒 如須彌山遇劫火 無菩提味唯求利 恒爲人說求菩提 心不住於解脫中 如獼猴得堅椰子 如來爲求正法寶 投身懸崖大火坑 既聞法已隨順修 怨親平等皆慈濟 云何聞佛諸功德 不生一念好樂心 唯愛非法遠菩提 如生盲人示他道>。迦葉如來說此偈已。復告訖哩枳王言。大王汝夢所見帝王門前二口白象。恒食水草身羸瘦者。亦非王事。即是釋迦如來遺法之中五濁惡世不信因果百官令長。上受帝王光寵榮祿。下於百姓非理追求。雖復貪求而多匱乏。賦稅無度萬民貧窮。貿易子孫家業蕩盡。投寺剃落寺復荒蕪。多惡比丘發心無地。遂投外道路伽耶等斷常諸見異學出家。邪見因緣師徒皆墮自入地獄。復與多人開地獄門。相引奔馳趣三惡道。閉人天路解脫無由。大王當知故此二夢並是釋迦如來遺法之相。非干王事。訖哩枳王聞此說已。永斷疑網歡喜踊躍。復以種種上妙供具。恭敬供養迦葉如來。』『守護國界主陀羅尼經』 大正 19・573 中一下

381 『守護國經』の經文を是非知りたいと思う者は、この經を閲覽して確かめられるの意

382 フランス語の camouflage, déguisement の訳語

383 『宝鑰』 定本卷三 p.134、弘全一 p.435

384 同上、定本卷三 p.131、弘全一 p.433

385 同上、定本卷三 p.134、弘全一 p.435

386 参照、大津透『律令国家と隋唐文明』 pp.78-79

387 憂国概念が天皇と結びつく事態は、後世、昭和の作家三島由紀夫の事例に顕著に観察される

388 「奉爲國家請修法表」『性靈集』 卷四、定本卷八 p.54、弘全三 p.436

389 聖徳太子制定の『十七条憲法』の第三条に「君則天之。臣則地之。天覆臣載。四時順行。萬氣得通。地欲覆天。則致壞耳」と記される

390 『宝鑰』 定本卷三 p.134、弘全一 pp.435-436

391 同上、定本卷三 pp.132-133、弘全一 p.434

392 同上、定本卷三 p.136、弘全一 pp.437-438

393 同上、定本卷三 p.138、弘全一 p.439

394 同上、定本卷三 pp.141-142、弘全一 pp.442-443

395 同上、定本卷三 pp.138-139、弘全一 pp.439-440

396 同上、定本卷三 p.139、弘全一 p.440

397 同上、定本卷三 pp.136-137、弘全一 p.438

398 同上、定本卷三 p.137、弘全一 p.438

399 同上、定本卷三 p.137、弘全一 pp.438-439

400 同上、定本卷三 p.136、弘全一 p.437

401 同上、定本卷三 pp.136-137、弘全一 p.438

402 同上、定本卷三 p.134、弘全一 p.435

403 同上、定本卷三 p.143、弘全一 p.443

404 同上、定本卷三 p.132、弘全一 p.434

405 同上、定本卷三 p.133、弘全一 p.435

406 同上、定本卷三 p.137、弘全一 p.439

407 同上、定本卷三 p.138、弘全一 p.439

408 同上、定本卷三 p.139、弘全一 p.440

409 同上、定本卷三 pp.133-134、弘全一 p.435

410 瞿曇僧伽提婆訳『中阿含經』 大正 1・656 下

411 求那跋陀羅訳『雜阿含經』 大正 2・266 中

412 求那跋陀羅訳『大法鼓經』 大正 9・296 下

413 『宝鑰』 定本卷三 pp.139-140、弘全一 pp.440-441

414 同上、定本卷三 p.131、弘全一 p.433

415 同上、定本卷三 p.133、弘全一 p.435

416 同上、定本卷三 p.143、弘全一 p.444

417 同上、定本卷三 p.133、弘全一 p.434

418 同上、定本卷三 p.133、弘全一 pp.434-435

419 同上、定本卷三 p.138、弘全一 p.439

420 同上、定本卷三 p.133、弘全一 pp.434-435

421 同上、定本卷三 p.141、弘全一 p.442

422 同上、定本卷三 p.143、弘全一 p.444

- 4 2 3 著者空海その人が、万能の才人と見なされた
- 4 2 4 『宝鑑』 定本卷三 pp.142-143、弘全一 p.443
- 4 2 5 同上、定本卷三 p.143、弘全一 p.443
- 4 2 6 同上、定本卷三 p.132、弘全一 pp.433-434
- 4 2 7 同上、定本卷三 p.134、弘全一 pp.435-436
- 4 2 8 同上、定本卷三 p.134、弘全一 p.436
- 4 2 9 同上、定本卷三 pp.135-136、弘全一 p.437
- 4 3 0 同上、定本卷三 p.137、弘全一 p.438
- 4 3 1 同上、定本卷三 p.140、弘全一 p.441
- 4 3 2 人王の法(王法)と仏法の禁戒とは、その対象となる具体的な事象は異なるけれども、その意義は相通じる所があるという意
- 4 3 3 『宝鑑』 定本卷三 pp.143-144、弘全一 p.444
- 4 3 4 大津透『律令国家と隋唐文明』 pp.104-105
- 4 3 5 『宝鑑』 定本卷三 pp.130-131、弘全一 pp.432-433
- 4 3 6 撃鍾は食事の合図に鐘を鳴らすこと。鼎食は器の鼎に料理を盛ってたくさんの鼎を並べて食事すること(富人は家族郎党大勢の故に、食事の合図に鐘を撃つ)。陳は陳列。[李善注]左氏傳曰:宋左師每食擊鍾。聞鍾聲、公曰:夫子將食。家語曰:子路南遊於楚、積粟萬鍾、列鼎而食
- 4 3 7 『宝鑑』 定本卷三 pp.130-131、弘全一 pp.432-433
- 4 3 8 哀は哀憐の意。黎元は黎民・民草のこと。[李善注]孝經鉤命決曰:天有顧眄之義、受圖于黎元。孔安國尚書傳曰:黎、眾也。高誘戰國策注曰:元元、善也
- 4 3 9 肝腦は肝臓と脳髓、身體或は生命を指す。塗地は慘死・遭受殘害の意。[李善注]檄蜀文曰:肝腦塗中原。漢書曰:一敗塗地
- 4 4 0 白骨は尸骨・枯骨、亦た死人を指す。衢は四通八達の道路のこと。[李善注]古出夏北門行曰:白骨不覆、疫癘淫行。魏許昌碑表曰:白骨既交、橫於曠野
- 4 4 1 『宝鑑』 定本卷三 pp.130-131、弘全一 pp.432-433
- 4 4 2 衆色は各種の色彩。炫耀は閃耀・照耀の意 bright、shining
- 4 4 3 照爛は燦爛に類同。龍鱗は龍の鱗甲。[李善注]郭璞曰:如龍之鱗彩也
- 4 4 4 『宝鑑』 定本卷三 pp.130-131、弘全一 pp.432-433
- 4 4 5 Cf.「顧殷湯以罪己。想夏禹而泣人。蓋苞苴行歟。女謁進歟。(殷の湯を顧て以て己を罪つみし、夏の禹を想ひて人に泣く。蓋し苞苴行はるるか。女謁進めるか)」「天長皇帝於大極殿屈百僧零願文」『性靈集』 卷六、定本卷八 pp.96-97、弘全三 p.468
- 4 4 6 『宝鑑』 定本卷三 p.131、弘全一 p.432
- 4 4 7 同上、定本卷三 p.131、弘全一 pp.432-433
- 4 4 8 洊至は再至・相繼而至の意、『易経』の「水洊至習坎」を踏まえる。人生で多くの危難に遭遇すればそれに慣れて良い経験を積むと言う。[李善注]周易曰:水洊至習坎。王弼曰:重險懸絶、故水洊至也、不以坎為隔絶、相仍而至、習乎坎者也
- 4 4 9 『宝鑑』 定本卷三 p.131、弘全一 p.433
- 4 5 0 同上、定本卷三 p.131、弘全一 p.433
- 4 5 1 同上、定本卷三 p.131、弘全一 p.433
- 4 5 2 同上、定本卷三 p.131、弘全一 p.433
- 4 5 3 同上、定本卷三 p.131、弘全一 p.433
- 4 5 4 同上、定本卷三 p.131、弘全一 p.433
- 4 5 5 『莊子』 内篇逍遥遊篇第一、pp.8、10
- 4 5 6 『宝鑑』 定本卷三 p.131、弘全一 p.433
- 4 5 7 同上、定本卷三 p.131、弘全一 p.433
- 4 5 8 『莊子』 雜篇則陽篇第二十五、pp.150-151
- 4 5 9 『宝鑑』 定本卷三 p.131、弘全一 p.433
- 4 6 0 『莊子』 内篇逍遥遊篇第一、pp.9、11
- 4 6 1 『宝鑑』 定本卷三 p.131、弘全一 p.433
- 4 6 2 鳳皇は鳳凰、瑞鳥。來儀之鳥は鳳皇(尚書籥韶九成、鳳皇來儀)。[李善注]宣紀曰:鳳皇集魯、群鳥從之
- 4 6 3 徳は鳳皇の頭の模様。舞徳垂容は徳容につつまれて美麗に舞うこと。[李善注]山海經曰:鳳首文曰徳
- 4 6 4 神雀は瑞鳥、鳳のことを言う。仍は頻繁の義。集は来集。[李善注]宣紀、神雀仍集、九真獻奇獸

- 465 甘露は甘露、天下泰平の徴(甘美な雨露)。滋液は滲透する汁液のこと。[李善注]宣紀曰:甘露降未央宮
- 466 嘉禾は一本の茎から何本もの穂が生長すること、古人之を戦争の吉祥の兆とする。櫛比は櫛のように立ち並ぶ意。[李善注]宣紀曰:嘉穀玄稷、降于郡國
- 467 『宝鑑』 定本卷三 p.131、弘全一 p.433
- 468 同上、定本卷三 p.131、弘全一 p.433
- 469 同上、定本卷三 p.132、弘全一 p.433
- 470 同上、定本卷三 p.132、弘全一 p.433
- 471 恬淡は清静淡泊の意。[李善注]莊子曰:夫恬淡寂寞、虚無無為、此天地之平、而道德之至
- 472 休徴は吉祥の征兆。自至は自ずと出現すること
- 473 雍容は儀態の温文大方なることの形容。垂拱は衣の袖を垂れ手をこまめく意、何もせず為すがままに任せること、多くは天下が善く治まる様を言う。[李善注]尚書曰:垂拱而天下治
- 474 永永萬年は祝禱の詞で萬歳・長壽を言う
- 475 『宝鑑』 定本卷三 p.132、弘全一 p.433
- 476 同上、定本卷三 p.132、弘全一 p.433
- 477 河洛は黄河と洛水。圖書は河圖洛書。河圖は伏羲氏の時、黄河に現れた龍馬の背中のつむじの形状を写しとった文様、易の八卦の元型。洛書は禹の治水の時、亀文列を背に負って出で、禹これに因りて洪範九疇を作る。[李善注]善曰:禮記曰:聖王所以順、故鳳凰麒麟、皆在郊藪。周易曰:河・洛出圖書、聖人則之
- 478 『宝鑑』 定本卷三 p.132、弘全一 p.433
- 479 同上、定本卷三 p.132、弘全一 p.433
- 480 「孔麟」は孔子(前 551-前 479)を指す。氏は孔、名は丘、字は仲尼。諡は至聖文宣王で孔子は尊称。類稀なる聖人の孔子を麒麟の奇秀なるに喩えて「孔麟」と呼ぶ。一説には、『春秋』末尾で「經十有四年春西狩獲麟」と記される故事、則ち捕獲された珍獣が麒麟であることを知った孔子が、太平ならざる乱世に時を得ない麒麟の出現を見て衝撃を受け、末世であると擱筆した故事に拠り(晉・杜預注「麟者、仁獸。聖王之嘉瑞也、時無明王、出而遇獲。仲尼[=孔子]傷周道之不興、感嘉瑞之無應、故因魯春秋而脩中興之教、絕筆於獲麟之一」)、孔子と麒麟が深く関係付けられる。(『史記』孔子世家に「魯の哀公十四年(前 481)春、大野に狩す。叔孫氏の車子鉏商獸を獲たり。以て不祥と爲す。仲尼[=孔子]之を視て曰く、<麟なり>。之を取りて曰く<河は圖を出さず、雒は書を出さず、吾已んぬるかな>。顔淵死す。孔子曰く<天、予を喪ぼせり>。西の狩に及びて麟を見、曰く<吾道に窮せり>。喟然として歎じて曰く<我を知る莫しか>。子貢曰く、<何ぞ子を知る莫しとなす>。子曰く<天を怨まず、人を尤めず。下學し上達す。我を知る者は其れ天か>」と記される。)麟を見て「吾道窮矣」と慨嘆する故事は『春秋公羊伝』にも述べられ、孔子の絶望と麒麟の意味連関が強く働いて、この「孔麟既摧」という句の下敷きとなっている
- 481 『宝鑑』 定本卷三 p.132、弘全一 p.433
- 482 参照、神塚淑子『道教經典の形成と仏教』名古屋大学出版会、2017年、pp.4-5 及び前田繁樹『初期道教經典の形成』第三章「老子西昇經の研究」汲古書院、2004年
- 483 『宝鑑』 定本卷三 p.132、弘全一 p.433
- 484 同上、定本卷三 p.132、弘全一 p.433
- 485 同上、定本卷三 p.132、弘全一 p.433
- 486 同上、定本卷三 p.132、弘全一 p.433
- 487 同上、定本卷三 p.133、弘全一 p.434
- 488 『老子』 pp.61-62
- 489 諸本の間で「夷」「微」の位置が入れ替わる場合がある。『老子』 p.63 注 3 参照
- 490 『宝鑑』 定本卷三 p.、弘全一 p.434
- 491 魂は人間の体内のエネルギーである気(精神・陽)を司る。煢煢は孤独・孤零なる様。神交は神靈と相交わること。[李善注]曹大家曰:言人之晝所思想、夜為之發夢、乃與神靈接也
- 492 精誠は真誠。宵寐は夜眠・夜の夢の中を言う
- 493 迴眺は遠眺・遠望のこと
- 494 幽人は幽隱の人・隱士のこと(又は神人)。覲は見の義。[李善注]項岱曰:覲、見也。張晏曰:幽人、神人也。曹大家曰:登山遠望、見深谷之中、有人髣髴欲來也
- 495 同上、定本卷三 p.133、弘全一 p.434
- 496 『莊子』 雜篇外物篇二十六、pp.214-215
- 497 『宝鑑』 定本卷三 p.133、弘全一 p.434
- 498 同上、定本卷三 p.133、弘全一 p.434
- 499 權輿は起始の意。[李善注]言混沌之始、天地未開、萬物睢盱而不定也。爾雅曰:權輿、始也
- 500 睢盱盱は莊矜傲慢の形容、目空一切の様。(『莊子・寓言』老子曰:而睢盱盱、而誰與居。[郭象注]睢盱盱、跋

扈之貌、人將畏難而疏遠。)

501 『宝鑑』 定本卷三 p.133、弘全一 p.434

502 江水は大河の水流。逆流は倒流する水 *countercurrent*。[李善注]言能令二水逆流上潮、二也

503 衍溢は水が満ち溢れること。漂疾は迅疾の意

504 洪は大水 *flood*。淋淋は滴り落ちる *drip* の意、亦た山水の奔流する様

505 浩浩は水の勢いの盛大な様。澆澆は潔白の様

506 『宝鑑』 定本卷三 p.133、弘全一 p.434

507 同上、定本卷三 p.133、弘全一 p.434

508 同上、定本卷三 p.133、弘全一 p.434

509 南斗は南斗六星(いて座の上半身と弓の一部から成る)。[劉淵林]天官星占曰:南斗主爵祿、其宿六星。春秋  
説題辭曰:南斗為吳

510 『宝鑑』 定本卷三 p.133、弘全一 p.434

511 同上、定本卷三 p.133、弘全一 pp.434-435

512 同上、定本卷三 p.133、弘全一 p.435

513 同上、定本卷三 p.133、弘全一 p.435

514 同上、定本卷三 p.133、弘全一 p.435

515 この書は奈良時代に既に日本に伝わっていたとされる。『弘法大師空海全集(筑摩版)』第五巻、p.794  
注1 参照

516 『文鏡秘府論』 北巻、定本卷六 p.238、弘全三 p.198

517 『宝鑑』 定本卷三 p.133、弘全一 p.435

518 同上、定本卷三 p.133、弘全一 p.435

519 『莊子』 外篇秋水篇第十七、pp.310-314

520 『宝鑑』 定本卷三 p.133、弘全一 p.435

521 同上、定本卷三 p.133、弘全一 p.435

522 同上、定本卷三 p.133、弘全一 p.435

523 同上、定本卷三 p.133、弘全一 p.435

524 同上、定本卷三 p.133、弘全一 p.435

525 同上、定本卷三 p.133、弘全一 p.435

526 眇は横目で見る意。顧眇は振り返って流し目を送ること。遺は贈る、送交の意。光采は光彩、ここでは  
眼差しの光亮華麗なことを言う

527 『宝鑑』 定本卷三 p.134、弘全一 p.435

528 『莊子』 雜篇列御寇篇第三十二、pp.441-442

529 『宝鑑』 定本卷三 p.134、弘全一 p.435

530 同上、定本卷三 p.134、弘全一 p.435

531 同上、定本卷三 p.134、弘全一 p.435

532 ここで曹植が忠誠を尽くす「國家」は、具体的には実兄の魏文帝曹丕であり、父曹操の後継者争いに  
敗れた曹植の複雑な感情と、それを完璧に隠蔽する美文の間の緊張関係に、留意するべきであり、単純な  
君主への忠誠心の吐露と捉えるのは皮相に過ぎよう

533 『宝鑑』 定本卷三 p.134、弘全一 p.435

534 同上、定本卷三 p.134、弘全一 p.435

535 同上、定本卷三 p.134、弘全一 p.435

536 同上、定本卷三 p.134、弘全一 p.436

537 同上、定本卷三 p.134、弘全一 p.436

538 同上、本卷三 p.134、弘全一 p.436

539 『文鏡秘府論』 北巻、定本卷六 p.234、弘全三 p.194

540 『宝鑑』 定本卷三 p.134、弘全一 p.436

541 暫勞永逸は一時的な辛苦を長久なる安逸に取り換える意の成語

542 『宝鑑』 定本卷三 p.134、弘全一 p.436

543 同上、定本卷三 p.134、弘全一 p.436

544 同上、定本卷三 p.134、弘全一 p.436

545 『千字文』 岩波文庫、岩波書店、1997年 pp.147-148

546 『宝鑑』 定本卷三 p.134、弘全一 p.436

547 同上、定本卷三 p.134、弘全一 p.436

- 548 同上、定本卷三 p.134、弘全一 p.436
- 549 同上、定本卷三 p.134、弘全一 p.436
- 550 『礼記』經解篇の典拠の指摘は頼瑜『秘藏寶鑰勘註』卷三 p.67 による
- 551 『宝鑰』定本卷三 pp.134-135、弘全一 p.436
- 552 同上、定本卷三 p.135、弘全一 p.436
- 553 同上、定本卷三 p.135、弘全一 p.437
- 554 同上、定本卷三 p.135、弘全一 p.437
- 555 同上、定本卷三 p.135、弘全一 p.437
- 556 同上、定本卷三 p.135、弘全一 p.437
- 557 同上、定本卷三 p.135、弘全一 p.437
- 558 Cf.「如何不療己身之膏肓。輒爾發露他人之腫脚。(如何いかにぞ己おのが身の膏肓こうこうを療せずして、輒爾たやすく他人の腫脚はれあしを發露あらはさむ。)」『三教指帰』卷中、定本卷七 pp.55-56、弘全三 p.334
- 559 『宝鑰』定本卷三 p.135、弘全一 p.437
- 560 同上、定本卷三 p.135、弘全一 p.437
- 561 求は尋找。疵は欠点。吹毛求疵は毛を吹いて傷を探すように僅かな過失を見逃さないことを言う。  
[李善注]韓子曰:古之人君大體者、不吹毛而求小疵、不洒垢而察難知
- 562 『宝鑰』定本卷三 p.135、弘全一 p.437
- 563 『文鏡秘府論』北卷、定本卷六 p.228、弘全三 p.189
- 564 『宝鑰』定本卷三 p.135、弘全一 p.437
- 565 同上、定本卷三 p.135、弘全一 p.437
- 566 同上、定本卷三 p.136、弘全一 p.437
- 567 『莊子』外篇在宥篇第十一、pp.63-64
- 568 同上、外篇天地篇第十二、pp.154-156
- 569 『宝鑰』定本卷三 p.136、弘全一 p.437
- 570 同上、定本卷三 p.136、弘全一 p.437
- 571 同上、定本卷三 p.136、弘全一 p.437
- 572 同上、定本卷三 p.136、弘全一 p.437
- 573 同上、定本卷三 p.136、弘全一 p.437
- 574 同上、定本卷三 p.136、弘全一 p.437
- 575 同上、定本卷三 p.136、弘全一 p.437
- 576 同上、定本卷三 p.136、弘全一 p.437
- 577 同上、定本卷三 p.136、弘全一 p.437
- 578 同上、定本卷三 p.136、弘全一 p.437
- 579 『文鏡秘府論』北卷、定本卷六 p.235、弘全三 p.196
- 580 『宝鑰』定本卷三 p.136、弘全一 p.437
- 581 同上、定本卷三 p.136、弘全一 p.437
- 582 同上、定本卷三 p.137、弘全一 p.438
- 583 同上、定本卷三 p.137、弘全一 p.438
- 584 同上、定本卷三 p.137、弘全一 p.438
- 585 同上、定本卷三 p.138、弘全一 p.439
- 586 晉紀は干寶の著述した国史『晋紀』二十卷。論は論評
- 587 『宝鑰』定本卷三 p.138、弘全一 p.439
- 588 指南は教導する師。[薛綜注]言己之惑、不知南北、今先生指以示我、我則足以三隅反也。善曰:桓譚上便宜曰:管仲、桓公之指南
- 589 『宝鑰』定本卷三 p.139、弘全一 p.440
- 590 同上、定本卷三 p.139、弘全一 p.440
- 591 同上、定本卷三 p.139、弘全一 p.440
- 592 同上、定本卷三 p.140、弘全一 p.441
- 593 乞匄は求乞の意、亦た給予・施與。攜養は宦官の子無き者が他人を收養して養子とすること
- 594 贓は賄賂 bribe のこと。假位は地位を手に入れる意
- 595 輿金輦壁は車に金玉寶貨を積み込んで運ぶこと
- 596 輸貨は財貨を運輸する意。權門は權貴豪門。權力者に財宝を貢いで地位を得ることを言う

- 597 傾覆は顛覆・覆滅の意。重器は國家の寶器を指す
- 598 『宝鑑』 定本卷三 p.140、弘全一 p.441
- 599 同上、定本卷三 p.140、弘全一 p.441
- 600 同上、定本卷三 p.140、弘全一 p.441
- 601 同上、定本卷三 p.140、弘全一 p.441
- 602 同上、定本卷三 p.140、弘全一 p.441
- 603 同上、定本卷三 p.140、弘全一 p.441
- 604 同上、定本卷三 p.140、弘全一 p.441
- 605 同上、定本卷三 p.140、弘全一 p.441
- 606 同上、定本卷三 p.140、弘全一 p.441
- 607 同上、定本卷三 p.140、弘全一 p.441
- 608 同上、定本卷三 p.140、弘全一 p.441
- 609 同上、定本卷三 p.140、弘全一 p.441
- 610 [李善注]吾聞岷山之野、下有蹲鴟、至死不飢[中略]易無妄曰：災氣有九。陽陌陰陌、四合為九、一元之中、四千六百一十七歲、各以數至陽陌、故云百六之會。王孫言公子徇其土地、自生蹲鴟、可以救代飢儉、度陽九之厄
- 611 運は世運。陽九は災厄、易の旱災九年続く時期を言う。距は至の義。[劉淵林]孔安國尚書傳曰：距、至也。漢書、陽九厄曰：初入、百六、陽九。音義曰：易傳所謂陽九之厄
- 612 百六は一百六歲、陽九の厄(四千六百一十七歲為一元、初入元一百零六歲、內有旱災九年、謂之「陽九」)。道喪は大道が失われること
- 613 『宝鑑』 定本卷三 p.141、弘全一 p.441
- 614 『文鏡秘府論』 北卷、定本卷六 p.223、弘全三 pp.183-184
- 615 『宝鑑』 定本卷三 p.141、弘全一 p.442
- 616 同上、定本卷三 p.141、弘全一 p.442
- 617 同上、定本卷三 p.143、弘全一 p.443
- 618 宥快『秘藏寶鑑鈔』 卷中七 p.220 参照
- 619 『宝鑑』 定本卷三 p.143、弘全一 p.444
- 620 同上、定本卷三 p.143、弘全一 p.444
- 621 同上、定本卷三 p.143、弘全一 p.444
- 622 同上、定本卷三 p.143、弘全一 p.444
- 623 同上、定本卷三 p.143、弘全一 p.444
- 624 同上、定本卷三 p.143、弘全一 p.444
- 625 同上、定本卷三 p.143、弘全一 p.444
- 626 曲池は曲折回繞する形の池のことを言う。湛湛は水を豊富に湛えて深い様
- 627 清川は清澄なる水の流れ。華薄は花草の叢生する處のこと。水辺に花草が咲き乱れると言う
- 628 『宝鑑』 定本卷三 p.143、弘全一 p.444
- 629 『莊子』 外篇知北遊篇第二十二、pp.579-580
- 630 『宝鑑』 定本卷三 p.143、弘全一 p.444
- 631 同上、定本卷三 p.143、弘全一 p.444
- 632 仲春は陰曆二月の異称。令月は吉月。[李善注]儀禮曰：令月、吉日。鄭玄曰：令、善也
- 633 原隰は廣く平坦な低い湿地、或いは原野。鬱茂は草木が茂盛すること
- 634 百草は各種の草類(百は満数)。滋榮は生長繁茂の意
- 635 『宝鑑』 定本卷三 p.143、弘全一 p.444
- 636 同上、定本卷三 p.143、弘全一 p.444
- 637 同上、定本卷三 p.143、弘全一 p.444
- 638 同上、定本卷三 p.143、弘全一 p.444
- 639 延頸舉踵は引領企踵、爪先を立て伸頸遠望する意。[李善注]呂氏春秋曰：聖人南面而立、天下皆延頸舉踵矣
- 640 喁喁然は眾人が向い慕う様。[李善注]論語素王受命讖曰：莫不喁喁、延頸歸德
- 641 嚮風慕義は其の教化に向往して其の禮義を仰慕すること、亦た其の風度に向往して其の義行を仰慕することを言う。[李善注]論語撰考讖曰：遠都殊域、莫不嚮風。又曰：孺悲欲見、鄉黨慕義。史記、張良曰：百姓莫不嚮風慕義、願為臣妾
- 642 『宝鑑』 定本卷三 p.143、弘全一 p.444



- 643 靈臺は天の祥瑞を観察する台。休は美、良い徴。[李善注]鄭玄毛詩箋曰：天子有靈臺、所以觀祲象、察氣之妖祥也。尚書曰：休徴。孔安國曰：敘美行之驗也
- 644 『文鏡秘府論』北卷、定本卷六 p.240、弘全三 pp.199-200
- 645 『宝鑰』定本卷三 pp.138-139、弘全一 pp.439-440
- 646 同上、定本卷三 p.120、弘全一 p.424
- 647 同上、定本卷三 p.123、弘全一 p.426
- 648 同上、定本卷三 p.129、弘全一 p.431
- 649 『三教指帰』卷下、定本卷七 pp.84-85、弘全三 p.355
- 650 『宝鑰』定本卷三 p.134、弘全一 p.435
- 651 同上、定本卷三 p.135、弘全一 p.437
- 652 同上、定本卷三 p.137、弘全一 pp.438-439
- 653 同上、定本卷三 p.136、弘全一 pp.437-438
- 654 同上、定本卷三 p.137、弘全一 p.438
- 655 同上、定本卷三 p.140、弘全一 p.441
- 656 空海は十住心思想や顕密教判の際に、具体的な『般若経』『法華経』『華嚴経』の価値の高下優劣を決して行わない。浅深の差異を指摘するのは、各経典を所依とする宗門・学派の心の深さ、真実への到達の速度の違い、則ち「修行者」のレベルに限定され、仏説間の内在価値の判断は表明しないことを常とする。(堀内規之博士のご教示に依る)
- 657 『宝鑰』定本卷三 p.130、弘全一 p.432
- 658 同上、定本卷三 p.135、弘全一 p.437
- 659 『心地観経』所説の四種の恩で、父母・衆生・国王・三宝の恩を言う。Ex.「世出世恩有其四種。一父母恩。二衆生恩。三國王恩。四三寶恩。如是四恩」般若訳『大乘本生心地観経』大正3・297上
- 660 『宝鑰』定本卷三 p.136、弘全一 pp.437-438
- 661 同上、定本卷三 pp.137-138、弘全一 p.439
- 662 同上、定本卷三 pp.141-142、弘全一 pp.442-443
- 663 同上、定本卷三 pp.142-143、弘全一 p.443
- 664 『十住心論』定本卷二 pp.4-5、弘全一 p.126
- 665 『宝鑰』定本卷三 pp.120-121、弘全一 p.424
- 666 同上、定本卷三 p.121、弘全一 pp.424-425
- 667 同上、定本卷三 p.134、弘全一 pp.435-436
- 668 暫勞永逸は一時的な辛苦を長久なる安逸に取り換える意の成語
- 669 興膳宏「『帝徳録』に見る駢文創作の理論」『中国文学理論の展開』所録、p.408
- 670 『弘法大師空海全集(筑摩版)』第五卷、p.794 注1 参照
- 671 興膳宏「『帝徳録』に見る駢文創作の理論」、pp.408-409
- 672 隋の文帝は法経より菩薩戒を受け、煬帝は智顛から菩薩戒を受け、唐代の則天武后は弘景(鑑真の師)から菩薩戒を授かっている。天皇の側に立って言えば、皇帝の即位の正統性を仏教に求めた隋唐の前例に従う意味もあり、聖武天皇以下が鑑真から菩薩戒を受けたという説明も提出されている。大津透『律令国家と隋唐文明』pp.104-105
- 673 『宝鑰』定本卷三 p.167、弘全一 p.465
- 674 「人王法律法帝禁戒事異義融」『宝鑰』定本卷三 p.140、弘全一 p.441
- 675 筆者の通覧した範囲において、普機撰『華嚴宗一乘開心論』、義眞撰『天台法華宗義集』、玄叡集『大乘三論大義鈔』、護命撰『大乘法相研神章』の四書に、仏教もしくは各宗門の鎮護国家の効用を直接論じた文は見当たらなかった(『仁王経』等への言及はある)。但し、この件に関しては、筆者の読解の浅さも考えられるので、四書に国家・天皇守護に関わる記述が存する事例があれば、広くご教示を賜りたい
- 676 『宝鑰』定本卷三 p.115、弘全一 p.419

# 第十一章 『秘蔵宝鑰』における『守護国界主陀羅尼經』について

## はじめに:本章の問題意識

般若三蔵・牟尼室利訳『守護国界主陀羅尼經』(大正蔵 No.0997、以下『守護国經』と略称)は、空海の請来による經典の一として、実際に空海が真言教学の証文として特に依用した重要なテキストである。長安滞在中に師事した般若三蔵から、その訳業の『六波羅蜜經』『四十華嚴經』と共に空海が直接入手したことが、『御請来目録』に次のように記載される。

\*新譯華嚴經<sup>1</sup>一部 四十卷 六百一十二紙  
大乘理趣六波羅蜜經<sup>2</sup>一部 十卷 一百六十紙  
守護國界主陀羅尼經<sup>3</sup>一部 十卷  
造塔延命功德經<sup>4</sup>一卷

右四部六十一卷 般若三蔵譯<sup>5</sup> - 『御請来目録』

また、師の般若から新訳の經本を託された経緯が、同じく『御請来目録』に

\*般若三蔵告曰。「吾生縁罽賓國也。少年入道経歴五天。常誓傳燈來遊此間。今欲乗桴東海無縁志願不遂。我所譯新華嚴六波羅蜜經及斯梵夾將去供養。伏願結縁彼國拔濟元元<sup>6</sup>。(般若三蔵告げて曰く、「吾が生縁は罽賓國けいひんこくなり。少年にして道に入り、五天を経歴し、常に傳燈を誓って此の間に來遊せり。今桴いかだに乗らんと欲するに東海に縁無くして志願遂げず。我が譯する所の『新華嚴』『六波羅蜜經』及び斯の梵夾ばんきょう將もち去って供養せよ。伏して願はくは、縁を彼の國[日本]に結んで元元げんげんを拔濟ばっさいせん」と。) - 『御請来目録』

と述べられて、空海が般若三蔵から委嘱された伝法の責務を重く受け止めていることが確認できる。

『守護国經』は、恐らく空海が持ち帰った經典類の中でも最も新しい漢文の密教テキストであったと考えられる。加えて『守護国經』の翻訳には、空海入唐時の長安密教サークルの重鎮たちが関与していた。つまり、当時の最先端の密教文化が如実に反映された經典だと推測されるのである。本章は、空海が持ち帰った諸々の文献中の、最新鋭密教テキスト『守護国經』が、空海教学の中で如何なる重要性を占めているのか、特に『秘蔵宝鑰』における極めて意図的な引用・言及方法を検証して、空海の教判・伝法のあり方に隱微に『守護国經』が関わる実態の解明を目的とするものである。

## 第一節 『守護国經』の基礎的な知識:先行研究を参考にしつつ

『守護国經』について、最初に基本的な知識を確認しておく。これらは下記の先行研究の知見を基にしている。

### 11-1-1: 先行研究

- ◆小野塚幾澄「守護國界主陀羅尼經について」『印度學佛教學研究』通卷第 17 號、1961 年 1 月、pp.229-232
- ◆小野塚幾澄「守護經と大日經との關係」『豊山學報』第七号、1961 年 3 月、pp.89-102
- ◆高田仁覚「密教と如来藏教学との關係 - 守護国界主陀羅尼經における -」『密教文化』

第 56 号、1961 年 8 月、pp.26-41

- ◆勝又俊教「因・根・究竟の三句思想の源流」『密教の日本的展開』所録( [第四章:空海の菩提心観とその思想的源流:第五節] ), 春秋社、1970 年、pp.123-127
- ◆頼富本宏「般若三蔵の密教」『中国密教の研究』大東出版社、1979 年、pp.5-109
- ◆水上文義「五大院安然と『守護国界主陀羅尼経』」『印度學佛教學研究』通巻第 77 号、1990 年、pp.164-169
- ◆高木神元「新国訳大蔵経密教部 3『守護国界主陀羅尼経』解題」大蔵出版社、2000 年、pp.9-39

情報量は頼富・高木の両氏の研究が極めて豊富である。当節もこの両者の知見を基礎として整理することとする。また、『守護国経』を含む護国経典の研究は、古くは

- ◆梅尾祥雲「密教経典と護国思想」『密教研究』第七十四号、1940 年、pp.1-21
- ◆小田慈舟「高祖大師の鎮護國家思想とその事蹟」『密教研究』第七十四号、1940 年、pp.22-47

という戦前の論述から、近年の

- ◆松長有慶「護国思想の起源」『印度學佛教學研究』通巻第 29 号、1966 年、pp.69-78
- ◆松長有慶「シナ訳密教経典にみる国王観」『密教文化』第 77-78 号、1966 年、pp.79-95
- ◆静慈圓「弘法大師の護国思想」『高野山大学論文集』1996 年、pp.67-84
- ◆苔米地誠一「真言密教における護国」『平安期真言密教の研究』ノンブル社、2008 年、pp.253-310

等の論文がある。

### 11-1-2: 『守護国経』の翻訳に関与した布陣

空海入唐と全く同時代に翻訳作業が進行した『守護国経』の訳場は、般若三蔵を筆頭訳者にして、共同訳者に中天竺三蔵沙門牟尼室利(証梵本)、筆受<sup>9</sup>に西明寺賜紫沙門圓照、潤文詳定<sup>9</sup>に興唐寺沙門澄観が主要メンバーだったことが『宋高僧伝』『三十帖策子』に記されている。

般若三蔵の事蹟については上記頼富博士の研究に詳しい<sup>10</sup>。押さえておくべきことは、般若が『俱舍』『大毘婆沙』を修学した後、ナーランダーで唯識系の学を学び、後、南天竺で金剛頂経系の瑜伽部密教を体して建中二年(780)に大唐広州の近くに海路到着したこと<sup>11</sup>、及び勅命で

『大乘理趣六波羅蜜多経』十卷、『大方広仏華嚴長経』四十卷(この二経は『守護国経』と共に空海請来)、

『大乘本生心地観経』八卷、『諸仏境界摂真實経』三卷(この二経は空海帰朝後の翻訳)を翻訳し、唐代最後の訳経僧としての声望を誇ることである。

牟尼室利は貞元九年(793)にナーランダーを出立し、貞元十六年(800)に長安興善寺に到るとされ、元和元年(806)に示寂する。大正蔵では共訳者に挙げられるも、『宋高僧伝』に

\*案守護國界主經。是般若譯。牟尼證梵本。翰林待詔光宅寺智眞譯語。圓照筆受。鑒虛潤文。澄観證義焉<sup>12</sup>。

と記され、『三十帖策子』にも「証梵本<sup>13</sup>」と指定されるから、牟尼室利は般若三蔵と対等の訳者ではなく、梵文それ自体の整合性をチェックしたアシスタントという位置づけが実情に近いであろう。

空海は般若三蔵と牟尼室利の双方から梵文を教授されている<sup>14</sup>。

西明寺圓照は四分律に通曉し、且つ不空の『表制集(大正 2120)』六卷や『大唐貞元統開元釈教録(大正 2156)』『貞元新定釈教目録(大正 2157)』という訳経録の編纂で著名であるが、圓照の手に

なるこれらの著述は、空海が『秘密曼荼羅教付法伝』の龍智・金剛智・不空・恵果の記述<sup>15</sup>の基礎資料に用いた所であり、即ち、真言密教の付法の血脈の証文を織り成した、最重要テキストの担い手であると圓照を規定しても何ら誇張に当たらないであろう。『付法伝』には

\*西明寺翻經筆受臨壇賜紫試鴻臚少卿圓照大徳云「圓照自惟微賤<sup>[後略]</sup><sup>16</sup>」

という文言も見られる。般若三蔵との関係では、圓照は『六波羅蜜經』『四十華嚴經』の訳場でも筆受を務め<sup>17</sup>、般若三蔵の訳経活動に欠かせない人物でもある。長安に於ける密教興隆の事情に通じていた圓照の止住する西明寺は、将に貞元二十一年(805)二月十日<sup>18</sup>に空海が長安での宿舎に指定された場所であった。師事した般若・牟尼室利と同様に、空海が圓照と交誼を結んで不空・恵果の事蹟を直接聞いたことも大いに有り得る話<sup>19</sup>であろう。

そして、興唐寺澄観は、『四十華嚴經』の訳場でも詳定の立場で関わった、華嚴宗四祖の清涼国師その人である。中国の古典から悉曇・秘呪儀軌に到るまで該博な知識に通曉し<sup>20</sup>、華嚴と密教の双方を合揉する傾向もあったとされる(「文殊主智普賢主理。二聖合爲毘盧遮那。萬行兼通即是華嚴之義也<sup>21</sup>」)。澄観は紛れもなく当代第一の華嚴教理の泰斗であり、その著『大方廣佛華嚴經疏』(大正 No.1735)を空海は持ち帰っている。空海が長安で実際に澄観と交渉を持ったのかどうかは判然としないが、師の般若三蔵の訳場での繋がりを通して、直接・間接に澄観の学問思想に触れ得たということは可能性として高い。

上述の如く、『守護国経』漢訳に関わった学僧の面々は、在唐中に空海が実際に師事し、またその著作を日本に持ち帰って真言教理の形成に大いに役立てたのであって、空海の教えの根源を形成する。これは恵果阿闍梨からの伝法とは別の意味での空海入唐の成果であると見做せよう。空海の青龍寺での経験が不空・恵果と伝えられた金胎両部の純粋な密教伝授であるのに対し、般若たちとの交渉は、

○本場の声明論・唯識説の知識を備える天竺学僧の金剛頂瑜伽の実践を基盤とし、且つ

○『大集經』『大日經』の大乗的修行体系を知悉したという経験に基づき

○加えて、中国での華嚴教理の流れや護国思想をも包摂した所の

言葉の肯定的な意味での「雑部(hybrid)密教」の環境であったと規定できる。

### 11-1-3: 『守護国経』の源泉：梵本と他経との関係

『守護国経』には梵本・チベット訳の存在が確認されておらず、漢訳の異訳も知られないから、西域か中国で成立したという説も行われた<sup>22</sup>。しかし前出の『宋高僧伝』の「牟尼證梵本」の文言や、空海の『三十帖策子』第八帖の卷一・卷二の跋文に

\*貞元廿年四月八日奉 勅於慈恩寺翻譯故三蔵玄奘法師梵夾、十一月三日畢、八日進上<sup>23</sup>

と明記され、般若三蔵が訳した『守護国経』の梵文は玄奘三蔵将来のものであった事実<sup>24</sup>から、『守護国経』がインドにその起源を有する經典である<sup>25</sup>ことは間違いなからう。

ただし、この玄奘三蔵の梵本の内容が漢訳版『守護国経』と完全に一致するかどうかは定かではない。頼富博士が般若三蔵翻訳の經典を「単一構造の經典」ではなくして「種々の要素から成る複合的な經典と理解<sup>26</sup>」すべきであると評するように、基本とする梵文經典に様々な要素を付加・ブレンドして、社会的・時代的要請に適合した漢語仏教テキストを編み出したと見るのが中庸を得た理解態度であろう。

『守護国経』の場合は、基盤となる經典は『陀羅尼自在王菩薩經』であり、チベット訳では『聖なる如来の大悲を説くと名づくる大乘經<sup>27</sup>』、漢訳では

○竺法護訳『大哀經<sup>28</sup>』(大正 No.0398)

○曇無讖訳『大方等大集經』(大正 No.0397)陀羅尼自在王菩薩品<sup>29</sup>

に対応する。特に『守護国経』巻第二の陀羅尼品から巻第八般若根本事業品までの経文<sup>30</sup>は『大集経』陀羅尼自在王菩薩品と章節の順序が組み換えられながら<sup>31</sup>もほぼ相応する。この両者の詳細な対応関係については先行研究<sup>32</sup>に委曲を尽くされているから、ここでは触れない。ただ、『大集経』陀羅尼自在王菩薩品を「換骨奪胎し、或はほとんどそのまま取り入れ」「固有名詞やアイデアをかえて」『守護国経』独自<sup>33</sup>の説相を構築したという観点を把握しておくべきであろう。

『守護国経』と他経との関連で言えば、中心となる『陀羅尼自在王菩薩経』の他には『大日経』住心品の一部、『廻向輪経』(大正 No.0998)、般若訳『諸仏境界撰真実経』(大正 No.0868)との類同・一致が指摘される。尸羅達摩訳『仏説廻向輪経』は、ほぼその全文が『守護国経』巻第一陀羅尼品の一部<sup>34</sup>に対応する。『大日経』住心品については、何よりも因・根・究竟の三句<sup>35</sup>の法門を『守護国経』が包摂していることが注目される。即ち、陀羅尼品第二之一に一切法自在王菩薩の発問

＊世尊彼不可思議一切智智諸佛境界三昧。爲以何法而爲其因。復以何法而爲根本。云何修習云何究竟<sup>36</sup>。(世尊よ、彼の不可思議なる一切智智諸佛境界の三昧は何れの法を以て其の因と爲し、復た何れの法を以て根本と爲し、云何んが修習し、云何んが究竟するや。) — 『守護国経』

に対して、世尊の回答の内容が、三句と如実知自心に対応する。

＊善男子此深三昧。以菩提心而爲其因。以大慈悲而爲根本。方便修習無上菩提以爲究竟。善男子此中何者名爲菩提。善男子欲知菩提當了自心。若了自心即了菩提<sup>37</sup>。(善男子よ、此の深き三昧は菩提心を以て其の因と爲し、大慈悲を以て根本と爲し、方便修習し、無上菩提を以て究竟と爲す。善男子よ、此の中の何者をか名づけて菩提と爲すや。善男子よ、菩提を知らんと欲せば、當に自心を了すべし。若し自心を了すれば即ち菩提を了す。) — 『守護国経』陀羅尼品

更に、『大日経』所説の心・虚空・菩提の三種が無二一体とする教説にも、『守護国経』の

＊一切智體當於心求。一切智智及與菩提。從心而生。何以故心之實性本清淨故<sup>[中略]</sup>此虚空性即心性故。如其心性即菩提性。如菩提性即陀羅尼性。善男子是故此心虚空菩提陀羅尼。性無二無二分無別無斷。如是一切皆以大慈大悲而爲根本。方便波羅蜜之所攝受<sup>38</sup>。(一切智の體は當に心に於て求むべし。一切智智と及び菩提とは心從り生ず。何を以ての故に。心の實性は本より清淨なるが故に。[中略]此の虚空性は即ち心の性なるが故に。其の心性は即ち菩提の性の如し。菩提の性は即ち陀羅尼の性の如し。善男子よ、是の故に此の心と虚空と菩提と陀羅尼との性は二無く、二分無く、別無く、斷無し。是の如くの一切は皆、大慈大悲を以て根本と爲し、方便波羅蜜の攝受する所なり。) — 『守護国経』陀羅尼品

が同じ内容で対応している。但し、『大日経』の教説を『守護国経』がそっくりそのまま継承するわけではなく、先行研究にも指摘される<sup>39</sup>通り、両経の間には

- ★『大日経』の因・根・究竟の三句に対し、『守護国経』では因・根・修習・究竟の四句
- ★『大日経』の「方便を究竟と爲す」に対し、『守護国経』では「方便修習し、無上菩提を以て究竟と爲す」(方便修習の内容は大悲胎藏出生品に説かれる菩薩の三十二不共事業<sup>40</sup>を指す)
- ★『大日経』の心・虚空・菩提が無二無別に対し、『守護国経』では心・虚空・菩提の三に陀羅尼性を加えて「心虚空菩提陀羅尼」の四が無二一体
- ★『大日経』の如実知自心・除一切蓋障三昧は、『守護国経』では了自心・不可思議一切智智諸佛境界三昧

という差異が認められる。翻訳の術語の違いは別として、『守護国経』は『大日経』の所説を展開したことが明らかに見て取れる。『守護国経』が『大日経』より後の成立であることを証立てると共に、陀羅尼性と方便修行を強調する『守護国経』独自の思想をここに読み取れる。

『守護国経』より後に般若三蔵自ら訳したとされる『諸仏境界撰真実経』は、金剛頂経系の經典で、不空訳の『真実撰経』(大正 No.0865)の異訳とも目される。『守護国経』との関連では

- ★『守護国経』陀羅尼品第二之二の五字陀羅尼「唵吽惹護平娑 **उं हं ऋं वं म्**」と五仏・五色の観

法<sup>41</sup>は、『諸仏境界撰真實經』の毘盧遮那如来三昧での三密瑜伽<sup>42</sup>と同じ

★同じく『守護国經』陀羅尼品第二之二の刹那・微塵・漸現・起伏・安住の五種三昧は<sup>43</sup>、『諸仏境界撰真實經』の刹那・微塵・白縷・隱顯・安住の五種三昧に対応する<sup>44</sup>。五種三昧は『心地觀經』でも説かれる(刹那・微塵・白縷・起伏・安住)<sup>45</sup>。

★金剛頂經の基礎的な觀法である五相成身觀が『守護国經<sup>46</sup>』『真實撰經<sup>47</sup>』『諸仏境界撰真實經<sup>48</sup>』の三經で等しく説かれる。

★又、陀羅尼功德軌儀品第九に説かれる菩提道場での虚空遍滿の諸仏による驚覺の説段  
\*至最後身六年苦行。不得阿耨多羅三藐三菩提成毘盧遮那。坐道場時無量化佛猶如油麻遍滿虚空。諸佛同聲而告我言。善男子云何而求成等正覺<sup>49</sup>

は、『真實撰經』の文章構造

\*時一切如来。滿此佛世界。猶如胡麻爾時一切如来雲集。於一切義成就菩薩摩訶薩坐菩提場。往詣示現受用身<sup>[中略]</sup>善男子云何證無上正等覺菩提<sup>[中略]</sup>由一切如来驚覺<sup>[中略]</sup>一切如来異口同音。告彼菩薩言<sup>50</sup>

と極めて密接な類似を示し、空海もこの両經を『秘藏宝鑰』で連続して引用<sup>51</sup>する。

それに相応する『諸仏境界撰真實經』の經文は

\*修諸苦行。滿足六年願成佛道趣菩提樹坐金剛座入金剛定。爾時毘盧遮那如来。觀見是已。至菩提樹金剛道場。示現無數化佛。遍滿虚空猶如微塵。各共同聲告菩薩言<sup>[中略]</sup>恒沙諸佛異口同音<sup>52</sup>

となっており、基本的な構造は相似するも、その翻訳語は

※「如微塵」「恒沙諸佛」「成佛之法」という『諸仏境界撰真實經』独自のもの

※『守護国經』の「化佛」「遍滿虚空」、『真實撰經』の「異口同音」「示現」と、二經の各々と共通するもの

という具合に複合的な語彙構成になっている点に留意すべきである。

この二經(『守護国經』『真實撰經』)については、『秘藏宝鑰』中での取り扱いの観点で、本章の第三節・第四節で改めて考察する。

## 第二節 『守護国經』の特徴: 真言教学との関わりにおいて

上述の基礎情報を踏まえて、『守護国經』に看取される際立った特徴と留意すべき事項を本節でまとめる。

先ず、『守護国經』は『大方等大集經』陀羅尼自在王菩薩品・『大哀經』に対応する大乘經の梵文テキスト(玄奘三蔵請来)を底本として、そこに密教系の思想・觀法が付加して成立した經典である。中核となる大乘經に密教系の要素が流入したのがインドであるのか、漢訳時の操作なのかは不明のままである。いずれにせよ、經典の成立段階で複数の異なる思想を包摂・統合したハイブリッド(交雜)仏典である<sup>53</sup>ことが最大の特徴と言える。

第二に、底本となる大乘經典(『大集經』陀羅尼自在王菩薩品)に『守護国經』で流入してくる密教系の要素は、

◎五大の比喻<sup>54</sup>

◎心・虚空・菩提の無二一体

◎迦樓羅秘密觀<sup>56</sup>

◎五種三昧

◎因・根・究竟の三句と如実知自心

◎廻向輪陀羅尼<sup>55</sup>

◎五字・五仏・五色

◎守護国界主陀羅尼(唵字陀羅尼母<sup>57</sup>)

◎金剛城大曼荼羅と三十二菩薩真言<sup>58</sup>

◎五部念誦<sup>59</sup>

◎降雨法・止雨法<sup>60</sup>

◎遍滿虚空諸仏の驚覚と五相成身觀

と整理することができ、『大日經』系、『金剛頂經』系、『守護国經』独自、その他雜密系の各種の系統が混在している。

第三に、上の二点から、『守護国經』に於ける各種系統の混在は

★大乘(顯教)的要素と密教的要素

★『大日經』胎藏系と『金剛頂經』金剛界系とその他

という二重の意味でのハイブリッド性(混淆・交雜)の性格を示すものである。

第四に、恵果から空海に伝えられた金胎兩部(「胎藏金剛界[中略]兩部大法<sup>61</sup>」)の真言密教教理の面から言えば、『守護国經』に、三句の法門・如実知自心・心虚空菩提無二・五大という『大日經』由来の大悲胎藏曼荼羅法門と、五字五仏五色の觀法・金剛界三十七尊真言・五相成身觀という『金剛頂經』の基本構造が共に含まれているという点で、非常に稀有なことである。金胎不二の兩部立ての教義を裏付ける經典儀軌は、例えば『瑜祇經』(大正 No.0867)や『聖觀自在菩薩心真言瑜伽觀行儀軌』(大正 No.1031)等、種々見出されるが、これらは『大日經』系の阿字五轉や妙法蓮華曼荼羅を觀想する五字嚴身觀<sup>62</sup>等の要素を五部・五仏の金剛界曼荼羅開頭に巧妙に取り入れたものであって、觀法上の「胎藏界→金剛界」への思想的展開を自ずと反映している。言わば『大日經』由来の思想・感想法を吸収し金剛界に適合させた包摂型の金胎兩部並存である。これに対し、『守護国經』では、『大日經』『金剛頂經』の思想的根幹(三句)・基本的構造(五相成身觀)が原型をはっきりと留めた形で取り込まれ、金胎兩部は經文の異なった場所で各々説示される。金胎が融合されること無いまま独立的に提示されるという点では『金剛頂經』系經典儀軌類の洗練を欠くが、その反面、三句の法門と五相成身觀の双方をそのまま包含し、ダイレクトに金胎兩部の根源・本質を提示する。その意味で、『守護国經』は、胎藏界・金剛界の総合的な鑑察了知が可能な、**言葉の積極的な意味での「雜部真言經<sup>63</sup>」=金胎ハイブリッド經典**であると規定できる。そして空海は『守護国經』の金胎混淆性を大いに評価して、教学の構築に役立てたと考えられる。

第五に、胎藏界・金剛界兩方の代表的な要素を包含する『守護国經』は、そのハイブリッド性を表の特徴としながらも、五字五仏五色の觀法・五種三昧・金剛城大曼荼羅・五相成身觀等の觀法の具体的記述を勘案すると、『大日經』系よりも『金剛頂經』系の密教要素に中心を置くもの<sup>64</sup>と見なせる。

第六に、『大日經』「因・根・究竟」の三句が『守護国經』では「因・根・修習・究竟」の四句に展開されていることにつき、その付加された「方便修習」は、大悲胎藏出生品に説かれる三十二不共事業を指す<sup>65</sup>。これは『大集經』陀羅尼自在王菩薩品に対応する箇所<sup>66</sup>を有する、衆生の三十二不善業を対治するための菩薩の修行であり、大乘の菩薩行に他ならない。『守護国經』では入如来大悲不思議品と入如来不思議甚深事業品で<sup>67</sup>如来の境地の十六大悲と如来三十二事業が説かれるが、ここには因位の菩薩の修行と果位の仏の菩提・仏業を併記する『華嚴經』以来の大乘仏典の特色が見出される。『守護国經』の説相においては、

○大乘菩薩の修行(因位)と如来三十二事業(果位)に続き

○菩薩行を莊嚴する八種大光普照莊嚴<sup>68</sup>と

○菩薩行の別アングルからの照射である般若母・般若業<sup>69</sup>

が提示され、これを受ける形で

※陀羅尼門に転じて一切陀羅尼の母である守護国界主陀羅尼<sup>70</sup>が説かれる。

そして、菩薩の明炬・瓔珞・先導・室宅であるこの陀羅尼門に住して、

○「安住其中[陀羅尼]而行布施。守護淨戒修習安忍。勲行精進深入禪定照明般若<sup>71</sup>(其の中[陀羅尼]に安住して布施を行じ、淨戒を守護し、安忍を修習し、精進を勲行し、深く禪定に入り、般若を照明す)」、つまり六波羅蜜行を修するべし

と述べられる。しかし、これらの諸々の修行を六年間にわたり苦行しても遂に毘盧遮那とは成りえなかった(成仏できなかつた)菩提樹下の因位の「我<sup>72</sup>」が、真実の成等正覺を求めて発問し、それに対して遍滿虚空の諸仏が唵字觀を驚覺せしめるという構造を示す。つまり最終的な究竟の金剛界曼荼羅開頭の成仏に到るまで、一貫して菩薩の修行がメインテーマとして説示されているのである。同時に、説法主体が因位の菩薩の修行体系と果の仏菩提・仏業の提示を自在に往還することによって、**因位と果位・修行と成仏**の不二一如を重層的に表現する**ハイブリッド(交雜)性**を經典として備えていると言い得る。

第七に『守護国経』の護国經典としての性格を挙げる。『守護国経』では陀羅尼功德軌儀品と阿闍世王授記品で護国的な内容が語られる。具体的には、陀羅尼功德軌儀品で

\*我今於此菩提樹下金剛道場。爲諸國王及與汝等。略説於此陀羅尼門<sup>73</sup>。(我、今此の菩提樹下の金剛道場に於て、諸の國王及與び汝等が爲に、略して此の陀羅尼門を説かん。)

と述べて一切陀羅尼母である唵字を説き、これを「守護国界主」陀羅尼と規定する。そして、仏の教えは平等を旨とするのに、何故殊更に国王を守護するのかという疑問

\*如佛所説諸佛常住平等三昧。等視衆生猶如一子。今者云何但言守護國界主耶<sup>74</sup>。(佛所説の如くんば、諸佛は常に平等三昧に住し、等しく衆生を視ること猶し一子の如し。今、云何いかんが但ただ、守護國界主とのみ言ひたまふや。)

に対し、病に罹った幼児(一切衆生)の治療に薬を用いたい場合、これを直接幼児に投与するのではなく、先ず母親(国王)に飲ませて母乳を通して子供を直すのだ、

\*譬如良醫見小嬰孩。身榮疾病不勝醫藥。乃以良藥令母服之。由母服藥力及於乳。其子飲乳疾病皆除。諸佛如來亦復如是<sup>75</sup>(譬へば良醫が小嬰孩しょうようがいしょうようがいの身の疾病しつべいに榮まとはれて醫藥いやくに勝たえざるを見て、乃ち良藥を以て母をして之を服ぶくせ令む。母は服するに由つて藥力やくきは乳に及び、其の子が乳を飲んで疾病を皆除くが如し。諸佛如來も亦た復た是の如し。)

と比喻を使い、「哀愍一切守護國王<sup>76</sup>(一切を哀愍して国王を守護する)」と述べる。国王を守護すれば、次第に皇太子・大臣・百姓(衆生)・庫藏・四兵・隣國、引いては一切の全てを安樂にならしめることが可能(「若能守護國王即是守護國之太子。若守護太子即守護大臣。若守護大臣即守護百姓。若守護百姓即守護庫藏。若守護庫藏即守護四兵。若守護四兵即守護隣國。若能如是一切皆安<sup>77</sup>」)で、衆生にとって日・月・燈・眼・父・母・大龍である所の国王を教化して仏法の加護を与え、世の中全てを安寧ならしめるのだと説く。そのために、

\*若諸國王受持於此陀羅尼門。能令無量無數衆生。現在安樂長守尊貴。身壞命終得生善道。是知國主善能關閉諸惡趣門。開示人天涅槃正路。故我偏説守護國王<sup>78</sup>。(若し諸もろもろの國王が此の陀羅尼門を受持すれば、能く無量無數の衆生をして現在を安樂なら令め、長とこしなえに尊貴を守り、身壞して命終すれば善道に生ずることを得しむ。是の國主は善能く諸の惡趣の門を關閉し、人天に涅槃の正路を開示するを知るが故に、我、偏ひとへに守護國王を説くなり。)

と国王守護の理由を宣言するのである。

また、守護国界主と名付ける「一字陀羅尼門」の効用は、無辺の三昧を現前し阿耨多羅三藐三菩提を得て、あらゆる煩惱を滅除し、「一切人畜無諸災疫。諸國小王欽徳歸化。於諸王中殊勝第一。遠離一切憂患苦惱。隨其壽命安隱快樂(一切の人畜に諸の災疫無く、諸國の小王は徳を欽うやまいて歸化し、諸王の中に於て殊勝第一となり、一切の憂患苦惱を遠離し、其の壽命に隨つて安隱快樂)」を享受し、転生しても「常得安樂有大名稱富有財寶(常に安樂を得、大名稱有つて財寶を富有し)」、長い時間にわたって轉輪王・天



帝釋・人王と為る<sup>79</sup>という、功德至って甚深なるものとされる。

一方、阿闍世王授記品では、陀羅尼と曼荼羅を菩提樹下で説法した仏に対して、阿闍世王が

\*何以摩伽陀國。風雨不節旱澇不調。饑饉相仍怨敵侵擾。疾疫災難無量百千<sup>80</sup>。(何を以てか摩伽陀國は風雨が節ならず、旱澇が調はず、饑饉相仍しきりにして、怨敵侵擾し、疾疫災難無量百千なるや。)

と発問する。その回答は、要略すれば、阿闍世王の悪業・極大罪に依るものである。具体的には、

\*一切罪惡不信因果以爲根本。大王汝今不信因果。耽五欲樂如大猛風。吹其信心及菩提心。大悲總持悉皆遠逝。大王今者雖有眼耳如聾盲人。不聞雷霆。不見日月。[中略]大王汝於今者不信因果。親近惡友提婆達多。殺所生父囚繫飢餓。渴乏不死而刑其足。復令調達出佛身血。破和合僧復放護財。狂醉惡象暴踐如來。大王汝今復有極大重罪。所謂挑壞一切衆生清淨法眼。斷滅諸佛眞正之法關。閉人天 涅槃之門。開示三塗生死惡趣。所以者何汝是國王[中略]大王逼奪百姓所有資財賞賜豪貴。遂令富者。日益奢侈。貧乏之者轉益貧窮。令諸貧人孤惇困苦。[中略]固是大王挑其法眼斷滅佛法。閉人天路開惡趣門<sup>81</sup>。(一切の罪惡は因果を信ぜざるを以て根本と爲す。大王よ、汝は今、因果を信ぜず。五欲の樂に耽ること大猛風の如し。其の信心及び菩提心を吹き、大悲總持を悉く皆遠逝す。大王よ、今、眼耳有りとも雖も、聾盲の人の雷霆を聞かず、日月を見ざるが如し。[中略]大王よ、汝は今にしても因果を信ぜず。惡友の提婆達多に親近して、所生の父を殺すに、囚繫して飢餓きが渴乏かつぼうせしめ、死せざるに其の足を刑あしきる。復た調達じょうだつをして佛身より血を出し、和合僧を破せしむ。復た、護財を放ち、狂醉せる惡象をして如來を暴踐ぼうせんせしめんとす。大王よ、汝には今復た、極大重罪有り。所謂、一切衆生の清淨法眼を挑壞し、諸佛の眞正の法を斷滅し、人天の涅槃の門を關閉し、三塗の生死の惡趣を開示す。所以の何いかんとならば、汝は是れ國王なればなり。[中略]大王は百姓所有の資財を逼奪ひょくだつして豪貴に賞賜し、遂に富者をして日に益ますます奢侈ならしめ、貧乏の者は轉うたつた益貧窮ならしめ、諸の貧人をして孤惇こかい困苦ならしむ。[中略]固もとよりは是れ大王が其の法眼を挑して佛法を斷滅し、人天の路を閉じ、惡趣の門を開くがゆえなり。)

と述べられる所の、阿闍世王の国王としての在り方、宗教的レベルでは正しく陀羅尼門を持ってない異逆の仏教者の在り方<sup>82</sup>である。經文では、そうした仏法に背く(「斷滅佛法」「開惡趣門」)惡逆の存在を内部に許容せざるを得ない世俗国家の現実認識に立って、為政者としての国王は、理想としては三宝に歸して仏法を護持し、その功德を衆生に廻向すべき<sup>83</sup>という、王としての道德倫理遵守の必要を説いているのである。

こうした、国王の仏法供養・善業積集に依る国家の安寧実現は、中国の伝統的儒学の風教徳治の思想、「子曰爲政以德<sup>84</sup>(子曰く、政を爲すに徳を以てす)」に代表される、皇帝の恩徳を普く天下に施して治国する政治倫理に能く適合するものである。又、護国をもたらす仏法の現実的な利益が国王の富裕・長寿・安樂・帝位堅持<sup>85</sup>にまで及ぶとすれば、『守護国經』が歴代の皇帝・為政者が好み信奉する<sup>86</sup>仏典となるのももっともなことと言える。この徳治思想は本朝にも易姓革命の概念を除き基本的に受容されたが、中国を核とする東アジア漢字文化圏の支配階級のニーズに対応する護国思想が『守護国經』に説かれているのは、当經の日本での流布に大きな影響力と優位性を持ったと思われる。

勿論、空海歸朝以前にも、奈良仏教に於いて『法華經』、旧訳『仁王經』、『金光明經』の読誦と講説が鎮護国家の必須の事業<sup>87</sup>として僧侶に課せられていた事実は存する。一方、空海請來の雜部密教經典(不空新訳の『仁王經』及び『守護国經』『六波羅蜜經』)は、經中の陀羅尼の威力で守護国家を実現する<sup>88</sup>という点が旧來の經典読誦講説とは異なる。

『守護国經』の場合、守護国界主陀羅尼門に関わる經文は他經に対応する部分が見当たらず、当經独自の教説として玄奘三蔵の梵本に、恐らくは中国で付加されたものと考えられる<sup>89</sup>。そもそも大乘仏典と密教的要素のハイブリッド(交雜)性を具備する『守護国經』は、三身即一の大日如來を具現化する唵<sup>3</sup>字の一字金輪<sup>90</sup>陀羅尼の威力を機縁として、菩薩の無上正等覺への行程の

教説に国王守護・鎮護国家の効用を持ち込んでいる。即ち、菩薩の成仏と国王・国家・衆生の安寧の実現という異なった目標へのベクトルを強引に一致させおり、この面においても、『守護国経』に対してさとりと護国を同時に説くハイブリッド(交雑)経典という性格を付与することができるであろう。

最後に、『守護国経』の唵<sup>〽</sup>字を一切陀羅尼の母として、字母出生門を説く段についての経文を掲げる。

\*陀羅尼母所謂唵字。所以者何。三字和合爲唵字故。謂婀烏莽。一婀字者是菩提心義是諸法門義。亦無二義亦諸法果義。亦是性義是自在義。猶如國王黑白善惡隨心自在。又法身義。二烏字者即報身義。三莽字者是化身義。以合三字共爲唵字。攝義無邊故爲一切陀羅尼首。與諸字義而作先導。即一切法所生之處。三世諸佛皆觀此字而得菩提。故爲一切陀羅尼母。一切菩薩從此而生。一切諸佛從此出現。即是諸佛一切菩薩諸陀羅尼集會之處<sup>91</sup>。(陀羅尼の母は所謂、唵<sup>〽</sup>唵字なり。所以は何んとならば、三字和合して唵<sup>〽</sup>唵字と爲るが故なり。謂く、<sup>〽</sup>婀<sup>〽</sup>烏<sup>〽</sup>莽<sup>〽</sup>なり。一に<sup>〽</sup>婀<sup>〽</sup>字とは是れ菩提心の義、是れ諸法門の義、亦た無二の義、亦た諸法の果の義、亦た是れ性の義、是れ自在の義、猶し國王の黑白善惡は心に隨つて自在なるが如し。又法身の義なり。二に<sup>〽</sup>烏<sup>〽</sup>字とは即ち報身の義なり。三に<sup>〽</sup>莽<sup>〽</sup>字とは是れ化身の義なり。三字が合するを以て共に唵<sup>〽</sup>唵字と爲る。義を攝すること無邊なるが故に、一切の陀羅尼の首と爲す。諸の字義の與に先導と作る。即ち一切の法の所生の處なり。三世諸佛は皆此の字[唵<sup>〽</sup>]を觀じて菩提を得たり。故に一切の陀羅尼の母と爲す。一切の菩薩は此れ從り生ず。一切の諸佛は此れ從り出現す。即ち是れ、諸佛・一切菩薩・諸の陀羅尼の集會する處なり。)

\*唵字即是一切法門。亦是八萬四千法門寶炬關鑰。唵字即是毘盧遮那佛之眞身。唵字即是一切陀羅尼母。從此能生一切如來。從如來生一切菩薩。從菩薩生一切衆生乃至少分所有善根。善男子此陀羅尼具如是等不可思議威德功用<sup>92</sup>。(唵<sup>〽</sup>字は即ち是れ一切の法門なり。亦た是れ八萬四千の法門の寶炬關鑰なり。唵<sup>〽</sup>字は即ち是れ毘盧遮那佛の眞身なり。唵<sup>〽</sup>字は即ち是れ一切陀羅尼の母なり。此れ從り能く一切如來を生ず。如來從り一切菩薩を生ず。菩薩從り一切衆生、乃至、少分の所有の善根を生ず。善男子よ、此の陀羅尼は是の如き等の不可思議の威德功用を具す。)

この一節は、法身大日の法曼荼羅身である一字真言(端的には阿字一切法教根源<sup>93</sup>の説)から諸仏諸菩薩を流出するという頗る密教的な思想を反映するものである。これは『大日経』『大日経疏』『聖位経』『菩提心論』等の様々な密教経典に説かれている内容であるが、当該の『守護国経』での唵<sup>〽</sup>一字金輪から一切諸仏が出生するくだりは、空海に特別に重視された。それは、『法華経』『華嚴経』の仏一乗が真如を究極の真理とするのに対し、真言乗では真如より更に根源のものとして真言(『守護国経』では唵<sup>〽</sup>字、『大日経』では阿<sup>〽</sup>字)を措定し、真言から真如が流出する<sup>94</sup>という絶対根源的性格を提示する際に、この一文を経証として用いているのである。華嚴教学と真言教学の差別化の証左であるが、これについては後に改めて触れる。

以上、八つの観点から『守護国経』が抱懐する特徴を分類した。その諸側面に通底する当経の性格は、様々な意味レベルにおけるハイブリッド(交雑)性と言い得る。純粹無雜な完成された教理体系からすると、

※浄菩提心の方便究竟に依る三無盡莊嚴藏＝大悲胎藏曼荼羅の奮迅示現と

※本有本覺の仏性・如来藏を根本動因とする金剛界大曼荼羅の開頭と成仏

のいずれにも分類し得ない『守護国経』の教説は、一面では中途半端で未完成の性格を具有していると評価される。然しながら、他方では、金胎兩部の根本教義を包括して更に、理(教理)の上に国王・国家守護の方便仏業(事)を樹立する、極めて現実的な実践修行論を説いている。仏法の公布弘宣の現場で、純理の追求とは別次元で現世利益の修法を孜孜営むことは、或る意味真言行者の

常道とも言い得るが、『守護国経』はそうした理と事を兼ね備える密教真髓を具現化したハイブリッド(交雑)経典と規定できると思われるのである。

### 第三節 『守護国経』の位置付け: 空海の伝法活動と真言宗の関わりにおいて

上述の『守護国経』が経典として本来的に具える特色を了解した上で、本節では当経が空海によってどのように紹介され、真言教理の中枢に包摂され、更に空海創設の真言宗教団の育成教化の体系に組み込まれたかについて、現存する文献から『守護国経』に関する記述を整理検討することとする。

空海は天長二年(825)三月十日付けの上表文と伝えられる「東寺、毎年の安居に守護国界主経を講ぜんことを請うの表」で、『守護国経』を

\*今此守護國界主陀羅尼經一部十卷、文括顯密、義吞諸乘、轉禍為福之方、降雨止雨之、具說此經。伏望、毎年夏中永講此經擁護国家<sup>95</sup>。(今此の守護國界主陀羅尼經一部十卷は、文は顯密を括くり義は諸乘を呑む。轉禍為福てんかいふくの方、降雨止雨の法、具つぶさに此の經に説けり。伏して望むらくは、毎年夏中、永く此の經を講じて国家を擁護せんことを。)

と述べて、その功德を総括している。「文は顯密を括り義は諸乘を呑む」の文言が示す通り、空海が<sup>96</sup>顯密の両教の様々な教義を包摂したハイブリッド(交雑)経典であると『守護国経』を認識していたことがここに窺われる。その顯密両用の性格と、同時に胎藏界・金剛界のいずれにも明確に帰属させられない思想的・観法的な並存が、空海をして当経を「雑部真言経<sup>97</sup>」(『三学録』)と名付けせしめた所以ではなかろうか。

『守護国経』は『三学録』の「雑部真言経等」の筆頭に配置される。『三学録』での配列は

○「金剛頂宗経<sup>98</sup>」が 『真実撰経』 『略出念誦経』 『瑜祇経』 『理趣経』 以下省略

○「胎藏宗経<sup>99</sup>」が 『大日経』 『底哩三昧耶経』 以下省略

となっており、この順番に空海の価値判断が働いていると見るのは理の当然である。

そして、

○「雑部真言経<sup>100</sup>」は 『守護国経』 『六波羅蜜経』 『造塔延命功德経』

と般若三蔵翻訳経典<sup>101</sup>が筆頭に置かれているのを見れば、空海が定立した金・胎・雑の三部立ての密教経典理解の、その各々の「宗経」を代表させるのが『真実撰経』 『大日経』 『守護国経』であるということがわかる。この配置は、空海自身の明確な認識の反映であると了解しておくべきであろう。

更に、「雑部真言」の「雑」が、夾雑物を含んで金・胎の純密より劣るというマイナスの評価ではなくして、さとりにへの道程を組織的に説く金・胎両部の教義に加え、守護国家・国主増益という**格別の効用**を付加されたハイブリッド性の優位を包含していることも見逃せない。これは、「雑部真言経」に分類される諸経典に、『守護国経』 『六波羅蜜経』の他、不空訳の『大孔雀明王経』(大正 No.0982)、『仁王経』(大正 No.0246)、『宝楼閣経』(大正 No.1005)、『観智儀軌』(大正 No.1000)や、大元帥法<sup>102</sup>の根本経典である『金剛部元帥大將阿吒婆俱経』(善無畏訳・大正 No.1239)が含まれていることを通覧すれば、容易に看取できる特徴である。空海及びその末弟子たる真言教団の密教僧が、国主(天皇)及び国家護持の御為に諸々の修法を勤行することは、或る意味、菩薩の無上正等覺成就を教理体系的に闡明する純密経典の研覈<sup>103</sup>よりも、鎮護国家の使命を帯びた定額僧には根本的な存在意義を具有していたと判断すべきではないか。第二次大戦の敗戦後、政教分離の原則が導入されて国体と仏教の相即不二の歴史が意図的に黙殺されているが、天皇即国家と仏法護持

に依る政治の緊密な関連は、平安期には国家運営上の大原則として当然視されていた。それを具体的に支えていたのが真言・天台の密教修法僧であったとすれば、真言宗の実際的な国家護持の祈願を現実化する根本經典(『仁王經』『守護国經』『大元帥明王經』)を擁する「雑部真言經」とは、まさに真言僧が広布・実践すべき究極的な仏説、その全存在を投企すべき仏事業の当体ではなからうか。このように考察を進める時、「雑部真言」の「雑」は、極めて積極的な国家守護のプラスの価値を内包しており、その意義深い範疇の經典類の筆頭に『守護国經』が配置された甚深なる意味合いが改めて読み取れると思われるのである。

さて、こうした「雑部」=護国=ハイブリッド經典の性格を持った『守護国經』を、空海がどのように流布したかについて総括する。

先ず、弘仁元年(810)十月二十七日、葉子の乱の騷擾を憂えて空海は「國家の奉爲に修法せんと請う表」を嵯峨天皇に上奏し、入唐中に授けられた密教經典は「佛の心肝、国の靈寶」であり、大唐で王城の内外に「鎮國念誦道場」を建てて「持念修行」せしめ天下を安寧にする前例を引き、

\*其所将来經法中。有仁王經。守護國界主經。佛母明王經等念誦法門。佛爲國王。特說此經。摧滅七難。調和四時。護國護家。安己安他。此道秘妙典也<sup>104</sup>。(其の将来する所の經法の中に『仁王經』『守護國界主經』『佛母明王經』等の念誦の法門有り。仏は國王の爲に特に此の經を説きたまふ。七難を摧滅し、四時を調和し、國を護り家を護り、己を安んじ、他を安んずる此の道の秘妙の典なり。) -「奉爲國家請修法表」

と記して、翌十一月から高雄山寺での鎮護國家の修法実施を願い出ている。これには勅許が下りた模様で、仁王經法・孔雀經法を厳修した記録は遺され<sup>105</sup>ており、この時に同じく守護國界主經法も実施<sup>106</sup>されたとも考えられる。以後、空海は國家の爲に都合五十一度<sup>107</sup>、建壇修法していると言われる。

次に、空海の晩年に後七日御修法を願い出た上表文(「宮中眞言院正月御修法奏狀<sup>108</sup>」)には、従来の御齋会での『金光明最勝王經』講説のように薬の成分を分析講釈する迂遠なやり方(浅略趣)ではなく、薬を直接頓服する「陀羅尼秘法」(秘密趣)を以て、修法壇を建て「一もっぱら經法に依って經を講じ」「眞言を持誦し」「現當の福聚」を獲得する<sup>109</sup>と述べられる。陀羅尼秘法・經法が具体的に何を指すのかは明記されないが、修法の現場の雰囲気は、空海が「持誦之聲響不間絶。護摩之火煙接晝夜。以神護仰於佛陀。祈誓平損乎天躬<sup>110</sup>。(持誦の聲響き間絶せず。護摩の火煙晝夜を接す。以て神護を佛陀に仰ぎ、平損を天躬に祈誓す。)」と述べるが如く、護摩の火煙と眞言誦誦の声音が充溢する神秘的な密教儀礼空間そのものであったと容易に推察される。

勅許を下された修法の場では純教理的な胎藏法・金剛界大法ではなく、陀羅尼誦誦・修法壇を説いて「合藥服食除病<sup>111</sup>」の効用を発揮する「雑部眞言」の經法が採用されたことは確実だと言える。その經典のグループの代表に、『守護国經』を空海が配置することを、繰り返し強調しておく。

眞言宗と國家との関りが問題とされる局面で、『大日經』『金剛頂經』系統の所謂、正純密教經典よりも、『守護国經』を筆頭とする「雑部眞言」系列の經法が優先されるという事態は、三業度人の制勅許の場合にも観察される。承和二年(835)正月、閉眼間近の空海の上表に基づいて眞言宗に年分度者が勅許された<sup>112</sup>事実を述べる『眞言宗三業度人官符』は、現在では承和二年正月二十二日付けと同二十三日付けの二つのバージョンの文書が遺されている。ここでは二十三日付けの文書を考察の対象に据える。

空海の上表文の趣旨は、延暦二十五年(806)正月二十六日制定の、華嚴・天台・律・三論・法相の諸宗に対して計十二人の一年毎の得度人数を許可した年分度者制度の中に、眞言宗分の度人を追加して頂きたいと申し述べるものであり、後七日御修法の勅許と時を措かず願い出た姿勢には、入定間際の空海の並々ならぬ強い意志が関わっていると見られる<sup>113</sup>。空海の奏上は直ちに叶え

られ、真言密教三密の法門に合せて三名の度人が許されて、それは

- 『金剛頂經』系を専攻する金剛頂業一名
- 『大日經』系の密教を学ぶ胎藏業一名
- 密教学習の基礎となる梵字悉曇を集中的に修得する声明業一名

の内訳となる。金剛頂・胎藏・声明の各業の度人が修学すべき内容として

\*一金剛頂業一人

應學十八道一尊儀軌。及『守護國界主陀羅尼經』一部十卷

一胎藏業一人

應學十八道一尊儀軌。及『六波羅蜜經』一部十卷

右二業人應兼學『三十七尊禮懺經』一卷。『金剛頂發菩提心論』一卷。『釋摩訶衍論』一部十卷。

一聲明業一人

應暗誦『梵字眞言大佛頂』。及『隨求陀羅尼』等

右一業人應兼學『大孔雀明王經』一部三卷<sup>114</sup>

と掲げられている。

般若訳の『六波羅蜜經』では<sup>115</sup>陀羅尼護持國界品第二と安忍波羅蜜多品第七で護国思想が説かれる。『守護國經』『大孔雀經』の組み合わせは空海の弘仁元年の上表文(「奉爲國家請修法表」)に正しく呼応する。『三学録』の「雜部真言經等」に分類される三經が金剛頂・胎藏・声明の各業に分配されており、天皇即國家にとっては、守護國家を廣宣する当該の三經こそが、國家公認の真言宗の根本經典であると断言しているに等しい。しかも、この選択には空海の意味が大きく関与していると見るのが適當であろう。

非常に簡潔なこの規定と対照的に、もう一つ(承和二年正月二十二日付)のバージョンの官符はより長文で、その修学經典類の書目は、

一金剛頂瑜伽經業一人

應學金剛頂瑜伽經所說諸尊法之中一尊儀軌。及龍猛菩薩所造『發菩提心論』一卷。『金剛頂十八會指歸』一卷。可兼暗書誦梵字『大隨求陀羅尼』。又可習『四種曼荼羅義』。

一大毘盧遮那成佛經業一人

應學大毘盧遮那經所說諸尊法之中一尊儀軌。及『大毘盧遮那經』住心品。并『疏』五卷。兼可暗書誦梵字『大佛頂陀羅尼』。又可習『即身成佛義』<sup>116</sup>。

一聲明一人

應暗書誦『梵字悉曇章』一部二卷。兼可誦『大孔雀明王經』一部三卷。又可習『聲字實相義』<sup>117</sup>。

であり、金・胎業と声明業の夫々に詳しい解説の文が付加されている。この二十二日付版は、一読して明らかなように『大日經』『大日經疏』『金剛頂經』『悉曇章』と空海の『即身義』『声字義』『四曼義』を必須の学習課題と提示して、所謂真言教学の基礎をカバーする。後世の真言学徒としてはこちらを正意と見做したくなりがちであり、筆者自身も嘗てはその見方に与したものであるが、先行研究<sup>118</sup>に依れば、この二十二日版は後世偽作の可能性が大である。二十三日付の『守護國經』『六波羅蜜經』『大孔雀經』をメインに据える修学指定の内容<sup>119</sup>に対し、後代、金胎不二の純粋性を表に立てて、真言密教の教理的側面を重視する見地から、かくあるべしと理念的に構築された学習プログラムを正当化する必要性に立脚して、後の真言教団の思想的合目的性を導く形で、二十三日付の官符を修正する動きが出たと考えられる。

いずれにせよ、後七日御修法と三業度人の制の両方に対する勅許を得たということは、真言宗

千三百年の繁栄と安泰を確約する、空海のまさに決定的な大事業であって、自身の入定を目前にしての真言宗・東寺・高野山金剛峰寺を国家制度に組み込んで永続化を図った<sup>120</sup>高祖大師の凄まじい行動力と構想力には瞠目するばかりである。その切迫した執念<sup>121</sup>の事業成就の中で、『守護国経』が果たしていた重要な役割を、後世の学侶は今一度正しく認識すべきではないかと思う次第である。

### 付：『守護経念誦次第』と『守護経釋』について

ここでは『弘法大師全集』第四輯に収録される真偽未定の二つのテキストについて略述する。

一つは『守護國界經念誦次第』<sup>122</sup>で、空海作と伝えられるも偽撰の説が強く<sup>123</sup>、或は石山内供奉淳祐を作者とする説<sup>124</sup>も有る。内容的には『守護国経』陀羅尼品の五字陀羅尼「唵吽惹護平娑 ㄣㄣㄣㄣㄣ」を各々月輪に置いて、五仏(毗盧遮那・阿閼・宝生・阿弥陀・不空成就)・五色(白・青・金・紅・五色)を觀想<sup>125</sup>した後、金剛界三十二菩薩と十天の真言を誦して金剛城大曼荼羅を開闢し<sup>126</sup>、廻向輪陀羅尼を誦すというもので、「唵ㄣ一嚩ㄣ入折囉ㄣニ合引ニ唵ㄣ三娑嚩ㄣニ合引賀ㄣ引四」を根本真言<sup>127</sup>とする。『守護国経』の密教的觀法の要点を示すものといえ、これが空海の直接の撰述ではないにしても、内容的な妥当性からして空海の伝授の梗概を伝え示す次第だと評価できる。

二には『守護國界經釋』二卷<sup>128</sup>で、全集が底本とした版本は中性院頼瑜の本を写した<sup>129</sup>と記す。覚鑠の目録には「守護経釋一卷<sup>130</sup>」と記載され、頼瑜は「大師守護経釋下云<sup>131</sup>」(『大日經疏指心鈔』)と明記する。杲實は『大日經疏演奥鈔』に、宥快は『大日經疏鈔』『秘藏寶鑰鈔』に、重譽は『祕宗教相鈔』の『守護経釋』を引用するから、古の学匠たちに『守護経釋』が空海御作として依用されていたことがわかる。ただし、内容を精査すれば、『守護国経』を六門で解釈するその第六随文解釈門は、全集本百ページに及ぶ分量<sup>132</sup>を、『守護国経』序品から陀羅尼品冒頭の因・根・修習・究竟の四句を経て「心性即菩提性、如菩提性即陀羅尼性」に到る<sup>133</sup>限定的な經文の細部に就き、それに対応する『大日經』の經文と『大日經疏』の釈文を委細漏らさず列举する<sup>134</sup>文献対比で埋め尽くしている。極く短い清辭妙句<sup>135</sup>を以て事の本質を言い切る空海の文才からは遠く隔たった拙劣なやり方であり、亦た憬興<sup>136</sup>『金鼓經疏』、慧苑<sup>137</sup>『華嚴音義』や智儼の『華嚴經孔目章』<sup>138</sup>、慈恩大師基『法華玄贊』<sup>139</sup>らの頭教論章を随所に援用して語釈に用いるという遣り方も空海に似つかわしくない。従って運徹が『守護経釋』を空海真撰に非ずと断じた<sup>140</sup>のももつともな判断だと言えよう。しかしながら、この『守護経釋』中の

\*今所謂守護國界主陀羅尼經者。法之源佛之本〔中略〕根本智母密言深義。内外國界凡聖利樂。盡佛知見具見此經<sup>141</sup>。

という經の大意の規定や、能詮の教体に「海印炳顯門」「字母出生門」を立てる見識、更に經の功德を説く文、

\*若國王誦持此廣大甚深眞言。則能守護心王之國土安樂心數之眷屬。除四魔之災難得四德之常樂。若得內心國界安樂則外器城郭悉皆安泰。故曰守護國界主陀羅尼經<sup>142</sup>。

や、字門流出の教義を言う、

\*陀羅尼者。此唵字阿等字門流出無盡佛身不可說法門。故有出生本源義。有是等義門故。於上十佛淨國大日等諸尊有守護義。故下文從唵字出三身佛。從阿字現塵數法門海。亦諸尊等各各有加持攝入義<sup>143</sup>。

等の記述には、空海その人が『守護経釋』について講讚した教えの一端が反映されていると考えること<sup>144</sup>も、或いは不可能ではあるまい。

これら二つのテキスト『守護経念誦次第』『守護経釋』は、空海真撰とは認められないにしても、空海入定後に真言宗内で『守護国経』が勤修され、教理的な研究が積み重ねられていたこと

を雄弁に語る貴重な資料と言い得るのである<sup>145</sup>。

#### 第四節 空海の著作に見られる『守護国経』の経文・教説

ここでは空海の著作に散見される『守護国経』からの引用、『守護国経』への直接的な言及、更に『守護国経』教説と類似が認められ得る箇所を総覧することとする。

##### 11-4-1: 『声字義』

『声字義』では、阿字の一切法教の根源という本質及びそこから派生する無盡数の法門という点で、『守護国経』の字母出生門との類似が見出される。

\*阿<sup>𑖀</sup>聲呼阿<sup>𑖀</sup>名。表法身名字。即是聲字也。法身有何義。所謂法身者。諸法本不生義。即是實相<sup>146</sup>。(阿<sup>𑖀</sup>の聲は阿<sup>𑖀</sup>の名を呼びて法身の名字を表す。即ち是れ聲字なり。法身に阿<sup>𑖀</sup>の義有り。所謂法身とは諸法本不生の義、即ち是れ實相なり。) - 『声字義』

\*彼真言王云何。金剛頂及大日經所說字輪字母等是也。彼字母者梵書阿字等乃至呵字等是。此阿字等則法身如来一一名字密号也。乃至天龍鬼等亦具此名。名之根本法身為根源。從彼流出稍轉為世流布言而已<sup>147</sup>。(彼の真言王、云何いかん。『金剛頂』及び『大日經』所說の字輪字母等是れなり。彼の字母とは梵書の阿<sup>𑖀</sup>字等乃至呵<sup>𑖀</sup>字等是れなり。此の阿<sup>𑖀</sup>字等は則ち法身如来の一一の名字密号なり。乃至天龍鬼等も亦た此の名を具す。名の根本は法身を根源と為す。彼從り流出して稍く轉じて世流布の言と為る而已のみ。) - 『声字義』

の二文は、『字母釈』の次の一節

\*阿<sup>𑖀</sup>字者是一切法教之本。凡最初開口之音皆有阿聲。若離阿聲則無一切言說[中略]一切諸法本不生義。内外諸教皆從此字而出生也<sup>148</sup>。(阿<sup>𑖀</sup>字は是れ一切法教の本なり。凡そ最初に口を開くの音に皆阿<sup>𑖀</sup>の聲有り。若し阿<sup>𑖀</sup>の聲を離るれば、則ち一切の言說無し。[中略]一切諸法本不生の義なり。内外の諸教、皆此の字從り而も出生するなり。) - 『字母釈』

との関連を持ちつつ、先にも引いた『守護国経』の

\*陀羅尼母所謂唵<sup>𑖀</sup>字[中略]一阿<sup>𑖀</sup>字者是菩提心義是諸法門義。亦無二義亦諸法果義。亦是性義是自在義[中略]又法身義[中略]三世諸佛皆觀此字而得菩提。故為一切陀羅尼母。一切菩薩從此而生。一切諸佛從此出現。即是諸佛一切菩薩諸陀羅尼集會之處<sup>149</sup>。

\*唵字即是一切法門。亦是八萬四千法門寶炬關鑰。唵<sup>𑖀</sup>字即是毘盧遮那佛之眞身。唵字即是一切陀羅尼母。從此能生一切如來。從如來生一切菩薩<sup>150</sup>。

に呼応して、

※字輪字母=阿<sup>𑖀</sup>字→唵<sup>𑖀</sup>字=法身大日→一切法教・一切諸仏

という根源・帰趣<sup>151</sup>の思想を表明する。

また、如來說法の目的を説く

\*悟者号大覺。迷者名衆生。衆生癡暗無由自覺。如来加持示其歸趣[中略]大日如來說此聲字實相之義。驚彼衆生長眠之耳<sup>152</sup>。(悟れる者をば大覺と号し迷える者をば衆生と名づく。衆生癡暗にして自ら覺るに由無し。如来加持して其の歸趣を示したまふ。[中略]大日如来、此の聲字実相の義を説いて彼の衆生長眠の耳を驚かしたまふ。) - 『声字義』

は、『守護国経』陀羅尼品第二之二の菩薩三十二不共事業の冒頭に置かれる

\*若見一切愚癡重闇長眠大夜無智衆生。便以智慧先自覺察。復以智慧覺悟一切愚癡衆生<sup>153</sup>。(若

し一切の愚癡・重闇・長眠・大夜無智の衆生を見れば、便ち智慧を以て先づ自ら覺察し、復た、智慧を以て一切の愚癡の衆生を覺悟せしむ)

と思想内容・語彙表現の両面において極めて接近していることが容易に看取される。

#### 11-4-1: 『弁顯密二教論』

『二教論』巻下の法身説法の経証の一つに『守護国経』巻九陀羅尼功德軌儀品の文<sup>154</sup>を引く。

\*守護國界陀羅尼經第九云。佛告祕密主言。善男子此陀羅尼者。毗盧遮那世尊色究竟天為天帝釋及諸天衆已廣宣説。我今於此菩提樹下金剛道場。為諸國王及與汝等略説於此陀羅尼門<sup>155</sup>。  
(『守護國界陀羅尼經』の第九に云く、「佛、祕密主に告げて言く、善男子、此の陀羅尼とは、毗盧遮那世尊、色究竟天にして天帝釋及び諸の天衆の為に已にして廣く宣説したまへり。我、今此の菩提樹下金剛道場に於て、諸の國王及び汝等が為に略して此の陀羅尼門を説く」と。) — 『辯顯密二教論』

これは、陀羅尼母である唵字(即守護國界主陀羅尼)を發問者秘密主金剛手に向かつて説く段の冒頭に置かれる。説法の構造として、一字真言唵字の功德の教説は、毘盧遮那世尊が天上で帝釈天及び天衆の為に説いたものであるが、今ここ地上の菩提樹下で變化法身としての仏積尊が諸國王らの聴聞衆に説いて聞かせるという、二重の説会<sup>156</sup>を示す。これを空海は、法身大日如来と變化身積尊の法身説法と把握して、証文に援用するのである。

#### 11-4-3: 『吽字義』

『吽字義』は『大日經疏』『理趣積』の教説に依拠して、一つの吽字をその構成要素である賀・阿・汗・麼四字の字相・字義の両局面から解き明かす。諸法の根源である法身如来を一の吽字真言或は阿字本不生と把握して、その無盡の功德を説く『吽字義』の所説

\*阿字門一切諸法本不生者[中略]是万法之本。猶如聞一切語言時即是聞阿聲。如是見一切法生時即是見本不生際。若見本不生際者是如實知自心。如實知自心即是一切智智。故毗盧遮那唯以此一字[=阿]為真言<sup>157</sup>。(阿字門一切諸法本不生とは[中略]是れ万法の本なり。猶し一切の語言を聞く時に、即ち是れ阿の聲を聞くが如く、是の如く一切の法の生ずるを見る時、即ち是れ本不生際を見るなり。若し本不生際を見る者は、是れ實の如く自心を知るなり。實の如く自心を知るは即ち是れ一切智智なり。故に毗盧遮那は唯し此の一字[=阿]を以て真言と為したまふ。) — 『吽字義』

は、直接的には『大日經疏』の所説に基づくが、一字真言唵字を「唵字即是毘盧遮那佛之眞身。唵字即是一切陀羅尼母<sup>158</sup>」と讃嘆する『守護国経』にも一脈通じる。

また、一つの吽字を四字合成で捉える『吽字義』の教理展開自体が、『守護国経』の既に引用済みの箇所、「毘盧遮那廣大三密甚深一字<sup>159</sup>」である唵字を

\*陀羅尼母所謂唵字。所以者何。三字和合爲唵字故。謂阿・烏・莽。一阿字者是菩提心義是諸法門義。亦無二義亦諸法果義。亦是性義是自在義。猶如國王黑白善惡隨心自在。又法身義。二烏字者即報身義。三莽字者是化身義。以合三字共爲唵字。攝義無邊故爲一切陀羅尼首<sup>160</sup>。 — 『守護国経』陀羅尼功德軌儀品

と分開する教義に共通する構造を示す。『吽字義』の記述では

\*此吽以四字成一字。所謂四字者阿訶汚麼。阿法身義。訶報身義。汚應身義。麼化身義。舉此四種攝彼諸法無不括<sup>161</sup>。(此の吽は四字を以て一字を成ず。所謂四字とは、阿・訶・汚・麼なり。阿は法身の義、訶は報身の義、汚は應身の義、麼は化身の義なり。此の四種を擧げて彼の諸法を攝するに、括らざる所無し) — 『吽字義』

と説かれて、続いて展開される一切教法総撰の文

\*以阿字門攝一切眞如法界法性實際等理無所不攝。以訶字門攝一切内外大小權實顯密等教無



所不攝<sup>162</sup>。(阿<sup>𑖀</sup>字門を以て一切の眞如・法界・法性・實際等の理を攝するに攝せざる所無し。訶<sup>𑖅</sup>字門を以て一切の内外・大小・権実・顯密等の教を攝するに攝せざる所無し。) - 『吽字義』

も、『守護国經』の「唵<sup>𑖅</sup>字即是一切法門。亦是八萬四千法門寶炬關鑰<sup>163</sup>。(唵<sup>𑖅</sup>字は即ち是れ一切の法門なり。亦た是れ八萬四千の法門の寶炬關鑰なり)」に呼応していると言えよう。

上の「三字和合爲唵<sup>𑖅</sup>字(三字和合して唵<sup>𑖅</sup>字と爲る)」の經文は、『吽字義』の四字実義の離釈の説段で經証に引かれる。順序を一部前後させて列挙すれば

\*經云汚字報身義。此報者非因縁酬答之報果。相應相對故名曰報也<sup>164</sup>。(『經』に云く、「汗<sup>𑖅</sup>字は報身の義なり」と。此の報とは因縁酬答の報果には非ず。相應・相對の故に名づけて報と曰ふなり。) - 『吽字義』

\*經云是塵字化身義者。所謂化者化用化作義遮那如來自受用故化作種種神變現無量身雲興無邊妙土義是名妙用難思之實義<sup>165</sup>。(『經』に云く、「是の塵<sup>𑖅</sup>字は化身の義」とは、所謂化とは化用化作の義なり、遮那如來自受用の故に、種種の神變を化作して、無量の身雲を現じ、無邊の妙土を興す義、是を妙用難思の實義と名づく。) - 『吽字義』

の二文に「經」と記されるのが『守護国經』を指す。亦た阿<sup>𑖀</sup>字の説段においても、

\*又經云。阿字者是菩提心義。是諸法門義。亦無二義。亦諸法果義。亦是諸法性義是自在義。又法身義。如是等義皆是阿字實義也。又守護國界主陀羅尼經說。爾時一切法自在王菩薩摩訶薩白佛言<sup>166</sup>。(『經』に云く、「阿<sup>𑖀</sup>字とは、是れ菩提心の義、是れ諸法門の義、亦た無二の義、亦た諸法果の義、亦た是れ諸法性の義、是れ自在の義、又法身の義なり。」是の如く等の義は、皆是れ阿<sup>𑖀</sup>字の實義なり。又『守護國界主陀羅尼經』に説かく、「爾の時に一切法自在王菩薩摩訶薩、佛に白して言さく〔以下原文で省略〕]) - 『吽字義』

と「猶如國王黑白善惡隨心自在」という枝葉の比喩部分を省略して引用される。更に引用文末尾の一切法自在王菩薩が仏に語った「白佛言」以下は、『守護国經』陀羅尼品第二之二<sup>167</sup>に説かれる阿<sup>𑖀</sup>字「百二十義<sup>168</sup>」を、実際には引用せずに經文への参照を指示するものである<sup>169</sup>。諸々の版本も空海の省略を是として經文を載せず、定本・弘全本もこれに従う。ここで、下に法門名のみを略出して示す所の阿<sup>𑖀</sup>字の実義、則ち

\*若諸菩薩深入如是一字[=阿<sup>𑖀</sup>]聲門。一切諸法悉入此門。即從此門出生。演說一切諸法。且初第一說阿<sup>𑖀</sup>上短呼下皆准之字門出生無邊無數法門。所謂阿者一切法無來・又阿字者一切法無去・阿字者一切法無行・一切法無住・一切法無本性・一切法無根本・一切法無終・一切法無盡・一切法無生・一切法無出・一切法無求・一切法無礙・一切法無滅・一切法無行處・一切法無生死・一切法無言說・一切法不可說・一切法無差別・一切法無分別・一切法無心意・一切法無高下・一切法不可解・一切法不可說・一切法無限量・一切法無生・一切法無本淨・一切法無我・一切法無衆生・一切法無壽者・一切法無補特伽羅・一切法無本空・一切法無相・一切法無和合・一切法無行・一切法無爲・一切法不共・一切法無聚會・一切法無出・一切法無本性・一切法無相・一切法無業・一切法無果・一切法無種植・一切法無境界・一切法無地界・一切法無縛・一切法無聚散・一切法無漏・一切法無自生・一切法無濁・一切法無對・一切法無色・一切法無受・一切法無想・一切法無行・一切法無識・一切法無界・一切法無入・一切法無境界・一切法無欲・一切法無色・一切法無無色・一切法無亂・一切法不思議・一切法無意・一切法不可執受・一切法無阿頼邪・一切法無常・一切法無斷・一切法無名・一切法無離・一切法無住・一切法無熱惱・一切法無憂惱・一切法無習氣・一切法無垢・一切法無本清淨・一切法無體・一切法無依止・一切法無動・一切法無障礙・一切法同虛空・一切法無色相・一切法無顯示・一切法無相似・一切法無境界・一切法無闇・一切法無明・一切法無過・一切法無是・一切法無開解・一切法無見・一切法無聞・一切法無嗅・一切法無嘗・一切法無觸・一切法無知・一切法無念・一切法不思議・阿字者一切法寂靜・善男子菩薩如是。得此大聲清淨陀羅尼門。入第一阿字時演說諸法<sup>170</sup>。 - 『守護国經』陀羅尼品

については、詳細に列挙せずとも当然了知しておくべき法門であると空海が考えた經文である

ことに間違いない。実際に『守護国経』の経文全文を組み込んだ『吽字義』の本が存在したという記録<sup>171</sup>も残されている。

#### 11-4-4: 『十住心論』

『十住心論』の巻十には、上述の阿<sup>𑖀</sup>字無邊無數法門を指示する箇所が見出される。

\*又阿字諸法性義因義果義不二義法身義。即是大日如来種子真言。此五轉即五佛種子真言。約求上門則因行證入方便也。此一字具一百二十義及無數義理。具如守護國經說。解此字義名曰法自在王菩薩及大毘盧遮那佛。自餘一字義亦復如是。諸佛菩薩起無量身雲。歷無數劫。說一字門義。劫猶可盡。真言實義不可窮盡。即是如實知字義<sup>172</sup>。(又阿<sup>𑖀</sup>字に諸法性の義と、因の義と果の義と不二の義と法身の義とあり。即ち是れ大日如来の種子真言なり。此の五轉[𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀]は即ち五佛の種子真言なり。求上門に約すれば則ち因行證入の方便なり。此の一字に一百二十の義及び無数の義理を具す。具には『守護國経』に説くが如し。此の字義を解するを名づけて法自在王菩薩及び大毘盧遮那佛と曰ふ。自餘の一字の字義も亦復またまた是の如し。諸佛菩薩、無量の身雲を起し無數劫を歴て、一字の字門の義を説かんに、劫は猶し盡くる可きとも、真言の實義は窮盡す可らず。即ち是れ實の如く字義を知るなり。) - 『十住心論』巻十

『十住心論』文中の「法自在王菩薩」は、『守護国経』陀羅尼品の発問者・対告衆の「一切法自在王菩薩摩訶薩<sup>173</sup>」を指し、下波線の箇所は経文の「復有無數無量無邊不可説義。如説於此一阿字門無量無邊不可窮盡。餘一字亦復如是<sup>174</sup>」をパラフレーズしていることが見て取れる。

次に、『十住心論』巻九極無自性心の深秘釈では、毘盧遮那廣大三密甚深一字としての唵<sup>𑖅</sup>字の功德について長く経文を引く。その前提としては、第九極無自性心は普賢菩薩所証の三摩地門であって<sup>175</sup>、その真言は<sup>𑖅</sup>字を本体とするが、<sup>𑖅</sup>字の実義の因は、「三句の法門」の因(「菩提心爲因。大悲萬行爲縁。修行三密方便。成就娑羅樹王萬德華果<sup>176</sup>」)であり、<sup>𑖅</sup>字の十二転の中に菩提の因行證入方便と大悲、五字・五佛五智・四種曼荼羅を撰<sup>177</sup>する種子真言觀を思想の基盤に据える。次に『大日経』胎藏曼荼羅の普賢菩薩を『理趣経』の一切義成就菩薩にスライドさせ、『理趣経』冒頭の「説大樂金剛不空三昧耶心眞言曰<sup>𑖅</sup><sup>178</sup>」を引いて、これに『理趣釈』の「此字因義。因義者謂菩提心爲因。即一切如来菩提心。亦是一切如来不共眞如妙體恒沙功德皆從此字生<sup>179</sup>」を連関させ、大悲胎藏曼荼羅・金剛界曼荼羅の金剛薩埵が普賢菩薩・一切義成就菩薩と同体であることを示す。そして空海自身の

\*一切如来不共眞如妙躰恒沙功德皆從此<sup>𑖅</sup>字出生。諸顯教皆以眞如爲諸法體性。佛華法華等亦以此眞如爲至極理。今此眞言法教以<sup>𑖅</sup>字爲一切眞如等所依。眞如則所生之法。眞言則能生之法。眞如法體猶從此而生。何況能證人乎<sup>180</sup>。(一切如来の不共眞如の妙躰と恒沙の功德と皆此の<sup>𑖅</sup>字従り出生す。諸の顯教は皆眞如を以て諸法の體性と爲す。『佛華(華嚴)』『法華』等も亦た此の眞如を以て至極の理と爲す。今、此の眞言法教は<sup>𑖅</sup>字を以て一切眞如等の所依と爲す。眞如は則ち所生の法なり。眞言は則ち能生の法なり。眞如の法體すら猶し此れ従り生ず。何に況んや能證の人をや。) - 『十住心論』巻九

という眞如の根源という「<sup>𑖅</sup>字即如来」の義が総括されて、この周到的な準備の後、『大乘起信論』『釈摩訶衍論』の心生滅門・眞如門への言及を挟んで、『守護国経』の虚空遍満の諸仏の驚覚と唵<sup>𑖅</sup>字觀による菩提樹下の因位の釈迦牟尼(則是普賢=金剛薩埵=一切義成就)の成道が説かれるのである。

空海が適宜編集して引用する経文を分類しつつ下に掲載する。

\*A. 又経云。佛告秘密主言。有一陀羅尼名曰守護國界主<sup>181</sup>。 - 『十住心論』巻九

『守護国経』原文は「爾時世尊告秘密主金剛手言[中略]善男子有一陀羅尼。即是一切陀羅尼母。名守護國界主<sup>182</sup>。」である。

\*B. 是真言者。毘盧舍那佛色究竟天。為天帝釋及諸天衆已廣宣説。我今於此菩提樹下金剛道

場。為諸國王及與汝等略説。汝當諦聽<sup>183</sup>。－『十住心論』卷九

これは法身説法の経証として『二教論』に引かれた部分である。『守護国経』の「此陀羅尼」を「是真言」に変更し、「善男子」「此陀羅尼門」の語を省く。

\*C. 善男子陀羅尼母所謂<sup>ㄅ</sup>字。所以者何。三字和合為一字故。謂初字者是菩提心義是諸法門義。亦無二義亦諸法果義。亦是性義自在義。猶如國王黑白善惡随心自在。又法身義。第二字者即報身義。第三字者是化身義。以合三字共為<sup>ㄅ</sup>字。攝義無邊故為一切陀羅尼首。即是毘盧遮那佛之真身<sup>184</sup>。－『十住心論』 [この「三字和合為<sup>ㄅ</sup>字」の段は、『吽字義』の四字実義の離釈の説段に引用される]

『守護国経』の経文は

\*三字和合為<sup>ㄅ</sup>字故。謂<sup>ㄅ</sup>字。一<sup>ㄅ</sup>字者<sup>[中略]</sup>二<sup>ㄅ</sup>字者即報身義。三<sup>ㄅ</sup>字者是化身義<sup>[中略]</sup>攝義無邊故為一切陀羅尼首<sup>185</sup>。－『守護国経』陀羅尼功德軌儀品

であり下波線部が改定されている。「毘盧遮那佛之真身」の句は、経文ではずっと離れた<sup>ㄅ</sup>字觀の記述の中<sup>186</sup>に見出されるが、それを空海はここに配置する。また経文の後続部分の

\*與諸字義而作先導。即一切法所生之處。三世諸佛皆觀此字而得菩提。故為一切陀羅尼母。一切菩薩從此而生。一切諸佛從此出現。即是諸佛一切菩薩諸陀羅尼集會之處。－『守護国経』

という一節は省略され、更に大金剛城曼荼羅を開頭する真言段<sup>187</sup>と五部念誦・諸陀羅尼<sup>188</sup>を飛ばして直接菩提樹下の進金剛際の場面に接続する。

\*D. 我於無量無數劫中。能習十波羅蜜多。於最後身六年苦行。不得阿耨多羅三藐三菩提成毘盧舍那。坐道場時諸佛猶如油麻遍滿虛空。諸佛同聲而告我言。善男子。云何而求成等正覺。我白佛言。我是凡夫未知求處。唯願慈悲為我解説。是時佛同告我言。善男子。諦聽當為汝説。汝今宜應當於鼻端想淨月輪。於月輪中作<sup>ㄅ</sup>字觀。作是觀已於後夜分得成阿耨多羅三藐三菩提。善男子。十方世界如恒河沙三世諸佛。不於月輪作<sup>ㄅ</sup>字觀得成佛者。無有是處<sup>189</sup>。－『十住心論』卷九

『守護国経』陀羅尼功德軌儀品の経文<sup>190</sup>は

\*佛言<sup>ㄅ</sup>我於無量無數劫中。修習如是波羅蜜多。至最後身六年苦行。不得阿耨多羅三藐三菩提成毘盧遮那。坐道場時無量化佛猶如油麻遍滿虛空。諸佛同聲而告我言。善男子云何而求成等正覺。我白佛言。我是凡夫未知求處。唯願慈悲為我解説。是時諸佛同告我言。善男子諦聽諦聽當為汝説。汝今宜應當於鼻端想淨月輪。於月輪中作<sup>ㄅ</sup>字觀。作是觀已於夜後分。得成阿耨多羅三藐三菩提。善男子十方世界如恒河沙三世諸佛。不於月輪作<sup>ㄅ</sup>字觀得成佛者。無有是處。

であり、両者の間(ゴシック体と二重下線の部分)には

○「十波羅蜜多と如是波羅蜜多」「於と至」「諸佛と無量化佛」

という語句の相違を見出せる。この箇所は『秘蔵宝鑰』巻下にも同じく引用される<sup>191</sup>が、そこでは「如是」「無量化佛」と記されるから、『十住心論』よりも『宝鑰』の方が、『守護国経』の正文に忠実である。(尚、『秘蔵宝鑰』ではD.に続く「<sup>ㄅ</sup>字即是一切法門」の一節まで<sup>192</sup>連続して引用される。)

『十住心論』では『守護国経』からの引用の後に、『理趣経』『理趣釈』の所説と統合する形で、結論部分として

\*F. 今依此等文。<sup>ㄅ</sup>字是法身。法身則真如。真如法身悉皆從<sup>ㄅ</sup>字一聲出。何況諸餘法門乎。當知真言為一切法母。一切法歸趣<sup>193</sup>。(今、此れ等の文に依るに、<sup>ㄅ</sup>字は是れ法身なり。法身は則ち真如なり。真如法身は悉く皆<sup>ㄅ</sup>字の一聲従り出づ。何いかに況んや諸餘の法門をや。當に知るべし、真言は一切法の母為たり、一切法の歸趣なり。)－『十住心論』

という旨の言を述べる。複数の經典類を、<sup>ㄅ</sup>字菩提心・<sup>ㄅ</sup>字大日三身をライトモチーフに通貫して教理を構築する空海の練達の手捌きを、ここに確認することができる。

さて、『十住心論』の巻五抜業因種心では、縁覚乗が因果を観察して、「業煩惱の株杵と無明の

種子とを抜く<sup>194</sup>」ことを説く段の、十二因縁の説明(経証)に『守護国経』巻五如来不思議甚深事業品の経文をそのまま引用<sup>195</sup>する。

『十住心論』での書き出しが「釋云。謂十二因縁者。守護國界經云」であるのに対し、『秘藏宝鑰』巻中では「釋云。謂十二因縁者。守護國經云」と記される。然しそれ以降の経文引用は、広略二本共に同じであるので、次項で掲載する。

#### 11-4-5：『秘藏宝鑰』

『秘藏宝鑰』巻中・『十住心論』巻五抜業因種心での十二因縁の証文<sup>196</sup>は下記の通り(便宜上三段に分けて提示する)。

\*復次善男子。如来於一切靜慮解脫等持等至伏滅煩惱生起因縁皆如實知。佛云何知。謂知衆生煩惱生起以何因生以何縁生。滅惑清淨何因能滅何縁能滅。此中煩惱生因縁者謂不正思惟。以此為其因無明為縁。無明為因行為縁。行為因無明為因識為縁。識為因名色為縁。名色為因六處為縁。六處為因觸為縁。觸為因受為縁。受為因愛為縁。愛為因取為縁。取為因有為縁。有為因生為縁。生為因老死為縁。煩惱為因業為縁。見為因貪為因。隨眠煩惱為因現行煩惱為縁。此是煩惱生起因縁<sup>197</sup>。(復た次に善男子、如来は一切の靜慮・解脫・等持・等至に於て、煩惱を伏滅し生起する因縁を皆實の如く知りたまへり。佛、云何んが知りたまふ。謂く衆生の煩惱の生起することは何の因を以て生じ何の縁を以て生ず、惑を滅して清淨なること、何の因をもて能く滅し何の縁をもて能く滅すと知りたまへり。此の中に煩惱の生ずる因縁とは、謂く不正思惟なり。此を以て其の因と為し、無明を縁と為す。無明を因と為し、行を縁と為す。行を因と為し、識を縁と為す。識を因と為し、名色を縁と為す。名色を因と為し、六處を縁と為す。六處を因と為し、觸を縁と為す。觸を因と為し、受を縁と為す。受を因と為し、愛を縁と為す。愛を因と為し、取を縁と為す。取を因と為し、有を縁と為す。有を因と為し、生を縁と為す。生を因と為し、老死を縁と為す。煩惱を因と為し、業を縁と為す。見を因と為し、貪を因と為す。隨眠煩惱を因と為し、現行煩惱を縁と為す。此は是れ煩惱の生起する因縁なり。) - 『宝鑰』第五住心

\*云何衆生滅諸煩惱所有因縁。有二種因有二種縁。云何為二。一者從他聞種種隨順法聲。二者内心起於正念。復次有二種因有二種縁。能令衆生清淨解脫。謂奢摩他心一境故。毘鉢舍那能善巧故。復次有二種因有二種縁。不來智故知來智故。復有二種因縁。微細觀察無生理故近解脫故。復有二種因縁。具足行故智慧解脫現在前故。復有二種因縁。謂盡智故無生智故。復有二種因縁。隨順覺悟真諦理故。隨順獲得真諦智故。此是衆生除滅煩惱清淨因縁。如来悉知<sup>198</sup>。(云何んが衆生の諸の煩惱を滅する。所有の因縁とならば、二種の因有り、二種の縁有り。云何んが二と為る。一には他に従つて種種の隨順の法聲を聞き、二には内心に正念を起すなり。復た次に二種の因有り、二種の縁有り。能く衆生をして清淨に解脫せしむ。謂く奢摩他心一境の故に、毘鉢舍那能善巧の故に。復た次に二種の因有り、二種の縁有り。不來智の故に、來智の故に。復た二種の因縁有り。微細に無生の理を觀察するが故に。解脫に近きが故に。復た次に二種の因縁有り。具足行の故に、智慧解脫現在前の故に。復た二種の因縁有り。謂く盡智の故に、無生智の故に。復た二種の因縁有り。隨順して真諦の理を覺悟するが故に、隨順して真諦の智を獲得するが故に。此は是れ衆生の煩惱を除滅する清淨の因縁なり。如来悉く知りたまへり。) - 『宝鑰』第五住心

\*復次善男子煩惱因縁無有數量。解脫因縁亦無有數量。或有煩惱能與解脫以為因縁。觀實體故。或有解脫能與煩惱以為因縁。生執著故<sup>199</sup>。(復た次に善男子、煩惱の因縁は數量有ること無し。解脫の因縁も亦た數量有ること無し。或いは煩惱有つて能く解脫の與ために以て因縁と為る、實體を觀ずるが故に。或は解脫有つて能く煩惱の與に以て因縁と為る、執著を生ずるが故に。) - 『宝鑰』第五住心

僅かに下波線「種種」の語のみ相違する以外は『守護国経』の経文を忠実に引いている。若干の考察は次節で行う。

『秘藏宝鑰』巻下の第九極無自性心の経証に、上述『十住心論』巻九の D.と同じ一節が引か

れる。基本的な構造は共通しているにしても、意図的な字句の修正が見出されるので、煩雑を厭わずに『守護国経』の経文と対照を試みる(便宜上細かく分けて提示する)。

\*E1 守護国経云爾時釋迦牟尼佛言秘密主。我於無量無數劫中修集如是波羅蜜多至最後身六年苦行不得阿耨多羅三藐三菩提成[大]毗盧舍那<sup>200</sup>。(『守護国経』に云く、爾の時に釋迦牟尼佛の言はく、秘密主、我、無量無數劫の中に於て是の如くの波羅蜜多を修集して、最後身に至って六年苦行すれども、阿耨多羅三藐三菩提を得て[大]毗盧舍那と成らざりき。) — 『宝鑰』第九住心

『守護国経』の経文は

\*佛言秘密主我於無量無數劫中。修習如是波羅蜜多。至最後身六年苦行。不得阿耨多羅三藐三菩提成毘盧遮那<sup>201</sup>

であるから、「佛」を「釋迦牟尼佛」と言明し、「毘盧遮那」を「[大]毗盧舍那」<sup>202</sup>と規定している所に外迹の場で因位の菩薩が成道し密教の優位を示す構造を強調する空海の意図を感じ取れよう。

\*E2 坐道場時無量化佛猶如油麻遍滿虛空。諸佛同聲而告我言。善男子云何求成等正覺。我白佛言。我是凡夫未知求處。唯願慈悲為我解說。是時佛同告我言。善男子諦聽當為汝說<sup>203</sup>。(道場に坐せし時、無量の化佛、猶し油麻の如く虚空に遍満したまふ。諸佛、同聲にして我に告げて言はく、善男子、云何んが成等正覺を求むると。我、佛に白して言さく、我は是れ凡夫なり、未だ求處を知らず。唯し願はくは慈悲もて我が為に解説したまへ。是の時、佛、同じく我に告げて言く、善男子諦かに聽け。當に汝が為に説くべし。) — 『宝鑰』第九住心

経文は「諦聽」の部分「諦聽諦聽」とするが、それ以外は全て同じである。

\*E3 汝今宜應當於鼻端想月輪。於月輪中作唵字觀。作是觀已於後夜分得成阿耨多羅三藐三菩提。善男子十方世界如恒河沙三世諸佛。不於月輪作唵字觀得成佛者無有是處<sup>204</sup>。(汝、今宜しく當に鼻端に於て月輪を想ひ、月輪の中に於て唵字の觀を作なすべし。是の觀を作し已って後夜分に於て阿耨多羅三藐三菩提を成ずることを得たり。善男子、十方世界の如恒河沙の三世の諸佛、月輪に於て唵字の觀を作さずして成佛することを得といはば、是の處こと有りること無し。) — 『宝鑰』第九住心

この引用部分は『守護国経』に忠実である。また、この「E1～E3」の範囲が、『十住心論』巻九での「引用 D.」に対応する。そして、『十住心論』では割愛されるが、『秘藏宝鑰』ではそのまま引用されるのが、

\*E4 何以故。唵字即是一切法門。亦是八萬四千法門寶炬關鑰。唵字即是毗盧遮那之真身。唵字即是一切陀羅尼母。從此能生一切如來。從如來生一切菩薩。從菩薩生一切衆生。乃至生少分所有善根。此<sup>205</sup>。(何を以ての故に。唵字は即ち是れ一切の法門なり。亦た是れ八萬四千の法門の寶炬關鑰なり。唵字は即ち是れ毗盧遮那の真身なり。唵字は即ち是れ一切陀羅尼の母なり。此れ従り能く一切如來を生ず。如來従り一切菩薩を生ず。菩薩従り一切衆生を生ず。乃至少分所有の善根を生ずといふ。此れなり。) — 『宝鑰』

\*何以故唵字即是一切法門。亦是八萬四千法門寶炬關鑰。唵字即是毘盧遮那佛之真身。唵字即是一切陀羅尼母。從此能生一切如來。從如來生一切菩薩。從菩薩生一切衆生乃至少分所有善根。{善男子此陀羅尼具如是等不可思議威德功用。窮劫演說劫數可盡。此陀羅尼功用威德不可窮盡}<sup>206</sup>。 — 『守護国経』

である。大正蔵の経文の「關鑰」字は既に指摘した如く、『三十帖冊子』『宝鑰』の表記と異なる。(ちなみに「寶炬」は『守護国経』の当該部分に後続して計 128 句の寶炬總持の偈頌が配置される、その導入の一語に相当する。)また「毘盧遮那佛」を『宝鑰』で「毗盧舍那」とのみ表記したのに何か意味があるかは判定不能である。但し、E1 で「釋迦牟尼佛」「[大]毗盧舍那<sup>207</sup>」と意図的に経文に手を加えたことを考慮すれば、菩提樹下での五相成身の場面で「佛」に法身・報身(生身)の別或いは因位と果位の別を立てて提示しようとしたと解釈することに特段の困難はないであろう。

この『宝鑰』所引の重要な一説 E4 を、『十住心論』では空海自身の言葉による総括部分 F.

で置き換えている。亦た E4 の{ }部分も省略される。F.の結論的定義は「當知真言為一切法母。一切法歸趣<sup>208</sup>」であるから、『守護国経』「唵字即是一切陀羅尼母」の陀羅尼を「真言」に置換していることがわかる。『守護国経』の具名からも明白な如く、陀羅尼は当経の最重要のキーワードである。『十住心論』では「守護國界主と名付ける陀羅尼」の提示以下、『守護国経』経文中の陀羅尼という術語をそのまま採用してそれを最終的に F.で「真言」に変換する操作を施しているわけである。一方、『宝鑰』では E1 が導入される直前に『真実撰経』引文の「自性成就真言」が置かれ、それを受けて『守護国経』の経文が展開される構造となっており、五相成身の「真言」を最終的に「此陀羅尼具如是等不可思議威徳功用」と陀羅尼の不可窮盡の威徳と表現しては少々具合が悪かったからであろうと推測される。

以上、空海の教理的著作に見出される『守護国経』の教説を仔細に列挙してきた。これらの実例を総攬して導き出される事柄は、十二因縁に関する依拠を除けば、『守護国経』の

- 一. 法身説法と読み取れる説法構造
- 二. 菩提樹下での虚空遍満諸仏の驚覚と釈迦牟尼の成仏
- 三. 三字和合の一字真言唵<sup>3</sup>字の大日三身
- 四. 一切教法・一切諸仏菩薩の根源である唵<sup>3</sup>字の功徳
- 五. 阿<sup>1</sup>字百二十義

という字母出生門での教説に空海に関心が集中していると思われることである。これは第三節で述べた、国家に関係する場面における『守護国経』の特別な意味合い、則ち護国思想重視とは著しい対照を示していると言えよう。

### 第五節 『秘蔵宝鑰』に占める『守護国経』の役割

『宝鑰』（及びその思想的基底の『十住心論』）での『守護国経』の取り扱いを分析すれば、そこでは前述五項目が、顕教の究極である極無自性心から密教最勝真の秘密莊嚴心に移行する微妙玄奥なる境界の領域に関わり、特に華嚴思想に連繫されていることが仄聞できる。またその『宝鑰』の十四問答に『守護国経』の教説が隠微に影響を及ぼしていることも読み取れよう。本章全体の最終到達目標である、『守護国経』が『秘蔵宝鑰』で果たす役割とその実効性の解明を、本節で実行する。

最初に、一字真言とは関係が薄いと思われる、十二因縁に関わる『守護国経』経文引用の点について、これを『宝鑰』第九住心に述べられる「因位の菩薩」という観点と結びつけて考察する。

前節で引いた十二因縁の証文は「無明・行・識・名色・六處・觸・受・愛・取・有・生・老死」を伝統的な次第通りに挙げて、特異な点は無明の因として不正思惟を立てる<sup>209</sup>ことに存する。しかし、この経文は、『大集経』陀羅尼自在王菩薩品にも対応し<sup>210</sup>、『守護国経』独自の十二因縁観を提示しているというわけではない。『守護国経』及び『大集経』では如来三十二業の一として仏の境界を説く文相で、十住心思想の第五住心縁覚乗の所観として説かれる十二因縁を部派仏教の経典ではなく『守護国経』の如来所知の真如の一として引用することに、先人は一抹の不審<sup>211</sup>を提出する。筆者は縁覚所観の十二因縁を大乘経典で解説することの可否或は意義を解明することに特段の意味を見出さないが、ただ因縁という通仏教的な教義の経証に、敢えて空海が『守護国経』を援用した理由の奥深い理由を深読みすることは可能で、その仮説を述べてみれば、

- ★因縁は『吽字義』で「所謂賀<sup>ㄨ</sup>字是因義也。梵云係怛囑<sup>ㄨ</sup>二合即是因縁義<sup>212</sup>」と定義され
- ★<sup>ㄨ</sup>字の実義＝訶字門一切諸法因不可得が阿<sup>ㄨ</sup>字本不生不可得に接続されて論が展開する
- ★この因縁の体としての<sup>ㄨ</sup>字という密教的概念が先ず存し
- ★「<sup>ㄨ</sup>字＝因」は三句の法門の因(「**因者因縁。菩提心爲因。大悲萬行爲縁。修行三密方便。成就娑羅樹王萬德華果。此<sup>ㄨ</sup>字<sup>213</sup>**」)と規定され
- ★この<sup>ㄨ</sup>字の別の字義「喜」を以て修行として、普賢の菩薩行(「從此法門而受持讀誦或觀照者。即同普賢之門<sup>214</sup>」)を導く
- ★「<sup>ㄨ</sup>字＝因＝菩提心」は同時に「大毗毘盧舍那如来菩提心之一門<sup>215</sup>」の普賢菩薩であり
- ★極無自性心が「普賢菩薩所證三摩地門<sup>216</sup>」と定義されるのであってみれば
- ★第九住心の教体として一の<sup>ㄨ</sup>字及びそこから派生する真言(四字和合の<sup>ㄨ</sup>)が定立される
- ★第九住心深秘積では、「普賢＝金剛薩埵」の心真言<sup>ㄨ</sup>を説き、これを真如の根源(「真言法教以<sup>ㄨ</sup>字爲一切真如等所依<sup>217</sup>」)とするが、<sup>ㄨ</sup>字は<sup>ㄨ</sup>を体とするから因位の菩提心を明かす
- ★一方、諸法教の根本という<sup>ㄨ</sup>字の功德とパラレルの関係を具する、三字和合の一字真言唵<sup>ㄨ</sup>字(＝大日三身「<sup>ㄨ</sup>字是法身。法身則真如。真如法身悉皆從唵字一聲出<sup>218</sup>」)は、阿<sup>ㄨ</sup>字を体として果位の功德を開顕する
- ★従って、菩薩行を修習した(<sup>ㄨ</sup>を体現する所の)普賢金剛薩埵・一切義成就菩薩が、菩提樹下で諸仏に開示される自性成就真言は真如法身の体<sup>ㄨ</sup>字であり
- ★この次第を説く経証が『守護国経』である
- ★第九極無自性心の<sup>ㄨ</sup>字から<sup>ㄨ</sup>字に到る『十住心論』での議論(深秘積)の前提が、『秘蔵宝鑰』では全て省略されているが、極無自性心深秘積の構造からして
- ★因位の菩薩・報身(<sup>ㄨ</sup>を構成する<sup>ㄨ</sup>字は報身の義<sup>219</sup>)の極致の境界華嚴法門から、諸佛驚覚(「本有三身儼然不動 遍空諸佛驚覺開示 乃起化城迴趣寶所<sup>220</sup>」)を機縁として、果位の究竟真実の法身如来(阿<sup>ㄨ</sup>字「四種曼荼 即是真佛<sup>221</sup>」)に位相転換するその要に、『守護国経』の大日三身<sup>ㄨ</sup>字観が設置されている
- ★従って(顕密の境界をその内部に内包している)『守護国経』は、『華嚴経』法門と真言密教の法界間の橋渡しを実現する中間的ハイブリッド経典であり
- ★『守護国経』は真言陀羅尼観の面で教理の根幹を形成しつつ、常に『華嚴経』との密接な関連性を具有して空海の教学に登場する
- ★縁覚所観の十二因縁を『守護国経』の経文で説明することは、「<sup>ㄨ</sup>字＝因＝菩提心」の極無自性心との遙かな繋がりを以て選択された結果だと推測でき
- ★その証左を、『秘蔵宝鑰』巻中第五住心の十二因縁引用文の後に据えられる住心頌、

\*湛然久醉臥三昧 蒙警廻心一如宮<sup>222</sup>

に表明される、大乘仏教的さとの世界(一道無為心・極無自性心を示唆する)を指示する「一如宮」の語と、『吽字義』『守護国経』の諸仏驚覚を想起させる「蒙警」に見出せる

という具合になる。

この中で十二因縁と第九住心との繋がりはあくまで推論の域を出ないが、その前提となる真言観を鍵概念とした第九極無自性心の構造把握は、妥当性を有するものである。以下に、この議論を踏まえつつ、『秘蔵宝鑰』巻下の極無自性心を考察してゆく。

その前に、ここで、『守護国経』自体が本来的に具有する『華嚴経』への親近性を考慮する。『守護国経』八陀羅尼門の一つ、卷三陀羅尼品第二之二に説かれる海印陀羅尼門は

\*何等名爲海印陀羅尼門。善男子如大海水印現一切。謂四天下所有色相<sup>[中略]</sup>一切色相。於大海中平等印現。故説大海爲**第一印最勝妙印**。希奇殊特無等無過。菩薩摩訶薩亦復如是。住此海印

甚深三昧。得與一切衆生身平等印。得與衆生語平等印。得與衆生心平等印。十方世界諸佛語業轉妙法輪。菩薩皆從海印所流。於口門中平等演說。隨有所說皆與諸佛法印無違<sup>223</sup>—『守護国經』であり、この一節に続いて字母の四十二字門が具に説かれる<sup>224</sup>が、当該の説段は伝空海『守護経釋』で能詮の教体「海印炳顯門」に引かれる<sup>225</sup>『守護国經』肝要の記述である。そして、そこで指摘されるが如く、海印甚深三昧は『華嚴經』七処八会の総定の名である。例えば、

\*一切示現無有餘 海印三昧勢力故<sup>226</sup>。—『六十華嚴』

\*入法界差別三昧。莊嚴道場三昧。一切種華光三昧。海藏三昧。海印三昧。虚空界廣大三昧。觀一切法自性三昧。知一切衆生心行三昧。一切佛皆現前三昧<sup>227</sup>。—『八十華嚴』

と經文に説かれ、華嚴教学でも

\*海印者從喩爲名。如修羅四兵列在空中於大海内印現其像。菩薩定心猶如大海。應機現異如彼兵像故<sup>[中略]</sup>如是等色海中皆有印像以是故名大海印。菩薩亦復如是。得大海印三昧已能分別見一切衆生心行。於一切法門皆得慧明<sup>228</sup>。—『華嚴經探玄記』

\*在初成一念之中。一音頓演七處九會無盡之文。海印定中一時印現以應機出世機感即應<sup>229</sup>。—『大方廣佛華嚴經疏』

と解説される重要な三昧名である。しかも、『守護国經』では次の陀羅尼門に「蓮華莊嚴陀羅尼門」が置かれる。種種の色相殊妙の莊嚴を持った廣大の妙蓮花座が涌現し、且つ菩薩の遍身の毛孔より出生したる光の中に種種の妙寶蓮華が現れ、その一の花の上に菩薩が在って佛事を作す（「廣大妙蓮花座涌現其前。種種色相殊妙莊嚴<sup>[中略]</sup>於菩薩遍身毛孔出種種光。一一光中出生種種妙寶蓮華。一一花上有一菩薩。遍往十方無量無邊諸世界中而作佛事」<sup>230</sup>）というヴィジョンは、『華嚴經』の蓮華藏世界海

\*普賢菩薩。以偈頌曰<於此蓮華藏 莊嚴世界海 一切妙寶藏 種種淨光明<sup>[中略]</sup>是故蓮華藏 世界海莊嚴 一切虚空界 光明遍充滿<sup>[中略]</sup>於此蓮華藏 世界海之内 一一微塵中 見一切法界 一切諸佛雲 放寶光明照 是盧舍那刹><sup>231</sup>—『六十華嚴』

を直接的に連想させる。

『守護国經』に見出されるこれらの「海印三昧」「大海」「印現」「毛孔」「光明」「莊嚴」「妙法輪」といった術語が、『華嚴經』法門に由来することは言を俟たない。本論の冒頭で確認した『守護国經』訳者の般若三蔵が『四十華嚴』の翻訳者でもあり、訳文の詳定に華嚴宗四祖の清涼国師澄観が携わったことも、なにがしかの影響を及ぼしているであろうが、『守護国經』それ自体に『華嚴經』の系譜に連なる教説が含まれていることを了解すべきであろう。（実際に、天長の六本宗書の一つの普機撰『華嚴宗一乘開心論』では、華嚴教理の証文に『守護国經』の經文が引用されている<sup>232</sup>。）

『守護国經』に流入する華嚴教理の術語の存在を視野の片隅に留めて、ここで『秘藏宝鑰』『十住心論』に共通する第九極無自性心の大綱の文を眺めてみる。（便宜上三段に分ける。）

\*極無自性心。今釋此心有二種趣。一顯略趣。二秘密趣。顯略趣者。夫甚深也者麼嘯。峻高也者蘇迷。廣大也者虚空。久遠也者芥石。雖然芥石竭磷虚空可量。蘇迷十六萬麼嘯八億那。近而難見我心。細而遍空我佛。我佛難思議我心廣亦大。巧藝心迷擲竿。離律眼盲休見。禹名舌斷夸步足別。聲縁識不識薩埵智不知。奇哉之奇絶中之絶其只自心之佛歟<sup>233</sup>。（極無自性心といふは、今此の心を釋するに二種の趣有り。一には顯略趣、二には秘密趣なり。顯略趣とは、夫れ甚深なるは麼嘯まろ、峻高なるは蘇迷そめい、廣大なるは虚空、久遠なるは芥石、然りと雖も芥石も竭き磷ひすらぎ虚空は量りつ可し。蘇迷は十六萬、麼嘯は八億那なり。近くして見難きは我が心、細にして空に遍きは我が佛なり。我が佛、思議し難し。我が心廣にして亦た大なり。巧藝けうげい、心迷つて竿を擲うち、離律、眼盲して見ることを休む。禹うが名、舌斷え、夸くわが歩み足別あしべつき。聲縁せいごんの識も識らず、薩埵さつだの智も知らず。奇哉きさいの奇、絶中の絶なるは、其れ只自心の佛か。）—『宝鑰』第九住心



「麼嘯・蘇迷」は『守護国経』序品の「如須彌山出于大海<sup>234</sup>」に対応する。「細而遍空我佛」は菩提樹下で菩薩を驚覚する「無量化佛猶如油麻遍滿虚空<sup>235</sup>」に同じであろう。「奇哉之奇」の表現は当経の「奇哉大士能辦是事<sup>236</sup>」「奇哉衆生。如是妙法如是清淨<sup>237</sup>」と類似するものがある。

\*迷自心故六道之波鼓動。悟心原故一大之水澄淨。澄淨之水影落萬象一心之佛鑒知諸法。衆生迷此理輪轉不能絶。蒼生太狂醉自心不能覺。大覺慈父指其歸路。歸路五百由旬。此心則都亭。都亭非常舍随縁忽遷移。遷移無定處是故無自性。諸法無自性故去卑取尊。故有真如受熏之極唱。勝義無性之秘告。警一道於彈指覺無為未極。等空之心於是始起。寂滅之果果還為因。是因是心望前顯教極果。於後秘心初心。初發心時便成正覺宜其然也。初心之佛其德不思議。萬德始顯一心稍現。證此心時知三種世間即我身。覺十箇量等亦我心<sup>238</sup>。(自心に迷ふが故に六道の波鼓動し、心原を悟るが故に一大の水澄淨なり。澄淨の水、萬象を影落えいらくす。一心の佛、諸法を鑒知す。衆生此の理に迷つて、輪轉絶つこと能はず。蒼生ただ狂酔して、自心を感じることは能はず。大覺の慈父、其の歸路を指したまふ。歸路は五百由旬、此の心は則ち都亭なり。都亭、常の舎に非ず。縁に随つて忽ちに遷移す。遷移、定まれる處無し。是の故に自性無し。諸法自性無きが故に、卑を去さけ尊を取る。故に真如受熏の極唱、勝義無性の秘告有り。一道を彈指に警いましめ、無為爲を未極に覺さとす。等空の心、是に於て始めて起り、寂滅の果、果還つて因と爲る。是の因、是の心、前の顯教に望むれば極果なり。後の秘心に於ては初心なり。初發心の時に便ち正覺を成ずること、宜しく其れ然るべし。初心の佛、其の德、不思議なり。萬德始めて顯はれ、一心稍現ず。此の心を證する時、三種世間は即ち我が身なりと知れり。十箇の量等は亦た我が心なりと覺る。) — 『宝鑰』第九住心

「六道之波」は『守護国経』に「大瀑水波浪<sup>239</sup>」の語が見られ、「心原」は経冒頭の「源底<sup>240</sup>」に通じる。「澄淨之水影落萬象」は上に引いた海印陀羅尼門の「大海水印現一切<sup>241</sup>」と同趣意を示す。大乘仏教の定型的表現ではあるが、「輪轉不能絶」は「輪轉不斷無量無邊<sup>242</sup>」に、「狂酔」は「昏沈睡眠之所迷醉<sup>243</sup>」に、「歸路」は「歸處<sup>244</sup>」にそれぞれ対応する。「警一道於彈指覺」は諸仏の驚覚(『宝鑰』では「一切如来驚覺<sup>245</sup>」『真実撰経』、『十住心論』では「彈指而警<sup>246</sup>」『三摩地法』を直接的な典拠となすが)を言い表す。「等空之心」は『大日経』『守護国経』が共に説く心・虚空・菩提の無二無別「此心虚空菩提陀羅尼性無二無二分<sup>247</sup>」を反映するであろう。

\*盧舍那佛始成道時第二七日與普賢等諸大菩薩等廣談此義。是即所謂華嚴經也。爾乃苞華藏以為家籠法界爲國。七處莊座八會開經。入此海印定觀法性圓融。照彼山王機示心佛不異。攝九世於刹那舒一念於多劫。一多相入理事相通。帝網譬其重重錠光喻其隱隱。遂使就覺母以發心歸普賢而證果。三生練行百城訪友一行行一切一斷斷一切。雖云初心成覺十信道圓。因果不異經五位而馳車。相性不殊渾十身而同歸。斯則華嚴三昧之大意<sup>248</sup>。(盧舍那佛、始めて成道の時、第二七日に普賢等諸大菩薩等と廣く此の義を談じたまへり。是れ即ち所謂『華嚴経』なり。爾れば乃ち華藏を苞ねて以て家と爲し、法界を籠めて國と爲す。七處に座を莊かさり、八會に經を開く。此の海印定に入つて法性の圓融を觀じ、彼の山王の機を照して心佛の不異を示す。九世を刹那に攝し、一念を多劫に舒ぶ。一多相入し理事相通す。帝網を其の重重に譬へ、錠光を其の隱隱に喩ふ。遂使んじて覺母 [=文殊菩薩]に就いて以て發心し、普賢に歸して證果す。三生 [=見聞・解行・証果]に練行し、百城に友を訪ふ。一行に一切を行じ、一斷に一切を斷ず。初心に覺を成じ、十信に道圓かなりと云ふと雖も、因果異ならず。五位 [=資糧位・加行位・通達位・修習位・究竟位]を経て車を馳せ、相性殊ならずして十身 [=菩薩身・願身・化身・加持身・相好莊嚴身・威儀身・生身・福德身・法身・智身]を渾ひたたげて同歸す。斯れ則ち華嚴三昧の大意なり) — 『宝鑰』第九住心

「普賢」は『守護国経』でも筆頭の対告衆<sup>249</sup>である。「華藏」「海印定」という『華嚴経』の基本概念が『守護国経』にも見出されることは既に説いた通り。この部分は空海が華嚴教理の梗概を凝縮して筆記するので、『守護国経』との語彙的な共通性は少ない。

以上第九極無自性心の大綱を説く説段を仔細に見たが、決して少なくはない数の語彙・概念の共通性を、『華嚴』『守護国』両経に見出し得ることが明らかになった。両経に本来的に存在す

る類似の性格を空海が読み取っていたことは、恐らく確実だと思われる。

『華嚴』『守護国』両經の基本的な親和性の認識に立って、第九極無自性心の論証は組み立てられるが、本節の最初の論考で述べた所の、**心**字から**心**字を經由して**心**字觀に到る『十住心論』深秘釈の真言に依拠した論理構造を、『秘藏宝鑰』においては、空海は驚くべき巧妙さで「因から果に転昇する菩薩・仏」の心の道程のみで記述する。即ち、真言が一切法教・諸仏の根源であることは引用文に記載されるものの、その思想基盤・原理的仕組み・具体的な印明については一切触れない。そうした因位の菩薩・果位の仏に焦点を絞った編集の手際を次に、確認する。

a) 華嚴法門を総括する住心頌の末に「雖入此宮初發佛 五相成身可追尋<sup>250</sup>」と記して、「此宮」（華嚴の一法界）が究竟真実ではなく、その先に「五相成身」に依る成仏が待たれることを明示する。

b) 極無自性心という名称の由来となる『大日經』住心品の經文<sup>251</sup>を引く方法について、

b1「經云。離有為無為界離諸造作離眼耳鼻舌身意極無自性心生。」

b2「等虚空無邊一切佛法依此相續生<sup>252</sup>。」

この二文は『大日經』本文の順序を入れ替えて引用し、しかも文 b1 は住心頌の直前に一度經証として引いた箇所再録となっている（第一章第六節 1-6-4 参照）。文 b2 は、『秘藏宝鑰』第八住心の引証及び第九住心の第一回目の引用部分からは意図的に省略されていた。則ち、第八住心及び第九住心因位の分齊ではなく、第九住心の果位＝真言門の初門＝初地に到達して漸く言及される所の最重要の語句<sup>253</sup>であることに留意すべきである。空海の引用法の玄妙をここに見出せる。

b3「秘密主如是初心佛說成佛因。於業煩惱解脫而業煩惱具依。」

は經本文では b1 の後に続く一節である。

頭教の極致である「極無自性心」は、『大日經』『大日經疏』所説では、第三劫瑜祇行を超越する心の段階である。三段階の妄執（僞妄執・細妄執・極細妄執）の、最初の僞妄執を超える行を第一劫、次の細妄執を超える行を第二劫、最後の極細妄執を超える行を第三劫の瑜祇行と説くが、この極無自性心の果位に於いて既に極細妄執を超越しているから「解脫」と表現するも、未だ秘密真言の金剛法界宮＝秘藏宝蔵たる秘密莊嚴心を証得してはいない段階である。空海が『十住心論』で「前二劫者。指他縁一道二種住心。後二心者示真言門根究竟二心<sup>254</sup>。（前の二劫とは他縁・一道<sup>255</sup>の二種の住心を指す。後の[第三劫]二心とは真言門の根・究竟の二心を示す）」と割注で解釈する真言門の根に相当するのが極無自性心＝初心であり、真言門の究竟の心こそが第十秘密莊嚴心を指し、その秘奥に到達するプロセスが、住心頌に予告された五相成身に他ならない。

c) 次に『大日經』の証文に、初会『金剛頂經<sup>256</sup>』（『真実撰經』）の冒頭が接続される。

（便宜的に二段に分ける。）

c1 金剛頂經説。薄伽梵大菩提心普賢大菩薩住一切如来心。時如来滿此佛世界猶如胡麻。爾時一切如来雲集。於一切義成就菩薩坐菩提場。往詣示現受用身。咸作是言。善男子云何證無上正等覺菩提。不知一切如来真實忍諸苦行<sup>257</sup>。（『金剛頂經』に説かく、薄伽梵、大菩提心普賢大菩薩、一切如来の心に住したまふ。時に如来、此の佛世界に満ちたまふこと猶し胡麻の如し。爾の時、一切如来雲集したまひ、一切義成就菩薩の菩提場に坐したまへに於て、往詣して受用身を現示し、咸く是の言を作したまふ。善男子、云何んが無上正等覺菩提を證する。一切如来の真實を知らずして諸の苦行を忍ぶや。）－『宝鑰』

ここでの「薄伽梵」は真言教主の法身大日如来を指す。

「大菩提心普賢大菩薩」は、教理的には因位に於いて金剛薩埵と自体異名（堅固不動の淨菩提心の象徴）とされ、仏果を得て法身大日と即同不二一如を成ずるとされる<sup>258</sup>。

「一切義成就菩薩」は梵に sarvārtha-siddhi、釈尊の名を含んで、ここに普賢＝金剛薩埵＝釈迦

牟尼の因位の菩薩の名が同定される。

更に、「一切如来」は虚空中に現ずる秘密仏で能驚覺の仏であり、これが「受用身」(『守護国経』での「無量化仏」)を示現して、菩提道場(菩提樹下の金剛座であるがそれは『守護国経』経文でより明確にされる)で、究竟真実の悟り「無上正等覺菩提」を体証すべきことを警覺・開示する説相である。

この僅かな文言の中に、因の菩提心から果の成仏に到達するプロセスの、

◎能入の菩薩・釈尊・金剛薩埵と

◎所証の本有本覚の淨菩提心(金剛界)と法身大日、そして

◎菩薩証果を誘導する他受用・一切如来(能驚覺秘密仏・化仏)

のトライアングル構造が提示されている。

そして、経文では無上正等覺菩提へ向かう成道直前の釈迦牟尼に焦点を当てながら、五相成身觀の導入へと展開する。

c2 時一切義成就菩薩。由一切如来驚覺。即從阿娑婆那伽三摩地起。礼一切如来白言。世尊如来教我。云何修行。云何是真眞實。如是説已。一切如来異口同音告彼菩薩言。善男子當住觀察自心<sup>259</sup>三摩地。以自性成就真言自恣而誦<sup>260</sup>。(時に、一切義成就菩薩、一切如来の驚覺に由って即ち阿娑婆那伽あさばなか三摩地より起って、一切如来を礼して白して言さく、世尊如来、我に教示したまへ。云何いかに修行せん、云何んが是れ眞實なる。是の如く説き已って一切如来、異口同音に彼の菩薩に告げて言く、善男子、當に自心を觀察する三摩地に住して、自性成就の真言を以て自ら恣ほしいまに誦すべし、と。) — 『宝鑰』

ここでは一切如来の驚覺を機縁として、従来の菩薩の「修行」から「自性成就真言」念誦・觀想の三密行への転換が説かれる。『真実撰経』本文では続けて、金剛界曼荼羅成就の真言と印を具に宣説するが、『秘蔵宝鑰』では真言と印契は見事に捨象されている。その代わりに、上来の説法構造と同じ枠組みを持ち、しかも成道直前の菩薩の属性をより明確にする『守護国経』を、経証としてここに嵌め込むのである。

d)「一切如来驚覺」を「爾時」で受けて、前節 E1～E3 で分析した『守護国経』経文がここに置かれる。

\*守護国経云爾時釋迦牟尼佛言秘密主。我於無量無數劫中修集如是波羅蜜多。至最後身六年苦行。不得阿耨多羅三藐三菩提成[大]毗盧舍那[中略]不於月輪作唵字觀得成佛者無有是處<sup>261</sup>。

既に指摘した通り『守護国経』の「佛」を「釋迦牟尼佛」と換言し、「成毘盧遮那」を「成[大]毗盧舍那」(弘全本のみ)と改定する空海の意図は、明らかに経文の中の「仏」の位置づけを明確にする為の所作であろう。「大」字は版に依って有無が異なるが、「釋迦牟尼佛」の方は空海が当極無自性心の構造決定の上で、因位の菩薩と所証の仏の位相(則ち、「釋迦牟尼佛」は顕教教主であり密教の究極真実に未達)を、極力明瞭に定義付けようとした努力の痕跡を認知することが可能である。

その観点に立てば、『守護国経』で「最後身六年苦行<sup>262</sup>」「我是凡夫」「不得阿耨多羅三藐三菩提成毘盧遮那」と述べる「我」が、極無自性心＝「初心」「真言門の根」の因の立場にあって、ここから「真言門の究竟」たる秘密莊嚴心へ更なる転昇を果たすべきベクトルを、諸仏より提示された「真言三密行即<sup>3</sup>字觀」を通して体証してゆくプロセスこそが、十住心思想の第九極無自性心講説の本質であると言えよう。如何に理屈をつけようが、仏になることは苦行しても得られない困難中の最難事であって、それを<sup>3</sup>字觀で一気に突破できるとすれば、その功德は無量不可思議のものである。空海の描く十住心思想は、『秘蔵宝鑰』では<sup>3</sup>の一字真言行を修して完成する。開顕された秘密莊嚴の曼荼羅世界は如来自内証の境界であり、悟りへの遍歴の最終段階に於いて、

※『真実撰経』と共に金剛秘密宝蔵への道筋を提示する『守護国経』は

※特別にして決定的な重要性を空海教学の中に占めている

と結論できよう。

ここで『十住心論』と『秘蔵宝鑰』における第九住心の記述を科文として対比し、『秘蔵宝鑰』での凝縮された論述の妙を炙り出す資料の一助としたい。

『十住心論』『秘蔵宝鑰』の第九住心比較表(詳細は別添の資料篇:「比較対照表」pp.67-76 参照)

内容	テキスト	十住心論		秘蔵宝鑰	
		頁数		頁数	
大綱	極無自性心。今釋此心有二種趣…斯則華嚴三昧之大意	369-370	◎	459-461	
大日經・大疏引用	故大日如來告秘密主言。所謂空性離於根境無相無境界。越諸戲論等同虛空。離有爲無爲界離諸造作離眼耳鼻舌身意。極無自性心生。善無畏三藏說。此極無自性心一句悉攝華嚴教盡。所以者何。華嚴大意原始要終。明眞如法界不守自性隨緣之義。	370-371	◎	461-462	
華嚴五教章の引用 [眞如と常住・無常]		371-373	—	—	
大疏引用	三藏又云。行者得如是微細慧時。觀一切染淨諸法。乃至少分由如隣虛無不從緣生者。若從緣生即無自性。若無自性即是本不生。本不生即是心實際。心實際亦復不可得。故曰極無自性心生。此心望前二劫。由如蓮華盛敷。若望後二心。即是果復成種。故經曰如是初心佛說成佛因	373	—	—	
空海の割注	前二劫者。指他緣一道二種住心。後二心者示眞言門根究竟二心	373	—	—	
進金剛際	又極無自性心明眞如法身蒙驚覺緣力更進金剛際。據大日經及金剛頂經等云	373	—	—	
大教王經の引用	時婆伽梵大菩提普賢大菩薩住一切如來心寂滅無相平等究竟眞實。時金剛界一切如來現受用身彈指驚覺告曰。善男子。汝所證是一道清淨。未證秘密金剛三摩地。勿以此爲足。時一切義成就菩薩。由一切如來驚覺。即從無色身三昧起。禮一切如來白言。世尊如來教示我所行道。云何修行云何是眞實。一切如來異口同音告彼菩薩言。善男子。當住觀察自心三摩地	373-374	異同あり		
	薄伽梵大菩提心普賢大菩薩住一切如來心。時如來滿此佛世界猶如胡麻。爾時一切如來雲集。於一切義成就菩薩坐菩提場。往詣示現受用身。咸作是言。善男子云何證無上正等覺菩提。不知一切如來眞實忍諸苦行。時一切義成就菩薩。由一切如來驚覺。即從阿娑婆那伽三摩地起。禮一切如來白言。世尊如來教示我。云何修行。云何是眞實。如是說已。一切如來異口同音告彼菩薩言。善男子當住觀察自心三摩地。以自性成就眞言自恣而誦	異同あり	c1・c2	463	
空海の釈	從此已後說五相成身眞言。由此五相眞言加持得成大日尊身。如是明證非一恐繁不述。言一道清淨者即是一乘一如等理是也	374	—	—	
華嚴宗の至要	又華嚴宗五教十玄六相華嚴三昧以爲至要。故略出之	374	—	—	
華嚴宗の梗概	杜順和上依此法門造五教花嚴三昧法界觀等。弟子智儼相續。智儼弟子法藏法師又廣五教作旨歸綱目及疏。即此花嚴宗之法門一一義章。頌曰	宝鑰のみ		462	
偈頌	風水龍王一法界 眞如生滅歸此岑 輪花能出體大等 器衆正覺極甚深 緣起十玄互主伴 吞流五教海印音 重重無礙喻帝網 隱隱圓融錠光心 花嚴三昧一切行 果會十尊諸刹臨 雖入此宮初發佛 五相成身可追尋	宝鑰のみ		462	
法藏の金師章及び浄源の注釈の引用 [十門・十玄]		374-378	—	—	
澄観の新華嚴疏の引用 [修行]		378-379	—	—	
杜順の五教止観の引用 [法界縁起・遮情表徳円融無礙・帝網重々]		379-386	—	—	
深秘釈	次秘密趣者。自上所說極無自性住心者。是普賢菩薩所證三摩地門。亦是大毘盧舍那如來菩提心之一門也。故善無畏三藏說。東南方普賢菩薩者何也。普賢者是菩提心。若無此妙因終不能至無上大果。故經云。時普賢菩薩住於佛境界莊嚴三昧說自心眞言 [梵字眞言は省略]	386	—	—	
顯句義(大疏)	顯句義云。初句普也。次去也往也。微羅闍離塵垢。謂除一切障。達摩爾闍多法生。謂從法界體性生。摩訶摩訶上 𑖀 字是第五字。遍一切處即是大空。空中之大名爲大空。故重言之。更無可得爲等比者。故名爲大。重空之中更無比也。意言。等者即是諸法畢竟平等也。進者是逝義。謂佛善逝而成正覺。然此平等法界無行無到。云何有來去耶。次即釋云。以能離垢除一切障。即是勝進之義。無行而進最爲善逝也。以如是進行能成法生即是從平等法性而生佛家故。次言大中之大。即等等無礙證中大空。大空者佛境界也	386-387	—	—	
秘義(大疏)	秘義云。以初 𑖀 字爲體。喜也因也。所謂修行菩薩行。若有衆生。從此法門而受持讀誦或觀照者。即同普賢之門。不久能得佛境界莊嚴三昧自在之力	387	—	—	

頁数はここでは弘全版に依る

内容	テキスト	十住心論		秘蔵宝鑰	
			頁数		頁数
空海の積	喜者隨喜。見他喜猶如己。住平等觀離嫉妬故。因者因緣。菩提心爲因。大悲萬行爲緣。修行三密方便。成就娑羅樹王萬德華果。此ㄱ字有十二轉聲字。即是十二地。除中七字菩提因行證入方便。中間則大悲句攝。是五字則五佛五智。則普賢一門之五佛。是五佛各各具十佛刹微塵數四種曼荼羅。是四種曼荼羅各各具不可說不可說眷屬曼荼羅。如ㄱ一字者自餘字等亦復如是。又喜者歡喜喜悅喜樂之義。所謂大安樂適悅義。金剛頂經名大安樂金剛薩埵	387-	388	—	—
理趣經の引用	經云。時薄伽梵一切如來大乘現證三昧耶一切曼荼羅持金剛勝薩埵。於三界中調伏無餘一切義成就金剛手菩薩摩訶薩。爲欲重顯明此義故熙怡微笑。左手作金剛慢印。右手抽擲本初大金剛作勇進勢。說大樂金剛不空三昧耶心眞言曰ㄱ	388		—	—
理趣積の引用	釋經云。此字因義。因義者謂菩提心爲因。即一切如來菩提心。亦是一切如來不共眞如妙體恒沙功德皆從此字生。此一字具四字義。且ㄱ字以爲本體。ㄱ字從ㄱ字生。由ㄱ字一切法本不生故。一切法因不可得。其字中有汚聲。汚聲者一切法損減不可得。其字頭上有圓點半月。即爲麼字。麼字者一切法我不可得義。我有二種所謂人我法我。此二種皆是妄情所執。名爲增益邊。若離損減增益即契中道云云	388-	389	—	—
空海の積	今依此說。一切如來不共眞如妙體恒沙功德皆從此ㄱ字出生。諸顯教皆以眞如爲諸法體性。佛華法華等亦以此眞如爲至極理。今此眞言法教以ㄱ字爲一切眞如等所依。眞如則所生之法。眞言則能生之法。眞如法體猶從此而生。何況能證人乎。能證佛既亦如此。何況所說法教乎。雖云能證所證平等無二。然猶於二門眞如作究竟之說。亦雖三種世間互相圓融說無盡無盡義。迹逗此域影休此床。無盡教義從一聲出。三種圓融優遊二門境。誰信眞如更有所依。	389		—	—
円覚經の引用と積	佛菩薩共有此說。經云「善男子無上法王有大陀羅尼門名爲圓覺。流出一切清淨眞如。」言一切清淨者。眞如無量淺深差別故云一切。一切之言其意甚深	389-	390	—	—
大乘起信論の引用 [体相用の三大]		390		—	—
釈摩訶衍論の引用 [心生滅門と眞如本覺・性淨本覺]		390-	392	一部	464-
守護国経の引用	又經云。佛告祕密主言。有一陀羅尼名曰守護國界主。是眞言者。毘盧舍那佛色究竟天。爲天帝釋及諸天衆已廣宣說。我今於此菩提樹下金剛道場。爲諸國王及與汝等略說。汝當諦聽。善男子陀羅尼母所謂ㄱ字。所以者何。三字和合爲一字故。謂初字者是菩提心義是諸法門義。亦無二義亦諸法果義。亦是性義自在義。猶如國王黑白善惡隨心自在。又法身義。第二字者即報身義。第三字者是化身義。以合三字共爲ㄱ字。攝義無邊故爲一切陀羅尼首。即是毘盧遮那佛之眞身。	392		宝鑰には引 かれない	
	我於無量無數劫中。能習十波羅蜜多。於最後身六年苦行。不得阿耨多羅三藐三菩提成毘盧舍那。坐道場時諸佛猶如油麻遍滿虛空。諸佛同聲而告我言。善男子。云何而求成等正覺。我白佛言。我是凡夫未求處。唯願慈悲爲我解說。是時佛同告我言。善男子。諦聽當爲汝說。我今宜應當於鼻端想淨月輪。於月輪中作唵字觀。作是觀已於後夜分得成阿耨多羅三藐三菩提。善男子。十方世界如恒河沙三世諸佛。不於月輪作唵字觀得成佛者。無有是處	392-	393	◎	463-
	何以故。唵字即是一切法門。亦是八萬四千法門寶炬關鎖。唵字即是毗盧遮那之眞身。唵字即是一切陀羅尼母。從此能生一切如來。從如來生一切菩薩。從菩薩生一切衆生。乃至生少分所有善根。此			宝鑰のみ引 用	
空海の総積	今依此等文。ㄱ字是法身。法身則眞如。眞如法身悉皆從唵字一聲出。何況諸餘法門乎。當知眞言爲一切法母。一切法歸趣。	393		—	—
釈摩訶衍論の引用 [円円海徳・不二摩訶衍]		393-	395	—	—
空海の積	初言諸佛見指眞如門諸佛。次諸佛亦眞如門佛也。能得者言不二門諸佛。其德勝故能攝得眞如門諸佛。次諸佛者指生滅門佛。意言生滅門諸佛攝得不二門諸佛耶。不故者是答辭。言生滅門諸佛不得攝眞如不二之佛	395		—	—
釈摩訶衍論の引用 [八種の本法(教理智断行位因果)]		395		—	—
空海の積	初言諸佛者指種因海本法八佛。次言諸佛末法八佛是也。言本八佛得攝末八佛。次諸佛者指不二性德佛。言本末八佛不得攝圓圓海佛。如是諸佛皆悉雖云平等平等。遍滿虛空法界。然猶本末各各差別末佛以本爲所依之境。勝劣有差。是故不得以劣攝勝。人既如此法亦如是。華嚴所說三種世間之佛是則種因海佛。故不得攝性德海佛	395-	396	—	—

頁数はここでは弘全版に依る

内容	テキスト	十住心論		秘蔵宝鑰	
		頁数		頁数	
菩提心論の引用	龍猛菩提心論云。夫迷途之法從妄想生。乃至展轉成無量無邊煩惱輪迴六趣。若覺悟已妄想止除種種法滅。故無有自性。復次諸佛慈悲從真起用救攝衆生。應病與藥施諸法門。隨其煩惱對治迷津。遇筏達於彼岸法已應捨無自性故。乃至妄若息時心源空寂。萬德斯具妙用無窮。但具此心者能轉法輪自他俱利。			宝鑰のみ引用	464
釈摩訶衍論の引用	又云。性淨本覺三世間中皆悉不離熏習彼三而爲一覺。莊嚴一大法身之果。是故名爲因熏習鏡。云何名爲三種世間。一者衆生世間二者器世間。三者智正覺世間。衆生世間者謂異生性界。器世間者謂所依止土。智正覺世間者謂佛菩薩。是名爲三。此中鏡者 謂輪多梨花鏡。如取輪多梨花安置一處同集諸物。由此花熏一切諸物皆悉明淨。又明淨物花中現前皆悉無餘。一切諸物中彼花現前亦復無餘。因熏習鏡亦復如是。熏一切法爲清淨覺令悉平等	391-392			464-465
	問。如是一心本法至極住心。龍猛菩薩說。三自一心法。一不能一假能入一。心不能心假能入心。實非我名而曰於我。亦非自唱而契於自。如我立名而非實我。如自得唱非實自。玄玄又玄遠遠又遠。如是勝處無明邊域非明分位			宝鑰のみ引用	465
空海の総釈	經論明證如此。末學凡夫不可強任胸臆判攝難思境界。居高攝低功德無量。執劣潛勝定入深底。不可不信不可不慎。如是 諸佛及所說所證教理境界悉攝一字盡。有智薩埵極善思念而已	396	-	-	-

頁数はここでは弘全版に依る

この比較対照表から了解できることは、

- ◆ 『真実摂経』『守護国経』の引用の取り扱い方から、『秘蔵宝鑰』が『十住心論』の単純なダイジェスト版ではなく、極めて意図的な引用構成を示すこと
- ◆ 『宝鑰』は冒頭の大綱で概説する以外は華嚴教理の具体に触れないこと
- ◆ 『宝鑰』では他の住心の記述と同様『菩提心論』を経証に加えること
- ◆ 『宝鑰』では第六住心以降の記述と同様に、『釈摩訶衍論』の五重極不の問答を引き、住心所証の境界の明・無明の別を判定する根拠としていること
- ◆ 『宝鑰』の焦点は「菩薩と仏」「因から果への成仏」に当てられること
- ◆ 『十住心論』の力点は深秘釈及び総釈の「諸佛及所說所證教理境界悉攝一字盡」に端的に表出されるように、真言の大威徳を述べることにある
- ◆ 真言の大威徳を教理的に支えるのは『大日経疏』『理趣釈』『守護国経』である
- ◆ 一切如来・虚空遍満諸佛の驚覚と五相成身観は『真実摂経』『守護国経』に依拠する
- ◆ 『十住心論』『宝鑰』の双方のメインテーマに『守護国経』が密接に関わる

とまとめられる諸特徴である。

最後に、『宝鑰』中で『守護国経』の経文を直接引かずに経名だけに言及した例、亦た經典名を明示せずに『守護国経』所説に触れた事例を三つ挙げる。いずれも『秘蔵宝鑰』巻中の所謂「十四問答」に見出される。

玄闍法師が憂国公子に対して、災禍の起こり来る由来を時の運・天の罰・業感と説いて、第三の業感(悪の行為が因となって苦の報いを受感すること・悪因苦果)を

\*業感者。悪業衆生同生惡時業感故招如是災。如是之論具如歷代五行志等。及守護國経王法正論経等<sup>263</sup>。(業感とは悪業の衆生、同じく惡時に生れて業感の故に是の如くの災わざはひを招く。是の如くの論は具には歷代の『五行志』等及び『守護国経』『王法正論経』等の如し。) - 『宝鑰』十四問答

と述べ、その具体例が『守護国経』等に記述されているというくだりが一つ。ここで言及される『守護国経』の経文は卷十阿闍世王授記品で、(父頻婆娑羅王を幽閉殺害した罪業を抱く)阿闍世王が何故に王の摩伽陀國は風雨不順で旱澇に見舞われ、饑饉が頻発して敵が侵略し、無量の疾疫災難に苦しむのかとの発問<sup>264</sup>に、世尊は、その根本原因は阿闍世王が因果を信ずることなく五欲の樂に耽るからであると言ひ、

\*親近悪友提婆達多。殺所生父囚繫飢餓渴乏不死而刑其足。復令調達出佛身血。破和合僧[中略]大王逼奪百姓所有資財賞賜豪貴。遂令富者。日益奢侈。貧乏之者轉益貧窮。令諸貧人孤惇困苦[中略]令諸有情心生輕賤不欲見聞。固是大王挑其法眼斷滅佛法。閉人天路開惡趣門<sup>265</sup>。(悪友の提婆達多に親近して、所生の父を殺すに、囚繫して飢餓渴乏せしめ、死せざるに其の足を刑あしきる。復た調達をして佛身より血を出し、和合僧を破せ令む[中略]大王は百姓所有の資財を逼奪して豪貴に賞賜し、遂に富者をして日に益ますます奢侈なら令め、貧乏の者は轉うた益貧窮ならしめ、諸の貧人をして孤惇こかい困苦なら令む[中略]諸の有情心をして輕賤を生ぜ令め、見聞することを欲せず、固より是れ大王が其の法眼を挑みだして佛法を斷滅し、人天の路を閉じ、惡趣の門を開くがゆえなり。) - 『守護国經』

と説法する。国の災禍を国王の悪行に起因するという論理は、逆転すれば国王の善行は国家の繁栄に直結する思想と表裏一体であって、善行積集の功德を国家安泰という目的にスライドさせる護国經典の典型的な説相を示す。

『守護国經』阿闍世王授記品では、世尊が阿闍世王に語る過去の因縁譚として、迦葉波 Kāśyapa 如来の時に訖哩枳きりき Krki という名の王が見た夢の中に出現した十の獼猴[猿のこと]の夢判断が設定される。九の獼猴は城中の一切の人民・妻妾・男女を撰乱し、飲食を侵奪し什物を破壊して不浄を以て穢汚するが、一の獼猴だけが落ちていて樹上に安坐し人々を搔き乱さない<sup>266</sup>という。夢占いにこの十の獼猴は九の外敵の悪王と一の訖哩枳王で、王が侵略される予知夢<sup>267</sup>だと告げられた訖哩枳王は、迦葉仏に泣きついて真実を教えてほしいと懇願する。迦葉仏は十の獼猴を未来仏たる釈迦牟尼仏の十種の弟子<sup>268</sup>、九種の悪沙門と一の真実沙門であると訖哩枳王を宥め、猿に擬えられる悪行の沙門の行動を具体的に述べる。下に取意的に紹介すれば、

因果を信ぜず、財宝を貪求して互相に侵奪し、天地の恩恵の雨不順で五穀実らず税を払えずに飢餓貧困の為に子供を売り払い、住む場所も無い輩が、勝手に袈裟を拾い着用して剃髪し、師僧もなく形だけの無戒無法の沙門になって、自らを禪師・法師・大徳と称する者。他人に鞭打たれ使役されるのを逃れようと僧になる者。借金の利息も払えず窮乏して出家する者。外道の説を採って弁舌を揮い議論して仏法を毀損する智慧ある者。声望ある学僧に競争心を抱きこれを凌駕しようと出家して三蔵の研究をする功名心ある者。己の生家では名声を挙げられそうにないから、出家して学問に励み世に名を知らしめたい出世主義の者。解脱ではなく天上世界に転生することを願う慮外者。財宝を既に持ちながら更なる安樂の場所を求めて僧となり、美好華麗な精舎に住して自他の財産を享樂する者。国王の尊貴・富裕・安樂なるを見てこれを望み、出家して当世または来世に王位を窺う野心家<sup>269</sup>。

等の動機不純・素行不良の沙門の姿が描かれている。歴史的に何時かの時代に、こうした悪行の沙門が存在したであろうことは容易に想像がつく。經文に説かれるということは、仏教者に対する自戒の念を醸成する目的があるだろう。この悪行の沙門を比喻する言葉が「九の獼猴」であって、『宝鑰』に於いて

\*然今見世間逃役者衆奸盜者多。御代聖皇佐時賢臣。見斯獼猴不能默忍<sup>270</sup>。(然るを今、世間を見るに逃役の者衆く、奸盜の者多し。代を御むる聖皇、時を佐たすく賢臣、斯の獼猴みこうを見て默し忍ぶこと能はず。) - 『宝鑰』十四問答

と記述される文の中の「斯獼猴」は、正しく『守護国經』で迦葉仏が訖哩枳王に説いた往昔譚中のこれら獼猴・悪沙門のことを指している。こうした非法・悪行の仏教僧の跳梁跋扈は、「十四問答」の冒頭部に憂国公子の疑問として

\*然今所在僧尼。剃頭不剃欲染衣不染心。戒定智慧乏於麟角。非法濫行鬱於龍鱗。日夜經營叩頭臣妾之履。朝夕苞苴屈膝僕媿之足。釋風因茲陵替。佛道由之毀廢<sup>271</sup>。(然るに今、在あらゆる所の僧尼は、頭を剃って欲を剃らず、衣を染めて心を染めず。戒・定・智慧は麟角より乏しく、非法濫行は龍鱗よりも鬱ん

なり。日夜に經營して頭を臣妾の履はきものに叩き、朝夕に苞苴ほうしょして膝を僕媿の足に屈す。釋風、茲に因つて陵替し、佛道之に由つて毀廢す。): 第一問答「問宝 15 : 問」(第十章第二節参照)

と提示され、法師と公子との間で繰り上げられる對話篇の出発点となったテーマである。「十四問答」そのものを、本朝奈良時代末期の仏教界墮落の様相を反映した、一種の現実批判の文章と見る向き<sup>272</sup>もあるが、『守護国経』の教説を陰に言い含める巧緻な表現を考慮するならば、「十四問答」は、現実問題を反映しつつも、仏教經典にしかと典拠を持つ、仏教僧の社会的な立ち位置に関わる、或る意味、普遍的な思想課題であったことが理解できる。そして、その一つの大きな軸は「国家利益」「国家安泰」は如何に達成されるべきかの問題意識であつて、護国經典としての『守護国経』がそこで参照されるのは極めて自然な成り行きであると見なすべきであろう。(第十章第五節及び第六節で詳論した所の国家と仏教の関係性の問題に直結する。)

「十四問答」の締め括りの一説には、念を押すかのように

\*雖然變毒為藥化鐵為金。堯戸可封桀民可誅。斯乃時運之所致皇風之所染。迦葉如來明說所由。事見守護國經。文煩不抄要覽者閱耳<sup>273</sup>。(然りと雖も毒を變じて藥と為し、鐵を化して金と為す。堯戸、封ずべく、桀が民は誅すべし。斯れ乃ち時の運の致す所、皇風の染む所なり。迦葉如來、明らかに所由を説きたまふ。事、『守護國經』に見えたり。文煩はしければ抄せず。要覽の者、閱ひらかんのみ。) - 『宝鑰』十四問答

と『守護国経』阿闍世王授記品での迦葉仏の説法に言及する。これは訖哩枳王への説法全体に適用されるが、その中でも取り分け経文の

\*名利縈纏して癡惰を増し惰増して淨信の心を滅盡す。信心既に滅して淨戒無し、無戒なれば人天の果を斷滅す。闍若閑林に自ら安處し本より名利及び親知を求む。戒定智慧の心を遠離して但し豪貴親識に依りて住するのみ。自ら三惡及び八難を求め貧窮下賤にして邊地に生ず。[中略]釋迦如來の遺法の中の世に因果を信ぜざる百官令長は、上は帝王の光寵榮祿を受け、下は百姓に非理を追求す。復た貪求すと雖も、多く匱乏して賦税に度はかり無く、萬民は貧窮にして子孫を貿易して家業を蕩盡し、寺に投じて剃落す。寺は復た荒蕪して多くの惡比丘は發心するに地無く、遂に外道の路伽耶ろかや等の斷常の諸見異學に投じて出家す。邪見の因縁にて師徒は皆墮して自ら地獄に入る。復た多くの人の與に地獄の門を開き、相引き奔馳して三惡道に趣き、人天の路を閉じて解脱するに由無し<sup>274</sup>。

という偈頌及び長行に、空海の真意を見出すことが可能である。

「十四問答」に言及される『守護国経』は、空海の他の教理的著作での『守護国経』の取り扱いとは全く異なっている。国家・国王を論じる「十四問答」に、空海が密教弘法の実践の場で重んじた『守護国経』の護国經典の性格が色濃く反映されたと言い得る。それは翻つて思量してみれば、教相判釈の過程を整然と展開することを主題とした『秘蔵宝鑰』という勅命の論書に、王法と仏法の連関と沙門の存立意義を核とする對話篇が内包される二重構造、敢えて言えばハイブリッド性を付与した空海の甚深微妙な戦略(第十章第六節参照)を窺わせるものである。欲望煩惱に耽溺する凡夫狂酔の心の段階から万徳開頭の真言秘密藏に到達する十住心思想の梗概を、実に見事に簡素堅固に構築しながら、八万四千法門の全ての仏法を真言密教という寶炬關鑰で代表させ、国家の安泰・国体護持の為にはこの仏法即真言法門を擁護・実修することが不可欠だと、ずばりと突き付ける。単独の上表文で真意を表明するには、不遜或いは軋轢を招来しかねない主張も、教判の著述の中の一部に挿入して、しかも全仏教を代表して為政者の道儒合揉の現実主義に対比させる護教的形式を纏わせるならば、心ある聡明の賢人には必ず理解される。十住心の教判の中に組み込まれた「十四問答」は、或る意味、十住心思想で裝飾を施した『秘蔵宝鑰』のメインテーマであるとも解釈できる。それは極端な見方であるにせよ、『秘蔵宝鑰』最初期の読者層(主上並びに嵯峨朝の文人官僚たち)に、宗の綱要を説く仏教教義解説書(それは『十住心論』が完全



な役割を果たす)ではない、国家経営の基本思想をも論議するハイブリッド性の印象を与えたことは、推測に難くない。

そして、真言の大威徳と守護国家を同時に説くことは、『守護国経』それ自身が本来的に具有する性格なのである。

## 第六節 本章のまとめ

以上、本章では空海が将来し重視した『守護国経』について、様々な角度から考察を加え、最終的に『宝鑰』で当経が果たしている密やかな役割を明らかにした。その要点を列挙すれば、

- ❖ 『守護国経』は『大日経』系と『金剛頂経』系の両方の要素を包含するハイブリッド(交雑)經典である
- ❖ 『守護国経』は空海によって「雑部真言経」と定義されるが、その「雑」は、金胎にはっきりと分類できない故で、価値の低さを示すものではない
- ❖ 『守護国経』は護国經典として空海の国家鎮護修法に重用された
- ❖ 『守護国経』は三業度人制で金剛頂業の必須修学經典に指定され、真言宗と国家との関りが問題とされる局面で、『大日経』『金剛頂経』系統の正純密教經典よりも優先される
- ❖ 教理的な著述では、『守護国経』は字母出生門の教説が空海に重視される
- ❖ 特に阿<sup>ヲ</sup>字百二十義と三字和合の一字真言<sup>ヲ</sup>字の教説は、真言から真如・仏・一切法門が流出するという空海の思想の基盤を形成する
- ❖ 『十住心論』『秘蔵宝鑰』では、<sup>ヲ</sup>字の功德と同時に、諸仏驚覚による五相成身觀の導入部分(進金剛際)の説相が集中的に取り上げられる
- ❖ 『守護国経』は本来的に華嚴法門と親和性が強く、それが第九極無自性心で援用される伏線・前提になっている
- ❖ 『守護国経』は華嚴法門と真言密教の間の橋渡しを実現する中間的な意味合いを持つ
- ❖ 『守護国経』は『十住心論』『秘蔵宝鑰』第九極無自性心の双方のメインテーマ(一字真言と仏・成仏)に密接に関わる
- ❖ 『宝鑰』所依の經典類として、『守護国経』は『大日経』『大日経疏』『菩提心論』『釈摩訶衍論』に次ぐ主要經典の一に数えられる
- ❖ 『守護国経』所説の護国思想は『宝鑰』では「十四問答」に垣間見られる
- ❖ 『守護国経』は空海にとって、教学の形成及び国家体制内の真言宗存立基盤の両面で、特別に重要な意味合いを具有する
- ❖ さとりへの教理と護国を同時に説く『守護国経』は、十住心思想と「十四問答」(護国)の両面をテーマとする『宝鑰』と本源的な類似性を持つ
- ❖ 結論として、『守護国経』は空海の教学及び伝法活動に於いて、特別な役割を果たす重要な經典の一つであり、殊に国体護持の側面での再評価が期待される

と要略できよう。本章での考察を通して、従来さほど注目されて来なかった『守護国経』の、空海教学における隠然たる影響力を測定し、且つ、

◎「金剛智→不空→恵果→空海」

という真言密教宗是の血脈の裏側に、もう一つ、先賢の指摘<sup>275</sup>する所の、国王守護思想を実現する密教者の系譜として

◎「不空→般若→空海」

の確たる潮流を教学的にも確認できたことを、ここに成果として強調しておきたい。

- 1 般若訳『大方廣佛華嚴經(四十華嚴)』大正 10・661 上－851 下
- 2 般若訳『大乘理趣六波羅蜜多經』大正 8・861 上－917 中
- 3 般若・牟尼室利訳『守護國界主陀羅尼經』大正 19・525 上－577 上
- 4 般若訳『佛說造塔延命功德經』大正 19・726 上－728 上
- 5 『御請来目録』定本卷一 p.19、弘全一 p.84
- 6 同上、定本卷一 p.38、弘全一 p.101
- 7 『三十帖策子』第八帖に『守護国経』は収録されるが、その巻二の末尾の記述に依れば、『守護国経』の訳場は貞元二十年(804)四月八日開始、同年十一月三日訳了、十一月八日徳宗に進上されたとある。(新国訳大蔵經密教部3『守護国界主陀羅尼經』2000年、p.15 高木神元師の解題参照)。まさしくこの十一月三日に空海は長安へ向けて福州を出発した(『弘法大師傳記集覽』増補再版、1985年、p.113)
- 8 經典漢訳の際に、梵文の義を宣べる訳者の言葉を聞いて漢語で筆記する役
- 9 翻訳の經文を潤色し、最終的に文辞を審査決定する役
- 10 頼富本宏「般若三蔵の密教」『中国密教の研究』pp.5-23
- 11 頼富本宏、同上、pp.9-13
- 12 贊寧等撰『宋高僧傳』大正 50・721 上
- 13 高木神元「『守護国界主陀羅尼經』解題」p.20
- 14 「貧道、大唐の貞元二十一年[805]、長安の醴泉寺に於て、般若三蔵及び牟尼室利三蔵、南天の婆羅門等の説を聞くに、是の龍智阿闍梨、今見げんに南天竺國に在して秘密の法等を伝授すと云云」『秘密曼荼羅教付法伝』定本卷一 p.74、弘全一 pp.9-10
- 15 『秘密曼荼羅教付法伝』定本卷一 pp.74-112、弘全一 pp.9-39
- 16 同上、定本卷一 p.80、弘全一 p.15
- 17 頼富本宏「般若三蔵の密教」『中国密教の研究』pp.16-18
- 18 『弘法大師傳記集覽』p.120
- 19 高木神元「『守護国界主陀羅尼經』解題」p.25
- 20 高木神元、同上 p.17
- 21 『宋高僧傳』大正 50・737 中。華嚴・密教の融合については高木神元、p.17 参照
- 22 小野塚幾澄「守護経と大日経との関係」p.90
- 23 高木神元「『守護国界主陀羅尼經』解題」p.20 に記載
- 24 『宋高僧傳』卷三の「釋牟尼室利[中略]十九年徒崇福醴泉寺。復於慈恩寺請行翻譯事。乃將奘師梵本。出守護國界主陀羅尼經十卷」(大正 50・721 上)という記事に符合する
- 25 如来蔵經典との思想的関係から同じく『守護国経』のインド成立を主張する説もある。高田仁覚「密教と如来蔵教学との関係－ 守護国界主陀羅尼經における －」pp.30-31
- 26 頼富本宏「般若三蔵の密教」p.85
- 27 高田仁覚「密教と如来蔵教学との関係」p.30。尚、当テキストは『宝性論(大正 1611)』の所依の經典と目される(高田 p.27)
- 28 大正 13・409 上－452 上
- 29 大正 13・5 中－28 中
- 30 『守護国経』大正 19・532 上－565 中
- 31 頼富本宏「般若三蔵の密教」p.63
- 32 高田仁覚「密教と如来蔵教学との関係」別表一。頼富「般若三蔵の密教」、pp.57-61。高木、解題 pp.30-35
- 33 高田仁覚、同上 p.29
- 34 『守護国経』大正 19・558 中－529 下
- 35 『大日経』大正 18・1 中－下
- 36 『守護国経』大正 19・527 下
- 37 同上、大正 19・527 下
- 38 同上、大正 19・527 下－528 上
- 39 小野塚幾澄、pp.94-95。頼富本宏、pp.66-67。高木神元、解題 pp.26-27
- 40 『守護国経』大正 19・537 下－538 下。高木神元、解題 p.26-27

- 
- 4 1 同上、大正 19・530 下－531 上。高木神元、解題 pp.28-29 参照
- 4 2 『諸仏境界撰真實經』大正 18・275 下－276 上。高田、「密教と如来蔵教学との関係」pp.37-38 参照
- 4 3 『守護国経』大正 19・531 上－中
- 4 4 『諸仏境界撰真實經』大正 18・276 下
- 4 5 『心地観経』大正 3・329 上
- 4 6 『守護国経』大正 19・570 下
- 4 7 『真實撰経』大正 18・207 下－208 上
- 4 8 『諸仏境界撰真實經』大正 18・274 上－275 上
- 4 9 『守護国経』大正 19・570 下
- 5 0 大正 18・207 下
- 5 1 『宝鑰』定本卷三 pp.164-166、弘全一 pp.462-464
- 5 2 大正 18・273 中
- 5 3 頼富は「ある底本をもととした改変・挿入経典と解す」と表現する(p.55)
- 5 4 『守護国経』大正 19・526 下
- 5 5 同上、大正 19・528 中－529 下。尸羅達摩訳『仏説迴向輪経』(この経も空海請来である、弘全一 p.84)の全体を包摂する
- 5 6 同上、大正 19・530 中。迦樓羅による観行は般若三蔵翻訳による『六波羅蜜経』『心地観経』に共通して説かれる。頼富 p.58 の表を参照
- 5 7 同上、大正 19・565 中－566 上
- 5 8 同上、大正 19・566 中－567 上。『真實撰経』(大正 18・276 中－280 上)及び『六波羅蜜経』(大正 8・872 下)と対応する
- 5 9 同上、大正 19・567 中。『真實撰経』(大正 18・281 下)と対応する
- 6 0 同上、大正 19・568 下－569 上。不空訳『仏母大孔雀明王経(大正 No.0982)』に呼応する
- 6 1 『御請来目録』定本卷一 pp.36-37、弘全一 p.100
- 6 2 Ex.「観自心中所置阿上字。了一切法本來不生。即於阿字流出白色光明。照無邊塵沙世界。除一切有情身中無明癡闇。即想自身轉成毘盧遮那如來[中略]召請即觀本尊心上有圓滿寂靜月輪。於月輪中右旋安布陀羅尼字」不空訳『聖觀自在菩薩心眞言瑜伽觀行儀軌』(大正 20・64 上)
- 6 3 『三学録』定本卷一 p.55、弘全一 p.117
- 6 4 高田仁覚「密教と如来蔵教学との関係」p.39 及び高木神元解題 pp.29-30 参照
- 6 5 『守護国経』大正 19・537 下－538 下。高田仁覚、同上 p.31 参照
- 6 6 大正 13・10 下－11 中
- 6 7 『守護国経』大正 19・542 上－556 上
- 6 8 同上、大正 19・560 下－562 上
- 6 9 同上、大正 19・562 上－564 下
- 7 0 同上、大正 19・565 下－566 上
- 7 1 同上、大正 19・569 下
- 7 2 『真實撰経』では「一切義成就菩薩摩訶薩」(大正 18・207 下)、『諸仏境界撰真實經』では「釋迦菩薩」(大正 18・273 中)と記される。
- 7 3 『守護国経』大正 19・565 下
- 7 4 同上、大正 19・566 上
- 7 5 同上、大正 19・566 上
- 7 6 同上、大正 19・566 上
- 7 7 同上、大正 19・566 上
- 7 8 同上、大正 19・566 上－中
- 7 9 同上、大正 19・567 下－568 上
- 8 0 同上、大正 19・571 下
- 8 1 同上、大正 19・572 上－中
- 8 2 十彌猴・十沙門の説段。『守護国経』大正 19・572 下－573 中
- 8 3 「今對世尊諸大菩薩衆僧大會發露懺悔。止息諸惡斷相續心。我[阿闍世]從今日乃至菩提。誓持五戒爲優婆塞。如佛所說一字陀羅尼一切功能。以菩提心而爲先導。從今向去一日三時精勤修習。以此善根悉皆迴向一切衆生。」『守護国経』大正 19・574 下
- 8 4 『論語』為政篇第二
- 8 5 皇帝の座に就いた者が皇位の安定に腐心し、自らの兄弟・肉親・係累の叛逆を恐れて之を大肅清する凶

- 行は、秦漢以後清代に到るまで中国史にしばしば見られる
- 86 頼富本宏「般若三蔵の密教」p.69
- 87 梅尾祥雲「密教經典と護國思想」pp.2-3 参照
- 88 頼富本宏「般若三蔵の密教」p.105
- 89 頼富本宏、同上、p.71
- 90 梅尾祥雲「密教經典と護國思想」p.15
- 91 『守護国経』大正 19・565 下
- 92 同上、大正 19・570 下
- 93 例えば、「阿<sup>ヲ</sup>字者是一切法教之本。凡最初開口之音皆有阿聲。若離阿聲則無一切言説。故爲衆聲之母。又爲衆字之根本。又一切諸法本不生義。内外諸教皆從此字而出生也」『梵字悉曇字母并釋義』定本卷五 p.106、弘全二 p.724。『大日経疏』大正 39・651 下に基づく
- 94 参照、藤井淳『空海の思想的展開の研究』トランスビュー、2008 年、pp.575-582
- 95 『東寶記』巻五に記載される文。小野塚 p.89 及び高木解題 p.22 に依ってここに引く。但し、小野塚氏が注記(p.101)するが如く、この上奏文の作者について空海真撰を疑う論が提出される。守山聖真『文化史上より見たる弘法大師傳』1931 年、p.532。この文は、『拾遺雜集』にも採録される、弘全三 p.637
- 96 若しくは空海に仮託して撰文した東寺関係者。上奏文は空海真撰が疑われるにしても、天長二年四月八日の允許(太政官符)の實在は正しいと認められるようである。守山、p.533
- 97 『三学録』定本巻一 p.55、弘全一 p.117
- 98 同上、定本巻一 pp.43-49、弘全一 pp.105-111
- 99 同上、定本巻一 pp.49-50、弘全一 p.111
- 100 同上、定本巻一 pp.50-55、弘全一 pp.111-117
- 101 この三経は『御请来目録』でも『四十華嚴』と共に別建てで記載される。定本巻一 p.19、弘全一 p.84
- 102 この大法を日本にもたらしたのが常曉律師であることは確実であるが、空海が恵果から大元帥法を受持した可能性もないわけでは無い。参照、上田實隆「大元帥明王の研究」『密教研究』1938 年、pp.217-218
- 103 『二教論』定本巻三 p.80、弘全一 p.479
- 104 「奉爲國家請修法表」『性靈集』巻四、定本巻八 p.54、弘全三 p.436
- 105 『弘法大師傳記集覽』 pp.248-249
- 106 淳和天皇代の天長元年(824)九月に、神護寺で僧十四人に『守護国経』を転読させる勅が下されたとの記録が残される。「簡解眞言僧一七人永爲國家修行三密法門[中略]又簡貞操沙彌一七人。令轉讀守護國界王經」『類聚国史』巻百八十、『新訂増補國史大系』6、pp.259-260
- 107 「奉爲國家建壇修法五十一度」『高野贈大僧正傳』『弘法大師傳記集覽』 p.249
- 108 「宮中眞言院正月御修法奏状」『性靈集』巻九、定本巻八 pp.162-163、弘全三 pp.518-519
- 109 同上、定本巻八 p.163、弘全三 pp.518-519
- 110 「祈誓弘仁天皇御厄表」同上『性靈集』巻九、定本巻八 p.164、弘全三 p.519
- 111 『性靈集』巻九、定本巻八 p.163、弘全三 p.518
- 112 武内孝善『空海伝の研究－後半生の軌跡と思想－』吉川弘文館、2015 年 p.544 参照
- 113 石田尚豊『空海の帰結－現象学的史学－』中央公論美術出版、2004 年、pp.57-58 参照
- 114 『眞言宗三業度人官符』二六、弘全五 pp.447-448
- 115 『六波羅蜜経』大正 8・872 中及び 891 上。頼富本宏「般若三蔵の密教」p.47 参照
- 116 『眞言宗三業度人官符』二五、弘全五 pp.444-445
- 117 同上、弘全五 p.445
- 118 守山聖真 p.860 及び 武内孝善 p.549
- 119 武内博士は永観元年(983)の金剛峯寺の年分度者試定結果報告の文を提示して、そこに記される奉読書の目録が二十三日付の『守護国経』『六波羅蜜経』『大孔雀経』『菩提心論』『釋摩訶衍論』に符合することを指摘し、二十二日付の偽撰官符は永観元年以降の成立であると結論付けている。pp.550-552
- 120 守山聖真 p.860 及び 武内孝善 p.549
- 121 守山聖真 p.860 及び 武内孝善 p.549
- 122 弘全四 pp.755-769
- 123 高木神元、解題 pp.21-22
- 124 「大師御作云云或石山内供作云云」弘全四 p.769
- 125 弘全四 pp.758-760
- 126 弘全四 pp.760-767

- 
- 1 2 7 弘全四 p.768  
1 2 8 弘全四 pp.259-415。全集収録作としては異例の多量の丁数を備える  
1 2 9 弘全四 p.337  
1 3 0 弘全五 p.683 及び p.686  
1 3 1 大正 59・763 上  
1 3 2 弘全四 pp.312-414  
1 3 3 『守護国経』大正 19・525 上—528 中  
1 3 4 例えば、弘全四 pp.360-366 は『大日経疏』大正 39・603 中—604 下の釈文を延々と引用する  
1 3 5 陳琳「答東阿王牋」『文選』卷四十所録  
1 3 6 新羅の僧(?—681)。弘全四 p.313。参照、石井公成『華嚴思想の研究』春秋社、pp.175-178  
1 3 7 華嚴学派の僧で法蔵の弟子(673?—743?)。弘全四 p.332、p.334、p.370  
1 3 8 智儼は華嚴宗第二祖、弘全四 p.331、p.333、p.406  
1 3 9 弘全四 p.343、p.347、p.405  
1 4 0 弘全四 p.415 編者曰  
1 4 1 弘全四 p.300  
1 4 2 弘全四 pp.309-310  
1 4 3 弘全四 pp.311-312  
1 4 4 高木神元、解題 p.22  
1 4 5 本節での記述から、『守護国経』が朝廷・真言宗双方で大変重んじられた經典であったことが明らかになった。天台宗の学者が当経を「さして大きく着目・依用された形跡は余り見られず」「空海においては決して高く評価されたとはいえない」と評言する(水上文義「五大院安然と『守護国界主陀羅尼経』」p.164 及び p.166)のは、従って完全なる事実誤認に基づいた浅薄な見解である  
1 4 6 『声字義』定本卷三 p.38、弘全一 p.524。但し※印「阿」字は『弘全』では「何」と記される。底本の定本版の本文の方が勝れる  
1 4 7 同上、定本卷三 p.40、弘全一 p.526  
1 4 8 『梵字悉曇字母并釋義』定本卷五 p.106、弘全二 p.724  
1 4 9 『守護国経』大正 19・565 下  
1 5 0 同上、大正 19・570 下  
1 5 1 『守護国経』の当該の経文は、後に示すように『十住心論』卷九、定本卷二 pp.300-301、弘全一 pp.392-393 に全体が引用される  
1 5 2 『声字義』定本卷三 p.35、弘全一 p.521  
1 5 3 『守護国経』大正 19・537 下  
1 5 4 同上、大正 19・565 下  
1 5 5 『二教論』定本卷三 p.107、弘全一 p.503  
1 5 6 小田慈舟『十卷章講説』卷下、高野山出版社、1985 年、p.747  
1 5 7 『吽字義』定本卷三 p.56、弘全一 pp.537-538。『大日経疏』大正 39・651 下に基づく  
1 5 8 『守護国経』大正 19・570 下  
1 5 9 同上、大正 19・577 上  
1 6 0 同上、大正 19・565 下  
1 6 1 『吽字義』定本卷三 p.67、弘全一 p.548  
1 6 2 同上、定本卷三 p.67、弘全一 p.548  
1 6 3 大正 19・570 下。この「關鑰」は『三十帖冊子』及び『秘蔵宝鑰』では「關鑰」と作る  
1 6 4 『吽字義』定本卷三 p.58、弘全一 p.540  
1 6 5 同上、定本卷三 p.65、弘全一 p.546  
1 6 6 同上、定本卷三 pp.56-57、弘全一 p.538  
1 6 7 『守護国経』大正 19・532 中—533 中  
1 6 8 『十住心論』卷十、定本卷二 p.324、弘全一 p.413  
1 6 9 小田慈舟『十卷章講説』卷上 p.354  
1 7 0 『守護国経』大正 19・532 中—533 中、略出  
1 7 1 「先徳寫本具載本也」頼瑜『~~𑖀~~字義深宗記』上 p.13(『真言宗全書』第十五卷 p.67)  
1 7 2 『十住心論』卷十、定本卷二 p.324、弘全一 pp.412-413  
1 7 3 『守護国経』大正 19・532 上  
1 7 4 同上、大正 19・533 下

- 175 『十住心論』 卷九、定本卷二 p.294、弘全一 p.386  
176 同上、定本卷二 p.295、弘全一 p.387  
177 同上、定本卷二 p.296、弘全一 p.388  
178 同上、定本卷二 p.296、弘全一 p.388。『理趣經』 大正 8・748 中の引用  
179 同上、定本卷二 pp.296-297、弘全一 p.388。『般若理趣積』 大正 19・609 下の引用。当該部分は『吽字義』の典拠でもある  
180 同上、定本卷二 p.297、弘全一 p.389  
181 同上、定本卷二 p.300、弘全一 p.392  
182 『守護国経』 大正 19・565 下  
183 『十住心論』 卷九、定本卷二 p.300、弘全一 p.392  
184 同上、定本卷二 pp.300-301、弘全一 p.392  
185 『守護国経』 大正 19・565 下  
186 「唵<sup>3</sup>字即是毘盧遮那佛之眞身。唵字即是一切陀羅尼母」 大正 19・570 下  
187 『守護国経』 大正 19・566 中-567 上  
188 同上、大正 19・567 中-569 中  
189 『十住心論』 卷九、定本卷二 pp.301-302、弘全一 pp.392-393  
190 『守護国経』 大正 19・570 下  
191 『宝鑰』 定本卷三 pp.164-165、弘全一 pp.463-464  
192 「何以故唵字即是一切法門。亦是八萬四千法門寶炬關鑰。唵字即是毘盧遮那佛之眞身。唵字即是一切陀羅尼母。從此能生一切如來。從如來生一切菩薩。從菩薩生一切衆生乃至少分所有善根。」 大正 19・570 下  
193 『十住心論』 卷九、定本卷二 p.302、弘全一 p.393  
194 『大日経』 大正 18・3 中  
195 『十住心論』 卷五、定本卷二 pp.174-175、弘全一 pp.278-280  
196 『守護国経』 大正 19・547 上-中  
197 『宝鑰』 定本卷三 pp.145-146、弘全一 pp.446-447  
198 同上、定本卷三 pp.146-147、弘全一 p.447  
199 同上、定本卷三 p.147、弘全一 p.447  
200 同上、定本卷三 p.165、弘全一 p.463  
201 『守護国経』 大正 19・570 下  
202 「大毗盧遮那」と作るのは弘全本の本文である  
203 『宝鑰』 定本卷三 p.165、弘全一 p.463  
204 同上、定本卷三 p.165、弘全一 pp.463-464  
205 同上、定本卷三 pp.165-166、弘全一 p.464  
206 『守護国経』 大正 19・570 下  
207 但しこの「大」は版によって異同があるから、100%空海の意図に沿った改変であるとは断言できない  
208 『十住心論』 卷九、定本卷二 p.302、弘全一 p.393  
209 宥快『秘藏寶鑰鈔』 卷中九 p.240  
210 曇無讖訳『大方等大集経』 大正 13・16 下-17 上  
211 小田慈舟『十卷章講説』 卷下 p.973  
212 「所謂賀<sup>4</sup>字は是れ因の義なり。梵には係怛嚩<sup>5</sup>けいとば<二合>hetavaḥ と云ふ。即ち是れ因縁の義なり。」 『吽字義』 定本卷三 p.53、弘全一 p.535  
213 「因とは因縁なり。菩提心を因と爲し、大悲萬行を縁と爲して、三密方便を修行し、娑羅樹さらじゅ王の萬徳華果を成就す。此の<sup>6</sup>字に」 『十住心論』 卷九、定本卷二 p.295、弘全一 p.387  
214 「此の法門に従って受持し讀誦し或いは觀照せば、即ち普賢の門に同じ。」 同上、定本卷二 p.295、弘全一 p.387  
215 同上、定本卷二 p.294、弘全一 p.386  
216 同上、定本卷二 p.294、弘全一 p.386  
217 同上、定本卷二 p.297、弘全一 p.387  
218 同上、定本卷二 p.302、弘全一 p.393  
219 『吽字義』 定本卷三、p.58 弘全一 p.540  
220 同上、定本卷三 p.62、弘全一 p.543

- 221 同上、定本卷三 p.63、弘全一 p.544
- 222 『宝鑰』定本卷三 p.147、弘全一 p.445
- 223 「何等をか名づけて海印陀羅尼門と爲すや。善男子よ、大海の水の一切を印現するが如く、謂ふところの四天下の所有あらゆる色相[中略]一切の色相は、大海の中に於て平等に印現す。故に大海を説いて第一印と爲す。最勝妙印にして希奇殊特、無等無過なり。菩薩摩訶薩も亦た復た是の如し。此の海印の甚深なる三昧に住し、一切衆生と身平等の印を得、衆生と語平等の印を得、衆生と心平等の印を得るなり。十方世界の諸佛の語業の妙法輪を轉ずる菩薩は、皆海印従り流るる所の口門の中に於て平等に演説す。所説有るに随つて皆諸佛の法印と違ふこと無し。」『守護国経』大正 19・534 下
- 224 同上、大正 19・534 下—535 上
- 225 『守護経釋』弘全四 p.306
- 226 佛馱跋陀羅訳『六十華嚴経』大正 9・434 下
- 227 實叉難陀訳『八十華嚴経』大正 10・205 中
- 228 法藏述『華嚴経探玄記』大正 35・189 上
- 229 澄觀撰『大方廣佛華嚴経疏』大正 35・530 上
- 230 「廣大の妙蓮花座有りて其の前に涌現し、種種の色相殊妙の莊嚴有り。[中略]菩薩は遍身の毛孔より種種の光を出し、一一の光の中に種種の妙寶蓮華を出生す。一一の花の上に一の菩薩有り。遍く十方の無量無邊の諸世界の中に往きて佛事を作す。」『守護国経』大正 19・535 上—中
- 231 「普賢菩薩は、偈頌を以て曰く。<此の蓮華藏莊嚴世界海に於て、一切の妙寶藏は種種の淨光明なり[中略]是の故に蓮華藏世界海は、一切虚空界を莊嚴し、光明遍ねく充滿し[中略]此の蓮華藏世界海の内に於て、一一の微塵中に一切法界を見る、一切諸佛の雲は寶光を放ち是の盧舍那刹を明照す」佛馱跋陀羅訳『六十華嚴経』大正 9・412 中—下
- 232 「**守護國界主陀羅尼經云**。復次善男子。何等名爲海印陀羅尼門。善男子。如大海水印現一切。謂四天下所有色相或衆生色相。或非衆生色相。山澤原阜。樹木叢林。藥草百穀。日月星辰。摩尼雲雷。村營聚落。城邑王都。及與諸天男女宮殿。一切資具。香林池沼。渠河泉流。綺麗嚴飾。如是等類上中下品。一切色相。於大海中平等印現。故説大海。爲第一印。最勝妙印。希奇殊特。無等無過。菩薩摩訶薩。亦復如是。住此海印甚深三昧。得與一切衆生身平等印。得與衆生語平等印。得與衆生心平等印。十方世界諸佛語業轉妙法輪。菩薩皆從海印所流。於口門中平等演説。隨有所説皆與諸法印。無違亦無疑惑。能令法界一切衆生皆悉悟解。故説此印。諸印中上。所謂阿上短字印者。以一切法性無生故乃至第四十二字云。瑟姪二合字印者。悟解無邊無盡體故。善男子。菩薩以是等種種法相分別演説諸字印門。善男子。是名深入海印三昧陀羅尼門。廣如經文」普機撰『華嚴宗一乘開心論』大正 72・3 中—下。普機と空海教学の関連については、中村本然「空海と普幾(機)の交渉について」『印度學佛教學研究』第 67 卷第 2 号、2019 年、pp.536-541 参照
- 233 『宝鑰』定本卷三 p.161、弘全一 pp.459-460、『十住心論』卷九、定本卷二 p.275、p.369
- 234 『守護国経』大正 19・525 下
- 235 同上、大正 19・570 下
- 236 同上、大正 19・556 中
- 237 同上、大正 19・570 下
- 238 『宝鑰』定本卷三 pp.161-162、弘全一 pp.460-461、『十住心論』卷九、定本卷二 pp.276-277、pp.369-370
- 239 『守護国経』大正 19・538 中
- 240 同上、大正 19・525 上
- 241 同上、大正 19・534 下
- 242 同上、大正 19・547 下
- 243 同上、大正 19・537 中
- 244 同上、大正 19・571 中
- 245 『宝鑰』定本卷三 p.164、弘全一 p.462。『真実撰経』大正 18・207 下
- 246 『十住心論』卷九、定本卷二 p.280、弘全一 p.373。『三摩地法』大正 18・328 下
- 247 『守護国経』大正 19・527 下
- 248 『宝鑰』定本卷三 pp.162-163、弘全一 p.461、『十住心論』卷九、定本卷二 pp.275-276、弘全一 p.370
- 249 『守護国経』大正 19・525 上
- 250 『宝鑰』定本卷三 p.164、弘全一 p.462
- 251 『大日経』住心品大正 18・3 中
- 252 『宝鑰』定本卷三 p.164、弘全一 p.462
- 253 即ち、「等虚空無邊一切佛法」の句は第十秘密莊嚴心の境界に配当される。参照「無邊一切佛法依法相續生ノ十一字ヲ脱。是爲顯非第八ノ住心ノ當分覺。第九ノ住心ノモ同如此引證。[中略]後ノ引文ニハ經[中略]極無自性

心生等虚空無邊一切佛法依此相續生<sub>文</sub>是分明<sub>二</sub>極無自性心生/次<sub>二</sub>等虚空無邊等/文<sub>7</sub>案。初地ナル事明也〔中略〕無量無邊/一切/佛法事ハ初地心内祕密/功德故。第八第九/住心<sub>二</sub>ハ不許之意也〕宥快撰『大日經疏鈔』大正 60・303 上—中

254 『十住心論』卷九、定本卷二 p.280、弘全一 p.373

255 ここで第二劫に「一道」を配するのは『大日經』本文の論理に反して、經文解釈上の問題を孕む

256 不空訳『真実撰經』大正 18・207 下

257 『宝鑰』定本卷三 p.164、弘全一 pp.462-463

258 参照「金剛薩埵者是普賢菩薩。即一切如來長子。是一切如來菩提心。是一切如來祖師。是故一切如來。禮敬金剛薩埵」不空訳『金剛頂瑜伽金剛薩埵五祕密修行念誦儀軌』大正 20・538 上

259 定本は大正蔵本の『真実撰經』に従って「觀察自三摩地」と作るが、弘全本の「觀察自心三摩地」の方が教説に適合すると思われる

260 『宝鑰』定本卷三 pp.164-165、弘全一 p.463

261 同上、定本卷三 p.165、弘全一 pp.463-464

262 『守護国經』大正 19・570 下

263 『宝鑰』定本卷三 p.141、弘全一 p.442

264 『守護国經』大正 19・571 下

265 同上、大正 19・572 上

266 「彼時有王名訖哩枳。於彼如來深生淨信。王於中夜得二種夢。一者夢見有十獼猴。其九獼猴攝亂城中。一切民妻妾男女。侵奪飲食破壞什物。仍以不淨而穢汚之。唯一獼猴心懷知足。安坐樹上不擾居人。時九獼猴同心惱亂。此知足者作諸留難。驅逐出於獼猴衆會。(彼の時に王有り。訖哩枳と名づく。彼の如來に於て深く淨信を生ず。王は中夜に於て二種の夢を得たり。一は夢に十の獼猴みこう見る有り。其の九の獼猴は城中の一切の人民・妻妾・男女を攝亂し、飲食を侵奪し什物を破壊し、仍て不淨を以て之を穢汚す。唯一獼猴のみ心に知足を懷ひ、樹上に安坐し居人を擾さず。時に九の獼猴は心を同じくして此の知足の者を惱亂し、諸の留難を作り、驅逐して獼猴の衆會を出だす。)」『守護国經』大正 19・572 中

267 「占者白王九獼猴者即是九王。其知足者即是大王。是則九王同心篡奪大王寶位。象二口者即是九王食自國邑兼食王國。(占者は王に白す。「九の獼猴は即ち是れ九王なり。其の知足なる者は即ち是れ大王なり。是れ則ち九王が心を同じくして大王の寶位を篡奪すべし。象の二口は即ち是れ九王が自らの國邑を食らい、兼ねて王國を食らふなり。)」『守護国經』大正 19・572 中

268 「佛言大王王之所夢。不在於王勿生憂懼。王善諦聽當爲王說。此是未來五濁惡世。有佛出現號釋迦牟尼。滅度之後遺法之相。大王十獼猴者即是彼佛十種弟子。(佛の言く、「大王よ、王の夢みる所は王に在らず、憂懼を生ずること勿れ。王よ、善く諦聽せよ、當に王の爲に説くべし。此は是れ未來の五濁惡世に佛有りて出現し、釋迦牟尼と號す。滅度の後の遺法の相なり。大王よ、十の獼猴とは即ち是れ彼の佛の十種の弟子なり。)」大正 19・572 下

269 原文を記載する。「迦葉佛言一貧畏不活而作沙門。二奴有怖畏而作沙門。三怖畏債負而作沙門。四求佛法過失而作沙門。五爲勝他而作沙門。六爲名稱而作沙門。七爲生天而作沙門。八爲利養而作沙門。九爲欲求未來王位而作沙門。十眞實心而作沙門。時彼大王自彼佛言。世尊此十沙門其相云何。彼佛答言大王貧畏不活作沙門者。多有衆生不信因果。貪求財寶互相侵奪。遂感天地雨澤不時。五穀不登不充官稅。飢貧所逼鬻賣男女。無所投寄披挂遺棄樹上袈裟。自剃鬚髮作沙門像。無阿闍梨亦無和上。無戒無法相似沙門。長時受行一切惡法。入僧伽藍自稱我是律師禪師法師大德。坐居衆首謂餘僧言。汝等皆是我之弟子。於清信士族姓長者婆羅門家。出入遊從多造過失。是名第一貧畏不活而作沙門。大王云何名爲奴有怖畏而作沙門。謂下賤奴婢作是思惟。云何一生受他驅策。逃竄出家是爲第二。大王云何名爲怖畏債負而作沙門。謂有衆生公私債負。息利既多酬還不遂。既被逼迫逃逝出家。是爲第三。大王云何名爲求佛法過失而作沙門。謂諸外道心生嫉妬遂共集議。誰有聰明利根辯慧。入佛法中學彼所有世出世法。窺其是非還歸我衆。對於國王大臣長者。樹論議幢出其過失。摧壞破滅彼佛正法。是名第四。大王云何名爲求勝他故而作沙門。謂或有衆生聞有某甲披衣落髮。多有伎能通達三藏。心生熱惱便即出家學經律論。所修善法皆欲勝彼。是名第五。大王云何名爲爲名稱故而作沙門。謂或有人竊自思惟。我若在家無有名稱。我應剃落披衣出家。勤學多聞受持禁戒。於大衆中坐禪入定使物知名。是爲第六。大王云何名爲求生天故而作沙門。謂或有人聞諸天中長壽快樂。我無方便而得上生。遂即剃髮染衣出家。修持善法皆願生天。是爲第七。大王云何名爲爲利養故而作沙門。謂或有人先有財寶更求勝處。得好精舍房院華飾。可以棲遲受用自他所有財產。是名第八。大王云何名爲欲求未來帝王位故而作沙門。謂有衆生見於國王。自在尊崇富貴安樂。便生愛樂遂求出家。所修善根惟願當生得居王位。是名第九。大王云何名爲眞實心故而作沙門。謂有衆生雖生利利大臣族姓婆羅門家。或生長者居士商主富貴之家盛年美貌。觀諸財色富貴榮顯。猶若浮雲泡幻電光生滅不住。遂起厭離發菩提心。親友珍財一切皆捨。出家慕道秉持律儀。學法修禪精勤匪懈。凡有所作皆爲衆生。唯求無上菩提之果。是名第十眞實心故而作沙門。大王當知如王所夢。見一獼猴少欲知足。獨處樹上不擾人者。即是釋迦如來遺法之中眞實沙門。其九獼猴擾亂衆人。同心驅擯一獼猴



者。即是釋迦如來遺法之中前九沙門。無沙門法故總名爲相似沙門。同行惡行共驅於一眞實沙門出於衆外。大王此惡沙門破戒行惡。汚穢一切族姓之家。向於國王大臣官長。論說毀謗眞實沙門。橫言是非云是惡人破戒行惡。不合與我持戒比丘同共止住布薩說戒。亦不合同居一寺舍同一國邑。一切惡事皆推與彼眞實沙門。蒙蔽國王大臣官長。遂令驅逐眞實沙門盡出國界。其破戒者自在遊行。而與國王大臣官長共爲親厚。(迦葉佛の言く、「一には貧にして不活なるを畏れて沙門と作る。二には奴たる怖畏有つて沙門と作る。三には債負を怖畏して沙門と作る。四には佛法の過失を求めて沙門と作る。五には他に勝れんが爲に沙門と作る。六には名稱の爲に沙門と作る。七には生天の爲に沙門と作る。八には利養の爲に沙門と作る。九には未來の王位を求めんと欲するが爲に沙門と作る。十には眞實心にして沙門と作る。」時に彼の大王は彼の佛に白して言さく。「世尊よ、此の十の沙門は其の相云何ん」と。彼の佛の答へて言く、「大王よ、貧にして不活なるを畏れて沙門と作るは、多く衆生有つて因果を信ぜず、財寶を貪求して互ひに相ひ侵奪し、遂に天地の感ずる雨澤は時ならず、五穀は登みのらず、官税を充さず。飢貧の逼る所に男女を鬻ぎ賣り、投寄する所無く、樹上に遺棄せる袈裟を披挂して、自ら鬚髮を剃り沙門の像を作るに、阿闍梨も無く、亦た和上も無く、無戒無法の相似の沙門なり。長時に一切の惡法を受行し、僧伽藍に入りては、自ら我は是れく律師なり禪師なり 法師なり 大徳なり」と稱し、衆の首に坐居し、餘僧に謂ひて言く、「汝等は皆是れ我が弟子なり」と。清信士の族姓の長者・婆羅門の家に出入し遊從して、多く過失を造る。是を第一の貧にして不活なるを畏れて沙門と作ると名づく。「大王よ、云何が名づけて奴となる怖畏有つて沙門と作ると爲すや。」謂く、「下賤の奴婢は是の思惟を作す。云何んが一生に他の驅策を受けんや。逃竄して出家す。是を第二と爲す。」「大王よ、云何が名づけて債負を怖畏して沙門と作ると爲すや。」謂く、「衆生有りて公私の債負あり、息利に既に多く酬還を遂げず。既に逼迫せられ逃逝して出家す。是を第三と爲す。」「大王よ、云何が名づけて佛法の過失を求めて沙門と作ると爲すや。」謂く、「諸の外道の心に嫉妬を生じ、遂に共に集議して、誰か聰明利根にして辯慧有るものを佛法の中に入れ、彼の所有の世出世の法を學び、其の是非を窺つて我が衆に還歸し、國王・大臣・長者に對して論議の幢を樹てて其の過失を出だし、彼の佛の正法を摧壞し破滅せんとす。是を第四と名づく。」「大王よ、云何が名づけて他に勝れんが爲に沙門と作ると爲すや。」謂く、「或は衆生有りて某甲が衣を披け落髮し、多く伎能有つて三藏に通達すること有るを聞き、心に熱惱を生じ便即ち出家して經律論を學び、所修の善法は皆彼に勝れんことを欲す。是を第五と名づく。」「大王よ、云何が名づけて名稱の爲に沙門と作ると爲すや。」謂く、「或る人有りて竊かに自ら思惟すらく、我、若し家に在れば名稱有ること無からん。我、應に剃落披衣して出家し、勤學多聞して禁戒を受持し、大衆の中に於て坐禪入定して、物をして名を知ら使むべし。是を第六と爲す。」「大王よ、云何が名づけて生天を求むるが爲に沙門と作ると爲すや。」謂く、「或は人有りて諸天の中に長壽快樂有り」と聞き、我に方便として上生を得ること無し。遂に即ち髮を剃り衣を染めて出家し、善法を修持して皆生天を願ふ。是を第七と爲す。」「大王よ、云何が名づけて利養の爲の故に沙門と作ると爲すや。」謂く、「或は人有りて先に財寶有り。更に勝處を求めて好ましき精舍・房院の華飾を得て以て棲遲し、自他所有の財産を受用す可し。是を第八と名づく。」「大王よ、云何が名づけて未來の帝王の位を求めんと欲するが爲に沙門と作ると爲すや。」謂く、「衆生有りて國王の自在・尊崇・富貴・安樂を見て、便ち愛樂を生じ遂に出家を求め、所修の善根もて、惟願はくは當生に王位に居することを得んことをと。是を第九と名づく。」「大王よ、云何が名づけて眞實心の故に沙門と作ると爲すや。」謂く、「衆生有りて利利大臣・族姓婆羅門の家に生じ、或は長者・居士・商主・富貴の家に生じ、盛年のとき美貌なりと雖も、諸の財色・富貴・榮顯を觀るに、猶し浮雲・泡幻・電光の若し。生滅して住せず。遂に厭離を起して菩提心を發し、親友・珍財の一切を皆捨てて出家し、道を慕ひ律儀を秉持へいちし、法を學び禪を修し、精勤して懈ること匪ず。凡そ所作有るときは皆衆生の爲にして、唯無上菩提の果を求むるのみなり。是を第十の眞實心の故に沙門と作ると名づく。大王よ、當に知るべし。王が夢に見る所の如く、一の獼猴は少欲知足にして獨り樹上に處り、人を擾わせざる者は、即ち是れ釋迦如來遺法の中の眞實の沙門なり。其の九の獼猴は衆人を擾亂し、心を同じくして一の獼猴を驅擯くするは、即ち是れ釋迦如來遺法の中の前の九沙門なり。沙門の法無きが故に、總じて名づけて相似沙門と爲す。同じく惡行を行じて、共に於一の眞實沙門を驅つて衆外に出だす。大王よ、此の惡沙門は戒を破り惡を行じ、一切族姓の家を汚穢し、國王・大臣・官長に向つて論說して眞實の沙門を毀謗し、横よこしまに是非を言ふ。云ここに是の惡人にして破戒行惡なるものは、我が持戒比丘と合せず同じく共に止住すべからず。布薩說戒も亦た、合せず同じく一の寺舎に居し、一の國邑を同じくすべからず。一切の惡事を皆彼の眞實の沙門に推與して、國王・大臣・官長を蒙蔽し、遂に眞實の沙門を驅逐して盡く國界を出さ令む。其の破戒者は自在に遊行して、國王・大臣・官長と共に親厚を爲す。』」

『守護国經』大正 19・572 下-573 中

270 『宝鑰』定本卷三 p.139、弘全一 pp.440-441

271 同上、定本卷三 pp.130-131、弘全一 p.432

272 小田慈舟『十卷章講說』卷下、pp.932-933 及び勝又俊教『<仏典講座 32>秘藏宝鑰・般若心經秘鍵』、大藏出版 1977 年 p.216 参照

273 『宝鑰』定本卷三 pp.143-144、弘全一 p.444

274 「名利縈纏増懶惰 惰増減盡淨信心 信心既滅淨戒無 無戒斷滅人天果 闍若閑林自安處 本求名利及親知 遠離戒定智慧心 但依豪貴親識住 自求三惡及八難 貧窮下賤邊地生[中略]釋迦如來遺法之中五濁惡世不信因果百官令長。上受帝王光寵榮祿。下於百姓非理追求。雖復貪求而多匱乏。賦稅無度萬民貧窮。貿易子孫家業蕩盡。投寺剃落寺復荒蕪。多惡比丘發心無地。遂投外道路伽耶等斷常諸見異學出家。邪見因緣師徒皆墮自入地獄。復與多人開地獄門。相引奔馳趣三惡道。閉人天路解脫無由。」『守護国經』大正 19・573 中一下

275 頼富本宏「般若三藏の密教」p.108

## 第十二章 秘密宝蔵に至る心の旅：内面に自心の仏を知る

### はじめに

筆者は、第十章に於いて、

○『秘蔵宝鑰』には「十住心思想」と「十四問答」の二つの異なる主題(焦点)が存在することを指摘し、「十四問答」の内容検討に即して、この劇中劇の如き対話篇が

※仏教の「鎮護国家」の効験と天皇の道徳的価値を説き述べる目的のテキストであると論じた。更に『宝鑰』の第一の存在意義を

※『宝鑰』は天皇と文人官僚に向けた、道俗(仏教と国家天皇論)混融の教令テキストであると規定した。この視座に立って考察すれば、『十住心論』と『宝鑰』という二つの著作が、同じ十住心思想を説き述べながら存在する意味合いが明確になると考えられる。

このような筆者の理解は、『宝鑰』中に「十四問答」が組み込まれることから導き出した主張であるが、しかしこれは『宝鑰』本体に説かれる十住心思想の重要性を貶めるものでは決してない。『宝鑰』と『十住心論』の二書は、本論第一部第三章で詳論した如く、内容的にも大きな違いを含む相互補完的な関係にある。『十住心論』の深秘釈は『宝鑰』では説かれないが、その代わり『宝鑰』においてより鮮明に提示される十住心思想の特徴も存在する。それは、『宝鑰』が強調する堅差別の九頭一密の思想であり、また諸経論からの証文を極端に切り詰めたが故に鮮明になった、各住心の依拠する根本の経文の実態である。

本章では、『宝鑰』でよりはっきりと顕示される十住心思想の根本特徴、

#### ◎心品転昇＝さとりへ向かう心の遍歴

という主題について考察し、『宝鑰』の思想的基底部の理解を深耕する。

### 第一節 真言教学の中の「心」について

当節では、真言教理の根本を成す「心」の問題を取り上げる。ここで言う「心」は「菩提心」にほぼ同義であるが、考察の際に援用する『大日経疏』の文に「hr̥daya 干栗駄心(肉團心)」を指し示す文例が存するため、包括的な意味を兼ね具える語として「心」を用いる。

仏道の行的・教理的な実修・探求の中核に、修行者の「心」を据える姿勢は、空海に特有のものではなく、大乘仏教の伝統に連なるものである。先徳勝又俊教博士の言葉を借りれば、

[大乘仏教の]思想の中核をなすものは菩薩道の理念と実践との体系であり、これを心理的にいえば、菩提心(仏性・如来蔵)のあることを確信し、菩提心を発し、菩提心の展開によって菩提を成じ、人間仏陀の完成をめざしている[中略]菩提心を重視する思想は、大乘仏教の後期に発展する密教においても特に強く打ち出されており[中略]密教思想を受け継いでいる空海 of 思想教学を見る時、空海の菩提心重視の思想が、特に空海 of 思想教学の根底をなす所のきわめて注目すべき思想であることを看取しうるのである。

とまとめられ、「大乘仏教思想→密教思想→空海 of 思想教学」と継承される菩提心観の重要性が指摘されている。

本章で取り扱う、『秘蔵宝鑰』中の秘密宝蔵に至る菩提心追求の遍歴の主題は、このような仏

教教理の伝統に則った空海思想の展開を追うものである。特に本節で確認し整理する事柄は、その基本的な枠組みの多くを、先に引いた先徳勝又博士の数多くの論考に負っている。特に、

- 『密教の日本的展開』 第四章「空海の菩提心観とその思想的源流」
- 〃 第六章「十住心思想の成立過程とその背景思想」
- 『弘法大師の思想とその源流』 第二章「空海における自心仏の思想」
- 〃 第三章「空海における本覚思想とその源流」

に述べられる学説を発想の出発点としつつ、先徳の提示された根拠にそれを補強する証文を加え、筆者の見解を添加しながら構成する作業となることを予め言明しておく。

### 12-1-1: 「心」を究竟する法門: 『大日経』住心品

真言密教の教理体系に『大日経』住心品が占める重要な意味合いは、改めて強調するに及ぶまいが、空海の構築した十住心思想の場合も、その発想と骨格が、すべて『大日経』住心品の教説に依っていることを、基本的な認識として弁えておく必要がある。そして、『大日経』住心品の中でも特に重要視される思想が「三句の法門」と「如実知自心」である。

因・根・究竟の「三句の法門」の経文は、

\*世尊如是智慧。以何爲因。云何爲根。云何究竟。〔中略〕菩提心爲因。悲爲根本。方便爲究竟。(世尊よ是の如き智慧は、何を以て因と爲し、云何んが根と爲し、云何んが究竟せんや。〔中略〕菩提心を因と爲し、悲を根本と爲し、方便を究竟と爲す。) — 『大日経』住心品

であり、そもそもの根本が「菩提心」であることが明示されている。この三句の法門は、空海が一切の仏法を包摂すると高く評価するものである。

\*大日経及金剛頂経所明皆不過此菩提爲因大悲爲根方便爲究竟之三句。〔中略〕一切教義不過此三句。東此三句以爲一吽字〔中略〕。雖千經万論。亦不出此三句一字。(『大日経』及び『金剛頂経』に明す所、皆此の<菩提を因と爲><大悲を根と爲><方便を究竟と爲>の三句に過ぎず。〔中略〕一切の教義、此の三句に過ぎず。此の三句を束ねて以て一つの吽字と爲す。〔中略〕千經万論なりと雖も、亦た此の三句一字〔吽〕を出でず。) — 『吽字義』

従って、一切仏法を総括する「一の吽字=三句の法門」は、その根源を「菩提心」に有すものであるという空海の基本認識が確認できる。

『大日経』では、三句の法門に続けて、「如実知自心」が説かれる。

\*祕密主云何菩提。謂如實知自心。祕密主是阿耨多羅三藐三菩提。乃至彼法。少分無有可得。何以故。虚空相是菩提無知解者。亦無開曉。何以故。菩提無相故。祕密主諸法無相。謂虚空相。(祕密主、云何が菩提とならば、謂く實の如く自心を知るなり。祕密主、是の阿耨多羅三藐三菩提は、乃至彼の法として少分も得べきこと有ること無し。何を以ての故に。虚空の相は是れ菩提なり。知解の者も無く亦た開曉のものも無し。何を以ての故に。菩提は無相なるが故に。祕密主、諸法も無相なり、謂く虚空の相なり。) — 『大日経』住心品

経の論旨は、「自心」を實の如く了解して、「心」「菩提」「虚空」の三者が無二にして等同であることを覺ると展開してゆく。仏のさとりを「如實知自心」と規定することは、則ち「自心」においてさとりを追求する論理、「自心」の外には仏のさとりは存在しないという認識に結びついてゆく。実際に、大日如来の自内証の境界は、真言行人の「自心」に見出すべきという教勅が、金剛薩埵の発問に対して提示されることとなる。

\*爾時金剛手復白佛言。世尊誰尋求一切智。誰爲菩提。成正覺者。誰發起彼一切智智。佛言祕密主。自心尋求菩提及一切智。何以故本性清淨故。〔中略〕性同虚空即同於心。性同於心即同菩提。如是祕密主。心虚空界菩提三種無二。此等悲爲根本。方便波羅蜜滿足。是故祕密主。我說諸法

如是。令彼諸菩薩衆。菩提心清淨知識其心<sup>7</sup>。(爾の時に金剛手、復た佛に白して言さく。世尊、誰か一切智を尋求する、誰か菩提の為に正覺を成ずる者、誰か彼の一切智智を發起する。佛言く、祕密主。自心に菩提と及び一切智とを尋求せよ。何を以ての故に、本性清淨の故に。[中略]性、虚空に同なれば即ち心に同なり、性、心に同なれば即ち菩提に同なり。是の如く、祕密主、心と虚空界と菩提との三種は無二なり。此れ等は悲を根本と為し、方便波羅蜜を満足す。是の故に祕密主、我、諸法を説くこと是の如し。彼の諸の菩薩衆をして菩提心清淨にして其の心を知識せしめんとなり。) — 『大日經』住心品

これらの經文から鍵となる概念を抽出すれば、

◎三句(因・根・究竟)の因が菩提心＝一切仏法の因

◎仏のさとり＝「如実知自心」＝「自心」に菩提と一切智とを尋求する

◎菩提(仏のさとり)＝心＝虚空＝無相

◎大日如来の説法＝菩提心を清淨ならしめることを衆生に覺知せしめる

という、『大日經』の「心」に対する基本的な位置付けが導き出される。それは、

※さとり(菩提)を求める心(菩提心)が

※それ自身が本来的に清淨である(則ち仏・虚空と同じである)が故に

※自心にさとり(菩提)を追求して仏果(自心＝菩提＝大日の仏慧)を証得する

構造を指し示すものである。

即ち、大乘仏教教理を継承する、「発菩提心(信心)→菩提心の展開・深化(修行)→仏果証得(成仏)」の基本構造が、『大日經』では

○能入・所入の菩提心の両面で

○「自心＝菩提心」に於ける一向志求一切智智の活動として、心続生に顕現する

という展開を示す点で、標榜する真言法門(「真言道句法」)の特色を成すと位置づけられよう。

ここで、空海教理との関連を視野に入れる。

※仏のさとりを求める菩提心が「自心」に菩提と一切智を尋求し

※自心が虚空に等しく、菩提に他ならない「如実」の相を覺知する(如実知自心)

とする『大日經』住心品所説の論理は、空海の思想的基盤、特に十住心思想の骨組みを構築するものである。ここでは、「如実知自心」を説く經文が第八住心一道無為心の經証であるという、十住心思想内部の具体的な事情は問題にはならない。重要なことは、

※さとり＝菩提＝淨菩提心＝自心＝心仏の覺知

という全体的な構図が、十住心思想に正確に受け継がれていることを了解することである。それは、実際に、『十住心論』の序と第十住心の冒頭に、「三句の法門」の經文と「如実知自心」の教説とが、遙かな心品轉昇の過程を経て、分配して配置される事実が如実に見て取れる。つまり、『十住心論』の劈頭に

\*至如秘密曼荼羅金剛心殿。是則最極究竟心王如来大毘盧遮那自性法身住處。[中略]大毘盧遮那經。秘密主問佛言。世尊。云何如来應供正遍知得一切智智。彼得一切智智。為無量衆生廣演分布乃至如是智恵。以何為因。云何為根。云何究竟。大日尊答。菩提心為因。大悲為根。方便為究竟。秘密主。云何菩提。謂如實知自心<sup>8</sup>。(秘密曼荼羅金剛心殿の如きに至りては、是れ則ち最極究竟心王の如来、大毘盧遮那自性法身の住處なり。[中略]『大毘盧遮那經』に、秘密主、佛に問ふて言く、「世尊、云何んが如来應供正遍知、一切智智を得たまへる。彼の一切智智を得て、無量の衆生の為に廣演分布したまふ。乃至、是の如くの智恵は、何を以てか因と為し、云何んが根と為し、云何んが究竟とする。」大日尊答したまはく、「菩提心を因と為し、大悲を根本と為し、方便を究竟と為す。秘密主、云何が菩提とならば、謂く實の如く自心を知るなり」と。)

の一節を置き、この引用文の次に、「心の所住の処の相続の次第」を起草して、十住心思想の発露

を開始する。そこから前九住心にわたる転深転妙の末に、最終の第十住心に至って、その冒頭に  
\*秘密莊嚴住心者。即是究竟覺知自心之源底。如實證悟自身之數量。[中略]如是四種曼荼羅其  
數無量。刹塵非喻海滴何比。經云。云何菩提謂如實知自心。此是一句含無量義。豎顯十重之淺  
深。橫示塵數之廣多<sup>9</sup>。(秘密莊嚴住心とは、即ち是れ究竟じて自心の源底を覺知し、實の如く自身の數量を證  
悟するなり。[中略]是の如きの四種曼荼羅、其の數無量なり。刹塵も喩に非ず、海滴も何ぞ比せん。『大日經』に  
云く、「云何んが菩提とならば、謂く實の如く自心を知るなり」と。此れ是の一句に無量の義を含めり。豎には十重  
の淺深を顯はし、横には塵數の廣多を示す。) — 『十住心論』卷十

と定義して、その經証に再び「如實知自心」の經文を用いている。これは仏のさとりに至る十段階  
の心の展開の全てが、

◎「菩提心為因。大悲為根。方便為究竟。秘密主。云何菩提。謂如實知自心。」

の簡潔な教説から発生していることを示している。そして、

◎仏のさとり(阿耨多羅三藐三菩提・一切智智)＝菩提心＝自心

という定式からも伺えるように、『大日經』住心品は、徹頭徹尾、衆生の「心」の如實相を探求する  
法を説く教である。それは、『大日經疏』に

\*此品統論經之大意。所謂衆生自心。即是一切智智。如實了知。名爲一切智者。是故此教諸菩薩。  
眞語爲門。自心發菩提。即心具萬行。見心正等覺。證心大涅槃。發起心方便。嚴淨心佛國。從因  
至果。皆以無所住而住其心。故曰入眞言門住心品也<sup>10</sup>。(此の品は經の大意を統論す。所謂いはゆる衆生  
の自心は即ち是れ一切智智なり。實の如く了知するを名づけて一切智者と爲す。是の故に、此の教の諸の菩薩は、  
眞語を門と爲し、自心に菩提を發し、即心に萬行を具し、心の正等覺を見、心の大涅槃を證し、心の方便を發起し、  
心の佛國を嚴淨<sup>11</sup>す。因從り果に至るまで、皆無所住にして而も其の心に住するを以ての故に、入眞言門住心品  
と曰ふなり。) — 『大日經疏』

と明確に自心追求の次第が三句法門と結びつけられ規定されている。ここでの『大日經疏』の定  
義は、空海の四本の『大日經開題』に引用され<sup>12</sup>て、眞言教学の基本認識を形成するのである。

### 12-1-2：自心に菩提を尋求する：菩提心の種々の様相

『大日經』住心品が自心に無上菩提を尋求する「菩提心の法門」であることを確認した上で、  
ここではその「菩提心」概念を補完して、空海の思想教学の完成に大きな役割を果たした複数の  
源流の存在を整理する。それは、

○『大日經疏』で説かれる「心の実相」「自性清淨」「淨菩提心＝心仏」「自心曼荼羅」の思想、  
およびそれらの基礎となる仏性・如来藏思想

○『菩提心論』で説かれる行願・勝義・三摩地の三種菩提心

○『菩提心論』『守護国經』を基に形成された信心・大悲心・般若心・大菩提心の四種心  
等に大別することができる。これらの諸々の概念を包括する広い範疇が、空海教学における「菩  
提心」と総称される。その大きな括りの「菩提心」の中で、空海は起源を異にする諸々の類似概念  
を自在に組み合わせ、各概念の差異を混融する形で「菩提心をめぐる教説」を自由に言表する。

本章で空海の様々な文例に言及するのに先立ち、「菩提心」の範疇に統合される、様々な

○仏のさとりに関連する心の在り方

の定義文、もしくは簡潔な説明文を提示・整理して、極めて広汎な意味を内包する「菩提心」の  
種々の様相を明確にする。

#### 菩提心を一向志求一切智智と定義する

\*菩 1) 執金剛聞佛所説義。薩婆若慧唯是自心。乃至無有少法出此心者。爲未來衆生斷疑惑故。

而問佛言。菩提心名爲一向志求一切智智。若一切智智。即是菩提心者。此中誰爲能求誰爲所求。誰爲可覺誰爲覺者<sup>13</sup>。(執金剛は、佛の所説の義の、薩婆若の慧は唯ただ是れ自心なり、乃至少法も此の心[自心]を出でたる者有ること無しと聞きて、未來の衆生の疑惑を斷ぜんが爲の故に、而も佛に問ふて言く、菩提心を名づけて一向志求一切智智と爲す。若し一切智智は即ち是れ菩提心とならば、此の中に誰をか能求と爲し、誰をか所求と爲す。誰をか可覺と爲なし、誰をか覺者と爲せんや。) - 『大日經疏』

この『大日經疏』の一文には、「菩提心」は仏の智慧＝「薩婆若慧」「一切智智」をひたすらに追求する「志求」向上の心、さとりを求める心のはたらきであるという定義が下される。いわゆる「能求」菩提心の定義であり、この「一向志求」する「能求」の心が目指す仏の智慧＝「一切智智」は、「能求・能入」に対して、「所求・所入」と位置付けられる。

「一向志求一切智智」は仏智の徹底的な追求の向上門の側面のみならず、広く衆生を救済する利他の菩薩行にも結び付けられる。『大日經疏』卷三の阿闍梨の衆徳を述べる箇所では、

\*菩 2)經云應發菩提心者。謂生決定誓願。一向志求一切智智。必當普度法界衆生。此心猶如幢旗。是衆行導首。猶如種子。是萬徳根本<sup>14</sup>。(經に云ふ「應發菩提心」とは、謂く決定の誓願を生ず、一向に一切智智を志求し、必ず當に普く法界の衆生を度すべし、と。此の心は猶ほし幢旗の如し、是れ衆行の導首なり。猶し種子の如し、是れ萬徳の根本なり。) - 『大日經疏』

と説かれ、仏の智慧を求める能求菩提心の終極的な目標が、「法界衆生」を広く濟度することに存すると言う認識が明示される。則ち、「菩提心名爲一向志求一切智智」は、大乘菩薩の実践する菩提追求の、行的側面を定義する一文なのである。

#### 能求菩提心と所求菩提心

文例「菩 1」で言及された「能求」と「所求」の二種の菩提心について整理する。

仏のさとりを求める心(能求菩提心)と、到達されるべき仏のさとの境界(所求)の二つは、經論で「能求」「所求」の二種に使い分けられることは稀で、多くの場合はただ「菩提心」とのみ表記される。これは、仏法が、そもそも心を涅槃寂靜の境地に到達させるために瞑想を深めてゆく、そのプロセスとその果分の双方を包含する実践智の体系であるから、

- 仏道修行を実践する行人の主体が「心」であり
- 修行の場は「心の内」であり
- 到達した果分は「心の状態」である

という、三重の意味合いで、「心」を舞台とする「心」による独演の性格を有する理由による。仏道は、ひたすら菩提心が心のさとり(無上正等正覺)を求めて、自心に働きかけ、自心を陶冶し、自心に仏と出会うことを目指す活動と規定できるのである。

これを密教經典では、

\*菩 3)希有世尊。説此諸佛自證三菩提。不思議法界超越心地<sup>15</sup>。(希有なり世尊、此の諸佛自證の三菩提、不思議法界の超越せる心地を説きたまふ。) - 『大日經』具緣品

\*菩 4)又如虚空遠離戲論分別。故無知解相無開曉相。諸佛自證三菩提。當知亦爾。唯是心自證心心自覺心<sup>16</sup>。(又虚空の戲論分別を遠離するが故に、知解の相も無く、開曉の相も無きが如く、諸佛の自證の三菩提も當に亦また爾なりと知るべし。唯ただし是れ心自みづから心を證し、心自みづから心を覺さとる。) - 『大日經疏』

\*菩 5)[入阿字門]住如是一心法界。名爲正覺之等持也。[中略]正覺三昧。覺諸法本不生故。唯是心自證心心自知心。從久遠以來。常如實際無有變易。即以如是心自住如是緣故。得名爲等持也。此正是毘盧遮那本尊。所現無盡莊嚴藏。亦不離如是本尊<sup>17</sup>。([入阿字門]是の如くの一心法界に住するをば、名づけて正覺の等持と爲すなり。[中略]正覺の三昧は、諸法の本不生を覺るが故に、唯ただし是れ心自みづから心を證し、心自みづから心を知る。久遠從り以來このかた、常に如實際にして變易有ること無し。即ち是の如くの心、自らは

の如くの縁に住するを以ての故に、名づけて等持と爲すことを得るなり。此れ正しく是れ毘盧遮那本尊なり。所現の無盡莊嚴藏も亦た、是の如くの本尊を離れず。) - 『大日經疏』

など、「諸佛自證三菩提」「心自證心心自覺心」「心自證心心自知心」と表現し、心が自みづからを證・覺・知し、その結果得た心の境地を「毘盧遮那本尊」の「無盡莊嚴藏(善 5)」、「諸佛の自證眞實の境界<sup>18)</sup>」と規定する教理体系が確立されている。

經典での明確な区別を為されない「能求」「所求」二種の菩提心に、真言法門に入る初心の者の理解を促す目的で、一応の区別を導入したのは、空海の功である。『三昧耶戒序』に、

◎四種の心：信心・大悲心・勝義心・大菩提心

を説く、その第四の大菩提心を、「能求」「所求」二種菩提心に分けて説明する。

\*善 6) 四言菩提心者。此有二種。一能求菩提心。二所求菩提心。能求心者。譬如有人欲為善与惡。必先標其心而後行其行云云。求菩提之人亦復如是。又如狂人解毒忽起歸宅之心。遊客事畢乍發懷土之思。求菩提之心亦復如是。既知狂醉在三界之獄。熟眠臥六道之藪。何不駢神通之車速歸本覺莊嚴之床。此即能求之心<sup>19)</sup>。(四に菩提心と言ふは、此に二種有り。一には能求の菩提心、二には所求の菩提心なり。能求の心とは、譬へば人有りて善と惡とを為さんと欲せば、必ず先ず其の心を標して、而して後に其の行を行ずるが如しと云云。菩提を求むる人も亦復また是の如し。狂人毒を解して忽ちまちに歸宅の心を起し、遊客ゆうかく事畢をはつて乍にはかに懷土の思おもひを發すが如く、菩提を求むる心も亦復また是の如し。既に知んぬ、狂醉して三界の獄に在り熟眠して六道の藪に臥せり。何ぞ神通の車を駢つて速やかに本覺莊嚴の床に歸らざらん。此れ則ち能求の心なり。) - 『三昧耶戒序』

「能求菩提心」は、仏のさとりを一向に志求する「求菩提之心」である。ここで注目すべきは、能求の心が到達すべき目標とする地点が、衆生が本来居た場所、家・故郷(「宅」「土」と規定されていることである。衆生はそもそも「菩提」の場所を本宅・本拠としているのにも関わらず、無明煩惱の毒酒に酔って三界の牢獄に囚われ六道輪廻を繰り返す、迷妄の「遊客」であるという概念が提示される。則ち、探求すべき菩提の場は、幻の荒野に彷徨い出でて帰路を見失った狂人の、故郷の旧居であり、これを「速歸本覺莊嚴之床」と表現する。『三昧耶戒序』で示される能求菩提心は、従って、失われた本源に還歸する回歸合一・歸眞のベクトルを含む。

\*善 7) 所求心者。所謂無盡莊嚴金剛界身是也。大毗盧遮那四種法身四種曼荼羅。皆是一切衆生本來平等共有。雖然被五障之覆弊依三妄之雲翳不得覺悟。若能觀日月之輪光誦聲字之眞言。發三密之加持揮四印之妙用。則大日之光明廓周法界。無明之障者忽歸心海。無明忽為明毒藥乍為藥。五部三部之尊森羅圓現刹塵海滴之佛忽然涌出。住此三昧諸佛名秘密三摩地<sup>20)</sup>。(所求の心とは、所謂無盡莊嚴金剛界の身是れなり。大毗盧遮那四種法身・四種曼荼羅、皆是れ一切衆生本來より平等にして共に有せり。然りと雖も五障の覆弊を被り、三妄の雲翳に依つて覺悟することを得ず。若し能く日月の輪光を觀じ、聲字の眞言を誦して三密の加持を發し、四印の妙用を揮ふるへば、則ち大日の光明法界に廓周かくしゅうし、無明の障は忽ちまちに心海に歸す。無明忽ちまち明と為なり、毒藥乍にはかに藥と為なる。五部三部の尊、森羅として圓現し、刹塵海滴の佛ほとけ、忽然として涌出したまふ。此の三昧に住するを秘密の三摩地と名づく。)

「所求」の菩提心は、「一切智智(善 1)」「無盡莊嚴藏(善 5)」という抽象的なさとり概念(智智・藏)ではなく、「無盡莊嚴金剛界身」「大毗盧遮那四種法身」「五部三部之尊」「刹塵海滴之佛」という具体的な「身」を具有した「法身」「尊」「佛」と表現されていることに留意したい。つまり、狂迷する衆生が覺悟して、歸還したその本源＝本宅に待つのは、茫漠とした清浄なる解脱の大虚空ではなく、光明に照らされ「圓現」「涌出」する大日如来と無盡海滴の曼荼羅諸尊、と措定されるのである。

さとりの境界(所求菩提心)が仏に他ならないとする教説は、「心の仏」思想に基づくが、それについての事例を検討する前に、今一度、能求菩提心が探求する場である所の、「衆生の自心」をめ

ぐる幾つかの見方を整理する。

### 衆生の自心を菩提と規定する思考法

大日如来が菩提と一切智を尋求すべきと指定した「自心」は、論理的にそこに菩提が現前する場であると導き出される。その旨を解説した『大日経疏』の文を下に掲げる。

\*菩 8) 雖衆生自心實相。即是菩提。有佛無佛常自嚴淨。然不如實自知。故即是無明。[中略]心實相者。即是無相菩提。亦名一切智智<sup>21</sup>。(衆生の自心の實相は即ち是れ菩提なり。有佛にも無佛にも常に自ら嚴淨なりと雖も、然も實の如く自ら知らざるが故に、即ち是れ無明なり。[中略]心の實相とは即ち是れ無相の菩提なり。亦た一切智智と名づく。) - 『大日経疏』

衆生の「自心の實相」が常に「嚴淨」であること、衆生は心のありのままの実相を如実に覚知しないがゆえに無明であるが、本来的に衆生の心は「自おのづから嚴淨」で、従ってさとの境界(「菩提」)であるという認識が示されている。

\*菩 9) 一切衆生本有佛知見性。[中略]如上種種入清淨門。皆爲發明自心求菩提義。今復結言虛空無垢即是心。心即是菩提。相<sup>22</sup>本同一相。而有三名耳。即此一法界心[中略]究竟不思議中道義也<sup>23</sup>。(一切衆生は本より佛知見の性有り。[中略]如上の種種の入清淨門は、皆自心に菩提を求むる義を發明せんが爲なり。今復た結んで虛空無垢は即ち是れ心なり、心は即ち是れ菩提なり、本より同一相にして而も三名有りと言ふ耳のみ。即ち此の一法界心は[中略]究竟不思議の中道の義なり。) - 『大日経疏』

ここで言及される「本有佛知見性」は、『涅槃経』の一切衆生悉皆仏性の思想<sup>24</sup>と、『法華経』方便品の「開示悟入佛之知見<sup>25</sup>」の「佛知見<sup>26</sup>」を踏まえる。大日如来の説く法門を「入清淨門」と規定し、経文の「心虚空界菩提三種無二」を

- 「虚空無垢」と「心」と「菩提」が本来的には同一であり
- 便宜的に三つの呼称で指示されるが、実質は「一法界心」と統括され
- 「究竟不思議中道」というさとの境界を言い表す

と展開される。「不思議中道」という術語は、天台智顛が『維摩経玄疏』『四教義』で「不思議中道二諦之理。一切圓教所明行位因果皆從此起<sup>27</sup>」と述べる一節を踏まえるから、この「菩 9」の記述が大乗教理の視点から『大日経』の「自心求菩提義」を解説したものであることが確認できる。

この大乗教理的な術語を用いた解説は、次の文例にも見出される。

\*菩 10) 世尊前已廣說淨菩提心如實相[中略]復作方便。說此頓覺成佛入心實相門。[中略]彼[一切経]言諸法實相者。即是此經心之實相。心實相者。即是菩提。更無別理也。但爲薄福衆生。而不能自信作佛。自信作佛者甚爲難得<sup>28</sup>。(世尊は前に已に廣く淨菩提心の如實の相を説きたまふ。[中略]復た方便を作して、此の頓覺成佛の入心實相門を説きたまふ。[中略]彼[一切経]に諸法實相と言ふは、即ち是れ此の經[大日経]の心の實相なり。心の實相とは即ち是れ菩提なり。更に別の理無きなり。但し薄福の衆生は自ら作佛を信ずること能はざるが爲に、自ら作佛を信ずる者は甚だ得難しと爲す。) - 『大日経疏』

「諸法實相」は『法華経』『大智度論』に説かれ<sup>29</sup>、また天台教理にもしばしば用いられる<sup>30</sup>さとの世界「法界」の同義語である。密教的にはこれが「心之實相＝菩提」と言い換えられるという定義が施されて、『大日経』が諸々の顕教(「一切経」)との連続性を保持しつつ、「自心求菩提」を特に強調する法門(「入心實相門」)であることが示される。

\*菩 11) 眞言行者。於初發心時。直觀自心實相。了知本不生故。即時人法戲論淨若虚空。成自然覺不由他悟<sup>31</sup>。(眞言行者は、初發心の時に於て、直ちに自心の實相を觀じて、本不生を了知するが故に、即時に人法戲論の淨なること虚空の若く、自然覺を成じて他に由らずして悟る。) - 『大日経疏』

顕教を修習する大乗菩薩が漸次に戒・定・智慧を積修し、長大な時間をかけて諸法実相に接近するのに対して、眞言行者は直接ほとけのさとの境界である「自心實相」を觀ずる行法を実修



するから、「即時」に「本不生」である「心」と「虚空」を了知すると説く。これが「頓覺成佛(善10)」の実際的な様相である。

\*善 12)覺本不生即是佛。佛自證之法。非思量分別之所能及[中略]如實相智生者。心之實相。即是毘盧遮那遍一切處<sup>32</sup>。(本不生を覺るは即ち是れ佛なり。佛の自證の法は、思量分別の能く及ぶ所に非ず。[中略]「如實相の智生ず」とは、心の實相は即ち是れ毘盧遮那の遍一切處なり。) — 『大日經疏』

ここでは「心之實相」が法身大日如来の住処、「毘盧遮那遍一切處」であると断定され、大日のさとの世界が行者の「心」である旨が示される。

\*善 13)猶如聞一切語言時即是聞阿<sup>㒶</sup>聲。如是見一切法生時即是見本不生際。若見本不生際者是如實知自心。如實知自心即是一切智智。故毘盧遮那唯以此一字[=㒶]爲眞言<sup>33</sup>。(猶し一切の語言を聞く時に、即ち是れ阿<sup>㒶</sup>の聲を聞くが如く、是の如く一切の法の生ずるを見る時、即ち是れ本不生際を見るなり。若し本不生際を見る者は、是れ實の如く自心を知るなり。實の如く自心を知るは即ち是れ一切智智なり。故に毘盧遮那は唯し此の一字[=㒶]を以て眞言と爲したまふ。) — 『大日經疏』

「阿字本不生」が「如實知自心＝一切智智」と結びつけられる。『大日經疏』の具緣品以降の釈文では、「自心＝虚空＝菩提＝一心法界」の等同が一の阿<sup>㒶</sup>字に収斂され、一切智智の根源・仏の本源という阿<sup>㒶</sup>字の功德が重点的に説かれることとなる。

\*善 14)覺者覺了自心境界眞實之法也<sup>34</sup>。(覺とは自心の境界眞實の法を覺了するなり。) — 『大日經疏』  
この「自心の境界」を覺了することが次の文例の

\*善 15)即心成佛旨趣難知<sup>35</sup>。(即心成佛の旨趣は知り難し。) — 『大日經疏』  
という「即心成佛」概念の実質に相当すると言い得る。

### 自心を清淨と見なす思想(自性清淨心)

衆生の自心を菩提と規定する思考法の根底には、本来的に「心は清淨である」という、如来蔵思想以来の「自性清淨心」「淨菩提心」の伝統的思考法が横たわっている。それは、典型的には、『勝鬘經』に

\*如來藏者。是法界藏。法身藏。出世間上上藏。自性清淨藏。此性清淨。如來藏而客塵煩惱上煩惱所染。不思議如來境界[中略]自性清淨心而有染者。難可了知。唯佛世尊。實眼實智。爲法根本。爲通達法。爲正法依。如實知見<sup>36</sup>。 — 『勝鬘經』

と説かれる内容を承け継ぐものである。衆生の自心が本来的に清淨であるが故に、それは仏のさとの境界に無二相即であるとする論理は、『大日經疏』の自心に菩提を探求する理論的な基盤となっており、多くの文例が見出される。本性清淨・自性清淨心・淨菩提心の概念を述べる代表的な釈文を以下に掲げる。

\*善 16)菩提心。即是白淨信心義也<sup>37</sup>。(菩提心とは即ち是れ白淨信心の義なり。) — 『大日經疏』

ここで「白淨信心」と規定されるのは「所求」菩提心ではなく、「能求」の一向志求の心であり、より正確には、『三昧耶戒序』所説四種心のうち第一の「信心」に相当する。

\*善 17)此教諸菩薩[中略]直以眞言爲乘。超入淨菩提心門<sup>38</sup>。(此の教[眞言教]の諸菩薩は[中略]直ちに眞言を以て乗と爲して、淨菩提心門に超入す。) — 『大日經疏』

「入心實相門(善10)」とこの「超入淨菩提心門」を並べてみれば、疏家の認識の中で

◎心實相＝淨菩提心

と規定されている状況が明確になる。ここでの「淨菩提心」は、能求の心を含み具した所求菩提心、敢えて換言すれば、能所の別を超えた能所不二の菩提心の意味合いを持つと判断される。

\*善 18)如如於自心如實之相。即是淨菩提心。淨菩提心。於一切法都無染著。即名蓮花三昧<sup>39</sup>。(自心如實の相に於て如如なるは、即ち是れ淨菩提心なり。淨菩提心は、一切の法に於て都すべて染著無し。即ち

蓮花三昧と名づく。) - 『大日經疏』

「如如」は真如を示し、「自心如實之相」(「心之實相(善 13)」の同義語)が淨菩提心であると述べられる。ここでは、一切諸法に於いて本性清淨なることを「蓮花三昧」の語で喩える。蓮花三昧は『十住心論』『宝鑰』第八住心の綱で、「入蓮華三昧觀性徳不染(蓮華三昧に入って性徳の不染を觀ず<sup>40</sup>)」と叙述されるように、天台法華の住心の總定の名称である。更に『法華經開題』では

\*善 19)人名觀自在王。法曰蓮華三昧<sup>41</sup>。(人をば觀自在王と名づけ、法をば蓮華三昧と曰ふ。) - 『法華經開題(開示茲大乘經)』

\*善 20)修此三昧<sup>42</sup>亦能從妄心所起雜染速滅。疾證本性清淨法門。是故觀自在菩薩手持蓮花觀一切有情身中如來藏性。自性清淨光明八葉蓮花。一切感染所不能染。由此菩薩加持。得離垢清淨。等同聖者<sup>43</sup>。(此の三昧[密教的妙法蓮華曼荼羅修法]を修すれば、亦た能く妄心従り起る所の雜染、速やかに滅し、疾く本性清淨の法門を證す。是の故に觀自在菩薩は、手に蓮花を持し、一切有情の身中の如來藏性を觀じたまふ。自性清淨にして光明なり。八葉の蓮花は一切の感染の染すること能はざる所なり。此の菩薩の加持に由りて離垢清淨を得て、聖者に等同なり。) - 『法華經開題(開示茲大乘經)』

と述べられ、第八一道無為心の本質規定を「本性清淨法門」「自性清淨光明」とすることが認められ、空海の天台法華法門評価の根源に、当該「善 18」に示される概念規定が存在することを窺わせる。

\*善 21)第一實無垢者。此最實事更無過上。名爲第一實際。所謂自性清淨心。以離一切暗故。佛之知見無復垢汚。皆是轉釋本不生義也<sup>44</sup>。(「第一實は無垢なり」とは、此の最實の事は更に過上無ければ、名づけて第一實際と爲す。所謂いはゆる自性清淨心なり。一切の暗を離るるを以ての故に、佛の知見は復た垢汚無し。皆是れ本不生の義を轉釋するなり。) - 『大日經疏』

『大日經』具緣品の「我覺本不生」の偈頌<sup>45</sup>に対する釈文の一部で、心の実相＝毘盧遮那遍一切處(「善 12」の文)の規定に続き、「第一實際」を「自性清淨心」と呼び表わし、心の中の仏の実在が自性清淨なる心と同義であることを説く。そして「心の実相＝第一實際＝自性清淨心」の名称は、阿字の「本不生」の義として一体不二の理解を抱くべきという秘釈が提示されている。

\*善 22) 此修行地[初地]。即是淨菩提心初法明門。[中略]此菩薩於百字明門中。各見蓮花胎藏漫荼羅世界海[中略]餘如花嚴經說。於此百蓮花藏一一世界菩提漫荼羅。[中略]於虛空雲海明門中。一一皆見蓮花藏莊嚴世界性相形類展轉不同<sup>46</sup>。(此の修行地[初地]は即ち是れ淨菩提心の初法明門なり。[中略]此の菩薩[真言行者]は百字明門の中に於て、各おのおの蓮花胎藏漫荼羅世界海を見る。[中略]餘は花嚴經に説くが如し。此の百の蓮花藏の一一の世界の菩提漫荼羅に於て[中略]虛空雲海明門の中に於て、一一に皆蓮花藏莊嚴世界の性・相・形類は展轉不同なるを見る。) - 『大日經疏』

文例「善 9」「善 10」「善 18」が『法華經』及び天台法門に関連する語句表現で説明されていたのに対し、ここでは、初地に到達した真言行者の行相が、『華嚴經』の華藏世界海(「蓮花胎藏漫荼羅世界海」「蓮花藏」「蓮花藏莊嚴世界」と結びつけて解説されている。「淨菩提心初法明門」は『大日經』本文の

\*祕密主此菩薩淨菩提心門。名初法明道。菩薩住此修學。不久勤苦。便得除一切蓋障三昧<sup>47</sup>。に対応し、一切如來の境界に入る門<sup>48</sup>、則ち修道の体としての「淨菩提心」を指し示す。行の主体の「淨菩提心」は、心という「虛空雲海」の中に、「蓮花藏莊嚴世界」である所の「菩提漫荼羅」を如実に見て仏果を円満するという行相が提示される。

\*善 23)此字者。即是菩提心。由一一字即是入實相門。皆得法界之體。所云字者。梵云阿剌藍。阿是不壞義即是淨菩提心也。如此行門爲淨菩提心故。若不除垢。本尊三昧無由現前。故行者令一字。與淨菩提心相應也<sup>49</sup>。(此の字とは即ち是れ菩提心なり。一一の字は即ち是れ入實相門なるに由りて、

皆法界の體を得。云ふ所の字とは梵には阿刹藍(akṣara)と云ふ。阿は是れ不壞の義なり。即ち是れ淨菩提心なり。此の如くに行門を淨菩提心と爲すが故に、若し垢を除かずば、本尊の三昧は現前するに由無し。故に行者は、一一の字をして淨菩提心と相應せ令むべし。) - 『大日經疏』

文字・真言を觀ずる行法で、文字(種子)を直接「淨菩提心」と相應させる心得を述べる一節である。ここでは「淨菩提心」と感応させることで本尊の三昧が成就できると説くから、この「淨菩提心」は本尊の仏と同レベルに存する所求菩提心の位置づけを与えられる。

\*菩 24)若能自覺心處者。即知此心自性常淨。如是淨無垢處。即是諸佛大圓滿實相之地也<sup>50</sup>。(若し能く自みづから心處を覺る者は、即ち此の心の自性常に淨なりと知る。是の如くの淨無垢處は、即ち是れ諸佛の大圓滿實相の地なり。) - 『大日經疏』

ここでは、心の「自性常淨」なる状態とは、「淨にして垢の無い」ことを指すという定義が持ち出され、この常淨・淨無垢の心地が、万徳円満の仏世界(「諸佛大圓滿實相之地」)に他ならないと説かれている。

\*菩 25)從第九心一向行菩薩修道。至第十心名爲成佛。佛者覺也。謂覺自心性淨本來常寂滅相也<sup>51</sup>。(〔初地の十心の〕第九心従り一向に菩薩の修道を行じて、第十心に至るを名づけて成佛と爲す。佛とは覺なり。謂く自心は性淨にして本來常寂滅相なりと覺るなり。) - 『大日經疏』

密教では、初地歡喜地に十心有り、第八心までに声聞緣覺の境界を度し、第九心以降で大乘菩薩行に相当する修道を経ることを説く一節である。第十心が成仏位とされ、その達成条件が、行者の自心が本来的に「性淨にして常寂滅相」であると覺知することと設定される。則ち、自性清淨心の認識は、仏のさと(「常寂滅」と同義として提示されるのである。

以上、自性清淨なる淨菩提心の文例を検討した。

### 自心を宝蔵であると見なす思考法

ここでは、心・菩提心が本来的に仏の秘宝を隠蔵する宝蔵であるという、如来蔵思想由来の概念を検証する。これは衆生が自覺しないまま内蔵する仏となる種子を、「秘蔵」「宝蔵」という比喻で表現するもので、『如来蔵經』第五喻で貧家の地中にある珍宝蔵の教説に由来する。

\*譬如貧家有珍寶藏。寶不能言我在於此。既不自知又無語者。不能開發此珍寶藏。一切衆生亦復如是。如來知見力無所畏。大法寶藏在其身内。不聞不知耽惑五欲。輪轉生死受苦無量。是故諸佛出興于世。爲開身内如來法藏。彼即信受淨一切智。普爲衆生開如來藏<sup>52</sup>。 - 『如来蔵經』。貧家は無知蒙昧な衆生の身、そこには珍しい宝が隠されているが、宝物自身はそこに秘蔵されたことを言葉にして知らせることができず、衆生は「大法寶藏」が自分の内にある秘密を知る術もない。無明煩惱に覆われ輪廻の業苦に責め苛まれる。これを「諸佛」が如来法蔵を開示して衆生をして「淨一切智」を享受せしめる、即ち如来の智慧に到らせるとする文相である。この衆生不覺の宝蔵、さらに行者の心が本来的に仏慧を蔵した宝蔵であると見なす文例を下に掲げる。

\*菩 26)此菩提心。爲後二句因〔中略〕汝今宅中自有無盡寶藏。應自勤修方便而開發之。可使周給一國常無匱乏<sup>53</sup>。(此の菩提心は後の二句〔根・究竟〕の因爲り。〔中略〕汝が今の宅中に自ら無盡の寶藏有り。應に自ら方便を勤修して而も之を開發すれば、一國に周給すとも常に匱乏無から使む可し。) - 『大日經疏』

三句の法門の因「菩提心」が、ここでは端的に「無盡寶藏」として表明されている。

\*菩 27)自性清淨心金剛寶藏。無有缺減一切衆生等共有之<sup>54</sup>。(自性清淨心は金剛寶藏にして、缺減有ること無く、一切衆生は等しく之を共有す。) - 『大日經疏』

極めて直接的に「自性清淨心」と「金剛寶藏」の同一性が断定され、それが一切衆生に平等に具備される普遍的な宝であることが定言されている。

\*菩 28)若行者。直從眞言門得見心寶<sup>55</sup>。(若し行者の、直ちに眞言門に従って心寶を見ることを得るは。)

－『大日經疏』

所入の「眞言門」を経由して到達すべき「所求菩提心＝浄菩提心」が、この文例では「心寶」と比喩的に表現される。

\*菩 29)我本爲此等衆生。來成等正覺[中略]開衆生自心之寶。如其本性而給與之<sup>56</sup>。(我[仏]本もと此れ等の衆生の爲に、來りて等正覺を成ぜり。[中略]衆生の自心の寶を開きて、其の本性の如く、之を給與せり。)

－『大日經疏』

この文例では、大日如来が出世の所以を述べて、衆生の「自心之寶」を開くという表現が用いられる。これは、如来の側から衆生に下される加持の義を示し、衆生(眞言行者)に行者本有の浄菩提心を開發すべきことを説き示す意である。「寶」は、衆生に本来的に秘藏された仏となるべき種子・仏の因、即ち菩提心であると理解されよう。

\*菩 30)如來祕寶之藏。皆是法然。[中略]還就衆生心室中開出之耳<sup>57</sup>。(如來祕寶の藏は、皆是れ法然なり。[中略]還つて衆生之心室の中に就きて之[祕寶之藏]を開出する耳のみ。)－『大日經疏』

これも、如来の側からの視点で、仏のさとの境界(「祕寶之藏」)を衆生の心の中に(「衆生心室中」)注入・解放するという、神変加持の功德を説く一文となっている。

\*菩 31)如阿字門無生妙慧。一切衆生等共有之。但以不自證知故。如貧女寶藏不能得其勢力。發行時如方便開發。入證時如寶藏現前。爾時隨意受用所求必獲<sup>58</sup>。(阿字門の無生の妙慧の如きは、一切衆生は等しく之を共有す。但し自ら證知せざるを以ての故に、貧女の寶藏の其の勢力を得る能はざるが如し。行を發す時、方便もて開發するが如し。證に入る時に寶藏が現前するが如く、爾の時に意に隨ひて受用し、求むる所を必ず獲る。)－『大日經疏』

ここでは、一切衆生が平等に所有する所の「寶藏」は、「阿字」の功德を譬喩している。「阿字」に空点を付加して「方便開發」した結果の仏果成就の義が、それまで貧女の自宅に隠藏されていた「寶藏」が如実に姿を現わす(「現前」という教説によって説明されている。

\*菩 32)雖有祕密菩提心如來功德實相之藏。若不崇諸佛平等大慧烈日光。則不開敷[中略]欲轉此無礙密慧。入一切衆生心也。所以者何。如是自證寂滅之法。微妙清淨爲無有上。而衆生不自覺知。爲此因緣故於無量諸佛祕寶藏中而受無量恐怖苦惱。謂是事故生大悲心。欲轉此智令一切。皆得開敷心眼故也<sup>59</sup>。(祕密の菩提心、如来の功德實相の藏有りとも、若し諸佛の平等大慧の烈日の光を崇おがまざれば、則ち開敷せず。[如来]此の無礙の密慧を轉じ、一切衆生之心に入らんと欲ふなり。所以は何いかんとなれば、是の如くの自證寂滅の法は微妙清淨にして上有ること無しと爲す。而も衆生は自みづから覺知せず。此の因縁の爲の故に、無量の諸佛の祕寶藏の中に於て、而も無量の恐怖苦惱を受く。是の事を謂おもふが故に大悲心を生じて、此の智を轉じて、一切をして皆心眼を開敷することを得せ令めんと欲ふが故なり。)－『大日經疏』

文例「菩 29」「菩 30」と同様に、大日如来の加持の功德を強調する内容である。

ここでは、行者(原文には「菩薩」)の内心に「祕密菩提心」「如来功德實相之藏」が本具であることを前提とする。しかし、それが秘藏されたままでは、何の効用も得られず、如来の輝かしい智慧の光明(「平等大慧烈日光」)に浴して、初めて浄菩提心の無限の功德が開發・發揮されるとする。その如来の大慈、金剛智印(阿字常住妙理門の如来金剛性<sup>60</sup>)の發現される例として、当該文例「菩 32」では、如来が大悲を起こし、「一切衆生之心」に入るという構造が提示される。その目的は、諸佛の「祕寶藏」を所有するにも関わらずその秘密を知解し得ない(「不自覺知」)衆生の迷妄を振り払うためであり、一切法平等の教え(「無礙密慧」)を説き、金剛の智慧で仏の眼(「心眼」)を「開敷」という仏の大功德を示す。この金剛の智慧は、具体的には阿字であり、また五銛金剛杵として曼荼羅の中に開頭することとなる。

以上、衆生の心に存する仏の宝藏の文例を検討した。

## 「心仏」および「心に仏を見出す」という概念

ここでは、菩提心が衆生自心の宝蔵であるという概念を更に一段階発展させた、

○菩提心が仏である・仏の本質を菩提心と規定する

○三密瑜伽行の果として行者の自心に仏を見出す

という認識を表現する事例を検証する。ただし、心の中に曼荼羅の諸尊を開顕するという文例は別範疇として次項に論じる。

\*菩 33) 行者於瑜伽中。以自心爲感佛心爲應。感應因縁。即時毘盧遮那。現所喜見身說所宜聞法<sup>61</sup>。(行者は瑜伽の中に於て、自心を以て感と爲し、佛心を應と爲す。感應の因縁は、即時に毘盧遮那の所喜見の身を現じ、所宜聞の法を説きたまふ。) - 『大日經疏』

三密瑜伽行の身口意相応によって、行者の「自心」を仏の境界に渉入させ、「佛心」がこれに応答して、仏の姿(「毘盧遮那の所喜見の身」)を影現させる妙趣を述べる一文である。

\*菩 34) 行者即以自心作佛。還蒙心佛示悟方便。轉入無量法門<sup>62</sup>。(行者は即ち自心を以て佛と作して、還つて心佛の示悟方便を蒙り、無量の法門に轉入す。) - 『大日經疏』

真言行者の「自心作佛」とは、端的には仏のさとりを得る成仏を言う(「諸佛自證三菩提(菩 3)」)「心自證心心自覺心(菩 4)」に相当する)が、ここでは自ら成就した「心佛」から更に教勅を蒙るという二段階の仕組みが設定されている。いずれにせよ、「自心」に於いて成仏した結果、そこに「心佛」が顕現するという事態が、三密瑜伽行でもたらされることを述べている。

\*菩 34) 若見諦阿闍梨。則於蓮華三昧淨菩提心如意珠中。自然明見有障無障因縁了了無礙。心佛現前囑授爲決所疑<sup>63</sup>。(若し見諦の阿闍梨ならば、則ち蓮華三昧の淨菩提心の如意珠の中に於て、自然に明らかにならば有障と無障との因縁を見ること、了了無礙なり。心佛現前して囑授し、爲に疑はしき所を決す。) - 『大日經疏』

曼荼羅造壇事法の中で阿闍梨の心得を解説する一文である。「蓮華三昧」は文例「菩 18」で見たように、如実知自心のはたらきを言い換える表現である。如意宝珠である「淨菩提心」を開いて「心佛」が「現前」というイメージは、勿論、曼荼羅の開顕に則した比喩表現となっている。

\*菩 35) 成淨菩提心妙高山王<sup>64</sup>。(淨菩提心の妙高山王を成す。) - 『大日經疏』

これは不動明王を喩えて、盤石に安住して動かざること、「淨菩提心」の妙高山王の如しと表現する一句である。

\*菩 36) 本心常佛<sup>65</sup>。(本心の常佛。) - 『大日經疏』

『大日經』の偈頌「令發菩提心 憶念諸如來 一切皆當得 生於淨佛家<sup>66</sup>」に対する釈文の一部である。曼荼羅に入壇して灌頂を授かり「佛子」となった弟子が帰命頂礼する仏を、「淨佛」「本心の常佛」と説明している。

\*菩 37) 對治即是菩提心也。若念菩提心故。即是能除諸障之因也。[中略]由行者憶念此心。即能離一切過[中略]不動明王[中略]護一切眞言行者。若行者常能憶念能離一切障也。所謂不動者。即是眞淨菩提之心<sup>67</sup>。(對治は即ち是れ菩提心なり。菩提心を念ずるが若きの故に、即ち是れ能く諸障の因を除く也。[中略]行者は此の心[菩提心]を憶念するに由りて、即ち能く一切の過を離る[中略]不動明王は[中略]一切の眞言行者を護りたまふ。若し行者にして常に能く憶念せば、能く一切の障を離るるなり。所謂いはゆる不動とは、即ち是れ眞淨の菩提の心なり。) - 『大日經疏』

文例「菩 35」と同様に、淨菩提心を不動明王の属性として提示する。ここでの「菩提心」は所求の到達し開發されるべき菩提心という位置付けではなく、能求菩提心の能行の体として提示され、それを仏として体現した尊格を不動明王と規定している。「諸障の因」を取り除き、眞言行者を守護する大聖不動尊の性格が如実に叙述された一節であり、一切智智を一向に志求する菩提

心の金剛不壊という義が強調されている。

\*菩 38)當知此心即是佛心。佛心者即是眞言心也。[中略]正等覺心即眞言心也[中略]園苑謂大菩提心<sup>68</sup>。(當に知るべし、此の心は即ち是れ佛心なり。佛心とは即ち是れ眞言の心なり。[中略]正等覺心は即ち眞言の心なり[中略]園苑は謂く大菩提心なり。) — 『大日經疏』

『大日經』悉地出現品の偈頌「於正等覺心 而作成就者 於園苑僧坊 若在巖窟中 或意所樂處 觀彼菩提心<sup>69</sup>」に対する釈文で、「佛心」と「眞言心」と「正等覺心」と「大菩提心」の四者が等同の関係として位置付けられる。

\*菩 39)以心淨故。阿字現中。此阿字者。即是一切諸佛之心。從心輪淨故能現阿字。由入阿字門故即是成大果報相。[中略]今諸佛爲化眞言行菩薩故。直從凡夫心處之心而作方便[中略]此心之處。即是凡夫内[肉<sup>70</sup>]心。最在於中。是汗栗駄心也<sup>71</sup>。(心淨なるを以ての故に、阿字[心蓮華の]中に現ず。此の阿字とは、即ち是れ一切諸佛の心なり。心輪淨きに從るが故に、能く阿字を現ず。阿字門に入るに由るが故に、即ち是れ大果報の相を成ず。[中略]今諸佛は眞言行の菩薩を化せんが爲の故に、直に凡夫の心處の心に從つて而も方便を作す。[中略]此の心の處は、即ち是れ凡夫の内[肉]心、最も中に在り。是れ汗栗駄心なり。) — 『大日經疏』

眞言念誦を行じながら曼荼羅を觀想する内觀に於いて、「阿字」＝「一切諸佛之心」が立ち現れる過程を述べる。ここでも「諸佛」が眞言行者に直接働きかける場所を、行者の心(「凡夫心處之心」とするが、単に「菩提心」「自心」と表現するのではなく、より具体的な心臓(「肉心」「汗栗駄心」)を指定する。胎藏曼荼羅の中台八葉蓮華が、心臓(肉団心)を基にイメージされた事情を反映する。行者の心中に「佛心」と同定された「阿字」は、字輪觀の進行につれて次に「佛身」となつて一切諸仏を發生する次第となる。眞言行者が自心の心臓に於いて仏と出逢う、その最初の段階が説明される秘文であると評価される。

\*菩 40)行者見此心佛之時。即名悉地第一成就。所謂得第一常身也。[中略]此常身即是諸佛金剛不壞身也<sup>72</sup>。(行者此の心佛を見る時を、即ち悉地の第一成就と名づく。所謂いはゆる第一常身を得るなり。[中略]此の常身は即ち是れ諸佛の金剛不壞の身なり。) — 『大日經疏』

この文例では、「心佛」と「常身」と諸仏の「金剛不壞身」が同定される。文例「菩 37」と照らし合わせると、この「金剛不壞」の身は不動の淨菩提心の具現である不動明王を予想させるが、ここでは如何なる尊格とも特定されず、広く本尊と理解しておくべきであろう。また、「金剛不壞身」は『涅槃經』の偈頌、「云何得長壽 金剛不壞身 復以何因緣 得大堅固力<sup>73</sup>」を踏まえる表現であると見なせる。(但し、『大日經』にも嚩字を「世尊金剛不壞印<sup>74</sup>」とする表現が見出される。)

\*菩 41)自心亂想息除。湛寂心常一[中略]此圓明者。即從我心而出[中略]圓明清淨。即心之體性[中略]猶勤方便觀察內心故。即見此圓明字。唯是自心。[中略]外圓中。明見本尊等。如上方便。今內觀時。即是自身作毘盧遮那等本尊也<sup>75</sup>。(見圓明時に自心の亂想は息除し、湛寂の心常一なり。[中略]此の圓明は、即ち我が心從り而も出づ。[中略]圓明の清淨は即ち心の體性なり。[中略]方便を勤めて内心を觀察するに猶よるが故に、即ち此の圓明の字を見る。唯ただ是れ自心なり。[中略] [曼荼羅の]外の圓の中に明らかに本尊等を見ること、上の方便の如し。今內觀[中略]の時は、即ち是れ自身を毘盧遮那等の本尊と作すなり。) — 『大日經疏』

「圓明清淨」は阿字觀・月輪觀に通ずる有相の觀法(瞑想して意識を集中させ、特定の對象[月輪・咒字等]を心中に思い描いて仏の眞理を直觀的に把握し、更に仏と己身と衆生の三平等無礙の境地を体得しようとする密教的実践修行法)を指す。典型的には(後に詳論する)『菩提心論』に説かれる「滿月圓明の體は則ち菩提心と相類」という叙述に対応するものである。ここでは、觀法の具体よりも曼荼羅觀想の次第の説明への導入的記述となっている。「自心」が、その相似形の淨月輪(滿月)・阿字を媒介として、「本尊」「毘盧遮那」の境界に渉入するという構図が、『大日經疏』に見出されることを了解しておくべきである。

以上、「心仏」と行者の自心に仏を見出す過程を記した文例を検証した。次の段階では、本項で示した構造が、自心に曼荼羅を建立するという観行として明確に叙述される事例を総覧する。

### 行者の心に曼荼羅を開く教説

以下に、真言法門の三密瑜伽行で本尊との入我我入を成就する仏果として、行者の心に曼荼羅を開頭するという教説、若しくは「心の曼荼羅」という表現を以て提示される成仏観の事例を列挙する。

\*菩 42)又以心爲漫荼羅<sup>76</sup>。(又心を以て漫荼羅と爲す。) — 『大日經疏』

文例「菩 34」の直後に置かれる一句で、弟子を導入して灌頂授法する為の事曼荼羅ではなく、行者の内心に観想される「心の曼荼羅」の存在を明言する内容である。

\*菩 43)以最初阿字門爲眞言之體。所謂種子字也<sup>[中略]</sup>以此字門即是菩提心本原。今所造大悲藏生漫荼羅王<sup>77</sup>。(最初の阿字門を以て眞言の體と爲す。所謂いはゆる種子の字なり。<sup>[中略]</sup>此の字門<sup>[阿字門]</sup>は即ち是れ菩提心の本原なるを以て、今造る所の大悲藏生漫荼羅王なり。) — 『大日經疏』

「阿字門」を眞言の「体」であると同時に、「菩提心の本原」として、大悲胎藏曼荼羅の中尊・根源であると説く。これは換言すれば、菩提心が曼荼羅の中心・本源であると説くに等しい。文例「菩 39」に見られる通り、菩提心の在り処を心臓(肉団心)とし、これを「心蓮華」と観じて大悲方便を以て曼荼羅を開いてゆくのである。その記述は、次の文例に明確に提示される。

\*菩 44)内心妙白蓮者。此是衆生本心。妙法芬陀利花秘密標幟。花臺八葉。圓滿均等如正開敷之形。此蓮花臺是實相自然智慧。蓮花葉是大悲方便也。正以此藏。言大悲胎藏漫荼羅之體<sup>78</sup>。(「内心の妙白蓮<sup>79</sup>」とは、此は是れ衆生本心の妙法芬陀利花秘密の標幟なり。花臺の八葉は圓滿均等にして正しく開敷せる形の如し。此の蓮花臺は是れ實相自然の智慧なり。蓮花葉は是れ大悲方便なり。正しく此の藏を以て、大悲胎藏漫荼羅の體と言ふ。) — 『大日經疏』

『大日經』本文に「内心妙白蓮」と記される、衆生の「本心」の「花臺八葉」は、中台八葉と呼びならわされる胎藏曼荼羅の中心院を指す。「實相自然智慧」は心の実相(浄菩提心)という衆生本有の如来蔵・宝蔵を言い表す。この「蓮花葉」に「大悲方便」という如来の加持がはたらき、「大悲胎藏漫荼羅」が形成されると記す。(現行本には乱脱があり、大悲方便の記述に続いて、八葉上の四智四仏と四行四菩薩の八尊が出現する記述が『義釈』には示される<sup>80</sup>。)

\*菩 45)如上所説。菩提心爲因。大悲爲根。方便爲究竟者。即是心實相花臺大悲胎藏開敷。以大悲方便。現作三重普門眷屬。以是義故。名爲大悲胎藏漫荼羅也。<sup>[中略]</sup>普能攝受無盡衆生故。毘盧遮那名爲法界王也。<sup>[中略]</sup>以生一念淨心故。便可於中開出大悲胎藏漫荼羅也<sup>81</sup>。(如上所説の「菩提心爲因、大悲爲根、方便爲究竟」<sup>[三句の法門]</sup>とは、即ち是れ心の實相の花臺なり。大悲胎藏は開敷して、大悲方便を以て、三重の普門眷屬を現作す。是の義を以ての故に、名づけて大悲胎藏漫荼羅と爲すなり。<sup>[中略]</sup>普く能く無盡の衆生を攝受するが故に、毘盧遮那を名づけて法界王と爲すなり。<sup>[中略]</sup>一念の淨心を生ずるが故に、便すなはち中に於て大悲胎藏漫荼羅を開出す可し。) — 『大日經疏』

前の文例「菩 44」の「大悲方便」のはたらきは、三句の法門の「大悲爲根」「方便爲究竟」に対応することをここで説き明かしている。即ち、『大日經』住心品で宣言された三句の法門が、曼荼羅を建立する基本構造に他ならず、

- 「因」と規定される行者の菩提心＝心蓮華を、活動の場及び動因として
- 身口意三密を如来の心地に相應せしめる瑜伽行を通し
- 如来の大悲の加持を得て
- 如来内証の境界である法界曼荼羅を
- 行者の心の中、心蓮華(心臓)を中心に開出する

心の曼荼羅の本質が、導き出されるのである。

\*菩 46)夫法界者。即是心界。以心界本不生故。當知法界亦本不生。[中略]法界者。唯是自證常心。無別法也。復次如來大施者。所謂大悲漫荼羅。法界者。即是普門實相<sup>82</sup>。(夫れ法界とは即ち是れ心界なり。心界は本不生なるを以ての故に、當に知るべし、法界も亦また本不生なりと。[中略]法界とは唯ただ是れ自證の常心にして、別の法無し。復た次に如來の大施とは、所謂いはゆる大悲漫荼羅なり。法界とは即ち是れ普門の實相なり。) — 『大日經疏』

駄4字門の字義を解説する文の一部で、法界(梵語の達摩駄都 dharmadhātu)を、それと等同の概念で説明している。ここでは法界が「心界」「自證の常心」と同定され、これが実質的な仏のさとの境界である旨が示される。そして如來の大悲(「大施」)が付加されて展開した様相が「大悲漫荼羅」、法界の本質は「普門」大日の「實相」(「自心實相(善 8)」「淨菩提心如實相・諸法實相(善 10)」を参照)であると述べられ、法界＝淨菩提心＝大悲曼荼羅の明確な等式が樹立されている。

\*菩 47)一字門皆言不可得者。爲明中道義故[中略]以觀心爲因三密爲緣。普門海會現前不謬。故名爲有。以種種門推求都不可得。是名爲空。此有此空皆不出法界。故說爲中。三諦不同而同不異而異<sup>83</sup>。(一一の字門に皆不可得なりと言ふは、中道の義を明さんが爲の故なり。[中略]觀心を以て因と爲し三密を緣と爲せば、普門の海會現前し不謬なり。故に名づけて有と爲す。種種の門を以て推求するに都すべて不可得なり。是を名づけて空と爲す。此の有と此の空とは、皆法界を出でず。故に説ひて中と爲す。三諦は不同にして而も同なり、不異にして而も異なり。) — 『大日經疏』

ここでは「不可得」の「中道」が説かれる中、「觀心」から曼荼羅(「普門海會」)を現前する行を、「有・空・中」の三諦同一の観点から提示する。種子真言の字門の觀法を、曼荼羅海會の諸尊現出に接続する、その思想的根拠となっている。

\*菩 48)世尊普遍加持一切衆生。皆作平等種子竟。即時入於遍法界胎藏三昧。觀此一一種子。皆是蓮花臺上毘盧遮那。普門眷屬無盡莊嚴。亦與大悲漫荼羅等無有異。而諸衆生未能自證知。故名在聖胎俱舍<sup>84</sup>。(世尊は普遍あまねく一切衆生を加持す。皆平等の種子を作なし竟をはりて、即時に遍法界胎藏三昧に入り、此の一一の種子を觀ずるに、皆是れ蓮花臺上の毘盧遮那なり。普門の眷屬、無盡の莊嚴、亦また大悲漫荼羅と等しくして異有ること無し。而も諸の衆生は未だ自ら證知すること能はず。故に聖胎[大聖如來の胎]は俱舍[藏]に在ると名づく。) — 『大日經疏』

この文例は、『大日經』具緣品の經文に「薄伽梵廣大法界加持。即於是時。住法界胎藏三昧。從此定起說<sup>85</sup>」と入仏三昧耶の持明を説く一節への解説である。行者の三密行の視点ではなく、大日如來の法界加持を主に説く。「一一の種子」が「遍法界胎藏三昧」で發生する場所は、引用文中では明言されないが、大日如來御自ら「自心に菩提と一切智を尋求」すべきと述べるのであるから、当然、衆生の「心」が所加持の場であり、そこに「大悲曼荼羅」が展開される構造を示している。衆生の側から見れば、通常、衆生は如來の智慧(「聖胎俱舍」)が自心に本來的に具有されることを承知していない(「未能自證知」)が、如実に自心を覺了すれば、菩提心の中央内奥の心蓮台の上に、毘盧遮那仏が座す大悲曼荼羅が顕現するという流れになる。

\*菩 49)摩訶薩意處。說名漫荼羅等者。心處亦可名爲心位。即指此衆生自心之處。即一切佛大悲胎藏漫荼羅也<sup>86</sup>。(「摩訶薩の意處を説きて漫荼羅等と名づく<sup>87</sup>」とは、心處亦また名づけて心位と爲す可し。即ち此の衆生の自心の處は、即ち一切佛の大悲胎藏漫荼羅なりと指すなり。) — 『大日經疏』

ここでは極めて直截に「衆生の自心」＝「一切仏の大悲胎藏漫荼羅」という同定が示される。ここで明示される

※自心が仏の曼荼羅であるという確信

を行者に菩提心として注入することこそ、『大日經』の法界加持の本質であると判断される。



\*菩 50)眞言者從自心發<sup>[中略]</sup>此漫荼羅名之爲淨。以一切衆生自心本來清淨。而以無明蔽覆不能了知。若淨此心。即是漫荼羅處<sup>88</sup>。(眞言とは自心從り發おこる。<sup>[中略]</sup>此の漫荼羅は之を名づけて淨と爲す。一切衆生の自心は本來清淨なるを以てなり。而して無明蔽覆するを以て了知すること能はず。若し此の心を淨むれば、即ち是れ漫荼羅の處なり。) - 『大日經疏』

ここでは眞言(文脈的に阿字眞言を指す)の由って来る源をも「自心」と断定している。一切衆生の「自心」が「本來清淨」であること、則ち淨菩提心の存在を理由にあげ、無明煩惱に染汚された状態が淨化され、如実に自心の本来的な清淨性を覺了すれば、その自心こそが「漫荼羅の處」となつて、心の漫荼羅に無盡の諸仏諸菩薩が現出すると述べている。

\*菩 51)阿字即是菩提之心。若觀此字而與相應。即是同於毘盧遮那法身之體也。<sup>[中略]</sup>此三字[阿・娑・嚩]顯三部義也。阿字是如來部。娑字是蓮華部。嚩字是金剛部。每三部隨五字輪<sup>[阿阿長暗嚩嚩長]</sup>而轉。隨義相應之相。前言漫荼羅今云輪者。即是漫荼羅義。前者壇法中心是大日如來。即同此中阿字。<sup>[中略]</sup>今從阿字而更生四字。即是大悲胎藏之葉也。從一嚩字轉生多字。故名爲輪也。

第一阿字。即是菩提心體<sup>89</sup>。(阿字は即ち是れ菩提の心なり。若し此の字を觀じて而も與ともに相應すれば、即ち是れ毘盧遮那法身の體に同ずるなり。<sup>[中略]</sup>此の三字[阿<sup>𑖀</sup>・娑<sup>𑖄</sup>・嚩<sup>𑖔</sup>]は三部の義を顯はずなり。阿字は是れ如來部、娑字は是れ蓮華部、嚩字は是れ金剛部なり。每ことごとく三部は五字輪<sup>[𑖀𑖄𑖔𑖀𑖄𑖔]</sup>に隨つて而も轉ず。義に隨つて相應するの相なり。前に漫荼羅と言ひ、今輪と云ふは、即ち是れ漫荼羅の義なり。前者には壇法の中心は是れ大日如來なり、即ち此の中の阿字に同じ。<sup>[中略]</sup>今阿字從り而も更に四字を生ず。即ち是れ大悲胎藏の葉なり。

一の嚩字從り多字を轉生す。故に名づけて輪と爲すなり。第一の阿字は即ち是れ菩提心の體なり。) - 『大日經疏』

ここでは、「菩提心」「菩提心の體」である「第一の阿字」から、毘盧遮那法身と大悲胎藏の漫荼羅が発生する構造が説かれる。

○阿<sup>𑖀</sup>字＝佛部、娑<sup>𑖄</sup>字＝蓮華部、嚩<sup>𑖔</sup>字＝金剛部の三字三部

○因行證入の四字<sup>𑖀𑖄𑖔𑖀</sup><sup>90</sup>に方便具足<sup>𑖀</sup>を加えた五字

の三部五字輪という字輪漫荼羅の基本が「阿字＝菩提心」に存することが簡潔に示されている。眞言密教の根本義である大日如來の「眞言」「阿字」「漫荼羅」思想が、全て「菩提心」という共通地盤の上で成り立つことが、明瞭に見て取れる事例である。

\*菩 52)漫荼羅。是具種種德義。即是如來祕密之德。<sup>[中略]</sup>大悲根原。從大悲根本生發。大乘無上諸佛最祕者。謂此漫荼羅。即是無上大乘根原也。謂此菩提之心。以大悲而爲根本。亦如胎藏。故言根本也<sup>91</sup>。(漫荼羅は是れ種種の徳を具す義なり。即ち是れ如來祕密の徳なり。<sup>[中略]</sup>大悲を根原として、大悲の根本從り生發する大乘無上の諸佛の最祕<sup>92</sup>とは、謂く此の漫荼羅は即ち是れ無上大乘の根原なり。謂く此の菩提の心は、大悲を以て而も根本と爲す。亦また胎藏の如し、故に根本と言ふなり。) - 『大日經疏』

文例「菩 45」に類して、因根究竟の三句の法門が漫荼羅発生と結びつけられるが、ここでは特に、「因」である菩提心の根源に「大悲」を置くという「因と根」の関係性を強調し、そして大悲から發現した結果の漫荼羅を「諸仏の最祕」と規定する教説が提示されている。

\*菩 53)從定起復說內心漫荼羅入祕密藏之法。而示執金剛也。善男子諦聽心内心地中漫荼羅。彼祕密主。身地即是法界自性。以眞言印加持之。本性清淨故也。<sup>[中略]</sup>以於行者自心之中而具佛會大海。十方通同爲一佛土。唯自明了他所不見。故名祕密漫荼羅也。<sup>[中略]</sup>阿字是金剛地也<sup>[中略]</sup>爲欲建立內心毘盧遮那大漫荼羅會故。若不先建金剛心地。則不能安立也。阿字是金剛輪。爲欲昇金剛座故。先觀阿字爲始。還以金剛而持金剛也。觀此字當作方形。然此字形體亦方也。觀此字正方而作金剛之色。遍滿行者內身。由如身之地大無所不遍也<sup>93</sup>。(佛定從り起つて復た内心の漫荼羅入祕密藏の法を説きたまひて、而も執金剛に示す。「善男子、諦聽せよ。内心の心地中の漫荼羅は、彼の祕密主身地は即ち是れ法界の自性なり、眞言印[阿字]を以て之を加持す、本性清淨の故なり」と。<sup>[中略]</sup>行者の自心の中に

於て而も佛會の大海を具すを以て、十方通同して一佛土と爲す。唯ただし自ら明了にして他の見ざる所なるが故に、祕密漫荼羅と名づくるなり。[中略]阿字は是れ金剛地なり。[中略]内心の毘盧遮那大漫荼羅會を建立せんと欲ねがふが爲の故に、若し先づ金剛心地を建てずんば、則ち安立すること能はず。阿字は是れ金剛輪なり、金剛座に昇らんと欲ねがふが爲の故に、先づ阿字を觀じて始めと爲し、還つて金剛を以て而しかも金剛を持するなり。此の字を觀じて當に方形を作すべし。然も此の字の形體も亦また方なり。此の字を觀じて正方にして、而も金剛の色に作り、行者の内身に遍滿すること、由なほし身の地大の遍ぜざる所無きが如し。) — 『大日經疏』

この文例は、『大日經』入祕密漫荼羅位品の經文「爾時世尊。復告執金剛祕密主言。善男子諦聽内心漫荼羅。祕密主。彼身地。即是法界自性。眞言密印加持。而加持之。以本性清淨故<sup>94</sup>」に対する釈文である。行者の内心に展開され、外部にその相が現れ出ないが故に「祕密漫荼羅」と呼ばれる旨の解説が付され、その先は「阿字」眞言を觀じて「内心の毘盧遮那大漫荼羅會」を建立する次第が説かれる。文例「菩 51」での阿字の觀法が、「菩提心の體＝第一の阿字」から諸仏を流出させる胎藏中台八葉の開頭をもたらすのに対し、当該「菩 53」文例は、内心に金剛座＝大地＝方形＝金剛色(黄)である所の阿字地大を觀想する、五字嚴身觀を述べるものである。さとの「因」である菩提心が行者の内心に於いて曼荼羅を開くという表現は、五字嚴身觀に於いては、

- 金剛不壞身である能入・所入不二の「法身＝阿字」が
- 自分自身を加持してその身体を
- 五大(地水火風空)所成の法界塔婆という大日如来の標幟に同調させ
- さらにその五輪を曼荼羅に開いてゆく

という構成で示現されるのである。従つて、「内心の毘盧遮那大漫荼羅會」を「建立」するとは、瞑想を深めて心の中に漠然とした視像の仏身を湧出させ、そのビジョンを徐々に明瞭ならしめるという觀仏的なプロセスを辿るのではなく、行者の瑜伽行の最中で阿字や月輪などのシンボルへの渉入体験を通して得られる、極めて意図的で能動的な象徴操作の営みを言い表す。このシンボル操作の具体を伝達するのが、入曼荼羅壇による灌頂の儀式であり、造壇と灌頂の儀式を通して授かった各種の三昧耶形・觀想の文とその解釈、行法の次第を追体験する行為が「内心漫荼羅入祕密藏之法」の実践であると定義できる。

\*菩 54) 如上毘盧遮那在花臺上。以次八葉東方觀寶幢佛。亦名寶星佛。南方開敷華王佛[中略]北方鼓音佛[中略]西方阿彌陀佛。其四隅之葉。東南普賢。東北觀自在西北彌勒。西南文殊 [中略]此心漫荼羅之上。有佛在中。故曰大我。大我者佛之別名也。自作謂自内觀作之諦了分明也<sup>95</sup>。(如上の毘盧遮那の花臺の上に在り。以て次に八葉の東方に寶幢佛、亦の名寶星佛を觀ぜよ。南方は開敷華王佛なり[中略]北方は鼓音佛なり[中略]西方は阿彌陀佛なり。其の四隅の葉は、東南に普賢、東北に觀自在、西北に彌勒、西南に文殊なり。[中略]此の心漫荼羅の上に佛有りて中に在います。故に大我と曰ふ。大我は佛の別名なり。自作は謂く自内に之を觀作すること、諦了分明なり。) — 『大日經疏』

胎藏曼荼羅の中台八葉院の五仏四菩薩の配置が説かれる文であり、九尊に加え忿怒尊(明王)や執金剛手が森羅と居並ぶ曼荼羅は、「心漫荼羅」と言い表される。ここでは中尊の毘盧遮那が「大我」と換言され、自心の内心漫荼羅の主宰という大日如来の一属性が「大我」の名称の由来であることが確認できる。

以上、十三の『大日經疏』の文例を以て、行者の心を開かれる曼荼羅の具体的記述を検討した。

### 『菩提心論』所説の行願・勝義・三摩地の三種菩提心

眞言宗所依の論として修学が必須<sup>96</sup>とされる伝龍猛造・不空訳<sup>97</sup>の『菩提心論』では、眞言行者が実践すべき觀菩提心の実践行が、三種類に分けて叙述される。

\*菩 55) 求菩提者。發菩提心。修菩提行。既發如是心已。須知菩提心之行相。其行相者。三門分

別。諸佛菩薩。昔在因地。發是心已。勝義。行願。三摩地爲戒。乃至成佛。無時暫忘。唯眞言法中。即身成佛故。是故說三摩地於諸教中。闕而不言。一者行願。二者勝義。三者三摩地<sup>98</sup>。(菩提を求むる者は菩提心を發おこして菩提の行を修す。既に是かくの如くの心を發し已をはつて、須らく菩提心の行相を知るべし。其の行相とは三門をもって分別す。諸佛菩薩、昔むかし因地いんぢに在いまして是の心を發し已つて、勝義しょうぎ・行願ぎょうがん・三摩地さんまちを戒と爲す。乃いまし成佛に至るまで、時として暫しばらくも忘ること無し。唯ただし眞言法の中にのみ即身成佛するが故に、是れ三摩地の法を説く。諸教の中に於て闕けつて書せず。一には行願、二には勝義、三には三摩地なり。) — 『菩提心論』

ここで提示される「勝義」「行願」「三摩地」の三種菩提心が、眞言行者の存在理由の全てと考えると大過ない。少なくとも、空海の構築した眞言教学の基礎には、この三種菩提心を戒体とする菩提心觀<sup>99</sup>が通底している。特に、三種菩提心を常時持するが故に、「唯ただし眞言法の中にのみ即身成佛する」という定言は、『即身義』二經一論八箇の証文の第七文であり、また別には『二教論』において、

\*惟眞言法中即身成佛故是說三摩地法。於諸教中闕而不書。喻曰此論者龍樹大聖所造千部論中密藏肝心論也。是故顯密二教差別淺深及成佛遲速勝劣皆說此中<sup>100</sup>。(「惟し眞言法の中にのみ即身成佛するが故に、是れ三摩地の法を説く。諸教の中に於て闕して書せず」と。喻して曰く、此の論は龍樹大聖所造の千部の論の中の密藏肝心の論なり。是の故に顯密二教の差別淺深、及び成佛の遲速勝劣、皆此の中に説けり。) — 『二教論』

と説明されて、眞言密教の教理の根幹を形成する(「密藏肝心論」)、最重要の文章として尊ばれる。そうした、言わば『大日經』の三句の法門や如実知自心に匹敵する重要性を、空海教学に於いて『菩提心論』三種菩提心が具足していることを、先ず再確認しておきたい。

三種菩提心の一、「行願心」について、『菩提心論』の記述は次の通りである。

\*菩 56)初行願者。謂修習之人。常懷如是心。我當利益安樂無餘有情界。觀十方含識猶如己身。所言利益者。謂勸發一切有情。悉令安住無上菩提。終不以二乘之法而令得度眞言行人。知一切有情。皆含如來藏性皆堪安住無上菩提<sup>101</sup>。(初めに行願とは、謂く修習の人、常に是の如くの心を懷いだくべし。我當まさに無餘の有情界を利益し安樂すべし。十方の含識がんじきを觀ること猶なほし己身こしんの如し。言ふ所の利益とは、謂く一切有情を勸發かんぱつして悉ことごとく無上菩提に安住せしむ。終つひに二乗の法を以て而しこうして得度せしめず。今、眞言行人、應まさに知るべし、一切有情は皆如來藏の性しょうを含がんで、皆無上菩提に安住するに堪任かんにんせりと。) — 『菩提心論』

ここに説かれる「行願」の菩提心の枢要は、一切衆生を「利益安樂」という利他の心地に在る。一切有情は行者自身と異なることなく(「十方含識猶如己身」)、その衆生自心に内在する仏と成るべき本性・仏性(「皆含如來藏性」)の實在を知らしめて、衆生を仏のさとの境界に教導するという衆生濟度の活動であり、如來の大悲化他門、『大日經』三句の法門では、「根＝大悲」に相当する。また、大乘の三聚淨戒に配当すれば、摂衆生戒・饒益有情戒に当て嵌まる<sup>102</sup>と言える。

この行願心は、上に述べた大悲化他の「利益」行と「安樂」行の二行を含む。本有の仏性を具す衆生に対し、最上の眞言秘密乗の法で無上菩提に到達せしむるを「利益」とし、浅見低劣の衆生に方便として浅略の教えを提示して教導する方策を「安樂」とする。

次に「勝義」の菩提心は、様々な教門の本質的な優劣の差別を覚知する智慧の心である。

\*菩 57)二勝義者。觀一切法無自性。[中略]當知外道之法。亦同幻夢陽焰也。又二乘之人[中略]聲聞緣覺。智慧狹劣。亦不可樂。又有衆生。發大乘心行菩薩行[中略]經三阿僧祇劫修六度萬行。皆悉具足。然證佛果。久遠而成[中略]今眞言行人。如前觀已。復發利益安樂無餘衆生界一切衆生心。以大悲決定。永超外道二乘境界。復修瑜伽勝上法。能從凡入佛位者[中略]遇椶達於彼岸。法亦應

捨。無自性故。如大毘盧遮那成佛經云。諸法無相。謂虛空相。作是觀已。名勝義菩提心<sup>103</sup>。(二つに勝義とは、一切の法は自性無しと觀ず。[中略]當まさに知るべし、外道の法は亦また幻夢・陽焰やうえんに同じなり。又二乗の人[中略]聲聞・緣覺は智慧狹劣きょうれつなり、亦また樂ねがふ可からず。又、衆生有つて大乘の心を發おこして菩薩行を行ず[中略]三阿僧祇劫を經へて六度萬行を修し、皆悉ことごとく具足して然しかして佛果を證す。久遠くおんにして成ず。[中略]今眞言行人、前さきの如く觀じ已をはるべし。復た無餘の衆生界の一切衆生を利益し安樂する心を發すものは、大悲決定するを以て永く外道・二乗の境界を超ゆ。復た瑜伽勝上の法を修する人[眞言行者]は、能く凡從より佛位に入る者なり。[中略]俄いかに遇ふて彼岸に達しぬれば、法[教え]已すでに捨つ應べし。自性無きが故に。『大毘盧遮那成佛經』に云ふが如し、「諸法は無相なり、謂く虚空の相なり<sup>104</sup>」と。是の觀を作なし已をはるを勝義の菩提心と名づく。) — 『菩提心論』

引用文の冒頭に掲げられる如く、勝義心は諸法の無自性(「一切法無自性」)をさとの深般若の智慧を体とする。法(ダルマ:存在)に対する思想的な理解の仕方で、教門の浅深を判定すると言ってもよい。則ち、凡夫や外道の在り方は無論棄捨すべきであり、声聞緣覺は人空を了知しても法有に執着するから「智慧狹劣」である。また、大乘の菩薩は三大阿僧祇劫にわたる六波羅蜜行で成仏に至る(「久遠而成」)が、修行に要する時間と即身に成仏できる(「從凡入佛位」)点で、密教の教え(「瑜伽勝上法」)に及ばない。このように衆生の倫理性と心の段階の浅深を見極め、「劣法を捨てて向上し勝法を求める心<sup>105</sup>」が勝義菩提心のはたらき(用)である。これは能求菩提心としての一つの現われであり、三聚淨戒の攝律儀戒に相当する。また三句の法門では「菩提心為因」に配当され、更に『大日經』住心品の心品轉昇・心続生に直結する。即ち、『菩提心論』所説の勝義心概念は、空海の十住心思想の基盤となる重要な思想である。実際にこの勝義菩提心を叙述した段からは、

○『秘藏宝鑰』の第一住心、第三住心、第四・第五住心、第六住心、第九住心の証文

また、勝義・行願二心を合積する段からは

○第七住心、第九住心の証文

が採用されている。そして、『菩提心論』の勝義菩提心の段で述べられる「觀一切法無自性」「諸法無相・虚空相」の觀點が、空海の十住心思想で各住心のさとの段階が深まってゆく構図の基本になっていることが理解できる。

さて、勝義・行願の二つの菩提心は、眞言行者の菩提を追求する実践行における戒体であることが、次の文に示される。

\*菩 58)當知一切法空。已悟法本無生。心體自如。不見身心。住於寂滅平等究竟眞實之智。令無退失。妄心若起。知而勿隨。妄若息時。心源空寂。萬德斯具。妙用無窮。所以十方諸佛。以勝義行願為戒。但具此心者。能轉法輪。自他俱利。[中略]「發心畢竟二無別 如是二心先心難 自未得度先度他[中略]如是發心過三界 是故得名最無上<sup>106</sup>。」如大毘盧遮那經云。「菩提為因。大悲為根。方便為究竟<sup>107</sup>」。(當まさに知るべし、一切の法は空なり。已すでに法の本無生ほんむしょうを悟んぬれば、心體自如、身・心を見ず。寂滅平等究竟眞實の智に住して退失無からしむ。妄心若し起らば知つて隨したがふこと勿なかれ。妄、若し息やむ時は、心源空寂なり。萬德斯ここに具し、妙用無窮むぐなり。所以このゆえに十方の諸佛、勝義・行願を以て戒と爲す。但ただし、此の心を具する者、能く法輪を轉じて自他俱ともに利す。[中略]「<sup>108</sup>發心[初發心の位]畢竟[究竟の心]二つ別なること無し。是の如きの二心は先心を難し[發心自体が困難]とす。自みづから未だ度を得ずして先まづ他を度す。[中略]是の如くの發心は三界を過へたり。是の故に最無上と名づくることを得う。」『大毘盧遮那經』に云ふが如し、「菩提<sup>109</sup>を因と爲し、大悲を根と爲し、方便を究竟と爲す<sup>110</sup>」と。) — 『菩提心論』

「一切法空」を了知して「心源空寂」となることが勝義心の觀門であり、行願心の成就を「萬德斯具妙用無窮」で言い表す<sup>111</sup>。そして、勝義・行願の二心を双修することが、「十方諸佛」が実践する行為そのものであり、従つて勝義心・行願心は仏行の「戒」となる。この二心は仏の大悲(行願)と大

智(勝義)を顕在化させ、自利利他の二行の功德をもたらす(「自他俱利」)。また發菩提心の功德を『八十華嚴經<sup>112</sup>』『大般涅槃經<sup>113</sup>』の引用によって称揚し、最後の三句の法門の提示で、勝義・行願の二菩提心が『大日經』の菩提心觀に基づくことが明瞭に示される。

『菩提心論』三種菩提心の第三「三摩地心」は、前の勝義・行願の二心が顕教の「十方諸仏」と真言行者に通用する菩提心觀であるのに対し、月輪觀・五相成身觀による三密行の実修を説き、完全に密教的な觀法をその実体とする。

\*菩 59)第三言三摩地者。眞言行人如是觀已。云何能證無上菩提。當知法爾應住普賢大菩提心。一切衆生本有薩埵。爲貪瞋癡煩惱之所縛故。諸佛大悲。以善巧智。說此甚深祕密瑜伽<sup>[後略]</sup><sup>114</sup>。(第三に三摩地とは、眞言行人、是の如く觀じ已をはつて云何いかなが能く無上菩提を證する。當まさに知るべし、法爾に應まさに普賢大菩提心に住すべし。一切衆生は本有ほんぬの薩埵なれども、貪・瞋・癡の煩惱の爲に縛せらるが故に、諸佛の大悲、善巧智ぜんげうちを以て此の甚深祕密瑜伽を説く。[後略] — 『菩提心論』

この三摩地心は、行者の内心に自性清浄心を照見する心<sup>115</sup>を言う。つまり、「普賢大菩提心」(これは『金剛頂經』系の術語である)に住した真言行者が、自らの心に仏のさとりを尋求する『大日經』『大日經疏』的な自証三菩提の教門を説くものである。自心に仏を探求し、仏との同一化(即身成仏)を果たして自心に曼荼羅を開くという、さとりに到る基本的な構造は、大悲胎藏曼荼羅の場合と共通する。ただし、その具体的な觀門が、胎藏法では阿字觀・五字嚴身觀・字輪觀が専ら説かれるのに対し、『金剛頂經』系に分類される『菩提心論』では、月輪觀を通して金剛界三十七尊を現出させ、月輪と金剛杵のシンボルを操作して自身から金剛界曼荼羅を開発する五相成身觀となっている。その意味で、勝義・行願の二心が法の無自性空を追求し(遮情門)、且つ『大日經』三句の法門との強い結びつきを具有するのに対し、第三の三摩地心は『金剛頂經』の本有仏智の開顯(表徳門)に飛躍・超出していると言い得る。

『宝鑰』の十住心思想との関連で言えば、勝義・行願の二心は顕教の前九住心の記述に証文として引かれ、三摩地菩提心は、その全文が第十祕密莊嚴心の叙述に組み込まれる。前九住心(顕教)と第十住心(真言密教)の峻別を説く「九顯一密」の立場の『宝鑰』で、

◎『大日經』=胎藏=遮情門 と 『金剛頂經』=金剛界=表徳門

◎顕教=勝義・行願の二心 と 密教=勝義・行願・三摩地心

の二つのレベルが截然と分かたれること、その具体的な分水嶺が

◎第九極無自性心での、一切義成就菩薩が進金剛際に到って、虚空に遍満する諸仏の驚覺を蒙って、唵字觀を授かること(顕教の極致：第十一章参照)

◎第十祕密莊嚴心の冒頭の住心頌「五相五智法界體」の提示に存すること、を考え合わせると、『菩提心論』三摩地菩提心の記述が、『宝鑰』第十住心に配置されることの構造的な意味合いが浮かび上がってくると言い得る。(本章第三節で詳説する。)

### 信心・大悲心・般若心・大菩提心の四種心

ここで取り扱う信心・大悲心・般若心・大菩提心の四種心は、空海が『菩提心論』所説の三種菩提心に「信心」を加えて定立したもので、『三昧耶戒序』に説かれる教説である。

先ず、菩提心の名称と区分については、『守護国經』阿闍世王受記品第十に

\*菩 60)此守護國界主陀羅尼。以十六俱胝那由他陀羅尼而爲眷屬。此大金剛城曼荼羅。三千五百曼荼羅以爲眷屬。然彼一切皆以信心而爲根本。以深般若而爲先導。大菩提心及大悲心以爲莊嚴。大王一切善法皆悉從此陀羅尼生<sup>116</sup>。(此の守護國界主陀羅尼は十六俱胝那由他陀羅尼を以て眷屬と爲す。此の大金剛城曼荼羅は三千五百曼荼羅を以て眷屬と爲す。然も彼の一切は皆信心を以て根本と爲し、深般若を以て先導と爲し、大菩提心及び大悲心を以て莊嚴と爲す。大王よ、一切の善法は皆悉く此の陀羅尼従り生ず。)

－『守護国経』

と説かれ<sup>117</sup>、「信心」を全ての根本に、「深般若」を仏事業の「先導」とし、「大菩提心」「大悲心」を究竟方便の大莊嚴とすることが示される。既に第十一章第一節で指摘した如く、『大日経』三句の法門が『守護国経』陀羅尼品第二之一に包摂され、一切法自在王菩薩に対する世尊の回答が、「三句と如実知自心」を継承している。

\*善男子此深三昧。以菩提心而爲其因。以大慈悲而爲根本。方便修習無上菩提以爲究竟。善男子此中何者名爲菩提。善男子欲知菩提當了自心。若了自心即了菩提<sup>118</sup>（善男子よ、此の深き三昧は菩提心を以て其の因と爲し、大慈悲を以て根本と爲し、方便修習し、無上菩提を以て究竟と爲す。善男子よ、此の中の何者をか名づけて菩提と爲すや。善男子よ、菩提を知らんと欲せば、當に自心を了すべし。若し自心を了すれば即ち菩提を了す。）－『守護国経』陀羅尼品

従って、文例「菩 60」の菩提心觀の根底に『大日経』三句の法門の思想が存在することは自明の理であり、『菩提心論』所説の行願・勝義・三摩地の三種菩提心が大悲・(大智能求の)菩提心・方便究竟に配当されることも考え合わせ、

- ◎『菩提心論』所説の行願・勝義・三摩地の三種菩提心が表明する概念に
- ◎「信心」を加えた大悲心・深般若・大菩提心の『守護国経』の名称を適用し
- ◎三昧耶仏戒の戒体として四種心を定立した

というのが、空海『三昧耶戒序』に説かれた四つの菩提心(「信心・大悲心・深般若・大菩提心」)の成立過程であると言い得る。

以下に『三昧耶戒序』に叙述された四種心の内容を確認する。

第一の「信心」は、菩提を求める心を「決定堅固」ならしめるために発起する心で、十種類の義があると説かれる。

\*菩 61)初心者爲欲決定堅固無退失故發此心。此有十種<sup>119</sup>。(初めに信心とは、決定堅固にして退失無からんと欲うが爲の故に此の心を發す。此に十種有り。)－『三昧耶戒序』

十の細目が「澄淨・決定・歡喜・無厭・隨喜・尊重・隨順・讚歎・不壞・愛樂」で、要するにさとりに向かって決して退かないとする金剛堅固の姿勢を表明するものである。この菩提志求の第一歩としての「信心」は、『大智度論』の

\*菩 62)佛法大海信爲能入。智爲能度<sup>120</sup>。(佛法の大海は信を能入と爲し、智を能度と爲す。)－『大智度論』  
という大乘仏教に伝統的な「信心」重視の思想を踏まえるであろう。

第二の「大悲心」は、一切衆生を救済しようとする大乘菩薩の大慈大悲の心である。

\*菩 63)大悲心者。亦名行願心。言外道二乘不起此心。但有菩薩大士能發此心觀法界無縁一切衆生猶如己身。所以然者善人之用心先他後己。又達觀三世皆是我四恩。四恩皆墮三惡趣受無量苦。吾是彼之子也。亦彼之資也。非我誰能拔濟。是故發此大慈大悲心。大慈能與藥大悲能拔苦。拔苦與樂之本不如絶源。絶源之首不若授法。法藥雖万差。前所説八種法門是彼之本<sup>121</sup>。(大悲心とは亦また行願心と名づく。言く、外道二乘は此の心を起さず、但し菩薩大士のみ有いまして能く此の心を發おこして、法界無縁の一切衆生を觀ずること、猶なほ己身の如し。然る所以は、善人の用心は他を先とし己を後とす。又三世を達觀するに、皆みな是れ我が四恩[父母・衆生・國王・三宝の恩]なり。四恩は皆みな三惡趣に墮ちて無量の苦を受く。吾は是れ彼が子なり。亦また彼が資[弟子]なり。我に非ざれば誰たれか能く拔濟ばっさいせん。是の故に此の大慈大悲の心を發すべし。大慈は能く藥を與へ、大悲は能く苦を抜く。拔苦與樂の本は源を絶つには如しかず。源を絶つのは首はじめは法を授かるには若しかず。法藥万差なりと雖も、前の所説の八種の法門[第二住心から第九住心の八心、是れ彼の本もとなり。]－『三昧耶戒序』

冒頭で「大悲心」＝「行願心」と換言されるから、この菩提心が『菩提心論』の行願菩提心と同じ

範疇を指すことが確認できる。大乘の菩薩の大慈大悲の行いを「拔苦与樂」と記すのは仏教的な定型表現<sup>122</sup>である。ここでは「拔苦与樂の本は源を絶つには如しかず」の表現に注目したい。これは『宝鑰』「十四問答」の第十三問答で玄闍法師が述べる

\*聖人出世必由慈悲。大慈与樂大悲拔苦。拔苦与樂之本不如防源。防源之基非教不得<sup>123</sup>。(聖人しようにん[仏]の世に出づること必ず慈悲に由る。大慈は樂を与へ、大悲は苦を抜く。拔苦与樂の本もとみ、源みなもとを防ぐに如しかず。源を防ぐの基もとみ、教きょうに非ずんば得ず。) — 『秘藏宝鑰』十四問答

の語句にはほぼ類同する。「菩 63」中の「八種法門」が、文脈的に第二住心からの顕教八段階を指示することと併せ、『三昧耶戒序』が『十住心思想』『宝鑰』と強い関連性を具えるテキストである証拠の一つである。

第三の「深般若心」は『菩提心論』の「勝義心」に相当する。ただし、『菩提心論』では諸法の無自性(一切法無自性)を深くさとしてゆく深化の段階の違いに力点が置かれるが、『三昧耶戒序』では、諸乗の差別を覚知する深般若(能觀の智を以て所觀の理を觀ずる觀門)のはたらきの方を中心に叙述する。

\*菩 64)隨順機根故有淺深遲速。為欲簡擇如是諸法教發第三勝義心。亦名深般若心。云何簡擇。若有上根上智人欲行如是法早歸自心本宅。先須簡知乘之差別。欲簡知此乘優劣非是凡夫二乘及十地菩薩所知境界。但依如來所說知之耳。如來明說其差別[中略]。如是依如來教勅。以最上智慧簡乘差別發菩提心。若有人等。乘如是事行所行道。未名最上淨菩提心。是故真言門菩薩超此諸住心等。發菩提心行菩提行。為知此乘差別發深般若勝義心<sup>124</sup>。(機根に隨順するが故に淺深遲速有り。是の如きの諸の法教を簡擇せんと欲うが為に第三の勝義心を發す。亦是深般若心と名づく。云何が簡擇する。若し上根上智の人有りて、是の如きの法を行じて早く自心の本宅に帰らんと欲ねがはば、先ず須く乘の差別を簡知すべし。此の乗の優劣を簡知せんと欲はば、是れ凡夫・二乗及び十地菩薩の所知の境界に非ず、但し如來の所說に依つて之を知るのみ。如來明らかに其の差別を説きたまふ。[中略]是の如く、如來の教勅に依つて最上の智慧を以て、乘の差別を簡んで菩提心を發すべし。若し人等ども有つて、是の如きの車[前九住心]に乗じて所行の道を行ぎょうずるをば、未だ最上の淨菩提心と名づけず。是の故に真言門の菩薩は、此の諸の住心等を超えて菩提心を發し、菩提の行を行はずべし。此の乗の差別を知らんが為に、深般若の勝義心を發す。) — 『三昧耶戒序』

如來が藥として衆生に与える様々な「法教」「乗」の差別、具体的にはその「淺深遲速」「優劣」を知つて選別することが「最上淨菩提心」「深般若の勝義心」とであると説かれる。能証・能觀の大智の菩提心門と規定することが可能である。そして、引用文で省略した部分、「乗」の差別の説明は、

- 「異生羝羊の凡夫」「愚童持齋の人乗の法」「嬰童無畏の外道生天の乗」
- 「唯蘊無我・拔業因種の二種の羊鹿の乗」「他縁大乘・覺心不生の二種の法門」
- 「如實一道の心」「極無自性心」

と十住心思想の第一住心から第十住心までの住心名が明示され、「此の諸の住心等」という住心の概念も提示される。『三昧耶戒序』所説の第三の深般若・勝義の菩提心は、かくして、三昧耶仏戒の一であり、空海の十住心思想の核心を構成する重要な菩提心のはたらきであると断定できるのである。(『三昧耶戒序』での住心の展開過程は本章第三節 12-3-1 で詳細に觀察する。)

第四の「大菩提心」は文例「菩 6」「菩 7」で検討済みの「能求菩提心」「所求菩提心」を指し、その所求菩提心は『菩提心論』の三摩地心に相当する。具体的には曼荼羅として開顯される「森羅として圓現する五部三部の諸尊」「忽然として涌出する刹塵海滴の佛」であり、曼荼羅海會の諸仏の三昧(境界)に住することを「秘密三摩地<sup>125</sup>」と定義する。

以上、『三昧耶戒序』に説かれた信心・大悲心・般若心・大菩提心の四種心を検証した。

本節では、主として『大日経』『大日経疏』『菩提心論』『三昧耶戒序』から、

○修道の対象を自心に設定し

○その内奥において、本性清浄なる浄菩提心(自性清浄心)・仏性・宝蔵・心仏・曼荼羅などの「仏のさとり境界」の様々な形相に出逢う

という教説が示される、64の事例を抽出した。その表現方法は実に多岐にわたるが、これを総括すれば、空海の依拠する真言密教は

**※心に仏のさとりを求める菩提心法門**

と規定することが可能であろう。

本章の次節以降で検証する所の、

**※空海教学及び『秘蔵宝鑰』の基調をなす「心の探求」**

の、諸々の教説・語句表現の源淵を形成すると判断される、伝統的密教思想とその表現を本節で総覧したのである。

## 第二節 空海教学の中の「心」について

本節では、空海の著作を総合的に捉え、空海テキスト中に表明される

◎仏のさとり＝衆生本有の宝蔵・仏性＝本源

◎自心の源底に見出される仏＝心の仏・自心仏

の文例を総覧する。ただし、ここでは『秘蔵宝鑰』の文例は考察の対象としないこととし、それ以外の教理的テキストに見出される文例の検証に努める。

### 12-2-1：さとりに至るの道程：本源について

第一の範疇は、

◎「心の本源」「心の本宅」「本覚」への還帰を証悟とする還源の思想<sup>126</sup>

と称することが可能であろう。先徳勝又博士の定義によれば、心の本源に還るというのは、

要するに人間の心性は清浄であり、本来の覚性(本覚)は具っているが、現実には煩悩に覆われているので、きびしい修行によって心性清浄の原初に還ることがさとることであるという思想を端的に表明<sup>127</sup>

するものである。従って、ここでは、本源・本宅・原初・本床・宝蔵・秘蔵・本覚・帰宅・帰入等の表現を以て、仏のさとりに接近するベクトルを表明する文例を列挙する。

\*本源 1)弟子空海。性薰勸我還源爲思。径路未知臨岐幾泣。精誠有感。得此秘門<sup>128</sup>。(弟子空海、性薰しょうくん我われを勸めて源に還るを思おもひと爲す。径路未だ知らず。岐ちまたに臨んで幾たびか泣く。精誠せいせい感有って此の秘門を得たり。) —「奉為四恩造二部大曼荼羅願文」

この一文については、「真如仏性が心内に薫じて発心して心の本源に還り本覚の仏性を体得したいと専ら念願した<sup>129</sup>」が、諸々の仏教教門のいずれが真実に到達する近道であるかわからず、岐路に迷った、という入唐する以前の、私度僧時代の空海の感懐を洩らすものである。

\*本源 2)衆生狂迷不知本宅。沈淪三趣跨躡四生。不知苦源無心還本。聖父愍其如是示其歸路衆生<sup>130</sup>。(衆生は狂迷して本宅を知らず、三趣に沈淪し四生に跨躡りょうびょうす。苦源を知らざれば還本げんぼんに心無し。聖父しょうふ其の是の如くなるを愍あはれんで其の歸路を示す。) —『十住心論』序



『十住心論』序文の中に掲げられる一節で、本来的には自分の内部に蔵されている、仏の智慧に到る種・仏性(「本宅」)の實在に気付かず、迷いの世界・六道輪廻に彷徨って(「狂迷」「沈淪三趣跨跼四生)、仏道から遠く離れている(「無心還本」)衆生の憐れむべき状態を簡潔至極に表現している。この「狂迷」せる衆生に対して、仏のさとりに接近する為の教葉を与えようと、大聖如来(「聖父」)が法を開示したと説く。輪廻転生の苦海から解脱した仏の境界が、「本宅」「本」であり、そこへ帰還せしめる(「示其歸路」)ことを仏法の存在意義とする、還本・還源の思想がひと際強調されている。この一文が『十住心論』の冒頭に置かれることから、十住心思想全体に、「さとりに＝還本・還源」のベクトルが設定されていることが見て取れる。

如来が衆生に指し示す教えの本質を、「本源」への帰還すべき正路と捉える考えは、

\*本源 3)衆生體性諸佛法界本來一味都無差別。衆生不悟長夜受苦諸佛能覺常恒安樂。是故為令衆生頓覺心佛速歸本源。説此真言法門為迷方之指南<sup>131</sup>。(衆生の體性と諸佛の法界は、本来一味にして都すべて差別無し。衆生は悟らずして長夜に苦を受け、諸佛は能く覺つて常恒に安樂なり。是の故に、衆生をして頓に心佛を覺り速やかに本源に歸ら令めんが為に、此の真言の法門を説きて迷方の指南としたまふ。)－『平城天皇灌頂文』第一文

にも明確に示される。「頓に心佛を覺り速やかに本源に歸ら令めん」という表現は、空海の提示する如來說法の目的の一つの典型である。ここでの論理は、

○衆生と「諸佛の法界」が本来的に「一味」にして不二無別であるという

○『華嚴經』以来<sup>132</sup>の「心・仏・衆生無差別」の思想的伝統

から導き出され、そこに

○「心佛」即ち人法一体の認識と、菩提即根源(「本源」は阿字本不生と換言できる)の追求という

○『大日經』的な如実知自心・自証三菩提の法門

を加味して、

※衆生を仏のさとりの根源(法身大日＝阿字)に帰還・帰真させることを

※真言密教の衆生教導の門とする

という構造を含む。

実は、この『平城天皇灌頂文』第一文には偽撰説が提出されている<sup>133</sup>。第一文の内容を精査すると、文章表現や経証の取り扱いというレベルでは空海自身の文から構成されるが、空海の他のテキスト類との重複<sup>134</sup>も多く、恐らく後代に空海の様々なテキストを基に編纂されたというのが真実に近いと思われる。但し、第一文が後代の成立であることが事実であるとしても、そこに含まれた当該「本源 3」の一節の価値が減損するわけではない。それは、

○第一に、空海の現存しないテキストに含まれた文言の収録の可能性があり

○第二に、空海の典型的な思想として、複数の著作から採用され凝縮された表現(空海思想のプロトタイプとも形容できる)を形成すると見なし得る

からである。空海の直接の文章であるか、あるいは第三者の編纂を経た表現であるか断定できないにせよ、実質的に空海が「頓覺心佛速歸本源」を真言法門の基本に措定したという理解は、真実に即したものであると判断される。従って、「本源 3」を本論の事例の一に採用した。

\*本源 4)狂人解毒忽起帰宅之心遊客事畢乍發懷土之思<sup>[中略]</sup>速歸本覺莊嚴之床<sup>135</sup>。(狂人毒を解して忽ちまことに帰宅の心を起し、遊客ゆうかく事畢をはつて乍にはかに懷土の思おもひを發す<sup>[中略]</sup>速やかに本覺莊嚴の床に歸る。)－『三昧耶戒序』

これは『平城天皇灌頂文』の第四文でもある『三昧耶戒序』に見出される表現である。文例「菩6」の一部で、「狂人」「遊客」の能求菩提心が帰着する先を本宅・郷土、及び「本覺莊嚴の床」と表現

する。帰還した本源は、文例「菩 7」の「所求菩提心」で提示されるように、「無盡莊嚴金剛界身」「大毗盧遮那四種法身四種曼荼羅」であると規定される。

狂人・遊客に類して、本源・本宅に帰ることを忘れた、迷いの世界に沈淪する衆生の様を述べる代表的文例は以下の通りである。

\*本源 5) 夢郷幻客<sup>[中略]</sup>泡身盲子<sup>[中略]</sup>逐陽焰以忘歸。攀空花而逸蕩<sup>[中略]</sup>蜃樓是偽家<sup>136</sup>。(夢郷の幻客<sup>[中略]</sup>泡身の盲子<sup>[中略]</sup>陽焰<sup>137</sup>を逐つて以て歸ることを忘れ、空花<sup>138</sup>に攀じて而も逸蕩いつとす。<sup>[中略]</sup>蜃樓<sup>しんろう</sup><sup>139</sup>は是れ偽りの家なることを。) — 『大日経開題(三密法輪)』

第六・第七識は妄分別して働き、様々な幻(「泡」「陽焰」「空華」「蜃樓»)を現出し、三界の生死の地獄を構築することを言い表す。これは『宝鑰』冒頭の序詩に続く大綱序の文

\*空華眩眼龜毛迷情。謬著實我醉心封執。渴鹿野馬奔於塵郷。狂象跳猿蕩於識都<sup>140</sup>(空華<sup>くわ</sup>くげまなこを眩たぶらかし龜毛<sup>きまう</sup><sup>141</sup>情<sup>こころ</sup>を迷はして、實我に謬著<sup>みょう</sup>ちやくし醉心<sup>すいしん</sup>封執<sup>ふうしゅう</sup>す。渴鹿<sup>かつ</sup>かつろく野馬<sup>やば</sup><sup>142</sup>塵郷<sup>ちんきょう</sup><sup>[六塵の境界]</sup>に奔はしり、狂象跳猿<sup>ちやうえん</sup>識都<sup>しきと</sup><sup>143</sup> [六根]に蕩<sup>たう</sup>とらかる<sup>[放蕩・放逸]</sup>。)

に趣意・表現が非常に類似するが、六道輪廻の迷いの世界が「忘歸」「偽家」であるという認識が表明されている。

\*本源 6) 永眠如床覺悟無日。久迷苦衢還家無時<sup>144</sup>。(〔衆生〕永く如床に眠つて覺悟に日無く、久しく苦衢<sup>[三界六道の苦界]</sup>に迷いて家に還るに時無し。) — 『法華経開題(重圓性海)』

\*本源 7) 深醉癡愛醒悟無日。久覆無明還源無期<sup>145</sup>。(深く癡愛に酔ふて醒悟しょうごに日無く、久しく無明に覆はれて還源<sup>げんげん</sup>期<sup>ご</sup>無し。) — 「有人為先師修法事願文」

\*本源 8) 不曾知三身在己。誰覺四德我有。還源之思已忘。返本之情都失。日日營生死之苦因。夜夜増無明之業果。狂醉厚深覺悟無日<sup>146</sup>。(曾かつて三身の己に在るを知らず、誰か四徳の我が有なりと覺さとらん。還源の思おもひ己に忘れ、返本<sup>へんぽん</sup>の情<sup>こころ</sup>都<sup>すべ</sup>て失ひぬ。日に生死の苦因を營いと<sup>な</sup>み<sup>147</sup>、夜夜に無明の業果を増す。狂醉厚深<sup>こうじん</sup>にして覺悟<sup>かくご</sup>するに日無し。) — 『最勝王経開題』

\*本源 9) 空海等。念雲蔽兔。業霧籠烏。久迷方於還源。長醉境乎歸舍<sup>148</sup>。(空海等ら、念雲<sup>[無明の雲]</sup>免<sup>う</sup>さぎ<sup>[満月]</sup>を蔽かくし、業霧<sup>う</sup>からず<sup>[太陽]</sup>を籠こめたり。久しく方<sup>みち</sup>を還源に迷まどはして長く境を歸舍に酔えり。) — 「於平城東大寺供三宝願文」

\*本源 10) 久醉無明酒。不知本覺源。長眠三界夢。永愛四蛇原<sup>[中略]</sup>蕩逸昏迷<sup>149</sup>。(久しく無明の酒に酔うて本覺の源を知らず。長く三界の夢に眠りて永く四蛇<sup>[地水火風の四大で構成される肉体]</sup>の原<sup>を</sup>愛し<sup>[中略]</sup>蕩逸と<sup>う</sup>いつ昏迷<sup>こんべい</sup>す。) — 「喜雨歌」

\*本源 11) 誠是背本向末違源順流之所致也。是故三界六道。長迷一如之理。常醉三毒之事。荒獵幻野無心歸宅。長眠夢落覺悟何時<sup>150</sup>。(〔損減無數量は〕誠には是れ本に背き末に向い、源に違して<sup>[真理の本源・さとりの世界に違反する]</sup>流れに順ずるの致す所なり。是の故に三界六道、長く一如の理<sup>151</sup>に迷い、常に三毒の事に酔うて幻野に荒獵<sup>152</sup>して歸宅に心無く<sup>153</sup>、夢落に長眠す。覺悟何いつれの時ぞ。) — 『吽字義』

「本源」「本居」から遠く離れて、無明煩惱の迷妄の世界に彷徨うことを述べる事例を列挙した。

○「還家(本源 6)」「還源(本源 7・9)」「還源之思(本源 8)」「返本之情(本源 8)」「歸宅(本源 11)」

等の語句は、具体的には仏のさとりを求める菩提心を発すことを言い表し、

○文例中で「覺悟(本源 6・8・11)」「醒悟(本源 7)」と表明される所の

○「永眠(本源 6)」「深醉(本源 7)」「長醉(本源 9)」「長眠(本源 10・11)」からの目覚め・覚醒

は、自心に無上菩提を尋求する、能求菩提心の発起の比喩的表現なのである。

次に、衆生が遠離しその存在を忘失してしまった「本源」「本宅」が、衆生自らの「心」であり、それが仏のさとりに導く「宝蔵」「門」であることを述べる空海の文を集める。

\*本源 12) 真言不思議 觀誦無明除 一字含千理 即身證法如 行行至圓寂 去去入原初 三

界如客舎 一心是本居<sup>154</sup>。(真言は不思議<sup>155</sup>なり、觀誦<sup>156</sup>すれば無明を除く<sup>157</sup>。一字に千理を<sup>158</sup>含み、即身に法如<sup>159</sup>を證す。修行として圓寂に至り、去去として原初に入る。三界は客舎の如し、一心は是れ本居なり。) — 『般若心經秘鍵』

この頃は、第五章(5-2-3「空海の教理的著作における偈頌のC：真言教理の核心を表現する偈頌の例」)で分析したものである。「原初」は前句の「圓寂」に対応しここでは菩提の果を指し、本覺、則ち本源本初の意となる。「入原初」で証菩提の仏果位に到達することを言い、これは則ち、

○衆生本有本覺の仏智への還元帰入がさとりである

という認識を示している。それは

○真実究竟の阿字本不生不可得＝大日如来のさとりの世界に還帰・帰真する

とも換言できる。「三界如客舎」は衆生が迷妄不覺にある状態の形容で、「客舎」は仮の住居、「偽家(本源 5)」に通じる表現である。無明妄想に迷える衆生を、己が本拠から離れて旅に彷徨う「客」に喩えるのは、「遊客(本源 4)」「夢郷幻客(本源 5)」に見られる発想と軌を一にする。そして、

○さとりの本宅・本宮を「一心是本居」と言い表す

○これが、大覺如来の一心法界＝本有本覺の無盡莊嚴藏の類似表現

であることを、これから諸々の事例を通して検証してゆく。なお、伝統宗学では、この「一心」は

★般若菩薩の本心＝干栗駄心 hrdaya (肉團心)・『般若心經』の心・一切衆生の一心であり修行者の干栗駄心である<sup>160</sup>

という重々の解釈が施される。空海の用語法では、衆生本具の不可思議な心性(仏性)を「一心」と称し、直ちに法界の心徳へと繋げる、則ち、本有常住の虚空法界を一心法界<sup>161</sup>と表現するというのが伝統的解釈であり、それに則れば、この「一心是本居」は、

◎衆生自心の本有淨菩提心が

◎「心＝虚空＝菩提」という『大日經』的な菩提心觀に則して

◎仏のさとりの絶待的境地であり

◎そこへの帰入・還源が仏果成就である

という秘趣を述べる句である、という理解を示すことがよう。

\*本源 13)如来者即是本心。一切妄念皆從本心而生。本心主妄念客。本心名菩提心亦名佛心亦名道心<sup>162</sup>。(如来とは即ち是れ本心なり。一切の妄念は皆本心從り生ず。本心は主あるじ、妄念は客かくなり。本心をば菩提心と名づけ、亦是佛心と名づけ、亦是道心と名づく。) — 『一切經開題』

\*本源 14)衆生自性本来不生不滅同虚空。修行之人須了本源。若不了本源。學法無法無益。所謂本源自性清淨之心。[中略]了諸妄念本自無性名諸佛。能知心是佛<sup>163</sup>。(衆生の自性は本もとより来このかた不生不滅にして虚空に同じ。修行の人、須すべからく本源を了すべし。若し本源を了せずして法を學ぶは、法も無く益も無し。所謂本源とは自性清淨の心なり。[中略]諸の妄念は本自無性なりと了するを諸佛と名づく。能く心を知れば是れ佛なりと。) — 『一切經開題』

「本源 13」では、「本心」が「主あるじ」「如来」であり、別には「菩提心」「佛心」の名称で呼びならわされることが極めて直接的に提示される。同じ『一切經開題』の別の箇所(「本源 14」)では、この「本心」が「本源」と換言され、さらに「本源とは自性清淨心である」という定義が下される。文脈的には自性清淨心は衆生の自性と同義であり、それは「不生不滅同虚空」＝仏のさとりと形容され、本源が終極的には「佛」の別名であることが明かされる。なお、「本源 14」で「本自無性」を覺了するという概念は、『菩提心論』の勝義菩提心の段で「一切法無自性」「諸法無相・虚空相」を觀じて心を深めてゆく(「菩 57」)教説、さらには十住心思想の極無自性心が生じる次第に通ずる。

\*本源 15)隨緣本智流轉生死背源時久。若遇内熏外緣力厭生死欣涅槃。發始覺日光照無明闇

夜。遍知**本有寶藏**悉得**自家功德**。名之現證<sup>164</sup>。(隨緣の本智は生死に流轉して源〔本源〕に背いて時久し。若し内熏外縁の力に遇あへば、生死を厭いとふて涅槃を欣よるこび、始覺の日光を發して無明の闇夜を照らし、遍く**本有の寶藏**を知りて悉く**自家の功德**を得。之を現證と名づく。) — 『金剛頂經開題』

「法爾現證と隨緣現證」の二を説く説明文の中の、「始覺」門の衆生の仏智覺証の過程を述べる部分である。ここでも「本源」に違背した六道迷妄の衆生が、「内熏外縁」に由って菩提心を發し、能求・証入の大智の光明(「始覺日光」)の照明に導かれ、所求淨菩提心＝本有本覺の仏智(「寶藏」)を如実に了知して、本來的に自心に隠蔽された功德(仏性)を存分に開顯すると述べられる。「本有本覺」を開出して曼荼羅諸尊を展開させる金剛界曼荼羅の性格を言い表す文例である。

\*本源 16)一切如来者五佛為本。舉斯五尊條毛。悉攝**四種法身四種曼荼羅**皆。名如来。〔中略〕現證者。一切如来悉觀此三密四印。頓能覺悟**本有法身故日現證**<sup>165</sup>。(「一切如来」とは五佛を本もと<sup>166</sup>と為す。斯の五尊の條毛〔織毛〕を擧げて悉く**四種法身・四種曼荼羅**を攝し<sup>167</sup>、皆如来と名づく。〔中略〕「現證」とは、一切如来、悉く此の三密四印<sup>168</sup>を觀じて、頓とんに能く**本有法身**<sup>169</sup>を覺悟するが故に、現證と曰ふ。) — 『教王經開題』

「源(本源 15)」「本有寶藏(本源 15)」「自家功德(本源 15)」と云い表される衆生本具の淨菩提心は、仏邊に立つて四種曼荼羅・四種法身として認識される。これをここでは「本有法身」と表明している。即ち、修行をする菩薩の視点では「淨菩提心」「寶藏」「本源」である所具菩提心・三摩地心は、已成の如来の観点ではその属性たる四曼・四身と把握され、仏と衆生の不二一体性が衆生の心に於いて担保される。(これは金剛界五智五佛が万法の根源、一切智智であり然も本有本覺の〔五解脱輪の形相で象徴される〕仏智として、あらゆる有情非情に具有される五部具會曼荼羅の思想に通底する<sup>170</sup>。)

\*本源 17)夫**法界淨心**超十地以絶絶。一如**本覺**孕三身而離離。況復**曼荼性佛**圓圓之又圓。大**我真言**本有之又本<sup>171</sup>。(夫れ**法界**の淨心は十地を超えて以て絶絶たり。一如の本覺は三身を孕んで離離たり。況んや復た**曼荼**の性佛は圓圓の又の圓。大**我**の真言は本有の又の本なり) — 『大日經開題(法界淨心)』

「法界淨心」は等虚空法界に遍満する淨菩提心、「一心是本居(本源 12)」であるところの一心法界と同義語で、これが「一如の本覺」と等比關係に置かれる。「一如の本覺」が内包する「三身」は、密教的な自性身・受用身・變化身を指し、さらにこれらが「曼荼の性佛」と云い換えられる。そして最終的には一心法界・淨菩提心・一如本覺という本源が、「大我」である大日如来に収斂することを述べる(「大我は佛の別名なり(善 54)」。)。「本有の又の本なり」という表現が大日如来の一切万法の根源性の徳目を強調するが、「大我の真言」という語が指すのは、淨菩提心・大日の種子法身である、一切の本初「阿字」と当然理解すべきであろう。

\*本源 18)如来法身衆生本性。同得此**本来寂靜之理**。然衆生不覺不知。故佛説此**理趣**覺悟衆生<sup>172</sup>。(如来の法身と衆生の本性とは同じく此の**本来寂靜の理**を得たり。然れども衆生は覺せず知せず。故に佛、此の**理趣**を説いて衆生を覺悟せしめたまふ。) — 『即身成仏義』

即身成仏頌の第五句「法然具足薩般若」への釈文の一部である。ここで「本来寂靜の理」というのは、本然さながらに法身大日の仏智が衆生にも具わるといふ理を云い表す。『即身義』の論釈の展開上、ここでは「本来寂靜之理」が、直前に置かれる「本初」＝「本来法然に大自在の一切法を證得する」ことを同義表現として直接的に指し示し、その内実は、第四句「重重帝網名即身」解説で述べられた、「心・仏及び衆生」が「平等平等にして一」である三等無礙の理趣<sup>173</sup>を云い換えると解釈できる。この論証構造を鳥瞰すれば、密教の三密行で即身成仏が可能であるという思想的・理論的根拠に、『華嚴經』由来の「心・仏・衆生無差別<sup>174</sup>」の思想が援用され、それは当然のこととして、

○「(本質として五智で構成される五解脱輪である所の)本有本覺の淨菩提心」「仏性・如来藏」が元々衆生の内部に伏藏しており

○仏のさとりにへの到達が可能であるという、成仏の絶対的な確信(信心)の上で成立する観法の特性が、ここに表現されるのである。

次に、衆生が不覺不知のままに留まる、「成仏の因(仏のさとりにへの動因)」= 仏智・仏性の実在という現状認識を述べる事例を掲げる。

\*本源 19)一切衆生皆悉具足如是無量佛智。然衆生不覺不知。是故如來慍懃悲歎。悲哉衆生去佛道甚近。然被無明客塵之所覆弊。不解宅中之寶藏。輪轉三界沈溺四生。是故以種種身相種種方便。說種種法利諸衆生<sup>175</sup>。(一切衆生、皆悉く是の如くの無量の佛智を具足せり。然れども衆生は覺せず知せず。是の故に如來慍懃に悲歎したまふ。悲しい哉、衆生佛道を去ること甚だ近し。然も無明の客塵に覆弊せられて宅中の寶藏を解せず。三界に輪轉し四生に沈溺す。是の故に種種の身相・種種の方便を以て、種種の法を説きて諸の衆生を利す。) - 『字母釈』

仏智・仏性の実在が、ここでは「宅中の寶藏」という『如來藏經』由来の比喻で言明される。本有本覺の「無量佛智」が自心に具備することを理解できない(「衆生不覺不知」)が為に、衆生凡夫は三界四生に輪廻転生して苦界に沈淪(「輪轉三界沈溺四生」)する。如來の出世の理由は、この不覺不知・迷妄沈淪の衆生を救済すべく、本有法身・仏智である衆生の本宅・菩提心という寶藏の存在を開示告知するのである。

同じ趣意の如來說法の理由の記述は、次の『声字義』の文にも開陳される。

\*本源 20)平等三密遍法界而常恒。五智四身具十界而無缺。悟者号大覺。迷者名衆生。衆生癡暗無由自覺。如來加持示其歸趣<sup>176</sup>。(平等の三密は法界に遍じて常恒なり。五智四身は十界を具して缺かけたること無し。悟れる者をば大覺と号し迷へる者をば衆生と名づく。衆生癡暗ちあんにして自みづから覺さとるに由よし無し。如來加持して其の歸趣を示したまふ。) - 『声字義』

ここで「癡暗」なる衆生が覺了できない事柄は、「法佛の三密」=「平等の三密」がさとりの世界に遍満していること、そこには一切如來である五智五仏・四種法身の姿が現出すること、そしてそれらの仏の形相(五解脱輪と四種曼荼羅身)の元型が衆生の内心に本有法身として本來的に存在しているという理趣である。別の文例で「本心(本源 13)」「本源者自性清淨之心(本源 14)」「寶藏(本源 19)」「法界淨心(本源 17)」「曼荼羅佛(本源 17)」「大我(本源 17)」等と言ひ表される所の仏の「秘密三摩地(善 7)」は、『声字義』の論述中では「聲字實相」「法佛平等之三密」「衆生本有之曼荼羅」と表現されるのである。

\*本源 21)衆生盲暝迷心佛 不識自有無盡珍 我託秘藏本有義<sup>177</sup>。(衆生盲暝にして心佛に迷ひ、自ら無盡の珍有ることを識らず。我秘藏本有の義に託す。) - 『金勝王經秘密伽陀』

衆生は自ら「無盡の珍(宝物)」を含蔵することを覺知しないと述べ、それを「秘藏本有」と述べる。意を取って換言すれば、衆生は秘密の「寶藏」を本有として具備すると言える。その実体は淨菩提心であり、またここでは「心佛」と述べられる。「心佛」については、後に改めて考察する。

\*本源 22)菩提涅槃法爾自有。雖諸佛開授還就衆生心藏開与而已。即知心藏無尽莊嚴之寶<sup>178</sup>。(菩提涅槃は法爾にして自おのづから有なり。諸佛開授すと雖も、還りて衆生の心藏に就きて開与する而已のみ。即ち心藏の無尽莊嚴の寶を知んぬ。) - 『実相般若經答釈』

諸仏は、「菩提涅槃」という仏のさとりを「衆生の心藏」に開いて与えると説かれる。これは、「衆生の心藏」こそが仏の教えの宿る場であることを明かし、従ってそこは「無尽莊嚴の寶」と呼ばれる。衆生の内心が無尽の寶藏である概念が明示されるのである。なお、ここでの「心藏」は、勿論、人間の内奥に在って淨菩提心の本拠である心蓮華、「内心・汗栗駄心 hrdaya(善 37)」を指している。

\*本源 23) 何故<sup>ㄈ</sup>字門照於諸法。謂本性清淨故。本性清淨者衆生本来清淨之心。[中略]能照則<sup>ㄈ</sup>字。所照則法界。故次有<sup>ㄈ</sup>字門。<sup>ㄈ</sup>字者即法界義法身義<sup>179</sup>。(何が故ゆえぞ<sup>ㄈ</sup>字門は諸法を照らすや。謂く本性清淨の故に。本性清淨とは、衆生本来清淨の心なり。[中略]能照は則ち<sup>ㄈ</sup>字なり。所照は則ち法界なり。故

に次に㊦駄字門有り。㊦駄字とは即ち法界の義、法身の義なり。) — 『法華經開題(重圓性海)』

観音菩薩の種子であり、『法華經』全体を包摂する「㊦字」の功德に則して、『妙法蓮華經』の題額を解釈する一節である。『法華經』の体、一の「㊦字」の大功徳が、一切諸法「能照」の徳と規定され、それを可能ならしめる理由として「㊦字」が「本性清浄＝衆生の本来清浄の心」を本質的屬性として具現すると提示される。能照の「㊦字」に対し、「所照」は「法界・法身」である所の「㊦字」が措定され、能所不二・人法不二を標榜する真言密教特有の解釈法に従って、「衆生の本来清浄の心」は「法界・法身の㊦」と不離一体のものであるという認識が導き出される。即ち、衆生本有の清浄なる心は、仏のさとの世界(法界)・人(真理を人格化した存在<sup>180</sup>)に就いて法身である、と説かれるのである。

\*本源 24) 知見者即是上所説無盡莊嚴藏是。佛知見者在何處耶。凡夫内心最惠於中干栗駄心也。將覺觀音亦於是處思蓮花形。所以者何一切衆生此心即是蓮花三昧之因。以未能令開蓮故。為煩惱等之所圍繞。所以不能自了其心之如實之相也。是故先當觀此心處作八葉蓮華觀令開敷諸藥具足。[中略]一切凡夫心處雖未能自了。然其上自然而有八瓣。如合蓮華形<sup>181</sup>。(佛の知見とは、即ち是れ上に説く所の無盡莊嚴藏是れなり。佛知見とは何いつれの處にか在るや。凡夫の内心の最惠、中に於ける干栗駄心なり。將に觀音を覺らんとするに、亦た是の處に於て蓮花の形を思へ。所以は何いかんとなれば、一切衆生の此の心は即ち是れ蓮花三昧の因なり。未だ蓮はちすを開か令むる能はざるを以ての故に、煩惱等の為に圍繞せらるる。所以ゆゑに、自ら其の心の如實の相を了すること能はず。是の故に、先づ當まきに此の心處を觀じ、八葉の蓮華と作なすべし。觀じて開敷して諸藥具足せ令む。[中略]一切凡夫の心處は未だ自ら了すること能はずと雖も、然しかれども其の上に自然じねんに八瓣有り。合蓮華の形の如し。) — 『法華經開題(重圓性海)』

文例「本源 22」で示される、衆生の心臓が「無盡莊嚴の寶」であるという認識は、ここでは明確に「無盡莊嚴藏」が衆生の「内心」、心臓である「干栗駄心(汗栗駄心 hrdaya)」として提示される。そしてこの無盡の寶藏である心臓＝心蓮華に「観音菩薩」を觀想する「蓮花三昧」が説明される。蓮華の形に相似した心臓は、その「八瓣・八葉」を開いて来るべき開花の導入を期す。それは、心の中に妙法蓮華曼荼羅を開頭する觀法の第一歩である。ここで開示される「蓮花三昧」は、衆生の自心の菩提の因、肉団心の心蓮華から仏のさとの世界に渉入する、如実知自心を具現する修法・觀法の実践の場なのである。

『法華經』所説の「佛知見」は、次の文例で「衆生の三密」に同定される。これは文例「本源 20」で説かれた「法佛の三密」＝「平等の三密」概念を、『法華經』の解釈に適用したものである。

\*本源 25) 大日經現無盡莊嚴藏。非只諸佛有此。一切衆生亦復如此。如來發無垢清浄眼。照見一切衆生。為令衆生悟入如是三密故。慇懃悲歎開示知見。知見者所謂衆生三密。衆生三密有六重本覺。是本覺各各具三十七智百八乃至微塵數佛智四種法身四種曼荼羅身。雖然衆生不知不覺宅中寶藏。佛能知見此寶藏欲令開授衆生故。文云。諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世開示悟入衆生<sup>182</sup>。(『大日經』には無盡莊嚴藏を現ず。只た諸佛のみ此れ[無盡莊嚴藏]有るに非ず。一切衆生も亦復またまた此の如し。如來は無垢清浄眼を發して一切衆生を照見し、衆生をして是の如き三密に悟入せ令めんが為の故に、慇懃に悲歎し知見を開示したまふ。知見とは、所謂いはゆる衆生の三密なり。衆生の三密に六重の本覺<sup>183</sup>有り。是の本覺に各各おのおの三十七智・百八乃至ない微塵數の佛智・四種法身・四種曼荼羅身を具す。然りと雖も衆生は宅中の寶藏を覺せざれば、佛能く此の寶藏を知見し衆生に開授せ令めんと欲ねがふが故に、文に云く「諸佛世尊、唯し一大事因緣を以ての故に世に出現し衆生に開示し悟入したまふ<sup>184</sup>と。)— 『法華經釈』

文例「本源 24」で言及された『大日經』由来の「無盡莊嚴藏」が、ここでは一切衆生も俱有する「佛知見＝衆生の三密＝本覺」と同定される。『法華經』を密教的に解釈すれば、この等式で表明されるのは、具体的な仏、「三十七智・百八尊・微塵數の佛智・四種法身・四種曼荼羅身」であり、そ

れは衆生の「宅中の寶藏」であると説かれる。これを換言すれば、衆生の三密は本覚法身(『金剛頂經』系經典での大毘盧遮那<sup>185</sup>)であり、そのことに不知不覺のまま留まれば、迷いの六道輪廻の苦界に沈み、如来の開示悟入の加持を蒙れば、覚醒して曼荼羅海會の「佛智・法身」に出逢うこととなる。

◎無盡莊嚴藏＝衆生三密＝仏知見＝本覺＝微塵数の仏智(曼荼羅諸尊)＝衆生の寶藏  
という等同の論理が、明確に展開され、表明される密教的解釈法の典型の一文である。

『法華經釈』で述べられる本覚法身＝寶藏の覺知を、如来の開示悟入の加持に依って実現することは、真言法門の觀法では阿字五轉の三摩地法を通して成就される。その旨が「本源 25」の後続の文で叙述される(同様の論理が『法華經開題(開示茲大乘經)』本でも展開される。)

\*本源 26)所謂開示悟入四字龍猛菩薩釋。此則与大日經四種<sup>凡</sup>字義趣大同。初<sup>凡</sup>字菩提因則開義。第二<sup>凡</sup>字菩提行則示義。第三<sup>凡</sup>字證大空則悟義。第四<sup>凡</sup>字大般涅槃則入義。第五<sup>悉</sup>字方便具足義。此經雖無第五字義理必合有<sup>186</sup>。(所謂「開示悟入」の四字は龍猛菩薩の釋なり。此れ則ち『大日經』の四種の<sup>凡</sup>字と義趣大同なり。初の<sup>凡</sup>字は菩提の因、則ち開の義なり。第二の<sup>凡</sup>字は菩提の行、則ち示の義なり。第三の<sup>凡</sup>字は證大空、則ち悟の義なり。第四の<sup>凡</sup>字は大般涅槃、則ち入の義なり。第五の<sup>悉</sup>字は方便具足の義なり。此の經[大日經]に第五の字無しと雖も、義理として必ず有る合べし。) - 『法華經釈』

これは、「開示悟入」という『法華經』の特徴的な教説を、密教的な阿字五轉の觀想法に取り込んだものである。既に文例「菩 51」で確認した如く、この解釈法は元々『大日經疏』に述べられる教説で、ここで阿字五轉の觀法を空海が「龍猛菩薩の釋」と言及することは、『菩提心論』に『大日經疏』(実際には『大日經義釈』の文)が割注の形で引用されることを指すと考えられる。文例「菩 51」ではこの五轉から中台八葉の四方四仏が発生する所まで説かれるが、『法華經釈』では当該の「本源 25・26」の文に先立って中尊大日と四仏四菩薩の九尊の発生が言及される。「佛知見＝本覺＝衆生の寶藏」を開示悟入するという如来加持は、密教的には、衆生の心の曼荼羅に、諸々の諸仏菩薩を示現せしめる仏果として立ち現れるのである。

如来出世の理由である開示悟入を本覚法身概念との連関で論じるやり方は、次の『梵網經』題額への解釈文にも見出される。

\*本源 27)一一佛各各則塵數眷屬。是則諸佛之万德也。衆生之三密。故法華稱諸佛智惠甚深無量。大日歎無盡莊嚴。此經所談時盧舍那佛現虛空光體性本原成佛常住法身三昧示諸大衆者即是也。言虛空者理法身。光者智法身。體者二種法佛身。性者不改義。本原者無始。成佛者本始兩覺。言一切衆生皆悉具足此兩覺三昧。三昧者具言三昧耶。應曰等持。誓願三寶等義。具入我我入之言。三十七尊塵數諸佛。互相涉入猶如光燈帝網。故曰等持珠網。光明本體除暗遍明。故名大日。佛住寶處三昧。[中略]如是法佛則等虛空而無際故大[天]。離塵染而潔白故梵。如是百十乃至塵刹身名佛與衆生無有優劣。爲示此理早令還歸證得。諸佛出世愍憫開示。法華開示悟入之因緣亦此意也<sup>187</sup>。(〔三十七尊の〕一一の佛、各各に則ち塵數の眷屬あり。是れ則ち諸佛の万德なり、衆生の三密なり。故に『法華』には<sup>188</sup>「諸佛智惠甚深無量」と稱し、『大日』には「無盡莊嚴」と歎ず。此の經[『梵網經』]に談ずる所の「時に盧舍那佛、虛空光體性を現じて本原より成佛し、常に法身の三昧に住して諸の大衆に示す<sup>189</sup>」とは、即ち是れなり。虛空とは理法身、光とは智法身、體とは二種の法佛の身、性とは不改の義、本原とは無始なり。成佛とは本始兩覺なり。言く、一切衆生皆悉ことごとく此の兩覺の三昧を具足す。三昧とは具には三昧耶と言ふ。等持と曰ふ應べし。誓願三寶等の義なり。入我我入の言を具す。三十七尊塵數の諸佛、互相に涉入すること猶し光燈帝網の如し。故に等持珠網と曰ふ。光明の本體は除暗遍明<sup>190</sup>なり。故に大日と名づく。佛は寶處三昧に住したまふ。[中略]是の如くの法佛は則ち虛空に等し、而も無際なるが故に大[天]<sup>191</sup>なり。塵染を離れて潔白なるが故に梵なり。是の如き百十乃至塵刹の身と名と佛と衆生、優劣有ること無し。此の理を示して早く還歸證得せ令めんが爲に、諸

佛出世して懇懃に開示したまふ。『法花』の開示悟入の因縁も亦た此の意なり。) — 『梵網經開題』

『法華經釈』(「本源 25」)の文例と共通して、「衆生の三密」が「万徳」の佛知見、即「本覺」であると述べられる。ここではその本覺法身が、

- 「理法身」「智法身」の二種「法佛身」に分類され
- 「所覺」となる「虚空」を理法身「本覺」、能覺となる「光明」を智法身である「始覺」に配当し
- 「本始兩覺」である所の理智不二の仏が「本原」の毘盧遮那に他ならず
- その無始本初の大日如来の智徳が「等虚空」「除暗遍明」である

と規定されている。この理智不二の万徳・本覺・「法佛身」の三昧(「寶處三昧」)は、

※一切衆生が、皆悉く等しく此の仏の三摩地を具有する(「一切衆生皆悉具足此兩覺三昧」)という旨が説かれ、この衆生本有・本原の「三密」「本覺」「法佛」「寶處」の实在を衆生に覺悟了解させること、つまり、『法華經』所説の開示悟入の如来加持のはたらきと同様に

※仏と衆生に優劣の差別が一切無く(「塵刹身名佛與衆生無有優劣」)

※仏と衆生は三密瑜伽(「入我我入」)で重重即身(「互相涉入猶如光燈帝網」)の一体化を成就するという仏のさとの秘奥へ「還歸證得」せしめることを、大日如来の法身説法の目的であると提示される。

『梵網經開題』の中で、『梵網經』は『金剛頂經』の浅略門であるという不空三蔵の説<sup>192</sup>が引かれるが、この「本源 27」の文例を見ると、

★『法華經』を淵源とする『大日經』『大日經疏』系統の、妙法蓮華曼荼羅と開示悟入阿字五轉の教理と

★『華嚴經』との類縁性の強い『金剛頂經』系統の金剛界「三十七尊塵數諸佛」の帝網重重なる事事無礙法界の教理

の両面を、空海が『梵網經』に読み込んでいたこと、更には金胎不二の教理が空海の中で、画然たる形を取るには至らずとも、既に要素として懐胎されていたこと<sup>193</sup>が確認できるのである。

ちなみに、衆生不知不覺の本覺を、『法華經』の「不覺內衣裏有無價寶珠<sup>194</sup>」由来の衣裏の宝珠に喩える文例に、次の一節が挙げられる。

\*本源 28) 不知佛心即我心我身不離佛身。空懷寶珠跨躡貧里。徒韞醍醐常服毒藥<sup>195</sup>。(佛心即ち我が心、我が身佛身を離れずと知らず。空しく寶珠を懷きて貧里に跨躡りょうびょう<sup>196</sup>し、徒いたづらに醍醐を韞つつんで常に毒藥を服す) — 『大日經開題(三密法輪)』

ここで「寶珠」「醍醐」と比喩的に表現されるのは、「佛心即我心」という認識であり、我が身が「不離佛身」である所の本覺法身の实在である。

同様の比喩表現は、

\*本源 29) 人皆不知家内伏藏。百六十妄執毒醴染醉舉世忘棄衣裏寶珠<sup>197</sup>。(人皆家内の伏藏を知らず。百六十の妄執の毒醴どくれいに染醉す。世を舉あげて衣裏の寶珠を忘棄す。) — 『大日經開題(今釈此經)』

にも見出される。

こうした衆生本有の「宝蔵」「伏蔵」「寶珠」は、文例「本源 25」「本源 27」に典型的に表現される如く、無盡莊嚴蔵で万徳円満する所の曼荼羅に結び付けられてゆく。

\*本源 30) 如来恒沙萬徳雖云離有為虚妄之相絶四種言説之境。然猶無為法中具足恒沙之妙徳。所謂萬徳則曼荼羅無盡莊嚴之蔵是也<sup>198</sup>。(如来恒沙の萬徳は有為虚妄の相を離れ、四種言説の境を絶すと云ふと雖も、然も猶なほし無為の法の中に恒沙の妙徳を具足す。所謂いはゆる萬徳は、則ち曼荼羅の無盡莊嚴の蔵、是れなり。) — 『金剛般若波羅蜜經開題』

大日如来が獅子奮迅して示現する身口意三密の「無盡莊嚴蔵」(「奮迅示現身無盡莊嚴蔵。如是奮迅



示現語意平等無盡莊嚴藏<sup>199</sup>)」が、実際には曼荼羅であることは、『大日經疏』の

\*佛從平等心地。開發無盡莊嚴藏大漫荼羅已。還用開發衆生平等心地。無盡莊嚴藏大漫荼羅。妙感妙應。皆不出阿字門<sup>200</sup>。(佛は平等の心地[阿字淨菩提心]従り無盡莊嚴藏の大漫荼羅を開發し已りて、還つて用いて衆生平等の心地の無盡莊嚴藏大漫荼羅を開發したまふ。妙感妙應は皆阿字門を出でず。)

にも明記される通り、真言密教の基礎的知識に属する。その「無盡莊嚴藏＝曼荼羅」を「恒沙萬徳」と表現して、これを衆生の「平等心地」、本源・本有の淨菩提心と結びつける觀法が、「阿字門」から発出する。従つて、文例「本源 30」で恒沙の「萬徳」「妙徳」と言い表される仏の無数の智慧は、一の「阿字」に帰着すると言ひ得る。衆生本有本覺の仏の功徳を、行者は三密瑜伽行を経て、仏の種子法身が「心の法界」に遍満してゆくプロセスに同調することで獲得する。その構図を理論的に説き述べる書が『吽字義』である。

一の吽字を構成する訶<sup>ㄎ</sup>・阿<sup>ㄐ</sup>・汗<sup>ㄏ</sup>・麼<sup>ㄇ</sup>の四字の字義を解説する中で、

\*當知**万法唯心**。心之實相即是一切種智。即是諸法法界<sup>201</sup>。(「ㄎ」當に知るべし、**万法**は唯心なり。心の實相は即ち是れ一切種智なり。即ち是れ諸法の法界なり。) - 『吽字義』

\*阿字實義[中略]不生義者即是一實境界即是**中道**<sup>202</sup>。(阿字の實義[中略]不生の義は即ち是れ一實の境界、即ち是れ中道なり。) - 『吽字義』

\*阿字門一切諸法本不生[中略]若見本不生際者是**如實知自心**。如實知自心即是一切智智。故毘盧遮那唯以此一字[=ㄐ]為**真言**<sup>203</sup>。(阿字門の一切諸法本不生とは[中略]若し本不生際を見る者は、是れ實の如く自心を知るなり。實の如く自心を知るは即ち是れ一切智智なり。故に毘盧遮那は唯し此の一字[=ㄐ]を以て真言と為したまふ。) - 『吽字義』：「菩 13」の『大日經疏』の文と同じ

などの『大日經疏』の文を引用する一連の流れの最後に、

\*本源 31) [衆生]自運諸法**本源**畫作三界而還自沒其中**自心**熾然備受諸苦。如來有智畫師既了知己即能自在**成立大悲漫荼羅**。由是而言所謂甚深秘藏者衆生自秘之耳。[中略]又經云。阿字者是**菩提心義**。是諸法門義。亦無二義。亦諸法果義。亦是諸法性義是自在義。又**法身義**。如是等義皆是阿字實義也<sup>204</sup>。(衆生)自ら諸法の**本源**[阿字本不生]を運んで三界を畫作えき<sup>205</sup>して還つて自ら其中に沒もつし<sup>206</sup>、**自心**に熾然しねん<sup>207</sup>にして備つぶさに諸苦を受く。如來有智うちの畫師えし<sup>208</sup>は、既に了知し已つて即ち能く自在に**大悲曼荼羅**を成立じようりゆうす。是に由つて而も言はば、所謂いはゆる甚深秘藏とは衆生自みづから之を秘する耳のみ。[中略]又『守護国經』に云く。「阿字とは、是れ**菩提心の義**、是れ諸法門の義、亦また無二の義、亦諸法果の義、亦是れ諸法性の義、是れ自在の義、又**法身の義**なり」と。是の如く等の義は、皆是れ阿字の實義なり。) - 『吽字義』

の文が置かれる。「心の実相」が「法界」であり、それを了知するのが「一實中道」「一切智智」の「本不生際」を覺知する「如實知自心」「阿字本不生」である。「有智」の如來はそのように教えを垂れ、仏のさとりに直結する阿字の觀法が説かれる。一方、「甚深秘藏」の教えの裏側には、「本源」「自心」に迷つて虚妄執着の苦海に沈淪し、「諸苦」に喘ぐ無智の衆生(「衆生自秘」)がいる。その衆生を救済すべく仏が作す(「成立」)のが「大悲曼荼羅」で、それは究極的には一の「阿字」の大慈大悲の開頭のはたらきに相当する。文例「本源 31」後半に置かれた『守護国經』の經文は、「阿字」が包摂する無量の義理の一部を列挙する。その筆頭に置かれるのが「阿字即菩提心」の義であつてみれば、

※阿字＝淨菩提心＝如實知自心＝一切智智＝法界＝大悲曼荼羅＝甚深秘藏＝本源

の等式が、この『吽字義』で途切れなく展開されていることが見て取れる。

『吽字義』は、この「阿字菩提心」「法界曼荼羅」である本有本覺の「心」を徹底的に追求した意密特化の著作であると言える。以下に掲げる語句の累層的な使用から、その実態が窺えよう。

\*本源 32)一心法界猶如一虚常住塵數智惠譬如三辰本有。[中略]一心**虚空**本来常住不損不滅<sup>209</sup>。(一心法界は猶し一虚の常住なるが如く、塵數の智惠は譬へば三辰[日・月・星]の本有<sup>210</sup>なるが如し。[中略]一心の虚

空は本来常住にして損せず減せず。) - 『吽字義』

\*本源 33)三密虚空本来湛然[中略]一心本法[中略]三密本法<sup>211</sup>。(三密の虚空は本来湛然なり[中略]一心の本法[中略]三密の本法。) - 『吽字義』

\*本源 34)本有三身[中略]無始以来 本住心空[中略]本覺[中略]本有三身 儼然不動<sup>212</sup>。(本有の三身は[中略]無始より以来、本より心空に住す[中略]本覺[中略]本有の三身は儼然げんぜんとして動ぜず。) - 『吽字義』

\*本源 35)本有三密[中略]如空四智[中略]真如法性 心之實常[中略]常遍本佛<sup>213</sup>。(本有の三密[中略]如空の四智[中略]真如法性は心の實常なり[中略]常遍の本佛。) - 『吽字義』

\*本源 36)四種曼荼 即是真佛[中略]塵刹海會 即是我寶[中略]無盡寶藏[中略]無量寶車<sup>214</sup>。(四種曼荼は即ち是れ真佛なり。[中略]塵刹の海會は即ち是れ我が寶なり。[中略]無盡の寶藏[中略]無量の寶車。)- 『吽字義』

これらの「一心虚空」「三密虚空」に常住する「一心本法」「三密本法」は、別には「本有三身」「本有三密」と言い換えられて、それが「本覺」の「常遍本佛」であることは容易に理解できる。その「心」「寶藏」に開かれる「真佛」は、則ち心の曼荼羅(「四種曼荼」「塵刹海會)なのである。

以上、「心の本源」「心の本宅」「本覺」に還帰することを仏のさとりとする還源の思想に関する文例を検証した。これらの事例では、菩提を追求する場所「自心」と宝蔵・本覺法身・曼荼羅の開頭という範疇までを考察の対象とした。

### 12-2-2 : さとりへの道程 : 自心仏について

本項の記述では、上述の「心の本源＝浄菩提心＝宝蔵・本覺」の諸事例と密接な関りをも具有しながら、より対象を限定的に「心の仏」に絞った事例を検証する。所謂、

#### ◎自心の源底に見出される仏＝心の仏・自心仏

の範疇に分類される空海のテキストに着目し(勝又俊教「空海における自心仏の思想」の学説に依拠して)、「自心に菩提を求める法門」真言密教の教えが、空海の教説で大聖大覺の「仏」という、一切諸法の真如を覚知した人格的存在「仏陀＝人」(人法不二)の強調に傾いている実態を検証する。

\*心仏 1)秘密莊嚴住心者。即是究竟覺知自心之源底。如實證悟自身之數量。所謂胎藏海會曼荼羅。金剛界會曼荼羅。金剛頂十八會曼荼羅是也。如是曼荼羅各各有四種曼荼羅四智印等。[中略]如是四種曼荼羅其數無量。刹塵非喻海滴何比<sup>215</sup>。(秘密莊嚴住心といふば、即ち是れ究竟じて自心の源底を覺知し、實の如く自身の數量を證悟するなり。所謂胎藏海會の曼荼羅と金剛界會の曼荼羅と、金剛頂十八會の曼荼羅は是れなり。是の如きの曼荼羅に、各各に四種曼荼羅・四智印等有り。[中略]是の如きの四種曼荼羅、其の數無量なり。刹塵も喩に非ず、海滴も何ぞ比せん。) - 『十住心論』 卷十

大日如来の教勅「自心に菩提と及び一切智とを尋求せよ」に従って、真言行者が究極まで(「究竟)自らの心に仏のさとりを探求し、その最深部「源底」に発見(「覺知)して体得(「證悟)するのが「秘密莊嚴住心」であると定義される。その「心藏無盡莊嚴之寶 (本源 22)」「宅中寶藏 (本源 25)」である大日如来の「恒沙萬德 (本源 30)」「寶處 (本源 27)」、則ち本有本覺の浄菩提心に於いて行者が出逢うのは、無量無数の仏菩薩、過刹塵かつ海滴の諸尊が遍満する心の曼荼羅である。金胎兩部の曼荼羅(「胎藏海會曼荼羅」「金剛界會曼荼羅」「金剛頂十八會曼荼羅)が仏のさとりに到達した仏果として立ち現れる。『十住心論』の記述の少し進んだ箇所では、

○衆生の自心は無量数で、無量の心識・無量の身を究竟してこそ秘密莊嚴心を証得する<sup>216</sup>という旨の記述が置かれる。従って、自心を如実に覺知することは、

○仏の「一心法界(本源 32)」「三密虚空(本源 33)」に遍満する

○「塵刹海會(本源 36)」の「仏身」の存在を

即心・即身の両面で同時に体証することを意味する。「心」の最秘奥に到達して仏の境界に渉入す

ることが、身体的な入我入経に直結するという密教的な観法の特色が表明されている。

文例「心仏 1」は第十秘密莊嚴住心の定義である。十住心思想の最上究竟の段階を位置付ける重要な視点が提示されるが、それを要略すれば「自心の曼荼羅＝淨菩提心＝阿字」と言い表せるであろう。この真言教理の核心的な認識は、空海以後、真言宗の教学の根源的真理として嫡嫡受け継がれてきた大切な視点である。そのことを如実に示す最適の例として、文例「心仏 1」の文言に、真言密教の様々な重要概念を紐付けして総合的な解釈を提示した、覚鑿の解釈文を掲げて、空海の教えが後代の学匠に正しく受容された様態を、先ず押さえておくこととする。

\*夫從深至淺第一祕密莊嚴住心分位、淨菩提心者。所謂無始無終・三世十方・周遍法界・法爾常恒・金剛堅固・自性受用・淨妙法身・摩訶毗盧遮那如來・**大悲胎藏・三部四重・三密・六大・金剛界會五部五智、及無際智四種法身曼荼羅種種無量祕密曼荼羅一切總持心王。究竟覺知自心之源底、如實證悟自身之數量、圓極自在、一味一際。法然不壞、堅固金剛智慧是也。是名毗盧舍那本地淨菩提心、亦曰能加持無相法身。是名眞言究竟淨菩提心也。此究竟淨菩提心。自性理法身也受用智法身也、法身理智不二心王。橫究無邊無盡十方虛空界、豎盡無始無終劫跋耶・法界所有諸佛三身・四身・十身・無盡色心・身土功德・智慧三身・所說一切契經海・一切菩薩・聲聞・緣覺及以法界所有六趣四生・一切衆生・善惡因果・根塵識等色心依正。如是橫豎一切諸法總體也**<sup>217</sup>。(夫れ深從り淺に至る第一の祕密莊嚴住心の分位、淨菩提心とは、所謂いはゆる無始無終・三世十方・周遍法界・法爾常恒・金剛堅固・自性受用・淨妙法身・摩訶毗盧遮那如來・**大悲胎藏の三部四重・三密・六大・金剛界會の五部五智及び無際智と、四種法身の曼荼羅と種種の無量祕密の曼荼羅**との一切總持の心王なり。**究竟じて自心の源底を覺知し、實の如く自身の數量を證悟すれば、圓極自在にして、一味一際なり。法然不壞の堅固金剛の智慧とは是れなり。是を毗盧舍那本地淨菩提心と名づけ、亦また能加持無相法身と曰ふ。是を眞言究竟淨菩提心と名づくるなり。此の究竟の淨菩提心は、自性理法身なり受用智法身なり法身理智不二の心王なり。横に無邊無盡十方虛空界を究め、豎に無始無終の劫跋耶**こはやの法界所有の諸佛の三身・四身・十身・無盡の色心・身土の功德智慧、三身所說の一切の契經の海・一切の菩薩・聲聞・緣覺及び以て法界所有の六趣四生、一切衆生の善惡の因果・根塵識等の色心依正を盡くす。是の如くの横豎の一切諸法の總體なり。) - 『眞言淨菩提心私記』

興教大師覚鑿が定義した、秘密莊嚴心＝「自心の源底」の様々な属性は、第十秘密莊嚴心の有り様を委曲を尽くして説き述べているが、ここで開示される中の

◎摩訶毗盧遮那如來の「本地淨菩提心」「眞言究竟淨菩提心」という

◎「一切總持」且つ「一切諸法の總體」

は、空海自身によって、「自心仏」と簡明に言い表されることを今一度了解し、根源的な真理の在り処としての「自心仏」の属性を心得ておくべきであろう。

\*心仏 2)若能明察密號名字。深開莊嚴祕藏。則地獄天堂。佛性闡提。煩惱菩提。生死涅槃。邊邪中正空有偏圓。二乘一乘。皆是**自心佛之名字**。焉捨焉取。雖然知秘號者猶如麟角。迷自心者既似牛毛。是故大慈說無量乘。令入一切智智<sup>218</sup>。[中略]秘密曼荼羅金剛心殿。是則最極究竟心王如來大毘盧遮那自性法身住處。(若し能く明らかに密號名字を察し、深く莊嚴祕藏を開けば、則ち地獄天堂、佛性闡提、煩惱菩提、生死涅槃、邊邪中正、空有偏圓、二乘一乘、皆是れ**自心佛の名字**なり。焉いづれをか捨て焉いづれをか取らん。然りと雖も、秘號を知る者は猶し麟角の如く、自心に迷へる者は既に牛毛に似たり。是の故に大慈、此の無量乘を説きて一切智に入ら令めたまふ。[中略]秘密曼荼羅金剛心殿は、是れ則ち最極究竟心王の如來、大毘盧遮那自性法身の住處なり。) - 『十住心論』卷一・序

ここでは「莊嚴祕藏」を開いて示現した、究竟真實の淨菩提心が、マイナスとプラスの価値観を具有した相反する対概念、即ち

○「地獄」と「天堂」 「佛性」と「闡提」 「煩惱」と「菩提」 「生死」と「涅槃」

「辺邪」と「中正」 「空有」と「偏圓」 「二乗」と「一乗」

の双方を統合する形で提示され、それが統合体の一なる「自心佛」の別々の名称であると述べられる。これは、事事無礙・即事而真である所の曼荼羅海会を言い表す。顕教的には、「諸法實相(普 10)、『大日經疏』で言う所の「心之實相・淨菩提心如實相(普 10)」に相当するであろう。現象世界の有為法(「事」)も虚空法界の無為法(「理」「真」)も兼ね併せて包含する、地獄から一切仏界の十界全てを総撰する<sup>219</sup>大悲胎藏生曼荼羅の特性を濃厚に反映させる表現である。それが「秘密曼荼羅金剛心殿」と同定されることによって、『十住心論』冒頭で宣揚される「自心佛」が、文例「心仏 1」で明言された、「自心の源底」に覚知・証得される金胎両部の法界曼荼羅であることが明確化される。「自心に菩提と一切智を尋求」した結果、真言行者の遭遇した「心の曼荼羅」の諸尊、それが「自心佛」の本体である。別の言い方をすれば、

○人間存在が本来的には清浄なる心を内包するの

○現実的には客塵煩惱に染汚されて迷妄の中に沈淪している状態

の真実相を洞察し、

※衆生の心の実相(諸法実相)が、一見汚染されて見える現象世界(迷いの世界)と仏のさとり  
の領域である自性清浄の一心法界の二方面から言い表されること

衆生の自心はつまり、

※「汚染と清浄」「迷と悟」の相反する存在レベルを、表裏一体・二而不二として内蔵する綜合  
体である

と如実知自心を研鑽する真言行者に覚了されることが、心の曼荼羅に開頭される自心仏の在り  
方なのである、と文例「心仏 2」は読み解ける。

上の二例で基本的な概念規定を定立したところで、以下に、空海の諸テキストに言明される  
「自心仏」若しくは「心の仏」の表現を列挙して、考察の対象にすることとする。

\*心仏 3) 夫過此大虚廣大者**我心**。越彼法界獨尊者**自佛**。佛刹微塵之數不能譬其數量。日月摩尼  
之光不得喻其光明。不待修行清浄覺者本具。不假勤念**法然薩埵**自得<sup>220</sup>。(夫れ此の大虚に過ぎて廣  
大なる者は**我が心**、彼の法界に越て獨尊なる者は**自佛**なり。佛刹微塵の數も其の數量に譬ふること能はず。日月  
摩尼の光も其の光明に喩ふことを得ず。修行を待たずして清浄覺者<sup>221</sup>本もとより具し、勤念を假らずして**法然**  
**の薩埵**自得たり。) - 『平城天皇灌頂文』第二文

対句構文の語句の配置で、「我心」と「自佛」が同一のものと認識されることが確定する。それは  
大虚空(「大虚」)・法界よりも広大で、貴重この上ないもの(「獨尊」と形容される。我が心の「自佛」  
は、「刹塵非喩海滴何比(心仏 1)」の文例と同じく、その数が無盡無量にして、更に日月や摩尼宝珠も  
及ばない程の赫々たる光耀(「光明」)を放ち一切を照明すると説かれる。その「自佛」は本有本覺の  
淨菩提心・仏性に他ならないが、これをこの文例「心仏 3」では、「清浄覺者」「法然薩埵」と敢えて  
理法を覺悟した人格(「人」として表現しているのである。

\*心仏 4) 此三部佛各具四種曼荼羅四種法身。[中略]如是諸尊其數無量。此無數佛則一衆生之佛。  
能察**自佛**如是兼明他衆生如是佛。為**顯證自佛**故勤修三密觀。為他衆生故普修行願門<sup>222</sup>。(此の三  
部[仏蓮金]の佛ほとけ、各おのおの四種曼荼羅・四種法身を具す。[中略]是の如くの諸尊、其の數無量なり。此の**無數**  
**の佛**は則ち一衆生の佛なり。能く**自佛**の是の如くなるを察し、兼ては他の衆生の是の如くの佛なることを明す。**自**  
**佛**を**顯證**せんが為の故に勤めて三密の觀を修し、他の衆生の為の故に普く行願門を修す。) - 『灌頂文』第二文

これは同じく『平城天皇灌頂文』第二文であるから、前の「心仏 3」と文脈が連続している。大  
悲胎藏曼荼羅第一院の仏部・蓮華部・金剛部の諸尊(「三部佛」)が具す「四種曼荼羅四種法身」は、文  
例「心仏 3」と同様に無量無数の仏(「佛刹微塵之數(心仏 3)»)と表現され、その無盡数の仏は、結局唯一

人の心の中に見出される仏(「一衆生之佛」)に他ならないと説かれる。即ち、法界曼荼羅に遍満する四曼・四身の諸仏菩薩は、衆生自心の中に現出する自心の仏(「自佛」)であり、仏の菩提を尋求する真言行者は、自心と及び他の衆生の心中にかくなる無限の仏智が実在する秘趣を、須らく覚了すべきと要請される。そして、ここでは行者が真言行(「三密觀」)を修する目的の一つを、「自佛を顯證すること」と明確に規定する。従ってこの一文は、

※胎藏曼荼羅の諸尊は自心の仏(「自佛」)である

※自心仏に出逢い、これを明瞭に顯示証得する(「顯證自佛」)ことが三密瑜伽行の目的であるという、真言法門の核心を説き述べる、密宗肝要の教義開明のテキストなのである。

文例「心仏 4」は三昧耶戒の「三昧耶 samaya」の語が具す、平等・請願・撰持の三義のうちの平等について説明した部分である。『平城天皇灌頂文』第二文では、「撰持」の義についても自心の仏の表現が用いられる。

\*心仏 5)攝持者入我我入也。自[心]塵數佛<sup>223</sup>能入他心佛他心塵數佛能入自心佛。彼此互為[能攝所攝]能持所持<sup>224</sup>。能觀此理攝持自他善惡之心<sup>225</sup>。(攝持とは入我我入なり。自[心]の塵數の佛ほとけ能く他心の佛に入り、他心の佛能く自心の佛に入り、彼此互いに[能攝所攝]能持所持となる。此の理を能く觀ずれば自他善惡の心を攝持す) - 『灌頂文』第二文

「勤修三密觀(心仏 4)」で獲得される自心の仏の実相に「入我我入」して、行者は仏の境界を証得する。それは本尊(自心の仏)と行者の心の中に相互の「攝持」状態が維持されることを指す。行者と本尊の瑜伽相応のみならず、「心・仏及び衆生」が「平等平等にして一」である三等無礙の理趣<sup>226</sup>を勘案すれば、三密瑜伽で達成されるのは行者(「自心佛」と衆生(「他心佛」)の間に形成される「入我我入」状態をも含むことが理論的に当然であろう。ここで表明されるのは、心と仏と衆生の三平等・無差別を可能にする觀法(入我我入觀)で、そこに自心仏の概念が援用されているのである。

\*心仏 6)觀自心於妙蓮[中略]觀心佛於金水<sup>227</sup>。(自心を妙蓮に觀じ[中略]心佛を金水に觀ず。) - 『三昧耶戒序』

これは『三昧耶戒序』の中で十住心の各段階が概説される文の一部で、「妙蓮」は第八「如實一道心」(一道無為心に同じ)、「金水」は第九極無自性心を指す。各々の住心のさとの境界に到達する觀想法が、「自心」「心佛」を対象とすること、すなわち自心仏の觀法が十住心思想の昇進の門として設定されることが確認できる。

『三昧耶戒序』所説の四種心(信心・大悲心・勝義心・大菩提心)の記述の中にも、

\*心仏 7)欲...早歸自心本宅。先須簡知乘之差別<sup>228</sup>。(早く自心の本宅に帰らんと欲ねがはば、先ず須く乗の差別を簡知すべし。) - 『三昧耶戒序』:文例「菩 64」の一部

と「自心の本宅」の存在が言及され、そこで出会う仏の存在を予想させる。「心仏 3」から「心仏 7」までの事例を通覧した上で、勝又俊教博士は、「これを要するに大師は三昧耶戒を強調するにあたって、自心と仏心と衆生心との三平等の思想を基盤とし、さとりとは自心仏の顯証であり、自心の本宅に帰入することであると、自心仏の思想を展開している<sup>229</sup>」と評価を下されている。蓋し至言と言うべきであろう。

\*心仏 8)遮那中央坐 遮那阿誰号 本是我心王 三密刹土遍 虚空嚴道場<sup>230</sup>。(遮那中央に坐します、遮那は阿誰たれが号など。本是れ我が心王なり。三密刹土に遍く、虚空に道場を嚴かざる。) - 「遊山慕仙詩」

宇宙の中心に座す摩訶毘盧遮那の徳を讃嘆する詩の一節である。虚空法界に遍満する法仏の三密は法身大日の示現する曼荼羅諸尊に他ならないが、その中尊の「遮那」が「本是れ我が心王なり」と自心仏の属性を強調して表現される。元々、法身大日を「心王如来」と言い表すのは、真言密教的な定型表現である。

例えば『大日經疏』には

\*心王所住之處。必有塵沙心數。以爲眷屬。今者心王毘盧遮那。成自然覺。爾時一切心數。無不即入金剛界中。成如來內證功德差別智印。如是智印。唯佛與佛乃能持之<sup>231</sup>。(心王所住の處には必ず塵沙の心數有りて以て眷屬爲り。今心王の毘盧遮那は自然覺を成ず。爾の時に一切の心數は即ち金剛界の中に入りて、如來内證功德の差別智印と成らずといふこと無し。是の如くの智印は、唯ただ佛と佛とのみ乃いまし能く之を持したまへり。) — 『大日經疏』

と記されて、大日如來の尊稱の一つとして「心王」が取り扱われている。また、『吽字義』では、

\*心仏 9) 唯有大日如來於無我中得大我也。心王如來既至如是地。塵數難思心所眷屬誰不得此大我之身<sup>232</sup>。(唯ただし大日如來のみ有いまして、無我の中に於いて大我を得たまへり。心王如來、既に是の如くの地に至りたまふ。塵數難思の心所眷屬、誰か此の大我の身を得ざらん。) — 『吽字義』

の叙述に、「心王如來」＝「大日如來」が體現する「大我」が、その名称が暗示するが如く、自心の中の仏であるという教説が説かれる。この「大我」(Cf.「大我者佛之別名也(善 54)」)は、思想的には外道の「梵我一如」のブラフマンの位置に限りなく近接するが、但し「無我の中に於いて得る」という限定を加え、大空性を根拠に肯定的表徳門を示した仏徳の範疇に辛うじて留まるものである。

\*心仏 10) 若能持一字。朝朝一觀自心宮。自心亦是三身土。五智莊嚴本自豐。欲知先入灌頂法<sup>233</sup>。(若し能く一字[阿字]を持せば、朝朝あさなあさな一もつばら自心の宮を觀ぜよ。自心は亦また是れ三身[法身・報身・応身]の土なり。五智の莊嚴[五智五仏]本自より豊かなり。知らんと欲ねがはば先づ灌頂の法に入れ。) — 「喜雨歌」

当該の詩歌の語りかける対象は、天皇の恩沢に報謝を捧げる在俗の官人と見なされる。未灌頂の人々に対して、空海が語りかける真言教法の精髓が、

○一の阿字を誦持して、日夜「自心」を觀想すれば、

○そこに仏(「三身」「五智」)が曼荼羅(「莊嚴」)として立ち現れる

という極めてシンプルな構図でまとめられる。「阿字」「自心」「曼荼羅」の三項目が真言密教の本質に直結したキーワードであることが、如実に読み取られる文例である。

\*心仏 11) 冀令生盲徒頓悟三昧法佛本具我心。[中略]安樂觀史本来胸中<sup>234</sup>。(冀こひねがはくは生盲の徒ともがらをして、頓に三昧[平等]の法佛は本もとより我が心に具せり、[中略]安樂[極樂淨土]觀史[兜率天]は本もとより来このかた胸中なりといふことを悟さとら令しめん。) — 「中寿感興詩并序」

四十歳(「中寿」)を迎えた空海の心境が綴られた一文の中に、空海の伝法・衆生救済の願いが強く表出された部分である。迷いの世界に留まる衆生(「生盲徒」)を覚悟せしめて、仏のさとの彼岸に導くことが空海の大願である。そして、衆生に是非とも理解してほしい内容が、

○仏が心の中に元々存在している(「法佛本具我心」という如來藏・本覺仏の教え

○自心の内に仏に出逢えれば、心はそのまま極樂淨土・兜率天に等しく

○則ち仏と仏国土は「我が心」に見出せる

という、至極単純な(しかし実際に成就することの困難な)仏の教説である旨が、簡明に説かれる。

\*心仏 12) 遠而不遠即我心。絶之不絶是吾性<sup>235</sup>。(遠くして遠からざるは即ち我が心なり。絶へて絶へざるは是れ吾が性なり。) — 「天長皇帝爲故中務卿親王捨田及道場支具入橋寺願文」

「遠」くにあることを想定される主語は、真如・菩提であろう。仏のさとは何処か遠い彼方の領域に孤絶しているのではなく、「我が心」に在る。亦た、仏道の体である仏性は「吾が性」と隔絶しているように思われながら実は一体であると言う。自心の仏が明言されはしないが、實質的に行者の心中という最も接近した場所に実在する「我心」「吾性」が、淨菩提心＝心の中の仏の存在を予告している。同様の趣旨は、『秘鍵』冒頭の「秀句 1」

\*夫佛法非遙心中即近。真如非外弃身何求<sup>236</sup>。(夫れ佛法遙かに非ず、心中にして即ち近し。真如外ほかに非

ず、身を弃[棄]てて何いづくんか求めん。) — 『般若心経秘鍵』

という著名な一節にも共通して見出される。

\*心仏 13)性蓮乍發。顯微塵之心佛。心法忽開。證恒沙之遍智。[中略]同飽饑乳之味。齊遊阿字之閣<sup>237</sup>。(性蓮<sup>238</sup>乍たちまちに發ひらけて微塵みちんの心佛を顯はし、心法忽ちに開けて恒沙の遍智<sup>239</sup>を證せん。[中略]同じく饑乳ばんにゆうの味[金剛界の法味]に飽きて齊しく阿字の閣[胎藏界の法界]に遊ばん。) — 「天長皇帝爲故中務卿親王捨田及道場支具入橋寺願文」：「秀 38」と同

「性蓮」は本性清浄なる心蓮華、『大日経疏』に「蓮花臺・實相自然智慧(菩 44)」「心實相花臺(菩 45)」と説かれ、これが開敷して大悲胎藏曼荼羅が開顕する(文例「菩 45」「菩 54」等を参照)。則ち、曼荼羅海会の佛刹微塵数の仏菩薩が、ここで言う「微塵の心佛」であり、胎藏を指す。これに対して、金剛界曼荼羅の諸尊は「恒沙の遍智」と言い表される。発現し開顕して遍満した諸仏は、これが収斂するに際しては、一の「饑」字(金剛界)、一の「阿」字(胎藏界)に収まる。即ち、心王大日如来の本源・引摺の功德が、一連の「性蓮」「發」「顯」「開」「遍智」「饑乳」「阿字」で讃嘆され、これらが願文の祈願の対象である故中務卿(伊予親王)の靈魂を鎮め、同時に今上淳和帝の玉体と一切衆生の仏のさとの境界への帰入合一を導く仕組みとなっている。心蓮華浄菩提心から開かれる曼荼羅は、大日如来の能所不二の加持処として、一切衆生を救済する動因となるが、この時、心仏は、因の菩提心であり、同時に究竟として開顕された仏智の両面の性格を持つ。即ち、自心仏は、法身大日如来の大慈大悲の方便行全体に通じる属性を具え、敢えて言えば、心王大日の異名の一つとして密教教理の中核を構成しているのである。

心蓮華の上にあります、金胎両部曼荼羅の本源である大日如来を讃嘆する構図は、次の願文にも見出される。

\*心仏 14)衆寶心殿高廣無邊。光明日宮無所不遍。真言大我本住心蓮。塵沙心數自居覺月<sup>240</sup>。(衆寶の心殿は高廣にして無邊なり。光明の日宮は所として遍ぜざる無し。真言の大我[大日如来]は本もとより心蓮に住し、塵沙の心數[諸尊]は自おのづから覺月[浄菩提心]に居こす。) — 「奉爲四恩造二部大曼荼羅願文」：「秀 41」と同

「衆寶心殿」は願文全体の作りからすると胎藏曼荼羅を指し示すが、語彙そのものからは「衆生の宝蔵のある宝処としての金剛心殿」のニュアンスを具す。「真言の大我」は阿字一字真言である所の大日如来と理解すべきであろう。「本住心蓮」で、心王大日＝自心仏の本有本覚仏が衆生内心秘奥の心蓮華に秘蔵されたという意味合いを示す。阿字＝大日が心蓮華より開敷して、曼荼羅の諸尊(「塵沙心數」)を流出する。「心蓮」と対になる「覺月」は浄月輪、浄菩提心そのもので仏のさとの象徴である。「心蓮(胎藏)」「覺月(金剛界)」という能所不二の浄菩提心が、「大我」大日如来という自心仏の住処として光明のイメージと共に提示されている。

\*心仏 15)内心大我都法界而常恒。金蓮冒地會心殿以不變<sup>241</sup>。(内心の大我は法界を都みやこととして常恒なり。金蓮の冒地ぼうちは心殿に會かなふて以て不變なり。) — 「為弟子僧真體設亡妹七七齋并奉入傳燈料田願文」

「内心の大我」は内心の仏・大日如来と換言できる。即ち、これは実質的に自心仏のことを言い表す表現である。また冒地は菩提<sup>५५</sup>で、「心殿」に海會する「金蓮冒地」は、心中の曼荼羅に集会した金剛杵・蓮華を持した諸尊を指す。金胎両部の曼荼羅諸尊を「大我」「冒地」と称し、心の仏が法界に常恒不変なことを歎じる対句表現となっている。同じ願文の末尾には、

\*心仏 16)無明黑暗之郷。妄想顛倒之宅。同照心佛之光明。共焚惠炬之熾炎<sup>242</sup>。(無明黑暗の郷、妄想顛倒の宅いへ、同じく心佛の光明を照して、共に慧炬えこの熾炎しえんを焚たかしめん。) — 「為弟子僧真體願文」の一節が置かれ、無明妄想に囚われて迷いの暗黒の世界に沈淪する衆生に、さとの光明と智慧の熾烈な炎を与えて、救済の道標となる仏が「心佛」であると、高らかに宣言される。

\*心仏 17)觀月鏡於心蓮。燒妄薪於智火[中略]三等真言加持故。五相成身妙觀智力。即身成佛即

**心曼荼**<sup>243</sup>。(月鏡を心蓮に觀じ、妄薪もうしん[煩惱]を智火ちかに焼く。[中略]三等[三平等]の真言加持<sup>244</sup>の故に、五相成身・妙觀智力[妙觀察智の力]をもて、**即身成佛し即心の曼荼なり**。) —「爲亡弟子智泉達嘸文」:「秀 49」と同

「月鏡」は大日如来の理法身、則ち衆生本有の淨菩提心＝阿字＝滿月輪の比喩表現で、それを心蓮華上に觀ずるとは、本有本覺の清らかな滿月輪の如き仏心が、衆生の自心にも本来的に具わる觀智の行を言う。仏と衆生の不二一如を体証する金剛界的な觀行の一つが「五相成身」であり、「三等真言」は胎藏大法で仏の境界に渉入する際に誦す真言を指す。いずれも、行者内心の淨菩提心に、阿字や月輪を機縁として自心の仏＝「内心の大我(心仏15)」「微塵之心佛(心仏13)」を見出して、仏と入我我入の瑜伽に渉入する。これが「即身成佛」の觀行上の過程であり、それは行者の心の中に曼荼羅を開いて如実知自心を究竟することで達成されるから、「即身成佛し即心の曼荼なり」と言い表される。また、「即身成佛」が、行者の身に於て速疾現身に、仏と等同の万徳円滿の果を得るといふ身体性を述べるのに対し、「即心」は行者自心の曼荼羅開頭によって自心仏・本有本覺の淨菩提心を了知する心仏追求の教えを説く。「即身成佛」と「即心曼荼」は対句表現を成しながら、「身と心」「仏性・心蓮と曼荼羅諸尊」が、相即不離・圓融無礙の理智不二の心王大日に帰一悟入することを表現している。

この「即心の曼荼」を言い換えると、次の『理觀啓白』に

\*心仏 18) **自心曼荼** 有佛無佛 性相常住[中略]觀心道場 則見**本覺 如来之身** 念身曼荼 則遇常住 世尊之像<sup>245</sup>。(自心の曼荼は有佛無佛、性相常住なり。[中略]心の道場を觀ずれば、則ち**本覺如来の身**を見、身の曼荼を念ずれば、則ち常住世尊の像に遇ふ。) —『理觀啓白』

と表現される、「自心の曼荼」「本覺如来の身」に相当する。これらが自心仏の同義概念を形成することは、容易に感得される。

さて、この自心に仏を見出す根本認識は、空海が師の恵果から直接伝授された思想である。

\*心仏 18) 和尚告曰。若知**自心即知佛心**。知佛心即知衆生心。知三心平等即名大覺<sup>246</sup>。(〔惠果和尚告げて曰はく、「若し**自心を知るは即ち佛心を知るなり**。佛心を知るは即ち衆生の心を知るなり。三心平等なりと知るを即ち大覺と名づく」と。〕) —「勸縁疏」

これは、『大日經』の如実知自心を踏まえた上で、自心に仏を求めるべしとする真言法門の精髓を師恵果から直伝されたことを述べる一文である。そして「自心を知るは即ち佛心を知るなり」という定言は、当然ながら自心が仏心に他ならないことを言表し、そこには仏が自心の内に存在するという自心仏の概念を前提とする事態を予想させるのである。

\*心仏 19) 書寫讀誦如說修行如理思惟。則不經三僧祇。父母所生身十地位超越。**速證入心佛**<sup>247</sup>。(書寫し讀誦し説の如く修行し理の如く思惟せば、則ち三僧祇を経ずして、父母所生の身に十地の位を超越し、**速やかに心佛に證入せん**) —「勸縁疏」

「文例 18」と同じく、密教經典の書写を呼び掛けた「勸縁疏」中の一節で、空海がこれから弘通を図ろうとする真言密教の教益を、現に存在するこのままの肉体で成仏できると宣言する重要な部分に相当する。「現身・即身」の側面は「父母所生身<sup>248</sup>」という語句で表明し、成仏の方を「速やかに心佛に證入せん」と説くことが注目される。即ち、空海が「證入心佛」という語句表現を採用する時、同時代の仏教者は即座にこれが「成仏」の同義語であると言う共通認識を抱いていたことが、ここでの空海用語法から推測されるのである。

\*心仏 20) **即心變化不思議 心佛作之莫恠猜 萬法自心本一體**<sup>249</sup>。(即心の變化不思議なり。心佛之作なす、恠あやしみ猜そねむこと莫れ。萬法は自心にして本より一體なり。) —「詠如泡論」

真言行者が三密瑜伽行の途次に、觀想の中で仮作する神變を「即心變化」と言い表し、これを「心佛」が加持して現出した無盡莊嚴藏(曼荼羅)であると述べる。「萬法自心本一體」は、唯識的な



三界唯心<sup>250</sup>の思想を想起させると同時に、密教的な解釈を加えられた『吽字義』の

\*當知**万法唯心**。心之實相即是一切種智。即是諸法法界<sup>251</sup>。(「**心**」當に知るべし、**万法**は**唯心**なり。心の實相は即ち是れ一切種智なり。即ち是れ諸法の法界なり。) — 『吽字義』

という教説に相通ずる。心の中に展開される様々な映像の一切が、行者の心蓮華に座す「心佛」の神変不思議と断定する所に、この「詠如泡喻」の詩句の特色が見出される。

\*心仏 21) **曼荼性佛圓圓之又圓**。[中略]恒沙眷属鎮住**自心之宮**。**無盡莊嚴優遊本初之殿**[中略]見三密之**曼荼**。聞四印之神祕<sup>252</sup>。(曼荼の性佛は圓圓の又の圓。[中略]恒沙の眷属は鎮とこしなへに**自心の宮**に住し、**無盡の莊嚴**は本初の殿に優遊す。[中略]三密の曼荼を見、四印の神祕を聞く。) — 『大日經開題(法界淨心)』:「本源 17」と一部重複

「曼荼の性佛」は曼荼羅海会の法性仏・本性仏で、その「恒沙眷属」が「自心」の宮殿に常住(「鎮住」)する。則ち、この仏は自心仏に他ならない。そして、「自心之宮」「本初之殿」という本有本覚の心蓮華・淨菩提心より開顕される大日如来の徳が、定式通り如来の三密・四印を具現した「曼荼」「無盡莊嚴」と述べられている。

文例「心仏 21」に類同する一文が、『大日經開題』の別本に録される<sup>253</sup>。

\*心仏 22) **心王大日孕三身而圓圓之又圓**。**心數曼荼超十地以本有之又本**。恒沙眷属鎮住**自心之宮**。**無盡莊嚴常遊本初之殿**<sup>254</sup>。(心王の大日は三身を孕みて而も圓圓の又の圓。心數の曼荼は十地を超えて以て本有の又の本なり。恒沙の眷属は鎮とこしなへに**自心の宮**に住し、**無盡の莊嚴**は常に本初の殿に遊ぶ。) — 『大日經開題(衆生狂迷)』

ここでの「心王大日」が「心仏 21」の「曼荼性佛」に対応する。自心の仏は心王大毘盧遮那であることが、この二文から確定する。自心に安住し一切本初の阿字の宮殿に優遊する、大日如来の三無盡莊嚴蔵＝曼荼羅諸尊は、心の中の恒沙の諸尊として円融し、その大日のさとの境界に衆生を摂引しようと仏事業を勤作する。その教えを開示する経である『大日經』を講讚する文脈に置かれる一節である。

\*心仏 23) 大日世尊。開**本覺之蓮**而上居必證**即心自佛之果**<sup>255</sup>。(大日世尊は**本覺の蓮**を開きて而も上居して、必ず**即心自佛の果**を證せしめたまへ。) — 『大日經開題(隆崇頂不見)』

心王大日が、衆生の内心に加持し、無盡莊嚴蔵である「曼荼性佛(心仏 21)」を現出・開敷させる大慈大悲のはたらきは、ここでは端的に行者が「即心自佛の果」を証することと言い表される。「即心自佛」が自心仏の直接的な定義であることは言うまでもない。同じ『隆崇頂不見』本の末尾には、当該部分の「即心自佛之果」に呼応する表現が配置される。

\*心仏 24) 今日開**阿字本宮**此時登**自性蓮臺**。不歷三僧祇遠劫於一念刹那之頃。成**即心自覺毗盧遮那佛果**<sup>256</sup>。(今日**阿字の本宮**を開き此の時に**自性の蓮臺**に登らん。三僧祇の遠劫を歴へずして一念刹那の頃に於て、**即心自覺の毗盧遮那佛の果**を成ぜん) — 『大日經開題(隆崇頂不見)』

「即心自覺毗盧遮那佛果」は、明らかに「即心自佛之果(心仏 23)」を詳しくパラフレーズした表現である。ここで開くべき「阿字本宮」、登るべき「自性蓮臺」は行者の内心の心蓮華・淨菩提心という本宅であることは、これまで検証してきた諸文例から明白であり、そこで速疾に(「一念刹那之頃」)現証する曼荼羅の仏智は、法身大日如来の境界に渉入する「果」であり、同時にそれは「自佛(心仏 23)」という別名で呼ばれる。

\*心仏 25) **心佛衆生本性和同如空與光**。無始無終無有斷滅。佛法智印必證此義[中略]身遍虛空法界。心亘性相理事。此身此心何處不有<sup>257</sup>。(心と佛と衆生と本性和同せること空と光との如し。無始無終にして斷滅有ること無し。佛の法智印必ず此の義を證す。[中略]身は虛空法界に遍じ、心は性相理事に亘る。此の身、此の心、何いつれの處にか有らざらん。) — 『大日經開題(大毗盧遮那)』

仏と行者の「心」と衆生が三平等無礙である(「心佛衆生本性和同」Cf.「心仏 18」)旨がここでも述べられる。法身仏が宇宙の一切諸法に遍満する(「身遍虚空法界」)のと同然に、仏心に等同である「自心」も一切諸法に俱有である(「心亘性相理事」という事理無礙法界的な認識が示されている。空海の「自心仏」の思想が、『法華経』的な心蓮華・自性清浄妙法蓮華曼荼羅の系統のみならず、あらゆる存在の重重帝網なる即身即心(「此身此心」)の円融無礙状態という華嚴教理の伝統にも結び付いていることが確認できる。

\*心仏 26) 夫三密法輪不断常轉。一心妙覺何者不有[中略]不知**佛心即我心**我身不離佛身。[中略]觀察**佛慧本具衆生心**。悲歎衆生不曾見**心佛**<sup>258</sup>。(夫れ三密の法輪は不断にして常に轉じ、一心の妙覺は何者にか有らざらん。[中略][幻客・盲子]佛心即ち我が心、我が身佛身を離れずと知らず。[中略][大日尊]佛慧本より衆生の心に具せりと觀察し、衆生の曾て心佛を見ざることを悲歎す。) — 『大日經開題(三密法輪)』：「本源 28」を含む

「一心妙覺」は本有本覚の浄菩提心を指し、衆生の心が仏心であり衆生の身は仏の身に他ならない(「佛心即我心我身不離佛身」と述べ、更に衆生の心に本来的に仏の智慧が具有される(「佛慧本具衆生心」)ことを重ねて説いて、これを「心佛」と換言する。大日如来が大悲を発生して衆生に説き明かすのは、従って

◎「一心妙覺」「佛心即我心」「佛慧本具衆生心」「心佛」等の、論証・証明を必要とはしない法爾としての絶対的真理

であるという論理が展開される。当該の開題文「心仏 26」では、実際に後続の叙述で、具体的な

\*遍照法王安住法界宮。開莊嚴之秘藏。轉三密之法輪。即身成佛是日雷震。我則法身是時師吼。無等三等未聞今聞。五智本具昔失忽得[中略]是極唱佛之境界<sup>259</sup>。(遍照法王、法界宮に安住して莊嚴の秘藏を開き、三密の法輪を轉ず。即身成佛是の日雷震し、我則法身是の時師吼す。無等三等未だ聞かざるを今聞く。五智本もとより具せば昔失へるを忽ちまちに得たり。[中略]是の極唱は佛の境界なり。)

の讚嘆が壯麗に繰り広げられる。そこで言及される

◎曼荼羅＝三密法輪＝即身成仏＝心仏衆生三平等＝本具五智五仏

という教理用語は、まさに真言密教教理の基礎を形成する最重要概念であって、このことから、『三密法輪』本で講説の前提となる、本有本覚の浄菩提心と自心仏の思想が、空海の教学の全ての大前提となっている事態が窺い知れるのである。


なお、文例「心仏 26」については、勝又博士の解説に、

自心仏、一身の妙覺、仏慧は衆生に本来具有しているが、それに気づかず迷っているのが衆生の現実の姿であると説き示している。これらによって大師が大日經住心品の根本趣意は自心仏の探求にあることを明示すると共に、また大師自らの教学の根底にあるものは自心仏の探求であったことも知られるのである<sup>260</sup>。

と説かれる見方に、筆者は全面的に賛同するものである。

\*心仏 27) 此經於法是吉里<sup>ㄨ</sup>字也。於三摩耶是八葉蓮花也。於人是觀自在菩薩也。此人法蓮俱名妙法蓮花。亦名諸佛智惠。亦名佛智見。茲人法蓮在何處。本来在一切衆生心。茲心佛衆生三種一體異名。是故經云心佛及衆生是三無差別<sup>261</sup>。(此の[法華]經は、法に於ては是れ吉里<sup>ㄨ</sup>字なり。三摩耶に於ては是れ八葉の蓮花なり。人に於ては是れ觀自在菩薩なり。此の人と法と蓮華と俱に妙法蓮花と名づけ、亦は諸佛智惠と名づけ、亦は佛知見と名づく。茲この人と法と蓮とは何いづれの處にか在る。本来一切衆生の心に在り。茲の心と佛と衆生との三種は一體の異名なり。是の故に[華嚴]經に云<sup>262</sup>く、「心佛及び衆生は是れ三無差別なり」と。) — 『法華経開題(開示茲大乘経)』

文例「心仏 25」と同じく、「心佛及衆生」の平等無差別の趣旨が説かれ、その典拠となる『華嚴経』の経文が具に引かれる。人と法と蓮の三を、觀音菩薩・『妙法蓮華経』＝<sup>ㄨ</sup>字・八葉蓮花に配当し

て解釈する方法(大三法羯の四種曼荼羅のうち、大・三・法に相当する)は、密教特有の深秘釈である。ここではその「人法蓮」が、本来的に「一切衆生の心」に具有されると述べられ、衆生の内心の「佛の智慧」という大きな範疇の中に、広く仏の経法(「經」:法華經と華嚴經の双方)と種子真言(「吉里」字)、仏の本誓の象徴(「三摩耶是八葉蓮花」)が包含される秘密の在り方を説いている。

\*心仏 28)行者若能入中觀早得無我大我。大我則毘盧舍那之別名。於自心鏡中觀真言大我<sup>263</sup>。(行者若し能く中觀に入りぬれば、早く無我の大我を得。大我は則ち毘盧舍那の別名なり。自心の鏡中に於て真言の大我を觀ず。) - 『梵網經開題』

『吽字義』の文例「於無我中得大我(心仏 9)」と同じ構図の表現である。「無我の大我」とは、ここで明言されるが如く大日如来の「別名」であり、また別には「真言の大我」とも言い表される。それを「得」「觀」ずる場所が「自心の鏡中」であるから、大日如来が自心の仏であることが文脈から導き出される。

\*心仏 29)佛智衆生即我心 圓通稱入最幽深<sup>264</sup>。(佛智と衆生とは即ち我が心なり、圓通稱入して最も幽深なり。) - 『金勝王經秘密伽陀』

ここでも「心と佛と及び衆生の三種(心仏 27)」が平等一如なる在り方を、「佛智と衆生」を「即我心」と結んでこれらが「圓通」して「最幽深」であると表現する。

\*心仏 30) 無為者一如之法。法者衆生心[中略]一如門中亦具恒沙佛德。圓滿海中亦具無量德。如此諸德皆是一衆生心法而已[中略]一一佛德雖過恒沙超刹塵。根條主伴各各有差別。然猶平等平等一。故名無為法。無為則一如平等之義<sup>265</sup>。(無為とは一如の法、法とは衆生の心なり。[中略]一如門の中に亦また恒沙の佛德を具し、圓滿海の中に亦また無量の德を具す。此の如くの諸德は皆是れ一衆生の心法なる而已のみ。[中略]一一の佛德恒沙に過ぎ、刹塵に超へたりと雖も、根條主伴各各に差別有り。然しかも猶なほ平等平等にして一なり。故に無為の法を名づく。無為といふは則ち一如平等の義なり。) - 『金剛般若波羅蜜經開題』

真如門の「無為」概念を『釈摩訶衍論』所説の用語で解説する一節である。「無為」を「一如の法」と規定し、「法」は「衆生の心」と定義付けるから、三段論法によって「無為＝衆生の心」という真如本覺の概念規定が成立する。ここでは、『釈摩訶衍論』の論理展開の正否よりも、「無為＝一如平等」と表現された衆生の心の境界が、「恒沙佛德」「圓滿海」の無量の「德」と形容されることに注目すべきである。「恒沙佛德」「圓滿海」及び、「過恒沙・超刹塵」という語彙表現は、この文例では明言されないが、空海が曼荼羅海会の叙述に頻りに援用する所で、『弁頭密二教論』に

\*心仏 31)言諸佛者即是不二摩訶衍法。[中略]其圓圓海德諸佛勝其一切佛。[中略]喩曰所謂不二摩訶衍及圓圓海德諸佛者即是自性法身。是名秘密藏。亦名金剛頂大教王。等覺十地等不能見聞。故得秘密号。具如金剛頂經說<sup>266</sup>。(諸佛<sup>267</sup>と言ふは即ち是れ不二摩訶衍の法なり[中略]其の圓圓海德の諸佛は其の一切の諸佛に勝れたり。[中略]喩して曰く、不二摩訶衍及び圓圓海德の諸佛とは即ち是れ自性法身なり。是を秘密藏と名づけ、亦また金剛頂大教王と名づく。等覺・十地等も見聞すること能はず、故に秘密の号を得。具つぷさには『金剛頂經』に説くが如し。) - 『二教論』

と説き述べられることから容易に推測される如く、文例「心仏 30」で「無為一如＝衆生心」を説明する際に、そこに行者の心(「衆生心」)から本有本覺の仏智(「自性法身」「秘密藏」)の開顕した、金剛界曼荼羅の、過恒沙過刹塵(「圓圓海德諸佛」)の虚空遍滿一切如来(「金剛頂大教王」というイメージが読み取り可能である。即ち、この一文は、自心仏の徳を一如平等という観点から説明する釈文と見なし得るのである。

\*心仏 32)常見自性者即常見佛<sup>268</sup>。(常に自性を見る者は、即ち常に佛を見る。) - 『一切經開題』

\*心仏 33)我法身亦如是。廣大無邊如虚空無等等者。[中略]見一切諸佛乃至蠢動含靈本来無差別。[中略]行人於行住坐臥一切時中。常見本性即為有佛亦名見佛。[中略]若見一切衆生性与自性無別。

即一切處皆是佛<sup>269</sup>。(我が法身も亦是の如く、廣大無邊なること虚空無等等なる者の如し。[中略]一切の諸佛乃至蠢動しゅんどう含靈を本来差別無しと見る。[中略]行人、行住坐臥一切の時の中に於て、常に本性を見るを即ち有佛と為し、亦た見佛と名づく。[中略]若し一切衆生の性と自性と無別なりと見れば、即ち一切處皆是れ佛なり。) — 『一切経開題』

\*心仏 34) 心無妄念不染六塵。佛即常在心。為万法之主故名心王<sup>270</sup>。(心に妄念無く、六塵に染せざれば、佛は即ち常に心に在います。万法の主ぬしと為るが故に心王と名づく。) — 『一切経開題』

これらの三つの文例は、一貫して心の「自性」「本性」を「佛」と規定して、自心を観法の対象として深く如実に観察する行を「見佛」と言い表す。そして、その自心の仏が「常」「皆」「常在」であることを強調する。その理論的基盤は、三平等無差別の思想を更に推し進めた、「一切諸佛」から全ての生きとし生けるもの(「蠢動含靈」)までの全存在が、その「自性」に於いて本質的に平等一如である(「一切衆生性と自性無別」という一切衆生悉有仏性の強い確信である。特定の經典に考究の対象を限定しない仏法の「一切経」に共通する特性を、このように修行者の心に仏が常住することと断定する空海の慧眼は、しかと尊重するに値する。それは、取りも直さず、一切衆生が「成仏可能」で「救済され得る」という、大乘菩薩行の根本認識に直結し、則ち

◎現象世界がそのまま仏のさとの世界(「法界」)であり

◎その到る処に「仏」が偏在し(「一切處皆是佛」)

◎仏のさとの世界は「自心」である(「佛即常在心」)

ことを確約する。「佛即常在心」という真理を証得することの困難は、『一切経開題』では触れられないが、仏道修行者が依拠する顕密二教の法門の如何によって、見佛(「自心に仏を見る」)成就に到達する修行の時に長短が生じる。空海の教説は、当然、真言門の阿闍梨に帰依して神通乗の速疾成仏・即身成仏を勧奨することを暗に言い含める。ただ、ここでは空海は一切の仏法を貫通する根本義として、

※心仏衆生の三平等無差別と一切衆生悉有仏性

※仏の遍在(「一切處皆是佛」)と自心仏(「佛即常在心」)の実在

を断言する。これを密教的に表現したものが「心の曼荼羅」であると言い得るのである。

\*心仏 35) 平等三密遍法界而常恒。五智四身具十界而無缺。[中略]聲字實相者。即是法佛平等之三密。衆生本有之曼荼也<sup>271</sup>。(平等の三密は法界に遍じて常恒なり。五智四身は十界を具して缺けたること無し。[中略] 聲字實相とは即ち是れ法佛平等の三密、衆生本有の曼荼なり。) — 『声字実相義』：「本源 20」の一部を含む

これは、法身説法の内実である曼荼羅の定義の解説文である。法界に遍満し常恒なる法仏の「平等三密」は、具象として「五智四身」の仏身を体現して曼荼羅として現出する。それを、ここでは「聲字實相」と呼び、また「衆生本有」の曼荼羅であると言う。即ち

○法身如来の自内証の境界を如実に説法した内容が

○平等三密・聲字實相とも呼称される、五智四身具備の諸尊の集会である所の

○衆生の心の中の曼荼羅(「衆生本有の曼荼」)

と叙述が展開する。当然ながら、曼荼羅諸尊は衆生の内なる自心仏と論理的に規定される。

\*心仏 36) 衆生亦有本覺法身与佛平等<sup>272</sup>。(衆生に亦た本覺法身有り、佛と平等なり) — 『声字実相義』

本有本覺の仏性を衆生辺では人に就いて「本覺法身」と呼ぶ。これは衆生内心の自心仏の別名である。

\*心仏 37) 且就初𑖀字有十二轉。𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀 此十二字即一一尊十二地。除中間八字。初後四字即求上門因行證入。更有𑖀𑖀字即是方便具足義。一一字門五字即各各門五佛

五智。如是五佛其數無量。五佛即心王餘尊即心數。心王心數其數無量<sup>273</sup>。(且く初めの𑖀字に就いて十二轉有り。𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀なり。此の十二字は即ち一一の尊の十二地なり。中間の八字を除いて初後の四字は、即ち求上門の因行證入なり。更に𑖀字有り、即ち是れ方便具足の義なり。一一の字門の五字は即ち各各の門の五佛五智なり。是の如く五佛、其の數無量なり。五佛は即ち心王、餘尊は即ち心數なり。心王心數其の數無量なり。) - 『十住心論』卷十

梵字の十二轉から五仏を導き出す觀法の説明である。文例「本源 26」では阿字の五轉 𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀 𑖀の開示悟入と方便への配釈が提示され、通常の場合、多くは阿字門について例示されることが多いが、この『十住心論』の文例では、第二番目の𑖀字門(一切諸法離作業不可得を字義とする<sup>274</sup>)を通して五字五仏を導く三摩地法が説き述べられる。各々の文字の十二段階(ここでは𑖀から𑖀までの十二轉)は、その文字が象徴する尊格の十二段階の仏事業(「一一の尊の十二地」)であると前提が説かれ、中間の八文字を除く冒頭の二文字𑖀𑖀と末尾の二文字𑖀𑖀、合計四文字が『法華經』所説の開示悟入に配当される。則ち、第一の𑖀字が菩提の因、則ち「開」の義で、第二の𑖀字は菩提の行、則ち「示」の義を指す。第十一番目の𑖀字は證大空、「悟」の義であり、最後の第十二番目の𑖀字が大般涅槃、「入」の義を示す。(参照『大日經疏』の文例「菩 51」。)この𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀の四文字がここでは「因行證入」の「求上門」と言い表され、さらに十二轉には含まれない合字の𑖀が、方便具足の義を体するものとして提示される。即ち、『大日經』住心品の「因・根・究竟」三句の法門が、求上門として展開して、この因行證入方便五字は「五字輪<sup>(菩 51)</sup>」觀に結びつく。五字を觀じて五仏の發生に出逢う(「一字門五字即各各門五佛」)。これは胎藏曼荼羅の中胎の心蓮華が開く過程に通じる(Cf.「今阿字従り而も更に四字を生ず。即ち是れ大悲胎藏の葉なり<sup>(菩 51)</sup>。»)ここでは「五佛五智」と言い表され、金剛界の五智五仏への暗示をも言い含める。一一の字門の十二轉から渉入する求上門(因行證入方便)は、かくして三句の法門を實踐するプロセスの展開図であり、それは具体的には、行者の心の中に曼荼羅として「五佛五智」を開顯する過程を示すものである。「五佛五智」はその數無量であり、「五佛は即ち心王」とも述べられるから、「五佛五智」は心王大日の無盡の功德の顯現であること、曼荼羅の諸尊であると理解できる。𑖀字門を例として説かれた字輪曼荼羅の構造は、無論、大日如来の第一命<sup>275</sup>「本不生不可得<sup>276</sup>」「本初不生」の<sup>277</sup>阿字門のはたらきをその元型とする。

◎阿字を心蓮華の上に觀じて蓮華の葉を開き

◎その中央に心王大日の結跏趺坐する自性の蓮台・法界宮を建立し

◎曼荼羅を開顯して過恒沙過刹塵の一切如来(「五智佛名一切如来<sup>278</sup>」)を招請すること

当該の「心仏 37」は、この衆生自心の中に曼荼羅の仏を見出す理論的指南の一文なのである。

自心仏を説く諸々の文例の最後に、衆生自心の内なる仏の根源、心王大日如来の住したまう宝処の表現を、空海が經文と喩釈を駆使して書き連ね、連繋性を明示した、『十住心論』秘密莊嚴心の濃密な一文を引く。

\*心仏 38)秘密無盡莊嚴之住處。[中略]愍明大秘密究竟心王如来大毘盧遮那五智四印及心數微塵數眷屬。[中略]如来加持廣大金剛法界宮者是則五佛之異名。大日寶幢開敷彌陀天鼓如次配。[中略]言宮者顯所住處。今此心王如来無始無終各各安住自法界三昧。[中略]故下文云。時薄伽梵大日如来廣大法界加持。即於是時住法界胎藏三昧説入佛三昧耶。時釋迦牟尼佛住寶處三昧説自心及眷屬真言。如是普賢住佛境界莊嚴三昧。彌勒住發生普遍大慈三昧。觀自在住普觀三昧。金剛手住大金剛無勝三昧。等類皆悉是也。無量十佛刹微塵數三部五部諸尊四種曼荼羅。各各住自證三昧是也<sup>279</sup>。(秘密無盡莊嚴之住處[中略]愍じて大秘密究竟心王如来大毘盧遮那の五智四印、及び心數の微塵數の眷屬を明す。[中略]如来加持廣大金剛法界宮<sup>280</sup>とは、是れ則ち五佛の異名なり。大日・寶幢・開敷・彌陀・

天鼓とに、次ついでに如く配せよ。[中略]宮と言ふは住處の所を顯はす。今此の心王如來、無始無終にして各各自法界三昧に安住せり。故に下の文に云く、「時に薄伽梵大日如來<sup>281</sup>、廣大法界の加持もて、即ち是の時に於て、法界胎藏三昧に住して入佛三昧耶を説きたまふ」と。「時に釋迦牟尼佛<sup>282</sup>は寶處三昧に住して、自心及び眷屬の真言を説き、是の如く普賢<sup>283</sup>は佛境界莊嚴三昧に住し、彌勒<sup>284</sup>は發生普遍大慈三昧に住し、觀自在は普觀三昧に住し、金剛手<sup>285</sup>は大金剛無勝三昧に住す」等の類は皆悉く是なり。無量の十佛刹微塵數の三部・五部の諸尊の四種曼荼羅、各各に自證の三昧に住したまふ、是れなり。」— 『十住心論』 卷十

この引用文中に列挙される「無盡莊嚴之住處」「如來加持廣大金剛法界宮」「自法界」「法界胎藏」は、全て

- ◎本地法身(自性身・無相法身<sup>286</sup>)の「薄伽梵大日如來」「究竟心王如來大毘盧遮那」が
- ◎神變加持(法身說法)して示現した加持身「五佛」「三部五部諸尊」の「住處の所」「宮」であり
- ◎それは身語意三無盡莊嚴藏・大悲胎藏法界曼荼羅<sup>287</sup>と呼ばれ
- ◎そこに現出した五佛四菩薩等の諸尊は各々の自心の三昧(「寶處・佛境界莊嚴・發生普遍大慈・普觀・大金剛無勝」)を説いて衆生を仏の境界(「入佛三昧耶」)に引摂する
- ◎この諸仏(「五智四印及心數微塵數眷屬」「無量十佛刹微塵數三部五部諸尊四種曼荼羅」)の境界の総体が曼荼羅であり
- ◎それは、「大秘密究竟心王如來大毘盧遮那」の加持處<sup>288</sup>
- ◎即ち衆生内心の宝處、心蓮華・本有淨菩提心

に他ならないと説かれる。「心の仏」「自心の仏」という用語で解説されないにせよ、この「心仏38」で開示される曼荼羅開頭としての法身說法の構造は、實質的に

※「佛は即ち常に心に在います(心仏34)」「衆生本有の曼荼羅(心仏35)」

という基本認識を理論の前提とする、「自心仏」の教門に他ならないのである。

以上、空海の著作から「自心の源底に見出される仏＝心の仏・自心仏」の文を38例抽出して、そこに表現された内容を検討した。

本節では、『大日經』住心品に由来する教え、則ち自心に菩提を求める法門である所の真言密教の思想基盤が、空海の著作でどのように表現されているかを、多くの事例に即して検証した。

★「心の本源＝淨菩提心＝宝藏・本覺」の観点で36箇の文例

★「自心の源底に見出される仏＝心の仏・自心仏」の観点で38箇の文例

を取り上げ、空海の成仏思想の根幹に、「心」が「仏」に出逢う経験(「見佛(心仏32)」)を絶対的必要条件とする考えが存することを確認した。その概要を要略すれば、

※衆生の自心の内奥には清らかな菩提心が本有で具備される

※この本有の淨菩提心・心蓮華は、仏のさとりに到る鍵となる「宝藏」「宝珠」「仏性」である

※それは別には「本心」「本源」「本居」とも呼ばれ、そこへの帰還を仏果成就の比喻とする

※しかし、自心の中に秘藏されるこの貴重な宝、「仏と衆生が無二一如」であるという真実を無明煩惱に纏われた迷妄の衆生は不知不覚である

※大聖如來は衆生を哀愍して「仏と心と衆生」の三平等無礙の教えを垂れる

※従って、自心が本覺仏であることを修生して始覺すること、換言すれば

※自心本有の本覺＝「淨菩提心が仏智を内包するという法身遍滿の認識」を覺了することが救い＝成仏の構図となる

※『大日經』三句の法門と如實知自心は、心の中の菩提・心蓮華を曼荼羅として開く教えである

※それは、具体的に内心の自性蓮台に阿字を觀じ、字輪觀・五字嚴身觀を通して、曼荼羅を内觀し、仏に出逢う三密瑜伽行を指す

※月輪觀・五相成身觀で行者自身の本有本覺(金剛界)を仏身として開顯すれば、金剛界曼荼羅の建立を成就できる

※阿字や月輪、金剛杵等を心の中に觀じ、仏との入我我入を証することで即身成仏に到る

※空海の教えの旗印である即身成仏思想の根本は、曼荼羅で諸仏と出逢い、仏の境界に渉入することにあるが、その大元は「心の中にさと(菩提)を求める」自心追求の姿勢である

※自心を如実に覺知した先に見出すのは、心王大日と曼荼羅の諸尊である

※仏のさとりの境界は「心の中」に常住不変にあり、「佛は常に心に在います(心仏 34)」

※無上菩提は、心の中に大日如来の加持を蒙り「衆生本有の曼荼(心仏 35)」に出逢うことである

※自心仏とは「大秘密究竟心王如来大毘盧遮那(心仏 35)」であり、それは衆生の心自体である

※空海の教えは、自心仏・曼荼羅との出逢いを説く「即身成佛即心曼荼(心仏 17)」を本質とする

と特徴をまとめられるのである。

### 第三節 『秘蔵宝鑰』の中の「心」について

本節で考察するのは、『秘蔵宝鑰』に説かれる十住心思想の「心」について、それを

一 「住心」の概念に則して

二 能求・所求の菩提心と仏の境界に通じる「心」の表現

の二つの観点から分析する。この二点を併せ含む十住心思想を表明した別のテキスト、『三昧耶戒序』『十住心論』との対比、及び十住心思想の源流である『大日経』の教説の理解を踏まえながら、『秘蔵宝鑰』における「心の展開思想」の実態を考究する。

#### 12-3-1：十段階の住心と心續生(仏の大秘密)

先ず、十住心思想の根源である、『大日経』住心品の「心續生」の説法の内容を整理する。

##### 『大日経』住心品所説の心續生

大日如来が執金剛秘密主に向けて、「如実知自心」「自心に菩提と一切智を尋求す」「心・虚空・菩提の三種平等」の教説を説くことは、本章第一節で検証した通り、『大日経』の「自心のさとりを追求する法門」という基本性格を定式化するものである。『大日経』ではこれに続けて、金剛手が如来に対して九句の発問を奉る。その九問中、菩提心の発生と菩提心の相の質問の次の第三問が、「大勤勇幾何 次第心續生<sup>289</sup>(大勤勇、幾何いくばくの次第ありてか心續生するや)」という、心が輾轉勝進する次第(「心續生」、所謂、心品転昇<sup>290</sup>)を問う内容になっている。

「大勤勇」は仏の尊称で、金剛手の問い掛けに対する三劫段までの答説が、さとりに向かって心が深まりゆく展開の教説である。

\*心品 1)摩訶毘盧遮那世尊。告金剛手言。「善哉佛眞子 廣大心利益 勝上大乘句 心續生之相 諸佛大秘密 外道不能識 我今悉開示 一心應諦聽<sup>291</sup>[後略]」(摩訶毘盧遮那世尊、金剛手に告げて言く、「善い哉、佛眞子、廣大の心もて利益す。勝上の大乘句、心續生の相は諸佛の大秘密なり<sup>292</sup>。外道は識ること能はず、我今悉く開示せん、一心に諦聽す應し。[後略]」)

「心續生之相」は、衆生が如実知自心をもって自心に菩提を追求してゆく過程で、仏の境界に到達するまでにどれだけの段階を経過するのか、その階梯と次第を言い表す。これを大日如来は

「勝上の大乘句」「諸佛の大秘密」であると讃嘆・強調する。つまり、仏が自下に説き述べる心品転昇の教えは、大悲胎藏曼荼羅の根本構造と呼応して、『大日経』の教義の中核を為す重要な概念なのである。

経文では続いて、愚童凡夫の段階から信解行地を超えるまでが述べられる。空海は此の間に十段階を便宜的に設定して(「住心は無量なりと雖も、且しばらく十綱を擧あげて之に衆毛を攝す<sup>293</sup>)、各住心の経証を採用する。ここでは、十住心の枠組みを意識しつつも、しばらく『大日経』の経文に従って整理する。

最初是我我所に執着して欲望のままに生存する愚童凡夫の状態<sup>294</sup>が述べられる。十住心思想では第一住心に相当する。

\*心品 2) 秘密主、無始生死愚童凡夫。執著我名我有。分別無量我分。秘密主若彼不觀我之自性。則我我所生。[中略:三十種外道]秘密主如是等我分。自昔以來分別相應。希求順理解脫。秘密主。愚童凡夫類猶如羝羊<sup>295</sup>。(秘密主、無始生死の愚童凡夫は、我名と我有とに執著して、無量の我分を分別す。秘密主、若し彼、不我の自性を觀ぜざれば、則ち我我所生ず<sup>296</sup>。[中略:三十種外道]秘密主、是の如く等の我分は、昔自より以來このかた、分別と相應して順理[瑜祇]の解脫を希求す。秘密主、愚童凡夫の類たぐひは猶ほし羝羊ていよの如し<sup>297</sup>。) - 『大日経』住心品

ここに「順理」というのは、「順世八心」「世間八心<sup>298</sup>」と呼ばれるもので、種子心・芽種心・庖種子・葉種心・敷華心・結實心・受用心・無畏心である。経文には種子心以下の八心が説かれる。

\*心品 3) 或時有一法想生。所謂持齋。彼思惟此少分。發起歡喜。數數修習。秘密主。是初種子善業發生。復以此爲因。於六齋日。施與父母男女親戚。是第二牙種。復以此施。授與非親識者。是第三庖種。復以此施。與器量高德者。是第四葉種。復以此施。歡喜授與伎樂人等及獻尊宿。是第五敷華。復以此施。發親愛心而供養之。是第六成果<sup>299</sup>。(或る時に一法の想生ずること有り。所謂持齋なり。彼、此の少分を思惟し、歡喜を發起して數數に修習す。秘密主、是れ初めの種子の善業の發生するなり。復た此を以て因と爲し、六齋日に於て、父母・男女・親戚に施與せよす。是れ第二の牙種なり。復た此の施を以て非親識の者に授與す。是れ第三の庖種なり。復た此の施を以て器量高德の者に與あたふ。是れ第四の葉種なり。復た此の施を以て歡喜して伎樂の人等に授與し、及び尊宿に獻ず。是れ第五の敷華なり。復た此の施を以て親愛の心を發して之を供養す、是れ第六の成果なり<sup>300</sup>。) - 『大日経』住心品

「持齋」して善心を起こし、社会的道徳に目覚める心の段階<sup>301</sup>である。施与・供養する対象が身近な家族から「非親識」「高德者」「尊宿」等に広がるにつれて、第一の種子心から第六の結實心(「成果」)まで順世の六心が進む。十住心思想では、この六段階の心をまとめて、第二住心「愚童持齋心」として設定する。

次に第七受用種子心と第八無畏心の説明が説かれる。

\*心品 4) 復次秘密主。彼護戒生天。是第七受用種子。復次秘密主。以此心生死流轉。於善友所。聞如是言。此是天大天。與一切樂者。若虔誠供養。一切所願皆滿。所謂自在天。梵天那羅延天[中略]難陀等龍。或天仙。大圍陀論師。各各應善供養。彼聞如是。心懷慶悅。殷重恭敬。隨順修行。秘密主。是名愚童異生。生死流轉無畏依。第八嬰童心<sup>302</sup>。(復た次に秘密主、彼戒を護って天に生ずるは、是れ第七の受用種子なり。復た次に、秘密主、此の心を以て生死に流轉し、善友の所に於て是の如きの言ごんを聞かん。此は是れ天なり、大天なり。一切の樂を與うる者なり。若し虔誠げんじょうに供養すれば、一切の所願皆みな滿つべし。所謂いはゆる自在天、梵天、那羅延天[中略]難陀等の龍、或は天仙、大圍陀論師、各各に善く供養す應べしと。彼、是の如きことを聞きて、心に慶悦きょうえつを懷きて殷重いんじゅうに恭敬きょうけいし、隨順し修行す。秘密主、是を愚童異生の生死流轉の無畏依むいゑの第八嬰童心と名づく<sup>303</sup>。) - 『大日経』住心品

仏教ではない外道で信仰される大自在天・梵天などの「天」に帰依し、諸天が定める行を修める



世俗の宗教心を得た段階、諸天を信仰して安住の心地を得るという「無畏」の心の段階が、第七受用種子心・第八無畏心である。十住心思想では、この二心と次の第九殊勝心・第十決定心

\*心品 5) 祕密主。復次殊勝行。隨彼所說中。殊勝住求解脫慧生。所謂常無常空。隨順如是說。祕密主。非彼知解空非空常斷。非有非無俱彼分別無分別。云何分別空。不知諸空。非彼能知涅槃。是故應了知空離於斷常<sup>304</sup>。(祕密主、復た次に殊勝の行あり。彼の所說の中に隨つて殊勝に住して解脫を求むるの慧生ず。所謂いはゆる常・無常・空なり。是の如くの說に隨順す。祕密主、彼、空と非空とを知解ちげするに非ず。常と斷となり。非有と非無とも俱に彼は分別をもて無分別とす。云何いかに空を分別する。諸の空を知らざれば、彼能く涅槃を知るに非ず。是の故に應まきに空を了知して斷と常とを離るべし<sup>305</sup>。) — 『大日經』住心品

を併せた四箇の心を第三住心の「嬰童無畏心」として設定する。『大日經』『大日經疏』では、当然印度の外道・天乘をその対象とするが、「天仙」の表現を類似点として、十住心思想では中国の神仙思想をも暗黙裡に含める。この第七受用種子心から第十決定心までは、仏道に入る前の世間心のレベルではあるが、「解脫を求むるの慧」が生じるとの文言に見られるように、修行によって輪廻からの解脫を求める智慧・道徳心が徐々に深まる。これを具体的に説明するのは、心の相として掲げられる「百六十心」である。実際には『大日經』本文では五十九心、『大日經疏』では六十心のみが説かれるが、様々に説かれる心の相の 하나가浄菩提心を覆蔽する煩惱であり、その汚れを一相ずつ拭い清め希薄化することで心を浄化してゆく。この過程を経た上で、次に仏道に渉入するのである。

三劫(三妄執)を超越する、第一劫(初劫)の教えが、仏道初門(二乗)の段階である。

\*心品 6) 越世間三妄執。出世間心生。謂如是解唯蘊無我。根境界淹留修行。拔業煩惱株杻。無明種子生十二因縁。離建立宗等。如是湛寂。一切外道所不能知。先佛宣說。離一切過<sup>306</sup>。(世間の三妄執を越へて出世間の心生ず。謂く、是の如くの唯蘊無我を解し、根[六根]と境[六境]と界[六識界]とに淹留おんる修行し<sup>307</sup>、業煩惱の株杻しゅこつと無明の種子の十二因縁を生ずるを抜く。建立の宗等[外道の建立浄・不建立無浄等]を離れたり。是の如きの湛寂は一切外道の知ること能はざる所。一切の過を離ると先佛は宣説したまへり<sup>308</sup>。) — 『大日經』住心品

\*心品 7) 祕密主彼出世間心住蘊中。有如是慧隨生。若於蘊等發起離著。當觀察聚沫浮泡芭蕉陽焰幻等。而得解脫。謂蘊處界。能執所執。皆離法性。如是證寂然界。是名出世間心。祕密主。彼離違順八心相續。業煩惱網。是超越一劫瑜祇行<sup>309</sup>。(祕密主、彼の出世間心は蘊の中に住して、是の如くの慧え隨つて生ずること有り。若し蘊等に於て離著りちやくを發起せば、當に聚沫じゅまつ・浮泡ふほう・芭蕉ばしょう・陽焰やうえん・幻げん等を觀察して解脫を得べし。謂く、蘊と處と界と能執と所執とは皆法性ほっしょうを離れたり。是の如く寂然界[涅槃]を證する、是を出世間心と名づく。祕密主、彼、違と順との八心の相續と、業と煩惱との網を離るるは、是れ一劫を超越する瑜祇の行なり。) — 『大日經』住心品

「心品 6」の世間の三妄執は麤妄執・細妄執・極細妄執の三<sup>310</sup>で、三大阿僧祇劫の長大な時間の単位「劫 kalpa」を妄執の義として解釈し、三劫は三段階の妄執であり、これを断滅超克することで一生に成仏できると疏家は『大日經疏』で説く。『大日經』ではそのことを明示せず、世間心を超えた出世間の

○声聞乗の心の段階(人無我・人空を覚つて人間という存在への執着を断除するレベル)として「唯蘊無我」を

○十二因縁を觀じて無明の種子を抜く心の段階(人間存在が縁起所生の無常な仮初めの法であることを了知し、一切法の生起の根本原因の無明を明に転じることで、輪廻転生の業煩惱の原因を断つ)「拔業煩惱株杻無明種子」を縁覚乗

と提示する。正確には「心品 6」の經文を解説した『大日經疏』の文によって、空海が声聞乗の第

四住心「唯蘊無我心」と縁覚乗の第五住心「拔業因種心」を建立したと言い得る。

経文「心品 7」は、「唯蘊無我」「十二因縁」で達成した人空の境地から、さらに存在(法)に対する執着を離れ、五喩「聚沫(色)・浮泡(受)・芭蕉(想)・陽焰(行)・幻(識)」の無自性・本不生を証して<sup>311</sup>法空を得ることを説く。これは仏教思想展開上の二乗の究極的なさとりに到達した解脱・涅槃の境地を開示する<sup>312</sup>ものである。この菩提涅槃である「寂然界」を自証して解脱を得ることこそが「仏道」の教益であって、この一点に諸天へ帰依する天乗との決定的な差が存する。またこの声聞・縁覚二乗の境地に進んだ心の段階を、「一劫を超越する瑜祇の行」とする。

次に、大乘仏教の心のレベルに飛躍する。経文では次の二例は一連の章段として提示される。則ち、大乘の行を修して無縁の衆生を救わんとする大乘菩薩の、大悲心を起こして無我到に徹するに到り、更に無我という考えをも捨て去って心王自在となり、自心の本不生際を悟る心になるという「二劫を超越する瑜祇の行」を説く<sup>313</sup>一節である。これが『大日経疏』及び十住心思想では別個の独立した二段階の住心として取り扱われる。

\*心品 8)復次秘密主。大乘行。發無縁乗心。法無我性。何以故。如彼往昔如是修行者。觀察蘊阿頼耶。知自性如幻陽焰影響旋火輪乾闥婆城<sup>314</sup>。(復た次に秘密主、大乘の行あり。無縁乗の心を發をこして法に我性無し。何を以ての故に、彼、往昔むかし是の如く修行せし者の如く、蘊の阿頼耶を觀察して、自性は幻げんと陽焰やうえんと影ようと響きようと旋火輪せんがりんと乾闥婆城げんだつばじょうの如しと知る<sup>315</sup>。) - 『大日経』住心品

大乘仏教の最初を、「心」が己とは無縁(他縁)の一切衆生に対して慈悲の心を起こす境界に立ち至ると設定する。更に、一切諸法が第八阿頼耶識の仮作した幻の存在に過ぎない、「諸法無我」である実態を覚知すること、つまり三界唯心<sup>316</sup>という唯識的な存在認識の観点に進む段階である。「幻・陽焰・影・響・旋火輪・乾闥婆城」という六喩に示されるように、諸法(境)は仮現の幻であり、それを認識する「識」のみがあるという、唯識無境・體法難解の空<sup>317</sup>をさとの境地として示す。仏教の学派としては唯識瑜伽行派に相当する。十住心思想では、第六住心他縁大乘心として法相宗の境界に配当され、弥勒菩薩の大慈悲の三摩地を示すものとされる。

\*心品 9)秘密主。彼如是捨無我。心主自在覺自心本不生。何以故。秘密主。心前後際不可得故。如是知自心性。是超越二劫瑜祇行<sup>318</sup>。(秘密主、彼、是の如く無我を捨つれば、心主自在にして自心の本不生を覺る。何を以ての故に。秘密主、心は前後際不可得なるが故に<sup>319</sup>。是の如くの自心の性しょうを知るは、是れ二劫を超越する瑜祇の行なり。) - 『大日経』住心品

直前の「唯識無境」(第六住心法相唯識)の境地は、一切諸法の如幻・空性を覚了するが、それをさとの主体としての阿頼耶識の實在を前提とする。つまり「諸法無我」を知るも、「識」に対する執着が未だ残っている状態である。経文「心品 9」で説かれるのは、阿頼耶識の観察を通して得た唯識無境の智慧を捨て去り(「無我を捨つれば」、認識の主体である「心」が実は自性を持たない空であること(「自心の本不生」「不可得」であること)を覚知すべきという教えである。

○第一劫：唯蘊無我の心・十二因縁で得る人空→二乗の法空のさとり(「證寂然界」解脱・涅槃)

↓

○第二劫：「阿頼耶識という心のはたらき(「法無我性」)

→「心そのものの空性を知る(「覺自心本不生」)

という具合に、「心」に対する理解を深める構造となっており、如実知自心が徐々に深化する様(心続生の展開)が説かれることがここに確認できる。『大日経疏』ではこれを「淨菩提心更作一轉開明倍勝於前劫<sup>320</sup>(淨菩提心の更に一轉の開明を作して前劫に倍勝す)」と称し、この心の本不生を覺って「漸く阿字門に入る」と規定する(この段階で第二劫を超越するとする)。否定を重ねる中觀空思想の

論理をここに読み込んで、当該部分を第七住心「覺心不生心」として建立し、中論空觀の三論宗に配当するのが十住心思想の立場である。大空三昧を証する文殊菩薩の三摩地門に相当する。

第三劫を超える修行(「淨菩提心門<sup>321</sup>」)の記述は以下の通り。

\*心品 10)眞言門修行菩薩行諸菩薩。無量無數百千俱胝那庾多劫。積集無量功德智慧。具修諸行無量智慧方便。皆悉成就。天人世間之所歸依。出過一切聲聞辟支佛地。釋提桓因等。親近敬禮。所謂空性。離於根境。無相無境界。越諸戲論。等虛空無邊一切佛法。依此相續生。離有爲無爲界。離諸造作。離眼耳鼻舌身意。極無自性心生。祕密主如是初心。佛說成佛因故。於業煩惱解脫。而業煩惱具依。世間宗奉常應供養<sup>322</sup>。(眞言門に菩薩行を修行する諸の菩薩は、無量無數百千俱胝那庾多くていなゆた劫に積集する無量の功德智慧と、具つぶさに諸の行を修する無量の智慧方便とを皆悉ことごとく成就す。天人世間の歸依する所にして、一切の聲聞と辟支佛地とを出過し、釋提桓因しゃくだいかんいん[帝釈天]等親近し敬禮す。所謂いはゆる空性は根と境とを離れ、無相・無境界にして諸の戲論を越へたり<sup>323</sup>。等虛空無邊の一切の佛法は、此れに依って相續して生ず<sup>324</sup>。有爲と無爲界とを離れ、諸の造作を離れ、眼・耳・鼻・舌・身・意を離れて<sup>325</sup>、極無自性心生ず<sup>326</sup>。祕密主、是の如き初心をば、佛は成佛の因と説きたまへり。故に業・煩惱に於て解脫すれども、而も業・煩惱の具依たり。世間宗奉して常に供養す應べし。) - 『大日經』住心品

第二劫の「覺自心本不生」を達成して、外境の一切諸法の如幻(諸法無我)の「無」と阿頼耶識の「有」の二辺に執われない、心の本不生のさとりに到達した後、更に深く空性を覺ってゆく過程が第三劫を超える修行である。經文「心品 10」を十住心思想では第八住心と第九住心の二段階の經証とするが、大元の教説がここに明確な別のステージを立てているかどうかは疑問の余地が残る。第三劫の「極無自性心生」の段に法華・華嚴等の仏一乘を読み込むのは、『大日經疏』の

\*如說極無自性心十緣生句。即攝花嚴般若種種不思議境界。皆入其中。如說如實知自心名一切種智。則佛性一乘如來祕藏。皆入其中<sup>327</sup>。(極無自性心、十緣生句と説くが如きは、即ち花嚴と般若との種種の不思議の境界を攝して、皆其の中に入る。如實知自心を一切種智と名づくと説くが如きは、則ち佛性一乘と如來祕藏とは、皆其の中に入る。) - 『大日經疏』

という解釈文に依拠する。空海はこの説を大胆に略抄して引用し<sup>328</sup>、五大院安然もこの記述を根拠に十住心思想の誤謬を申し立てる<sup>329</sup>から、東密・台密ともに經文「心品 10」に仏一乘を配当するが、『大日經』本文からは中国成立の二宗派の教理に関する内容を引き出すことは、經文解釈上の牽強付会に相当し、直接的な配当は困難であろう。

ここでは、十住心思想の枠組みに則り、經文「心品 10」を一応、二段階で示す。

「所謂空性。離於根境。無相無境界。越諸戲論(所謂いはゆる空性は根と境とを離れ、無相・無境界にして諸の戲論を越へたり)」を、一切の有的存在に対する戲論分別(「諸戲論」)を超越して、根(六根)と境(六境)を離れ、相と境とが共に寂滅の空であるような、「無相・無境」の一道無為(空性無境・「無為無相にして心境絶泯<sup>330</sup>」)である境地の表明と読む。これが、十住心思想で第八住心の一道無為心(別には空性無境心とも言う)の根拠とされ、天台宗の法華一乘の法門に配当される。仏菩薩の三摩地門では、觀音菩薩の本来自性清淨普觀三昧に当る。

天台の法門に配された「無相・無境の空性」部分に直接続く、

○「等虛空無邊一切佛法。依此相續生。離有爲無爲界。離諸造作。離眼耳鼻舌身意。極無自性心生(等虛空無邊の一切の佛法は、此れに依って相續して生ず。有爲と無爲界とを離れ、諸の造作を離れ、眼・耳・鼻・舌・身・意を離れて、極無自性心生ず。)」

が次の段階である。則ち、無為・無相の境界が有るといふ執着(第三の極細妄執)すらをも撥無(「離有爲無爲界」)して、空性(「空性即是自心等虛空性<sup>331</sup>」)の無為無相の世界も亦た空であり、究竟真実の虛空に等しい如実の相(「本不生即是心實際<sup>332</sup>」)を覺ることで、一切法無自性の空觀を究竟まで極

め尽くした「極無自性心」が生まれるのである。極無自性心は、十住心思想では、顕教の最終到達地点である第九住心、華嚴宗の法門の境界とされ、普賢菩薩の三摩地が配当される。

極無自性心を顕教の最終段階と空海が位置付けるその典拠は、経文「心品 10」に、この段階が「初心」「成佛の因」と述べられるからであり、この「初心」は「初地の浄菩提心・初地の心<sup>333</sup>」、三句（因・根・究竟）の「因」に相当するから「成佛の因」と表現される。つまり、如実知自心の実践を修して極無自性心の段階に到達し、そこでようやく真言行者は「因・根・究竟」の三句の法門の実修に着手できるのである<sup>334</sup>。これを「初地」＝第十秘密莊嚴心の入り口と為す。

\*心品 11)復次秘密主。信解行地。觀察三心無量波羅蜜多慧觀四攝法。信解地。無對。無量。不思議。建立十心無邊智生。我一切諸有所說。皆依此而得。是故智者。當思惟此一切智信解地。復超一劫昇住此地。此四分之一度於信解<sup>335</sup>。(復た次に秘密主、信解行地しんげぎょうちに三心[因・根・究竟]を觀察す。無量の波羅蜜多の慧をもて四攝法[布施・愛語・利行・同事]を觀ず。信解地しんげぢは無對なり、無量なり、不思議なり。十心を建立して無邊の智生ず。我が一切の諸有の所説は、皆此れに依つて而も得。是の故に智者は當に此の一切智の信解地を思惟して、復た一劫を超へて此の地に昇住すべし。此の四分の一に信解を度す。) — 『大日經』住心品

「初心」「成佛の因」である所の極無自性心(三句の因)に、「大悲心」が働きかけて、この段階で

◎第十秘密莊嚴心＝初地(十地の第一段階)＝因

に勝進すると言える。經に言う「信解行地」は浄菩提心の活動領域で、ほぼ「十地」と同じ領域の意味<sup>336</sup>合いである。因・根・究竟の「三心」は、初地を「因」、第二地から第七地の大悲万行を「根」、第八地から第十地の方便行を「究竟」となし、この三句の法門に基づく因根究竟の菩提心の実践活動を円満して(これを三心の三方便と「上上方便」を併せた四方便の完成とする)、四方便のうちの一つ「上上方便」の成就を「此の四分の一に信解を度す」と言い表す<sup>337</sup>。この「信解地」を超越することが、大乘菩薩行の十地を円満して等覺・妙覺の位に昇ることに相当し、仏果成就・究竟の一切智智の現証、密教的には大日如来の境地に渉入する意味合いとなる。

ただし、十住心思想では極無自性心から第十秘密莊嚴心への勝進は、最終的には五相成身觀を通しての金剛界曼荼羅の開頭を以て完成するとされ、『大日經』で説かれる「信解行地」での浄菩提心の活動に言及されることはない。経文「心品 11」部分は、それに対する『大日經疏』の解説をも含め、『十住心論』『宝鑰』の二書ともに、一切引用されないことに留意すべき<sup>338</sup>であろう。

以上、『大日經』住心品所説の心続生の記述を、「心品 1」から「心品 11」まで順を追って検討してきた。『大日經疏』に、「此經從淺至深廣明心相。皆爲開示菩提心本末因緣<sup>339</sup>(此の經は、淺從り深に至るまで、廣く心相を明すこと、皆菩提心の本末の因緣を開示せんが爲なり)」と記される所の「諸佛大秘密(心品 1)」の内容は、さとりに向かつて心が深まる過程であり、それが順次、十住心思想に流入・包摂されることを確認したのである。『大日經』具緣品以下では、胎藏曼荼羅の建立が説かれることになるが、心続生を創造的に解釈した十住心思想は、各住心の境界を諸仏菩薩の三摩地で象徴させ、それがそのまま胎藏曼荼羅の構造に対応するという「秘密」を具す。即ち、

○第三住心の天乘は曼荼羅最外院の諸天

○第四住心の声聞乘と第五住心の緣覺乘は曼荼羅第二重<sup>340</sup>の釈迦院に釈迦牟尼と共に座す

○第六住心の法相唯識の弥勒菩薩は中台八葉の東北に大慈の智として座す<sup>341</sup>

○第七住心の三論中觀の文殊菩薩は中台八葉の西南に大喜の徳として座す<sup>342</sup>

○第八住心の法華一乘の觀音菩薩は中台八葉の西北に大悲の智として座す<sup>343</sup>

○第九住心の華嚴の普賢菩薩は中台八葉の東南に大捨の徳として座す<sup>344</sup>

○第十住心の真言の大日如来は中台八葉の中央で万徳を統べる

と、胎藏曼荼羅の各重、とりわけ中台八葉の四菩薩の位にいます、弥勒・文殊・観音・普賢の大菩薩を四家大乘の各法門に配当させ、各々の教門から普門大日の究竟真実の仏境界に渉入させる向上・求上のベクトルを埋め込む。これが『十住心論』の深秘釈で述べられる「秘密曼荼羅」の様相である。そして、十住心思想と胎藏曼荼羅構造の対応は、密宗深奥の秘密として、未灌頂の在俗官僚を讀者と想定する『秘藏宝鑰』には沈黙のまま遂に説かれない。

### 『大日経』具縁品所説の五種三味道

十住心思想が、前項で総覧した所の『大日経』住心品の心続生の教説に、その基本構造を全面的に依拠していることは疑いが無い。ただし、「心続生」概念の枠組みを補完する重要な概念が存する。それは、具縁品に説かれる五種三味道である。

説法の枠組みは、法身大日が一体速疾力三昧に入って説く教説となっている。

\*心品 12)爾時毘盧遮那世尊。與一切諸佛同共集會。各各宣説一切聲聞緣覺菩薩三味道。時佛入於一切如來一體速疾力三昧。於是世尊 復告執金剛菩薩言「我昔坐道場 降伏於四魔 以大勤勇聲 除衆生怖畏 是時梵天等 心喜共稱説 由此諸世間 號名大勤勇 我覺本不生 出過語言道 諸過得解脫 遠離於因縁 知空等虛空 如實相智生 已離一切暗 第一實無垢 諸趣唯想名 佛相亦復然<sup>345</sup>」。(爾の時、毘盧遮那世尊、一切の諸佛と同共どうぐに集會して、各各に一切の聲聞・緣覺・菩薩の三味道を宣説す。時に佛は一切如來一體速疾力三昧に入りたまふ。是に於て世尊は、復た執金剛菩薩に告げて言はく、「我昔道場に坐して四魔を降伏し、大勤勇ごんゆうの聲を以て衆生の怖畏ふいを除く。是の時に梵天等は心に喜んで共に稱説す。此に由つて諸の世間、號して大勤勇と名づく。我われ本不生を覺り語言の道を出過し、諸過を解脫することを得て因縁を遠離せり。空は虛空に等しと知つて、如實相の智<sup>346</sup>生ず。已に一切の暗を離れ第一實にして無垢なり[自性清淨心]。諸趣は唯ただ相そとと名みょうとのみ、佛相も亦復また然なり[凡聖不二]。)」—『大日経』具縁品

「毘盧遮那世尊」が説き述べる「一切聲聞緣覺菩薩三味道」の根本は、大日如来御自らの如来の三味道、如来自内証の境界<sup>347</sup>である。この経文中、「我覺本不生 出過語言道 諸過得解脫 遠離於因縁 知空等虛空」の偈頌は、第四章第五節で検討した「頌宝 16」に相当し、『宝鑰』で空海が

\*解云此頌文約義廣言淳心深。非面難説<sup>348</sup>。(解して云く、此の頌は文約つづまやか<sup>349</sup>にして義廣く、言ことは淳あつうして心こころ深し。面めんには非ずんば説き難し。) —『宝鑰』第十住心

と述べて詳細なコメントを拒否したもので、『即身成仏義』では六大思想の根拠・経証となり、五字嚴身觀の基礎にもなる<sup>350</sup>密教最重要の経文である。従つて、この五種三味道では、最も深奥真実なる仏の三摩地から説き始める「深→浅」の次第となっていることが見て取れる。

つまり、「我覺本不生」の偈頌で示される大日如来の究竟真実の三味道は、一切諸法を包摂した曼荼羅の総体を提示する。「心品 13」以下で述べられる五種の三昧は、中台八葉の法身大日の境界(曼荼羅)に渉入するための、次元の異なる五種類の心のあり方である。

\*心品 13)世尊、復告執金剛祕密主言。復次祕密主。一生補處菩薩。住佛地三味道。離於造作知世間相。住於業地堅住佛地<sup>351</sup>。(世尊は復た執金剛祕密主に告げて言のたまはく、「復た次に祕密主、一生補處の菩薩は、佛地の三味道に住して、造作を離れて世間の相を知り、業地に住於して佛地に堅住す。)」—『大日経』具縁品

ここで第一の「佛地三味道」と称されるのは、究極の大日のさと(「佛地」)に到る直前の淨菩提心の活動を指す。曼荼羅海会の大日如来を除いた諸尊と九地・十地・一生補處の菩薩たちの境界である。『大日経疏』では一生補處を「唯少如来一位未得證知<sup>352</sup>(唯ただし如来の一位のみ少かけて未だ證知することを得ず)」と述べ、「進入佛道故云住佛地三味道<sup>353</sup>(進みて佛道に入るが故に「住佛地三味道」と云ふ)」と説明される。大きな括りで仏の境界を「佛地」と表明すると解釈できよう。また、心続生と

の関りに於いては、「離於造作」が、極無自性心が生ずる「離有爲無爲界。離諸造作(心品10)」の経文と共通するから、第九住心と第十住心を併せた顕教至極の仏の境界と密教仏の三摩地を「佛地三味道」に配当できる。

\*心品 14)復次祕密主。八地自在菩薩三味道。不得一切諸法。離於有生。知一切幻化。是故世稱觀自在者<sup>354</sup>。(復た次に祕密主、八地の自在の菩薩の三味道は一切の諸法を得ず。有の生を離れて、一切幻化なりと知る。是の故に世に觀自在者と稱す。) - 『大日経』具縁品

第二に、初地から第八地までの菩薩の行処を「菩薩三味道」とする。初発心して以来、深く十縁生句を觀じて「性空の彼岸<sup>355</sup>」に渡ることを「不得一切諸法。離於有生」と言い表し、この「菩薩三味」の段階で、一切諸法の無性無生を覺知して一切衆生に対する菩薩行を実践すること(「起十縁生無邊大用以如幻三味<sup>356</sup>」)をその内実とする。十住心との連関では、第八一道無為心・第七覺心不生心・第六他縁大乘心の大乗菩薩の心の段階に相当する。

\*心品 15)復次祕密主。聲聞衆住有縁地。識生滅除二邊。極觀察智。得不隨順修行因。是名聲聞三味道<sup>357</sup>。(復た次に祕密主、聲聞衆は有縁の地に住して、生滅を識って二邊を除き、極觀察智[唯蘊無我]をもて不隨順修行[梵行など]の因を得。是を聲聞の三味道と名づく。) - 『大日経』具縁品

第三は「聲聞三味道」である。ここで、声聞の「有縁地」は、「九想・八念・背捨・勝處・一切入・三三昧等<sup>358</sup>」等の修行方法を指す。因縁の生滅を知って(「識生滅」)、有無の見を滅し、断常の二邊を離れて(「除二邊」)、唯蘊のみあつて諸法無我である(「極觀察智」という「眞諦の智<sup>359</sup>」)を得る。この「聲聞三味道」は心続生の唯蘊無我の心地、第四住心に相当する。当該の「心品 15」は『十住心論』『宝鑰』の第四唯蘊無我心の経証に引用される<sup>360</sup>。

\*心品 16)祕密主縁覺觀察因果。住無言說法。不轉無言說。於一切法證極滅語言三昧。是名縁覺三味道<sup>361</sup>。(祕密主、縁覺は因果[十二因縁]を觀察し、無言說の法に住して、無言說を轉ぜずして、一切の法に於て極滅語言三昧を證す。是を縁覺三味道と名づく。 - 『大日経』具縁品)

第四は「縁覺三味道」である。十二因縁(「因果」)の実相を「分析推求<sup>362</sup>」して得られる人空無我の理を覺る境地で、ここでは特に、その十二因縁の縁起觀(順觀・逆觀)を修するに当り、師の教えに由らずただひたすらに一人で瞑想を深め、徹頭徹尾孤独に仏の理法を追求し、「獨覺」してさとの境地に到達しても、それを他人に説き明かさないという属性(「住無言說法不轉無言說」)を強調する。一切の集法に対して言語を離れた甚深な境地にある状態を「極滅語言三昧」と呼び、これを「縁覺三味道」と定義する。心続生では、拔業因種の心、第五住心に相当する。当該の「心品 16」は、第五拔業因種心の経証として、『十住心論』『宝鑰』に引用されている<sup>363</sup>。

\*心品 17)祕密主。世間因果及業。若生若滅。繫屬他主。空三昧生。是名世間三味道<sup>364</sup>。(祕密主、世間の因果と及び業とは、若しは生じ若しは滅し、他主[外道の天]に繫屬して空三昧を生ず。是を世間の三味道と名づく。) - 『大日経』具縁品

第五は「世間三味道」で、外道の修道者が帰依する梵天・大自在天など「他主」の教えである。この世の根源に「他主＝神我<sup>365</sup>」の存在を想定し、それに信仰を捧げて解脱を得ようとする天乗の修行の心地で、仏道に則らない人々を救済するために、如来が方便としてこの諸天の三昧を開示した、というのが密教的な外道の位置付けである。心続生においては第三住心の嬰童無畏心に相当する。従って、『十住心論』『宝鑰』では、当該の「心品 17」を、第三嬰童無畏心の経証として引用する<sup>366</sup>のである。

最後に、五種三味道を総説する偈頌が配置される。

\*心品 18)爾時世尊而說偈言。「祕密主當知 此等三味道 若住佛世尊 菩薩救世者 縁覺・聲聞說 摧害於諸過 若諸天世間 眞言法教道 如是勤勇者 爲利衆生故<sup>367</sup>。(爾の時、世尊は偈を説

きて言はく。「祕密主當に知るべし、此等の三味道は、若し佛世尊、菩薩救世者、縁覺、聲聞の説に住すれば、諸過を摧害す。若し諸天世間の眞言法教の道の是の如くなるは、勤勇者が衆生を利せんが爲の故なり。」—『大日經』具縁品

ここに列挙される、「佛世尊(一)」「菩薩救世者(二)」「縁覺(四)」「聲聞(三)」「諸天世間(五)」の五種三味道は、外道を含めた全ての宗教的修行者を仏の世界に引摂する為に、大日如来(「勤勇者」)が開いた五種類の入仏三昧耶の入り口である。修行者の心の段階に即応した修行の境地と換言できるし、これを大日如来の智徳との求上・向下的関係性として具象化すれば、三重構造の胎藏曼荼羅が樹立されることになる。法身大日如来の曼荼羅開頭の目的は「衆生を利せんが爲の故」の一言に集約されるが、衆生済度の為に、特に修行(「三味道」)の局面に焦点を当てて説いた「眞言法教道」が五種三味道であり、すなわち法身説法の内実なのである。

この間の機微を伝えるのが、次の『大日經疏』五種三味道の釈文である。

\*心品 19)五種三味皆是開心實相門。如行者初住有相瑜伽。則是世間三昧。但於此中了知唯蘊無我。即是聲聞三昧。若以十縁生句觀諸蘊無性無生。即是菩薩三昧。餘如住心品中廣明。不同餘教以心性之旨未明故。五乘殊轍不相融會也。若更作深祕密釋者。如三重漫荼羅中五位三昧。皆是毘盧遮那祕密加持。其與相應者。皆可一生成佛。何有淺深之殊<sup>368</sup>。(五種の三味は皆みな是れ心の實相を開く門なり。如もし行者にして初め有相うその瑜伽に住するときは、則ち是れ世間の三昧なり[第五]。但し此の中に於て唯蘊にして無我なりと了知するは、即ち是れ聲聞の三昧なり[第三]。若し十縁生句を以て諸蘊の無性無生を觀ずるは、即ち是れ菩薩の三昧なり[第二]。餘は住心品の中に廣く明かすが如し。餘教に心性の旨を未だ明かさざるを以ての故に、五乗[天乘・声聞乘・縁覺乘・菩薩乘・仏乘]轍わだちを殊ことにして相あひ融會ゆうえせざるとは同じからず。若し更に深祕密じんひみつを釋を作さば、三重漫荼羅の中の五位の三味の如きは、皆是れ毘盧遮那の祕密加持なり。其れと與に相應する者は、皆一生に成佛す可し。何ぞ淺深の殊ことなり有らんや。)

端的に五種三味道が「心の實相を開く門」であると説かれるが、これは第一節で既に検討した通り、「入心實相門(善 10)」「超入淨菩提心門(善 17)」と表現される如実知自心と同義である。それは、内心の心蓮華に曼荼羅を開頭する仏果に到るが、「心品 19」中には明確に「三重漫荼羅中五位三昧」と、胎藏曼荼羅開頭のプロセスに五種三味道が組み込まれて説明される。それは、本質的には大日如来の加持(「毘盧遮那の祕密加持」)によって修行者が「一生に成佛」する為の仕組みなのであり、五種三味道の説示と心の曼荼羅の開示とは、不離一如のものとして理解すべき、大日如来の三無盡莊嚴顯示＝法身説法の実体であると言い得る。

以上、十住心思想の思想基盤の源流である

○『大日經』住心品所説の心続生の教説

○『大日經』具縁品所説の五種三味道の教説

の二系統の思想基盤を確認した。

十住心思想は、これらの「諸仏の大祕密」を撰取して、曼荼羅構造との深い関連性を維持しながら、中国発祥の天台・華嚴の教門にも適用の範囲を広げたものである。その本質は、

十住心の思想は、あらゆる思想・宗教を網羅し、その優劣淺深の位置づけをなして、教判思想の体系を樹立すると共に、またそれがわれわれの固有する菩提心の展開の次第であることを強調した<sup>369</sup>。

という先徳勝又俊教博士の評言に言い尽くされるのである。

次に、十住心思想に類する思考方法及び十住心の元型が述べられた空海のテクストを掲げる。

### 『平城天皇灌頂文』第二文・第三文の八宗

『平城天皇灌頂文』の第二文・第三文には、十住心思想と共通する仏教諸法門の教相判釈の思

考法が見出される。そこでは、住心という概念と具体的な住心名は用いられないが、仏教を五乗・八宗に分類して、その各宗門の特徴を述べる教理解の語句に、十住心思想と相通ずる表現が見出されるのである。

ここでは、簡潔な内容の第三文を先に掲げる。

\*心品 20) 菩薩説人師談其流有八。一律宗。二俱舍宗。三成實宗。四法相宗。五三論宗。六天台宗。七花嚴宗。八真言。初三謂之小乘。次四謂之大乘。後一秘密金剛乘也<sup>370</sup>。(菩薩の説、人師の談に、其の流に八つ有り。一には律宗、二には俱舍宗、三には成實宗、四には法相宗、五には三論宗、六には天台宗、七には花嚴宗、八には真言なり。初めの三つは之を小乗と謂ひ、次の四つは之を大乘と謂ふ。後の一は秘密金剛乘なり。)

— 『平城天皇灌頂文』 第三文

ここに掲げられた八宗は南都六宗に天台・真言の二宗を加えた八宗を指し、『大日経』 『大日経疏』等に基づく選択ではなく、弘仁期の日本で現実的に活動していた八宗派を列挙することが明らかである。律・俱舍・成實の三宗が声聞乗として一括りにされる。第四以降の四家大乘の「法相→三論→天台→華嚴」という並びは十住心思想と同じ順列で、四宗の間の順序が既に決定していたことが文例「心品 20」で確認される。

\*心品 21) 律説防身口七支證小涅槃。俱舍説三世實有等義。成實談折法空義。法相説八識三性六度等法。三論談八不空性絶諸戲論寂靜安樂等理趣。天台吐三諦一心造境即中。花嚴宗論法界圓融理事無礙三種世間以為一身重重無盡以為一心。如此七宗五藏以為顯教。雖宗極炳著從淺詣深。然猶應化之談隨機之藥而已。如來大醫王隨衆生病投種種法藥<sup>371</sup>。(律は身口の七支を防ぎ小涅槃を證することを説き、俱舍は三世實有等の義を説き、成實は折法空の義を談ず。法相は八識・三性・六度等の法を説き、三論は八不・空性は諸の戲論を絶して寂靜安樂等の理趣を談じ、天台は三諦・一心・造境即中を吐き、花嚴宗は法界圓融し理事無礙にして三種世間を以て一身と為し重重無盡を以て一心と為すと論ず。此の如きの七宗・五藏を以て顯教と為す。宗極炳著へいぢよにして淺從り深に詣ると雖も、然しかれども猶ほ應化の談、隨機の藥なる而已まぐのみ。如來の大醫王、衆生の病に随つて種種の法藥を投げたまふ。) — 『平城天皇灌頂文』 第三文

八宗の内、小乗の律・俱舍・成實の三宗と四家大乘の各法門の簡単な中心教義が説かれ、これは全て「應化」佛の所談、「隨機」説法の教薬であると述べる。各宗のキーワードを整理すれば

- 小乗：防身口七支[身三・口四の悪業]・三世實有[過未現三世に法は恒有]・折法空[人法二空]
- 法相：八識・三性[遍計所執性・依他起性・円成実性]・六度[六波羅蜜行]
- 三論：八不・空性・絶諸戲論・寂靜安樂の理趣
- 天台：三諦[空仮中]・一心・造境即中[一切法が心より生じ、三諦円融して即空・即仮・即中なること]
- 華嚴：法界圓融・理事無礙・三種世間・重重無盡

と述べられる。各概念の十住心思想での取り扱い方との比較は、以下の『平城天皇灌頂文』 第二文の詳細検討で実施する。

『平城天皇灌頂文』 第二文では、八宗と五乗が併せて提示される。

\*心品 22) 若言乘五乗道別。言宗八宗趣異。言八宗者律俱舍成實法相三論天台北花嚴真言是也<sup>372</sup>。(若し乘を言へば五乗道別なり。宗を言へば八宗趣異なり。八宗と言へば、律・俱舍・成實・法相・三論・天台・花嚴・真言是れなり。) — 『平城天皇灌頂文』 第二文

八宗の宗門・名称・順番は第三文の「心品 20」と同一である。ここで「五乗」というのは、一般には「人乗・天乗・声聞乗・縁覚乗・菩薩乗」の五を指すが、八宗に真言密教が含まれるので、上に検討した『大日経』 所説の五種三味道に基づく

- 「天乗・声聞乗・縁覚乗・菩薩乗・佛乗」

を空海が意識して配当したとも解釈できる。十住心思想が『大日経』の心続生と五種三味道の二



つの根拠を元に構築されていることを考え合わせると、空海の用いる教判としては、五種三味道に見られる「天乗・声聞乗・縁覚乗・菩薩乗・佛乗」を五乗の内容と解した方が親しい。

\*心品 23)律家防身口七支非惡觀四念處證灰身滅智以為究竟。俱舍談三世實有義。成實說折法空。其果則同期小乘阿羅漢。此三宗小教也<sup>373</sup>。(律家は身口七支の非惡を防ぎ、四念處を觀じて灰身滅智を證するを以て究竟と為す。俱舍は三世實有の義を談じ、成實は折法空を説く。其の果は則ち同じく小乗の阿羅漢を期す。此の三宗は小教なり。) — 『灌頂文』 第二文

俱舍・成實二宗の記述は第三文と同じ(「心品 21」)であるが、律宗には「四念處」「灰身滅智」の二概念が付加される。十住心思想では俱舍の「三世實有」、成實の「折法空」は採用されず、ここで付加された「四念處」「灰身滅智」は、『宝鑰』第四住心唯蘊無我心の構成要素<sup>374</sup>として採用されている。

\*心品 24)法相委説八識三性之義妙宣唯識無境之理。固談因果普說法門。言位豎示五十二位。告時吐三大無數。是則遮撥因果理愚者迷心外境癡人調伏大慢衆生之藥。彌勒大慈三昧之門也<sup>375</sup>。(法相は委くはしく八識・三性の義を説き、妙たへに唯識無境の理を宣のべ、固まことに因果を談じて普あまねく法門を説く。位を言へば豎たてに五十二位を示し、時を告ぐれば三大無數を吐く。是れ則ち因果の理を撥はつする愚者、心外の境に迷へる癡人を遮し、大慢の衆生を調伏するの薬にして、彌勒大慈三昧の門なり。) — 『灌頂文』 第二文

法相宗の教理としては、八識・三性は第三文と同じ(「心品 21」)である。これを、当該部分では「唯識無境之理」と具体的に述べ、「六度」についても菩薩の五十二位を三大阿僧祇劫にわたる六波羅蜜行で成満する記述を付加する。「心外境」は阿頼耶識が仮作する諸法の如幻を言う。これらの基礎概念が『宝鑰』の第六住心で扱われる対応表現を見ると、

- 八識：談識唯八<sup>376</sup>
- 三性：二空三性洗自執塵<sup>377</sup>
- 唯識：唯識遣境<sup>378</sup>、唯識遮境<sup>379</sup>、築等持城安唯識將<sup>380</sup>
- 五十二位：五十二位一心開<sup>381</sup>
- 三大無數：三大僧祇之庸<sup>382</sup>、六度萬行三劫習<sup>383</sup>
- 愚者迷心外境：幻焰似心<sup>384</sup>、凡夫眩著幻男女外道狂執蜃樓臺<sup>385</sup>

とまとめられる。また、この法相唯識の心地を弥勒菩薩の三摩地門(「彌勒大慈三昧之門」と規定するのは、『十住心論』深秘釈<sup>386</sup>と即同である。

\*心品 25)三論則善説八不空性之理妙開除滅諸戲論之趣。一實無生之觀因之而立。二諦中道之義從此而發。是則燒落三毒四魔之猛火。擧卷戲論妄雲之暴風。掃身心著愛除内外障礙此藥得最。般若佛母文殊三昧之門也<sup>387</sup>。(三論は則ち善く八不空性の理を説き、妙に除滅諸戲論の趣を開く。一實無生の觀、之に因つて而も立ち、二諦中道の義、此れ従り而も發す。是れ則ち三毒四魔を燒落しょうらく[燒尽]するの猛火、戲論妄雲を擧卷けんかん[吹き払う]するの暴風なり。身心の著愛ちやくあいを掃はらひ、内外の障礙しょうげを除かんには、此の藥最さいを得。般若佛母・文殊三昧の門なり。) — 『灌頂文』 第二文

三論宗の空觀の妙理の代表を「八不」「空性」「絶諸戲論」とするのは、第三文と同じ(「心品 21」)である。ここでは、更に「一實無生」「二諦中道」「三毒四魔を燒く火」「戲論妄雲を払う風」の概念が教理の特徴に付加される。これらを『宝鑰』の第七住心覺心不生心の記述と対照すると

- 八不：越戲論於八不<sup>388</sup>、八不利刀<sup>389</sup>、三論家舉此八不以為究極中道<sup>390</sup>
- 空性：一念觀空<sup>391</sup>、觀空性於無得<sup>392</sup>
- 絶諸戲論：越戲論<sup>393</sup>、八不利刀断戲論<sup>394</sup>
- 一實無生：悟心性之不生<sup>395</sup>、不生者兼明不生不滅<sup>396</sup>

○二諦中道：二諦四中之稱顯<sup>397</sup>、真俗兩諦<sup>398</sup>、究極中道...二諦<sup>399</sup>

○三毒四魔：四魔不戰面縛三毒不殺自降<sup>400</sup>

という明確な対応が認められる。また、この三論空觀の境地は、般若佛母と文殊菩薩の三摩地門（「般若佛母文殊三昧之門」）に配当されるが、大空三昧・大日の智慧の門を第七覺心不生心の文殊菩薩に配当するのは、『十住心論』深秘釈<sup>401</sup>と同じである。

\*心品 26)天台言一乘三觀之道顯四教一如之義。一念三諦造境即中以為極妙。據法花經憑中觀論構一家義住一岳峯。言其人則觀音大悲三昧之門也<sup>402</sup>。(天台は一乘三觀の道を言ひ、四教しきょう[圓・別・通・藏]・一如の義を顯はし、一念・三諦[空假中]・造境即中を以て極妙と為す。『法花經』に據より『中觀論』に憑よって一家の義を構へ、一岳の峯[天台山]に住す。其の人を言へば、則ち觀音大悲三昧の門なり。) - 『灌頂文』第二文

天台宗の法門の鍵概念を「三諦」「造境即中」と規定するのは、『灌頂文』第三文と同様で、ここでは更に「四教」「一如」「一念」の概念が付加される。『宝鑰』第八住心である一道無為心の記述に用いられる語彙と比較すると、

○一乘：開一乘乎三草<sup>403</sup>

○一如：一如本淨<sup>404</sup>

○據法花經：修止觀得法花三昧<sup>405</sup>

○憑中觀論構一家：以法花中論智度為所依構一家義<sup>406</sup>

○一岳峯：大隋天台國清寺<sup>407</sup>

という対応関係が見出される。これは、他の法相・三論・華嚴の宗門の場合と比べると、当該部分と『宝鑰』の呼応が少なく、天台法華に関わる乗の特色が、『灌頂文』から十住心思想の完成の間に増広された事態<sup>408</sup>を予想させる。また、天台宗の心地を「觀音大悲三昧之門」と定める人法不二の思考認識法は、『十住心論』第八住心の一道無為心を天台法華・觀音菩薩の三摩地門とする深秘釈（「一道無為住心所說法門是觀自在菩薩三摩地門<sup>409</sup>」「此法門並是法王之一職法界之一門<sup>410</sup>」）に相応するものである。

\*心品 27)花嚴妙通法界無障廣談理事圓融。是則除諸法性相不變之病示心佛無別之藥。名人則普賢大士法界三昧之門也<sup>411</sup>。(花嚴は妙たへに法界無障を通じて、廣く理事圓融を談ず。是れ則ち諸法の性相不變の病を除き、心と佛の無別の藥を示す。人に名づければ則ち普賢大士法界三昧の門なり。) - 『灌頂文』第二文

『灌頂文』第三文では華嚴教理の特色を、法界圓融・理事無礙・三種世間・重重無盡の四としていたが、ここでは三種世間・重重無盡がなく、代わりに「性相不變」「心佛無別」が置かれる。華嚴法門については、当該部分よりも文例「心品 21」の方が『宝鑰』の記述に近い。主要な概念の対応を列挙すれば、

○法界圓融：念法界<sup>412</sup>、觀法性圓融<sup>413</sup>、籠法界而為國<sup>414</sup>、真如法界<sup>415</sup>

○理事無礙：一多相入理事相通<sup>416</sup>

○三種世間：三種世間即我身<sup>417</sup>、器衆正覺極甚深<sup>418</sup>、三種世間<sup>419</sup>

○重重無盡：帝網譬其重重<sup>420</sup>、重重無礙喻帝網<sup>421</sup>、

○性相不變：相性不殊渾十身而同歸<sup>422</sup>

○心佛無別：示心佛不異<sup>423</sup>

とまとめられる。そして、華嚴宗の法門を普賢菩薩の三摩地（「普賢大士法界三昧之門」）と見なす思考法は、『十住心論』第九住心極無自性心の深秘釈<sup>424</sup>に共通するものである。

\*心品 28)如上諸宗諸教法王之一職百官之一局也。轉妙轉深如四瀆泓澄五星燦爛。並皆釋迦

醫王他受法帝隨機之妙藥也<sup>425</sup>。(上の如くの諸宗諸教は法王の一職、百官の一局なり。轉妙轉深にして四瀆しとく<sup>426</sup>弘澄わいたい<sup>427</sup>として五星燦爛さんらんたるが如くなれども、並びに皆みな釋迦醫王、他受法帝の隨機の妙藥なり。) — 『灌頂文』第二文

この部分は、上來述べた律・俱舍・成實・法相・三論・天台・花嚴七宗(「如上諸宗諸教」)が、応化の釈迦牟尼仏(「釋迦醫王他受法帝」)が頭機のために説いた対機説法(「隨機之妙藥」)の法門であることを言う。頭密対弁の導入として、七宗の教主を釈迦牟尼と明示し、密教の教主大日如来との差別の存在をここで強調する。

\*心品 29)今所授法者是大日如来住金剛法界心殿。與五智如来四種法身自内眷属所演之秘密曼荼羅之法也。大日如来恒沙塵數之徳具足無缺。故曰曼荼羅。曼荼羅者無比味無過上味輪圓備足義也<sup>428</sup>。(今授さつくる所の法は、是れ大日如来、金剛法界心殿に住して、五智如来・四種法身の自内眷属と與ともに演のべたまふ所の秘密曼荼羅の法なり。大日如来、恒沙塵數の徳、具足して缺かくること無し。故に曼荼羅と曰ふ。曼荼羅とは無比味・無過上味・輪圓備足の義なり。) — 『灌頂文』第二文

第八の密教が大日如来の自内証の境界の説法(「自内眷属所演」)であることを述べる。ここで密教を特徴付ける鍵概念として

※大日如来                      ※金剛法界心殿  
※五智・四種法身              ※秘密曼荼羅

が掲げられている。ここから、真言門とは、

◎本源である仏(大日)が、心の中(金剛法界心殿)に恒沙塵數の仏(五智如来四種法身・眷属)を開頭する「秘密曼荼羅」の教え

であるという定義が明瞭に読み取れるのである。

### 『三昧耶戒序』の十住心思想

『平城天皇灌頂文』の第四文は『三昧耶戒序』として通用する。『灌頂文』の第二文・第三文が八宗の枠組みの中で、十住心思想と類同する各宗の教理解を示すのに対し、『三昧耶戒序』は十住心思想の第二住心から第九住心までの住心の名が記され、さとりに向かって心が深まってゆく(心品転昇)次第が、『十住心論』『宝鑰』と同じ構造を取って明確に記述される。

最初に、諸教の特徴と住心の名称がまとめて列挙される。一まとまりの章段を便宜的に心の段階毎に区切りながら確認する。

\*心品 30)五常五戒即愚童持齊之妙藥。六行四禪則嬰童無畏之醍醐。二百五十之戒。四念八背之觀。十二因縁十二頭陀。遮人我而證三昧。帶法執而得涅槃。斯乃聲聞之教藥。縁覺之除病<sup>429</sup>。(五常五戒は即ち愚童持齊の妙藥、六行四禪は則ち嬰童無畏の醍醐なり。二百五十の戒、四念八背の觀、十二因縁・十二頭陀は人我を遮して三昧を證し、法執を帶して涅槃を得。斯れ乃ち聲聞の教藥、縁覺の除病なり。) — 『三昧耶戒序』

『平城天皇灌頂文』第二文・第三文には含まれなかった

○人乘：「愚童持齊」＝第二住心、五常五戒<sup>430</sup>の教え

○天乘：「嬰童無畏」＝第三住心、六行四禪<sup>431</sup>の修行

がここで加わる。また小乗と括られた「律」「俱舍」「成實」の三宗の別がここで廃され、

○聲聞：第四住心、二百五十戒<sup>432</sup>・四念八背<sup>433</sup>・十二頭陀<sup>434</sup>

○縁覺：第五住心、十二因縁<sup>435</sup>

の二乗が立てられる。即ち、「宗」を表に立てる観点が、「教」をメインに据える体系的思考に変じたことを表わす。そして、「愚童持齊」「嬰童無畏」の語彙が、諸教を十段階に配列する十住心思想が『大日経』住心品の心続生の教説から発想を得ている事情をここで明らかにしている。

\*心品 31)無縁起悲幻炎觀識。六度為行四攝作事。三祇積功四智得果。斯為他緣大乘之方法<sup>436</sup>。  
(無縁悲を起し、幻炎に識を觀ず。六度行と為し四攝事を作す。三祇功を積み、四智に果を得。斯を他緣大乘の方法と為す。) - 『三昧耶戒序』

第六住心の名称「他緣大乘」が明示される。「幻」「觀識」が唯識思想を言い表し、六波羅蜜行(「六度」)・「四攝」・三大僧祇(「三祇功」)「四智<sup>437</sup>」をその教理的特徴とする。ここでは弥勒菩薩の三摩地という深秘釈の説は唱えられず、文例「心品 24」に比較して簡略な記述となっている。

\*心品 32)捨無我而得自在。觀不生而覺心性。揮八不以断八迷。擲五句以拂五邊。四種言語道斷而無為。九種心量足絶而寂靜。是則覺心不生之妙術<sup>438</sup>。(無我を捨てて自在を得、不生を觀じて心性を覺り、八不を揮って以て八迷を断じ、五句を擲って以て五邊を拂ふ。四種の言語は道を断つて無為なり。九種の心量は足絶つて寂靜なり、是れ則ち覺心不生の妙術なり。) - 『三昧耶戒序』

第七住心の名称「覺心不生」がここで言及される。「觀不生而覺心性」は「心主自在覺自心本不生(心品 9)」という『大日經』の經文をパラフレーズしたものと言い得る。三論空觀の法門の中心が「八不」に置かれるのは、『灌頂文』第二文・第三文や『十住心論』『宝鑰』と同じである。「五句」は『宝鑰』には言及されず、『十住心論』に中道の説明<sup>439</sup>として触れられる。四種言語は『入楞伽經』所説の「相言説・夢言説・妄執言説・無始言説<sup>440</sup>」を指し、これに「如義言説」を加えた五種言説が『釈摩訶衍論』に<sup>441</sup>説かれるが、これを第七住心で触れるのは『十住心論』『宝鑰』には見られず、『三昧耶戒序』独自の言及である。また、ここでは、覺心不生心が文殊菩薩の三摩地であるという深秘釈の説は唱えられない。

\*心品 33)觀自心於妙蓮喻境智於照潤。三諦俱融六即表位。是則如實一道心之針灸<sup>442</sup>。(自心を妙蓮に觀じ境智を照潤に喩う。三諦俱に融し六即位を表す。是れ則ち如實一道心の針灸なり。) - 『三昧耶戒序』

「如實一道心」は天台法華の法門を指す第八住心「一道無為心」の別名であり、『宝鑰』序の住心名頌の中で第八住心の名称<sup>443</sup>として採用される表現である。天台法門の鍵概念を「三諦」とするのは「心品 26」に共通するが、

○觀自心於妙蓮：入蓮華三昧觀性徳不染<sup>444</sup>

○境智於照潤：境智俱融<sup>445</sup>、融境智而知見心性<sup>446</sup>

の表現は、より『宝鑰』に近接する。当該の第八住心を觀音菩薩の三摩地門とする深秘釈は、ここでは説かれない。

\*心品 34)況復喩法界於帝網觀心佛於金水。六相十玄織其教義五教四車簡其淺深。初發成正覺三生證佛果。斯乃極無自性心之佛果。如是妙法竝皆契其機根不思議妙藥。自上諸教他受用應化佛之所説甘露<sup>447</sup>。(況んや復た法界を帝網に喩え、心佛を金水に觀ず。六相十玄其の教義を織り、五教四車其の淺深を簡ぶ。初發に正覺を成じ、三生に佛果を證す。斯れ乃ち極無自性心の佛果なり。是の如くの妙法は竝びに皆其の機根に契つて不思議の妙藥なり。自上の諸教は他受用應化佛の所説の甘露なり。) - 『三昧耶戒序』

第九住心「極無自性心」の名称が華嚴教理を指すことを明示する。華嚴法門の基本概念を「法界」「帝網」「心佛」とすることは『灌頂文』第二文と共通している。ここで付け加えられた次の概念が、『宝鑰』の第九住心でも叙述される。則ち、

○十玄：縁起十玄互主伴<sup>448</sup>

○五教：吞流五教海印音<sup>449</sup>

○初發成正覺：初發心時便成正覺宜其然也<sup>450</sup>、初心成覺<sup>451</sup>

○三生證佛果：三生練行百城訪友<sup>452</sup>

等の教理用語が、『三昧耶戒序』と『宝鑰』に共通して見出されるのである。ただし、『十住心論』深秘釈の華嚴法門を普賢菩薩の三摩地門とする見方は言及されない。そして、極無自性心までを

「他受用應化佛」釈迦牟尼が説いた顕教として、十住心思想の第二住心から第九住心までが取りまとめられる。

『三昧耶戒序』の展開としては、この後に信心・大悲心・深般若心・大菩提心の四種心が説かれる(文例「菩 61」～「菩 64」)。このうち、第三の深般若心の説明文中に、諸教・諸乗の優劣を「簡知」すべきことを説き、その具体的な判別例として第一住心から第九住心までが全て列挙され、低劣な第一住心から次第に究竟の第十住心に向かって、心の次元をより高度へと昇進すべきことが明確に提示される。

\*心品 35)異生羝羊凡夫。專造十不善等業耽三毒五欲之樂。不曾知後身墮三途極苦。是故真言有智人不可樂著<sup>453</sup>。(異生羝羊の凡夫は、専ら十不善等の業を造り三毒五欲の樂に耽つて、曾て後身の三途の極苦に墮することを知らず。是の故に真言有智の人、樂著す可からず。) — 『三昧耶戒序』

『大日經』住心品の心続生の第一段階である「異生羝羊凡夫」が、ここで第一住心として十住心の構図の中に組み込まれる。鍵概念は、「十不善」「三毒五欲への耽溺」を因として、苦果の「三途極苦」に輪廻するという因果の道理を知らざる心である。「真言有智人」は三昧耶戒を受けて密教の灌頂を授かった真言行者を言い、劣った心のステージに留まてはいけない(「不可樂著」)との訓戒が施される(これに類した昇進を促す表現は各住心で繰り返し述べられる)。

\*心品 36)愚童持齊人乘之法雖云漸信因果行五常五戒等。猶是人中之因不得生天之樂。是故不可樂著<sup>454</sup>。(愚童持齊の人乗の法は、漸く因果を信じて五常五戒等を行ずと云ふと雖も、猶ほ是れ人中の因にして生天の樂を得ず。是の故に樂著す可からず。) — 『三昧耶戒序』

第二住心「愚童持齊」心は「人乗」と規定される。文例「心品 30」と同じく、この段階の特色は「五常五戒」の実践にあるとされる。ここでは「因果を信じて」と記され、仏教的大原則の因果応報の思考が導入される。但し、「生天」の樂果を得ないが故に第二レベルに留まるとされる。

\*心品 37)嬰童無畏外道生天之乘雖云下從四王天上至非想受二十八天樂。終墮人中地獄等不得出生死。是故不可樂著<sup>455</sup>。(嬰童無畏の外道生天の乘は、下、四王天従り上、非想に至るまで二十八天の樂を受くと云ふと雖も、終に人中・地獄等に墮して生死を出づることを得ず。是の故に樂著す可からず。) — 『三昧耶戒序』

第三住心の「嬰童無畏」心は、世天という他主に帰依(「外道」)して修行を積み、天に生まれること(「生天」)を望む天乗である。二十八天に出生して長寿を得ることがあっても、最終的にはその寿命尽きて六道輪廻に墮ることとなる。つまり、眞の解脱を得られないわけで、生死流転を超越する為には仏道に依らなければならないとする。この論理は、『宝鑰』の第三嬰童無畏心で

\*道非究竟故不能出生死得涅槃。上射非想還墜地獄。譬如箭射虚空力盡即下。是故不可樂求<sup>456</sup>。(外道の道、究竟に非ざるが故に、生死を出でて涅槃を得ること能はず。上かみ、非想を射すれども、還つて地獄に墜つること、譬へば箭やを虚空に射るに力盡きて即ち下るが如し。是の故に、樂求ぎようぐす可からず。) — 『宝鑰』  
第三住心

と説かれる内容に即応するものである。

\*心品 38)唯蘊無我拔業因種二種羊鹿乘雖出三界猶是下劣。三生六十之劫。七八四百之時。何其眇焉。是故不可樂求<sup>457</sup>。(唯蘊無我・拔業因種の二種の羊鹿乘は、三界を出づると雖も、猶ほ是れ下劣なり。三生・六十の劫、七・八・四・百の時、何ぞ其れ眇びよなる。是の故に樂求す可からず。) — 『三昧耶戒序』

ここでは、第四住心「唯蘊無我」心(声聞乗)と第五住心「拔業因種」心(縁覺乗)の二つの住心が、二乗(「二種羊鹿乗」)として並記される。「三生六十之劫<sup>458</sup>」は声聞の修行の時間、「百之時<sup>459</sup>」は縁覺の修行の時を示す。声聞・縁覺の二乗が「下劣」であるという表現は、二乗の証文として『宝鑰』第五住心に引用される、『菩提心論』の「聲聞縁覺智慧狹劣亦不可樂<sup>460</sup>」(聲聞縁覺は智慧狹劣にして、亦た樂

ねがふ可からず)を踏まえる。

\*心品 39)他縁大乘覺心不生二種法門捨身命而行布施。許妻子而与他人。經三大阿僧祇行六度万行。劫石高廣難盡弱心易退難進。十進九退。吾亦何堪<sup>461</sup>。(他縁大乘・覺心不生の二種の法門は、身命を捨てて布施を行じ、妻子を許して他人に与へ、三大阿僧祇を経て六度万行を行ず。劫石高廣にして盡し難く、弱心退し易くして進み難し。十進九退す、吾亦た何ぞ堪へむ。) — 『三昧耶戒序』

ここでは、第六住心「他縁大乘」心と第七住心「覺心不生」心の「二種の法門」が並記される。第六法相唯識と第七三論空觀をひとまとめに大乘菩薩の教門と見なし、二宗に共通の、「三大阿僧祇行」にわたる「六度万行」で仏果に到る、という行的側面を強調する。唯識無境や八不中道等の教理用語はここでは言及されない。修行に要する長大な時間が堪え難い(「十進九退吾亦何堪」として、より迅速な教益を具した一仏乗への勝進を促す。

\*心品 40)如實一道之心雖云拂心垢而入清淨泯境智而證如如。猶是一道清淨之樂。未入金剛之寶藏。是故亦不可住<sup>462</sup>。(如實一道の心は、心垢を拂って清淨に入り、境智を泯して如如を證すと云ふと雖も、猶ほ是れ一道清淨の樂にして、未だ金剛の寶藏に入らず。是の故に亦た住す可からず。) — 『三昧耶戒序』

第八住心「如實一道之心(一道無為心)」の天台法門は、先には「妙蓮・境智・三諦俱融(心品 33)」を鍵概念としていたが、ここではこれを補完する形で

- 清淨：一如本淨<sup>463</sup>、一道淨<sup>464</sup>
- 泯境智：境智俱融<sup>465</sup>、即知境即般若般若即境<sup>466</sup>、心境絶泯<sup>467</sup>
- 如如：十箇如是<sup>468</sup>、法身真如<sup>469</sup>
- 一道：一雨圓音<sup>470</sup>、無二之道<sup>471</sup>、一道無為之真理<sup>472</sup>、一道真如之理<sup>473</sup>

等の概念が付加され、『宝鑰』第八住心の記述に一層接近している。但し、『宝鑰』では『大日經』三劫段の「心・虚空・菩提の三種無二」「空性の無相無境界」等の經文解釈から、第八住心と次の第九住心との段階の微妙な差(「極無自性心生ず」)が読み取れる仕組みを取る。『三昧耶戒序』の簡略な当該の記述では、次の華嚴法門との差別が明確ではない。また、第十秘密莊嚴心「金剛之寶藏」に対する、第八住心天台法門の「未入」という仏道初門<sup>474</sup>の位置づけがここで示され、『宝鑰』第八一道無為心の

\*言佛道者指金剛界宮大日曼荼羅佛。於諸顯教是究竟理智法身。望真言門是則初門<sup>475</sup>。(佛道と言ふは、金剛界宮大日曼荼羅の佛を指す。諸の顯教に於ては、是れ[法身真如一道無為之真理]究竟の理智法身なり。真言門[仏道=曼荼羅諸尊]に望めば、是れ則ち初門なり。) — 『宝鑰』第八住心

という記述に対応している。

\*心品 41)極無自性心者雖云融法界而證三世間身等帝網而得一大法身。猶是成佛之因。初心之佛。五相成身四種曼荼未能具足。是故不可住<sup>476</sup>。(極無自性心は、法界を融して三世間の身を證し、帝網に等しくして一大法身を得と云ふと雖も、猶ほ是れ成佛の因、初心の佛なり。五相成身・四種曼荼未だ具足すること能はず。是の故に住す可からず。) — 『三昧耶戒序』

第九住心「極無自性心」の華嚴法門の特色は、先の文例「心品 21」「心品 27」と共通して「法界圓融」「三種世間」「帝網」が掲げられる。ここでは教理の強調よりも、むしろこの極無自性心が、真実究竟の第十秘密莊嚴心(これを「五相成身・四種曼荼」で表徴する)に対して、未達・因位(「成佛之因」)、初入の段階「初心之佛」と位置付けられる視点が重要視される。真言密教の第十住心と、顯教最高の華嚴法門に配当される第九住心極無自性心の間、顯密の差別と同時に「心」「仏」の隔絶を設定して、諸仏驚覺による自性成就<sup>477</sup>の觀法(五相成身觀)という、進金剛際<sup>478</sup>を越える過程に照明を当てるのが『宝鑰』第九住心の叙述となっている。それは、具体的には

\*是因是心望前顯教極果。於後秘心初心<sup>479</sup>。(是因、是の心、前の顯教に望むれば極果なり。後の秘心に

於ては初心なり。) - 『宝鑰』第九住心

\*雖入此宮初發佛 五相成身可追尋<sup>480</sup>。(此の宮[極無自性心]に入ると雖も初發の佛なり。五相成身追をって尋ぬ可し。) - 『宝鑰』第九住心

等の文言で示されるのである。

『三昧耶戒序』ではこの後に第四の大菩提心が説示され、大悲・勝義・三摩地の菩提心を戒体として菩提心戒(三昧耶戒)の意義が述べられる。そして最後に、勝義菩提心の深般若の智慧で、十段階の心地の前九住心の本性が無自性であるから、秘密三昧耶仏戒を持する真言行者は、衆生が固定した心の段階に計縛されることなく、心品を転昇させてより高次・真実のさとりに勝進することが可能であること、それが自利利他二行の活動に他ならないと告知する。以下に、段落分けせず、十住心の展開を明示した文章を掲げる。

\*心品 42)以深般若妙恵觀前九種住心無自性。云何無自性。謂如冬凍遇春即泮流金石得火即消鎔。諸法皆從縁生無自性。是故異生羝羊凡夫一向惡心。遇善知識教誘故起愚童持齊心。愚童人乘人信因果故起生天護戒心。嬰童無畏心。嬰童無畏心願殊勝解脫智故依善知識誘發唯蘊無我拔業因種二乘心。二乘之人蒙諸佛驚覺故起他縁大乘心。他縁乘人願最勝果故起覺心不生心。覺心不生人無自性故起一道如實心。一道如實人蒙諸佛驚覺故發極無自性心。極無自性人願究竟最勝金剛心故發秘密莊嚴心。是皆由無自性故展轉勝進。以深般若觀無自性故。自然離一切惡修一切善饒益自他衆生。即是三聚妙戒具足無缺。住秘密三摩地亦復如是。住此乘者以此戒檢知自身心教化他衆生。即是秘密三摩耶佛戒也<sup>481</sup>。(深般若の妙恵を以て前の九種住心は自性無しと觀ずべし。云何いかに自性無きや。謂く冬の凍こほり春に遇あへば即ち泮とけ流れ、金石も火を得れば即ち消鎔しようようするが如し。諸法は皆縁從より生じて自性無し。是の故に異生羝羊の凡夫は一向に惡心なれども、善知識の教誘きょうゆうに遇ふが故に愚童持齊の心を起す。愚童人乗の人は因果を信ずるが故に生天護戒の心を起す。嬰童無畏心なり。嬰童無畏心は殊勝の解脫智を願ふが故に、善知識の誘に依って唯蘊無我・拔業因種の二乗の心を發す。二乗の人、諸佛の驚覺きょうかくを蒙るが故に他縁大乘心を起す。他縁乘の人、最勝の果を願ふが故に覺心不生の心を起す。覺心不生の人、自性無きが故に一道如實の心を起す。一道如實の人、諸佛の驚覺を蒙るが故に極無自性心を發す。極無自性の人、究竟最勝の金剛の心を願ふが故に、秘密莊嚴の心を發す。是れ皆、自性無きに由るが故に展轉勝進す。深般若を以て自性無しと觀ずるが故に、自然じねんに一切の惡を離れて一切の善を修し、自他の衆生を饒益にしようやくす。即ち是れ三聚妙戒さんじゅみょうかい具足して缺かくること無し。秘密三摩地に住するも亦復またまた是の如し。此の乘に住する者は此の戒を以て自の身心を檢知して他の衆生を教化す。即ち是れ此の秘密三摩耶の佛戒なり。) - 『三昧耶戒序』

心が「無自性」であることを鍵として、第一住心から第九住心までのそれぞれの段階から次のステージに転昇できることを述べる。その機縁となるものを

- ▲第一→第二：善知識の教誘に遇って、愚童持齊の心を起こす
- ▲第二→第三：因果を信じて、生天護戒の心を起こす
- ▲第三→第四・第五：殊勝の解脫智(仏果)を願い、二乗の心を起こす
- ▲第四・第五→第六：諸佛の驚覺を蒙り、大乘の心を起こす
- ▲第六→第七：最勝の果を願って、覺心不生の心を起こす
- ▲第七→第八：自性無きが故に、一道如實の心を起こす
- ▲第八→第九：諸佛の驚覺を蒙って、極無自性心を發す
- ▲第九→第十：究竟最勝の金剛の心を願って、秘密莊嚴の心を發す

◎全ての段階で、皆、心に自性が無いこと<sup>482</sup>によって、進んだ住心に展轉勝進する

と明示するから、各住心の教理内容は別問題として、住心のレベルが遷移する「展轉勝進」の構図

が鮮明である。十住心思想の求上門(因行証入)のベクトルが明確に理解でき、『灌頂文』第二文・第三文とこの第四文『三昧耶戒序』を併せれば、そのまま『十住心論』『宝鑰』所説の

※十住心思想の勝れた要約であり

※且つ広略両論への序曲の役割を果たす

ことが感得できるのである。

### 『般若心経秘鍵』の分別諸乗分について

従来、十住心思想と関連して論じられてきた<sup>482</sup>著作に『般若心経秘鍵』が挙げられる。これは『秘鍵』の記述中に

○大意序に「七宗行果<sup>483</sup>」と言及され、これが『灌頂文』第二文の「八宗(心品 22)」に類する

○分別諸乗分<sup>484</sup>に「建・絶・相・二・一」の五乗が挙げられ、その中で

建：建立如来(普賢菩薩)の三摩地門＝華嚴宗

絶：無戲論如来(文殊菩薩)の三摩地門＝三論宗

相：摩訶梅多羅冒地薩怛嚩(弥勒菩薩)の三摩地門＝法相宗

二：二乗の三摩地門＝唯蘊無我(依聲得道<sup>声聞</sup>)・拔業因種(因縁佛縁覺)

一：阿哩也嚩路枳帝冒地薩怛嚩＝得自性清淨如来(觀自在菩薩)の三摩地門＝天台宗

と配当される(但し、宗門の名を空海が明示するわけではない)

という事態を受けて、

○「建・絶・相・一」の四乗を、人法不二として四大菩薩の三摩地門で表現する、その普賢・文殊・弥勒・観音の組み合わせが『十住心論』第六住心～第九住心の深秘釈の配当と同一

○「二乗」の名称に唯蘊無我・拔業因種の二つの住心名が用いられる

という理由によって、『秘鍵』と十住心思想との間に必然的な関係性を認める議論である。『灌頂文』第二文の八宗に類した七宗の記述と、四家大乘に配される普賢・文殊・弥勒・観音の大薩埵及び唯蘊無我・拔業因種の存在は事実であり、『秘鍵』が(十住心思想を含んだ)諸宗の教判思想の一環を成すことは間違いない。しかしながら、筆者は以下のような理由により、『秘鍵』と十住心思想の間に濃厚な関係が存するという見方を否定する者である。

『般若心経秘鍵』の著述年代については、古来論争の絶えない未解決の問題である。伝統的には、

I. 弘仁九年(818)天下大疫を機に般若心経開題として講讚の目的で撰述

II. 承和元年(834)撰述、東大寺真言院にて道昌法師をして開講せしめた

の二説が提出され、弘仁九年講説の『般若心経開題』を承和元年の講義に際して再治したという見解<sup>485</sup>もある。筆者は別の場所でこの『秘鍵』の著述年代を取り上げ<sup>486</sup>、以下のような議論を展開した。ここにその梗概を述べる。

Iは『秘鍵』巻末に付された上表文の記述に基づくが、この上表文は古来、文体言辞の拙劣なること、上表の体を為していない野陋の文で内容的に不審の点が多々ある<sup>487</sup>ことから、空海の真作には非ずと断定されてきた<sup>488</sup>。上表文の稚拙愚鈍なることの実証はその通りであるが、しかし『秘鍵』本体とは全く別個の文章と取り扱うべきであり<sup>489</sup>、上表文の偽作を以て『秘鍵』弘仁九年成立説を否定する<sup>490</sup>ことは乱暴に過ぎる。上表文の内容は過誤だらけにしても、歴史的な伝承では、『本朝通鑑』卷第二十嵯峨天皇中<sup>491</sup>に

\* (弘仁九年)春天下大疫。帝於嵯峨院寫般若心経祈之。勅空海令慶讚。堂中忽發光明、暗夜如晝、疫即止。今大覚寺是也。

と録され、また古今の説話を集成した鎌倉時代成立の『古今著聞集』には



\*嵯峨天皇御時、天下に大疫の間、死人道路にみちたりけり、これによりて天皇みづから金字の心經を書かせ給ひて弘法大師にくやう〔供養〕させ奉じけり

と記される<sup>492</sup>。これらの記述は弘仁期より時を経たもので、『秘鍵』奥書を基にしたものとも考えられ、史実を保証するものではない。確からしいことは、弘仁年間に天下大疫があったこと(これは第二章で指摘済みである)、嵯峨天皇自ら宸筆を揮い金文字の『般若心經』を書写しそれが大覺寺に伝えられていること、そして空海が『心經』講讚を行なったであろうこと(その内容が『秘鍵』にも連関しているであろうこと)に限られる<sup>493</sup>。

II.の承和元年(834年)説は、濟暹の注釈書『般若心經秘鍵開門訣』に

\*貧道曾聞有先徳口傳云。大師於東大寺之南院製作此秘鍵。示即被示仰道昌僧都。於講堂被講宣此秘鍵也。其講匠之師道昌僧都者。是大師之傳授密教弟子云云<sup>494</sup>

と記され、『東大寺縁起』『東大寺要録』等の文献にも記載されて古くから真言宗内で伝承されてきた説<sup>495</sup>である。この言い伝えからと『秘鍵』中に唯蘊無我・拔業因種の名称が見出せる理由を以て、『秘鍵』を『十住心論』『宝鑰』成立以後の空海最晩年の著作であると断言するのは論拠に乏しく、内容から「高祖晩年の作」と判断する先徳<sup>496</sup>の判断も完全に信頼をおけるものではない。

伝承に依拠する成立年代の推定は未決着のままに終始するだろう。筆者は『秘鍵』と空海の他の著作群との語彙の連関性<sup>497</sup>に着目して、この視点に立脚して、『秘鍵』の成立年代を測定することを提唱した。これには二つの方向性が見出される。

一つは、「唯蘊無我・拔業因種」の名称の存在に依拠して、『秘鍵』を『十住心論』『宝鑰』に結び付ける考え方(これについては先に述べる理由で筆者は否定的見解を抱く)である。

もう一つは、『秘鍵』所録の

\*頌曰「總持有文義 忍呪悉持明 聲字與人法 實相具此名(頌に曰く「總持に文・義・忍・呪・有り 悉く持明なり 聲字と人法と 實相とに此の名を具す」)<sup>498</sup> — 『秘鍵』

という法・義・呪・忍の四種陀羅尼の存在に着目して、『字母釈』『理觀啓白』との深い関連性を追求する方向性である。

弘仁五年(814)閏七月には成立していた『字母釈』には、『瑜伽師地論』の記述<sup>499</sup>を下敷きにした「法陀羅尼・義陀羅尼・呪陀羅尼・菩薩忍陀羅尼」という大乘の四種陀羅尼<sup>500</sup>が説かれ、これを密教的に展開した「密蔵版」の四種陀羅尼が、

\*若據密蔵義更有約法四種之釋。一者此一字法能與諸法自作軌持。於一字中任持一切諸法。是名法陀羅尼。二者於此一字義中攝持一切教中義趣。是名義陀羅尼。三者誦此一字之時能除内外諸災患。乃至得究竟安樂菩提之果。是名呪陀羅尼。四者若出家若在家若男若女。於日夜分中若一時二時乃至四時。觀念誦習此一字時。能滅一切妄想煩惱業障等。頓證得本有菩提之智。是名能得忍陀羅尼<sup>501</sup>。(若し密蔵の義に據らば、更に法に約するに四種の釋有り。一には、此の一字の法、能く諸法の與ために自から軌持と作り、一字の中に於て一切の諸法を任持す。是れを法陀羅尼と名づく。二には、此の一字の義の中に於て一切の教の中の義趣を攝持す。是れを義陀羅尼と名づく。三には、此の一字を誦するの時、能く内外の諸の災患を除き、乃至究竟安樂の菩提の果を得。是れを呪陀羅尼と名づく。四には、若しは出家、若しは在家、若しは男にまれ、若しは女にまれ、日夜分の中に於て、若しは一時二時乃至四時に此の一字を觀念し誦習する時、能く一切の妄想・煩惱・業障等を滅し、頓に本有菩提の智を證得す。是を能得忍陀羅尼と名づく。) — 『字母釈』

と解説される。この密教的解釈を付された「法・義・呪・忍」の四種陀羅尼が、『秘鍵』で言及されるものと同じ概念であることは、異論の余地がないだろう。また、当該の四種陀羅尼は、『字母釋』

及び『秘鍵』の大きな影響下<sup>502</sup>に置かれる伝空海作<sup>503</sup>の『理観啓白』第112-131句にも、

\*諸法體相 法陀羅尼 一切教門 皆是能詮 義門差別 皆悉所詮 諸法理趣 義陀羅尼 一切教門 皆是能詮 功德差別 皆悉所詮 神驗加持 呪陀羅尼 一切教門 皆是能詮 入位差別 皆悉所詮 得悟果利 忍陀羅尼<sup>504</sup>。—『理観啓白』

と同趣意の内容が説かれている。従って、『秘鍵』と『字母釋』『理観啓白』の間には、密教的な四種陀羅尼概念に関して同じ理解が共有されていると判断できる。そして

★『字母釋』は弘仁五年(814)閏七月には成立していたこと

★(四種)陀羅尼・總持の用語が空海の晩年には稀にしか使われないこと

の二点から、『秘鍵』は、『字母釋』成立と近接する「I 弘仁九年」以降の早めの時期に撰述されたという道筋が見えてくるのである。(『秘鍵』の法・義・呪・忍の四種陀羅尼の部分が先に存在していて、空海の晩年に文箱の奥から持ち出されて採録されたという可能性も残るが。)

確実な論証たりえていない私見であることを重々承知の上で述べるならば、筆者は

○『秘鍵』の「七宗行果」「建・絶・相・二・一の五乗」は、弘仁十三年(822)以降の成立<sup>505</sup>とされる『平城天皇灌頂文』『三昧耶戒序』の「八宗」「十住心」の教判構造に比較すると未整備であり、弘仁十三年以前の成立と見なすべきである

○法・義・呪・忍の四種陀羅尼の共通性から、弘仁五年(814)閏七月には成立していた『字母釋』と『秘鍵』は成立の時代が近いであろうこと

○つまり弘仁九年(818)『秘鍵』撰述説には教判構造上と語彙表現上の根拠が有ることの三点を以て、『秘鍵』の成立を、空海晩年ではなく、「I 弘仁九年」以降の早めの成立と判断すべきと考える。これは、勝又俊教博士の弘仁九年製作・承和元年再治説に適い、苫米地誠一博士の主張する、『秘鍵』の内容・思想構造の検討からして『二教論』(弘仁五年～六年:814-815)より後、『即身義』成立(弘仁末年～天長元年:823-824)までの間に成立時期を見るべきとする説<sup>506</sup>に符合する。従って、筆者の総合的な見解としては、

○天下大疫で空海が『般若心経』を講讚したという伝の残る弘仁九年(818)以降

○『平城天皇灌頂文』が著述されたと考えられる弘仁十三年(822)までの五年間の

○早めの時期に『秘鍵』の原型が撰述され

○承和元年までの間に再治された可能性も認める

とする立場を取るものである。

さて、そうした弘仁年間に『秘鍵』の大概が成立したとする見方に立って、諸宗に対する教判の記述を精査すると、

一 七宗の指す対象が曖昧で、『灌頂文』第二文の八宗定義の明瞭さを欠く

二 唯蘊無我・拔業因種の部分は、文構造上他の「建・絶・相・一」では菩薩の名前が入る、従って、「唯蘊無我的人々」「拔業因種の人々」と解するべきで、直接住心の名称を指示しない

三 『秘鍵』が『十住心論』と強い繋がりがあるのなら、四家大乘の法門に住心名を挙げないことが不審である

四 各教門の行相・特徴は、十住心思想の成立を前提とせずに、独立して把握可能である

五 四家大乘を普賢・文殊・弥勒・観音の三摩地門とする発想は、『理趣釈』『大日経疏』から導き出された密教的な深秘釈で、十住心思想の成立を前提条件としない

六 「建・絶・相・二・一」の並びは「華嚴・三論・法相・二乗・天台」の順序を示し、明らかに十住心思想の心品転昇とは異質である

七 「建・絶・相・二・一」の名称も『大日経』心続生と乖離しており、心の段階の把握・名称共

に、十住心思想とは無関係である

という問題点が指摘できる。従って、従来の『秘鍵』所説の分別諸乗分を十住心思想の関連思想と見なす議論を承知した上で、本論では敢えて『十住心論』『宝鑰』所説の十住心思想と『秘鍵』の諸宗教判をまったく別個の範疇のものと捉え、『秘鍵』を比較対象から除外した。

### 12-3-2：『秘蔵宝鑰』の中の十住心

本項では、『秘蔵宝鑰』の中で十段階の住心が提示される、その表現方法に着目しながら、十住心思想の表出事例を検証する。

#### 『秘蔵宝鑰』序の十段階の心

冒頭に置かれる序分には、『宝鑰』の中でも最も体系的且つ集中的に十段階の住心が提示される。序詩「生生生暗生始」に続く大意序では、先ず「三界四生」に輪廻転生する愚童凡夫の心を

\*十宝 1)十悪快心日夜作。六度逆耳不入心<sup>507</sup>。(十悪、心に快ころようにして日夜に作り、六度[六波羅蜜]耳に逆さからふて心に入らず。)－『宝鑰』序

と描写する。文中に明示されないが、これが第一住心異生羝羊心を指す。この狂迷する衆生の極苦を哀愍して、慈父如来が種々の教葉を与えて、仏のさとりにへの道を示すという、医王如来の出世・説法の所以が説かれる。そこでの教葉が、第二住心から第九住心の顕教の法門である。

\*十宝 2)修三綱五常則君臣父子之道有序不乱。習六行四禪則厭下欣上之觀勝進得樂。唯蘊遮我八解六通。因縁修身空智拔種。無縁起悲唯識遣境則二障伏断四智轉得。不生覺心獨空慮絶則一心寂靜不二無相。觀一道於本淨觀音熙怡。念法界於初心普賢微咲<sup>508</sup>。(三綱[君臣・父子・夫婦の道]五常[仁義礼智信]を修すれば則ち君臣父子ふうしの道、序ついで有つて乱れず[第二住心]。六行[苦・匱・障・淨・妙・離の六行智観]四禪を習へば則ち厭下欣上えんげごんじょうの觀、勝進<sup>509</sup>して樂を得[第三住心]。唯蘊ゆいうんに我を遮すれば八解はちげ[八解脱・八背捨]六通[六種神通力]あり[第四住心]。因縁に身を修すれば、空智種を抜く[第五住心]。無縁に悲を起し、唯識ゆいしき境を遣やれば、則ち二障[煩惱障と所知障]伏断[降伏断除]し四智轉得てんどく<sup>510</sup>す[第六住心]。不生に心を覺さと<sup>511</sup>り、獨空どくくう[絶待の空=法性涅槃]慮絶りよぜつ[心行処滅・言断心滅]すれば、則ち一心寂靜じゃくじょう[涅槃]にして不二無相なり[第七住心]。一道[法身真如一道無爲]を本淨[本来自性清淨]に觀ずれば、觀音熙怡きい[やわらぎ悦ぶ]し[第八住心]、法界を初心[初發心]に念おもへば、普賢微咲みしょう[第九住心]したまふ。)－『宝鑰』序

『宝鑰』大意序では、未だ住心の名は言明されない。それぞれの心の段階を表明する実践行・觀行とその果分が列挙されるのみである。則ち、

- |                   |                      |
|-------------------|----------------------|
| ○第二：三綱五常→君臣父子之道有序 | ○第三：六行四禪→厭下欣上之觀      |
| ○第四：遮我→八解六通       | ○第五：因縁修身→空智拔種        |
| ○第六：唯識遣境→二障伏断四智轉得 | ○第七：不生覺心→獨空慮絶・寂靜不二無相 |
| ○第八：觀一道於本淨→觀音熙怡   | ○第九：念法界於初心→普賢微咲      |

という鍵概念が提示される。これに対して、第十住心の密教の境界は次の如く比喩的なイメージを以て色彩豊かに表現される。

\*十宝 3)心外礦垢於此悉盡。曼荼莊嚴是時漸開。麼吒惠眼破無明之昏夜。日月定光現有智之薩埵。五部諸佛擊智印森羅。四種曼荼住法體駢填。阿遮一睨業壽之風定。多隸三喝無明之波洄<sup>512</sup>。(心外しんげの礦垢こうく、於此ここに悉ことごとく盡き、曼荼の莊嚴、是の時に漸く開く。麼吒<sup>MS</sup>またの惠眼は無明の昏夜こんやを破し、日月の定光は有智うちの薩埵を現ず。五部の諸佛<sup>513</sup>は智印を撃ささげて森羅<sup>514</sup>たり。四種の曼荼は法體ほったい[法界体性・六大]に住して駢填へんでん<sup>515</sup>たり。阿遮あしや[不動明王]一睨すれば業壽の風<sup>516</sup>定しつまり、多隸たれい[降三世]三喝すれば、無明の波<sup>517</sup>洄れぬ。)－『宝鑰』序

前九住心に対して、究竟真実の第十住心を記述する(住心名はここでは秘されたままである)。十

番目の段階の本質が、仏のさとの境界に到達して

※「曼荼の莊嚴」が開く

※五部の諸佛が森羅と並ぶ

※四種曼荼=曼荼羅海会の諸尊が法界曼荼羅に充滿する

と、曼荼羅が開いて無量数の諸仏が顕現することにあると説き述べる。

前九住心顕教と第十住心密教との対比は、次のようにも表明される。

\*十宝 4)九種心藥拂外塵而遮迷。金剛一宮排内庫而授寶<sup>518</sup>。(九種の心藥[前九住心]は外塵を拂って迷ひを遮し、金剛の一宮は内庫を排ひらいて寶を授く。) - 『宝鑰』序：「秀宝 4)に同じ

第十住心の真言法門をさとの世界、「金剛一宮」の「内庫」と規定する。仏境界(「金剛一宮」)に到達するのを妨げるのは、人々の心の煩惱(「外塵・迷」)であるが、それらを遮断し除去する為に、前九住心は「心藥」として如来から開示されたたと説く。前九心の顕教を「外」、密教を「内の寶」に配して、九顕一密の姿勢が明確に示される。同時に、仏の開示する諸々の教えが、「心」の病を対治する薬であること、即ち「心の状態」の鎮静・浄化・凝視・調整・深耕・解放がさとりへの道程であり、仏の真実が心の内奥(「内庫」)に存するという秘趣の一端をここで示唆するのである。

次に帰敬序の中では

\*十宝 5)我今蒙詔撰十住[中略]十種入金場<sup>519</sup>。(我、今詔みことのを蒙かふむつて十住を撰す。[中略]十種にして金場きんぢやうに入る。) - 『宝鑰』序

と、詔勅で「十住」の心地を説く当該の『宝鑰』を撰述したと述べる。この「十住」は著作そのものを示し、心の段階が十有ることを別に「十種」と明言する。帰敬序の末尾には、自問自答の形で

\*十宝 6)已聽住心數 請開彼名相 心名後明列 諷讀悟迷方<sup>520</sup>。(已すでに住心の數しゆを聴きつ、請ふ彼の名相を開け。心の名は後に明らかに列せり。諷讀ふうどくして迷方を悟れ。) - 『宝鑰』序

という四句が置かれる。帰敬序の直前に「住心深淺」として初めて用いられた「住心」の語が、ここで上來述べ来た十種類の心地・心薬・住処の分類・認識構造と結びつけられ、それらが全体として「十住心」と呼ばれ得る旨が示される。そしてその十の「心名」は、以下に述べる通りであると住心名を紹介する四言四句形式の頌が掲げられる。

\*十宝 7)第五章 5-2-4 の「頌宝 4<sup>521</sup>」に同じ(E:十住心の各住心名を説明する偈頌)

第一異生羝羊心	凡夫狂醉	不悟吾非	但念姪食	如彼羝羊
第二愚童持齋心	由外因縁	忽思節食	施心萌動	如穀遇縁
第三嬰童無畏心	外道生天	暫得蘇息	如彼嬰兒	犢子隨母
第四唯蘊無我心	唯解法有	我人皆遮	羊車三蔵	悉攝此句
第五拔業因種心	修身十二	無明拔種	業生已除	無言得果
第六他縁大乘心	無縁起悲	大悲初發	幻影觀心	唯識遮境
第七覺心不生心	人不絶戲	一念觀空	心原空寂	無相安樂
第八如實一道心	一如本淨	境智俱融	知此心性	号曰遮那
第九極無自性心	水無自性	遇風即波	法界非極	蒙警忽進
第十秘密莊嚴心	顯藥拂塵	真言開庫	秘寶忽陳	萬徳即證

- (第一異生羝羊心：凡夫狂醉して、吾が非を悟らず。但ただし姪食いんじきを念ずること、彼の羝羊の如し。
- 第二愚童持齋心：外の因縁に由つて、忽たちまちに節食を思ふ。施心萌動ほうどうして、穀こくの縁に遇ふが如し。
- 第三嬰童無畏心：外道天に生じて、暫しばらく蘇息そそくを得。彼の嬰兒やうにと犢子とくしとの母に随ふが如し。
- 第四唯蘊無我心：唯ただし法有ほうを解けて我人がにん皆遮しやす。羊車の三蔵、悉く此の句に攝す。
- 第五拔業因種心：身を十二に修して無明種しゆを抜く。業生已すでに除いて、無言に果を得たり。
- 第六他縁大乘心：無縁に悲を起して、大悲初めて發おこる。幻影げんように心を觀じて唯識に境を遮す。

第七覺心不生心：八不<sup>はつぷに</sup>戲<sup>げ</sup>けを絶<sup>ち</sup>一念に空<sup>くう</sup>を觀<sup>ずれば</sup>、心原<sup>しんげん</sup>空寂<sup>くわく</sup>にして無相安樂なり。

第八如實一道心：一如本淨にして境智俱<sup>とも</sup>に融<sup>せり</sup>。此の心性を知る<sup>〔如實知自心〕</sup>を号して遮那<sup>しゃな</sup>など曰ふ。

第九極無自性心：水は自性無し、風に遇ふて即ち波たつ。法界は極ごくに非<sup>ず</sup>、警<sup>いましめ</sup>を蒙<sup>つて</sup>忽ちに進む。

第十秘密莊嚴心：顯藥は塵<sup>ちり</sup>を拂<sup>ひ</sup>、真言庫<sup>くら</sup>を開<sup>く</sup>。秘寶<sup>ひほう</sup>忽<sup>たちまち</sup>に陳<sup>じて</sup>、萬德<sup>まんどく</sup>即<sup>證す</sup>。

ここに掲げられる四言四句の住心の賛頌は、『宝鑰』の各住心の叙述に含まれる所の住心頌と内容が符合する。『十住心論』冒頭にも、十箇住心名列挙の一節<sup>522</sup>が存するが、それに比べる〔資料篇：「比較対照表」p.3 参照〕と、四言四句の簡略な説明が付された当該の「十宝 7」は、十住心の各段階の記述に先立って、思想全体の構成を提示するという著作全体の目次の役割を果たす。テキストの受容者(読者)側に読解の容易さを提供すると言う点で、『宝鑰』の目配りの行き届いた姿勢が伺える。

『宝鑰』序分の十段階の住心提示の方法を仔細に検討すれば、

○狂酔した衆生の状態とこれを治癒する如来の心薬を述べ：前九顕教(「十宝 1」「十宝 2」)

○これを超える究竟真實の密教の实在を曼荼羅の開頭として説き(「十宝 3」)

○前九顕教を心内の金剛界宮の外側、第十密教を秘奥の宝として九顕一密を示し(「十宝 4」)

○この十段階の心地・住心を詔勅で解説するのが『宝鑰』であると宣言し(「十宝 5」)

○その十の住心の名称と特色を最初に目次で提示する(「十宝 6」「十宝 7」)

という具合に、順序を踏んで実に用意周到に、十住心思想の枠組みの本質を

※衆生の心の純化・深化を示す指標＝十段階の住心

※この十を、前九(顕教)と後一(真言密教)に分かつ(九顕一密)

と明確に規定していることが見て取れる。十住心思想の全体像を最初に提示し、読者が『宝鑰』の叙述を辿る途中で疑惑を抱く場合にも、この序分に立ち帰れば、思想的価値判断の根本は即座に了解し得る仕組みになっている。誠にこの序は、『宝鑰』における十住心思想の全体図が凝縮される有意義な一文である。極論を言えば、十住心思想は『十住心論』と『宝鑰』二書の序分と『三昧耶戒序』を併せ読めば、大事な本質は全て言い尽くされるのである。

### 第一住心：異生羝羊心

\*十宝 8) 異生羝羊心者何。凡夫狂酔不辨善惡。愚童癡暗不信因果之名也<sup>523</sup>。(異生羝羊心とは何ぞ。凡夫狂酔して善惡を辨<sup>わか</sup>きまへず、愚童癡暗<sup>ちあん</sup>にして因果を信<sup>ぜ</sup>ざるの名なり。) — 『宝鑰』第一住心：「問宝 2」に同

最底辺の第一段階の「異生羝羊心」は、本能の赴くままに欲望に耽溺する善行と無縁(「不辨善惡」)の衆生を言う。この狂酔迷乱した愚童の知らない「因果」とは、善因樂果・悪因苦果という因果応報の道理であり、「不信」の故に当然ながら後の世に輪廻して三惡趣に墮す。また、癡暗なる彼らが日夜犯す不善・悪の行いは、身三・口四・意三の十惡業であり、『宝鑰』では次のように文学性豊かに描写される。

\*十宝 9) 禽獸盡心未飽。厨屋滿舌不厭。強竊二盜迷珍財而受戮。和強兩姦惑娥眉而殺身。四種口業任舌作斧三箇意過縱心自毒。無慚無愧八萬之罪盡作自作教他塵沙之過常為。都不覺知一一罪業招三惡之苦一一善根登四德之樂<sup>524</sup>。(禽獸は盡<sup>つく</sup>れども心には未だ飽<sup>かず</sup><sup>525</sup>。厨屋ちゅうおくには満<sup>でも</sup>舌には厭<sup>いと</sup>はず<sup>526</sup>〔殺生〕。強竊<sup>ごうせつ</sup><sup>527</sup>二盜<sup>にと</sup>う〔偷盜〕は珍財に迷<sup>つて</sup>戮<sup>つみ</sup>を受け、和強<sup>わごう</sup><sup>528</sup>兩姦<sup>りょうかん</sup>〔邪淫〕は娥眉<sup>がび</sup>〔美女〕に惑<sup>ふ</sup>て身<sup>を</sup>殺<sup>す</sup>。四種の口業<sup>くごう</sup>〔妄語・綺語・惡口・兩舌〕は舌に任<sup>ま</sup>かせて斧<sup>529</sup>を作り、三箇の意過<sup>いご</sup>〔貪欲・瞋恚・邪見〕は心に縱<sup>ほ</sup>い<sup>まま</sup>にして自<sup>み</sup>づ<sup>から</sup>毒<sup>なり</sup>。無慚<sup>むざん</sup>無愧<sup>むき</sup>にして<sup>530</sup>八萬<sup>よろづ</sup>の罪、盡<sup>ことごとく</sup>作り、自作<sup>じさ</sup>教他<sup>きょうた</sup>きょうたして<sup>531</sup>塵沙<sup>ちんじや</sup>の過<sup>と</sup>が常<sup>に</sup>爲<sup>な</sup>す。都<sup>す</sup>べて一一の罪業、三惡〔三惡趣：地獄・餓鬼・畜生〕の苦<sup>を</sup>招<sup>き</sup>、一一の善根、四德<sup>しとく</sup>〔常・樂・我・淨〕の樂<sup>らく</sup>に登<sup>こ</sup>ることを覺<sup>け</sup>せず。) — 『宝鑰』第

## 一住心

十悪を造作してしまう原因に、「心には未だ飽かず」「心に縦ほしいままにする」という、心を制御できない実情が述べられる。従って、悪を離れ善に向うためには、貪瞋癡三毒に翻弄される制御不能の「心」を鎮め、陶冶する必要がある。ただし、第一住心ではその心薬は提示されない。

住心の経証には、『大日経』住心品の心続生からの経文が引用される。

\*十宝 10) 経云。秘密主。無始生死愚童凡夫。執著我名我有分別無量我分。秘密主。若彼不觀我之自性。則我我所生。餘復討有時地等變化。瑜伽我。建立淨・不建立無淨。乃至聲・非聲。秘密主。如是等我分。自昔以來分別相應希求順理解脫。秘密主。愚童凡夫類猶如羝羊<sup>532</sup>。—『宝鑰』第一住心：「心品 2」

これは、文例「心品 2」で検証した経文である。ただし、「乃至」の部分は三十種外道を示す「若自在天。若流出及時。若尊貴若自然。若内我若人量。若遍嚴若壽者。若補特伽羅。若識。若阿頼耶。知者。見者。能執所執。内知。外知。社怛梵。意生。儒童。常定生。」の語句が省略される。

## 第二住心：愚童持齋心

一切諸法は無自性であるから、心もまた定まった自性というものはなく、機縁に随って向上の方向に転回する。

\*十宝 11) 物無定性人何常惡。遇縁則庸愚庶幾大道。順教則凡夫思齊賢聖。羝羊無自性愚童亦必不愚。是故本覺内熏佛光外射歎爾節食數數檀那。牙種疱葉之善相續而生敷花結實之心探湯不及<sup>533</sup>。(物に定まれる性無し、人ひと何ぞ常に悪ならん。縁に遇あふ[善知識の教誨]ときは則ち庸愚ようぐ<sup>534</sup>も大道[三綱五常の道]を庶幾こひねがひ、教へに順したがへば則ち凡夫も賢聖に齊ひとしからむと思ふ<sup>535</sup>。羝羊自性無し、愚童も亦また必ずしも愚ならず。是の故に本覺ほんかく内うちに熏じ、佛光ぶっこう外ほかに射しゃして歎爾くつじ[忽然]に節食せつじきし、數數そくそく[頻繁]に檀那[布施]たり。牙種げしゅ疱葉ほうようの善、相續して生じ、敷花ふけ結實の心、探湯たんとう不及ふぎゅうなり。) —『宝鑰』第二住心

第二住心で述べる善なる教え(「遇縁」「大道」)は、直接仏教を指すのではなく、「賢聖」の教え、則ち儒教的道德倫理のことを言う。従って、愚童凡夫の心の中に兆す「本覺内熏」は、仏教的な菩提心ではなくて、より広範な人間の内部に本具の善なる心を言うであろう。但し、それが「佛光」に浴して仏の功德力に加持されると、仏の教門に導かれる。ここでは『大日経』住心品所説の六心の比喩が援用される。「節食」は第一種子心、「牙種」は第二の施しの善心が芽生えること、「疱」と「葉」は六心の第三・第四段階に相当し、「敷花」は六心の第五で開花の義である。「結實」は第六段階で成果の義を指す。「探湯不及」は善行を見て及ばざることを憂えることを言い、『論語』李氏の「孔子曰、見善如不及、見不善如探湯(善を見ては及ばざるが如くし、不善を見ては湯に探るが如くす[善を行う機会に遭遇すれば、そのチャンスが逃げはしないかと恐れるように飛びつき、不善を行う誘惑に際会しては熱湯の中から物を取り出す時のように急いで手を引っ込めるの意])」に基づく。

愚童持齋心の典拠として、『大日経』住心品・心続生の六心の経文が引かれる。

\*十宝 11) 愚童凡夫或時有一法想生。所謂持齋。彼思惟此少分發起歡喜數數修習。秘密主。是初種子善業發生。復以此為因於六齋日施与父母男女親戚是第二牙種。復以此施授与非親識者是第三疱種。復以此施与器量高德者是第四葉種。復以此施歡喜授与伎樂人等及獻尊宿是第五敷花。復以此施發親愛心而供養之是第六成果<sup>536</sup>。—『宝鑰』第二住心：「心品 3」と同じ

当第二住心は、上の『大日経』心続生の六心の構図に、儒教的倫理の仁義礼智信の五常を組み合わせ、儒教的な五常と仏教の五戒十善の「名異義融」が強調されることを特色とする。

## 第三住心：嬰童無畏心

外道の天乗である第三住心は、住心名の名義の説明で始まる。

\*十宝 12) 嬰童無畏心者。外道厭人凡夫欣天之心也雖云上生非想下住仙宮。身量四萬由旬壽命八萬劫。厭下界如瘡痂見人間如蜉蝣。光明蔽日月福報超輪王。然猶比彼大聖劣弱愚蒙似此咳兒。脱少分厄縛故無畏。未得涅槃樂故嬰童<sup>537</sup>。(嬰童無畏やうどうむい心とは、外道人を厭ひ、凡夫ぼんぶ天を欣ねがふ<sup>538</sup>の心なり。上かみ非想[非想非非想処]に生じ、下しも仙宮[天仙の宮殿]に住して、身量四萬由旬・壽命八萬劫なり。下界を厭ふこと瘡痂そうお<sup>539</sup>の如く、人間を見ること蜉蝣ふゆう[短命なカゲロウ]の如し。[諸天の]光明日月を蔽かくし、福報輪王りんのう[転輪聖王]に超へえたりと云ふと雖も、然しかれども猶なほ彼かの大聖だいしょう[仏]に比するに劣弱愚蒙[愚癡蒙昧]なること、此の咳兒がい<sup>540</sup>に似たり。小分の厄縛やくぼくを脱まぬがる<sup>541</sup>が故に無畏[蘇息]なり。未だ涅槃の樂[輪廻転生の苦からの解脱]を得ざるが故に嬰童なり。) - 『宝鑰』第三住心

当住心の本質は「外道」の欣上生天と厭下人界にあるとする。外道の修行者は他主(諸天・絶対者)に帰依して生死に対する恐れ不安から一時的に解放される。則ち、天上に生まれて長大遠劫の寿命を得るが、最上の有頂天にも八萬劫の命数が有って、天人五衰し転生する定めにある。この住心の段階では、天乗の人は仏のさとの智慧に依って解脱する(「得涅槃樂」)機縁を得られずに、いまだ輪廻の循環から離脱していない愚癡蒙昧なる「嬰童」の段階に留まる。

空海は、『大日経』住心品の金剛薩埵が説法方便道を問う発問の経文を引いて、この外道天乗も大日如来の説法の一つであることを示す。

\*十宝 13) 故大日経云如来應供正遍知得一切智智為無量衆生廣演分布。隨種種趣種種性欲。種種方便道宣説一切智智。或聲聞乘道。或緣覺乘道。或大乘道。或五通智道。或願生天。或生人中及龍夜叉乾闥婆。乃至説生摩睺羅伽法云云<sup>542</sup>。(故に『大日経』に云く、「如来應供正遍知、一切智智を得て、無量の衆生の為に廣演分布し、種種の趣しゆ、種種の性欲しょうよくに随つて、種種の方便道をもって一切智智を宣説したまふ。或いは聲聞乘道、或いは緣覺乘道、或いは大乘道、或いは五通智道[五神通を得る天仙の道]、或いは願つて天に生じ、或いは人中及び龍・夜叉・乾闥婆に生じ、乃至摩睺羅伽に生ずる法を説きたまふ」と云云。) - 『宝鑰』第三住心：『大日経』住心品の経文

これは阿修羅・人・天・声聞・緣覺・菩薩の全ての種類の修道者に対して、各々の宗教的素質や性質樂欲に応じて、救済の方便として法を開示するという文相である。『大日経』本文に、外道の諸天信仰の徒を包摂する思想が含まれていることに着目した<sup>543</sup>引用である。

『大日経』の心続生と五種三味道の教説も経証に引かれる。

\*十宝 14) 秘密主彼護戒生天是第七受用種子。復次秘密主以此心生死流轉。於善友所聞如是言此是天大天與一切樂者。虔誠供養一切所願皆滿。所謂自在天・梵天・那羅延天・商羯羅天・自在天子・日天・月天・龍尊等。乃至或天仙・大圍陀論師。各各應普供養。彼聞如是心懷慶悅。愍重恭敬隨順修行。秘密主是名愚童異生生死流轉無畏依第八嬰童心<sup>544</sup>。 - 『宝鑰』第三住心：「心品 4」と同

\*十宝 15) 秘密主世間因果及業若生若滅繫屬他主空三味道。是名世間三味道<sup>545</sup>。 - 『宝鑰』第三住心：「心品 17」と同

\*十宝 16) 若諸天世間真言法教道如是勤勇者為利衆生故<sup>546</sup>。 - 『宝鑰』第三住心：「心品 18」の一部

この引用文の選択から、十住心思想が『大日経』住心品所説の心続生をもとに構成され、そこに具縁品所説の五種三味道が補完的役割を果たしていることが確認できる。

以上の第一住心から第三住心の世間三箇住心が、『宝鑰』上巻で叙述される。

#### 第四住心：唯蘊無我心

第四住心は、「大覺世尊説此羊車拔出三途之極苦解脱八苦之業縛<sup>547</sup>(大覺世尊、此の羊車を説きて三途の極苦を拔出し、八苦の業縛を解脱したまふ)」所の、声聞乗の心の段階に配当される。大綱部分の叙述では<sup>548</sup>、釈尊が説いた仏法の要諦と声聞乗の行相が

○經・律・論の三蔵    ○苦・集・滅・道の四聖諦    ○三十七菩提分法    ○四向四果

- |      |            |                      |        |
|------|------------|----------------------|--------|
| ○六識  | ○三生・六十劫の成仏 | ○二百五十戒               | ○四念処觀  |
| ○八背捨 | ○布薩と夏安居    | ○剃髮・袈裟               | ○禪定    |
| ○教息觀 | ○墓場での不淨觀   | ○知淨之語 <sup>549</sup> | ○遊行と托鉢 |

等と列挙される。これらとは別に、住心名「唯蘊無我」の由来となった、仏教的な存在認識の基本構造が、次の文で説かれる。

\*十宝 17) 厭五蘊之泡露惡三途之塗炭欣等持之清涼。廓同大虛湛然無為。何其樂乎。尚身智之灰滅。乘之為趣大體如此。存法故唯蘊。遮人故無我。簡持為義故唯<sup>550</sup>。(五蘊の泡露ほうろを厭いとふて三途の塗炭とたんを惡にくみ、等持[定・人空三昧]之の清涼を欣ねがつて、廓かく<sup>551</sup>大虚[大虚空]に同じ。湛然として無爲ふいなり。何ぞ其れ樂ねがはむや。身智の灰滅[灰身滅智]を尚たふとぶ。乗の趣おもむき為たること大體此かくの如し。法を存するが故に唯蘊ゆいなり。人にんを遮しゃするが故に無我なり。簡持けんちを義と為すが故に唯ゆいなり。)

—『宝鑰』第四住心

ここには、声聞乗が覚知した「無我」のレベルが提示される。人には固定的な「我」が存在しない(「遮人」)故に、「人無我」「人空」を真実として正しく捉えている。然しながら、諸法には実体が有るといふ(「存法」)考え、つまり「法」に対する執着は未だ残っているから「唯蘊」と形容される。従つて、人無我・人空を悟つて、法有に執われている状態を表現するのが「唯蘊無我心」であることが、ここで説明されている。

当第四住心の心地を「唯蘊無我」と規定するのは、『大日経』住心品の心続生の記述に依る。ここでは心続生の経文と、具縁品所説の五種三昧道の文が、併せて経証に掲げられる。

\*十宝 18) 経云謂如是解唯蘊無我根境界淹留修行<sup>552</sup>。—『宝鑰』第四住心：「心品 6」の一部

\*十宝 19) 又云聲聞衆住有縁地識生滅除二邊。極觀察智得不隨順修行因。是名聲聞三味道<sup>553</sup>。  
—『宝鑰』第四住心：「心品 15」と同じ

\*十宝 20) 又云。若聲聞所説真言一一句安布<sup>554</sup>。(又云く、「若もし聲聞所説の真言は、一一の句安布あんぶ<sup>555</sup>せり。)—『宝鑰』第四住心

「十宝 20」の経文は、五種三昧道の教説に連続する、真言の実相を説いた説段の一部で、如来の説く偈頌の冒頭「等正覺眞言 言名成立相 如因陀羅宗 諸義利成就(等正覺の眞言の言ごん名みょう成立じょうりゅうの相は因陀羅宗の如くにして、諸義利成就せり)」は、『声字義』<sup>556</sup>や『十住心論』卷十<sup>557</sup>に、「一一の言、一一の名、一一の成立に、各おのおの能く無辺の義理を具す」という真言の声字実相(法佛平等の三密)を解説する際に、経証として用いられる。空海に非常に重視された偈頌であることを言い添えておく。

### 第五住心：拔業因種心

縁覺乘に配されるのが第五段階の「拔業因種心」である。十二因縁を觀じて自おのずから「無師の智慧」を獲得することをこの第五住心の修行者の特色とする。

\*十宝 21) 拔業因種心者。麟角之所證部行之所行。觀因縁於十二厭生死乎四五見彼華葉覺四相之無常。住此林落證三昧於無言。業惱株杌猶此而拔無明種子因之而斷。[中略]游泳湛寂之潭優遊無為之宮[中略]無云智慧自我而獲。三十七品不由他悟[中略]不用言語。大悲闕無方便不具。但自盡苦證得寂滅<sup>558</sup>。(拔業因種心とは麟角りんかくの所證、部行の所行なり。因縁を十二に觀じ、生死を四[四大]・五[五蘊]に厭いとふ。彼の華葉かようを見て四相[生・住・異・滅]の無常を覺さと<sup>559</sup>、此の林落到住して三昧を無言に證す。業惱ごうのうの株杌しゅこつ<sup>560</sup>、此かくの猶ごとくして抜き、無明の種子、之に因つて斷ず。[中略]湛寂の潭ふちに游泳し<sup>561</sup>、無為ふいの宮に優遊せり。[中略]無云[師]の智慧<sup>562</sup>、我われ自よりにして獲う。三十七品は他に由らずして悟る[中略]言語を用ひず、大悲闕かけて無ければ方便具せず。但し自みづから苦を盡して寂滅じゃくめつを證得す。)—

『宝鑰』第五住心



ここでは縁覚乗の部類として、「麟角[単一者=他から離れて孤独に修行する]縁覚」と「部行[修行者の仲間を形成して励む]縁覚」の二種類が提示されるが、その基本的な性格は

- 十二因縁を観じる
- 無言に行を修し、その悟った境界を語らない
- 師の教授に依らず自分でさとり
- 衆生を救う大悲の心に欠け自行のみ
- そのさとの境界は湛寂・無為・寂滅と形容される「灰身滅智」の涅槃である

とまとめられる。

第三住心・第四住心の場合と同様に、当第五住心でも、『大日経』住心品の心続生と具縁品の五種三味道を経証として引用している。

\*十宝 22) 経云縁覺拔業煩惱株杌無明種子生十二因縁。離建立宗等。如是湛寂一切外道所不能知。先佛宣說離一切過<sup>563</sup>。—『宝鑰』第五住心：「心品 6」の一部

\*十宝 23) 又云縁覺深觀察因果住無言說法不轉無言說。於一切法證極滅語言三昧。是為縁覺三昧道<sup>564</sup>。—『宝鑰』第五住心：「心品 16」と同じ

\*十宝 24) 聲聞所說真言一一句安布<sup>565</sup>。是中辟支佛復有少差別。謂三昧分異淨除於業生<sup>566</sup>。—『宝鑰』第五住心：「十宝 20」を含む偈頌の一節

以上の第四住心・第五住心の声聞縁覚二乗の住心が、『宝鑰』中巻で叙述される。

### 第六住心：他縁大乘心

第六番目の住心「他縁大乘心」は、大乘仏教の最初の法門とされ、唯識思想を宗旨とする法相宗の心の段階に配当される。第六住心の大綱では、法相唯識の教理用語が巧みに対句に仕立てられて格調高い四六駢儷文で表現される(第四章「秀宝 39・40・41」参照)。大綱の長行と、その後の住心頌で言及される他縁大乘心の代表的な概念<sup>567</sup>は、

- |        |            |          |       |
|--------|------------|----------|-------|
| ○大乘菩薩  | ○二空        | ○唯識三性    | ○四量   |
| ○四攝    | ○利他行       | ○第八阿頼耶識  | ○四弘願行 |
| ○五位の修行 | ○唯識無境の観    | ○四智・転識得智 | ○癡詮談旨 |
| ○勝義勝義諦 | ○三大阿僧祇劫の修行 | ○五種性     | ○仏の三身 |
| ○六度萬行  | ○菩薩の五十二位   | ○四徳・三點   |       |

等である。

他縁大乘という名義の由来と、その本質は、修行者が大乘の大悲の心を発して、一切衆生を救済しようと仏のさとの境界(円成実性)に向かう菩薩の修行に存する。その最も核心を述べる記述が、以下の一節である。

\*十宝 25) 粵有大士法樹号他縁乗。[中略]二空三性洗自執塵四量四攝齊他利行。思惟陀那深細專注幻焰似心。[中略]築等持城安唯識將[中略]縁法界有情故他縁。簡聲獨羊鹿故大名。運自他乎圓性故曰乗<sup>568</sup>。(粵ここに大士[大乘菩薩]の法有り。樹たてて他縁たえん乗と号す。[中略]二空[人空と法空]・三性[遍計所執性・依他起性・円成実性]、自執の塵[塵垢・煩惱]を洗ひ、四量[慈・悲・喜・捨の四無量心]四攝[布施・愛語・利行・同事]、他利の行を齊ととのふ。陀那<sup>569</sup> [阿陀那識=第八阿頼耶識]の深細を思惟し<sup>570</sup>、幻焰<sup>571</sup>の似心じしん<sup>572</sup>に專注せんしゆ<sup>573</sup>す。[中略]等持とうち[禪定]の城を築て唯識の將いくさを安あん<sup>574</sup>ず。[中略]法界の有情を縁ずるが故に<sup>575</sup>他縁なり。聲獨しよどくの羊鹿[声聞縁覚二乗]に簡えらぶ<sup>576</sup>が故に大の名あり。自他を圓性[円成実性]に運ぶが故に乗じょう[乗り物]と曰ふ。) —『宝鑰』第六住心

大乘菩薩の心地の第一歩を、自己とは異なる他の衆生を心に縁じて、大悲心を起こして済度する「他縁」に置く。その利他の行いは、深い瞑想三昧[「築等持城」]、唯識観に住して自心所変の諸法に心を傾注する禪定を通して修される。禪定の結果として、一切の諸法は自心の作り出す実体の無い依他起性であり、三界唯心・心外無別法の真理(唯識無境の観)を覚証する。この一切諸法が心

の所現であり、実体を有しない表象であるという認識構造が、当第六住心の心の深さを示す。経証に挙げられるのは、『大日経』住心品の心続生の一節と、『菩提心論』の文である。

\*十宝 26)秘密主大乘行發無緣乘心法無我性。何以故。如彼往昔如是修行者觀察蘊阿頼耶。知自性如幻陽焰影響旋火輪乾闥婆城<sup>577</sup>。—『宝鑰』第六住心：「心品 8」と同じ

\*十宝 27)龍猛菩薩菩提心論云。又有衆生發大乘心行菩薩行。於諸法門無不遍修。復經三阿僧祇劫修六度萬行。皆悉具足然證佛果。久遠而成斯由所習法教致有次第<sup>578</sup>。(龍猛菩薩の『菩提心論』に云く、「又、衆生有つて大乘の心を發して菩薩の行を行はず<sup>579</sup>。諸もろもろの法門に於て遍修へんしゆせざること無し。復た三阿僧祇劫を経て六度萬行を修し、皆悉く具足<sup>580</sup>して然しかして佛果を證す<sup>581</sup>。久遠くおんにして成ずることは斯れ所習の法教、致むね[趣・旨]に次第しだい有る<sup>582</sup>に由つてなり」と。) —『宝鑰』第六住心

『菩提心論』は既に第三住心・第五住心でも、住心の根本義を建立する『大日経』と並んで補完的な経証の役割を果たしていたが、この第六住心でも、「三劫」「六度萬行」という『大日経』には記されない概念を提示して、法相唯識の法門と他縁大乘心の親和性をより強固にしている。

また、深秘釈が説かれない『宝鑰』では、先行して成立した『十住心論』『灌頂文』第二文(「心品 24」)で示される、他縁大乘心を弥勒菩薩の三摩地門とする見方は採録されない。

### 第七住心：覺心不生心

第七住心「覺心不生心」は、中觀・空思想を宗旨とする三論宗の境界に配当される。第七住心の大綱及び総括・住心頌で提示される、空思想・三論法門の教理用語の主要概念<sup>583</sup>は以下の通り。

- |          |           |          |        |
|----------|-----------|----------|--------|
| ○空性      | ○假有と假有非有  | ○絶離の空理   | ○無自性空  |
| ○宛然空     | ○色即是空空即是色 | ○水波の不離   | ○金莊の不異 |
| ○不一不二    | ○二諦       | ○四中      | ○癡詮談旨  |
| ○八不      | ○断滅諸戲論    | ○菩薩の五十二位 | ○自覺の行  |
| ○後得智と正体智 | ○境智の不異    | ○絶待の中道   |        |

当住心の根本は、「不生・不滅・不断・不常・不一・不異・不去・不来」の八不中道觀を以て、衆生の心が「不生・不滅」=本不生であることを覚る一点にある。これは、直前の第六住心が、一切諸法を心の所現であり幻に等しい実体の無い空であると知るも、諸法の根源として心=阿頼耶識の実体的存在を仮定するのに対して、自性空である所の外境の諸法も、それを空と認識する自心(識)も、共に不生不滅の畢竟空(絶待の中道)であるという認識論上の一大発展を示す。つまり、唯識無境という所現の境と能觀の智を対立的に把握する思惟原理を、三論法門は境智皆空・不二の実相を覺知して超越するのである。

\*十宝 28)觀空性於無得。越戲論於八不。[中略]悲唯蘊之迷無性歎他縁之阻境智。心王自在得本性之水。心數客塵息動濁之波。權實二智證圓覺乎一如。真俗兩諦得教理乎絶中。悟心性之不生知境智之不異<sup>584</sup>。(空性[法性の空理]<sup>585</sup>を無得[無所得中道]に觀じ<sup>586</sup>、戲論<sup>587</sup>八不<sup>588</sup>に越ゆ。[中略]唯蘊[第四住心]の無性に迷へる<sup>589</sup>を悲しみ、他縁[第六住心]の境智を阻へだて<sup>590</sup>たるを歎く。心王[第八識]自在にして本性の水を得え<sup>591</sup>、心數の客塵<sup>592</sup>は動濁どうぢよくの波<sup>593</sup>を息やむ<sup>594</sup>。權實二智<sup>595</sup>は圓覺[仏果円満]を一如<sup>596</sup>[平等一如]に證し、真俗の兩諦[真諦と俗諦の二諦]は教理<sup>597</sup>を絶中ぜつちゅう[絶待の中道]に得う。心性[本具の淨菩提心]の不生[本不生]を悟り、境智<sup>598</sup>の不異[不二]<sup>599</sup>を知る。) —『宝鑰』第七住心

十住心思想の観点からすれば、第七住心の菩薩が、

- 「空性」を觀じ「八不の利刀」を以て諸々の戲論を断ち切り超越した結果
- 真諦・「絶中」「究極中道」の境界に到達することは、

※自心の本不生際を覺知し、認識主体(「智」と)認識対象(「境」)が不二であるという真理を証得することを意味する。この「覺心本不生」「覺境智不二」の心の段階を

※阿字門に入る(「覺此心本不生即是漸入阿字門<sup>600</sup>」『大日經疏』：後段に引用される)

と認定し、『大日經』心続生では第二劫の細妄執を超越する瑜祇行と設定するのである。

第七住心覺心不生心の経証に挙げられるのは、『大日經』住心品の心続生の一節(二回引かれる)と、それに対する『大日經疏』の釈文、及び『菩提心論』の文である。

\*十宝 29)秘密主。彼如是捨無我心主自在覺自心本不生。何以故。秘密主。心前後際不可得故。如是知自心性。是超越二劫瑜祇行<sup>601</sup>。—『宝鑰』第七住心：「心品 9」と同じ

\*十宝 30)心主即心王也。以不滯有無故心無罣礙。所為妙業隨意能成。故云心主自在。心王自在明即是淨菩提心更作一轉開明。倍勝於前劫也。心王猶如池水性本清淨。心數淨除猶如客塵清淨。是故證此性淨時即能自覺心本不生。何以故。心前後際俱不可得故譬如大海波浪以從緣起故。即是先無後無。而水性不爾。波浪從緣起時水性非是先無。波浪因緣盡時水性非是後無。心王亦復如是。無前後際。以前後際斷故。雖復遇境界風隨緣起滅。而心性常無生滅。覺此心本不生是漸入阿字門<sup>602</sup>。(心主とは即ち心王なり<sup>603</sup>。有無<sup>604</sup>に滯とどこをらざるを以ての故に、心しんに罣礙<sup>605</sup>いげ<sup>606</sup>障礙無くして所爲<sup>607</sup>しよいの妙業(に利行)、意に随つて能く成ず。故に心主自在<sup>608</sup>と云ふ。心王自在とは即ち是れ淨菩提心の更に一轉<sup>609</sup>いってん<sup>610</sup>の開明を作なして、前劫<sup>611</sup>に倍勝<sup>612</sup>遙かに勝れる]することを明かすなり。心王は猶ほし池水ちすいの性[心の自性清淨]の本もとより清淨なるが如く、心數の淨除<sup>613</sup>は猶ほ客塵の清淨なるが如し<sup>614</sup>。是の故に、此の性淨[本性清淨]を證する時、即ち能くみづから心しんの本不生を覺<sup>615</sup>。何を以ての故に。心は前後際ぜんごさい俱ともに不可得なるが故に<sup>616</sup>。譬へば大海の波浪<sup>617</sup>は緣從り起る<sup>618</sup>を以ての故に、即ち是れ先にも無く後にも無く<sup>619</sup>、而しかも水性[本来清淨なる大海の性]は爾しからず、波浪の緣從り起る時、水性は是れ先に無きにも非ず<sup>620</sup>、波浪の因緣盡きる時、水性は是れ後に無きにも非ざる<sup>621</sup>如く、心王も亦復また是の如く<sup>622</sup>、前後際無し<sup>623</sup>。前後際斷ずる<sup>624</sup>を以ての故に。復た境界の風に遇ふて緣に随つて起滅す<sup>625</sup>と雖も、而しかも心性は常に生滅無し<sup>626</sup>。此の心の本不生を覺<sup>627</sup>は是これ漸<sup>628</sup>やうやく<sup>629</sup>阿字門<sup>630</sup>に入るなり。) —『宝鑰』第七住心：『大日經疏』の文

最後の一文「覺此心本不生是漸入阿字門」について、心続生を基にした十住心思想の観点で付言する。阿字門の究極は第十住心秘密莊嚴心に相当するが、十住心思想の展開上、心品の転昇を継続してきて、声聞・縁覺二乗で人空と因縁の道理を悟り、直前の第六他縁大乘心で人法二空を了解して大悲菩薩道を修し、この覺心不生心で中道空觀の利劍が戲論を絶つプロセスを経た。そこで得た、一切諸法の不生不滅と自心の本有常住清淨無垢を覺る境地が、部分的に遮情の辺で「阿字本不生」の義に通じる。この覺心不生の段階で「漸く」阿字門に転入するとはそのような意味合いである。密教の究竟眞實に繋げる意味合いで『大日經疏』の釈文を読み込み、空海はここに配置した。その理由は、「覺心本不生」の名義を解説する目的と同時に、「淨菩提心更作一轉開明倍勝於前劫」「漸入阿字門」という法相唯識の法門から三論の空思想への勝進の方向性が、『大日經疏』の文「十宝 30」に明確に表現されているからであると考えられる。

次は『菩提心論』の「勝義菩提心の觀門」を説く文が経証に引かれる。

\*十宝 31)當知一切法空。已悟法本無生心體自如不見身心。住於寂滅平等究竟眞實之智令無退失。忘心若起知而勿隨。若忘息時心源空寂<sup>625</sup>。(當まさを知るべし、一切の法は空なり<sup>626</sup>。已に法の本[本来的]に無生<sup>627</sup>を悟んぬれば、心體<sup>628</sup>自如じにょにして身・心を見ず<sup>629</sup>。寂滅平等究竟眞實の智<sup>630</sup>に住して退失<sup>631</sup>無からしむ<sup>632</sup>。妄心[煩惱]若もし起こらば知って<sup>633</sup>隨ふこと勿なかれ<sup>634</sup>。妄もう若し息やむ時は、心源空寂<sup>635</sup>なり。) —『宝鑰』第七住心：『菩提心論』の文

一切法の無自性空を基本として、法の「本無生」を悟り「心體自如」である状態に達することが、『大日經』の「覺自心本不生」と同然の内容を説くものと示唆される。「心源空寂」は心の本源が空無で寂靜であること、さとの涅槃寂靜に通じ、『宝鑰』証文の並びからして、これが阿字本不生と同定されるのである。

当住心でも、『宝鑰』では深秘積が説かれないから、『十住心論』『灌頂文』第二文(「心品 24」)所説の、覺心不生心を文殊菩薩の三摩地門とする人法不二の教説は記載されない。

### 第八住心：一道無為心

第八番目の住心は、天台宗に配当される法華一乗の法門で「一道無為心」と呼ばれ、また別には「如実知自心」「空性無境心」とも称される。第八住心の大綱は、孔子と釈尊を同時に掲げて、その比較を厳密に対句で表現している構成の妙を示す(「秀宝 47・48・49」参照)。華麗な四六駢儷体の美文で提示される、法華經由来の語句と代表的な天台教理用語は次の通り<sup>636</sup>。

- |         |        |          |          |
|---------|--------|----------|----------|
| ○開一乘乎三草 | ○界外一車  | ○灑一雨圓音   | ○霑草木之芽葉  |
| ○蓮華三昧   | ○觀性徳不染 | ○放白毫一光   | ○表修成遍照   |
| ○會三歸一   | ○指本遮末  | ○久遠実成    | ○寶塔騰踊    |
| ○二佛同座   | ○髻中明珠  | ○羊鹿二車    | ○大白牛車一乗教 |
| ○龍女成仏   | ○十如是   | ○止觀      | ○寂光如来    |
| ○融境智    | ○濕金即照影 | ○照影即金水   | ○法花三昧    |
| ○無為無相   | ○一道淨   | ○心境絶泯常寂土 |          |

第八住心の叙述は、これらの語彙表現が文彩豊かに定着された文章で始まり、法華経的な世界観に目が奪われてしまいがちである。しかし、十住心思想における当該住心の位置付けは、『大日経』心続生に直接的な住心名の源泉が有る訳ではなく、他の住心と性格を異にする。経文としては次の第九住心極無自性心発生の一節の一部を、空海の透徹した解釈で「空性離境」と呼んで極無自性心の前段階に切り分け、また別には『大日経』住心品の中心思想「三句の法門」直結の「如実知自心」全体を第八住心に割り当てる(従って「如実知自心」の別名を持つ)。つまり、「如実知自心」の教説が理論的・実践的に適用された心地が第八住心、その果分として一段階高い無自性空を究竟した第九極無自性心が設定されるわけで、三句の法門・如実知自心・心続生を浄菩提心の勝進のプロセスとして一貫して総括し(『十住心論』ではこれを曼荼羅開頭の構造に接続する:Cf. 文例「心仏 37」)、『大日経』への空海の奥深い理解力が発現されていると言い得る。

\*十宝 32) 一實之理吐本懷於此時無二之道得満足於今[中略]即知境即般若般若即境。故云無境界。即此如實知自心名為菩提。(一實の理<sup>637</sup>、本懷<sup>638</sup>を此の時に吐き、無二の道<sup>639</sup>、満足を今日<sup>640</sup>に得。[中略]即ち知んぬ、境きょう即ち般若<sup>641</sup>、般若即ち境なり<sup>642</sup>。故に無境界むきょうがい<sup>643</sup>と云いふ。即ち此れ<sup>644</sup>實の如く自心を知るを名づけて菩提<sup>645</sup>と爲す。) — 『宝鑰』第八住心

第八住心の本質が、「法華一乗」の「一道・中道」の理の探求で、これにより理智不二・智境冥合(「無境界」)を証し、「如実知自心＝菩提」を実践すると表明される。如実知自心への言及が、その典拠の『大日経』住心品の経文引用に直結する。『宝鑰』に引かれる経証としては、異例の分量の引用となる(『十住心論』でも同じ全文が援用される<sup>646</sup>)<sup>646</sup>が、これは一言一句たりとも省略できない重要性を、空海がこの『大日経』の「如実知自心」＝「心虚空菩提三種無二」の教説に見出していたからという理解を施しておきたい。いささか長文にわたるが、空海の意図を汲んで、敢えて引用の全文を次に掲げる。

\*十宝 33) 故大日尊告秘密主云。秘密主。云何菩提。謂如實知自心。秘密主。是阿耨多羅三藐三菩提乃至彼法少分無有可得。何以故。虚空相是菩提。無知解者亦無開曉者<sup>647</sup>。何以故。菩提無相故。秘密主。諸法無相。謂虚空相。爾時金剛手復白佛言。世尊誰尋求一切智。誰為菩提成正覺者。誰發起彼一切智智。佛言。秘密主自心尋求菩提及一切智。何以故。本性清淨故。心不在内不在外。及兩中間心不可得。秘密主。如来應正等覺非青非黃。非赤非白非紅非紫非水精色。非長非短非圓非方。非明非暗非男非女非不男女。秘密主。心非欲界同性非色界同性非無色界同性。

非天龍夜叉乾闥婆阿修羅迦樓羅緊那羅摩睺羅伽人非人趣同性。秘密主。心不住眼界不住耳鼻舌身意界。非見非顯現。何以故。虛空相心離諸分別無分別。所以者何。性同虛空即同於心。性同於心即同菩提。如是秘密主。心虛空界菩提三種無二。此等非為根本方便波羅蜜滿足。是故秘密主。我說諸法如是。令彼諸菩薩衆菩提心清淨知識其心。秘密主。若族姓男族姓女。欲識知菩提當如是識知自心。秘密主。云何知自心。謂若分段或顯色或形色或境界若色若受想行識。若我若我所若能執若所執。若清淨若界若處。乃至一切分段中求不可得。秘密主。此菩薩淨菩提心門名初法明道<sup>648</sup>。(故に大日尊、秘密主に告げて云く、「秘密主、云何いかにが菩提<sup>649</sup>とならば、謂いはく實の如く自心を知るなり。秘密主、是の阿耨多羅三藐三菩提[無上正等正覺]は、乃至ないし彼かの法<sup>650</sup>として少分しょうぶんも得う可べきこと有ること無し<sup>651</sup>。何を以ての故に。虚空の相は是れ菩提なり<sup>652</sup>。知解ちげの者も無く、亦また開曉かぎょうの者も無し<sup>653</sup>。何を以ての故に。菩提は無相<sup>654</sup>なるが故に。秘密主、諸法は無相なり。謂く虚空の相なり<sup>655</sup>。」爾の時に金剛手、復た佛ほとけに白もうして言もうさく、「世尊、誰たれか<sup>656</sup>一切智<sup>657</sup>を尋求じんぐず<sup>658</sup>。誰か菩提の為<sup>659</sup>に正覺を成ずる者[仏果円満の修行者]、誰か彼の一切智智いつさいち<sup>660</sup>を發起ほつき<sup>661</sup>する」。佛の言のたまはく、「秘密主、自心に菩提及び一切智を尋求す<sup>662</sup>。何を以ての故に。本性清淨なる<sup>663</sup>が故に。心しんは<sup>664</sup>内うちにも在あらず、外に在らず<sup>665</sup>、及び兩中間りょうちゅうげん<sup>666</sup>にも心しん不可得なり<sup>667</sup>。秘密主、如來應正等覺<sup>668</sup>は青しょう<sup>669</sup>に非あらず、黄わうに非ず、赤しゃくに非ず、白びやくに非ず、紅くに非ず、紫しに非ず、水精色すいしょうじきに非ず<sup>670</sup>、長ちよう<sup>671</sup>に非ず、短たん<sup>672</sup>に非ず、圓えんに非ず、方ほうに非ず<sup>672</sup>、明みょうに非ず、暗あん<sup>673</sup>に非ず、男なん<sup>673</sup>に非ず、女によに非ず、不男女ふなんによに非ず<sup>674</sup>。秘密主、心しんは<sup>675</sup>欲界と同性どうじょうに非ず<sup>676</sup>、色界と同性に非ず、無色界と同性に非ず。天<sup>677</sup>・龍・夜叉・乾闥婆げんだつば<sup>678</sup>・阿修羅・迦樓羅かるら<sup>679</sup>・緊那羅きんなら<sup>680</sup>・摩睺羅伽まごらか<sup>681</sup>・人<sup>682</sup>にん・非人趣ひにんしゅと同性に非ず<sup>682</sup>。秘密主、心しんは<sup>683</sup>眼界に住せず<sup>684</sup>、耳鼻舌身意界に住せず、見けん<sup>685</sup>に非あらず顯現けんげんに非ず<sup>685</sup>。何を以ての故に。虚空の相そうの心<sup>686</sup>は諸の分別と無分別とを離れたり<sup>687</sup>。所以ゆえは何いかなとなれば<sup>688</sup>、性しょう[自心の本性]、虚空に同どうなれば即ち心<sup>689</sup>に同なり<sup>690</sup>、性、心に同なれば即ち菩提<sup>691</sup>に同<sup>692</sup>なり。是の如く、秘密主、心と虚空界と菩提との三種は無二なり<sup>693</sup>。此等これら<sup>694</sup>は悲ひを根本<sup>695</sup>と為なして方便波羅蜜<sup>696</sup>を満足す<sup>697</sup>。是の故に、秘密主、我われ[大日如来]、諸法<sup>698</sup>を説くこと是の如し。彼の諸もろもろの菩薩衆をして菩提心清淨<sup>699</sup>にして其の心を知識ちしき[知悉覺了]せしめんと<sup>700</sup>なり。秘密主、若もし族姓ぞくしょう[良い家柄]の男なん、族姓の女によ、菩提を識知しきちせん<sup>701</sup>と欲おもはば、當まさ<sup>702</sup>に是の如く自心を識知<sup>701</sup>すべし。秘密主、云何いかにが自心を知るとならば<sup>702</sup>、謂いはく若もしは分段<sup>703</sup>、或るは顯色、或るは形色ぎょうしき、或るは境界<sup>704</sup>、若しは色、若しは受・想・行・識<sup>705</sup>、若しは我が、若しは我所がしょ<sup>706</sup>、若しは能執、若しは所執<sup>707</sup>、若しは清淨<sup>708</sup>、若しは界[十八界]、若しは處[十二処]、乃至ないし一切の分段<sup>709</sup>の中に求むるに不可得なり。秘密主、此の菩薩の淨菩提心門<sup>710</sup>を初法明道しほほうみょうどうと名づく。)- 『宝鑰』第八住心：『大日經』住心品の經文

この「心・虚空界・菩提の三種無二」の大空を觀じ、自心の本不生不可得なる実相を究竟することが、無相の菩提心を深く觀じる実践行である。そこでは、行者は如実知自心で心の「本不生際」を覺って、自心本有の智慧が清淨で光明を放ち、普く無量の法性を照明して諸仏所行の道を指し示す様を正觀する。故に、この行を「法明道」と呼ぶ。『大日經』が規定する淨菩提心門では、心の本不生際を覺了して諸仏の光明に満ちた法性を見る段階を、入仏道の初門とする。それはここに「初法明道」と名付けられる。

「如実知自心」で到達した境界を「初法明道」とする大日如来の教説が、仏のさとりに限りなく近接してゆく十住心思想の第八住心の位置付けに大きく関与する。經文「十宝 33」に続く喻釈段では、

\*十宝 34) 釋曰謂無相虚空相及非青非黄等言並是明法身真如一道無為之真理。佛說此名初法明道。智度名入佛道初門。言佛道者指金剛界宮大日曼荼羅佛。於諸顯教是究竟理智法身。望真言門是則初門。大日尊及龍猛菩薩並皆明說不須疑惑<sup>711</sup>。(釋して曰く、謂く無相・虚空相及び非青・

非黄等の言げんは並びに是れ**法身の真如**<sup>712</sup>・**一道無為**<sup>713</sup>の**真理**<sup>714</sup>を明かす。佛ほとけ[大日尊]此を説きて**初法明道**と名づけたまふ。『智度』には入佛道の初門と名づく。佛道と言つば、金剛界宮大日曼荼羅の佛を指す。諸もろもろの顯教に於ては是れ**究竟**きょうの**理智法身**りちほっしんなれども、**真言門に望むれば、是れ則ち初門**なり。大日尊及び龍猛菩薩、並びに皆みな明らかに説きたまへり。疑惑ざわく須すべからず。) - 『宝鑰』第八住心

と解釈されて、心・虚空・菩提で明かされる所の無相・虚空相が、実は「法身の真如・一道無為の真理」に他ならないと同定される。それは經文「十宝 32」の末尾に説かれる「初法明道」であり、これを龍樹『大智度論』卷三十一では「入佛道の初門」

\*復次離有爲則無無爲。所以者何。有爲法實相即是無爲。無爲相者則非有爲但爲衆生顛倒故分別説。有爲相者生滅住異。無爲相者不生不滅不住不異。是爲**入佛法之初門**<sup>715</sup>。 - 『大智度論』と説き明かすとする。そして、この

※「**法身真如一道無為之真理**」=「**初法明道**」「**入佛道の初門**」=如實知自心

が十住心思想の第八番目、天台宗の法門であると位置付ける。

さて、この第八一道無為心は「於諸顯教是究竟理智法身」と形容される。天台法門を顯教の究竟と呼ぶことは、第九極無自性心との関わりに於いて、若干の不審を与える。この件につき、「諸顯教」の中に三乗と一乗の別を見て、三乗教に対弁する時には一仏乗の天台・華嚴共に究竟と言ひ表すと伝統的に解釈される<sup>716</sup>。また、一実中道・一道無為の真如の理を「**理法身**」とし(法身真如)、自性清淨なる菩提心・能所の別を出離した佛の智を「**智法身**」(一切智智)と規定するが、この理智不二一如・境智冥合の境界は

- 顯教諸派においては最高の仏の智慧だが
- 一方、第八住心の段階=未だ「**理智法身**」の深秘の意義を知らず
- 曼荼羅海会の諸佛及び四種曼荼羅身を知らないが故に
- 「**仏道**」(究極の密教仏)の初門に分類される

という論が立てられる。これは

※**究竟**：密教(第十住心) ⇔ **初門**：仏一乗(第九・第八住心) の本末・究竟初心の峻別を「大日如来」「龍樹(龍猛菩薩)」の権威に基づいて、定立するものである。

次に、仏一乗の中での心地の浅深、具体的に天台法門と華嚴法門の相対的位置付けの判定には、『大日經』の心続生の「**極無自性心生**」の一節が用いられる。

\*十宝 35)又下文云所謂空性離於根境。無相無境界。越諸戲論等同虚空。離有為無為界離諸造作離眼耳鼻舌身意者亦是明理法身<sup>717</sup>。(又下の文もんに云く、「所謂いはゆる空性は根境こんきょうを離れて相そも無く境界きょうがいも無し。諸もろもろの戲論けるんを越へて虚空に等同なり。有爲うい無爲界むいかいを離れ、諸の造作ぞうさを離れ、眼耳鼻舌身意を離る」とは、亦また是れ理法身りほっしん<sup>718</sup>を明かす。) - 『宝鑰』第八住心：『大日經』住心品の編集された經文

これは、第三章第四節で既に指摘した通り、『大日經』原文の

\*所謂空性。離於根境。無相無境界。越諸戲論。**等虚空無邊一切佛法。依此相續生**。離有為無為界。離諸造作。離眼耳鼻舌身意。**極無自性心生**：「心品 10」に同じ

から下波線部を省略した形で引用するものである。それは、

- ◎「**極無自性心生ず**」(第九住心の所依の語句)
- ◎「**無邊一切の佛法は此に依りて相續して生ず**」(第十住心の境界を示す語句)

の二か所を削除していることを意味する。つまり

第十：經文「心品 10」の境界

第九：經文「心品 10」を二度引用し[二度目が全文]、語順を入れ替える(第三章第五節参照)

第八：経文「心品 10」から「等虚空無邊一切佛法。依此相續生」「極無自性心生」を削って引用する

という具合に、経文の一部が欠けた不完全な状態を配当して、天台法門一道無為心を、さとの境界が未だ浅い第八番目の段階に設定する経証提示の工夫が見られるのである。

第八住心の「一道無為心」「如実知自心」のさとの境界は、理智不二・智境冥合・三諦俱融・無為無相等の概念で表示される。一方、『大日経』住心品の経文に基づく住心の設定は、主に遮情門の空思想に基づく。これは天台宗の教理が『法華経』を所依としながら、同時に

\*智者禪師依此門修止觀得法花三昧。即以法花中論智度為所依構一家義<sup>719</sup>。(智者禪師、此の門に依って止觀を修し法花三昧を得て、即ち『法花』『中論』『智度』を以て所依と為して一家の義を構ふ。) - 『宝鑰』第八住心

と空海が説明するように、『中論』『大智度論』に説かれる空思想を教理の根底に据えていることに対応する<sup>720</sup>。

また、深秘積の無い『宝鑰』では、『十住心論』『灌頂文』第二文(「心品 24」)で示される、一道無為心を観音菩薩の三摩地門とする見方は採録されない。

### 第九住心：極無自性心

第九住心極無自性心は華嚴法門を示し、顕教の極致にして、密教の秘密莊嚴金剛宝蔵の入り口に配される境界である。当第九住心の叙述(大綱)は、大きく「自心仏の讚嘆」「極無自性心の名義」「華嚴三昧の大意」の三段に分けられる。最初の「自心仏」については、次項で取り上げる。先に大綱の「華嚴三昧」部と住心頌(「秀宝 54・55」参照)に見出される華嚴教理の語彙を掲げる<sup>721</sup>。

- |           |              |        |         |
|-----------|--------------|--------|---------|
| ○盧舍那佛     | ○普賢等諸大菩薩     | ○法界    | ○七处・八会  |
| ○海印三昧     | ○法性圓融        | ○心佛不異  | ○攝九世於刹那 |
| ○舒一念於多劫   | ○一多相入        | ○理事相通  | ○帝網重重   |
| ○錠光喻其隱隱   | ○文殊と普賢(善財の師) | ○善財の求法 | ○如来の十身  |
| ○初發心時成等正覺 | ○相性不殊        | ○三種世間  | ○十玄縁起   |
| ○事事無礙     | ○一行即一切行      |        |         |

次に、菩提を求める心が勝進してきた、その顕教至極の第九住心が、十住心の構造の中で占める位置を明確に定めた一節を検証する。

\*十宝 36) 此心則都亭。都亭非常舍。随縁忽遷移。遷移無定處是故無自性。諸法無自性故去卑取尊。故有真如受熏之極唱。勝義無性之秘告。警一道於彈指覺無為於未極。等空之心於是始起。寂滅之果果還為因。是因是心望前顯教極果。於後秘心初心。初發心時便成正覺宜其然也。初心之佛其德不思議。萬德始顯一心稍現。證此心時知三種世間即我身。覺十箇量等亦我心<sup>722</sup>。(此の心[極無自性心]は則ち都亭とい[旅の宿]<sup>723</sup>なり。都亭常つねの舍いへ<sup>724</sup>に非ず。縁に随つて忽ちまちに遷移す。遷移定まれる處ところ無し<sup>725</sup>。是の故に自性無し。諸法自性無きが故<sup>726</sup>に、卑<sup>727</sup>を去き<sup>728</sup>け尊<sup>729</sup>を取る<sup>730</sup>。故に真如受熏の極唱<sup>731</sup>[至極の教説]、勝義[勝義菩提心]無性[諸法無自性]の秘告<sup>732</sup>有り。一道<sup>733</sup>を彈指<sup>734</sup>に警いませ[驚覺警告]、無為<sup>735</sup>を未極に覺さすとす<sup>736</sup>。等空[等同虚空]の心しん[極無自性心]、是に於て始めて起り<sup>737</sup>、寂滅の果<sup>738</sup>、果か還かへつて因と為る<sup>739</sup>。是の因、是の心<sup>740</sup>、前の顯教[前八住心]に望むれば極果<sup>741</sup>なり。後の秘心<sup>742</sup>に於ては初心<sup>743</sup>なり。初發心の時に便すなはち正覺<sup>744</sup>を成ずること<sup>745</sup>、宜よろしく其れ然るべし<sup>746</sup>。初心の佛<sup>747</sup>、其の德<sup>748</sup>不思議なり。萬德<sup>749</sup>始めて顯はれ<sup>750</sup>、一心<sup>751</sup>稍や現ず<sup>752</sup>。此の心を證する時<sup>753</sup>、三種世間<sup>754</sup>は即ち我が身なり<sup>755</sup>と知り、十箇の量等<sup>756</sup>は亦また我が心しんなり<sup>757</sup>と覺さるとる<sup>758</sup>。) - 『宝鑰』第九住心

本源(「一心」)へ向かう旅路の客舎(「都亭」)である第九極無自性心は、遍歴の末に辿り着いた宝処であるけれども、しかし常住不変のさとの境界(「秘心」金剛心殿)ではないから、何らかの因と

縁に遭遇すれば、この旅宿の如き未極の仏境界は忽ちに遷変移転する、と最初に説く。この「遷移無定」の性質は、諸法にそもそも定まった「自性」が具備しないことに起因する。そして、ここで、因縁所生は一切諸法は固定的な実体を持たない、無自性空の仮現の存在である(「諸法無自性」と徹底的に知り尽くせば、更に究極の菩提へ向かうことが可能である。つまり、「無自性」である境界は、『大日経』の経文(「所謂空性。離於根境。無相無境界。越諸戲論。等虚空無邊一切佛法。依此相續生。離有為無為界。離諸造作。離眼耳鼻舌身意。極無自性心(心品 10)」)が示す通り、第三劫を超越する心地であり、十住心思想ではこれを仏一乗とする。従って、第八住心・第九住心共にこの「遷移無定處是故無自性」の句に相当する。第八住心については、若し自性が有れば第九住心に遷移できないし、第九住心に約して自性を仮設すれば、極無自性心は究竟真実の境界になり常住となる。十住心の構造では第八・第九共に未極で仏道(曼荼羅諸尊)の初門に位置付けられるから、ここに「遷移無定處是故無自性」と定義付けられる。

次に、第九住心の華嚴法門では、真如の理体が妄薫を受けて体性そのまま縁起して諸法を起こすという真如随縁(「真如受熏」)の義を説く。これを「極唱」と評して、華嚴が天台よりも勝れた法門であり、顕教諸教の極致と判定する。また「勝義無性の秘告」は勝義菩提心のはたらきにより、修行者が第八住心の一道清浄の理を捨離して、後の段階(第九極無自性心=一切法の「無自性」をさとする心地)へと勝進する義と解せる。則ち、華嚴法門は、一切諸法の無自性を観じて、更に秘密仏の驚覚を蒙って第八から進んで(「警一道於彈指覺無為於未極」)、最終的には究極の心(第十秘密莊嚴心)に高昇するその次第を「勝義無性」と形容すると解釈できる。

有為無為を離れた「等空之心」が極無自性心である。(『大日経』の経証がこの後で提示される。)これは、「寂滅之果[寂滅の心(第八一道無為心)から生ずる果=寂滅無相の遮情の極果]とも換言されて、顕教の究極の境地(「望前顯教極果」)と判定される。しかし華嚴法門の到達するさとりは、第十住心密教の法仏の内証智に望めば未極未達(「於後秘心初心」)で「因」の位に留まり、仏道(「金剛界宮大日曼荼羅佛十宝 34」)の初門であることに変わりない。つまり、華嚴は顕教の範疇内では最上最極の価値を有する仏果の極北にして、真実究竟の秘密莊嚴心(真言密教の法門)の入り口に位置することを、「是心望前顯教極果。於後秘心初心」と述べる。そして、当該住心の華嚴門の果仏である「初心之佛」の功德を讃嘆する。何故ならば、真実究竟の真言密教との相対関係では、華嚴法門は初門と位置付けられるにしても、第九極無自性心の果分として「初心之佛」が具足している徳は、第八住心以前の未達の顕教諸派の到底及ばない広大無辺なものだからである。心品の転昇を繰り返してきて、ようやくこの華嚴法門の極位に至って「萬徳始顯一心稍現」する、即ち、仏のあらゆる徳相が初めて顕現して、さつりの本源である「一心」の姿が見えてくる。それは、一切諸法真如とは悉く自心中の功德であると悟り、真言門の不二一心・金剛心殿の源の一部分が「心外の礦垢於此に悉く盡きて」開顯されること、第九住心から第十秘密莊嚴心へと展開する義を示す。それは「十宝 3」で明示されるが如く、行者が曼荼羅の諸尊を内心に見奉る入法界の三密瑜伽の完成の事を言う(「心外礦垢於此悉盡。曼荼羅莊嚴是時漸開<sup>759</sup>」)。

さて、第九住心に援用される経証は、『大日経』『大日経疏』『真実撰経』『守護国経』『菩提心論』『釈摩訶衍論』と多種が引かれ、焦点となる主題毎に典拠が使い分けられている。

先ず『大日経』は心続生の「極無自性心生」の一節が、住心名の定義として二度にわたって引用される。一回目は大綱部の華嚴三昧の大意が述べられた後に、

\*十宝 37) 故大日如来告秘密主言。所謂空性離於根境無相無境界。越諸戲論等同虚空。離有為無為界離諸造作離眼耳鼻舌身意極無自性心生<sup>760</sup>。(大日如来、秘密主に告げて言のたまはく、「所謂いはゆる空性は根境を離れて相も無く境界も無し。諸もろもろの戲論を越へて虚空に等同なり。有為無為界を離れ、



諸の造作を離れ、眼耳鼻舌身意を離れて、極無自性心生ず」と。) - 『宝鑰』第九住心：『大日經』住心品の(編集加工された)經文

と説かれる。二回目は、住心頌を述べた後の經証として、第一回目の引用から 11 行の間隔しか置かない場所に引用される。その内容は、

\*十宝 38) 經云離有為無為界離諸造作離眼耳鼻舌身意極無自性心生。等虛空無邊一切佛法依此相續生。秘密主如是初心佛說成佛因。於業煩惱解脫而業煩惱具依<sup>761</sup>。(經に云く「有為無為界を離れ、諸の造作を離れ、眼耳鼻舌身意を離れ、極無自性心生ず。等虛空無邊の一切の佛法、此れに依って相續して生ず。秘密主、是の如くの初心を、佛ほとけ、成佛の因と説きたまふ。業煩惱に於て解脫すれども而しかも業煩惱の具依ぐえたり。)- 『宝鑰』第九住心：『大日經』住心品の(編集加工された)經文

となっていて、二文の引用の仕方に異なりが見られる。『大日經』の原文は「心品 10」の一部で、下に再録する。「十宝 37」「十宝 38」に共通する部分を斜線+下波線で示す。

\*所謂空性。離於根境。無相無境界。越諸戲論。等虛空無邊一切佛法。依此相續生。離有為無為界。離諸造作。離眼耳鼻舌身意。極無自性心生。秘密主如是初心。佛說成佛因故。於業煩惱解脫。而業煩惱具依。

二つの引用文と『大日經』原文を比較すると、二つとも「離有為無為界…極無自性心生」の中核部分を共有しながら、

- 一回目の「十宝 37」は第八一道無為住心にも引用された「空性」「無相無境界」「越諸戲論」という一道沈空の特性に力点を置き、これと「極無自性心生」の差を説く
- つまり「十宝 37」は「第八：無相無境界」→「第九：極無自性」の勝進の次第をメインに説く
- 二回目の「十宝 38」は「無邊一切佛法依此相續生」が第十秘密莊嚴心に配当され
- かつ極無自性心を「初心」「成佛因」と説く部分まで新たに引くから
- 「十宝 38」は「第九：初心・因」→「第十：無邊一切佛法・成佛」の転昇のベクトルを強調する(第二回目の引用の直前には、住心頌の末二句「雖入此宮初發佛 五相成身可追尋(此の宮に入ると雖も初發の佛なり、五相成身追って尋ぬ可し)」が置かれるから、極無自性心から秘密莊嚴心への飛躍の運動性は、論述の中で一貫して維持されていると言い得る。)

という、論述の中で經文が果たす役割に違いを持たせていることが見て取れるのである。

次に『大日經疏』の引用は、「極無自性心」の語句に対する解釈を簡潔に述べる文である。

\*十宝 39)善無畏三藏說此極無自性心一句悉攝花嚴教盡<sup>762</sup>。(善無畏三藏の説かく、「此の極無自性心の一句に悉ことごとく花嚴教を攝し盡つくす」と。) - 『宝鑰』第九住心：『大日經疏』の(編集加工された)文

この一文は引用の形式を取りながら、実際には『大日經疏』の原文を大幅に縮約した、取意を超えてほぼ翻案に近い提示になっている。原文は以下の通り。

\*此經宗。橫統一切佛教。如說唯蘊無我出世間心住於蘊中。即攝諸部中小乘三藏。如說觀蘊阿頼耶覺自心本不生。即攝諸經八識三無性義。如說極無自性心十緣生句。即攝花嚴般若種種不思議境界。皆入其中。如說如實知自心名一切種智。則佛性一乘如來祕藏<sup>763</sup>。(此の經宗[真言密教]は、横に一切佛教を統す。唯蘊無我の出世間の心は蘊の中に於て住すと説くが如きは、即ち諸部の中の小乗の三藏を攝す。「蘊の阿頼耶を觀じて自心の本不生を覺る」と説くが如きは、即ち諸經の八識三無性の義を攝す。「極無自性心、十緣生句」と説くが如きは、即ち花嚴と般若との種種の不思議の境界を攝して、皆其の中に入る。「如實知自心を一切種智と名づく」と説くが如きは、則ち佛性一乘と如來祕藏とは、皆其の中に入る。)- 『大日經疏』

「極無自性心」「十緣生句」を華嚴・般若の教門に配し、「如實知自心」を「佛性一乘如來祕藏」に配当する、善無畏・一行の解釈から、「極無自性心」と「華嚴」の組み合わせだけを抽出した空海の教判思想は、まさに独創的な見解である。「般若」(三論)の取り扱いや「佛性一乘如來祕藏」を法華・涅槃

槃・真言に配当すべきとする安然の主張<sup>764</sup>などは、後代の空論戯論に過ぎず、空海は疏家の解釈を参考にしながら、『大日経』心続生の「極無自性心」は、ただ華嚴法門だけを言い表すと断定する。この時、『大日経疏』は、安然が絶対視するが如き真言教理の根拠・権威の書ではなく、空海にとって、『大日経』を理解する為の参考書と位置付けられていた。つまり、空海自身の密教思想を構築する上で重宝したアイデアの源泉が『大日経疏』であり、それは一切の改変を許さない絶対的な権威ではなく、必要に応じて裁断・変更可能な、菩薩・人師の經典解釈の集成であったことが、この引用方法から理解できるのである。

極無自性心に引かれる第三の経証は、『真実撰経』『守護国経』に説かれる進金剛際<sup>765</sup>の諸仏驚覚と唵字観・自性成就真言による成道の場面である。この詳細は既に第十一章第四節で論じたからここでは再説しない。但し、本章での論証に沿って、この場面の表現方法の特色の要点を述べれば、

- 「十宝 38」の文に接続して、「第九：初心・因」→「第十：成佛」の転昇のベクトルに進金剛際の経文が呼応する
- 即ち、因位の「一切義成就菩薩」が「阿娑婆那伽三摩地<sup>766</sup>(無識身三昧・空寂の定＝一道無為のさとの境界)」から目覚めて、極無自性心を体証する
- そこから一切諸仏の驚覚で、「觀察自(心)三摩地」「自性成就真言」を修すべきと教勅を得る
- それは「月輪観」と組み合わされた「唵字(毗盧遮那之真身)観」を実践して成仏する方法である
- 「唵字観」は五相成身観のヴァリエーションの一つである
- 諸仏驚覚と唵字観が、第九住心前半までの、『大日経』由来の心続生的遮情門から『金剛頂経』的表徳門への、十段階の心品転昇の思想的基盤の転換点・飛躍の機縁となる
- 従って、第十住心は主として「五相・五智・法界體<sup>767</sup>」の金剛界曼荼羅を主として教説のテーマに用いる
- そして「唵字観」で曖昧に触れられた月輪観・五相成身観を、改めて説き明かすテキストとして、第十住心では『菩提心論』三摩地段の全文が引用される

という、構造的な把握が可能であることを、ここに付言しておく。

次に、第九住心に引かれる第四種類目の証文が、『菩提心論』勝義菩提心の旨陳段の文である。

\*十宝 40) 夫迷途之法從妄想生。乃至展轉成無量無邊煩惱輪廻六趣。若覺悟已妄想止除種種法滅。故無有自性。復次諸佛慈悲從真起用救攝衆生。應病与藥施諸法門。隨其煩惱對治迷津。遇筏達於彼岸法已應捨。無自性故。乃至妄若息時心源空寂。萬德斯具妙用無窮。但具此心者能轉法輪自他俱利<sup>768</sup>。(夫れ迷途めいとの法は妄想<sup>769</sup>從より生ず。乃至展轉して無量無邊の煩惱<sup>770</sup>を成じて六趣に輪廻す。若し覺悟し<sup>771</sup>已をはんぬれば妄想止除して、種種の法、滅す。故に自性有ること<sup>772</sup>無し。復た次に、諸佛の慈悲は真[真如法身]從より用[化他の用]を起して衆生を救攝くしょう[救済摂化]したまふ。病に應じて藥を與あたへ、諸もろもろの法門を施して其の煩惱に随つて迷津<sup>773</sup>を對治[斷迷開悟]す。筏いかだ[教法]に遇あふて彼岸に達しぬれば、法[教]已すでに捨つ應べし<sup>774</sup>。自性無きが故に<sup>775</sup>。乃至<sup>776</sup>妄もう、若し息やむ時は、心源空寂<sup>777</sup>なり。萬德[行願大悲の萬德]此ここに具し、妙用無窮<sup>778</sup>なり。但し、此の心を具する<sup>779</sup>者、能く法輪を轉じて自他[自利・利他の二行]俱ともに利す<sup>780</sup>。)

— 『宝鑰』第九住心：『菩提心論』の文

染淨二法のうち、先に妄法(「迷途之法」)を挙げて無自性の義を説き、「諸佛慈悲」以降で淨法に約して無自性の義を説く構成になっている。無明煩惱が輪廻転生の苦果を招くのは仏教の根本教義である。この妄法縁起の義を觀じて諸法の迷妄をさとれば、根本無明の煩惱も枝末の随煩惱も悉く消滅するから、妄法は無自性であると説かれる。次の淨法は、真如・法身の慈悲から発生した化他の教え(「藥」「諸法門」)を指す。仏の法教である「筏」は、生死の大海を渡るのには必要だが、

一旦目的とする涅槃の彼岸に到った後は、元々から度苦・到彼岸の為の方便の教であるからもはや必要ないと説く。仏の法薬・法門を方便の乗物(筏)として、これを渡海後に乗り捨てるべきとするのは、浄法＝法教もまた無自性であることを表明している。この染浄二法、つまり一切諸法に自性が無いことを述べるが故に、「極無自性心」の経証として引かれている。

なお、「十宝 40」で省略された部分は第七住心で「十宝 31」として引用されている。則ち、第七覚心不生心に「當知一切法空已悟法本無生心體自如不見身心住於寂滅平等究竟眞實之智令無退失妄心若起知而勿隨妄若息時心源空寂」(下波線部が「十宝 40」での省略箇所)を経証に引き、ここ第九住心では、末尾の「妄若息時心源空寂」の部分に「萬德斯具妙用無窮」まで加えて証文として提示する。三論宗(第七住心)は空理を以て本とし真性の万徳を説かないから、空海は第七住心で「一切法空已悟法本無生・寂滅平等究竟眞實之智」を主眼として「萬德斯具妙用無窮」を省き、華嚴宗は事事無礙の道理を説くからこれを加えるとする宗学的解釈がある<sup>781</sup>。当第九住心の大綱(「十宝 36」)に「真如受熏の極唱、勝義無性の秘告[中略]萬徳始めて顯はれ一心稍現ず」と説かれる文に、この『菩提心論』の当該の引用箇所が呼応していることを確認できる。

『釈摩訶衍論』からの引用に就いては、第六住心以降に『釈論』所説の極不の五重問答が配置される。これは次節でまとめて取り扱う。ここでは、「性浄本覚」と「三種世間」の定義文として、第九住心に配当される本覚思想の概念が『釈摩訶衍論』所説と分かち難く結びつく次の一文を考察の対象として挙げる。

\*十宝 41) 性浄本覚三世間中皆悉不離熏習彼三而為一覺莊嚴一大法身之果。是故名為因熏習鏡。云何名為三種世間。一者衆生世間。二者器世間。三者智正覺世間。衆生世間者謂異生性界。器世間者謂所依止土。智正覺世間者謂佛菩薩。是名為三<sup>782</sup>。(性浄しょうじょう本覚<sup>783</sup>は三世間[三種世間]の中に皆悉く離れず<sup>784</sup>。彼の三つを熏習<sup>785</sup>して一覺<sup>786</sup>と為して一大法身<sup>787</sup>の果を莊嚴す。是の故に<sup>788</sup>名づけて因熏習鏡<sup>789</sup>と為す。云何いかに名づけて三種世間と為す。一には衆生世間<sup>790</sup>、二には器き世間<sup>791</sup>、三には智正覺ちしょうかく世間<sup>792</sup>なり。衆生世間とは、謂く異生[凡夫]性界なり。器世間とは謂く所依止しよえじ[依拠する環境全般]の土[依報の国土]なり。智正覺世間とは謂く佛菩薩なり<sup>793</sup>。是を名づけて三と為す。) - 『宝鑰』第九住心：『釈摩訶衍論』の文

華嚴法門の仏果として、修行者が成道(仏果を圓滿)した時に、一切諸法に遍満する仏智を体証するが、その「法身之果」を「三種世間」が我身に他ならないという認識を以て表現する。第九住心の住心頌に「三種世間は即ち我が身なり + 宝 36」と説かれる表現内容に呼応する。これは、『即身義』の六大能生を説く段に

\*如是六大能造一切佛及一切衆生器界等四種法身三種世間[中略]表六大能生四種法身曼荼羅及三種世間[中略]器世界者表所依土。此器界者三昧耶曼荼羅之總名也。復次佛菩薩二乘者表智正覺世間。衆生者衆生世間。器世界者即是器世間也。復次能生者六大也。隨類形者所生法也。即四種法身三種世間是也<sup>794</sup>。(六大は能く一切の佛と及び一切衆生・器界等の四種法身・三種世間を造す。[中略]六大能く四種法身と曼荼羅と及び三種世間を生ずる。[中略]器世界とは所依の土を表す。此の器界とは三昧耶曼荼羅の總名也。復た次に佛・菩薩・二乗とは智正覺世間を表す。衆生とは衆生世間なり。器世界とは即ち是れ器世間なり。復た次に能生とは六大也。隨類形とは所生の法也。即ち四種法身・三種世間は是れ也。) - 『即身義』

と表明される教説に呼応する。「三種世間」は常に「四種法身」とセットとして、能生能造の六大に現出される所生所造の法として言及される。六大は本源として、「秘密莊嚴心」の法界体性であり、四種法身は法身如来より流出される果位の密教仏、そして三種世間に遍満する一大法身は顕教極致の「初心の佛(+ 宝 36)」と配当されると理解できるから、当該の「十宝 41」で「性浄本覚」と「三種世間」を『釈摩訶衍論』を用いて定義することは、

○「第九：初心・因・三種世間」→「第十：五智五仏・四種法身」の転昇のベクトルを強調するという、『宝鑰』第九極無自性心全体の記述方針に合致する論証法なのである。

第九住心でも、『宝鑰』では『十住心論』『灌頂文』第二文(「心品 24」)所説の、極無自性心を普賢菩薩の三摩地門とする人法不二の教説は明示されない。但し、当住心の冒頭に「今此の心しんを釋するに二種の趣おもむき有り。一には顯略趣、二には秘密趣なり<sup>795</sup>」と記載されて「深秘積」の存在を暗示するが、『宝鑰』では実際には言及されず、また大綱に「普賢に歸して證果す<sup>796</sup>」、『真実撰經』の引用文に「大菩提心普賢大菩薩<sup>797</sup>」と述べられるも、極無自性心全体が普賢菩薩の秘密三摩地であるという明確な記述がないことを指摘しておく。

### 第十住心：秘密莊嚴心

最終段階である第十住心は、前九住心の心薬とは画然と次元を異にする、最勝且つ究極の真実の教え「真言密教」である。この第十秘密莊嚴心は、『十住心論』においては、

- 秘密漫荼羅金剛界宮<sup>798</sup>
- 三秘密五相成身四種曼荼羅究竟真實金剛心殿<sup>799</sup>
- 莊嚴秘藏<sup>800</sup>
- 秘密曼荼羅金剛心殿<sup>801</sup>
- 最極究竟心王如来大毘盧遮那自性法身住處<sup>802</sup>
- 究竟覺知自心之源底如實證悟自身之數量<sup>803</sup>

等と形容されるが、『宝鑰』の規定は、住心冒頭に置かれた住心大綱頌に言い尽くされる。

\*十宝 42)九種住心無自性 轉深轉妙皆是因 真言密教法身説 秘密金剛最勝真 五相五智法界體 四曼四印此心陳 刹塵渤駄吾心佛 海滴金蓮亦我身 一字門含萬象 一刀金皆現神 萬德自性輪圓足 一生得證莊嚴仁<sup>804</sup>。(九種の住心は自性無し、轉深轉妙<sup>805</sup>なれども皆是れ因なり。真言密教は法身の説、秘密金剛は最勝の真なり。五相[五相成身觀]・五智・法界體なり、四曼四印、此の心[第十秘密莊嚴心]に陳ず<sup>806</sup>。刹塵の渤駄[仏陀]は吾が心の佛なり<sup>807</sup>、海滴の金蓮は亦た我が身なり。一一の字門萬象を含み、一一の刀金皆神じんを現ず。萬徳の自性は輪圓して足れり、一生に莊嚴の仁<sup>808</sup>を證することを得べし。) - 『宝鑰』第十住心

第一句・第二句の「九種住心無自性 轉深轉妙皆是因」は、菩提を志求する修行者が、到達した心の段階(「九種住心」)に滞留すること無く高次へと転昇する(「轉深轉妙」)理由を、住心そのものが変遷轉移する住処で自性を持たないが故とする。第九住心(「十宝 36」)で、「諸法自性無きが故に卑を去き尊を取る<sup>809</sup>」「是の因、是の心、前の顯教[前八住心]に望むれば極果なり、後の秘心に於ては初心なり<sup>810</sup>」と記述される教説に呼応した、心の勝進する向上の次第を述べる。第十住心巻末部の喩釈では、『宝鑰』の表現主体が自らこの二句に対して解説を付している。それは、

\*十宝 43)此二句遮前所説九種心皆非至極佛果。言九種者異生羝羊心乃至極無自性心是也。就中初一舉凡夫一向行惡行不修微少善。次一顯人乘。次一表天乘。即是外道。下厭下界上欣生天。願樂解脫遂墮地獄。已上三心皆是世間心未名出世。第四唯蘊已後名得聖果。出世心中唯蘊拔業是小乘教。他縁以後大乘心。大乘前二菩薩乘後二佛乘。如此乘乘自乘得佛名望後作戲論。前前皆不住故名無自性。後後悉不果故皆是因轉轉相望各各深妙所以深妙<sup>811</sup>。(此の二句は前の所説の九種の心は、皆至極の佛果に非ずと遮す。九種と言つば、異生羝羊心乃至ないし極無自性心是れなり。就中なかんづく初めの一つは凡夫の一向悪行を行じて微少の善をも修せざるを舉あぐ。次の一は人乗を顯はし、次の一は天乗を表はす。即ち是れ外道なり。下しも下界を厭ひ、上かみ生天を欣ねがつて解脫を願樂すれども遂に地獄に墮す。已上の三心は皆是れ世間の心なり。未だ出世と名づけず。第四の唯蘊已後は聖果しょうかを得うと名づく。出世の心の中に唯蘊・拔業は是れ小乗教、他縁以後は大乘の心なり。大乘の前の二は菩薩乘、後の二は佛乘なり。此の如くの乗乘は、自乗に佛の名を得れども、後に望むれば戲論と作る。前前は皆不住なり。故に無自性と名づく。後後は悉く果にあらず。故に皆是因といふ。轉轉てんでん相望するに各各に深妙なり。所以に深妙といふ。) - 『宝

という、十住心思想全体の網格を再説する内容となっている。この簡潔な叙述の仕方は、『平城天皇灌頂文』第二文や『三昧耶戒序』に於ける十住心の提示方法に相通じ、特に心が「無自性」なるが故<sup>812</sup>に「轉深轉妙」という論理は、『三昧耶戒序』結末部の文例「心品 42」に酷似する。十住心思想の種子・中核が、『大日経』心続生の章段から発想を得ながら、「九種住心無自性轉深轉妙皆是因」の句や「心品 42」「十宝 43」等として最初に文章化され、その構想に基づき十住心思想の全体が肉付けされていったという展開が、これらの事例から読み取れると言えよう。

住心頌の「十宝 42」に立ち戻る。第三句の「真言密教法身説」は、第十住心が「真言密教」の心の段階であることを宣言し、その教えが法身如来の開説であることを述べる。顕教(前九住心)の教主、応化仏が究竟のさとり境界を言表不可能(言語道断・心行處滅・性海不可説・廢詮談旨・體妙離言等<sup>813</sup>)とするのに対し、密教の法性仏・自性法身・摩訶毘盧遮那は、仏の智慧を秘密真言三摩地門として直接に説き明かし衆生を摂化する。所謂、大日如来がそのさとり境界(自覚聖智<sup>814</sup>・自内證智三摩地<sup>815</sup>)を直接説法する(則ち無盡莊嚴蔵や声字実相を曼荼羅として開顕する)、法身説法の義をこの第三句が言い表す。つまり、『宝鑰』の十住心思想において、真言密教に賦与される定義の第一が「法身説法」ということになる。

第四句の「秘密金剛最勝真」は、第十住心の真言密教の至極最真なることを宣言する。「秘密金剛」は三密の金剛、即ち法身大日所説の三秘密金剛一乗のことを指す<sup>816</sup>。「最勝真」は最勝・最尊・真実の義で、第十住心巻末部の喩釈では「此一句示真言乘教超於諸乘究竟真實也<sup>817</sup>(真言乘教の諸乘に超へて<sup>818</sup>究竟真實<sup>819</sup>なることを示す)」とコメントが付される。真言密教の定義の第二は、「真言法門究竟真實」という、密教の最優越性の言明である。また「超於諸乘究竟真實也」は、テキスト『宝鑰』全体を締め括る最後の一句でもある。

次に第五句・第六句「五相五智法界體 四曼四印此心陳」は、真言門の教理を代表する術語を列挙している。則ち、五相成身觀・五智五仏・法界體性智・四種曼荼羅・四智印であり、これらの概念が第十秘密莊嚴心(「此心」)を定義づける第三の術語群、内容的には密教の仏の提示になる。これを仔細に観察すると、

○五相成身觀は『真実撰経』『三摩地法』等に説かれる『金剛頂経』系密教を代表する瑜伽觀法で、極無自性心の住心頌に「五相成身可追尋<sup>820</sup>」と記されるように

○五相成身觀は第十住心の最大の教理的特徴と位置付けられる(『宝鑰』では『菩提心論』三摩地段からの引用文中に概略が説明される)

○五智五仏は、典型的には『字母积』の

\*云何五智。謂一者大圓鏡智。二者平等性智。三者妙觀察智。四者成所作智。五者法界體性智。從此五智流出三十七智一百二十八智乃至十佛刹微塵數不可説不可説一切智智<sup>821</sup>。(云何が五智。謂く一には大圓鏡智、二には平等性智、三には妙觀察智、四には成所作智、五には法界體性智なり、此の五智從り三十七智・一百二十八智乃至十佛刹微塵數不可説不可説の一切智智を流出す。)—『字母积』

の定義文に見られる如く、金剛界曼荼羅の諸尊の基礎・根源(Ex.「五智の佛を一切如来と名づく[中略]此の五佛は則ち諸佛の本體、諸法の根源なり<sup>822</sup>」)を形成する用語である

○法界體性智は法身大日如来を指す(「法佛とは常住三世の淨妙法身・法界體性智、大毗盧舍那自受用の佛是れなり<sup>823</sup>」)が、『二教論』の

\*本有金剛界<此は性徳法界體性智を明す<sup>824</sup>>

という割注が『瑜祇経』の经文に対して付されることからも見取れるように、『金剛頂経』系統の本有本覚・淨菩提心思想に結びついた概念である

○四種曼荼羅・四智印は大曼荼羅・三昧耶曼荼羅・法曼荼羅・羯磨曼荼羅と大三法羯の四つの智印を指す。四曼は空海が密教の仏を叙述する際に必ず用いる最重要概念であるが、四曼と四印が同時に言及されるその源泉には、不空訳の『都部陀羅尼目』(大正 No.0903)の

\*此四曼荼羅。表毘盧遮那佛内四智菩薩。謂金剛灌頂蓮花羯磨爲四智。又四智謂大圓鏡平等性妙觀察成所作爲四智矣。又一一曼荼羅。建立六曼荼羅。所謂大曼荼羅。三昧耶曼荼羅。法曼荼羅。羯磨曼荼羅。四印曼荼羅。一印曼荼羅。唯降三世曼荼羅具十曼荼羅。餘皆具六曼荼羅。一切印契一切法要。以四智印攝盡。大智印。以五相成本尊瑜伽。三昧耶印<以二手和合金剛縛發生成印> 法智印<名本尊種子法身三摩地一切契經文義> 羯磨智印<以二手金剛拳如執持器仗幟幟如身威儀形<sup>825</sup>>」 - 不空訳『都部陀羅尼目』

という一節が存在し、「五相成本尊瑜伽」の観法が明示するように、元々は金剛界曼荼羅に由来する表現であったことが確認できる

等のポイント、つまり、いずれも『金剛頂経』系統の教理・観法が挙げられることが明確に指摘できる。第十住心で広宣される密教世界の特記すべき内容が、金剛界曼荼羅に関連する概念であることは、『大日経』心続生の論理に則って進行してきた十住心思想の心品転昇の次第が、第九住心から第十住心に跳躍する際に、それまでの遮情門という思想的推進力の上に、金剛界曼荼羅を開く表徳門の徳が加上されたことを意味する。

「十宝 42」の第七・第八句「刹塵渤駄吾心佛 海滴金蓮亦我身」は曼荼羅海会の諸尊が自心仏であることを述べる。「刹塵渤駄」「海滴」は十仏刹微塵数の仏陀で曼荼羅諸尊を指し、これが「心佛」に他ならないと歎賞する。ここで「吾」「我」と述べる主体は、第一章第三節で「③「我」「吾」と語る一人称」と規定した所の、第十秘密莊嚴住心の仏徳を讃嘆する偈頌の表現主体である。「金蓮」は、金胎両部曼荼羅を指し、「金」が三昧耶形としての金剛及びそれが象徴する金剛界を、「蓮」が蓮華を三昧耶形とした胎蔵界を言い表す。文意としては、本有本覚の無塵数の仏(「吾心佛」)が、自心に於いて曼荼羅として開顕する[その仏・心・衆生三等無礙の理趣を證得することを、即ち無上正等覚を得る内実とする]、その三密瑜伽行の過程で、即身に仏の「身」と重重帝網円融を成就する成仏の果を「我身」と表現している。また、「金蓮亦我身」は四種曼荼羅のうちの大曼荼羅を表象するとも解釈できる。真言密教の定義の第四が、行者(衆生)本有の「自心仏」に曼荼羅で出会い即身に成仏を果たす(「即心の曼荼・即身の成仏(心仏 17)」)ことと提示される。

次の第九句の「一字門含萬象」は、法曼荼羅を言い表す。「一字門」は梵字悉曇章で分類される阿<sup>𑖀</sup>等の五十字門の字門を指す。各々の字門が一切諸法(「萬象」:森羅万象・有情非情のあらゆる現象と存在)を包含するという世界存在の認識方法は、真言密教独自のもので、『宝鑰』第十住心では、『菩提心論』三摩地段引用の直後に、住心頌で表現される所の真言門教理の最も本質的な特色にこの「一字門含萬象」を掲げる。

\*十宝 44)真言教法一一聲字一言名一句義一成立各具無邊義。歷劫難窮盡。又一一字具三義。所謂聲字實相。又具二義字相字義也。又是一一句具淺略深秘二義。帥爾難談<sup>826</sup>。(真言教法は一一の聲字、一一の言名、一一の句義、一一の成立、各おのおの無邊の義を具せり。劫を歴ふとも窮盡ぐうじんし難し。又、一一の字に三義を具せり。所謂いはゆる聲・字・實相<sup>827</sup>なり。又、二義を具す、字相・字義<sup>828</sup>是れなり。一一の句等に淺略深秘じんびの二義を具す。帥爾そつじに談じ難し。) - 『宝鑰』第十住心

真言密教という法門では、一一の「聲字・言名・句義・成立」に無量無辺の義理が含蔵され、「窮盡」することが不可能であると言う属性判定の文言は、『十住心論』巻十にも

\*此一字門具無量無邊顯密教義。一一聲一字一實相周遍法界。爲一切諸尊三摩地門陀羅尼門。[中略]且阿<sup>𑖀</sup>等五轉各有本不生寂靜邊際不可得等義。又阿字諸法性義因義果義不二義

法身義。即是大日如来種子真言。[中略]自餘一字義亦復如是。諸佛菩薩起無量身雲。歷無數劫。說一字門義。劫猶可盡。真言實義不可窮盡。即是如實知字義<sup>829</sup>。(此の一一の字門に無量無邊の顯密の教義を具す。一一の聲・一一の字・一一の實相は法界に周遍して、一切諸尊の三摩地門・陀羅尼門為たり。[中略]且く、**咒**等の五轉[咒咒咒咒咒]に各おのおの本不生・寂靜・邊際不可得等の義有り。又阿字は諸法性の義・因の義・果の義・不二の義・法身の義なり。即ち是れ大日如來の種子真言なり。[中略]自餘の一一の字義も亦復またまた是の如し。諸佛菩薩、無量の身雲を起し無數劫を歴て、一一の字門の義を説かんに、劫は猶し盡くる可きとも、真言の實義は窮盡す可らず。即ち是れ實の如く字義を知るなり。) — 『十住心論』 卷十

という類似の一節が見出される。空海がこの教理を真言密教の最も顕著な特性と見なしたことが読み取れる。従って、「一一の字門に各々無邊の義を具す」という特異な言語観を、第五番目の真言密教の定義として建立できるのである。

第十句の「一刀金皆現神」は、三昧耶曼荼羅を言い表す。「刀」は刀剣を、「金」は独鈷杵・三鈷杵・五鈷杵などの金剛杵を指し、「刀金」で諸仏の本誓を幟幟する三昧耶形を表現する。「神」は神變の略で、「現神」は神變を現ずる意味となる。

最後に第十一句・第十二句の「萬徳自性輪圓足 一生得證莊嚴仁」は羯磨曼荼羅のはたらきを表現し、また別には曼荼羅の莊嚴が完成して行者がこの現世に成仏できることを述べる。「萬徳」はあらゆる勝れた功德(仏の勝れた無量の徳智)、特に大空を了知する智徳(『吽字義』に「吽字の下有三昧畫。是大悲萬行義。上有大空點。是究竟大菩提涅槃之果也<sup>830</sup>」と述べられ、『理趣釋』には「用以大空金剛智三摩地。證得法身光明遍照毘盧遮那如來也<sup>831</sup>」と規定される)のことで、「自性」は仏性・如来蔵を指す。「萬徳自性」で、衆生の自心に仏のさとりのあるあらゆる徳智＝仏性万徳の莊嚴が本来的に具わっていることを言う。「輪圓」は万徳を円満に具足する義、「輪圓具足」で曼荼羅の訳語となる。「一生得證莊嚴仁」は密教の頓證・速疾成仏を表現する。六大・四曼・三密等の恒沙の万徳を衆生の色身と為すが故に、如実に理の如く覺了し行を積み、此の身このまま現世(「一生」)に於いて無盡莊嚴の仏身を証悟体得するの意<sup>832</sup>で、即身成仏頌の「三密加持速疾頓」と義趣を同じくして、三密用大の意を表現する。則ち、ここでは「曼荼羅の完成＝速疾成仏」を真言密教の第六番目の定義として提出していると見なせる。

以上、第十秘密莊嚴心の住心大綱頌「十宝 42」と表現主体による長行の解説文を検討してきた。そこで、第十住心の真言密教の特性・定義として掲げられた六点をここにまとめれば、

- 第一 法身説法(真言密教法身説)
- 第二 密教の最優越性(秘密金剛最勝真)
- 第三 金剛界(五相成身觀・五智五仏・法界体性智・四種曼荼羅・四智印)
- 第四 自心仏・曼荼羅・即身成仏(即心の曼荼・即身の成仏)
- 第五 一一の字門に無量無邊の義を具す(一字門含萬象)
- 第六 萬徳・曼荼羅の完成・速疾成仏(萬徳自性輪圓足一生得證莊嚴仁)

と要略できる。これらは、著者空海が『宝鑰』で説き明かすべきと考えたその総体であり、書き記しても構わないと判断した限界ぎりぎりの範囲である。住心大綱頌「十宝 42」について、筆者は、『十住心論』『二教論』『吽字義』等の空海の著作に説かれた釈文によって偈頌の内容を補完し、真言密教の教理に通ずる解釈を行っているが、仮に密教的な知識の無い嵯峨朝の文人官僚がこの文言を目にした時、素直に意が通じるとは考えにくい。密教的な専門用語の詳しい解説とまではゆかなくとも、少なくとも「五相成身觀」「四種曼荼羅」の「五」「四」が何を指すのかという語釈ぐらいは示して欲しい所であろう。『宝鑰』で越三昧耶を強く意識する空海の本音は、この偈頌「十宝 42」とそれに対する簡単な解説程度で留めて置きたいのではないか。しかし、十住心思

想の最終・最上の段階秘密莊嚴心の叙述を、極簡に済ますというのは『宝鑰』全体とのバランスを欠くから難しい。一方、『十住心論』所説の真言法門の秘奥を『宝鑰』にそのまま移植するのも意に添わない。この困難を解決する妙策として空海が採用したのが、真言門の觀法(月輪觀・五相成身觀)の概略を示し、且つ五智五仏・法界体性智・四種曼荼羅・即身成仏などの教理概念の表面的な語釈を施している、『菩提心論』三摩地段の全文を引用することであり、その文はまさに空海自身の必要最小限のニーズを満たす効果を發揮するのである。

『菩提心論』三摩地段の内容を確認する前に、住心頌に続いて空海が經証に用いた『大日經』からの二文を掲げる。

\*十宝 45) 經云復次秘密主。真言門修行菩薩行諸菩薩。無量無數百千俱胝那庾多劫積集無量功德智慧。具修諸行無量智慧方便皆悉成就。解云此歎初入真言菩薩功德<sup>833</sup>。(『大日經』に云く、「復た次に秘密主、真言門に菩薩の行を修行する諸の菩薩は、無量無數百千俱胝くてい那庾多なゆた劫に無量の功德智慧を積集し、具つぶさに諸行を修する無量の智慧方便とを皆悉く成就す」と。解して云く、此は初めて真言に入る菩薩の功德を歎ず。) — 『宝鑰』第十住心

これは、心続生の中で第八住心・第九住心を通して複数回引用される「離有爲無爲界。離諸造作。離眼耳鼻舌身意。極無自性心生(心品10)」の一節、第三劫を超越する行の説段の最初に置かれる文である。經文の論理展開を辿れば、この部分は「極無自性心生」の前に置かれて、『宝鑰』表現主体が「初めて真言に入る菩薩」と規定する行者は、「極無自性心」を証得して次の信解行地に進んで「無量の功德智慧」「無量の智慧方便」を具足すると理解できる。しかし、『宝鑰』では、信解行地に進んで「四分の一に信解を度す(心品11)」段階は第十住心に配当されることなく、具縁品の五種三昧道を説いた「我覺本不生(心品12)」の偈頌の引用を以て、第十住心の心地と表明する。

\*十宝 46) 又云爾時毗盧遮那世尊入於一切如来一體速疾力三昧說自證法界體性三昧言。「我覺本不生。出過語言道。諸過得解脫。遠離於因縁。知空等虛空。如實相智生。已離一切暗。第一實無垢」。解云。此頌文約義廣言淳心深。非面難說<sup>834</sup>。(又云く、爾の時<sup>835</sup>に毗盧遮那世尊、一切如来一體速疾力三昧<sup>836</sup>に入つて、自證法界體性三昧<sup>837</sup>を説いて言のたまはく、「我われ本不生を覺さとり、語言ごごんの道を出過し、諸過解脫することを得。因縁を遠離をんりし、空は虛空に等しと知つて、如實相の智生ず。已すでに一切の暗あを離れたり、第一實無垢なり」と。解けて云いはく、此の頌は文約つづまやかにして義き廣く、言ことば淳あつうして心こころ深し。面めんには非ずんば説き難し。) — 『宝鑰』第十住心：『大日經』具縁品の經文を含む

この偈頌は、『即身成仏義』で六大思想の根拠<sup>838</sup>・五字嚴身觀の基礎となり、また空海畢生の名文「智泉達觀文」にも言及<sup>839</sup>される、空海教学最重要の經文である。「信解行地」の經文ではなく、「我覺本不生」を第十秘密莊嚴心の境地と断定した空海の眼力は、格別・神通のものと言わなければならぬ。加えて、この「十宝 46」の「[自證]法界體性三昧」の語句は『大日經』原文には記されず、また『大日經』住心品の原文から

\*於是世尊復告執金剛菩薩言。＜我昔坐道場 降伏於四魔 以大勤勇聲 除衆生怖畏 是時梵天等 心喜共稱說 由此諸世間 号名大勤勇＞

の一節が省かれる。則ち、金剛智記『金剛頂經瑜伽修習毘盧遮那三摩地法』から

\*法界體性三昧<sup>840</sup>

の語句を、『大日經』具縁品の至極の偈頌「我覺本不生」に新たに挿入したという文献操作が見出される。則ち、第九住心の中途まで、一貫して

○『大日經』住心品の心続生の教説と具縁品の五種三昧道に基づいた住心建立が継続されてきて、それが、極無自性心から秘密莊嚴心に超昇する「虛空遍滿の諸仏の驚覺」の

○『撰真實經』『守護国經』の進金剛際の經文引用で金剛界の要素が加わり



更に、第十住心で

○『大日経』「我覺本不生」偈頌に「法界體性三昧」という『金剛頂経』系統の『三摩地法』のアレンジが加わり

※第十住心秘密莊嚴心が金胎両部曼荼羅の不二一如の境界として確立される

ことが読み取れるのである。

第十秘密莊嚴心に於いて、『大日経』系統の大悲胎藏生世界に、金剛界曼荼羅的な思想構造が加上されるのは、具名を『金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論 一 亦名瑜伽總持釋門說菩提心觀行修持義』とする、『菩提心論』三摩地段の全面的引用に顕著に見て取れる。

『二教論』には、『菩提心論』の行相、勝義・行願・三摩地の三種菩提心を戒とする説段の

\***性真言法中即身成佛故是說三摩地法**。於諸教中闕而不書喻曰。此論者龍樹大聖所造千部論中密藏肝心論也<sup>841</sup>。(惟ただし真言法の中にのみ即身成佛するが故に、是れ三摩地の法を説く。諸教の中に於て闕して書せず。喩して曰く、此の論は龍樹大聖所造の千部の論の中の密藏肝心の論なり。) — 『二教論』

という空海の判断が定立される。そして、この「三摩地」を

\*是說三摩地法者。自性法身所說。**秘密真言三摩地門是也**。所謂**金剛頂十万頌經等是也**<sup>842</sup>。(是れ三摩地の法を説くとは、自性法身の所説なり。**秘密真言三摩地門**、是れなり。所謂『**金剛頂**』**十万頌の經等**は是れなり。) — 『二教論』

と規定するから、『菩提心論』三摩地段の境地が、『金剛頂経』系統の仏境界を志向するものであることは間違いない。

以下に、『宝鑰』第十秘密莊嚴心に全文引用される『菩提心論』三摩地段の要点を抽出しながら検証する。

\*十宝 47)第三言**三摩地**者。真言行人如是觀已云何能證無上菩提。當知法爾應住普賢大菩提心。一切衆生本有薩埵為貪瞋癡煩惱之所縛故。諸佛大悲以善巧智說此**甚深秘密瑜伽**令修行者於**内心中觀日月輪**。由作此觀照見本心湛然清淨猶如**滿月光遍虛空無所分別**。亦名無覺了亦名淨法界亦名實相般若波羅蜜海。能含種種無量珍寶三摩地猶如**滿月潔白分明**。何者為一切有情悉含普賢之心。我見自心形如月輪。何故以月輪為喩。為**滿月圓明體則与菩提心相類**<sup>843</sup>。(第三に三摩地と言つば、真言行人、是かくの如く觀じ已をはつて<sup>844</sup>云何いかんが能く無上菩提を證する。當まきを知るべし、法爾として應まきに**普賢大菩提心**<sup>845</sup>に住すべし。一切衆生は本有の薩埵[大菩提心を本来具有している者]なれども、貪・瞋・癡の煩惱の為に縛せらるるが故に、諸佛の**大悲**、善巧智ぜんげうち<sup>846</sup>を以て此の**甚深秘密の瑜伽**<sup>847</sup>を説きて、修行者をして**内心**[心臓]の中に於て**日月輪**<sup>848</sup>を觀ぜしむ。此の觀[月輪觀]を作なすに由つて、本心ほんじん[本有の淨菩提心]を照見<sup>849</sup>するに、湛然<sup>850</sup>清淨なること<sup>851</sup>猶し**滿月の光、虚空に遍じて**<sup>852</sup>分別する所無きが如し。亦または無<sup>853</sup>覺了と名づけ、亦是淨法界[清淨法界]と名づけ、亦是實相般若<sup>854</sup>波羅蜜海と名づく。能く種種無量の珍寶三摩地<sup>855</sup>を含まること、猶し**滿月の潔白**<sup>856</sup>**分明なる**が如し。何いかんとなれば、為いはく一切有情は悉く**普賢の心**<sup>857</sup>を含ませり。我われ**自心**<sup>858</sup>を見るに形かたち**月輪の如し**<sup>859</sup>。何いかんが故にか月輪を以て喩ゆと為すとならば、為<sup>860</sup>いはく**滿月圓明の體**<sup>861</sup>は則ち菩提心と相あひ類せり。) — 『宝鑰』第十住心：『菩提心論』三摩地段の文

先ず、三摩地菩提心の前提となる、「普賢大菩提心」が衆生の心に本有である(「一切衆生本有薩埵」)本覺思想が提示される。淨菩提心は煩惱によって染汚されており(「貪瞋癡煩惱之所縛」)、仏の境界から遠離した衆生を救済する仏の**大悲**の教薬が、「甚深秘密瑜伽」である。その具体的な内容が、衆生の内心の菩提心を「(日)月輪」として觀じる觀法で、衆生内心の月輪(淨菩提心)の光明を輝き渡らせ、「本心」が「滿月圓明」であることを了知する過程で、内なる菩提心を清淨に還歸せしめ、「湛然清淨」な月光が大空に遍滿する(「滿月光遍虛空」)ように、広大な虚空法界(「淨法界」：仏のさとりに)に潔白な菩提心の光輝が遍照するのを覺知することと説かれる。要するに、「淨菩提心＝月輪(滿

月)＝光明＝さとりの認識構造がここで提示されるのである。

次の段階では、菩提心の転進する過程を、月輪の満ち欠けに擬え、それが更に金剛界十六大菩薩のはたらきとして観照される。

\*十宝 48)凡月輪有一十六分。喩瑜伽中金剛薩埵至金剛拳有十六大菩薩者<sup>862</sup>。(凡およそ月輪に一十六分有り。『瑜伽』の中の金剛薩埵より金剛拳に至るまで十六大菩薩有るに喩たとふ。)－『宝鑰』第十住心：『菩提心論』三摩地段の文

「月輪有一十六分」は月の満ち欠けに十六分有る<sup>863</sup>ことで、これを『瑜伽』（『真実撰経』等の金剛頂経系統の經典群）に説かれる金剛界慧門の十六大菩薩に配当する。続けて、五智五仏と金剛界三十七尊の名称が陳述される。

\*十宝 49)於三十七尊中。五方佛位各表一智也。東方阿閼佛由成大圓鏡智。亦名金剛智也。南方寶生佛由成平等性智。亦名灌頂智也。西方阿彌陀佛由成妙觀察智。亦名蓮花智亦名轉法智。北方不空成就佛由成成所作智。亦名羯磨智也。中方毗盧遮那佛由成法界智為本。已上四佛智出生四波羅蜜菩薩焉。四菩薩即金寶法業也。三世一切諸賢聖生成養育之母。於是印成法界體性中<sup>864</sup>流出四佛<sup>865</sup>也<sup>866</sup>。－『宝鑰』第十住心：『菩提心論』三摩地段の文

金剛界三十七尊のうち、最初に五智五仏（「五方佛位」）が説明される。（ここでは書き下しを省略する）

- 東方：阿閼佛＝大圓鏡智・金剛智
- 南方：寶生佛＝平等性智・灌頂智
- 西方：阿彌陀佛＝妙觀察智・蓮花智・轉法智
- 北方：不空成就佛＝成所作智・羯磨智
- 中方：毗盧遮那佛＝法界智・法界體性
- 四智四佛（阿閼・寶生・阿彌陀・不空成就）から四波羅蜜菩薩（金・寶・法・業）を出生

金剛界五如来の名称とその方位、及び各尊の徳智を表象する智印名（法界體性智・妙觀察智等）は過不足なく列挙される。しかし、何故、この組み合わせなのか、中尊大日と四仏の関係性や、五智五仏が浄菩提心の展開とどのような連携をとって金剛界曼荼羅として開顕するのかの機密は、一切語られない。「出生」「母」「流出」という、仏智の誕生の概念を強調するのみである。

次に、この四智四佛の各々に四菩薩を配して、金剛界十六大菩薩が説かれる。

\*十宝 50)四方如来各攝四菩薩。東方阿閼佛攝四菩薩。金剛薩埵。金剛王。金剛愛。金剛善哉。為四菩薩也。南方寶生佛攝四菩薩。金剛寶。金剛光。金剛幢。金剛笑。為四菩薩也。西方阿彌陀佛攝四菩薩。金剛法。金剛利。金剛因。金剛語。為四菩薩也。北方不空成就佛攝四菩薩。金剛業。金剛護。金剛牙。金剛拳。為四菩薩也。四方佛各四菩薩為十六大菩薩也。於三十七尊中。除五佛四波羅蜜及後四攝八供養。但取十六大菩薩為四方佛所攝也<sup>867</sup>。(四方の如来に各おのおの四菩薩<sup>868</sup>を攝せつす。東方の阿閼佛に四菩薩を攝す、金剛薩埵・金剛王・金剛愛・金剛善哉を四菩薩[薩王愛喜]と為す。南方の寶生佛に四菩薩を攝す、金剛寶・金剛光・金剛幢・金剛笑を四菩薩[寶光幢笑]と為す。西方の阿彌陀佛に四菩薩を攝す、金剛法・金剛利・金剛因・金剛語を四菩薩[法利因語]と為す。北方の不空成就佛に四菩薩を攝す、金剛業・金剛護・金剛牙・金剛拳を四菩薩[業護牙拳]と為す。四方の佛の各の四菩薩を十六大菩薩と為す。三十七尊の中に於て五佛・四波羅蜜、及び後の四攝<sup>869</sup>・八供養<sup>870</sup>を除いて、但し十六大菩薩の四方の佛の所攝たるを取る<sup>871</sup>。)－『宝鑰』第十住心：『菩提心論』三摩地段の文

ここでは、十六大菩薩が具に列挙される。金剛界曼荼羅成身会の三十七尊のうち、五智五仏・四波羅蜜・四摂・八供養の計二十一尊を除外して、残りの慧門の十六大菩薩が月の十六分に配当されると述べる文脈である。ただし、十六尊の各々の菩薩の体現する本誓や曼荼羅中で果たす役割等は語られない。四摂・八供養に至っては名称にも言及されず、尊格間の相互供養の概念にも触れられない。従って、「十宝 49」「十宝 50」は、金剛界曼荼羅の中心的な五智五仏・四波羅蜜・十六大菩薩の二十五尊について、名称の羅列と簡単な説明（五仏）のみを行った、極めて略式の名簿的記

述であると言える。

十六大菩薩に喩えられた月の十六分は、続いて『大般若経』所説の十六空<sup>872</sup>にも配当される。

\*十宝 51)一切有情於心質中有一分淨性衆行皆備。其體極微妙皎然明白。乃至輪廻六趣亦不變易。如月十六分之一。凡月其一分明相[中略]日日漸加至十五日圓滿無礙<sup>873</sup>。(一切有情は心質しんぜつ[心の本質]の中に於て一分の淨性<sup>874</sup>有り。衆行[自証・化他の諸々の行]、皆備はれり<sup>875</sup>。其の體<sup>876</sup>極微妙ごくみみょう[最勝・微妙]にして皎然こうねん[白々と明るく輝く]明白<sup>877</sup>なり。乃至六趣に輪廻すれども亦また變易[変化]せず。月の十六分の一の如し<sup>878</sup>。凡およそ月の其の一分の明相[中略]日日ひびに漸ようやく加して<sup>879</sup>、十五日に至って圓滿無礙<sup>880</sup>なり。) — 『宝鑰』第十住心：『菩提心論』三摩地段の文

「十宝 47」で衆生内奥の菩提心が「月輪」に喩えられ、結論的(本有門)に「淨菩提心＝月輪(満月)＝光明＝さとり」と定立されたが、ここでは因位は一切智智志求の菩提心(修生門)が説かれる。ここでは、満月の十六分の一に相当する「淨性」が、自証・化他二利の修行を成満して、仏の菩提(「満月＝圓滿無礙」)に立ち至ることが述べられるのである。則ち、三摩地菩提心の修觀の位相がここで月輪觀として前面に押し出される。

実際に月輪觀を修するに当っては、「菩提心＝月輪」に「阿字」を重ね合わせる。

\*十宝 52)所以觀行者初以阿字發起本心之中分明。只漸令潔白分明證無生智。夫阿字者一切諸法本不生義<sup>881</sup>。(所以このゆえに觀行者[真言行者]、初めに阿𑖀字を以て本心ほんじん[本有の菩提心＝金剛界]の中の分の明[一分淨性]を發起ほつきして、只ただし漸ようやく潔白分明ならしめて、無生智<sup>882</sup>を證す。夫れ阿𑖀字とは一切諸法本不生の義なり。) — 『宝鑰』第十住心：『菩提心論』三摩地段の文

大日如来の種子真言であり万法の根源でもある阿𑖀字は、仏のさとりの境界への渉入を教導する法曼荼羅身である。月輪という虚空法界を遍照する徳を具えた象徴を阿𑖀字に加え、修行者の内心が月輪・阿字と即同するように瞑想を深める觀法(月輪觀・阿字觀)の大枠のみがここに記される。「發起」とは初発心・如実知自心を指し、十六分中の最初の金剛薩埵の位を指す<sup>883</sup>。普賢と同体の金剛薩埵が阿𑖀字を以て心月輪を觀想し、自ら體現する所の金剛不壞の徳を開発して、漸次無上菩提へと渉入してゆく過程の開始を言う。「無生智」は盡智の後に起こす無漏智<sup>884</sup>(仏果の智)で、阿𑖀字の本来不生・本初不生の義に通じるから、「阿𑖀字とは一切諸法本不生の義なり」という定義解説の文が挿入されることとなる。叙述の本筋はあくまで「月輪觀」「阿字觀」ではあるが、阿字それ自体の徳を讃嘆する要素が加わってくる。

割注の形式で、『大日經疏』(『大日經義釈』)の阿字五轉・開示悟入の説段が挿入される。

\*十宝 53)准毗盧舍那經疏。釋阿𑖀字具有五義。一者阿𑖀字(短聲)是菩提心。二者阿𑖀字(引聲)是菩提行。三者暗𑖀字(短聲)是證菩提義。四者惡𑖀字(短聲)是般涅槃義。五者惡𑖀字(引聲)是具足方便智義。又將阿字配解法花經中開示悟入四字也。開字者開佛知見雙開菩提心。如初阿𑖀字。是菩提心義也。示字者示佛知見。如第二阿𑖀字。是菩提行義也。悟字者悟佛知見。如第三暗𑖀字。是證菩提義也。入字者入佛知見。如第四惡𑖀字。是般涅槃義。總而言之具足成就第五惡𑖀字。是方便善巧智圓滿義也<sup>885</sup>。 — 『宝鑰』第十住心：『菩提心論』三摩地段の文(ここでは書き下しを省略する)

『菩提心論』の割注の中では「毗盧舍那經疏」と記して『大日經疏』からの引用を示唆する。しかし、ここに引かれる文が、空海が将来した『大日經疏』本には含まれないことが問題となる。これは夙に先徳が「現在行われている二十卷の疏にはこの文のままには見当たらず<sup>886</sup>」と指摘され、且つ勝又博士の注釈書<sup>887</sup>には、𑖀字五轉について現行『大日經疏』卷十四の

\*十宝 53 α)所謂字輪者。從此輪轉而生諸字也。輪是生義。如從阿𑖀字一字即來生四字。謂阿𑖀是菩提心。阿長𑖀是行。暗𑖀是成菩提。惡𑖀是大寂涅槃。惡長𑖀是方便。如阿字者。當知迦𑖀字亦五字。乃至佉等凡二十字。當知亦爾。[中略]當知此字輪。即遍一切真言之中。若見阿𑖀字。當知

菩提心義。若見長阿𑖀字。當知修如來行。若見暗𑖀字。當知成三菩提。若見嚙𑖀字。當知證大涅槃。若見長嚙𑖀字。當知是方便力也<sup>888</sup>。—『大日經疏』

という記述の存在を指摘しながら、『法華經』所説の開示悟入への配釈については、『大日經疏』の再治本である『大日經義釋』卷八(續藏 36・385-390)を指示している。その『義釋』の文は

\*十宝 53 β) 所謂𑖀阿𑖀阿引去𑖀暗𑖀惡也。𑖀阿字門故一切衆生本有佛知見性。如來以種種因緣爲彼淨除眼膜使開明。故法華第一句云開佛知見使得清淨。即是淨菩提心也。既得淨菩提心。當廣示法界藏中種種不思議境界令普見一切善知識遍學一切諸度門。故法華第二句云示佛知見。則長𑖀阿引字大悲萬行義也。已具大悲萬行。次以娑羅樹王華開敷智成大菩提。故法華第三句云悟佛知見。即是𑖀暗字義也。成佛已即以加持方便普門垂迹導利衆生。若衆生了知常性時如來衆迹都盡。以無迹故名爲入般涅槃是。故法華第四句云入佛知見。即是𑖀惡字門也。字輪對如來方便智。更有第五長聲𑖀引惡字門。以無別體故此中不説。若欲指文辨相即是歸命句中種種如來巧度門。以此五字統収一切佛法。無有遺餘。故名爲正等覺心也<sup>889</sup>。—『大日經義釋』

であり、『菩提心論』所引の「十宝 53」と「十宝 53 α」「十宝 53 β」の二つの文、併せて三文を比較すると、記述の詳しさの点から、『菩提心論』割注が『大日經義釋』系統のテキストに依拠していることが明瞭である。最近の研究<sup>890</sup>では、円珍・安然がこの阿字五転の記述が『大日經義釋』のみに採録されていることを以て、『大日經疏』より再治本の『義釋』の方が優れる(従って台密は『義釋』を依用する)と主張するという指摘<sup>891</sup>が提出されている。

さて、割注での『大日經義釋』の引用の骨子は、以下の配当が教理的に定まっていることを示すものである。

○𑖀菩提心(因)・𑖀菩提行(行)・𑖀證菩提(證)・𑖀般涅槃(入)・惡𑖀具足方便の五転

○『法華經』由来の開示悟入を因行證入に配する

この密教的な阿字五転の観想法は、既に本章の文例「菩 51」「本源 26」で検討した通りに、三句の法門とも連結し、菩提心の活動から曼荼羅の諸尊が示現する構造を説く(五転から中台八葉の四方四仏が発生する)。元來『大日經』所説の胎藏曼荼羅を前提とする観法であるから、金剛界曼荼羅を建立する五相成身観とは系統・次元を異にする。『菩提心論』に梵文の原文が存在すると仮定するならば、この『大日經義釋』からの割注引用の存在は、

★不空三蔵漢訳の際の注記的な付加<sup>892</sup>

となり、『菩提心論』を不空三蔵の制作とすれば

★不空三蔵自身による『大日經義釋』の引用

★漢訳された後、第三者による割注引用の設置

と評価できる。いずれにせよ、『金剛頂經』系統の儀軌類とは趣を異にする、胎藏曼荼羅・胎藏法的な[『大日經疏』的]観法の要素がここで導入されていると言い得る<sup>893</sup>。一方、『菩提心論』を所依の論として『宝鑰』第十秘密莊嚴心に引用する立場の著者空海としては、金胎両部曼荼羅の並存(不二)を大前提と心得ているが故に、「十宝 53」の割注がここに配置されても不都合とは考えなかったに相違ない。ただし、『宝鑰』における密教教理を限定的にしか開示しない方針に照らし合わせれば、阿字五転(因行證入方便)と開示悟入への配釈は、可能であれば秘密にしたい部類に属する事柄であったとも考えられる。仮に『義釋』の文が、『十住心論』卷十の𑖀字門の「求上門因行證入。更有𑖀字即是方便具足義。一一字門五字即各各門五佛五智(心仏 37)」という、五転を五仏五智に展開させるレベルまで踏み込んでいたら、『宝鑰』表現主体はその五転五仏五智の記述を躊躇なく省略したであろうことが、予想されるのである。

阿字五転・開示悟入の教理提示が挿入された後に、阿字=菩提心の徳を讃嘆する『金剛頂經瑜

伽修習毘盧遮那三摩地法』所録<sup>894</sup>の入智因明頌と同じ偈頌が置かれる。

\*十宝 54) 即讚阿字是菩提心義頌曰「八葉白蓮一肘間 炳現阿字素光色 禪智俱入金剛縛 召入如來寂靜智<sup>895</sup>」。(即ち、阿字、是れ菩提心の義なることを讚ずる頌に曰く、「八葉の白蓮びやくれん[八葉蓮華=心臓]一肘いっちゅう<sup>896</sup>の間、阿字素光そこうの色[白色光]を炳現へいげん<sup>897</sup>す。禪[左手]智[右手]俱ともに金剛縛に入れて、如來の寂靜智[阿字本不生の智]を召入す<sup>898</sup>と)：－『宝鑰』第十住心：『菩提心論』三摩地段の文：第五章第二節「頌宝 17」に同じ

阿字五転の引用(「十宝 53」)中に同定された「阿字＝菩提心」の義を、当該の『三摩地法』の偈頌が補足する。その中心は「月輪＝心臓」とリンクされる所の「八葉蓮華(心蓮華)Cf. (善 39) (善 44) (本源 24)」に於いて阿字を觀ずるといふこと、則ち、内心の「八葉蓮華台・心蓮上の満月輪の中に、白く輝く阿字が顕現している」境界に渉入する觀法の本質が述べられるのである。

続く長行には、少し詳しい阿字觀の内容が叙述される。心月輪・阿字が拡大して虚空法界に遍満し、また行者の自心に収斂する「卷舒自在」を述べる一節である。

\*十宝 55) 夫會阿字者皆是決定觀之。當觀圓明淨識。若纔見者則名見真勝義諦。若常見者則入菩薩初地。若轉漸增長則廓周法界量等虚空。卷舒自在當具一切智<sup>899</sup>。(夫れ阿字に會かなふ[會得]者<sup>900</sup>は、皆是れ決定して之[阿字・心月輪]を觀ずべし。當まさに圓明の淨識<sup>901</sup>を觀ずべし。若もし纔わづかに見る<sup>902</sup>をば則ち真勝義諦[阿字の実相]を見ると名づけ、若し常に見れば<sup>903</sup>則ち菩薩の初地に入る。若し轉うたた漸ようやく增長すれば則ち廓かく<sup>904</sup>法界に周あまねく、量虚空に等し<sup>905</sup>。卷舒けんじょ<sup>906</sup>自在にして<sup>907</sup>當に一切智を具すべし。)－『宝鑰』第十住心：『菩提心論』三摩地段の文

ここでは、心月輪を「圓明淨識」と呼び、阿字・心月輪を少しでも觀ずることを地前の菩薩の行とし、また「常見」(常に心月輪の真相を自心に見る＝佛の清淨法身を覚知する)を地上の菩薩の境界に進趣した証とする。そして觀智が増長して(「轉漸增長」)第二地以上に進み、ますます深遠広大な境地に到達することを、心月輪・菩提心・自心本有の仏智・心王心数の微塵数の仏身が虚空法界に遍満する様の瑜伽的覺了(「廓周法界量等虚空」として表現する。法界全体に拡大した月輪・阿字は、十地の功德を具足した行者の内心に瞬時に収束し、かくして大宇宙(法界)と行者の自心(心蓮)が、拡大収斂・入出自在の相即無礙の境地に到達すると説かれている。

この地上の菩薩の状態に参入する為に必要な行として、阿字觀・月輪觀と並んで密教肝要の

※三密行      ※五相成身

の觀行が提示される。先に三密行が説かれる。

\*十宝 56) 凡修習瑜伽觀行人。當須具修三密行證悟五相成身義也。所言三密者。一身密者。如結契印召請聖衆是也。二語密者如密誦真言令文句了了分明無謬誤也。三意密者如住瑜伽相應白淨月圓滿觀菩提心也<sup>908</sup>。(凡およそ瑜伽觀行<sup>909</sup>を修習する人は、當まさに須すべからく具つぶさに<sup>910</sup>三密の行を修して五相成身ごそうじょうじんの義を證悟すべし<sup>911</sup>。言ふ所の三密とは、一に身密とは契印を結んで聖衆を召請するが如き是れなり。二に語密とは、密ひそかに真言を誦じて文句をして了了分明なら令しめて謬誤無きが如きなり。三に意密とは、瑜伽に住して白淨月<sup>912</sup>の圓滿に相應<sup>913</sup>し菩提心を觀ずるが如き<sup>914</sup>なり。)－『宝鑰』第十住心：『菩提心論』三摩地段の文

真言密教で根本義とされる三密行の簡潔な定義が示される。「身密＝結契印」「語密＝誦真言」「意密＝住瑜伽」という規定は、本質そのものを端的に表現した勝れた概念規定であるが、逆に言えば、本質のみを言い表して、三密行の具体的な内容に一切触れないものでもある。行者が結ぶ三昧耶形としての印については、直前の『三摩地法』偈頌に「金剛縛」という言及があるのみで、他には名称すら暗示されない。また、真言についても片言隻句すら洩らされない。意密のみ、月輪觀と阿字觀に関わる「白淨月圓滿觀菩提心」という記述が見出されるが、修法で用いられる觀想

の文に類した、瑜伽観智へのプロセスを示す具体的文言を欠く。

このように三密行のアウトラインを描きながら、その実際的な実体を曖昧なままにして説き明かさないう姿勢は、次の五相成身観の記述にも共通する。

\*十宝 57) 次明**五相成身者**。一是**通達心**。二是**成菩提心**。三是**金剛心**。四是**金剛身**。五是證無上菩提獲**金剛堅固身也**。然此五相具備方**成本尊身也**。其圓明普賢身也。亦是普賢心也。与十方諸佛同之。[中略]凡人心如合蓮華佛心如滿月。此觀若成[中略]菩薩因地行相。三世諸佛悉於中現證本尊身滿足普賢一切行願<sup>915</sup>。(次に**五相成身**を明かさば、一には是れ**通達心**、二には是れ**成<sup>916</sup>菩提心**、三には是れ**金剛心**、四には是れ**金剛身**、五には是れ無上菩提を證して**金剛堅固の身**を獲る也なり。然しかも、此の五相具つぶさに備ふれば<sup>917</sup>、方まさに**本尊<sup>918</sup>の身と成る**。其の圓明<sup>919</sup>は普賢の身<sup>920</sup>なり、亦または是れ普賢の心なり。十方の諸佛と之これ<sup>921</sup>同じ。[中略]凡人の心<sup>922</sup>は合蓮華<sup>923</sup>の如く、佛心<sup>924</sup>は滿月の如し。此の觀、若もし成ずれば<sup>925</sup> [中略]菩薩の因地の行相<sup>926</sup>、三世の諸佛、悉く中に於て現じ、**本尊の身を證して<sup>927</sup>普賢の一切の行願<sup>928</sup>を満足す。**)

—『宝鑰』第十住心：『菩提心論』三摩地段の文

五相成身観について、その五段階の名称「通達心・成菩提心・金剛心・金剛身・金剛堅固身」が列挙され、この五相を具備すれば「本尊の身と成る」と説かれる。これは仏の身を体証するまでの五段階の観想法の存在を告げるだけで、その内容については全く情報を与えない記述方法である。『真実撰経』の経文を基に、ここで五相の内容を確認しておく。

★第一通達本心・通達菩提心：煩惱の雲に覆われた中で月輪の影を透かし見る段階で、月輪観の開始の観想部分に相当する。「唵質多鉢囉<sup>ニ合底丁以反微騰迦嚕弭<sup>929</sup></sup>(唵、我心に通達す)」の真言を唱える。「我が心」とは菩提心・自性清浄心であり、円明浄光の月の形相に比定される。経文には「我れ自心を見るに形月輪の如し<sup>930</sup>」と記される。

★第二修菩提心・成菩提心：煩惱が霧散し、冴えわたった月を見る境地で、月輪観の円月を徹底して観想する段階に相当する。自らの自性を清浄光明と悟り、発菩提心の真言「唵菩提質多鉢囉怛波娜夜弭<sup>931</sup>(唵、我は菩提心を発す)」を唱える。経文には「彼の月輪の形の如く、我れもまた月輪の如く見る<sup>932</sup>」と述べられる。

★第三成金剛心：行者の心が金剛不壊のものであると直覚する段階である。先の修菩提心観で円明に視覚化された月輪の中に金剛杵を観想する段階である。経文には「汝已に一切如來の普賢心を發して、金剛に齊等なる堅固を獲得せり。善く此の一切如來の普賢發心に住して、自心の月輪に於いて金剛形を思惟する<sup>933</sup>」と記して、「唵底瑟姪<sup>ニ合囉日囉<sup>ニ合<sup>934</sup></sup></sup>(唵、起て金剛よ)」の真言を唱える。この真言によって、行者の中に観想された金剛杵(=金剛界)が立ち上がり覚醒する。則ち、行者の菩提心の中に内在されていた金剛界が目覚めるわけである。

★第四証金剛身：自らが金剛の身であることを体得する段階である。先(第三段階)の自心に月輪と三昧耶形の金剛杵を見る成金剛心観においては、未だ「観る主体と観られる月輪・菩提心」という二元の認識構造に立脚していたが、この証金剛身観では二元を越えた心・身一如の不二渾融へと転昇する。『真実撰経』には「菩薩白して言さく、世尊如來我れ月輪中に金剛を見ると。一切如來悉く告げて言く、一切如來の普賢心の金剛[金剛杵=金剛界]を堅固ならしむるに此の真言を以てせよ<sup>935</sup>、<唵囉日囉<sup>ニ合怛麼<sup>ニ合句哈<sup>936</sup></sup></sup>(唵、我は金剛性なり)>」と記される。この真言を唱えることによって、月輪の中に金剛杵を見ていた行者(経では一切義成就菩薩)は、自らの月輪である大普賢菩提心の裡に、永遠の法の大覚者(法身大毘盧遮那であり一切如來)と一体化した薩埵金剛(金剛杵=金剛界)を内実とする金剛身となり、そして行者の全存在が金剛界そのものと同化する<sup>937</sup>。この自身が金剛界であるという認識、これが仏の境界(空海の言う所の「金剛際<sup>938</sup>」)に悟入した大覚の証となる。

★第五佛身圓滿・証金剛堅固身：月輪中に相好円満の仏の姿、即ち大曼荼羅身を觀想して、仏と行者が入我我入の状態を堅固にする觀法である。經文には「一切の薩埵金剛は一切の形を具すことを成就し、自身を佛形と觀じて此の自性成就の眞言を以て隨意に誦せよ、<唵一曳他二薩婆怛他藥多三薩怛他含(唵、一切如来の存在は我が存在なり)>。是の言を作し已って金剛界菩薩摩訶薩は自身の如来たるを現證し、盡く一切如来を禮し已って白して言さく、唯願はくは世尊、諸の如来よ、我を加持して此の現證菩提を堅固ならしめたまへと。是の語を作し已るや、一切如来は金剛界如来なる彼の薩埵金剛の中に入り給ふ<sup>939</sup>」と記述される。先(第四段階)の証金剛身觀で金剛界と合体し(身密)、金剛界菩薩摩訶薩となった一切義成就菩薩(釈尊)＝行者は、仏の姿を我が身に觀じて(意密)眞言を唱え(口密)、この三密瑜伽の行法によって己が如来であることを悟り(「現證」)、一切如来の加持を蒙って「一切如来」がその内部に渉入する所の「金剛界如来」に成り、ここに円満なる仏身に到達するのである。經ではこの仏身円満觀で現証される仏の境界を、一切如来の等覺平等智・平等智三昧耶・法平等智自性清淨・平等自性光明智藏などと名づけ、釈尊・大日不二の如来と行者とが入我我入にあつて、一切衆生を拔濟する仏の方便行(曼荼羅の出生と灌頂等)に邁進すると続く。

『真実撰經』等の『金剛頂經』系統の經典・儀軌類に説かれる、金剛界を代表する五相成身觀は、上記のような展開過程を内包するが、『菩提心論』「十宝 57」のような提示方法では、単なる術語の羅列に留まり、「無上菩提を證して」「本尊の身と成り」「普賢の一切の行願を満足す」と説かれても、その意味する修行向上門の実態が捉え難いままであろう。但し、これは『菩提心論』の作者と引用する著者空海の双方が望む通りの、越三昧耶を意識した意図的な省略的記述・曖昧化であることは疑いない。五相成身觀の内容を説明するのが目的ではなく、五相成身觀というものを通して修行するという、觀法の存在の告知そのものが当該の一節の存在理由なのである。

次に、『宝鑰』に引用される『菩提心論』では、眞言行者が三摩地法を修する目的、そこから得られる仏果(「從凡入佛位」と「達諸佛自性悟諸佛法身」「四種法身」)を述べる説段が置かれる。

\*十宝 58)今眞言行人既破人法上執。雖能正見眞實之智。或為無始間隔未能證於如来一切智智。故欲求妙道修持次第從凡入佛位者。即此三摩地者能達諸佛自性悟諸佛法身。證法界體性智成大毗盧舍那佛自性身受用身變化身等流身。為行人未證故理宜修之<sup>940</sup>。(今、眞言行人は既に人法の上執<sup>941</sup>を破して<sup>942</sup>、能く正しく眞實を見る智と雖も、或いは無始の間隔けんきやく<sup>943</sup>の為に未だ如来の一切智智を證すること能はず<sup>944</sup>。故に妙道<sup>945</sup>を欲求し、次第を修持<sup>946</sup>して凡ぼん從より佛位に入る者なり。即ち此の三摩地とは<sup>947</sup>、能く諸佛の自性<sup>948</sup>に達し、諸佛の法身を悟り<sup>949</sup>、法界體性智を證して<sup>950</sup>大毗盧舍那佛の自性身・受用身・變化身・等流身<sup>951</sup>を成ず<sup>952</sup>。為いはく[言・説の義]、行人、未だ證せざるが故に、理り宜しく之を修すべし<sup>953</sup>。) — 『宝鑰』第十住心：『菩提心論』三摩地段の文

眞言行者は既に人法二空を了知して極細妄執を断除した(「既破人法上執」)段階にあるが、未だ眞実究竟の仏境界には未達(「未能證於如来一切智智」)の故に、「三摩地」の「瑜伽觀行(十宝 56)」を「修持」すると説かれる。その結果得られる究極的な仏果は

- 「凡ぼん從より佛位に入る」(迷妄不覺の凡夫衆生の位から現身に佛の果位に証入すること)
- 仏の果位に証入することは、則ち如来の一切智智の体証で
- 「諸佛の自性」に達し、「諸佛の法身」を悟ることであり
- 「法界體性智」を現証して成仏する
- それは大日如来の四種法身(「成大毗盧舍那佛自性身受用身變化身等流身」と)等同の境位に住すること

と説かれている。大日如来の開顕する諸仏の智徳と等同の境界に悟入することが、仏果体証であ

るというレベルまでは了解できるが、ここでも「從凡入佛位」の実践的な修法の具体は説かれず、法界体性智摩訶毘盧遮那の四種法身についても、その意味する概念の内容は、『瑜祇經』の經文や空海の『二教論』の議論を心得ないことには、名称のみ提示されても皆目見当がつかない。こうした教理概念の提示に留まる姿勢は、『菩提心論』に明瞭に看取される特徴であり、これを空海が諒としたことは確実であると考えられる。

三摩地・瑜伽觀行の殊勝を説いた後、『菩提心論』は經証として『大日經』から二文、『真実撰經』から取意の一文を引く。ここでは、『金剛頂經』系統の經文とそれに対する釈文が、重要な働きを文脈上發揮している。

\*十宝 59)如金剛頂瑜伽經說。一切義成就菩薩初坐金剛座取證無上道。遂蒙諸佛授此心地然能證果。凡今之人若心決定如教修行。不起于座三摩地現前。應是成就本尊之身<sup>954</sup>。(『金剛頂瑜伽經』に説く<sup>955</sup>が如し。「一切義成就菩薩[釈迦菩薩]、初めて金剛座[菩提場]に坐し、無上道[無上正等覺菩提]を取證して遂に諸佛<sup>956</sup>の此の心地<sup>957</sup>を授くることを蒙って[諸仏驚覺の蒙受]、然して能く果を證す<sup>958</sup>」と。凡そ、今の人<sup>959</sup>、若し心しん決定して<sup>960</sup>教の如く修行すれば、座を起たずして<sup>961</sup>三摩地現前し<sup>962</sup>、是れ本尊の身しんを成就<sup>963</sup>す應べし。) — 『宝鑰』第十住心：『菩提心論』三摩地段の文

ここで意を取って「一切義成就菩薩、初めて金剛座に坐し、無上道を取證して遂に諸佛の此の心地を授くることを蒙って、然して能く果を證す」とまとめられる經文は、『宝鑰』第九住心の進金剛際で、菩提樹下の一切義成就菩薩(釈尊)が一切如来の驚覺を受けて「自性成就真言」及び「唵字觀」を授かる場面を述べる『真実撰經』『守護国經』の一節に対応する。『真実撰經』では

\*於一切義成就菩薩摩訶薩坐菩提場。往詣示現受用身。咸作是言。善男子云何證無上正等覺菩提。不知一切如来真實忍諸苦行。時一切義成就菩薩摩訶薩。由一切如来驚覺。[中略]世尊如来我見一切如来爲自身[中略]時世尊金剛界如来。當彼刹那頃。現證等覺一切如来平等智。入一切如来平等智三昧耶。證一切如来法平等智自性清淨。則成一切如来平等自性光明智藏如来<sup>964</sup>。 — 『真実撰經』

と叙述されるが、途中省略した箇所には上述の五相成身觀の解説で提示した真言を含んだ經文が配置されている。則ち、『菩提心論』『十宝 59』の取意の引用文は

- 『宝鑰』第九住心の「極無自性心→秘密莊嚴心」勝進の、入法界曼荼羅の構造を伏藏し
- 五相成身觀の次第と真言を内包しながらその具体を秘密に留める

極めて暗示的な經証となっているのである。その一方で、秘密三摩地・瑜伽觀行を儀軌法則の通り勤修すれば、即座に(「不起于座」)諸仏の内証三摩地に即入して(「三摩地現前」)、即身成仏の仏果を得る(「成就本尊之身」という修行の効能は高らかに宣揚している。つまり、真言行者が就くべき三密行・觀法の種類・名前を提示して、それを究極して得られる果徳を強調しながら、その中間の具体的なメカニズム、プロセスについては緘黙を堅持すると言う『菩提心論』の性格が如実に表れているのである。

行相の実際に関する『菩提心論』の寡黙な性格は、『宝鑰』を著述する際の著者空海の姿勢にも影響を及ぼしていると推測され、特にこの「十宝 59」は、『真実撰經』『守護国經』二經の經文引用(諸仏驚覺・進金剛際)を第九住心に配置することの示唆と、五相成身の真言を徹底的に秘す方針の二点で、着実に『宝鑰』第九住心・第十住心の記述の構想の源に位置すると考えられる。

三摩地段の最後には、総釈として菩提心讚嘆の文と偈頌が置かれる。

\*十宝 60)此菩提心能包藏一切諸佛功德法故。若修證出現則爲一切導師。若歸本則是密嚴國土。不起于座能成一切佛事。讚菩提心曰「若人求佛慧 通達菩提心 父母所生身 速證大覺位」<sup>965</sup>。(此の菩提心は能く一切諸佛の功德の法<sup>966</sup>を包藏する<sup>967</sup>が故に、若もし修證し出現<sup>968</sup>すれば則ち一切の導師と爲



なる。若し本ほんに歸すれば、則ち是れ密嚴<sup>969</sup>國土なり。座を起たずして能く一切の<sup>970</sup>佛事を成す。菩提心を讃じて曰く、「若<sup>971</sup>もし人、佛慧ぶつて<sup>972</sup>を求めて<sup>973</sup>菩提心に通達すれば、父母ぶも所生の身しん<sup>974</sup>に、速すみやかに<sup>975</sup>大覺の位くらゐを證す<sup>976</sup>と。<sup>977</sup>」 - 『宝鑰』第十住心：『菩提心論』三摩地段の文：「頌宝 18」と同じ

菩提心＝心月輪を觀ずることのみで自ずと万行を具することになるその所以は、この淨菩提心そのものが、本源の大日如来・五智五仏、及びその智徳から開顯される十六大菩薩・三十七尊・心王心数の無量無盡数の仏智(「一切諸佛」)を本来的に蔵しているからと述べられる。その諸仏(自心本有の曼荼羅海会の諸仏)は、輪圓具足(自利利他の二行)という万善の功德を具備する。従つて、無上菩提を求めると一向志求の心を發起し、如法に五相三密の妙行を修して菩提心の妙なるはたらきを發揮すれば(「若修證出現」)、一切衆生を仏のさとの境地に誘う教導の師・阿闍梨となる(「為一切導師」)。仏のあらゆる教えの根本である菩提心の実義に帰入するならば(「若歸本」)、能化(諸佛＝淨菩提心＝導師)と所化(濟度される衆生)の対立は超絶され、そこには「能所を絶した法爾の道理(六大無礙常瑜伽)<sup>978</sup>」が解脱の一味(「此一切智智道一味。所謂如來解脱味<sup>979</sup>」)として開示される。故に、凡聖不二を成じ衆生の心身において仏の樂土が展開される(「則是密嚴國土」)。そして、莊嚴された仏國土とは即身成仏を遂げた衆生自心の曼荼羅を指す。そこに於いて、仏の衆生救済の事業に参画して、行者自らが化他の仏事を成就する、というのが「十宝 60」の文意である。

讚菩提心頌である「若人求佛慧 通達菩提心 父母所生身 速證大覺位」(「頌宝 18」)は、二經一論八箇の証文の第八であるから、これが即身成仏を説き述べる内容であることは殊更に言い立てるまでもあるまい<sup>980</sup>。

以上、『宝鑰』第十秘密莊嚴心の大半を占める、『菩提心論』三摩地段の内容を精査した。そこで述べられる主要なテーマを下にリスト化して再確認する。

- |                         |                        |
|-------------------------|------------------------|
| ○月輪(満月)・淨菩提心(十宝 47)     | ○月輪の十六分(十宝 48)         |
| ○五智五仏・四波羅蜜菩薩(十宝 49)     | ○十六大菩薩・三十七尊(十宝 50)     |
| ○十六空・月の十六分＝一分の淨性(十宝 51) | ○阿字觀(十宝 52)            |
| ○阿字本不生・阿字五轉(十宝 53)      | ○阿字菩提心(十宝 54)          |
| ○阿字圓明淨識卷舒自在(十宝 55)      | ○三密行(十宝 56)            |
| ○五相成身觀(十宝 57)           | ○三摩地の仏果(十宝 58)         |
| ○三摩地現前・成就仏身(十宝 59)      | ○菩提心総釈(導師・密嚴國土)(十宝 60) |
| ○讚菩提心頌(十宝 60)           |                        |

この総覧からは、三密行が定義され、月輪觀・阿字觀・五相成身觀という密教の代表的な觀法が説かれており、觀行を解説する『菩提心論』の著作の性格が見て取れる。同時に、「五智五仏」「十六大菩薩・三十七尊」の名称語釈のように、真言密教の入門書的な記述を含んでいる。これは、『菩提心論』の瑜伽觀行の表面的な概要を略述する性格に対応するものである。つまり、月輪觀・阿字觀で觀想法の一端に触れながら、実際に念誦する真言は説かれず、五相成身觀についても、五段階の名称を列挙するのみで、その展開過程の内実と印明は伏せられたままに終わる。月輪觀・阿字觀・五相成身觀の存在は示されて、一見、真言法門の秘奥を説き明かすかのような印象を与えるが、実際に三密瑜伽の妙境に深く入り込む実践的な情報は記されていない。その一方で、

※證無生智・成本尊身・從凡入佛位・悟諸佛法身・成就本尊之身・速證大覺位

等の、真言法門で獲得できる仏果については、抽象的な表現ではありながら、数度にわたって言明される。しかし、例えば『大日經疏』(Ex.「菩 53」)で説かれる、心の中に曼荼羅を建立して自心の中に於いて大日如来と等同となる(「建立内心毘盧遮那大漫荼羅會(菩 53)」)ことを無上菩提の成就とする旨の明快な記述はない。その代わり、自利利他二行の実修という方向性は強調される。則ち、

『菩提心論』は密教教理の詳細を解説する秘奥のテキストではなく、菩提心の求上門の功徳を讃称し、三密行で獲得できる仏果の殊勝を広宣する勸進の書なのである。

『菩提心論』そのものが具有する、密教教理の表層的な浅略の性格、初門の修行者への案内書的な性質は、未灌頂の在俗読者(天皇・文人官僚)を中心的な読者層に見据えた『宝鑰』にとって、誠に好都合なものであったに違いない。視点を変えれば、『菩提心論』が開示する真言教理の範囲を、著者空海が自らの規範のレベルに設定して『宝鑰』を構想したとも考え得る。

※「能求の菩提心」が、衆生の「自心」に於いて、仏の無上菩提を究竟まで追求するという徹底的な「心の仏」の探求が『菩提心論』の主題であってみれば、十住心思想そのものの成立にも、『大日経』と並んで『菩提心論』が影響を及ぼしていることは確実である。これらの事情を勘案すると、『宝鑰』第十住心に『菩提心論』三摩地段全文が引用されるという事実は、

※『菩提心論』三摩地段が『宝鑰』の開示しようとする秘密のレベルに即同すること  
を意味しており、『宝鑰』の秘密開示のレベルに相応するから空海が『菩提心論』三摩地段を援用したというよりも、

※『十住心論』とは別個の、在俗文人官僚向けの「十四問答・十住心思想の二つの焦点を持ったテキスト」(第十章参照)を構想した時に

※第十秘密莊嚴心で開示できる範囲を『菩提心論』三摩地段の記述レベルに設定し

※発想の源泉である『菩提心論』三摩地段がそのまま保存された

と見なす方が、『宝鑰』成立の過程に則して正鵠を射た視点であるように考えられる。

以上、本項では『宝鑰』中に表現された十住心思想の事例を、60 箇の文として抽出し、仔細に検討を加えた。

### 12-3-3: 『秘蔵宝鑰』の中の「心」に関する表現

本項では、『秘蔵宝鑰』の中に表現される、「十段階の心」「住心」とは別範疇の「心」に関する事例を検証する。勿論、本項で対象とする各々の事例は、その置かれた文脈を統御する所の住心に結果として結び付き、十住心思想の枠組みから完全に独立した概念を形成するものではない。しかし、『宝鑰』論述の展開上、十箇の住心の基本構造とは若干離れた形で提示される「心」の表現例を通覧することで、心統生とは位相の異なる『宝鑰』中の「心の教え」の存在を指摘したい。

本項で考察の対象となる心の在り方は、大きく次の四タイプに分かれると予測される。

○A: 「心」を仏のさとの本源とする考え(浄菩提心・仏性・本覚・自心仏等)

○B: 「心」を無明・執着・迷いの世界の源とする考え

○C: 「心」を覚悟・迷妄の両局面を具した実相とする考え

○D: 「心」を「精神・感情・意志」を表象する語、或いはそれらが収蔵される器官(心臓)として用いる一般的な用法

の四つである。仏教的には、本来は「C」清濁・聖俗や迷悟・煩惱菩提の一切を包摂するものが「心の実相」であり、それをプラスの価値に転じる積極的な視点(表徳門)が「A」、マイナスのものと否定して断滅する視点(遮情門)が「B」に相当するであろう。ここでは、「A」と「B」が表裏一体として共存する「C」の構造を予め了解した上で、便宜的に四タイプに分類しながら検証する。

#### 『宝鑰』巻上の「心」に関する表現

第一に序詩の中の一旬に「心」を動詞として用いる例を挙げる。

\*心宝 1) 思思思思聖無心<sup>981</sup>。(思ひ思ひ思ひ思ふとも聖せいも心しること無し。) - 『宝鑰』序詩

「心」を「シル」と訓じて動詞として扱うことは、定本・弘全に共通する古来の読み癖で、実際に仁安二年(1167)書写の古写本(訓点は鎌倉中期まで下がる)の印影<sup>982</sup>を確認すれば「无レ心シルコト」と記されている。頼瑜『秘蔵寶鑰勘註』<sup>983</sup>には孔穎達<sup>984</sup>の疏『周易正義』の「道則無心無跡、聖人則亦無心有跡云々」の釈を引いて語句の典拠を推測するが、「心」を動詞と取る読み方は示されない。宥快の『秘蔵寶鑰鈔』では「心字知ノ訓ニ於テ常ニハ之無シ[中略]心ノ字ニ知ノ訓無シ云事之ヲ勘ズ可シ。即身成佛義ニ云。此ノ經文ノ初ノ句ニ我即同心位ト者。所謂心ハ則チ識智也<sup>985</sup>」と注され、「心」を「知る」と動詞の意で読むことは異例であり、特に『大日経』阿闍梨真實智品の偈頌

\*我即同心位。一切處自在。普遍於種種。有情及非情。阿字第一命。嚩字名為水。囉字名為火。訶字名為風。佉字同虛空<sup>986</sup>(我即ち心位しんにに同どうなり。一切處に自在にして普く種種の有情と及び非情とに遍ぜり。阿<sup>ア</sup>字は第一命なり。嚩<sup>ワ</sup>字を名づけて水と為す。囉<sup>ラ</sup>字を名づけて火と為す。訶<sup>ハ</sup>字を名づけて風と為す。佉<sup>ク</sup>字は虚空に同じ)

に対する『即身義』の「此の經文の初めの句に、<我即同心位>とは、所謂心しんは則ち識智なり」という空海の解釈に基づいて、「心」を「識智」の同義語と取り扱うのだという見解が述べられる。真言宗内の伝統的な読み方は、恐らく宥快の説明に随うものである。ただし、同じ「思」の字が四つ連続する「心宝 1」の句のそもそもの解釈は、『周易正義』に源泉を見出す頼瑜の見方を正とすべきであり、天長期の『宝鑰』の読者がここに「心＝識智」の読みを見出すことはまず不可能である。ここでの「心」は通常の用法「D」と考えるべきであろう。

\*心宝 2) 空華眩眼龜毛迷情。謬著實我醉心封執<sup>987</sup>。(空華くうげ眼まなこを眩たぶらかし龜毛きもう情ころを迷はして、實我に謬著みょうじゃくし醉心すいしん封執ふうしゅうす。) - 『宝鑰』序

「醉心」は、心が無明の毒酒に酔い痴れることで、「封執」は堅く執着する意を表わす。当該の二句は、一切諸法は因縁所生の仮有の存在で自性があるわけではないのに、輪廻転生の生死苦海に沈淪する迷妄不覚の衆生は、二空の理を知らずに実我実法という迷謬に固執し、無明煩惱の毒酒に酔い痴れる、それは眼病の者が虚空に実在しない幻の華を見たり、亀甲に有名無実の毛を見たと妄りに思い込んだりするようなものである、の意を示す。心を無明・執着・迷いの源とする「B」の例である。

\*心宝 3) 考慈切心非教何濟。[中略]九種心藥拂外塵而遮迷。金剛一宮排内庫而授寶。樂不樂得不得自心能為。非哥非杜我心自證而已<sup>988</sup>。(考慈[大覺慈父]、心に切なり、教へに非ずんば何ぞ濟はん。[中略]九種の心藥[前九住心]は外塵を拂って迷ひを遮し、金剛の一宮<sup>989</sup>は内庫<sup>990</sup>を排ひらいて寶[秘寶・秘密真言藏]を授く。樂と不樂と得と不得と自心[衆生本有の菩提心]能く爲す。哥か[父]に非ず杜しゃ[母]に非ず、我が心自から證す而已のみ。) - 『宝鑰』序

「考慈切心」は、狂酔した衆生(我が子)を救済せんとする、如来の慈悲の心が深く切々たる様を言う。「心藥」は仏が衆生に開示する様々な教えで、「B」の迷いを転じ(「遮迷」)て「A」に導く、心の病を療する妙薬のことを指す。「樂・得」は第十住心(密教)、「不樂・不得」は前九住心(顯教)に配当され、「寶」(秘蔵の教薬)を得て樂を享受するか、或いはこれを得ずに不樂のままに終わるかは、ひとえに衆生各々の「自心」の爲す所(「自心能為」「我心自證」)にかかっている。則ち大日如来の説く金剛秘密最上仏乗の果を得るか否かは、如来の法教を信受して教えの如く修行するその行願・勝地・三摩地の菩提心の在り方に依存する、という意を示すのである。従って、この「自心」「我心」は、覚悟・迷妄の両面(「C」)という心の実相を如実に了知しようと、求上菩提の行に邁進する能求菩提心(「A」の範疇)を示すものである。

\*心宝 4) 頓越三妄入心真<sup>991</sup>。(頓とんに三妄を越えて心真に入らむ。) - 『宝鑰』序

「心真」は初地真浄の菩提心で、『大日経』成就悉地品に「無垢妙浄清 圓鏡常現前 如是眞實心 古佛所宣説<sup>992</sup>」と説かれる「眞實心」に同じであると解釈される<sup>993</sup>。初地浄菩提心であるから、範疇「A」に分類される。

\*心宝 5)戴淵改心<sup>994</sup>。(戴淵たいえん心を改あらためむ。) - 『宝鑰』第二住心

戴淵たいえん(?-322)は戴若思、廣陵の人(祖父の戴烈は呉代に左將軍を努め、父の戴昌は會稽太守)で、風儀を具し性格閑爽、若くして遊俠を好み、操行に拘らなかつた(『晋書』列伝 39)。「文賦」の著者陸機(261-303)の船を強奪しようとしたが、却って陸機に教誨されて改心し、後に趙王に仕えて予章太守になったという故事<sup>995</sup>が残る。従って、この「改心」は心を入れ替えて行いを改める意の、通常の使用法(「D」)に相当する。

\*心宝 6)種子内熏發善心<sup>996</sup>。(種子内うちに熏くんにて善心を發おこし。) - 『宝鑰』第二住心

第二住心愚童持齊心の長行に「本覺内薰」と記されるに対応する、住心頌の一句である。「内薰」は衆生の自心内に於て、本有の仏性(「種子」)の有する薰習の力によって、の意を示し、「善心」は仏のさとりを志向する範疇「A」に分類される。

\*心宝 7)外道發心願天樂<sup>997</sup>。(外道は發心して天の樂を願ひ。) - 『宝鑰』第三住心

第三住心嬰童無畏心の住心頌の一句で、天乗の修行者が諸天に帰依する心をここで「發心」とする。善を志向する求上の心地であるから、当然範疇「A」である。

### 『宝鑰』巻中の「心」に関する表現

\*心宝 8)塚間閉目白骨在心<sup>998</sup>。(塚間ちようかんに目を閉じ、白骨に心を在おく。) - 『宝鑰』第四住心

第四唯蕪無我心の声聞乗の行相を述べる一句で、塚間は墓場のことを言う。死骸の放置空間に坐して、骸が腐乱しやがて白骨化することを観察する不浄觀の修習を述べる。「在心」は修行者の意識という点では一般的な心の意「D」、修行者の觀法の主体という面では「A」に分類される。

\*心宝 9)所在僧尼。剃頭不剃欲染衣不染心<sup>999</sup>。(在あらゆる所の僧尼は、頭こうべを剃つて欲を剃らず、衣を染めて心を染めず。) - 『宝鑰』十四問答：「問宝 15=十四・1」の一部

十四問答最初の憂国公子の詰問の一部で、非法の「僧尼」の心の汚染された様を問い質す文脈であるから、これは迷妄執着の「B」の範疇に分類される。

次の例は、聡明なことを「敏心」と呼び、通常一般の心(範疇「D」)に分類される。

\*心宝 10)借顔子之敏心<sup>1000</sup>。(顔子がんしが敏心びんしんを借りて。) - 『宝鑰』十四問答：問宝 15=十四・1)：答 1 の一部

「顔子」は孔子の門人の顔回、字は子淵のことを言う。顔回は孔門十哲の一人で随一の秀才、聡明なること一を聞いて十を知ると称され(「回也聞一以知十」『論語』公治長篇)、ここでは顔回の如くの天下無比なる聡明に喩えて「敏心」と言う。

\*心宝 11)師曰。物無心故現相。人含心故叵辨<sup>1001</sup>。(師の曰く、「物もの[非情・無生物]は心ころ無きが故に相そを現ず。人は心ころを含むが故に辨わきまへ[弁別]叵がたし[難]と。)- 『宝鑰』十四問答

三学具足の有徳の仏者が世に見出し難いことを議論する文脈で、憂国公子が隠蔵された宝物の在り処を示す徴が必ず存在するように、潜み隠れた賢聖の居所も察知可能であると主張する。これに対して、玄闕法師は、「無生物は心が無い故に本性が外に形相として顕われ出るが、人は容易に触知し難い心という厄介なものがある、自分の含み持つ智徳を敢えて隠してしまうから見分けることが難しい」と一般論として回答する。最初の「物無心」は一般的な心の範疇「D」、次の「人含心」は覺悟・迷妄の両面とも秘す「C」に分類されるであろう。

\*心宝 12)貴賤口是心行悉非<sup>1002</sup>。(貴賤、口には是れすれども心行しんぎょうは悉ことごとく非なり。) - 『宝鑰』十四問答：問宝 20=十四・6)答 4 の一部

世俗の人々の言行不一致を述べる一節中の句で、「心行」は心のはたらきのことを言う。一般的な心の範疇「D」に分類される。

\*心宝 13) 如来治衆生心病<sup>1003</sup>。(如来、衆生の心病しんびやうを治したまふこと。) — 『宝鑰』十四問答：問宝 24 = 十四・10)：答 1 の一部

迷妄不覺の衆生の状態を「心の病」と呼び、これを仏が哀愍して「心薬」を施すという譬喩的な論理に基づく。「心病」は心の迷妄執着の「B」分類と言える。

\*心宝 14) 既蒙提撕心霧忽消。然猶有心中未決者<sup>1004</sup>。(既に提撕ていぜい[教導]を蒙こうむつて心霧しんむ[心の内の迷霧]忽たちまちに消えぬ。然れども猶なほ心中しんぢゆうに未だ決せざる者有り。) — 『宝鑰』十四問答：問宝 27 = 十四・13-1)：問の一部

憂国公子が玄闍法師の弁舌に対し、承った懇切丁寧な教誨で迷いが忽然と消え失せて、物事を明確に理解することができたと述べる一節である。心に迷いがあることを霧に喩えて「心霧」と表現するから、これは範疇「B」に含まれる。また、玄闍法師の説示に依って心を覆った迷いの霧(仏法への曲解)が一掃されたとはいえ、なお少分の疑惑が心の中に残存していると、更なる質問を法師に投げかける。この「心中」は一般名詞の「心」(範疇「D」)である。

\*心宝 15) 出家發大心者<sup>1005</sup>。(出家して大心だいしんを發おこす者。) — 『宝鑰』十四問答：問宝 29 = 十四・13-3) 答②の一部

この「大心」は出家僧の大乘の大慈大悲の心、つまり大乘菩薩の菩提心である。上求菩提下化衆生の二行実修を言うから、当然仏のさとの源「A」の範疇に含まれる。

\*心宝 16) 大虚無心萬有容之。大地無念百草出之<sup>1006</sup>。(大虚たいきよ<sup>1007</sup> [大虚空]心こころ無けれども、萬有ばんゆう之に容いる<sup>1008</sup>。大地、念おもひ<sup>1009</sup>無けれども、百草はくそう<sup>1010</sup>之より出いづ。) — 『宝鑰』十四問答：問宝 30 = 十四・14) 答 1 の一部

広大無辺の大虚空(「大虚」)がありとあらゆる存在(一切諸法「萬有」)を包含する徳を有し、その虚空には善悪・美醜・賢愚・貴賤を選別するような「心=感情・智識」が本来的に欠如していると説く。老荘的な無為自然の「道」に繋がる表現である。この「無心」が、有情の「情」(感情・知覚認識)の意味合いであることは、対句で対応する「無念」の語句から確定される。この「心」は一般的な心の範疇「D」と分類できる。

\*心宝 17) [不定性者] 遇縁便廻心向大。從化城起以為超三界。謂宿信佛故乃蒙諸佛菩薩加持力而以方便遂發大心<sup>1011</sup>。(不定性の者は)縁に遇あへば便すなはち廻心えしん向大す<sup>1012</sup>。化城けじょう<sup>1013</sup>從より起つて<sup>1014</sup>三界を超へたりと以為おもへり。謂く宿むかし[前世・宿世]、佛を信ぜしが故に乃いまし諸佛菩薩の加持力を蒙つて<sup>1015</sup>方便<sup>1016</sup>を以て遂に大心だいしんを發おこす<sup>1017</sup>。) — 『宝鑰』第五住心：『菩提心論』の文

声聞縁覺の二乗の者が大乘菩薩の菩提心を發起する局面を述べる『菩提心論』の一節で、第四住心・第五住心共通の証文として引用される一部分である。本来は前項の十住心思想の枠組みに嵌め込むべき引用文であるが、前項では『宝鑰』巻下の『菩提心論』引用箇所のみを考察の対象としたため、ここで言及する。二乗のさとの境界は「灰身滅智趣其涅槃如大虚空湛然常寂(灰身滅智して本涅槃に趣くこと大虚空の如くして湛然常寂)」と規定され、その涅槃湛寂から一切衆生の救済を志求する大悲の菩提心を起こして、大乘の菩薩行に転向すべきことを説く。「廻心向大」「發大心」ともに、文例「心宝 15」と同じ大乘菩薩の菩提心である(「A」の範疇に含まれる)。

### 『宝鑰』巻下の「心」に関する表現

『宝鑰』上中の二巻に比すと、巻下では「心」「心主心王」「心仏」に関する言及が増え、その語句が教説全体に占める重要性が増大する。

\*心宝 18) 專注幻焰似心<sup>1018</sup>。(幻焰げんえんの似心じしんに專注せんしゆ<sup>1019</sup>す。) — 『宝鑰』第六住心：「十宝 25」

の一部

「幻焰」は幻事と陽焰、『大日經』住心品に説かれる六喩のうちの二つで依他の方法を指す。「似」は非有似有の義、「心」は行者の観心<sup>1020</sup>で、唯識觀に住して依他起の一切諸法は皆自心の作り出す実体の無い像であって、それらは幻や陽炎の如く非有似有なるものと洞察することを言う。唯識の觀法に就いて説く場合の「唯心」は仏のさとの源「A」の範疇に、その觀法で了知される迷妄の「似心」は、ここでは心の迷妄執着の「B」分類に収まる。

\*心宝 19)三種練磨策初心之欲退[中略]册心王以四徳都<sup>1021</sup>。(三種の練磨れんま<sup>1022</sup>は初心の退たい<sup>1023</sup>せんと欲するを策はげま<sup>1024</sup>し[中略]心王しんのうを册かしづく<sup>1025</sup>に四徳[常・樂・我・淨の涅槃四徳]の都みやこ[心王所居の場所]を以てす。) - 『宝鑰』第六住心

第六他縁大乘心の大綱で説かれる、大乘菩薩の五位の修行に関する表現である。「初心」は無上正等菩提を証せんと志求する初発心(能求菩提心)であり、範疇「A」に分類される。また、「心王」は心作用の主体となる識で、法相唯識の法門を説く当第六住心では迷妄八識の心王を指す。法相教学では、修行者は第五究竟位に至って、転識得智に依り迷妄八識の心王は四智<sup>1026</sup>と相応して悟りの境界に入り、涅槃の四徳である常・樂・我・淨に住すると説かれる。つまり、迷妄八識の心王を四智法帝の位に就かせること「册心王以四徳都」と言い表す。この場合の「心王」は仏智を得て四智法帝と成るから、仏のさとの源(範疇「A」)と見なせる。

\*心宝 20)心海湛然無波浪[中略]不知自心為天獄 豈悟唯心除禍災 六度萬行三劫習 五十二位一心開<sup>1027</sup>。(心海湛然として波浪無し[中略]、自心の天獄為たることを知らず、豈あに唯心<sup>1028</sup>の禍災[災禍災厄=無明煩惱]を除くことを悟らんや。六度萬行<sup>1029</sup>は三劫に習ひ、五十二位は一心に開く。) - 『宝鑰』第六住心

他縁大乘心の住心頌中の一部である。「心海」は第八藏識・阿頼耶識の比喩表現である。迷妄に墮ちる前(根源的な状態)では、藏識は煩惱の種子を含蔵するけれどもその示現は未生で、湛寂且つ無動乱であるから、波浪が未だ生起しない静謐なる海に譬えて「心海」と言う。これは覚悟・迷妄の両面を含んだ心の実相範疇「C」に相当する。「自心為天獄」は衆生の自心が天堂や地獄(天は天界天宮で樂處の極、獄は地獄で苦の極み)を仮現すると述べる。これは三界唯心(「悟唯心」)・萬法唯識の道理を言い、これを了知しない凡夫外道・声聞緣覺二乗の錯誤未達を述べる文相である。「自心」の認識の如何で、それが天堂・地獄のいずれにも転じると説くから、衆生の「自心」は即ち覚悟・迷妄の両面性を具す「C」と分類される。「六度萬行」は大乘菩薩が修する所の一切の大悲の修行を指し、これを「三劫」にわたる長大な時間実践し、菩薩の五十二階梯(十信・十住・十行・十廻向・十地・等覺・妙覺)を経歴するというのが大乘仏教共通の修行理論である。「一心開」という「一心」は、五十二位を転昇することは「萬法全てが一心に起因する」唯心觀の上に開くが故に「一心開」と理解できる。また別には、第五十二位の仏果に到って一心の本源を開顕する故に「一心開」という解釈も成り立つ<sup>1030</sup>。前者は能求菩提心の体としての「一心」、後者は所求菩提心・本源としての「一心」であるが、共に仏のさとの境界に関連付けられた範疇「A」に分類される「心」である。

\*心宝 21)今依此證文。此住心之佛未到心原。但遮心外之迷無開秘藏之寶<sup>1031</sup>。(今、此の證文に依らば、此の住心の佛は未だ心原しんげんに到らず。但ただし心外の迷めい<sup>1032</sup>を遮しやして、秘藏の寶<sup>1033</sup> [第十秘密莊嚴心]を開くこと無し<sup>1034</sup>。) - 『宝鑰』第六住心

「此の證文」とは、『釈摩訶衍論』卷五の五重・極不問答の文で、空海が第六住心の境界に配当した「一切の行者、一切の悪を断じ一切の善を修して十地を超へて、無上地に到り三身を圓滿し、四徳を具足する。是の如くの行者は、無明の分位にして明の分位に非ず<sup>1035</sup>」の文を指す。当第六住心で到達される仏境界(「此住心之佛」)は未だ無明の領域(「無明分位」)に居て、眞実究竟(「明」)ではないと判定する一節である。この「明」が「心原」と表現され、それは一心の本源・眞如本覺とも換

言される、浄菩提心、仏のさとの源(範疇「A」)である。文脈を辿れば、第六他縁大乘心は、第十秘密莊嚴心の金剛宝蔵(「心原」心の本源)に到達できない、未極の段階に留まることを断言するのである。また「心外」の語は、第十住心＝秘密莊嚴心を「心内」とし、これに対する前の九住心を「心外」と表現する『宝鑰』に一貫した論理<sup>1036</sup>であるが、第六住心に於いては、声聞縁覚二乗が未だ断除しなかった法執を破碎し、人法二空の真如を獲得したことを「遮心外之迷」で表示している。

\*心宝 22)心王自在得本性之水。[中略]悟心性之不生知境智之不異<sup>1037</sup>。(心王しんのう[第八識]自在にして本性の水を得え[中略]心性しんしょう[本具の浄菩提心]の不生[本不生]を悟り、境智の不異[不二]を知る。)－『宝鑰』第七住心

第七覚心不生心の大綱の一部である。「心王」は第六住心に迷妄八識の「心王」と言及される第八識を指す(対するに「心所」の七識転を水波に喩える<sup>1038</sup>)。「心王自在」で第八阿頼耶識があらゆる有無を超越して自在なること<sup>1039</sup>を言い、「本性之水」は心王第八識の本性が澄明で清浄なる水の如きものである(浄菩提心・自性清浄心の概念を基にする)と表明する。「心性」は境智不二の心性で、衆生本具の仏性・法界の心徳を指す。その「心性」を即ち不生不滅の無自性空であると観智することが当住心の境界である。「心王の自在」「心性の本不生」両者ともに、仏の無上菩提に通底する法門の重要概念であり、範疇「A」に分類されるさとの「心」に含まれる。

\*心宝 23)一心本自湛然澄[中略]心通無礙入佛道 從此初門移心亭<sup>1040</sup>(一心は本自より湛然として澄めり<sup>1041</sup> [中略]心通無礙にして佛道に入る。此の初門従り心亭に移る。)－『宝鑰』第七住心

第七住心の住心頌から、三つの句を抽出した。「一心」は三論法門的には絶待の中道・第一義諦の一心を指し、真言門では意味が拡大して、衆生本具の不可思議な心性(仏性)・本有常住の虚空法界を「一心」で言表する。「心通無礙」は心王が融通無礙である意、長行の「心主自在」「心王自在」に相当する。ここで「此初門」と規定されるから、八不正観の中道によって覚心不生心が到達する境地、則ち有や無に滞ることなく無礙に仏境界に遊行することが未だ至極ではないことを言い含める。「心亭」は心の客舎・駅亭の意で、一つ上位の次元である次の第八住心一道無為心を指す(第四節第二項で詳説する)。当該の文例「心宝 23」で言及される「一心」「心通」「心亭」は、仏境界の象徴的表現とそこへ到達する過程を表示するから、範疇「A」に含まれる。

第七住心の末には、『釈摩訶衍論』の五重・極不問答が置かれる。

\*心宝 24)[清浄本覺]性徳圓滿本智具足[中略]清浄之心不能清浄。絶離絶離。如是本處無明邊域非明分位<sup>1042</sup>。(清浄本覺]性徳しょうとく圓滿し本智ほんち具足せり[中略]清浄の心しんも清浄なること能はず。絶離絶離せり<sup>1043</sup>。是の如くの本處ほんじょ<sup>1044</sup>は無明の邊域にして明の分位に非ず。)－『宝鑰』第七住心：『釈摩訶衍論』の文

仏が万徳を円かに具足することを「性徳圓滿」と表現し、これが本有仏智であるから「本覺」とする。清浄本覺は、「清浄の心」といってもそれは非清浄なる心に対して言う表現で、本来は清浄という言葉も適切ではない(自然・清浄といった言語表現を本来的に超絶した境地であるから、清浄本覺の名称も本来はふさわしくない)が、ここでは清浄始覺に対して仮に清浄本覺と名付ける、を文意とする<sup>1045</sup>。ここでは概念的に清浄・非清浄の両面を内包する「心」であるから、範疇「C」に分類される。

\*心宝 25)二種行處宿身心之室宅[中略]寂光如来融境智而知見心性<sup>1046</sup>。(二種の行處は身心を室宅しつたく[安樂の処]に宿し、[中略]寂光じゃつこうの如来[多寶如来<sup>1047</sup>]は境智を融じて心性を知見[開示悟入の四佛知見]す。)－『宝鑰』第八住心

第八住心一道無為心の境界を述べる一節で、「二種行處」は『法華経』安樂行品<sup>1048</sup>に正身行・正語行・心離諸悪自利行・心修諸善利他行の四安樂行(身口意慈悲の四行)を説くが、正身行の中の行

処・近処の二処を指す<sup>1049</sup>。「室宅」は安樂の処で<sup>1050</sup>、これを修行者の「身心」とするのは、一般的な心の範疇「D」であると判断できる。また、寂光(多寶)如来が開示悟入の四佛知見の対象とする「心性」は本有常住の自性清浄心であり、この染汚されない清浄一如なる心を妙法蓮華の教門の中核とする。則ち、ここでは衆生の心性が本来理智冥合境智一体にして自性清浄なることを説いており、「心性」はさとの教体としての範疇「A」の属性を有する。

\*心宝 26) 此心正覺亦非真<sup>[中略]</sup>心境絶泯常寂土 語言道断遮那賓 身心也滅大虚等<sup>1051</sup>。(此の心[一道無為心]の正覺も亦た真に非ず。<sup>[中略]</sup>心境絶泯ぜつみん<sup>[境智不二]</sup>せるは常寂の土<sup>1052</sup>なり、語言道断<sup>1053</sup>せるは遮那<sup>[毘盧遮那仏]</sup>の賓ひんなり。身心也また滅して大虚<sup>[大虚空・本有常住の虚空法界]</sup>に等し。) — 『宝鑰』 第八住心

第八住心の住心頌から四句を抽出した。「此心」は第八一道無為住心を指し、この天台法門の到達する「正覺」の境地(長行に「理法身」「常寂光土毘盧遮那」「真如一道無為之真理」と言及され、『大日經』經文の「無相無境界越諸戲論等同虚空」に配当される)が、未だ眞実究竟に到らない未極に留まることが説かれる。次に、「心」は智、「泯」は消滅する・消失すること。「心境絶泯<sup>1054</sup>」で、所得の境地(理)と能觀の心(智)とが不二融合して、理智不二・境智冥合の一如を現出することを言う。この「心」は能觀の心(智)であるから、仏のさとの範疇「A」を指す。当該の頌では「心境絶泯」は、特に常寂光土の境智不二を言い表す(多寶<sup>[理]</sup>と釈迦牟尼<sup>[智]</sup>の二仏が七寶塔中師子座に同座するを、理智不二境智融即到に譬えた長行の釈「寂光如来融境智而知見心性(心宝 25)」の部分に相当する)。「身心也滅」は不住身心の義<sup>1055</sup>で、物理的・現象的な肉体と精神を超越した顕教果仏の常寂光土毘盧遮那を究竟とすることを述べ、ここでの行者の「身心」は仏菩提に到る修道の場としての範疇「A」に含められる。

第八住心の末には、『釈摩訶衍論』の極不問答の第三番目が置かれる。

\*心宝 27) 一法界心非百非背千是 <sup>[中略]</sup>如是一心無明邊域非明分位<sup>1056</sup>。(一法界心は百非に非ず、千是に背けり<sup>[中略]</sup>是の如くの一心は、無明の邊域にして明の分位に非ず。) — 『宝鑰』 第八住心： — 『宝鑰』 第八住心

「一法界心」は、『釈摩訶衍論』での定義では、眞如生滅の一切法を摂する絶対的眞理＝一切法眞如平等のさとりをその世界とする心<sup>1057</sup>であるから、さとりの源の範疇「A」に分類できる。「非百非背千是」で無(空)に滞ることもなければ、有(假有)に囚われることもないことを意味し、一法界心の有無是非を超越せる境地＝三諦円融の妙理(天台法門の境界)を表現する。これは即ち、「如是一心」と換言される。その内実は、天台法門のさとりである所の、非有為非無為にして第一義天中道をも出離した言断心滅・言亡慮絶の境界・一道清浄なる「一法界心」に同定されるが、『釈論』を援用した『宝鑰』の教判では、これを「無明」「未達」の分位に配するのである。

第九住心極無自性心は、衆生自心の浄菩提心(満月輪に喩えられる)を遮蔽する煩惱の霧雲を、如実知自心の自性空觀に依拠してひたすら除去断滅してきた結果の、顕教遮情門の極果に位置するが、その一切諸法無自性空を究めた等虚空無邊の法界に於いて、「自心の仏」「心の仏」が一挙に立ち現れ、仏境界の特性として遍満遍照する無盡数の仏智として讃嘆されることが、非常に特徴的である。『宝鑰』の第九住心は、「自心仏開顯章」とも呼ばれ得る程、「心の仏」への記述に満ち溢れている。自心仏の徳は、住心の大綱冒頭から明確に讃嘆される。

\*心宝 28) 夫甚深也者麼盧。峻高也者蘇迷。廣大也者虚空。久遠也者芥石。雖然芥石竭磷虚空可量<sup>[中略]</sup>近而難見我心。細而遍空我佛。我佛難思議我心廣亦大。<sup>[中略]</sup>聲縁識不識薩埵智不知。奇哉之奇絶中之絶。其只自心之佛歟<sup>1058</sup>。(夫れ甚深なる<sup>1059</sup>は麼嚩まる<sup>[varuna 大海]</sup>、峻高なるは蘇迷<sup>そめい</sup> <sup>[Sumeru 須弥山]</sup>、廣大なるは虚空、久遠なるは芥石<sup>けしやく</sup>、然りと雖も芥石も竭つき磷<sup>ひすらぎ</sup>、虚空は量りつ可し。<sup>[中略]</sup>近くして見難きは我が心しん、細さいにして空くうに遍へんずるは我が佛ほとけなり。我が佛、思議しぎし難し。我



が心しん廣こうにして亦た大なり。[中略]聲縁の識も識さとらず、薩埵の智も知らず<sup>1060</sup>。奇哉きさいの奇、絶中ぜつちゅうの絶なるは、其れ只ただ**自心の佛**か<sup>1061</sup>。) — 『宝鑰』第九住心：「秀宝 50・51」に同じ

「蘇迷」は世界の中心軸として険しく聳える須弥山・妙高山、それを取り巻く大海を水神の司る領域として「麼盧」と言い表す。大海甚深・須弥峻高<sup>1062</sup>という自然の雄渾を述べて、一説には佛法の悲智二門に擬え、或いは当第九住心の上求菩提・下化衆生の心徳を表明する<sup>1063</sup>。また、空間的な廣大無辺を虚空に喩え、時間的な無限無窮・永遠(「久遠」)は芥子劫・盤石劫<sup>1064</sup>で言い表わされる。そのように、甚深を大海に、峻高を須弥山、廣大なることを大虚空<sup>1065</sup>に、久遠長久の時間を芥子劫に譬えるとしても、現象世界の自然や時空の無窮の広がりには限りがあつて、盡き果てることも有り得る。有限性を遙かに超絶した徳が「我が心」「我が佛」であると、「自心」「自心仏」の廣大にして思議し難い妙徳が宣命される。その讃嘆を個別に検証すれば、次の如くの特徴を具える。

◎自分に最も近接しながら思量し難い「我が心」

「近而難見我心」は、心と衆生と仏は三平等にして平等無差別であり、諸佛は我が心という直近に在る。この道理(自心仏と三平等の理)を、衆生はなかなか覺了できない。それは衆生の迷妄にもよるが、自心が容易に探知し難い不可知の領域(範疇「C」)であることにも由来する。端的に言えば「難見我心」は仏のさとの当処である<sup>1066</sup>。

◎微細にして虚空に遍在する「我が仏」

「細而遍空我佛」は虚空法界に遍満する微細なる仏身のこと、『華嚴經』の基本概念である無塵数の遍虚空の仏を言い表す(Ex.「**佛身無礙遍十方 不可盡見亦如是 譬如空中無量刹 無來無去遍十方 生成滅壞無所依 佛遍虚空亦如是**」『八十華嚴經』<sup>1067</sup>)。ここでは遍虚空の仏を「我佛<sup>1068</sup>」と断定して、心と仏の同一性を強調する。

◎「我が仏」の功德は思議を超えて甚深廣大である

「我佛難思議我心廣亦大」は上の二句(「近而難見我心細而遍空我佛」)を逆の順に積する。思議することの難しい「我佛」とは、自心に本有常住である所の心仏を指す<sup>1069</sup>。

◎そして「我が心」は廣大にして遍虚空の「我が仏<sup>1070</sup>」である

「我心廣亦大」は自心の廣大なる義を言う。それは遍虚空の仏の功德に同定される。『十住心論』には『大日經』秘密曼荼羅品からの經文を引きながら、「廣大者明各各身量同虚空法界。故下文<sup>1071</sup>云世尊身語意平等身量等同虚空語意量亦是如<sup>1072</sup>。(廣大とは各各[法曼荼羅身]の身量、虚空法界に同じきことを明す。故に下の文に云く、<世尊の身語意は平等にして身量虚空に等同なり、語意の量も亦た是の如し>と)」の「廣大」の解釈が提出され、さらに、『平城天皇灌頂文』第二文の「夫過此大虚廣大者我心。越彼法界獨尊者**自佛**<sup>1073</sup>。(夫れ此の大虚に過ぎて**廣大なる者は我が心**、彼の法界に越て獨尊なる者は**自佛**なり)(心仏 3)」という文例からも、廣大な「我が心」が「我佛・自佛」であるという等式が定立されることが確認できる。

◎それは「自心之佛<sup>1074</sup>」であつて「奇哉の奇、絶中の絶」という徳を備える

「奇哉之奇」「絶中之絶」で心仏の妙なる不思議・奇瑞を感嘆する最上級の表現となる。奇異不思議なることの中でも冠絶して奇絶なるもの、極絶の極みとも言うべきものは、それに相当するのは、ただ一つ自心仏のみだ、という強い断定を言い含める。この「自心之佛」(衆生本有の如来蔵・仏性にして心の曼荼羅の当体)を讃嘆するのが当該文「心宝 28」の眼目である。

◎「我心＝我仏」の確信は華嚴法門の説く「心佛不異」の教えに基づく

「心佛」は一心・自心と仏、内容的には自心と仏と衆生の三種を指す<sup>1075</sup>。「不異」は不二一如の義。「心佛不異」は自心と仏と衆生の三が無差別であること、則ち迷悟を含む一切が

心の所作で平等無差別であることを表現する(Ex.「心如工畫師 畫種種五陰 一切世界中 無法而不造 如心佛亦爾 如佛衆生然 心佛及衆生 是三無差別 諸佛悉了知 一切從心轉」『六十華嚴經』<sup>1076</sup>)。この「心」は一切を含む範疇「C」に属する

◎「心佛」の教えは甚深独尊で、「聲縁の識」「薩埵の智」も不可知である

「心佛」=当第九住心極無自性心の境地は顕教の至上、誠に玄奥甚深なので、声聞乗・縁覚乗の行人や、大乘(法相唯識や三論中観などの権大乘)の歴劫修行を積んだ菩薩たちであっても、その真実の究極の相を到底窺い知ることができない、とその幽玄を述べる。

こうして「我が心の仏」の廣大無辺の徳が褒め称えられた後、仏の在所(範疇「A」)である「自心」を見極めることの困難さ、自心(範疇「C」)に迷って(範疇「B」)、六道に輪廻転生する自心迷悟の相が説かれる。

\*心宝 29)迷自心故六道之波鼓動。悟心原故一大之水澄淨。澄淨之水影落萬象。一心之佛鑒知諸法。衆生迷此理輪轉不能絶。蒼生太狂醉自心不能覺<sup>1077</sup>。(自心に迷ふが故に六道の波鼓動し[三界六道に輪廻沈淪する]、心原[一心の本源・心源]を悟るが故に、一大の水澄淨なり<sup>1078</sup>。澄淨の水、萬象を影落えいらくす<sup>1079</sup>。一心之佛、諸法を鑒知す<sup>1080</sup>。衆生此の理[心仏の理]に迷って、輪轉[輪廻]絶つこと能はず。蒼生[天下万民]太はなはだ狂醉して、自心を覺さること能はず。) - 『宝鑰』第九住心：「秀宝 52」と同

迷執の為に自心に仏が居るといふ実相(本有本覚の仏智・如来蔵)に気付かないことを「迷自心」と言い、この無明不覚が迷いの世界(三界六道)での輪廻の原因であるとする。無明の毒酒に酔い痴れた衆生凡夫は、凡聖不二の理を悟らず、自心即仏という我が心の不思議な実相を把握することができない、というのが「心宝 29」の要旨である。ここで、再び「自心」「心の仏」の鍵概念に焦点を合わせて文意を分析する。

◎「自心仏」は「一心の仏」「心原」とも言い表される

「近而難見」「廣亦大」である我が心は、そのまま「細而遍空」「難思議」なる「我が佛」であり、「奇哉之奇絶中之絶」という極究超絶なる甚深妙趣をその徳性とする。これが「自心之」と言い表されるが、「心原」と換言されて、それが衆生本有の淨菩提心・本覚の仏智を指示することが確認できる。本章第一節・第二節で詳述した通り、衆生の内心の本源・淨菩提心・心蓮は、心王大日如来の所住の法界宮殿・金剛界宮であり、過恒沙無刹塵の仏身・一切智智の開顕する心の曼荼羅の当体である<sup>1081</sup>。また「一心之佛」は、「我佛」「自心之佛」の同義語で、これを華嚴法門では、一心法界に遍在し万法を包含する一大法身と捉える<sup>1082</sup>。

◎衆生は「自心が微妙無盡の仏である」という理を悟らずに六道に輪廻する

自己の内心に仏が本有常住に秘蔵される、という深秘の真相を知らない衆生は、自心仏の覚悟という一点に於いて、迷いの世界を出離できない。従って、六道に輾転とする苦の連鎖(輪廻)を断裂超越して、生生死死輪轉の循環を絶ち切ることができない。

◎そして凡夫は「自心を覺れない」

狂醉・狂迷せる衆生凡夫(「蒼生」)は無明煩惱に繫縛され、自らの心の如実の相を覚知できない(如実知自心を実践できない)

◎然れば即ち、「自心が仏」であることを知れば仏のさとりを得られる

ひとたび自心の本源を覚悟すれば、迷妄の時には荒れ狂っていた(「鼓動」)心水も湛然寂靜澄明な廣大清淨(「一大之水澄淨」)の本性を取り戻し、その円鏡の如き水面に森羅万象を如実に映し出す(「澄淨之水影落萬象」)。それと同様に、一心の本性に住して虚空法界に遍在する不思議な自心仏(「一心之佛」)は、一切諸法をその在るがままの実相に於て如

実明瞭に観察知解する(「鑒知諸法」)。それが仏の智慧を得ることであり、そのまま「自心」を覚了することである。

◎前段階(第八一道無為心)の「如実知自心」を継承し、自心の実相を如実に知って「自心が仏である」ことの覚了を、当第九極無自性心の主要課題とする。

即ち、「奇哉之奇絶中之絶」且つ不思議な「我が心」(範疇「C」)に就いて、

※如実に覚れば仏の境界・自心仏の遍満(範疇「A」)

※迷えば六道輪廻に沈淪する(範疇「B」)

という、迷妄覚悟・煩惱菩提の本源である「心」の、玄同秘奥の属性を証得する法門を華嚴の境界とする。そして、衆生の内心から虚空法界に遍満する自心仏の出生の構造は、密教の金剛界曼荼羅の世界に限りなく近接するのである。

次に、華嚴教理を述べる大綱の一節を掲げる。

\*心宝 30) 初心之佛其徳不思議。萬徳始顯一心稍現。證此心時知三種世間即我身。覺十箇量等亦我心<sup>1083</sup>。(初心の佛、其の徳、不思議なり。萬徳まんどく始めて顯はれ、一心稍やや現ず。此の心[極無自性心]を證する時、三種世間は即ち我が身なり<sup>1084</sup>と知り、十箇の量等<sup>1085</sup>は亦また我が心しんなり<sup>1086</sup>と。) — 『宝鑰』第九住心：「十宝 36」の一部

「初心之佛」は華嚴門の果仏を指し、心品転昇の過程での真言門での初門の仏(「因位」という意味合いを示す。『十住心論』深秘釈では華嚴法門の境界が普賢菩薩と明示されるが、『宝鑰』ではそこまではっきりとは言明されない(但し、『真実撰経』の経文で「大菩提心普賢大菩薩」と記されるから予測は可能である)。第十秘密莊嚴心の究竟真実の密仏(「金剛界宮大日曼荼羅佛(十宝 34)」)に対しては因位・初門と位置付けられるが、顕教最上位の虚空法界遍満の無量の心仏は、前八住心の自乗(「自乗得佛(十宝 43)」)の仏たちに比べればその徳が遥かに勝れたものを具す(「其徳不思議」)。「萬徳」は仏智証悟を成就して獲得した所の無量の徳、第八住心の一心法界・沈空滞寂から一切如来の驚覚を蒙って覚醒し、華嚴の事事無礙圓融の理を覚了して器・衆生・智正覚の三種世間圓融の一切法真如の功德を具足することを言う。「一心」は一心本源に同じで、仏のさとの本源、不二一心・金剛心殿である所の淨菩提心を指す。則ち「初心」はより高次の仏境界に勝進しようとする能求菩提心、「一心」は曼荼羅として開發される所求菩提心を指し、ともに仏のさとりに到る活動の場であるから範疇「A」に分類される。「證此心」は第九極無自性心(範疇「A」)の至極を証得する意を示す。最後の「我心」は前句の「我身」と対句を構成するから、ここでは普通の「心身」の意味合いでの「心」、範疇「D」が適用されるであろう。

\*心宝 31) 照彼山王機示心佛不異<sup>1087</sup>。(彼の山王せんこの機を照して心佛の不異[不二一如]を示す<sup>1088</sup>。) — 『宝鑰』第九住心：「秀宝 54」の一部

「山王機」は機根の極大頓機の者を指す。この山王の機の者に教を説くに、一心と仏と衆生の無差別なることを示す(普賢菩薩行品の日照高山の喩に基づく<sup>1089</sup>)。仏が「無量無礙智慧光明<sup>1090</sup>」を以て所化の衆生を照明し之を導き済度することを「照」と表現する。「心佛不異」は自心と仏と衆生の三が平等無差別である真理で、上の文例「心宝 28」の解釈の通りである(「心=仏」で範疇「A」)。

\*心宝 32) 隱隱圓融錠光心<sup>1091</sup>。(隱隱たる圓融は錠光ぢやうこうの心しんなり。) — 『宝鑰』第九住心

「隱隱圓融」は重重無礙に同義で、全てのものの輝やかしい円融、無障礙に互相に渉入している様を言う。第九住心の長行に「法性圓融[中略]一多相入理事相通<sup>1092</sup>」「錠光喩其隱隱<sup>1093</sup>」と記されるに対応する。「錠光」は燈火の光、同時に頗梨珠[=玻璃 sphaṭikā の音写、ガラス・水晶のこと]の輝きで、鏡の中に互照し重重交映する明珠の影像(錠光・頗梨珠)が円融の比喩に用いられる<sup>1094</sup>。ここで「錠光心」と言い表すのは、宥快の釈では一義には錠光頗梨が影現する意(「心」は「意」の義)、又二義には

錠光圓融を談ずる**住心**とされる<sup>1095</sup>。住心の義をここに読み込むのは無理があるから、ここでは「心」を「意」（則ち一般的な「心」の範疇「D」）と解するのが適当である。

\*心宝 33) 薄伽梵**大菩提心普賢大菩薩住一切如来心**<sup>1096</sup>。(薄伽梵、大菩提心普賢大菩薩、一切如来の心しんに住したまふ。) — 『宝鑰』第九住心：『真実撰経』の経文

『真実撰経』の経文引用の冒頭部分である。『宝鑰』に於いては、第九住心中途までは一貫して『大日経』からの経典引用を中心に経証が組み立てられていたが、ここで初めて『金剛頂経』系統の経文が証文に立てられている<sup>1097</sup>ことも注目すべきであろう。「大菩提心普賢大菩薩」は、十住心思想の深秘釈では当第九極無自性心の境界を表象する仏菩薩であり、『真実撰経』及びそれに連続する『守護国経』の引用文<sup>1098</sup>で、「一切義成就菩薩」「釈迦牟尼佛」と異なった名前而言及される。この「大菩提心」は、経典の文脈上、虚空に遍満する一切の如来たち(=智法身大毘盧遮那、多即一なる存在)の所求の菩提心であり、その人格化が普賢大菩薩であると理解できる<sup>1099</sup>が、一切如来の心中に住する状態を文章表現しているので、未だこの「大菩提心は」因的な状態に留まる所の未覚醒(未開顕段階)の心と理解できる。「心」の属性としては、仏境界そのものではあるが、未覚醒の因的な存在である大毘盧遮那の如来性(仏性)<sup>1100</sup>と見なし得るので、仏のさとりである範疇「A」に分類できる。

第九住心の末には、『釈摩訶衍論』の極不問答の第四番目を含んだ次の問答が置かれる。

\*心宝 34) 問如是一心本法至極住心。龍猛菩薩説。三自一心法。一不能一假能入一。心不能心假能入心。[中略]玄玄又玄遠遠又遠。如是勝處無明邊域非明分位<sup>1101</sup>。(問ふ。是の如くの一心の本法ほんぼうは至極の住心か。龍猛菩薩の説かく、「三自一心さんじいっしんの法<sup>1102</sup>は一いつも一なること能はず、能入の一を假る。心しんも心なること能はず、能入の心を假る<sup>1103</sup>。[中略]玄玄として又玄なり、遠遠として又遠なり。是の如くの勝處は<sup>1104</sup>無明の邊域にして明の分位に非ずと。) — 『宝鑰』第九住心：「問宝 40」の一部

「一心の本法」は当第九住心極無自性心の教門を指す。大綱に「一心之佛(心宝 29)」と言及される一心本源、住心頌では「一法界眞如生滅歸此岑<sup>1105</sup>」と表明される所の、華嚴法門で到達する顕教至極の一心法界のさとり(一多相即圓融・帝網重重無盡・事事無礙)を「一心本法」であるとす。これを空海は『釈論』所説の「三自一心法」と同一視する。第九住心の境地(「如是勝處」)が真実究竟のさとりに相当しないという判定(「無明邊域非明分位」)が下される。「一心本法」「三自一心法」「能入心」で表明される「心」の状態は、第十秘密莊嚴心に比較して未達の無明と位置付けられるが、顕教の「至極」の住心の「勝處」という幽玄な境界には到達しているので、仏のさとりに接近する範疇「A」に含まれる。

最後に第十秘密莊嚴心の事例を検討する。第十住心は前項でも解説した通り、記述の大部分を『菩提心論』三摩地段の引用が占め、『宝鑰』表現主体自身の表現は住心頌と結末の喩釈部分に限定される。住心頌には次のような心の仏を讃嘆した句が含まれる。

\*心宝 35) 四曼四印此心陳 刹塵渤駄吾心佛 海滴金蓮亦我身<sup>1106</sup>。(四曼四印、此の心<sup>[第十秘密莊嚴心]</sup>に陳ず。刹塵の渤駄ぼだ<sup>[仏陀]</sup>は吾が心の佛なり、海滴の金蓮は亦た我が身なり。) — 『宝鑰』第十住心：「十宝 42」の一部

四曼は四種曼荼羅(大曼荼羅・三昧耶曼荼羅・法曼荼羅・羯磨曼荼羅<sup>1107</sup>)の略表記で、四印は四智印のことを言う。智印は仏智の幟幟[仏菩薩が内に備えている智慧を象徴する印]、三密五相の観法で瑜伽三昧に入るとき、行者が智観を以て開見し印現した仏智・仏身を智印と号す<sup>1108</sup>。具体的には四種曼荼羅と連関付けられて、

- 仏菩薩の相好具足の身・像[大曼] : 大智印
- 仏菩薩の印契・幟幟(三昧耶形)[三曼] : 三昧耶智印

○仏菩薩の種子・真言・經典[法曼] : 法智印

○仏菩薩の威儀事業・像[羯曼] : 羯磨智印

とまとめられ、曼荼羅諸尊について、四種曼荼羅身は果分の仏陀を示し、因位の菩提辺では智印と称されるとも解釈される<sup>1109</sup>。いずれにせよ、「四曼四印」は曼荼羅海会の諸尊を言い表し、それが「此の心」[第十秘密莊嚴心]で開頭(「陳」)すると説かれる。第九極無自性心では、未達の故に

「細而遍空我佛」「自心之佛」「初心之佛」「一心之佛」「十身(佛)」「萬徳」「一大法身」

等と表現されていた虚空法界に遍満する無盡数の仏菩薩が、第十住心に至って、明確に曼荼羅の諸尊と規定されることが、顕教至極の華嚴法門から真言密教の果分に勝進した証となる。これは、『宝鑰』大意序に

\*心外礦垢於此悉盡。曼荼莊嚴是時漸開。[中略]五部諸佛擊智印森羅。四種曼荼住法體駢填<sup>1110</sup>。

(心外の礦垢、於此ここに悉く盡き、曼荼の莊嚴、是の時に漸く開く。[中略]五部の諸佛は智印を撃きさげて森羅たり。四種の曼荼は法體に住して駢填たり。) - 『宝鑰』序:「十宝 3」の一部

と記されて、第十秘密莊嚴心に入ることが、曼荼羅が開く時機に相当すると明示され、それまでの自心仏が曼荼羅諸尊として体系的な開頭構造を具備することを、「秘中之秘覺之又覺」と定義付けることから明瞭に看取される。これは即ち、「心宝 35」の偈頌に「刹塵の渤駄は吾が心の佛なり、海滴の金蓮は亦た我が身なり」と讃嘆する「吾心佛」が、第九住心の「我佛」「自心之佛」と同質の遍虚空法界の性徳を円満しながら、そこから究竟最勝のレベルに超昇して、大毘盧遮那の心徳に参入する曼荼羅集會の諸尊に進化変容したことを意味するものである。

第十住心で開頭される曼荼羅の世界は、「五相五智(十宝 42)」「四曼四印(心宝 35)」「五部諸佛(十宝 3)」等の語句や、『菩提心論』三摩地段の記述から容易に予測できるように、金剛界曼荼羅が設定される。則ち、

○『大日經』心続生と五種三味道の教説を基礎構造として

○大悲胎藏曼荼羅的な因行証入・向上門・遮情門の路線で発展してきた十住心思想は

○第九極無自性心で空觀による煩惱断盡・遮情の行を究竟し

○そこからさらに真言密教の表徳門に進む(進金剛際)に当って

○第九住心中間の遍虚空の胡麻の如き諸仏の驚覺を蒙る場面で、自性成就・本性開頭・五相成身の觀法を授与される

ことになる。それは、結局

※胎藏曼荼羅の上に金剛界曼荼羅を加上することがここに示され

※遮情の胎藏法の基盤の上に表徳の金剛界の觀法が効力を發揮して、第十秘密莊嚴心の金剛宝蔵に到達する

という構造になっている。深秘釈を援用しながら解釈すれば、中台八葉の四菩薩(弥勒・文殊・觀音・普賢)の徳智が第九住心極無自性心で揃って花開き、そこに大悲胎藏曼荼羅が完成し、第十住心秘密莊嚴心は五相成身觀を修して衆生本有の金剛界を開いて、「五智・三十七智・百八智・微塵数佛智(本源 25)」の遍満する金剛界曼荼羅を建立する。その通りであれば、第九住心で讃嘆される「細而遍空我佛」「自心之佛」は胎藏界の諸仏、「刹塵渤駄・海滴金蓮」である「吾心佛」は金剛界の諸尊と配当できる。しかし、展開の次第が胎→金であれ、

○第十住心で花開くのは金胎両部不二の曼荼羅を完成形とするから

○最終的に心続生で追求してきた衆生自心の仏は、「自心仏」の一語に統合されて

※衆生自心に建立され、同時に虚空法界そのものである金胎両部曼荼羅の総体を表象する

と言い得る。結論として、無量無数の諸佛の海会である曼荼羅が衆生本有の自心仏であることを説き明かす目的で、そもそも十住心思想が構築されたと解釈可能なのである。

『秘蔵宝鑰』全体の結釈に相当する一節で、

\*心宝 36)真言密教兩部秘藏是法身大毗盧舍那如来与自眷属四種法身住金剛法界宮及真言宮殿等自受法樂故所演說。十八會指歸等其文分明<sup>1111</sup>。(真言密教兩部の秘藏は、是れ法身大毗盧舍那如来、自眷属の四種法身と、金剛法界宮及び真言宮殿等に住して自受法樂の故に演說したまふ所なり。『十八會指歸』等に其の文、分明なり。) - 『宝鑰』第十住心

と、説かれる所の「真言密教」の定義は、

※行者の自心(「金剛法界宮」「真言宮殿」)に於いて

※大日如来が自眷属の四種法身と共に「自受法樂」して演べる教説であるが

※それは金胎「兩部秘藏」曼荼羅の開頭建立の奥秘を示すものであり

※つまり **自心に曼荼羅を開いて大日如来と刹塵の心の仏たちに遭遇する、浄菩提心の自証三摩地門である**

旨を宣明するものである。

この基本定義を十種の心の展開として構築した十住心思想は、『宝鑰』第八住心・第九住心から、「自心仏開頭」の様相を極めて鮮明に打ち出してくる。本節で考察の対象とした

○十住心思想の心続生・心品転昇に関わる全 42 の事例(12-3-1)

○『宝鑰』中の十住心の展開に関わる全 60 の事例(12-3-2)

○『宝鑰』中の「心」「自心仏」に関わる全 36 の事例(12-3-3)

の数多くの文章表現から、十段階の住心の設定とその勝進の次第が、様々な教門に於いて、研鑽実修された

※衆生の「自心」制御と菩提(仏性)追求の営為

を、『大日経』『大日経疏』『菩提心論』の価値判断に基づいて判釈し、体系化したものであることが確認できた。その思想的枠組みの中で、空海が、『宝鑰』という世俗にも開かれた著作を撰述するに当たり、特に腐心したのが「自心仏＝曼荼羅諸尊」の表現方法であると考えられる。金胎兩部曼荼羅の本質を自心仏と規定し、これを詳論することは『十住心論』で実行済みであるから特段難しいわけでは無い。問題は、真言門の秘奥に関わる教理を文章化せずに、重要な事柄がテキストの裏側に秘められている旨を暗示する手法を、如何に産み出すかである。

第十秘密莊嚴心の精髓「曼荼羅の教え」の具体的記述を回避する為に、空海は、

※自心仏との遭遇を無上正等菩提体証と同じものとして設定し

※この主目的達成の為に、探求を続ける菩薩(求上門・修生門)の旅を

※十段階の心の階梯の転昇勝進の過程の比喻表現とする

手法を用いて、この困難な課題を見事に解決したと、筆者は考えている。

『宝鑰』に見出される「仏のさとりに到る浄菩提心の旅」の主題に就いては、次節で改めて検討を重ねることとする。

#### 第四節 『秘蔵宝鑰』の遍歴のテーマ:さとりを求める心の旅

本節で考察するのは、仏のさとりを求める菩提心求上門の修行を、遍歴の「旅」として比喩的に

表現する空海の事例に就いてである。先に空海の諸々の著作に見出される「旅」の主題を観察し、次に『秘蔵宝鑰』に於いて第十秘密莊嚴心に勝進する過程が、極めて意図的に、無上菩提・秘密宝蔵へと到達する旅路に譬喩される実態を検証する。

#### 12-4-1：空海のテキストにおける「旅」の表現：求法の旅

仏道修行者の本質的な属性が、仏果・さとの境界に到る「旅の途中」であるという認識は、夙に入唐以前の段階で、空海が明確に表明する所であった。その典型的な例を次に掲げる。

\*旅 1)余忽承檄旨。秣馬脂車。装揀取道。不論陰陽。向都史京。經途多艱。人烟復絶。康衢甚繁。徑路未詳<sup>1112</sup>。(余われ忽ちまちに檄げきの旨むねを承つて、馬に秣まぐさかひ車に脂あぶらさして装かざり揀よそふて道を取る。陰陽いんようを論ぜずして都史としの京みやこに向ふ。経ゆく途みち艱なやみ多し。人烟ひとさと復はるかに絶たへたり。康衢ちまた甚はなはだ繁しげくして、徑路未だ詳つまびらかならず。) — 『三教指帰』

「檄」は釈迦牟尼寂滅の際に、次に弥勒菩薩が成道するという遺勅を發したことを言い、それに發奮して、仮名乞児が弥勒の浄土、兜率天(「都史京」)に向かう途中であると述べる一節である。「秣」は牛や馬の飼料とする草を与える意、脂車は車軸に油をさすことで、旅立ちの準備をすることを言う。「秣馬脂車」は曹植の「應詔詩」(『文選』卷二十所録)に

\*星陳夙駕、秣馬脂車。命彼掌徒、肅我征旅(星の陳つらなるに夙つとに駕がし<sup>1113</sup>、馬に秣まぐさかひ車に脂あぶらさす。彼かの掌徒しょうと<sup>1114</sup>に命じ、我が征旅せいりよを肅つつしむ<sup>1115</sup>。)

と記される四句を直接の典拠とし、心急き込んで出発の準備を整え、目的地に出立する意欲を強調する表現である。つまり、仮名乞児は、現在ただいま、弥勒の御座おはす都史多天に向かう途上であり、その旅は即ち仏道修行の困難の譬え(「経途多艱」)であって、最終的な仏のさとりにへの道程ははっきりとは見出し得ない(「徑路未詳」)と述べるのである。

陸路に喩えられた菩薩の修行の道は、海路にも擬えられる。

\*旅 2)誠須六度之筏解纜測河。八正之航艤棹愛波。樹精進幢舉静慮颿<sup>[中略]</sup>策七覺馬亟超沈淪。

[中略]十地長路須臾經彈三祇遙劫究圓非難<sup>1116</sup>。(誠に、須すべからく六度の筏いかだ、纜ともづなを測河ひょうが[煩惱生死の河]に解とき、八正[八正道]の航ふね、棹さをを愛波[愛欲の波]に艤ふなよそほひし、精進の幢ほぼしらを樹たて静慮[禪定]の颿ほを舉あげ[中略]七覺[七覺支]の馬に策むちうつて亟すみやかに沈淪を超へ[中略]十地の長路、須臾しゅゆに経へ彈つくし、三祇の遙はるかなる劫[三大阿僧祇劫]究きはめ圓みつること難かたきに非ず。) — 『三教指帰』

生死流転の大河・広海を解脱の彼岸に向けて渡るといふ、仏教的な定型表現を、四言句を基調とした華麗な文藻で彩る一例である。ここに、渡航のイメージが「筏」「纜ともづな」「航ふね」「艤ふなよそほひ」「棹」「幢ほぼしら」「颿ほ」といふ船に関する縁語を羅列することで強調され、「測河」「沈淪」を超えて仏果に到る「十地の長路」の概念が提示される。仏道の菩薩行が生死の苦海を渡り、三大阿僧祇劫の時間をかけて辿るべき遙遠な十地の「長路」であるという認識は、『三教指帰』末尾の

\*旅 3)生生之航輅<sup>[路]</sup><sup>1117</sup>。(生生しょうじょうの航輅こうろ。) — 『三教指帰』

という語句によく言い表されている。則ち、入唐に先立って、空海の心中に、求法が難儀な旅であるという観念が既に確立されていたことを示すものである。

遣唐使船で渡海し長安に到った空海の経験そのものが、入唐求法の旅と規定されるが、空海自身の言葉で、仏の真実究竟の教えを探し求める行動を描写・追懐する事例を次に掲げる。

\*旅 4)弟子空海。顧桑梓則東海之東。想行李則難中之難。波濤萬萬雲山幾千也。来非我力。歸非我志<sup>1118</sup>。(弟子空海、桑梓そうしを顧かへりみれば則ち東海の東ひがし、行李こうりを想をもへば則ち難なんが中なかの難なんなり。波濤萬萬として、雲山幾千いくせんぞ。来たること我が力に非ず、歸かへらむこと我が志に非ず。) — 「惠果和尚碑文」

「桑梓」は桑クワと梓キササゲで、父母の植えた樹木、転じて故郷のことを言う。『詩経』小雅・小弁に「惟桑與梓、必恭敬止」と詠まれ、家屋敷の垣根に桑と梓を植えて養蚕や器具用として子孫に残したという故事に基づく。ここでは、より直接的に、陸機「贈尚書郎顧彦先二首」(『文選』卷二十四所録)の、「眷言懷桑梓(眷かへりみて言ここに桑梓そしを懷おもふ)」という一句を典拠にする。「行李」は元々使者<sup>1119</sup>の意だが、ここでは行旅・旅路の意として用いられる。漢末から三国魏代の才女蔡琰<sup>さいえん</sup>の「胡笳十八拍<sup>1120</sup>」の歌詞に、「追思往日兮行李難」と謳われ、過ぎ去りし日々を追懐し、その旅時の困難であることを思いやるという詩想が、当該の語法「想行李則難中之難」に非常に近い。行旅の艱難と旅愁を詠吟するのは、漢土の詩作の常套ではあるが、空海の乗船が実際に東シナ海で難破して福建まで漂流し、そこから長安まで遙かな道中を闊した経験が、「波濤萬萬雲山幾千」という表現に、求法の旅の艱難辛苦の実感を込めていると言い得る。

渡航の際の困難の極みは、「爲大使與福州觀察使書<sup>1121</sup>」に、臨場感あふれる迫力ある名文で描写される。

\*旅 5)冒死入海。既辞本涯比及中途。暴雨穿帆戕風折柁。高波沃漢短舟裔裔。凱風朝扇摧耽羅之狼心。北氣夕發失瞻留求之虎性。嘖蹙猛風待葬鼈口。攢眉驚汰占宅鯨腹。随浪昇沉任風南北。但見天水之碧色<sup>1122</sup>。(死を冒をかけて海に入る。既に本涯ほんがい[日本本国]を辞して、中途ちゅうとに及ぶ比ころほひ、暴雨ぼうふう帆ほを穿うがち、戕風しょうふう柁かちを折る。高波漢そら[天空]に沃そいで、短舟たんしゅう裔裔えいえいたり。凱風がいふう[南風]朝あしたに扇あふげば、肝きをも耽羅たむら[済州島]の狼心ろうしんに摧くたく。北氣夕ゆふべに發おこれば、瞻たましひを留求りゆうきゅう[琉球]の虎性こせいに失うしなふ。猛風もうふうに嘖蹙ひんしゆくして、葬そうを鼈口べっこうに待ち、驚汰けいたいに攢眉さんびして、宅たくを鯨腹げいふくに占しむ。浪に随ひて昇沉しょうちんし、風に任まかせて南北す。但ただ天水の碧色へきしよくをのみを見る。) —「爲大使與福州觀察使書」

日本(「本涯」)を出発して大唐に向かう途中、暴雨で帆が損傷し舵が砕けて(「暴雨穿帆戕風折柁」)、船が制御不能になった(「短舟裔裔」)ことを言う。風任せに(「任風南北」)海上を漂流し、南風が吹けば(「凱風朝扇」)済州島(「耽羅」)に流されて狼のように獐猛な土地の民に責められることを恐れ、北風で(「北氣夕發」)南に流されれば虎の心性を具した琉球(「留求」)の人々の責め苛む所となりはしまいかと肝を潰す。寄る辺なき漂流の不安と、大波に襲われて海に放り出され、大亀に喰われ(「葬鼈口」)、クジラに飲み込まれる(「宅鯨腹」)死の恐怖に怯える心情が克明に記される。まさに歎賞措く能わざる、渾身の大文章と呼ぶべきであろう。しかも、この名文は、遣唐大使藤原葛野麿に代って上陸前の船内で書き記されたという伝承<sup>1123</sup>の通りであれば、手元に参照する類書等が皆無の状態で空海自身の語彙のみで組み立てられたものである。語彙の豊富さと文章の格調が中国の古典文化の高い次元に到達していたことは、例えば、当該「旅 5」中の「裔裔」という形容動詞が、四散流布する様、飛流する状態を言い表すかなり特殊な表現で、司馬相如「上林賦」(『文選』卷八所録)の狩猟を描いた場面の一節、

\*先後陸離、離散別追。淫淫裔裔、緣陵流澤、雲布雨施。生貔豹、搏豺狼。手熊羆、足羴羊。蒙鶡蘇。綉白虎(先後せんこう陸離りくり[複雑に錯綜する]、離散りさん[分散]して別れ追ふ。淫淫いんいん裔裔えいえいとして陵おかに縁より澤さわに流れ<sup>1124</sup>、雲のごとく布しき雨のごとく施ほどこす<sup>1125</sup>。貔豹ひひょう<sup>1126</sup>を生いけどりにし豺狼さいろうを搏うち<sup>1127</sup>、熊羆ゆうひを手<sup>1128</sup>にし羴羊やようを足<sup>1129</sup>にし、鶡蘇かつそを蒙<sup>1130</sup>り白虎はくを綉<sup>1131</sup>はかます。) —「上林賦」

を踏まえている。さらに「上林賦」原文の、獲物を追ってあちこちに行き彷徨う「淫淫裔裔」の表現が、対象の獣に「貔豹・豺狼・白虎」と組み合わせられ、当該文「旅 5」での「狼心」「虎性」に呼応することが見て取れる。典拠文の「上林賦」の内容それ自体を踏まえ、皇帝とその臣下たちが猛獣を駆逐する「上林賦」とは反対に、困難な行旅を経て到着した遣唐使一向が「狼・虎」に責め苛まれる(恐



怖に慄いた)という逆転の構造が提示される。僅かな句の中に逆転構造を組み込んだ高度な引用方法として、これが読者の福州刺史に強い印象を与える一つの要素となったことは間違いない。

入唐航海漂流の難儀と、福州から長安までの遠路の苦勞を、空海は遣唐大使藤原葛野麿(754-818)の追悼の願文で、

\*旅 6)貧道叨濫學道。同乘一船。暴風折楫之難。狂汰破船之危。三江泛鷁五嶺馳騏。東洛西秦。関輔郵亭。契深存没。約厚現當<sup>1132</sup>。(貧道學道を叨むさぼつて[仏道を切に求めて]濫みだりがはしくし、同おなじくに一船に乗る。暴風ぼうふう楫かぢを折をるの難、狂汰きょうたい[荒波]船ふねを破やぶるの危あやぶみ、三江に鷁げき<sup>1133</sup>を泛うかべ、五嶺ごれいに騏きを馳はす。東洛[洛陽]西秦[長安]、関輔かんふ<sup>1134</sup>郵亭ゆうてい[旅宿]、契ちぎり存没ぞんぼつ[生存と死亡]に深ふかく、約やく現當げんとう[現世当世]に厚し。) -「爲故藤中納言奉造十七尊像願文」

と暴風に見舞われた危難と、長安までの風光明媚な情景を共に過ごした厚情の篤きことを追懐している。また別の所では次のように長安までの旅路を語る。

\*旅 7)入海則唯見魚鼈之遊樂日月云除。登山則空聽猿猴之哀響寒暑推移。所謂萬死之難。斯行當之也<sup>1135</sup>。(海に入るときは、則ち唯ただ魚鼈ぎよべつの遊樂ゆうらくを見る。日月じつげつ云ここに除ちよしぬ。山に登るときは則ち、空むなしく猿猴えんこうの哀響あいきょうを聴いて寒暑かんしょ推おし移うつる。所謂いはゆる萬死ばんしの難なん、斯この行こう[行旅]之に當あたれり。) -「與越州節度使求内外經書啓」

「魚鼈」は魚とスッポン、又水産動物の総称で、文例「旅 5」で言及された「鼈口」「鯨腹」に対応する。云こは代名詞で、「日月云除」は航海に多くの時間を費やすことを言う。「登山」以下は福州から長安までの 7520 里<sup>1136</sup>の遙かな陸路を述べる。ただし、山間の猿の悲哀を含んだ鳴き声を耳にして旅愁を覚える(「猿猴之哀響」というのは、南朝宋の謝靈運(385-433)以降、詩文の定型となった情景<sup>1137</sup>で、やや凡庸である。長安までの海陸の旅路を、空海は「萬死之難」と形容する。度重なる危険と困難に遭遇しながら大唐の都を目指すのは、そこに求めるべき仏の教えが存在するという確固たる信念である。空海は同じ文の中でこう述べる。

\*旅 8)空海生葦苕長躅水。器則斗筲學則戴盆雖然哭市之悲日新。歴城之歎弥篤。思欲決大方之教海。灌東垂之亢旱。遂乃弃命廣海訪探真筌<sup>1138</sup>。(空海、葦苕いちょうに生まれて躅水ちよくすいに長ぜり。器うつはは則ち斗筲とせう、學は則ち盆ほとぎを戴いただく。然りと雖も、市いちに哭くするの悲かなしび[常啼菩薩]日ひびに新あらたに、城しろを歴ふるの歎なげき[善財童子]弥ますます篤あつし。大方たいほうの教海を決さくつて[きっぱりと決める=最上の教えを選択する]東垂の亢旱こうかん[日照り]に灌そそがんと思欲おもふ。遂ついに乃すなはち命を廣海こうかいに弃すてて真筌しんせん[真理の經典]を訪とぶらい探さぐる。) -「與越州節度使求内外經書啓」

「葦苕」は蘆葦(苕は葦の穂)で、脆弱な拠り所のことを言う。陳琳(?-217)の「檄吳將校部曲文」(『文選』卷四十四所録)に魏と対立する呉の地を

\*鶴駝之鳥巢於葦苕、苕折子破[中略]今江東之地、無異葦苕。(鶴駝ねいけつ[ミソサザイ]の鳥、葦苕いちょうに巢すくひ、苕ちょう折れ子こ破やぶる<sup>1139</sup>[中略]今いま江東の地[呉]、葦苕に異なる無し。)

と、「葦苕」に喩えることに依拠する。則ち、大唐に比して脆弱な日本の国を言い表す。「躅水」も足跡に溜まった水で、故国の狭小なことを喩える。空海が自らの非才を謙遜して言う「斗筲[一斗を入れる枘ますと一斗二升を入れる竹器、度量・器量の狭い人を言う]」「戴盆[頭の上に盆を載せること、戴盆望天で成語、頭に盆を載せたまま天を仰ぎ見ることはできないように、二つのことを一度に実現させることは無理であるという意]」は、『論語』<sup>1140</sup>と司馬遷<sup>1141</sup>の用例を典拠とする。そして、才能酷薄な自分が僻小の故国から、命を賭して大唐の都を目指したのは(「弃命廣海」)、仏の真のさとりを説いた經典類を入手する為(「訪探真筌」)、そしてその教えを東国日本に弘めて衆生を救済する為(「灌東垂之亢旱」)である、という求道の「萬死之難(旅 6)」の理由を語る。ここで注目すべきは、空海が無上菩提を追求する己の求道菩薩行実践を、二人の大乘菩薩の姿に重ね合わせていることである。即ち、「哭市」は『大般若経』所説の

\*爾時常啼菩薩摩訶薩。作是念已。漸次東行至一大城。寬廣嚴淨多諸人衆安隱豐樂。常啼菩薩入市肆中。處處巡環高聲唱曰。我今自賣誰欲買人。[中略]經於久時賣身不售。愁憂苦惱在一處立涕淚而言。我有何罪。爲欲供養甚深般若波羅蜜多[中略]雖自賣身而無買者<sup>1142</sup>。

という常啼菩薩を指し、「歴城」は『華嚴經』入法界品で五十三の善知識を次々に訪問して教えを乞う善財童子のさとりにへの遍歴を意味する。空海は市場で啼泣する常啼菩薩と善智識を歴訪する善財童子の二人を、求法の旅を実践する大乘菩薩のシンボルと見なし、自らを常啼・善財の二大薩埵に擬えもする。その文例を下に列挙する。

\*旅 9)金剛四法身。胎藏三秘印。憩空性轆祖。秣重如以脂轄。一道無為初入門。三自本覺聲不及。[中略]弟子空海。性薰勸我還源爲思。徑路未知臨岐幾泣<sup>1143</sup>。(金剛の四法身、胎藏の三秘印は、空性に憩いこふて轆祖ばっそし、重如に秣まぐさかふて以て脂轄しかつす。一道無為は初入の門、三自本覺は聲な及ばず。[中略]弟子空海、性薰しょうくん我われを勸めて源に還るを思おもひと爲す。徑路未だ知らず。岐ちまたに臨んで幾たびか泣く。)—「奉爲四恩造二部大曼荼羅願文」：「本源 1」と一部重複

「轆祖」は、旅行に出立する際に、風習として道祖神を祀り、道中の安全を祈念することを言い、『宝鑑』冒頭の大意序の偈頌中に用いられる<sup>1144</sup>語でもある。「秣」「脂轄」は『三教指帰』の「秣馬脂車(旅 1)」と同義である。弘仁十二年(821)四月から八月という明確な日付を持つこの文中に、「一道無為心」の語が出ており、「三自本覺」が華嚴法門と推測されるから、十住心思想の萌芽が既に弘仁十二年に見出される点が注目される。さて、空海の「還源」の思いが率直に述べられ、進むべき道に迷って岐路で涙を流した(「臨岐幾泣」というくだりは、一つには『淮南子』説林訓に説かれる戦国時代の思想家楊朱の、「楊子見遠路而哭之(楊子ようし遠路きろを見て之これを哭こくす)」という故事を踏まえつつ、同時に常啼菩薩が市場に佇んで愁憂苦惱の余り涙を流した姿に重ね合わせる）ことができる。

\*旅 10)此言[三宝]幽閑。非師何證。故能訪朋百城勇銳之心彌勵。哭惠一市渴法之意常新<sup>1145</sup>。(此の言[三宝]幽閑ゆうかん[清静閑適]なり。師に非ずんば何いかんが證せん。故に能く朋ともを百城に訪とふて勇銳の心こころ弥いよいよ勵はげまし、惠えを一市に哭こくして渴法かつぼうの意い常に新たなり。)—「僧壽勢爲先師入忌日料物願文」

仏法僧三宝の徳を讃嘆する際に、三宝の尊貴奥妙は善智識・阿闍梨の開示によらざれば得難いという旨を記す一節である。ここで、師がさとりを開示曉諭した弟子の代表として触れられるのが常啼と善財の二者である。「哭惠一市」は市肆で涕泣する常啼菩薩のことを言う。「訪朋百城」は善智識を求めて五十五の城(五十三人の師)を歴訪する善財童子を指す。「百城」は満数であり、清涼大師澄観が「令諸大衆頓證法界示相而説。普賢文殊二聖開發百城善友並皆同説<sup>1146</sup>」と記す事例が存するから、『華嚴經』入法界品の善財童子の求法の旅を「百城に朋友を訪ねる」と形容する伝統があったことを証している。

同じく、善智識に就いて学ぶ求法の大事を、常啼菩薩・善財童子を持ち出して説く文が、「綜藝種智院式」に含まれる。

\*旅 11)經曰。初阿闍梨兼綜衆藝。論曰菩薩爲成菩提。先於五明處。求法。是故。善財童子巡百十城尋五十師。常啼菩薩常哭一市切求深法<sup>1147</sup>。(經に曰く<sup>1148</sup>、「初の阿闍梨は衆藝しゅげいを兼ね綜すぶ」と。論に曰く<sup>1149</sup>、「菩薩は菩提を成じょうぜんが爲には、先づ五明の處に於て法を求む」と。是の故に、善財童子は百十の城を巡めぐりて五十の師を尋ね、常啼菩薩は常に一市に哭こくして切ねむごろに深法じんぼうを求む。)—「綜藝種智院式」

綜藝種智院の開創に当って、師を招く重要性を強調する章の冒頭に置かれる。「經」は『大日經』具縁品、「論」は『十地經論』卷一を指す。ここでは「求法」「求深法」という仏の真実の境界に到達する為の大乘菩薩の菩提心実践行の体現者として、百十の城を歴訪して五十三の善知識

(「五十師」)に面会を求め、例えば弥勒菩薩に対しては

\*大聖。我已先發阿耨多羅三藐三菩提心。而未知菩薩云何學菩薩行修菩薩道<sup>1150</sup>(大聖よ、我は已に先に阿耨多羅三藐三菩提心を發せり。而も未だ知らず、菩薩は云何んが菩薩行を學し、菩薩道を修するやを。)

と問い掛けを發して止まない善財童子が例示される。また先に、文例「旅 7」で引用した『大般若經』所説の、「甚深般若波羅蜜多」を供養せんが為、自らの身体を売り払いその代金を捧げようとして叶わなかった常啼菩薩の嘆き(「常哭一市」と、その時一婆羅門に変身した帝釈天との交渉で、常啼菩薩の菩提を求める心が益々深甚となった(「切求深法」)<sup>1151</sup>という教説がここで言及される。かくして、無上菩提を追求する真摯な求道者の典型として、善財と常啼の二大菩薩は、空海の説法に多くの場合、ペアで登場することが理解されよう。

空海が自らを善財童子に擬えて表現している事例も存在する。次の一節では、長安の都に入って、教導の師を求めて城内を歩き回ることを述べる。

\*旅 12)[空海]謬濫求撥涉海而來也。著草履歷城中。幸遇中天竺國般若三藏。及内供奉惠果大阿闍梨<sup>1152</sup>。(空海謬あやまつて求撥きゅうばつを濫みだりがはしくして海を涉わたつて來きたれり。草履そうりを著はいて城中じょうちゆうを歴ふるに、幸さひはひに中天竺國の般若三藏及び内供奉なくふ惠果大阿闍梨に遇あひたてまつる。)  
—「與本國使請共歸啓」

「求撥」の「撥」字は、定本・弘全ともに「撥」字と作るが、音の共通する「撥」(筏の異体字)と解釈しないと意が通じない(運敞の『便蒙』には「撥」を採用して「撥ハ筏ト同ジ。求撥ト言フ即求法也<sup>1153</sup>」と解釈する)。求法の為に渡海して入唐した留学僧の空海、という主語節をここに読み取るべきである。そして、「歷城中」という表現が「歷城之歎(巻8)」と半ば共通し、長安の城中を経巡った結果として、法を授けてくれる明師に遭遇できた(「幸遇」と説くから、己の行旅を善財童子の善智識を訪ね歩く遍歴に見立てていることが容易に読み取れる。空海が実際に師事したのは、善財童子の入法界への旅を描く『四十華嚴經』の漢訳者般若三藏であり、もう一人は金胎兩部の密教を余すこと無く空海に伝えた真言密教第七祖の惠果阿闍梨である。空海のさり気ない記述には、善財童子の如きわたくし空海は、文殊・普賢大菩薩の如き般若・惠果兩師に遇い奉って入法界・曼荼羅開頭の秘法を授かったのだ、という密かな自負が隠されているとも言い得る。

さらに、善財童子については、仏道を修する全修行者を象徴する役割を、空海が暗黙裡に善財に委託していたことが次の文例から読み取れる。『法華經開題(苑河女人)』と『法華經釈』に類同する内容が採用される文に、

\*旅 13)據華嚴六波等經<sup>1154</sup>。諸菩薩雖通達諸法知解一切。然所證各別所掌亦異。阿難持修多羅藏。優婆離持毗尼藏。迦陀延持阿毗達磨藏。文殊持般若藏。金剛手持真言藏是也。譬如百官各各職掌別異。是故五十五善知識。答自證法推餘法門。良有以也<sup>1155</sup>。(『華嚴』『六波[羅蜜]』等の經に據よるに、諸の菩薩は諸法に通達つうだつし一切を知解ちげすと雖も、然も證する所と各別かくべつにして掌つかさどる所亦また異ことなり。阿難あなんは修多羅しゆたら[經]藏を持し、優婆離うばりは毗尼びに[律]藏を持し、迦陀延かたえんは阿毗達磨あびだるま[論]藏を持し、文殊は般若藏[大乘]を持し、金剛手は真言藏[真言陀羅尼教]を持す、是れ<sup>1156</sup>なり。譬へば、百官の各各おのおのにして職掌しよくしょう別異べついなるが如し。是の故に五十五の善知識は、自證の法を答へて餘よの法門を推ゆづる、良まことに以ゆへるかな。) —『法華經開題(苑河女人)』

『二教論』『十住心論』にも援用される、真言陀羅尼藏を諸教に超えて優勝なる「醍醐」と規定する所の五藏教判の説が言及され、五藏おのおのを撰持する(「所證・所掌」)菩薩の名が述べられる。この教説の原典『六波羅蜜經』の訳者は空海自身が入唐時に師事した般若三藏であり、『四十華嚴』の訳者でもあるから(本論第十一章第一節参照)、「華嚴六波」という典拠の提示そのものに既に華嚴法門の色が濃厚であり、同時に空海の師資相承の経験の幾分かが反映されると見て

取れる。無量無辺の一切の仏法が、『六波羅蜜經』では、經・律・論・大乘(般若)・陀羅尼(真言)に分類されるが、その一切仏法を伝える五人「阿難陀・鄒波離・迦多衍那・曼殊室利菩薩・金剛手菩薩<sup>1157</sup>」が比喩として朝廷の「百官」に擬えられる。その五菩薩・百官が、次に『華嚴經』入法界品の五十五菩薩(実数としては五十三の善知識)で受け継がれる。即ち、一切仏法を開示する善智識の総体が「五十五善知識」と提示され、そこから法を受持する求道者は、ここでは明示されないが、理の当然として善財童子に比定される。かくして、**善財はあらゆる仏菩提求道の薩埵の隠然たる象徴**として空海に認識されていることが認識できるのである。

上記の13箇の文例から、空海が自分自身の山林修行・入唐求法の経験に基づき、仏のさとりに到達する為の苦難に満ちた修行の過程を、真理への旅程と捉え、大乘菩薩の菩提心上門の代表を善財童子・常啼菩薩に見出していることが了解できた。空海は、自らの修行経験を絶対視して物事を判断しているわけではない。ただ、仏道を志して一切智智を求める大乘の菩薩は、当然、より勝れた教えを追求し、より高次・甚深な心の境界へと遷移・転昇すべきであるという、求上菩提の不断の活動を是としていたことは確実である。仏道の峻聳・深奥を窮め尽くそうとする修行者の営為は、真実究竟の金剛心殿を最終目的地とする「旅程」と比喩的に把握される。以下に、真言行人の求道の心得、或いは菩薩を旅客に擬えて言い表す空海の文例を抽出する。

\*旅 14) 貧道雖愚陋承訓先師。貧道遠遊大唐求訪深法。幸得遇故大廣智三藏付法弟子。青龍寺法諱惠果阿闍梨。受學此秘密神通取上金剛乘教<sup>1158</sup>。(貧道愚陋ぐろうなりと雖も、訓くんを先師に承うけたり。貧道遠く大唐に遊んで深法を求め訪とぶらふ。幸いに故大廣智三藏[不空]の付法の弟子、青龍寺の法の諱いみな惠果阿闍梨に遇あひたてまつることを得て、此の秘密神通最上金剛乘教を受學す。) —「勸縁疏」

真言密教広宣の第一歩に、密教經典の書写を懇請する「勸縁疏」の中で、空海が自身の請来した「秘密神通取上金剛乘教」の正統な系譜を述べる一節である。ここでは、入唐求法の困難さは捨象され、客観的な事実のみが淡々と述べられる。それは、遙か遠国の大唐に遊学し、深甚なる仏法(密教)を求めたこと、長安青龍寺の惠果阿闍梨から法を授かったことの二点で、空海が己の行動を端的に「求訪深法」と表現していることが注意を惹く。また、文例「旅 12」では般若三藏と惠果阿闍梨の二人の師の存在を強調していたのが、ここでは惠果阿闍梨の名前を、不空三藏の付法の弟子として言及しており、空海が本当に重要視したのが、自分は不空直系の密教を継承している自己規定であり、その価値判断の意識が垣間見える一文となっている。

\*旅 15) 若有意益國利人。志求出迷證覺者。同捨涓塵。相濟此願<sup>1159</sup>。(若し國を益し人を利するに意こころ有り、迷いを出いでて覺かくを證するを志求しせん者は、同じく涓塵けんちんを捨てて、此の願がんと相あひ濟くすへ。) —「綜藝種智院式」

私学(綜藝種智院)の創設に際して、聖俗問わず勸募を呼びかける一節で、迷いの世界から抜け出して正等正覚を証得することを目指す菩提追求(「志求出迷證覺者」)の人々を、賛同者として得たい思いが滲み出る。「出迷證覺」は仏道を求める修行者の存在意義そのものである。また、衆生救済(「利人」)という利他行が、空海にあっては、国家に有益であること(「益國」)と切り離せない不離一体の事業である根本認識(第十章第五節参照)がこの一文から読み取れる。

\*旅 16) 古人爲道求道。今人爲名利求。爲名之求。不求道之志。求道之志忘己道法。猶如輪王仕仙<sup>1160</sup>。(古いにしへの人は道の爲に道を求む。今の人は名利みよりの爲に求む。名の爲に求むるを求道の志こころざしとせず。求道の志は己をのれを忘るる道法なり。猶なほし輪王りのう[釈尊]の仙せん[仙人]に仕えしが如し。) —「答叡山澄法師求理趣釋經書」

この「求道」は明らかに仏法修道を指し、それが古人は道を窮める(菩提を求める)純粋な目的の為に修行したのに対し、現今の仏者は世間的な名聞利養獲得の手段として仏道に励むという苦

言を呈する一節である。これは『菩提心論』勝義菩提心の説段の「凡夫執著名聞利養資生之具。務以安身<sup>1161</sup>。(凡夫は名聞・利養・資生の具に執著して、務つとむに安身あんじんを以てす。))を念頭に置く言葉であると同時に、『宝鑰』「十四問答」で憂国公子が非法濫行の仏者の行動を弾劾する言葉に相通ずる。「名利」を離れた、純粹な「道の爲」の菩薩行、己の名誉・立場・利益などの雑念を一切切り捨てた仏道追求(「忘己道法」)を、求法のあるべき姿とした、空海の峻厳な姿勢が伺われる。

この求法の志を具した仏教者(空海自身を含む)に対する、呼び掛け・形容、若しくは求道者の客観的記述の例を拾い上げる。

\*旅 17)仰善之客庶暁其趣矣<sup>1162</sup>。(仰善の客かく、庶こひねがはくは其の趣を暁さとれ。) - 『御請来目録』

\*旅 18)慕覺之徒願聞未聞<sup>1163</sup>。(慕覺ほかくの徒ともがら、願はくは未だ聞かざるを聞け。) - 『御請来目録』

この二例の「仰善」「慕覺」は、ともに仏の至上の善・無上正等覺を希求する意で、求道者の別名である。

吳慙ごいん撰とされる「大唐神都青龍寺東塔院灌頂の國師惠果阿闍梨の行状」中の文言の

\*旅 19)今有日本沙門空海來求聖教以兩部秘奧壇儀印契。漢梵無差悉受於心猶如寫瓶<sup>1164</sup>。(今、日本の沙門空海有りて、來って聖教を求めて、兩部の秘奧壇儀だんぎ印契いんげいを以てす。漢梵ほんかん差えらぶこと無く、悉ことごとくに心に受くること、猶なほし寫瓶しゃびょうの如し。) - 『秘密曼荼羅教付法伝』

には、惠果から兩部秘法を伝授された空海の事績が、「來求聖教」という求法の結果であると外部資料にも記される事例となっている。真言密教師資相承の重要性を説明する「寫瓶」の語が、この『広付法伝』の文に依ることも、記憶に留めるに値するであろう。

\*旅 20)求佛之客庶暁其趣<sup>1165</sup>。(求佛の客かく、庶こひねがはくは其の趣を暁さとれ。) - 『二教論』

この一文は「求佛」を「仰善」と言い換えれば、そのまま文例「旅 17」と同じになる。この構文が、空海に親しい口調であったことが視える。

\*旅 21)此則顯教關楔。但真言藏家以此為入道初門不是秘奧仰覺薩埵不可不思<sup>1166</sup>。(此れ則ち顯教の關楔かんせつ[關所の柱]なり。但し真言藏家には此を以て入道の初門と為す。是れ秘奧にあらず。仰覺ぎょうかくの薩埵、思はずんばある可からず。) - 『二教論』

天台智顛の『摩訶止観』を引用して、天台法門に至極とされる「百非洞遣・四句皆亡・唯佛與佛・乃能究盡」等の概念が、真言密教にとっては「入道初門」という位置付けになることを述べる一節である。この「仰覺の薩埵」は具体的には真言行者を指すが、「慕覺之徒(旅 18)」に類似する表現であるから、広く求道の志を持った仏教者を意味すると見ても良い。

\*旅 22)迷悟在我。則發心即到。明暗非他。則信修忽證<sup>1167</sup>。(迷悟我に在れば、則ち發心すれば即ち到る。明暗みょうあん他に非ざれば、則ち信修しんじゆすれば忽たちちに證す。) - 『般若心経秘鍵』

發心即到という初發心の大事を説く『秘鍵』冒頭の一節である。發菩提心すれば初地に入って仏境界に到達できるという、密教の教益を単純明快に述べるが、仏果に到達するには必然的に修行(「信修」)の段階を経なければならないという修生門の存在をも措定しており、「發心→修行→証入(因行証入)の求上の構造を明示する。且つ、『秘鍵』冒頭は、無上菩提を追求する場が「在我」「心中」であること、則ち自心仏の究明が求道の実際として設定されることを言い表すのである。

文例「旅 22」で暗示される所の

※發菩提心(信心)→修行→昇進→仏境界の体証(=目的地への到着)

という仏のさとりへの行旅の構造が、明確に言語化された文例が『大日経開題(法界浄心)』に見出される。

\*旅 23)上轉神變者。若有衆生發菩提心修行自乘教理昇進。證本覺一心則能轉變迷識神心證得自乘覺智。一切難思妙業随心能作。即是上轉神變<sup>1168</sup>。(上轉神變とは、若し衆生有りて菩提心を發し、自

乗の教理を修行し、昇進して本覺の一心を證すれば、則ち能く迷識の神心を轉變して自乗の覺智を證得し、一切の難思の妙業、心に随って能く作なす。即ち是れ上轉神變なり。) — 『大日經開題(法界淨心)』

ここで「上轉神變」と言い表されるのは、發菩提心から開始される因行証入の菩提心求上門の行と、仏果証得で獲得される一切の利他行(「一切難思妙業」)の功德である。一切智智・無上正等菩提を一向に志求する菩提心を發起し、如法に修行を積み、さとりに到る長大な心の階梯を次第に昇進して、遂に「本覺の一心」を如実に覺了する。徐々に浄化されてきた修行者の迷妄(「迷識」)は、本有本覺の淨菩提心の本来あるべき実相に到達して、そこで仏慧(「神心」)に転じ、自乗(秘密真言乗)の「覺智」を「證得」する。それは、つまり、法身大日如来と等同の身と証して自心に心王大日を中尊とした大悲胎藏曼荼羅を開顯することを意味する。かくして、真言法門のさとりに到る構造が明示されるこの一文で、

※發菩提心(信心)→如法に修行→次第に昇進→本覺仏・淨菩提心への到達＝曼荼羅の開顯  
という、求道の方向性、真理到達へのベクトルが、空海の成仏思想の根幹に存することが確認できる。そして、この「發心から法身へ」到る求道の旅の構図は、そのまま『秘藏宝鑰』での十住心叙述の展開に適用されるのである。

#### 12-4-2：『秘藏宝鑰』に織り込まれた「旅」に関する表現

十住心思想そのものが、低次の異生羝羊の凡夫の心から、善心を萌した愚童持齋の人乗の心地を経て、宗教心・仏道を漸次深耕して、より高次の心の段階に昇進する動因の構造を基本に据えるものである。それは第三節第一項に於いて仔細に検証した所であるし、また、次の『十住心論』序文に端的に表現される。

\*旅 24) 衆生狂迷不知本宅。沈淪三趣跨躡四生。不知苦源無心還本。聖父愍其如是示其歸路〔以上(本源 2)の文〕歸路有徑紆、所乘有遲疾〔中略〕慈父且與人天乘濟彼極苦。二乗住處雖是小城。比彼生死已出火宅。故大覺假說羊鹿車暫息化城。菩薩權佛二宮。亦雖云未到究極金剛界。比前諸住處亦是大自在安樂無爲。故如来與大小二牛示其歸舍。如上二宮。但芟薙宅中之荒穢。猶未開地中之寶藏。空嘗大海之鹹味。孰獲龍宮之摩尼。從淺至深從近迄遠。雖云轉妙轉樂。由是蜃樓幻化之行宮。未入三秘密五相成身四種曼荼究竟真實金剛心殿1169。(衆生狂迷して本宅を知らず、三趣に沈淪し四生に跨躡す。苦源を知らざれば還本に心こころ無し。聖父其の是の如きなることを愍んで、其の歸路を示す。〔以上(本源 2)の文〕歸路に徑紆きょうう〔近道と迂回路〕有り、所乘に遲疾有り。〔中略〕慈父は且しばらく人天乘を與あたへて彼の極苦を濟すくふ。二乗の住處は是れ小城なりと雖も、彼の生死に比するに已すでに火宅かたく出でたり。故に大覺假かりに羊鹿の車を説いて暫しばらく化城けじょうに息やすましむ。菩薩・權佛ごんぶつ1170の二宮は亦また未だ究極の金剛界に到らずと云ふと雖も、前の諸の住處に比するに亦また是れ大自在安樂無爲ぶいなり。故に如来は大小の二牛を與あたへて、其の歸舎きしゃを示す。如上の二宮は但ただし宅中の荒穢こうえを芟薙さんていして、猶ほし未だ地中の寶藏を開かず、空しく大海の鹹味かんみを嘗なめて、孰たれか龍宮の摩尼まにを獲えん。淺從より深に至り近ごん從より遠をんに迄いたって轉妙てんみょう轉樂てんらくなりと云ふと雖も、由なを是れ蜃樓しんろう幻化げんけの行宮あんぐうにして未だ三秘密・五相成身・四種曼荼・究竟真實の金剛心殿に入らず。) — 『十住心論』序

この極めて重要な思想構造を提示する文中には、如来加持によって諸々の教えが開示されるという下化衆生(「下轉神變1171」：向下門)のベクトルと、「修行自乗教理昇進による上轉神變(旅 23)：向上門)の運動性の両方が提示される。そして、

- 「人天乘」 → 「二乗」 → 「菩薩」 → 「權佛」 → [真言乗]
- 「三趣四生・極苦・火宅」 → 「小城・化城」 → 「菩薩・權佛二宮」 → 「龍宮・究極金剛界」
- 「羊鹿車」 → 「大小二牛車」 → [神通の寶輅]

○「蜃樓幻化之行宮(大自在安樂無爲)」	→	「究竟真實金剛心殿」
○「淺」	→	「深」
○「近」	→	「遠」

という、最終目的地である「寶藏」「摩尼」「三秘密・五相成身・四種曼荼」への不断の求上菩提・求道のベクトルが「轉妙轉樂」と定義され、しかも、この

※「仏の境界(菩提・さとりに)への遍歴」が「本宅」「本源」への帰還の旅(「歸路」)であると明言される。つまり、一向志求一切智智の淨菩提心法門は、「轉妙轉樂」の勝義菩提心を体として、所求の「本宅」「本覺一心(旅 23)」へと転勝昇進する、「漸次に闇に背き明に向う求上の次第<sup>1172</sup>」を実践する教えであり、これを大日如来は「心續生之相諸佛大秘密<sup>1173</sup>(心續生の相は諸佛の大秘密なり)(心品 1)」と説く。十住心思想の本質が、

※自心に菩提を追求する「三平等無差別」「轉妙轉樂」「曼荼羅開顯」の教門

※自心の本源(本有の自心仏)への回帰

の両局面を組み合わせた、常に究極的な真理の場所を目指す求道の構造にあることが、文例「旅 24」からは看取できる。そして、仏果証得を目指す仏道修行者の存在様式の全てが、「さとりにへの旅路」として比喩的に把握されるのであり、十住心思想本具の属性として「旅」のテーマを理解すべきであると筆者は考える。

『秘藏宝鑰』に於いては、この十段階の心の階梯を「旅」と捉える視点が、極めて明快且つ意図的に表明されている。以下に、『宝鑰』で「心の旅」の関連した語句表現の事例を検証する。

### 『宝鑰』卷上の「旅」に関する表現

『宝鑰』冒頭の序詩から二例を掲げる。

\*旅宝 1) 杳杳杳杳太杳杳 道云道云百種道<sup>1174</sup>。(杳杳ようようたり杳杳たり甚だ杳杳たり。道を云ひ道を云ふに百種の道あり。) - 『宝鑰』序詩

「杳杳杳杳」の語が、時空を超えた広漠遙遠なる宇宙的な光景を形容し、これが老荘的な世界観を反映していることを第七章第六節で述べた。さらに、ここで「百種道」と言及される「道」が、老荘的な万物の始原である「道」、天地創成の玄玄の「一」なる気に関連する表現であることも第九章第一節で論じた。つまり、「道云道云百種道」の句の道は、一義的には「大道」、教えの本源の意味合いを含むものである。但し、この「道」は、道徳思想上の教道であると同時に、実際に人々が旅をする道路でもある。序詩の文相を深く読み込めば、生生死死の輪廻に迷う衆生が無知不覚である因果の「道理」と、辿るべき本筋から踏み外れた迷子が見失った所の現象世界・陸路海路の両方を、この「道」が表現することが了解される。その「見失うかもしれない道」に繋がる語が、次の一句である。

\*旅宝 2) 断菑機車慙迷方<sup>1175</sup>。(断菑だんし車を機あやつつて迷方めいほうを慙あはれむ。) - 『宝鑰』序詩

断菑だんしは周王朝建国に功のあった周公旦のことで、周公を孔子は理想的聖人と崇拝した。儒教では「周公・孔子」を両聖人として崇拝の対象とする(『宝鑰』「十四問答」では、「孔丘之誠合周公之勸<sup>1176</sup>(問宝 20)」と記されて儒教の体現者と位置付けられる)。断菑は立ち枯れの木を言い、周公旦の風貌が枯れ木に似ていることから周公の異名とされた(『荀子』非相に「周公之狀、身如断菑」と記される)。周公旦は、朝貢に訪れた南方越裳氏(安南地方の氏族)が歸路に迷うことを恐れたので、常に目的地の南方を指し示す車[=指南の車]を造って(「機車」)越裳氏に与え、歸路の安全を図ったという故事がある<sup>1177</sup>。即ち、この一句は、周公旦が指南車を作って歸路に迷う者に行くべき方向を示した故事に擬え、迷方の衆生に対して指南を教示する義を示し<sup>1178</sup>、本来居るべき本宅・本源に「帰還す

る旅」が『宝鑰』という著作の主題であることを巧妙に示す、高度な比喩表現となっている。

大意序の各住心の略述の中では、第三住心嬰童無畏心(天乘)について、

\*旅宝 3)習六行四禪則厭下欣上之觀勝進得樂<sup>1179</sup>。(六行[苦・僂・障・淨・妙・離の六行智觀]・四禪を習へば則ち厭下欣上えんげごんじょうの觀<sup>1180</sup>、勝進<sup>1181</sup>して樂を得。)－『宝鑰』序：「十宝 2」の一部

と、更に勝れた瞑想の境地へと輾転上昇することを「勝進」の語を用いて表現する。

また、顕教最上の第九極無自性心を経過して、自心の淨菩提心を覆う極細妄執を断除した段階で、説き開かれる第十住心の扉に就いては、

\*旅宝 4)心外礦垢於此悉盡。曼荼莊嚴是時漸開[中略]秘中之秘覺之又覺[中略]我心自證而已。求佛薩埵不可不知<sup>1182</sup>。(心外の礦垢こうく、於此ここに悉く盡つき、曼荼の莊嚴、是の時に漸く開く[中略]秘中の秘<sup>1183</sup>、覺中の覺なり[中略]我心がしん自みづから證す而已のみ<sup>1184</sup>。求佛ぐぶつの薩埵、知らずんばある可からず<sup>1185</sup>。)－『宝鑰』序：「十宝 3」の一部を含む

と述べて、曼荼羅が開顕されることを秘密莊嚴心の特徴とする。これを「秘中の秘」と規定し、これを覚了するのは「我心」、つまり自心に仏を見出すことが「求佛の薩埵」の究明すべき「秘」「覺」とであると断言する。この「求佛の薩埵」は、先に「仰善之客(旅 17)」「求佛之客(旅 20)」「仰覺薩埵(旅 21)」という事例を見た所の求道の仏道修行者(善財をその象徴とする)に他ならず、『十住心論』序の「旅 24」と同様に、この大意序(「旅 28」)で、仏果証得への修行者の「さとりの旅路」が『宝鑰』の中心主題として設定されることが、明瞭に読み取れるのである。

\*旅宝 5)輶祖求伽梵 幾郵到本床<sup>1186</sup>。(輶祖ぼっそして伽梵がほん[世尊]を求む、幾郵いくまやかして本床ほんしように到る<sup>1187</sup>。)－『宝鑰』序

「輶祖」は既に文例「旅 9」に用いられた語で、「輶ぼっ」は「將有事於道、必先告其神、立壇四通、樹茅以依神、爲輶」(『説文解字』)、「祖」は道祖神を言い、輶祖で旅行に出る際に道祖神を祀り、道中の安全を祈念する風習を言う。ここではその故事を転用して、仏のさとりに踏み出す初発心を旅立ちになぞらえ、発菩提して仏果獲得へ趣向する旅のその最初の段階、初発心求仏道を「輶祖」と比喩的に表現する<sup>1188</sup>。「郵」は唐の律令に三十里毎に設置された「驛(駅)」で羈旅屋舎、則ち文書・命令などを運搬する人や馬の爲の宿泊休憩施設。「幾郵」でどれだけの旅宿が必要になるかを意味し、旅宿の数は仏のさとの果位に到るまでの段階、住心の数を比喩する。「本床」は本覺莊嚴解脱の床で本有金剛心殿を指す<sup>1189</sup>。出発(「輶祖」と途中の驛舎(「幾郵到本床」)という、仏のさとの境界へ向けての「菩提心の旅路」の主題が明確に示される。則ち、この二句は、仏(「伽梵」)を探し求めて出立し、幾つも旅舎(「郵」)を経巡って、最終的な目的地である本有の一心・金剛心殿(「本床」)に辿り着くという、求法の旅を文学的な比喩表現を以て、凝縮して言い表す。斬新かつ秀逸な『宝鑰』の本質規定となっているのである。

第一住心異生羝羊心は、善心が萌芽する前の段階である。従って、善を求める向上の旅には出発していない。但し、この段階でも愚童凡夫は旅路にある。それは、六道輪廻を永久に彷徨う、行く当てのない迷妄の旅、無明の酒に酔い、妄想に繫縛された、幻の世界を低徊する旅である。

\*旅宝 6)徒縛妄想之繩空醉無明之酒。既如夢中之遇還似逆旅之逢<sup>1190</sup>。(徒いたづらに妄想の繩に縛られて空しく無明の酒に酔へり。既に夢中に遇あふるが如し。還って逆旅げきりよ[客舎・宿屋]に逢ふに似たり。)－『宝鑰』第一住心：「秀宝 7」の一部

「逆旅」は旅客を迎える所、客舎・宿屋を指し、迷妄不覺の衆生が無明妄想の荒野に彷徨う旨を示す。「夢中之遇」は楚の襄王が夢中に神女と遭遇する故事<sup>1191</sup>を踏まえ、全てが実体のない夢中の経験に等しいことを言い表す。還似は「つまるところ～である」という断定を強調する表現で、「逆旅之逢」は旅先での鄭交甫の故事に言及する。二人の神女(娥皇と女英:江妃の二女)は漢水の辺



で鄭交甫に出逢い、珠を解いて鄭交甫に贈ったが、神女と別れた鄭交甫が気付いてみると、懐中に収めたはずの珠はなくなっていたという逸話である<sup>1192</sup>。(これに基づき、洛水・漢水の神女との幻想的な束の間に出会いという抒情的体験を歌った曹植の「洛神賦<sup>1193</sup>」も人口に膾炙する。) いずれの典拠も、神的存在との夢幻的な邂逅と、遂に満たされない情欲を述べる情動的な内容で、衆生の墜落した無明煩惱の陥穽(「酔」「夢」「縛」)を比喩するに好適の逸話を選択している<sup>1194</sup>と言い得る。

\*旅宝 7)物無定性人何常悪。遇縁則庸愚庶幾大道。順教則凡夫思齊賢聖<sup>1195</sup>。(物に定まれる性無し、人ひと何ぞ常に悪ならん。縁に遇あふ[善知識の教誘]ときは則ち庸愚ようぐも大道[三綱五常の道]を庶幾こひねがひ、教へに順したがへば則ち凡夫も賢聖に齊ひとしからむと思ふ。) - 『宝鑑』第二住心：「十宝 11」の一部

第二住心愚童持齊心で、善心が芽生えることを述べる一節で、異生羝羊の愚童凡夫も、善知識の教導に遭遇すれば、それを機縁として善を求める道に転向可能であることを「庸愚庶幾大道」と言い表す。この大道は十住心思想の展開構図からすれば、儒教的な三綱五常の道德倫理を指す。ただし、『宝鑑』第二住心では「外号五常内名五戒。名異義融<sup>1196</sup>(外には五常と号し、内には五戒と名づく。名は異にして義は融ゆうせり)」と儒仏融和を説くから、この「大道」が仏の菩提を求める修道の、世俗的な位置に配当されると見なせるのである。

\*旅宝 8)種子内熏發善心 牙庖相續尚英軌<sup>1197</sup>。(種子内うちに熏くんじて善心を發おこし、牙庖げほう相續して英軌えいきを尚たふとぶ。) - 『宝鑑』第二住心：「心宝 6」の句を含む

第二住心の住心頌中の二句で、「發善心」は持齊節食を念じる心が萌動することを言い、「牙庖」は『大日経』所説の六心の第二(牙種心)と第三(庖種心)に対応する。「英軌」はその跡に従うべき勝れた手本・軌範で善法を指す。向善求上の転向を、衆生本有の善なる種子の展開として捉える心続生の概念が「相續」の語によく言い表される。

第三住心嬰童無畏心の住心頌では、外道(天乘)の生天を願う信仰心の発起と、仏道への転向の道筋を述べる内容の句が配される。

\*旅宝 9)外道發心願天樂[中略]若遇世尊覺我違<sup>1198</sup>。(外道は發心して天の樂らくを願ひ[中略]若もし世尊[大覚仏陀]に遇あはば我わが[外道修行者]違<sup>1199</sup>を覺さとらん<sup>1200</sup>。) - 『宝鑑』第三住心

この「發心」は、第三住心の大纲に「外道厭人凡夫欣天之心<sup>1201</sup>」と記される厭下欣上の心に相当する。梵天・大自在天等の他主(創造者)に帰依し、三界の諸天に生まれ変わって自在光明の身を得、比較相対的に長寿の快樂を得ること(天樂)を希求するが、それは真の解脱ではなく、遂には六道輪廻に墮す。この輪廻転生からの超脱の法を説くのが「世尊」仏陀で、己の信仰の逸脱を覚って(「覺我違」)、正しい覺道への転進を予告する文脈である。

### 『宝鑑』巻中の「旅」に関する表現

「十四問答」中の議論にも、求道の旅を髣髴させる表現が見出される。

\*旅宝 10)李牛已西求道之徒每縣側肩[中略]羅漢聖果一生難得[中略]修練苦行乃證聖位<sup>1202</sup>。(李牛[老子]、已すでに西かくれんしかども求道ぐどうの徒やから縣けん毎ごとに肩を側そばだつ。羅漢の聖果しょうかは一生いっしょうに得難し。[中略]修練しゅれん苦行くぎょうして乃いまし聖位しょういを證ず。)- 『宝鑑』十四問答：「問宝 15」の一部  
老子が、周の徳の廢れたのを見て青牛に乗り、西へ去ったという伝説を踏まえて「李牛」と言い表す。「求道之徒」はここでは老莊の道術を研究しようとする者(方士・神仙志望者)を指す。大道の体現者である老子の遺風を慕って「求道」と呼ぶが、玄關法師が直後に仏教修行者との類似性を持ち出すから、この「求道」は広く仏のさとの追求にも転用可能な語として言及されていることがわかる。そして、仏果を得るには「修練苦行」が必要であり、長大な求道の時間を費やしてようやく「聖位を證ずる」ことができる、と語られるのである。

\*旅宝 11) 仰道者入道改形<sup>[中略]</sup>遊正路故至涅槃<sup>1203</sup>。(道どうを仰あふぐ者は道どうに入って形を改あらたむ。

[中略] 正路しょうろに遊ぶが故に涅槃ねはんに至る。) - 『宝鑰』十四問答 : 「問宝 29」の一部

仏菩提を願う者を「仰道者」と呼び、仏道に入りて出家し、剃髪して相貌を僧形に改めることを「入道改形」と言い表す。そして、仏道は「正路」、淨眼・慧眼を得て仏の正しい道を実践し、仏法の大道をあやまたずに進む(「遊正路」)が故に、究極的には涅槃寂靜・解脱という仏のさとの境界に到達できる(「至涅槃」)という内容が玄関法師の喩説に含まれる。仏教修行者の全存在価値が、この「遊正路故至涅槃」という一句に凝縮して表明されている。

第四住心唯蘊無我心(声聞乘)の住心頌に、小乗から大乘へと転向昇進する旨の二句が存在する。

\*旅宝 12) 儻遇如来警 廻心菩薩寛<sup>1204</sup>。(儻たまたま如来の警いましめに遇あふて、菩薩の寛かんに廻心えしんす。) - 『宝鑰』第四住心 : 「頌宝 8」の一部

自利の行果である無余涅槃・灰身滅智の湛然常寂に安住していた声聞乗の修行者も、若したまかさか如来の大乘の教えに遭遇して(「儻遇如来」)その加持力に依り驚覚開示(「警」)されることがあるならば、という文脈である。自利行専心の小乗から、自利利他二行双修の大乘菩薩の教えに、廻心向大できるという、向上のベクトルがここで提示される。

大乘菩薩行への「廻心」の方向性は、次の第五住心、「湛寂の潭ふちに游泳し、無為の宮に優遊する<sup>1205</sup>」抜業因種心(縁覚乗)の叙述でも強調される。住心頌に、

\*旅宝 13) 湛然久酔臥三昧 蒙警廻心一如宮<sup>1206</sup>。(湛然たむねんとして久しく三昧に酔臥すいが<sup>1207</sup>せり。

警いましめを蒙こうむつて一如の宮みやに廻心す。) - 『宝鑰』第五住心 : 「頌宝 9」の一部

と説かれて、無余涅槃の湛寂に永劫の時を恍惚として過ごす(「久酔臥三昧」)状態から、如来の驚覚を蒙って(「蒙警」)、大乘に趣向(廻心向大)することを「廻心一如宮」と表現する。「一如の宮」は大乘のさとの境界、真如の理のことをここでは意味する。

声聞・縁覚の二乗から大乘菩薩行への勝進は、第四住心・第五住心共通の証文として引用される『菩提心論』の文に明瞭に記され、廻心向大を表現するその論理と語彙の源泉の一つに、『菩提心論』があることを窺わせる。

\*旅宝 14) [不定姓者] 遇縁便廻心向大。従化城起以為超三界。謂宿信佛故乃蒙諸佛菩薩加持力而以方便遂發大心。乃従初十信下遍歴諸位。経三無數劫難行苦行然得成佛<sup>1208</sup>。( [不定姓の者は] 縁に遇あへば便すなはち廻心えしん向大す<sup>1209</sup>。化城けじょう従より起つて三界を超へたりと以為おもへり。謂く宿むかし[前世・宿世]、佛を信ぜしが故に乃いまし諸佛菩薩の加持力を蒙つて<sup>1210</sup>方便を以て遂に大心だいしんを發おこす。乃いまし初め十信従より下しも<sup>1211</sup>諸位を遍歴へんりやくして、三無數劫むしゅごうを経へて、難行苦行<sup>1212</sup>して然しかして佛ほとけに成なることを得う<sup>1213</sup>。) - 『宝鑰』第五住心 : 『菩提心論』の文 : 「心宝 17」を含む

前半部は文例「旅宝 12・13」と同じく、諸仏が二乗の人を加持・驚覚開示することによって、湛然常寂に安住する小乗の心地から、自利利他二行の大乘菩薩の教えへと「廻心菩薩寛(旅宝 12)」「廻心一如宮(旅宝 13)」することを言う。「廻心向大」はその同義語で、大乘の菩提心を発起することを「發大心」とも表現する。大乘菩薩の五十二位の修行階梯は、最初の「十信」より開始し十住・十行・十廻向・十地の諸々の修行位(「諸位」)を一段ずつ地道に昇り詰める、長大な時間(「経三無數劫」)を要する「難行苦行」に他ならない。この「得成佛」までの長く困難な修行の総体が、「遍歴」の一語に凝縮される。「遍歴」とは即ち、善財童子の善知識を訪ね歩く旅に最もよく象徴される主題、仏のさとりをめざす求道の旅を想起させる語彙である。そして、「廻心向大」「従化城起」「諸位遍歴」「難行苦行然得成佛」などの菩提心上求の運動性を表明する語句の存在から、『菩提心論』にも求道の旅のテーマが伏在していることが見て取れる。

## 『宝鑰』巻下の「旅」に関する表現

到達した心の境界を更に超昇しようとする上求菩提心のはたらき、若しくはより高次のさととりへと勝進すべきとする勝義菩提心の推進力が、『宝鑰』巻下ではより頻繁に強調して表明される。それは、最終目標地点の第十住心に近付くにつれて、旅の終着点と現在地点の相対的な場所の提示(例：未達・中途等々)として述べられるのである。

\*旅宝 15) [他縁乗]越建爪而高昇超聲縁而廣運<sup>1214</sup>。(建こん爪そうを越へて高く昇り、聲・縁しょうえんを超へて廣く運ぶ。) - 『宝鑰』第六住心

「建」は『大日経』住心品所説の三十外道の第四建立説、「爪」は長爪梵志で、この「建爪」を以て外道を代表させる(同一の論法は『宝鑰』第五住心でも採用される<sup>1215</sup>)。大乘菩薩行を実践する第六住心他縁大乘心が、第三住心の外道の境界や第四・第五住心の声聞縁覚二乗よりも遥かに高遠な境地に立ち至ることを「超」「越」「高昇」「廣運」で言い表す。

第六住心に引かれた『菩提心論』の証文では、大乘菩薩の六波羅蜜行具足円満という修行の側面が述べられる。

\*旅宝 16) 有衆生發大乘心行菩薩行。於諸法門無不遍修。復經三阿僧祇劫修六度萬行。皆悉具足然證佛果<sup>1216</sup>。(衆生有って大乘の心を發して菩薩の行を行ず。諸の法門に於て遍修へんしゅせざることを無し。復た三阿僧祇劫を経て六度萬行を修し、皆悉ことごとく具足して然しかして佛果を證す。) - 『宝鑰』第六住心：『菩提心論』の文：「十宝 27」の一部

「旅宝 14」と同じく、大乘菩薩行が「三阿僧祇劫」を費やす「菩薩行」であることを説く。先には「難行苦行(旅宝 14)」と説かれていたその具体的内実が、「六度萬行」(六波羅蜜行)を指すことが明かされ、その「遍修」を通して「佛果を證す」と説かれる。この「遍修」は、容易に推測されるが如く、「遍歴(旅宝 14)」と同義語であり、第六住心法相唯識の行相(三劫をかけた六波羅蜜行)が、属性として求道遍歴の長い旅路の意味合いを具すことを示している。

第六住心末尾の『釈摩訶衍論』五重・極不の問答を援用した教判の部分には

\*旅宝 17) 如是行處未到本源。何以得知。龍猛菩薩説一切行者断一切惡修一切善超十地到無上地圓滿三身具足四德。如是行者無明分位。非明分位。今依此證文此住心之佛未到心原。但遮心外之迷無開秘藏之寶<sup>1217</sup>。(答)是の如くの行處[修行の当處]は未だ本源[一心の本源・真如本覺]に到らず。[問]何を以てか知ることを得る。[答:根拠]龍猛菩薩の説く、「一切の行者、一切の惡を断じ、一切の善を修して十地を超へて、無上地[妙覺位]に到いたり三身さんじん<sup>1218</sup>を圓滿し、四徳を具足す。是の如くの行者は無明の分位ぶんい<sup>1219</sup>にして明みょうの分位に非ず。」[答:結論]今、此の證文に依らば、此の住心[第六他縁大乘心]の佛は未だ心原に到らず。但し心外しんげ<sup>1220</sup>の迷を遮しゃして、秘藏の寶<sup>1221</sup>を開くこと無し。) - 『宝鑰』第六住心：「問宝 34」の一部／「心宝 21」を含む

と記述され、当該第六住心が無明の分位にあると判定される。それは「未到本源」「未到心原」という表現を用いられ、他縁大乘心で獲得する究竟の仏果が、一心の本源・真如本覺(「本源」「心原」、則ち阿字本不生の秘密莊嚴心)には到達しておらず、真言密教の金剛宝蔵(「秘藏之寶」)を証得できない未極の段階に留まることを述べる。「未到」を教判の理由に掲げるためには、逆に「本源」「心原」に到達する求上菩提の道程、仏の究極的な真理へと倍勝してゆく「さとりの旅程」の存在が、大前提として設定されることを示していると言い得る。

第七住心覺心不生心の住心頌には仏道の「初門」という表現が用いられる。この「初門」は真実究竟の第十住心に相対する語句で、第七住心・第八住心・第九住心の各教門に対して共通して適用される所の定判の評言となっている。

\*旅宝 18) 心通無礙入佛道 從此初門移心亭<sup>1222</sup>(心通無礙にして佛道に入る。此の初門従り心亭に移

る。) - 『宝鑰』第七住心：「心宝 23」の一部

「入佛道」は八不正観の智<sup>1223</sup>に依って、心が有・空に妨げられること無く虚心融通無礙の状態（「深入佛法心通無礙不動不退<sup>1224</sup>」）に至り無生忍を得る状態を指し、覺心不生心が到達する境地を言う。この境界を「此初門」と規定して、第七住心の到達した心の境位が未だ至極ではないことを示す。「初門」は当然ながら、「本門」「本殿」の存在を予測させ、それが一仏乗並びに仏道至極の密教「金剛心殿（旅 24）」に配当されることは言を俟たない。また、「心亭」は心の客舎・駅亭の意で、より高位の次元である第八住心一道無為心を指す。つまり、當覺心不生心は旅の途中であり、次の駅亭に移動する中間地点に過ぎないことを表明する。「心通無礙」の「佛道」という「初門」に入って、そこから更に次の一仏乗という「心亭」に遷移し、「轉妙轉樂（旅 24）」の勝進を繰り返すという、求法の旅の峻厳な様を暗示させる一句が「從此初門移心亭」なのである。

第七住心での五重・極不の問答を援用した教判の部分には

\*旅宝 19)問絶諸戲論寂靜無為。如是住心到極底否。[中略]如是本處無明邊域非明分位<sup>1225</sup>。(問ふ、諸の戲論を絶つて寂靜無為なり。是の如くの住心は極底<sup>く</sup>てい[さとの究極的な本源・源底]に到るや否や。[中略]是の如くの本處は無明の邊域にして、明の分位に非ずと。) - 『宝鑰』第七住心：「問宝 35」の一部

「絶諸戲論」は、住心頃の「八不利刀断戲論」(願宝 12)に対応し、「寂靜無為」は直前に引かれる『菩提心論』の一節「住於寂滅平等究竟眞實之智」[中略]心源空寂(十宝 31)に説かれる境地を指す。覺心不生心が獲得した心の境界は、さとの極限・究極的な場所・源底(「極底」)に到達しているかの問いに、『釈摩訶衍論』所説の「清淨本覺」が未だ「無明の邊域」に留まると判定される文を引いて、「心源」「極底」に辿り着いていない旅路の途中の状態を示す。

天台法華一乗の法門に配当される第八住心一道無為心では、文例「旅宝 18」に言及された「初門」の語句が、第八住心の根本的な位置付けを規定する重要な鍵概念として論述の中心に据えられる。

\*旅宝 20)秘密主。此菩薩淨菩提心門名初法明道。釋曰謂無相虛空相及非青非黃等言並是明法身真如一道無為之真理。佛說此名初法明道。智度名入佛道初門。言佛道者指金剛界宮大日曼荼羅佛。於諸顯教是究竟理智法身。望真言門是則初門。大日尊及龍猛菩薩並皆明說不須疑惑<sup>1226</sup>。(「秘密主、此の菩薩の淨菩提心門<sup>1227</sup>を初法明道<sup>しよほうみょうどう</sup>と名づく」。釋して曰く、謂く無相・虚空相及び非青・非黃等の言げんは並びに是れ法身の真如・一道無為の真理を明かす。佛[大日尊]此を説きて初法明道と名づけたまふ。『智度』には入佛道の初門と名づく。佛道と言つば、金剛界宮大日曼荼羅の佛を指す。諸の顯教に於ては是れ究竟<sup>くきょう</sup>の理智法身<sup>りちほっしん</sup>なれども、真言門に望むれば、是れ則ち初門なり。大日尊及び龍猛菩薩、並びに皆みな明らかに説きたまへり。疑惑<sup>ぎわく</sup>すべからず。) - 『宝鑰』第八住心：「十宝 33」の一部と「十宝 34」

『大日經』住心品の經文で「初法明道」と説かれた心の境地を、空海は「法身真如一道無為之真理」と捉えて、これを天台法門に配当する。更に、『大智度論』の「入佛道初門」という記述を援用して、

○「初法明道」[大日經]「入佛道の初門」[大智度論] = 「顯教究竟の理智法身」 = 「一道無為之真理」

○「佛道」 = 「金剛界宮大日曼荼羅佛」 = 「真言門」

という、

※「初門・入道・仮・顯・浅略・第八 = 天台」 ⇔ 「本門・到達・真・密・深秘・第十 = 真言」

の次元の異なりを設定するのである。そして、この「初法明道」「入佛道初門」と位置付けられた第八住心の境地を、狭劣な教えとして卑しむのでは決してなく、

○『大日經』所説の「心・虚空・菩提の無相・虚空相」の覺了と如実知自心の実践を究竟して

○顕教究極の理智法身体証の妙境(「常寂光土毗盧遮那<sup>1228</sup>」)に到達した

○第十住心秘密莊嚴心に到達する為には必須の通過段階

であると高く評価する。というのも、『十住心論』では深秘釈が存するために、あくまで方便としてであるが、第七住心覺心不生心の心地から文殊菩薩の三摩地に渉入し、第八住心一道無為心の境地から観音菩薩の妙法蓮華三昧に瑜伽観智することで、大悲胎藏曼荼羅の大日如来の法界に入ることが可能である。つまり、胎藏曼荼羅の中台八葉に座す文殊・観音・普賢(第七・第八・第九住心の三摩地門を各々代表している)の一門より、普門大日の境界に渉入する近道が存する。これに対し、住心の順番通り第七→第八→第九の勝進のプロセスのみを提示する『秘藏宝鑰』にあつては、住心の勝進は無自性空である心を深めてゆく過程、換言すれば心垢のより徹底的な断除を究め、最終的に極細妄執を断盡して極無自性心を証する遮情の道のりを通して、初めて第十秘密莊嚴心の金剛心殿に到達する道筋しか存在しない。従って、

※究竟真実の大日曼荼羅の法門に辿り着く求道の旅は

※心垢断盡を通して心を深めてゆく＝より高次の住心に勝進するという点で

※その旅程のいかなる一部も決してないがしろにしてはならない、必須の修行過程と認識されるからである。

「佛道＝金剛界宮大日曼荼羅佛」である所の「究竟真實金剛心殿(旅 24)」に比較すれば、未だ真実に到達していないという第八住心の判定は、住心頌にも説かれる。

\*旅宝 21)前劫菩薩作戲論 此心正覺亦非真<sup>1229</sup>。(前劫の菩薩は戲論けろんと作なる<sup>1230</sup>、此の心[一道無為心]の正覺も亦た真に非ず。)－『宝鑰』第八住心：「心宝 26」を部分的に含む

当第八住心が『大日経』住心品所説の第三劫に相当するから、「前劫」は第二劫、則ち他縁大乘心・覺心不生心を指し示す。前二住心の菩薩乗と同様に、当該の一道無為心(「此心」)の獲得したさと(「正覺」「法身真如一道無為之真理(旅宝 20)」)が、「未到(旅宝 17)未達の「非真」の段階に留まると述べる二句である。

第八住心末尾での五重・極不の問答の教判では、不極の無明に当住心が配当される。

\*旅宝 22)問如是一法界一道真如之理為究竟佛。龍猛菩薩説一法界心非百非背千是。非中非中背天背[中略]如是一心無明邊域非明分位<sup>1231</sup>。(問ふ、是の如くの一法界一道真如の理をば究竟の佛とや為せむ。〔答〕龍猛菩薩の説かく、「一法界心は百非[空]に非ず、千是[仮有]に背けり。中[第一義諦中道]に非ず、中に非ざれば天[第一義諦中道]を背けり。〔中略〕是の如くの一心は無明の邊域にして明の分位に非ず」と。)－『宝鑰』第八住心：「問宝 37」の一部／「心宝 27」を含む

「一心」は言断心滅・言亡慮絶の境界・一法界心で、これを空海は天台の理智不二・境智冥合の一道清浄なる心地に同定して解釈する。自ら問いを發して、天台法門を指す「一道真如之理」が果たして「究竟の佛」であるのかと疑問を提示し、それに対する回答を『釈摩訶衍論』の文に任せる形式である。『釈摩訶衍論』原文が、そもそも「一法界」「如是一心」をどのような思想・法門を対象として記述したか、その正確な意図<sup>1232</sup>とは別にして、空海がここに第八一道無為心の境地を読み取り、五重問答の他の部分と併せて四家大乘を配当したことは、確かに一家の言を成すものである。ただし、『宝鑰』で経証に活用される『大日経』『真実撰経』『守護国経』『菩提心論』等の経論に比べ、『釈摩訶衍論』は如何にも出所の不確かな疑惑の論書であり、それを空海の解釈に基づいて教判の最終判断の根拠とするのは、他宗の学者には容易に受け入れ難い論証方法<sup>1233</sup>であったことも事実として認めなければならない。

次に、以下に第九住心極無自性心で言及される「求道の旅」関連の事例を掲げる。当住心では、自心仏開頭のテーマと同時に、菩提心の遷移・勝進・転昇・超越という「さとりに趣向する旅」のイ

メージが、他の住心に比べて、濃厚に表出されるという際立った特徴を具している。

華嚴法門に配当される第九住心の綱は、先ず自心仏の探求と讃嘆の主題が高らかに宣揚され、それに続いて自心に迷う衆生の実態が説かれる。

\*旅宝 23) 蒼生太狂酔自心不能覺。大覺慈父指其歸路。歸路五百由旬。此心則都亭。都亭非常舍。隨縁忽遷移<sup>1234</sup>。(蒼生[天下万民]太はなはだ狂酔して、自心を覺とること能はず。大覺の慈父[仏]、其の歸路を指さしたまふ。歸路は五百由旬、此の心[極無自性心]は則ち都亭とてい[旅の宿]なり。都亭常つねの舍いへに非ず。縁に随つて忽ちまことに遷移せんいす。) — 『宝鑰』第九住心：「心宝 29」の一部と「十宝 36」の一部

大覺世尊の開示する「歸路」は、仏の教門を比喻する。具体的には「歸」は所証・所帰で第九極無自性心の極位を指し、「路」は能帰で第九住心の宗極に進み入るべき能入門、即ち第八一道無為心(天台法門)を示す<sup>1235</sup>。当第九極無自性心が第八住心と第十住心の中間に位置して、「第八→第九」と「第九→第十」の心品転昇の過程の要衝に存することを表現する。即ち、当該住心は、仏のさとの本源に還帰する心の旅(「歸路」)の途中であり、前の一道無為心からの「五百由旬<sup>1236</sup>」の距離にある中間地点「都亭」に他ならない。「都亭」は旅宿・客舎・駅亭のことで、一心の本源への旅路の途中である意を示す<sup>1237</sup>。「常舎」は本宅・本拠で、帰入するべきさとの境界「一心是本居(本源 12)」、具体的には第十秘密莊嚴心という常住不壞の金剛心殿のことである。常住不変ではない仮初めの旅の宿(「都亭」)である第九極無自性心は、無上菩提へと勝進する「縁」に随つて、須らく最終目的地へと再出発・移動(「遷移」)すべきである。「歸路」「都亭」「遷移」という語句に依つて、第九住心をこの旅路の中間地点とするイメージが鮮明に定着される。

続いて、「遷移」の思想的な基盤の説明がなされる。「轉妙轉樂(旅 24)」の勝進が、一切諸法の無自性空によって可能であることを述べ、「第八→第九」の結果として極無自性心が成就され、しかしそれは「都亭」であるから、最終目的「金剛心殿」の曼荼羅諸尊に対しては「初心」であるという、相対的位置づけが説かれる。

\*旅宝 24) 遷移無定處是故無自性。諸法無自性故去卑取尊。[中略] 警一道於彈指覺無為於未極。等空之心於是始起。寂滅之果果還為因。是因是心望前顯教極果。於後秘心初心。初發心時便成正覺宜其然也。初心之佛其德不思議。萬德始顯一心稍現<sup>1238</sup>。(遷移定まれる處ところ無し。是の故に自性じしょう無し。諸法自性無きが故に、卑ひを去さけ尊そんを取る。[中略] 一道を彈指に警いませしめ[驚覺警告]、無為を未極に覺とす。等空[等同虚空]の心しん[極無自性心]、是に於て始めて起り、寂滅の果、果か還かへつて因と為る。是の因、是の心、前の顯教[前八住心]に望むれば極果ごっかなり。後の秘心に於ては初心なり。初發心の時に便すなはち正覺を成ずること、宜よろしく其れ然しかるべし。初心の佛、其の徳、不思議なり。萬徳始めて顯はれ、一心稍や現ず。) — 『宝鑰』第九住心：「十宝 36」の一部

十住心の構造では、第八・第九共に未極で仏道初門に位置付けられる。そして、因縁所生の法は輾転流転して変遷を繰り返す、定まれること無いから、ここに「遷移無定處是故無自性」、つまりその心の段階に永住することなく、「浅略→深秘」「低→高」という具合に、より高次の心地に遷移転昇(「去卑取尊」)すると定義付けられる。「警一道於彈指覺無為於未極」は第八一道無為心が未だ究極の仏のさとの境界に到らない(境智冥合一実中道の法門は未達浅略に留まる)ことを警告する意。次に、第九極無自性心は有為無為を離れた「等空之心」(『大日経』の「等虚空<sup>1239</sup>」、『宝鑰』では「等同虚空<sup>1240</sup>」)を得て生じた境界で、「寂滅之果[寂滅の心(第八一道無為心)から生ずる果=寂滅無相の遮情の極果]」と形容される。これは顕教の究極の境地である。しかし華嚴の到達するさとりは、第十住心の仏の内証智(「秘心」)に望めば未極未達で「因」の位に留まり、仏道の初門であることに変わらない。つまり、

※第八一道無為心[因] → 第九極無自性心 [果:顯教極致]

= [因:仏道初心] → 第十秘密莊嚴心:秘心

という、住心勝進の果を次の段階の因として(「果還為因」)、不断に「求上の次第<sup>1241</sup>」「轉妙轉樂<sup>(旅24)</sup>」を辿り行く求道の旅路がここに説かれるのである。

最終目的地、真言密教の境地「萬徳」「一心」への、遙かな求法の旅が、仏教思想的に

※第八天台 → 第九華嚴 → 第十真言

の法門の次第を効果的に表現する、好適の比喻表現であることが、この論述の構造からも読み取れる。そして、当該の第九極無自性心は、「載祖<sup>(旅宝 5)</sup>して旅立った仏(「伽梵」)を求める行旅の最後の駅舎(「郵」「都亭」)であり、「本床<sup>(旅宝 5)</sup>」に到着する直前の「心亭<sup>(旅宝 18)</sup>」であってみれば、この仏のさとりにへの遍歴は、第一に遮情門の求法を突き詰めた善財童子の物語を説き述べる『華嚴經』の三摩地門で頂点を迎えるのであり、その先には入法界＝曼荼羅開顯(「一心稍現」)の密教世界が待ち望むと言い得るのである。

第九極無自性心での「心の旅」は、ここから華嚴三昧の叙述を通して、全仏道修行者の象徴たる善財童子の求法の旅への同調を示す。

\*旅宝 25就覺母以發心歸普賢而證果。三生練行百城訪友<sup>1242</sup>。(覺母かくも[文殊]に就いて以て發心し、普賢に歸して<sup>1243</sup>證果す。三生に練行れんぎょうし、百城に友[善知識]を訪ふ。)『宝鑰』第九住心:「秀宝 54」の一部「覺母」は佛母とも呼ばれ、智慧の完成である般若波羅蜜の尊格化、ここでは文殊菩薩(曼殊室利)を指す。『華嚴經』入法界品で、善財童子がさとりを求めて初めて発心を起した際に最初に師事した善知識が文殊である。

\*復有童子。名曰善財<sup>[中略]</sup>來詣文殊師利童子所<sup>[中略]</sup>爾時文殊師利童子<sup>[中略]</sup>觀察善財<sup>[中略]</sup>知此童子。已曾供養過去諸佛。深種善根。信解廣大。常樂親近諸善知識。身語意業。皆無過失。勇猛精進。淨菩薩道。求一切智。成佛法器。心行清淨。猶如虛空。爾時文殊師利菩薩。如是觀察善財童子殊勝相已。熙怡微笑。安慰開論。廣爲演說一切佛法<sup>1244</sup>。—『四十華嚴經』

文殊に師事(「就」)する主体は、「旅宝 25」では明言されないが、上の經文からも明らかなく、東天竺覺城の長者の子「善財童子」を指し、文殊菩薩の説会に赴き発心し、その後五十三人の善知識を歴訪して仏法を求め<sup>1245</sup>、文殊の元に戻って最後に普賢菩薩の下で仏果を証得した。『宝鑰』では言及されないが、普賢は第九極無自性心・華嚴法門を体現する菩薩で金剛薩埵と同一視され、衆生をして入法界(入法界曼荼羅)せしめる勤勇なる修行者の象徴である。善財が普賢から開示される仏境界の様相は、

\*善財童子。則次第得普賢菩薩諸行願海。皆悉平等。與普賢等。與諸佛等。一身充滿一切世界等。諸行圓滿等。正覺現前等。神通大用等<sup>[中略]</sup>不可思議解脫自在。悉皆同等<sup>1246</sup>。—『四十華嚴經』

であり、善財自らが普賢や諸仏と等同の境界に存在して法界に遍満しているという認識を体証する。「不可思議解脫」の「悉皆同等」が『華嚴經』の入法界(これを普賢法界・毘盧遮那法界への渉入と名付けることも可能である)の実相であり、「善財即是普賢・諸仏」の構図は、『宝鑰』長行に「心佛不異<sup>(心宝 31)</sup>」と説かれる境地を換言する。同時に、それは自心に曼荼羅を建立して「我即金剛薩埵・我即大日如來<sup>1247</sup>」と観ずる密教の不思議な心地に極めて近接する。また、入法界品説会の末尾には、普賢行願の極意を授かる善財の姿が提示される。

\*我<sup>[普賢]</sup>此普賢殊勝行 無邊勝福皆迴向 普願沈溺諸衆生 速往無量光佛刹。爾時普賢菩薩摩訶薩。於如來前。說此普賢廣大願王清淨偈已。善財童子。踊躍無量。一切菩薩皆大歡喜。如來讚言。善哉善哉<sup>1248</sup>。—『四十華嚴經』

仏の世界に渉入することは、普賢菩薩の「殊勝行」、迷いの苦海に「沈溺」する一切衆生を救済す

る菩薩行(普賢行願)の不断の実践に参画することと説かれ、善財は「踊躍無量」し、これを「如来」が褒め称えて五十三の善知識を訪ね歩いた求法者善財の授記が成就する。

かくして、文殊・普賢兩大菩薩埵に言及する、この「就覺母以發心歸普賢而證果」二句は、善財童子のさとりに到る全遍歴を凝縮して表現するものである。そして次の「三生練行百城訪友」もまた、善財の行状を伝える表現で、「三生」は見聞位・解行位・証果位の三位(見聞位は華嚴經を初めて聞く位、解行位は華嚴所説の法を理解して修行する位、証果位は華嚴所説の法をさとり佛果を得る位<sup>1249</sup>)で、ここでは善財童子が過去見聞生・現在解行生・未来証入生の三生にわたって修行して仏果を得ることを言う<sup>1250</sup>。「百城訪友」は先に「訪朋百城<sup>(旅 10)</sup>」「善財童子巡百十城尋五十師<sup>(旅 11)</sup>」の文例で見たように、善財が法を求めて多くの善智識(五十三人<sup>1251</sup>)を歴訪したさとりの旅を言い表す。経文には、

\*爾時善財童子。經遊一百一十城已<sup>1252</sup>。—『四十華嚴經』

と記され、百十を満数を以て「百」と表現する。

この文例「旅宝 25」に善財童子の名前は明示されない。『華嚴經』入法界品全体を凝縮する洗練を究めた語句に、具体的な善財の名を挿入することを不要と空海が考えたとも考えられるし、或いは、敢えて「善財」の名を隠すことによって、「さとりにへの遍歴」を実践する求道者は、『華嚴經』所説の善財のみに限定されず、広く一般的に仏の一切智智を一向志求する「仰善之客<sup>(旅 17)</sup>」「求佛之客<sup>(旅 20)</sup>」に適用されることを言い含めたかったのかもしれない。いずれにせよ、仏菩提を求め旅を続け、最終的には普賢の法界に入った善財童子は、華嚴法門・第九住心の象徴であり、「十四問答」で「人法不二<sup>(問宝 24)</sup>」の原則を掲げながら、[深秘釈を欠くが故に]その「人」が説かれぬ『宝鑰』にあって、例外的に言及される普賢菩薩(「歸普賢而證果」「大菩提心普賢大菩薩」と同体化する、あらゆる求道者にとっての永遠の規範である。そして『宝鑰』第九住心は、途中で説会を一転させ、スポットライトを浴びる中心人物を『華嚴』の善財童子から、『真実撰経』『守護国経』の一切義成就菩薩・釈迦牟尼仏(大菩提心普賢大菩薩＝金剛薩埵)へと切り替えるのである。

さて、第九住心の住心頌には

\*旅宝 26)雖入此宮初發佛 五相成身可追尋<sup>1253</sup>。(此の宮[極無自性心]に入ると雖も初發の佛なり。五相成身追って尋ぬ可し。) —『宝鑰』第九住心

の二句が見出される。大綱で述べた

※極無自性心[因: 仏道初心] → 第十秘密莊嚴心＝秘心

の構図に相応する

※極無自性心＝「初發の佛」 → 第十秘密莊嚴心＝五相成身[の仏: 金剛界曼荼羅の仏]

という顕密・因果の相対関係が示されている。

この「初發の佛」は、直後に引用される『大日経』の経文に依拠する。第八住心の論述中から、再三にわたって援用される所の、

\*旅宝 27)極無自性心生。等虚空無邊一切佛法依此相續生。秘密主如是初心佛説成佛因<sup>1254</sup>。(極無自性心生ず。等虚空無邊の一切の佛法、此れに依って相續して生ず。秘密主、是の如くの初心を、佛ほとけ、成佛の因と説きたまふ。) —『宝鑰』第九住心：「十宝 38」の一部

という重要な経文を挙げて、極無自性心の「初心の佛」「成佛の因」という位置付けを確定させる。同時に、伝統的な解釈では「無邊一切佛法」は真言密教の境地とされ<sup>1255</sup>、『大日経』経文に

※極無自性心＝「初心の佛」「成佛の因」 → 第十秘密莊嚴心＝「無邊一切佛法」

を読み込むものとされる。『宝鑰』での細かな引用操作から、この配当を空海自身の意図に基づくものと考えても誤りではないであろう。そして、この「無邊一切佛法」が金剛界に転昇して、虚



空法界に胡麻の如く遍満する一切如来に接続される。それは、「五相成身可追尋<sup>(旅宝 26)</sup>」の語句と、『大日経』経文の直後に、『真実撰経』『守護国経』の進金剛際・諸仏驚覚の経文が導入されることで、明瞭に確認できる。

\*旅宝 28)守護国経云爾時釋迦牟尼佛言秘密主。我於無量無數劫中修集如是波羅蜜多至最後身六年苦行不得阿耨多羅三藐三菩提成[大]毗盧遮那<sup>1256</sup>。(『守護国経』に云く、爾の時に釋迦牟尼佛の言はく、秘密主、我、無量無數劫の中に於て是の如くの波羅蜜多を修集して、最後身に至って六年苦行すれども、阿耨多羅三藐三菩提を得て[大<sup>1257</sup>]毗盧遮那と成らざりき。) — 『宝鑰』第九住心：『守護国経』の編集加工された経文

第十一章第四節 11-4-5 で言及した如く、『守護国経』の経文は上掲「旅宝 28」のように「釋迦牟尼佛」とはなっておらず、「佛言」とのみ記されるから、金剛手と対話する発話主体の仏を「釋迦牟尼」に改めたのは、空海の意図に基づく。直前の『真実撰経』の経文で一切如来の驚覚を蒙るのが「一切義成就菩薩<sup>1258</sup>」と明示され、それとの整合性を保つために「釈迦牟尼」と具名を付されたと考えられる。虚空遍満の諸仏に唵字観を開示されるのが、因位の菩薩(成道する前の釈尊)という構図は、「修集...波羅蜜多」「六年苦行」の語句と相俟って、第九住心を「初發の佛<sup>(旅宝 26)</sup>」「成佛の因<sup>(旅宝 27)</sup>」「初心の佛<sup>(旅宝 27)</sup>」の境界と判定する、十住心思想の構造に見事に合致する。菩薩釈尊が「無量無數劫」の間の六波羅蜜行を「修集」し、六年間の苦行の末に成仏を果たした「外迹<sup>1259</sup>」は、あらゆる仏説の基本構造となる元型<sup>1260</sup>であるが、空海は外迹に基づいた説会を展開する『真実撰経』『守護国経』の説法を、『華嚴経』入法界品の善財童子の求法の旅に重ね合わせている。「善財＝普賢→入法界」が「釈尊＝法身大日→入曼荼羅」と完全な同一の構造を示すとは言い得ないにせよ、『宝鑰』第九住心の説相から鑑みて、

※善財の求道の旅と文殊・普賢の教示が、

※釈迦牟尼の苦行と一切如来の驚覚に断絶無く移行し

※最終的な到達地点が「得阿耨多羅三藐三菩提＝成毗盧遮那」と明示される

ことから、暗黙の裡に、善財と釈尊(さらに対告衆の上首金剛薩埵との)、因位における求上菩提の修行者属性の等同関係が設定されている、と読み取れるのである。

第九住心末尾での五重・極不の問答の教判では、第九住心に配当される「一心の本法」は

\*旅宝 29)問如是一心本法至極住心<sup>[中略]</sup>三自一心法<sup>[中略]</sup>如是勝處無明邊域非明分位<sup>1261</sup>。(問ふ。是の如くの一心の本法ほんぼうは至極の住心か。<sup>[中略]</sup>三自一心さんじいっしんの法は<sup>[中略]</sup>是の如くの勝處は無明の邊域にして明の分位に非ず。) — 『宝鑰』第九住心：「心宝 34」の一部

と「三自一心の法」に換言され、「勝處」ではあるけれども、未だ無明の領域(「分位」)に留まるといふ『釈摩訶衍論』の判定が適用される。第九住心の叙述で繰り返し説かれてきた、「初發」「初心」「因」の位という住心の規定の再説である。論述としては聊か蛇足に類するが、第六住心から『釈論』五重・極不問答を配当してきた論理構造の一貫性は保持される。

最終の第十住心秘密莊嚴心の住心頌には、前九住心と第十住心の因果・仮実の相対関係が提示される。

\*旅宝 30)九種住心無自性 轉深轉妙皆是因 真言密教法身説 秘密金剛最勝真 五相五智法界體 四曼四印此心陳<sup>1262</sup>。(九種の住心は自性無し、轉深轉妙なれども皆是れ因なり。真言密教は法身の説、秘密金剛は最勝の真なり。五相<sup>[五相成身觀]</sup>・五智・法界體なり、四曼四印、此の心<sup>[第十秘密莊嚴心]</sup>に陳ず。) — 『宝鑰』第十住心：「十宝 42」の一部

第九住心極無自性心の中で強調された、住心が「無自性」であるが故に転昇勝進(「轉深轉妙」)してさらに高次の心地に向かうこと、従ってそれぞれの住心は最終目的である仏果＝第十住心秘

密莊嚴心の「因」であることが、先ず改めて説かれる。これを前九住心の位置付けとし、対するに果地＝旅の目的地である第十住心「真言密教」を「秘密金剛最勝真」として、あらゆる仏説の中でも最上至極・教益最勝の法門として高らかに宣言する。この秘密莊嚴心で開示される教説は

○五相成身觀・五智五仏・法界體性智・四種曼荼羅・四智印

とここでは言及される。これらの教理用語は、具体的な内容としては密教の仏の特徴を言い表す。しかし、本論で幾度も指摘している通り、『宝鑰』第十住心では、密教の教えの詳細を一切説かない。従って、善財童子の求法の旅にも擬えられる第十秘密莊嚴心へ至るさとりの道・心の旅は、「本床(旅宝 5)」「金剛一宮(心宝 3)」に到達した途端、「秘寶と萬徳(十宝 7)」を開示することなく維摩の如き沈黙に陥る。

空海は完全な黙秘を続けるのではなく、密教秘極の「我覺本不生(心品 12)」の偈頌を引用し、その他にも第十秘密莊嚴心には真言觀法三摩地門・金剛界三十七尊の三昧があると言及はする。しかし、最終的には

\*旅宝 31)爾時毗盧遮那世尊入於一切如来一體速疾力三昧說自證法界體性三昧<sup>1263</sup>言。「我覺本不生。出過語言道。諸過得解脫。遠離於因緣。知空等虛空。如實相智生。已離一切暗。第一實無垢」。解云。此頌文約義廣言淳心深。非面難説。又有百字輪十二字等真言觀法三摩地門。及金剛界三十七尊四智印三摩地。即是大日如来極秘密三昧。文廣不能具述<sup>1264</sup>。(又云く。「爾の時<sup>1265</sup>に毗盧遮那世尊、一切如来一體速疾力三昧<sup>1266</sup>に入つて、自證法界體性三昧<sup>1267</sup>を説いて言のたまはく、「我われ本不生を覺さとり、語言ごごんの道を出過し、諸過解脫することを得。因緣を遠離をりし、空は虚空に等しと知つて、如實相の智生ず。已すでに一切の暗あんを離れたり、第一實無垢なり」と。解けて云いはく、此の頌は文約つづまやかにして義き廣く、言ことば淳あつして心こころ深し。面めんには非ずんば説き難し。又、百字輪<sup>1268</sup>・十二字<sup>1269</sup>等の真言觀法<sup>1270</sup>三摩地門、及び金剛界三十七尊四智印の三摩地有り。即ち是れ大日如来の極秘密<sup>1271</sup>の三昧なり。文廣ひろうして具つづまに述ぶること能はず。)-『宝鑰』第十住心：「十宝 46」を含む

と述べて、大日如来の自内証の境界を明かす「自證法界體性三昧」の偈頌について、文章は簡潔であるが、その意味する所は甚深微妙(「文約義廣言淳心深」)で文章で解説することができず、対面での直接的な伝法でなければ理解させることが不可能だ(「非面難説」)と解説を拒否する。また、胎藏界・金剛界の真言觀法についても、これを大日如来の「極秘密の三昧」と規定して、『大日経』『金剛頂経』系統の經典・儀軌類に既述された経文の説明を、意味する所が廣大無辺にして詳細に説き述べられない(「文廣不能具述」)と拒絶する。このように第十住心秘密莊嚴心の内実は、大日如来の「自證法界體性三昧」「極秘密三昧」であつて、それが種々の真言觀法で現世の修行者に開示されるというレベルの情報開示に留まり、未灌頂の者がその内容に接近・窺窺することを厳しく制限する姿勢を堅持する。

但し、この時点で『宝鑰』は全ての論述を終了させるわけでは無い。著作の冒頭に予告した十住心思想の梗概を満足させる必要があるし、「旅宝 30」で言及した「五相・五智・法界體・四曼・四印」が指示する表層的な意味程度は触れておかないと、各宗の法門を祖述する著作としての結構を喪失するであろう。従って、本章第三節で論じた通り、越三昧耶を犯さないレベルで真言密教の教理概要を叙述する『菩提心論』三摩地段の全文を空海は引用して、『宝鑰』第十住心の大部分の用を充当せしめるのである。そして、『菩提心論』の内容が秘密三摩地の成就に到る道筋の概略提示に存する。そこには五相成身を経ての仏果円満・即身成仏の過程が説かれ、『菩提心論』引用文を辿ることで、仏の真実のさとりの境界に到達するための「心の旅」が、第十住心の中に於ても継続されるという仕組みになっている。

『菩提心論』三摩地段所説の、自心に菩提心を深く照見してゆく觀行の展開を、順を追って述

べる。第一に普賢大菩提心に住することを説く。

\*旅宝 32)真言行人如是觀已云何能證無上菩提。當知法爾應住普賢大菩提心<sup>1272</sup>。(真言行人、是かくの如く觀じ已をはつて云何いかんが能く無上菩提を證する。當まさに知るべし、法爾として應まさに普賢大菩提心<sup>1273</sup>に住すべし。) - 『宝鑰』第十住心：『菩提心論』の文：「十宝 47」の一部

「如是觀已」は『菩提心論』前段までに説かれる勝義心・行願心を深く了知し体することを言い、その上で三摩地菩提心の追求(「云何能證無上菩提」)に邁進すべきと説く。「法爾」は真如に則つてあるがままの状態を意味し、『大日經』如実知自心の「如実」の義に類する。「普賢大菩提心」は『大日經疏』で言う、「自心如實之相即是淨菩提心<sup>1274</sup>(善 18)」に相当する。

第二に内心に月輪を觀すること(月輪觀)を説く。

\*旅宝 33)[諸佛]令修行者於内心中觀日月輪。由作此觀照見本心湛然清淨猶如滿月光遍虛空無所分別。[中略]如滿月潔白分明。何者為一切有情悉含普賢之心。我見自心形如月輪<sup>1275</sup>。(〔諸佛〕修行者をして内心[心臓]の中に於て日月輪を觀ぜ令しむ。此の觀[月輪觀]を作なすに由つて、本心を照見<sup>1276</sup>するに、湛然清淨なること猶し滿月の光、虛空に遍じて分別する所無きが如し[中略]滿月の潔白分明なるが如し。何いかなとなれば、為いはく一切有情は悉く普賢の心を含せり。我自心を見るに形かたち月輪の如し。) - 『宝鑰』第十住心：『菩提心論』の文：「十宝 47」の一部

真言行者は、その内心に白淨なる光明を發する滿月輪を觀想する。そこで如実に照見する所の「本心」「普賢之心」「自心」は、本有の淨菩提心を指す。そして瞑想を深め、直覺智を以て自心を月輪と等同に把捉する。それは、菩提心の清淨なることを滿月の淨光に譬えると同時に、月輪の形は球体・団円であり、その相は本心＝心臓 hrdaya(干栗駄心・肉團心)に相似であるから、ここで教示される比喩が二重に成立することを示すと言える。

第三に月輪を十六分としてこれを金剛界十六大菩薩に見立てる。

\*旅宝 34)凡月輪有一十六分。喻瑜伽中金剛薩埵至金剛拳有十六大菩薩者<sup>1277</sup>。(凡およそ月輪に一十六分有り。『瑜伽』の中の金剛薩埵より金剛拳に至るまで十六大菩薩有るに喩たとふ。) - 『宝鑰』第十住心：『菩提心論』の文：「十宝 48」に同

月の満ち欠けの十六分を、『金剛頂經』系統經典群(「瑜伽中」)に説かれる金剛界慧門の十六大菩薩に配当する(「十宝 50」に列挙される)。

続けて、第四に、五智五仏と金剛界三十七尊の名称が陳述される。(「十宝 49・50」参照)

第五に、阿字本不生と『大日經義積』引用文を用いた、阿字五轉・開示悟入方便の、因行証入求上門の[天台法華的且つ胎藏法的]教説が提示される。(「十宝 53」参照)

第六に阿字觀の功德及びその広觀と斂觀について述べる。

\*旅宝 35)會阿字者皆是決定觀之。當觀圓明淨識。若纔見者則名見真勝義諦。若常見者則入菩薩初地。若轉漸增長則廓周法界量等虛空。卷舒自在當具一切智<sup>1278</sup>。(夫れ阿字に會かなふ[會得]者は、皆是れ決定して之[阿字・心月輪]を觀ずべし。當まさに圓明の淨識を觀ずべし。若もし纔わづかに見るをば則ち真勝義諦[阿字の実相]を見ると名づけ、若し常に見れば則ち菩薩の初地に入る。若し轉うたた漸ようやく增長すれば則ち廓かく法界に周あまねく、量虛空に等し。卷舒けんじょ自在にして當に一切智を具すべし。) - 『宝鑰』第十住心：『菩提心論』の文：「十宝 55」に同じ

「圓明淨識」は心中に招き入れた心月輪、即、淨菩提心を指す。これを「纔見」する段階を地前の菩薩の境地、「常見」すれば初地到達の地上菩薩とする。即ち、行者内心に心月輪を觀ずるは仏道修行者に広く共通する菩提心の行相であり、阿字觀を通して、常に心中に「普賢大菩提心＝心月輪＝阿字＝淨菩提心」の形相を拡大収斂(「轉漸增長」「卷舒」)・自由自在に操作觀想できる境界を、密教的初地の菩薩、「一切智」を具した果位到達の求道者とする。

第七に、「瑜伽觀行を修習する人<sup>1279</sup>」必須の三密行について定義文を述べる。(「十宝 56」参照)

第八に、五相成身觀の名称と簡略な説明文を述べる。

\*旅宝 36)五相成身者。一是通達心。二是成菩提心。三是金剛心。四是金剛身。五是證無上菩提獲金剛堅固身也。然此五相具備方**成本尊身**也。其圓明普賢身也。亦是普賢心也。与十方諸佛同之<sup>1280</sup>。(五相成身は、一には是れ通達心、二には是れ成菩提心、三には是れ金剛心、四には是れ金剛身、五には是れ無上菩提を證して金剛堅固の身を獲るなり。然しかも、此の五相具つぶさに備ふれば、方まさに**本尊の身と成る**。其の圓明は普賢の身なり、亦または是れ普賢の心なり。十方の諸佛と之これ同じ。) — 『宝鑰』第十住心：『菩提心論』の文：「十宝 57」の一部

五相成身の觀法を成満して獲得するに至った「本尊身」とは、真言行者が相應涉入せんとする仏菩薩であると同時に、自性清浄心・浄菩提心である。その本尊の身と一体になった所の行者本心(浄菩提心)の白浄月輪・阿字を「圓明」と言い、これを普賢大薩埵の身・心と規定している。

第九に、五相成身の觀法成就によって現出される果徳を述べる。

\*旅宝 37)此觀若成[中略]三世諸佛悉於中現證本尊身満足普賢一切行願<sup>1281</sup>。(此の觀、若し成ずれば[中略]三世の諸佛、悉く中に於て現じ、本尊の身を證して普賢の一切の行願を満足す。) — 『宝鑰』第十住心：『菩提心論』の文：「十宝 57」の一部

本有菩提心の圓明を觀じる行、則ち月輪觀を基本とした五相成身觀を成満(「此觀若成」)すれば、明鏡の如き心月輪の中(「於中」)に三世十方の一切如来(「三世諸佛悉」：これは「内心の金剛界＝大毘盧遮那＝一切如来の身口心金剛＝法仏の三密＝四種法身」と規定できる)が示現し、現身に本尊の仏徳を証し(「現證本尊身」)成仏できると述べる。これは、因・行・果の果分に到達する旅路の果てを意味し、『華嚴經』で強調される普賢行願の完成(「満足普賢一切行願」)を示すものである。

第十に、求道者(真言行者)の従凡入仏位の転勝性を述べる。

\*旅宝 38)[真言行人]未能證於如来一切智智。故欲求妙道修持次第**從凡入佛位者**<sup>1282</sup>。(「真言行人」未だ如来の一切智智を證すること能はず。故に妙道を欲求し、次第を修持して**凡ほん従より佛位に入る者**なり。) — 『宝鑰』第十住心：『菩提心論』の文

五相成身觀成満・本尊身現證を果たす修行は、未だ最勝究極の仏智(「如来一切智智」)を獲得し得ない(「未能證」)初地の菩薩に対して示される、「凡ほん従より佛位に入る」ために如法に実践されるべき三密瑜伽妙行(「妙道修持」)である、という本質的な特性を説く。

第十一に、この瑜伽妙行で到達する三摩地門が大日如来の法界体性境界であることを説く。

\*旅宝 39)此三摩地者**能達諸佛自性悟諸佛法身。證法界體性智成大毗盧舍那佛自性身受用身變化身等流身**。為行人未證故理宜**修之**<sup>1283</sup>。(此の三摩地とは、**能く**諸佛の自性に**達し**、諸佛の法身を悟り、法界體性智を**證して**大毗盧舍那佛の自性身・受用身・變化身・等流身を**成ず**。為いはく[言・説の義]、行人、未だ證せざるが故に、理り宜しく**之を修すべし**。) — 『宝鑰』第十住心：『菩提心論』の文：「十宝 58」の一部

ここで定義される「三摩地」は、無上菩提を証する三密瑜伽の妙行の同義語である。それは、阿字本不生不可得の理(「諸佛自性」)に正しく通達し、本地法身(理法身・自性身)摩訶毘盧遮那仏の実在(「諸佛法身」)を覺悟し、如来一切智智である金剛界智法身を体証する(「證法界體性智」)ことを言う。それは取りも直さず、法身大日如来の四種法身と行者の身が等同になる瑜伽状態を指し、これを密教的な成仏の姿とするのである。

従って、『宝鑰』に於いて、求菩提の旅に出発した求道者(及び読者)が、目的地の「本床(旅宝 5)」「金剛一宮(心宝 3)」に到達した時、そこで開示されるべき「秘寶と萬徳(十宝 7)」は著者自身からは語られない。しかし、抽象的ながらも秘密宝蔵の一端を説明するのが、この

※「**達諸佛自性**」「**悟諸佛法身**」「**證法界體性智**」「**成大毗盧舍那佛**[四種法身]」

達・悟・證・成の四句なのである。『菩提心論』では、仏の「自性」「法身」「法界體性智」に関する深い道理が議論されることは無い。ただ、概念の名称のみ、ここで言及されるに留まるが、引用者である『宝鑰』の表現主体にしてみれば、それで充分目的が達成されるのである。そして、達・悟・證・成の成満のために、重ねて求法者に三密瑜伽行の修持を要請する（「理宜修之」）。

この修行重視の教誨は、『宝鑰』で展開された論と重ね合わせれば、

○仏果証得・成仏という目的地到着のみに価値があり、そこで全てが終了してしまうという二乗の無余涅槃沈寂に類した姿勢を諫め<sup>1284</sup>

○真実究竟の仏境界に到達する為の過程そのものに価値を見出し

○辿り着いた場所を、次の中継地までの旅の駅舎「都亭<sup>(旅宝 23)</sup>」と考え

○常に最上のさとりを目指して再出立し、求道の旅を続け

○仮に終点に辿り着いても、自ら到達した境界に一切衆生を教導・摂引するため<sup>1285</sup>

○不断の自利利他二行<sup>1286</sup>の実践を要請される

○善財童子がさとりにへの遍歴の最後に教示され、歡喜した所の普賢行願

を大乘菩薩の存在理由と見なす認識を示す。そして、有智の「仰善之客<sup>(旅 17)</sup>」「求佛之客<sup>(旅 20)</sup>」に対しては、

○無限永遠に続く菩提心開発・浄化・超昇・敷衍の旅

を進むべき道程として指し示すものと読み解けるのである。

『菩提心論』はここで『大日経』と『金剛頂経(真実撰経)』から経文を引用して経証とする。

『菩提心論』は『金剛頂経』系統の論書に分類される<sup>1287</sup>が、既に勝義菩提心段に

\*如大毘盧遮那經云。菩提爲因。大悲爲根。方便爲究竟<sup>1288</sup>：「菩 58」の一部

と三句の法門が引かれ、ここで再び『大日経』悉地出現品より

\*悉地從心生<sup>1289</sup>。(悉地しつちは心しん從より生ず。)

の句と、又、真言行学処品から

\*若無勢力廣增益住法但觀菩提心。佛說此中具萬行滿足淨白純淨法也<sup>1290</sup>。(若し勢力の廣く増益すること無くば、法に住して但し菩提心を觀ずべし。佛、此の中に萬行を具して淨白純淨の法を満足すと説きたまふ。)

の、合計二文を引用するから、『大日経』の胎藏法を包摂してその上に金剛界の三摩地觀法を築き上げていることが見て取れる。即ち、『大日経』(胎藏)的思想の上に『金剛頂経』系統の金剛界曼荼羅觀想の觀法を加上して論を展開する、金胎合揉の性格を具している。これは空海自身の金胎不二の認識に適うものであり、『宝鑰』第十住心の金胎兩部立ての記述方針にも合致する。

さて、第十二に、『大日経』からの二文に挟まれる形で、『真実撰経』引用文と三摩地現前・成就本尊身の教説が配置される。

\*旅宝 40)如金剛頂瑜伽經說。一切義成就菩薩初坐金剛座取證無上道。遂蒙諸佛授此心地然能證果。凡今之人若心決定如教修行。不起于座三摩地現前。應是成就本尊之身<sup>1291</sup>。(『金剛頂瑜伽經』に説く<sup>1292</sup>が如し。「一切義成就菩薩[釈迦菩薩]、初めて金剛座[菩提場]に坐し、無上道[無上正等覺菩提]を取證して遂に諸佛[虚空遍滿の一切如来]の此の心地<sup>1293</sup>を授くることを蒙って[諸仏驚覺の蒙受]、然しかして能く果を證す」と。凡そ、今の人、若し心しん決定して教をしへの如く修行すれば、座を起たずして三摩地現前し、是れ本尊の身しんを成就<sup>1294</sup>す應べし。) - 『宝鑰』第十住心：『菩提心論』の文：「十宝 59」に同じ

この一節は、『宝鑰』第九住心に引用される進金剛際の経文をパラフレーズしたものであり、三摩地段の当該引用文と『宝鑰』が設定する

○第九極無自性心の「諸仏驚覺」→第十秘密莊嚴心の「五相成身」への勝進

という構図が、明確に呼応していることを示す。『菩提心論』と『宝鑰』との間に内在する親和性、正確には『宝鑰』が論述展開と教説開示のレベルを『菩提心論』を規範として受容したことを証する一例となっている。そして、ここで強調される

※「[菩提心決定]」「修行」「三摩地現前」「成就本尊之身」

等の五相成身の瑜伽観法の果徳は、「旅宝 39」で説かれた達・悟・證・成の四句と修持三密妙行の広宣を再説するものである。

第十三に、三摩地段の結釈として、菩提心の一切諸佛功德包蔵を讃嘆する。

\*旅宝 41)此菩提心能包蔵一切諸佛功德法故。若修證出現則為一切導師。若歸本則是密嚴國土。不起于座能成一切佛事<sup>1295</sup>。(此の菩提心は能く一切諸佛の功德の法を包蔵するが故に、若し修證し出現すれば則ち一切の導師と為なる。若し本ほんに歸すれば、則ち是れ密嚴國土なり。座を起たずして能く一切の佛事を成す。) - 『宝鑰』第十住心：『菩提心論』の文：「十宝 60」の一部

菩提心が包摂する「一切諸佛の功德の法」は、伝統的には自心本有の法仏<sup>1296</sup>即大悲胎蔵曼荼羅の諸仏の功德と解釈される。「本ほんに歸す」の「本」は法仏を本有に具有する所の浄菩提心を指す。従って、曼荼羅の万徳(「密嚴國土」)を本来的に「包蔵」している浄菩提心こそが、行願・勝義・三摩地の三種心を戒体とする(「勝義行願三摩地爲戒。乃至成佛無時暫忘(善 55)」<sup>1297</sup>)求上菩提の修道(「修證」)の当体である(「為一切導師」)。その浄菩提心は、同時に、開發・浄化・開顕の対象である所の所求の心でもあり、究極的には能所を超えた仏道の活動の場(「成一切佛事」)に他ならない。即ち、この「旅宝 41」の一文は、『菩提心論』全体を集約して結論を述べる役割を担い、そこで最終的に提示される『菩提心論』の鍵概念は

※「菩提心」「諸佛功德」「修證」「導師」「歸本」「佛事」

等の語句に表明される。そこからは、

※本源である自心に仏を求め、ひたすら修行の道を進む求道者(そして成仏の後は衆生を菩提に導く利他行に邁進する導師)の姿(「求菩提者發菩提心修菩提行(善 55)」)

※則ち、行願・勝義・三摩地の三種菩提心を極めて、仏のさとの境界に到達すべき菩薩の求上門の在り方と

※自らが体証した瑜伽観法による仏境界を、今度は一切衆生に経験させ救済しようとする  
向下門の仏業勤作の姿

が明瞭に描き出されるのである。

第十四にして最後に、讃菩提心頌が配置されて、『菩提心論』三摩地段の全文引用が終了する。

\*旅宝 42)讃菩提心曰「若人求佛慧 通達菩提心 父母所生身 速證大覺位」<sup>1298</sup>。(菩提心を讃じて曰く、「若し人、佛慧を求めて菩提心に通達すれば、父母所生の身に、速かに大覺の位を證す」と。) - 『宝鑰』第十住心：『菩提心論』の偈頌：「頌宝 18」と同

この頌が『即身成仏義』二経一論八箇の証文の第八であることは、既に第五章第二節(「5-2-3 : 空海の教理的著作における「偈頌」)を始めとして、本論の複数の場所で指摘している。讃菩提心頌の言い表す内容についてはここで繰り返すことはしないが、二つだけ新たに強調すべき特徴がある。その第一は、本節の主題に則して、この偈頌が

○「若し人」：能求の修行者が～すればという「主体」と条件の提示

○「佛慧を求めて」：仏の一切智智・無上正等菩提を志求するという「行動の目的・理由」

○「菩提心に通達すれば」：五相成身の修観という「修行」=目的達成のための「実践活動」

○「父母所生の身に速かに」：目的に到達するのに要する「時間」

○「大覺の位を證す」：最終的に目的地に到着した時に得られる「成果」

という、「仏のさとりを目指す菩提心究明の旅路」の、出発から到着までの全過程を、その理由と具体的な修行の手段まで含んで、簡潔明瞭に四句に凝縮する言語表現の巧妙さである。

第二に、『即身成仏義』冒頭に掲げられる、即身成仏の明証を示す八箇の引用文の中で、当該の、讚菩提心頌が配置される場所が、筆者の私見に依れば、顕教の仏教者が接触できて理解可能なぎりぎりの地点に配され、この『菩提心論』の偈頌の直後には、「六大無礙常瑜伽」の二頌八句が持ち出されて空海独創の密教的解釈が展開される。それと同様に、『秘蔵宝鑰』第十住心でも、讚菩提心頌を以て三摩地段全文引用が終了し、この地点で、空海が『菩提心論』に託した真言教理の概要説明の開示可能部分が終了するということである。『宝鑰』の場合は、この後に真言教理には無盡数の義理が含まれて「歴劫難窮盡<sup>1299</sup>(劫を歴ふとも窮盡ぐうじんし難し)」「帥爾難談<sup>1300</sup>(帥爾そつじに談じ難し)」と、『十住心論』第十住心では文章化された内容を、敢えて説明不可能と断じてこれ以上の解説を打ち切る。即ち、この『菩提心論』讚菩提心頌の配置を以て、未灌頂の者が文章化されたテキストを通して接触可能な領域の終点を指し示し、ここを『宝鑰』の言述世界の内部に於ける「心の旅」の終着点とするのである。

『宝鑰』第十住心には、三摩地段引用に後続して、越三昧耶を戒める文(次項で取り扱う)と、住心頌のうちの冒頭四句に対する表現主体自身による解説文が置かれる。住心頌の説明では、心続生の次第についてのまとめの記述(「十宝 43」で検討済み)を含むが、新しい要素は見出されない。また、金胎両部の真言密教は、法身大日如来の自受法樂を開示する教え(「真言密教兩部秘蔵是法身大毗盧舍那如来与自眷属四種法身住金剛法界宮及真言宮殿等自受法樂故所演説<sup>1301</sup>。(真言密教兩部の秘蔵は、是れ法身大毗盧舍那如来と自眷属の四種法身と、金剛法界宮及び真言宮殿等に住して自受法樂の故に演説したまふ所なり)(秀宝 59)」)で、他の教門より遥かに勝れた最勝・究竟真實の仏法である(「秘密金剛最勝真者。此一句示真言乘教超於諸乘究竟真實也<sup>1302</sup>。(「秘密金剛最勝真」とは、此の一句は真言乘教の諸乘に超えて究竟真實なることを示すなり)(秀宝 60)」)という力強い宣言が発布されるが、本節の眼目である「心の旅＝菩提心修行」の主題とは距離が開く。

以上、本項では

#### ◎『宝鑰』に見出される菩提心を求める旅

の42の事例を検証してきた。各々の文例で濃淡の差を含みつつ、冒頭の序詩から最後の「若人求佛慧」の偈頌に至るまで、十段階の心の階梯の勝進という心柱に沿いながら、

#### ※自心に菩提を求め、如実に自心を知って心の中に仏を見出す「心の旅」

のモチーフが『宝鑰』の叙述を通底し、それが第九極無自性心に於いて大きく展開されたこと、また第十住心の大部分を占める『菩提心論』の引用文それ自体が求上菩提の修道を主題にした「菩提心の旅」を述べる文章であり、『宝鑰』の「心の旅」のテーマに即応している事実を確認できた。『宝鑰』に主要動機「自心仏を求める心の旅」の一貫性を見出すという指摘を以て、本項の記述を終え、次に、旅の目的地(第十秘密莊嚴心)で結局開庫されなかった秘密宝蔵の中身についての考察に移行することとする。

### 12-4-3: 「旅」の終点: 秘密宝蔵と自心の曼荼羅

『宝鑰』第十住心で『菩提心論』三摩地段の全文引用が終了した段階で、論述は自問自答の形で真言密教の定義を試みる。

\*真言教法——聲字——言名——句義——成立各具無邊義。歴劫難窮盡。又——字具三義。所謂聲字實相。又具二義字相字義也。又是一——句具淺略深秘二義。帥爾難談<sup>1303</sup>。(真言教法は——の

聲字、一一の言名、一一の句義、一一の成立、各おのおの無邊の義を具せり。劫を歴とも窮盡し難し。又、一一の字に三義を具せり。所謂聲・字・實相なり。又、二義を具す、字相・字義是れなり。一一の句等に淺略深秘の二義を具す。帥爾そつじに談じ難し。) - 『宝鑰』第十住心

ここでの「歴劫難窮盡」「帥爾難談」の表現が、真言法門のこれ以上の解説を忌避するための逃げ口上であることは、前項で触れた。この一節に対応する内容の記述が、『宝鑰』に先立って成立した『十住心論』の中では、次のように表現されている。

\*云何真言教法。謂𑖀𑖄𑖅𑖆𑖇𑖈𑖉乃至𑖀𑖄𑖅𑖆𑖇𑖈𑖉等字為本母。各各字有十二轉生字[中略]此一  
一字門具無量無邊顯密教義。一一聲一一字一一實相周遍法界。為一切諸尊三摩地門陀羅尼門。  
[中略]阿等五轉各有本不生寂靜邊際不可得等義。又阿字諸法性義因義果義不二義法身義。即  
是大日如来種子真言。此五轉即五佛種子真言。約求上門則因行證入方便也。此一字具一百二  
十義及無數義理。具如守護國經說。解此字義名曰法自在王菩薩及大毘盧遮那佛。自餘一一字  
義亦復如是。諸佛菩薩起無量身雲。歴無數劫。說一字門義。劫猶可盡。真言實義不可窮盡。即  
是如實知字義<sup>1304</sup>。(云何が真言教法ぞ。謂く𑖀𑖄𑖅𑖆𑖇𑖈𑖉乃至𑖀𑖄𑖅𑖆𑖇𑖈𑖉等の字を本母と為し、各各の字に  
十二轉有りて字を生ず。[中略]此の一一の字門に無量無邊の顯密の教義を具す。一一の聲・一一の字・一一の實相  
は法界に周遍して、一切諸尊の三摩地門・陀羅尼門と為る。[中略]𑖀等の五轉に各おのおの本不生・寂靜・邊際不可  
得等の義有り。又阿字に諸法性の義と、因の義と果の義と不二の義と法身の義とあり。即ち是れ大日如来の種子  
真言なり。此の五轉は即ち五佛の種子真言なり。求上門に約すれば則ち因・行・證・入・方便なり。此の一字に一百二  
十の義及び無數の義理を具す。具つぶさには『守護國經』に説くが如し。此の字義を解するを名づけて法自在王菩  
薩及び大毘盧遮那佛と曰ふ。自餘の一一の字義も亦た復た是の如し。諸佛菩薩、無量の身雲を起し無數劫を歴て、  
一一の字門の義を説かんに、劫は猶し盡くる可きとも、真言の實義は窮盡す可からず。即ち是れ實の如く字義を  
知るなり。) - 『十住心論』卷十

ここには、『宝鑰』と同じく、「一一の聲・一一の字」に無数の義理が存して「劫を歴とも窮盡し難い」旨が述べられるが、「帥爾に談じ難し」とは口にせず、むしろ意を尽して、一一の字門が十二轉より無数の字を発生させ(「各各字有十二轉生字」、それが顯密二教の無数の教義(「無量無邊顯密教義」)を含んで法界に周遍し、諸尊の「三摩地門・陀羅尼門」を構成するということを説明しようとする。そして、真言觀法の最も重要な教義、阿字五轉と五字五仏、「因・行・證・入・方便」の三句の法門に基づく菩提心求上の次第が言及される。つまり、『十住心論』に於いては、真言觀法の思想的基盤の解説までは、何一つ憚ることなく、空海は説き明かしているのである。

一方、『宝鑰』は簡単には説明し難い(「帥爾難談」という、言い訳にもならない口上で口を噤み、挙句の果てには越三昧耶戒を持ち出して、地獄に墮ちる可能性があるからこれ以上聞いてはならない旨を言い含める。

\*若如實說者小機致疑生謗。定為一闡提無間之人。是故應化如来秘而不談。傳法菩薩置而不論。意在此乎。故金剛頂經<sup>1305</sup>說。此毗盧舍那三摩地法。向未灌頂者不得說一字。若本尊儀軌真言。縱令雖同法行者不得輒說。若說者現前中夭招殃。後墮無間獄云云<sup>1306</sup>。(若もし實の如く説かば、小機しょうき<sup>1307</sup>は疑うたがひを致し、謗そしり[讒謗]を生ず。定んで一闡提無間[阿鼻地獄]の人と為ならん。是の故に應化の如来[顯教教主釈迦如来]は秘して談ぜず、傳法の菩薩[顯教学匠]は置いて論ぜず。意こころ此に在るか。故に『金剛頂經』に説かく<sup>1308</sup>、「此の毗盧舍那三摩地の法は未灌頂の者に向つて<sup>1309</sup>一字をも説くことを得ざれ。若し本尊の儀軌真言も、縱令たとひ同法の行者と雖も<sup>1310</sup>輒たやすく説くことを得ざれ。若し説かば現前[現世]には夭ように中<sup>1311</sup>あたり殃わざはひを招き、後<sup>1312</sup>には無間獄に墮せん云云。) - 『宝鑰』第十住心

空海が引く『金剛頂經』は不空訳『金剛頂經一字頂輪王瑜伽一切時處念誦成佛儀軌』(大正 No. 0957)で、原文の「此教法」を「毗盧舍那三摩地法」と言い換え、更に秘密瑜伽の法教の一字たりと



も、無資格の未灌頂の者に説いてはならない旨を強調する為に、原文で「一字不應向 未灌頂者説」と記される句を、「向未灌頂者不得説一字」と語順を改めて厳格な禁止事項を伝える工夫を施す。そして、厳しい三昧耶戒の禁止事項に関わらず、若し秘密真言教の一端でも漏らすことがあれば(「若説者」、現生には直ちに越三昧耶戒の果報として早々に命を落とし(「現前中天招殃」、没後の後生には定んで無間地獄に墮す(「後墮無間獄」と説く儀軌の文を提示するのである。

この墮地獄の果報を含んだ越三昧耶の大罪を、空海及び『宝鑰』の読者が実際に信じたかどうかはここでは考慮の外に置く。問題なのは、『十住心論』では恐れ憚ることなく説き明かした範囲の教理的事柄を、『宝鑰』に於いては意図的に禁忌として叙述の対象から外し、經典儀軌に説かれる越三昧耶の禁戒を以て、いわば『宝鑰』の言説空間に結界を張ったという事実である。それは『十住心論』『宝鑰』の撰述の意図・存在理由に関わる差別である。

本論第一部第三章第六節で考察した結果をここに再録すると、『宝鑰』で開示され、或いは秘密にされる教理内容は以下の通りである。

※即身成仏思想の思想的基盤である六大・三密瑜伽が説かれない

※則ち、法身大日と等同の境界に帰入するための、三密行の本質的な説明が欠ける

※毘盧遮那内證の功德・一門(差別智印)から、法身如来の悟りの境界(「法界」「無上菩提)」に渉入する「普入法界門」の構造が説かれない

※真言門の教体である「真言」についての考察・実例が、秘して語られない

※真如・法身が悉く真言から発生するという、流出の構造(曼荼羅の開頭)が語られない

※諸仏と一切仏法が全て~~凡~~・~~心~~・~~字~~等の一字真言に摂し尽される総持の構造が説かれない

※真言＝法界に周遍する法仏平等の身口意三密＝声字実相＝曼荼羅の深秘が説かれない

※三密行(~~凡~~字観・~~心~~字観・五相成身観)での具体的な印と真言が明かされない

※語密＝真言＝陀羅尼形＝語輪＝法曼荼羅身が説かれない

※字門・法曼荼羅心・五字五仏五智の教説が説かれない

※遍一切処普門加持としての三無盡莊嚴・三密莊嚴身土が曼荼羅である奥秘を説かない

※真言法門が真実究竟の「秘密」である所以を説かない

これらの諸点から、真言法門の奥秘に就いて沈黙を守る『宝鑰』は、

★九頭一密の姿勢を採用して従頭入密の次第を開頭しながら

★その「密」の内実を表層的な概念紹介に留め

★空海教学の浅略門・入門の位置に配当される

という判断を、筆者は既に下している。

さて、『十住心論』『宝鑰』二書の間には厳然と存在する、これらの懸隔によって、『宝鑰』第十住心の記述内容が大幅に『十住心論』秘密莊嚴心の論述と相異なることとなったのである。その中でも殊に特徴的な違いとして指摘できるのが、曼荼羅の描写の取り扱い方法についてである。

真言密教の具体的な教理の記述を意図的に忌避する『宝鑰』では、著作全体の構図として、十住心思想の全体図を提示する、『宝鑰』大意序の記述に於いて、頭教極致の第九極無自性心から、密教の境界である第十秘密莊嚴心に勝進した際に開頭される光景として

\*心曼 1)心外礦垢於此悉盡。曼荼莊嚴是時漸開。[中略]五部諸佛擊智印森羅。四種曼荼住法體駢填<sup>1313</sup>。(心外の礦垢、於此ここに悉く盡き、曼荼の莊嚴、是の時に漸く開く。[中略]五部の諸佛は智印を撃きさげて森羅たり。四種の曼荼は法體に住して駢填へんたり。) - 『宝鑰』序:「十宝 3」の一部

と予告される。また、第六住心では「秘藏之寶(旅宝 17)」、第八住心では真の仏道を「金剛界宮大日曼荼羅佛(旅宝 20)」、第九住心では「自心之佛(心宝 28)」「萬徳(旅宝 24)」と言及されて、住心を高昇し、最終的

に第十住心に到達すれば、繰り返し暗示された「曼荼羅の莊嚴」の開頭が提示されるであろうと当然予想される。しかし、菩提に到達するための長い心の旅路を経て、目的地に到着し、自心の曼荼羅を建立し、曼荼羅海会の諸仏境界への証入を成就した段階のはずが、実際に『宝鑰』第十住心で説かれる曼荼羅の記述は、僅かに次の数句に留まる。

\*心曼 2) 四曼四印此心陳 刹塵渤馱吾心佛 海滴金蓮亦我身[中略]萬徳自性輪圓足<sup>1314</sup>。(四曼四印、此の心[第十秘密莊嚴心]に陳ず。刹塵の渤馱ぼだ[仏陀]は吾が心の佛なり、海滴の金蓮は亦た我が身なり。[中略]萬徳の自性は輪圓して足れり。) — 『宝鑰』第十住心：「十宝 42」の一部／「心宝 35」

住心煩中の四句で、そもそもの表現方法が詩的・象徴的であり、曼荼羅の具体的な形相・性質・建立の描写が説明されるわけではない。次に真言門の特徴の極略を述べる一節に

\*心曼 3) 真言觀法三摩地門。及金剛界三十七尊四智印三摩地。即是大日如来極秘密三昧<sup>1315</sup>。(真言觀法三摩地門、及び金剛界三十七尊四智印の三摩地有り。即ち是れ大日如来の極秘密<sup>1316</sup>の三昧なり。) — 『宝鑰』第十住心：「旅宝 31」の一部

と金剛界曼荼羅への間接的な言及は見出されるが、それに対する解説の文言は無く、そもそもこの「金剛界三十七尊」が曼荼羅の諸尊を指すことすら、予備知識が無ければ了解できない。三十七尊については、『菩提心論』三摩地段からの引用文で五智五仏・四波羅蜜菩薩・十六大菩薩の名称が説かれて、どうか概要だけは把握できる。但し、『菩提心論』自体に曼荼羅の語が言及されず、「瑜伽の中の金剛薩埵より金剛拳に至るまで十六大菩薩有る<sup>1317</sup>」と述べられて、人によってはこれを曼荼羅と同定することに困難を覚えるであろう。

このように、『宝鑰』第十住心では、心品転昇の末にようやく辿り着いた、旅路の終わりに出現する所の「金剛界宮(旅宝 20)」「究竟眞實金剛心殿(旅 24)」の現場にあって、予測された曼荼羅の姿が明示されず、仄かに暗示されるに留まるという事態が発生する。第十住心が曼荼羅の世界であることは、『十住心論』序に

\*心曼 4) 十秘密漫荼羅金剛界宮<sup>1318</sup>。 — 『十住心論』卷一・序

と規定され、同時に

\*心曼 5) 若能明察密號名字。深開莊嚴秘藏。則地獄天堂。佛性闡提。煩惱菩提。生死涅槃。邊邪中正空有偏圓。二乘一乘。皆是自心佛之名字。[中略]至如秘密曼荼羅金剛心殿。是則取極究竟心王如来大毘盧遮那自性法身住處。若有衆生生輪王種性。有大度勇銳不樂前諸住宮。則許大日所乘一體速疾神通寶輅。具授灌頂職位令受用刹塵無盡莊嚴寶藏<sup>1319</sup>。(若し能く明らかに密號名字を察し、深く莊嚴秘藏を開けば、則ち地獄天堂、佛性闡提、煩惱菩提、生死涅槃、辺邪中正、空有偏圓、二乘一乘、皆是れ自心佛の名字なり。[中略]秘密曼荼羅金剛心殿の如きに至りては、是れ則ち取極究竟心王の如来、大毘盧遮那自性法身の住處なり。若し衆生有つて輪王種性に生じ、大度有つて勇銳にして前の諸の住宮[前九住心]を樂ねがはざるには、則ち大日所乗の一體速疾神通の寶輅[宝の乗物]を許し、具つぶさに灌頂の職位を授けて刹塵の無盡莊嚴の寶藏を受用せしむ。): 「心仏 2」の一部を含む — 『十住心論』卷一・序

と、明快極まりない表現で

★ 第十住心 = 秘密漫荼羅金剛界宮・秘密曼荼羅金剛心殿・莊嚴秘藏・無盡莊嚴寶藏

★ 〃 = 自心佛・心王如来大毘盧遮那自性法身の住處

であると説き述べられているから、秘密莊嚴心に曼荼羅が不可欠であることは、確定的な眞実の認識であると言っても良い。

そうであるにもかかわらず、『秘藏宝鑰』第十住心の記述で秘密宝藏 = 曼荼羅が言及されないのは、そこに曼荼羅が存在しないのではなく、曼荼羅の実在を十住心思想構造の大前提としながら、敢えて沈黙を守ると言う空海の意志の反映である。先に掲げた『宝鑰』で秘密にされる教理

の最たるものが、この秘密莊嚴心における曼荼羅開頭の真相であると評価しても良い。曼荼羅について緘黙する『宝鑰』の姿勢について、是非を論じる余地は無く、これは『宝鑰』表現主体の紡ぎ出したテキストが、そのような保秘を実態として提示している事実を受け容れるしかないのである。

しかしながら、『十住心論』第十秘密莊嚴心では、曼荼羅の諸相が経論からの証文を交えて解説される現状がある。『宝鑰』表現主体が秘密にした事柄が、著者空海が『宝鑰』中で開示可能と設定した厳格な範疇に限定され、空海自身は、『宝鑰』で制限したよりもより広範囲に、曼荼羅の事柄を語り得ると判断していた節が垣間見られる。従って、ここでは検証の対象を『宝鑰』から一旦離れて、

※自心仏を求める心の旅の最終目的地＝第十秘密莊嚴心に於いて開頭される自心の曼荼羅

※真言行者が仏の境界に証入するための、さとり場としての心の曼荼羅

※阿闍梨として衆生を大日如来の法界に摂入させるための、灌頂場としての曼荼羅

の諸相について、『十住心論』『法華経開題』からの文例を中心に考察し、

★『宝鑰』第十住心が秘蔵のまま封印した「自心の曼荼羅」

の姿を再構成する作業を行うこととする。

第十秘密莊嚴心の本質を「自心の曼荼羅」と規定する最重要の一文が、『十住心論』第十住心の冒頭に掲げられる。

\*心曼 6) 秘密莊嚴住心者。即是究竟覺知 **自心之源底**。如實證悟自身之數量。所謂胎藏海會曼荼羅。金剛界會曼荼羅。金剛頂十八會曼荼羅是也。如是曼荼羅各各有四種曼荼羅四智印等。言四種者。摩訶三昧耶達磨羯磨是也。如是四種曼荼羅其數無量。刹塵非喻海滴何比<sup>1320</sup>。(秘密莊嚴住心といふは、即ち是れ究竟じて **自心之源底** を覺知し、實の如く自身の數量を證悟するなり。所謂胎藏海會の曼荼羅と金剛界會の曼荼羅と、金剛頂十八會の曼荼羅是れなり。是の如きの曼荼羅に、各各に四種曼荼羅・四智印等有り。四種と言ふは、摩訶と三昧耶と達磨と羯磨と是れなり。是の如きの四種曼荼羅、其の數無量なり。刹塵も喻に非ず、海滴も何ぞ比せん。) — 『十住心論』卷十：「心仏 1」を含む

既に本章第二節(「12-2-2 さとりへの道程:自心仏について」)で検証した如く、『大日経』の教え「自心に菩提と及び一切智とを尋求せよ」に従って、真言行者が究極まで(「究竟」)自らの心に仏のさとりを探求し、その最深部「源底」に発見(「覺知」)して体得(「證悟」)するのが、「秘密莊嚴住心」であるところで定義される。「自心之源底」は、「心藏無尽莊嚴之寶(本源 22)」「宅中寶藏(本源 25)」である所の大日如来の「恒沙萬徳(本源 30)」「寶處(本源 27)」で、それは則ち本有本覺の淨菩提心に他ならない。その衆生自心の内奥(「衆生自心之處(善 49)」「自性蓮臺(心仏 24)」)に於いて行者が出逢うのが、無量無数の仏菩薩、過刹塵かつ海滴の諸尊が遍満する心の曼荼羅(「即心曼荼(心仏 17)」)である。当該の文例「心曼 6」では、自心の源底に覺知証悟した曼荼羅をさらに細かく

◎1.胎藏海會曼荼羅 ◎2.金剛界會曼荼羅 ◎3.金剛頂十八會曼荼羅

の三種に分類する。2.「金剛界會」と 3.「金剛頂十八會」が別に立てられることが一抹の不審であるが、『金剛頂経開題』を参考にする<sup>1321</sup>と、空海自身が請来し経証として援用する『真実撰経』および九会曼荼羅を 2.の「金剛界會曼荼羅」に分類し、不空訳『十八會指歸』(大正 No.0869)の中で紹介されるが未漢訳で経文を知り得ない十八会瑜伽全体の無量無数の曼荼羅を 3.の「金剛頂十八會曼荼羅」と表現していると理解できる。

これらの三種の曼荼羅は、総合すれば胎藏海會・金剛界會の金胎両部曼荼羅として認識され得る。そして「心曼 6」では、金胎の曼荼羅の各々に、四種曼荼羅と四智印が有ると述べ、「摩訶(大)」と

三昧耶と達磨<sup>[法]</sup>と羯磨」という大・三・法・羯の四曼の種類を列挙する。このように、『十住心論』冒頭では

※第十秘密莊嚴心＝自心の源底に覚知証悟した心の曼荼羅(「即心の曼荼」)  
〃＝胎藏海會曼荼羅・金剛界會曼荼羅・金剛頂十八會曼荼羅  
〃＝各々に四種曼荼羅・四智印を具す刹塵海滴の諸仏の集会

という曼荼羅の世界としての第十住心の本質が定義されるのである。

『十住心論』第十住心では、序分に説かれた、曼荼羅として提示される大日如来の自内証境界の開頭(これを法身説法の内実とする)について、複数の評価軸を用いながら重層的な説明が展開される。

先ず、衆生の自心の数が無量であることに対応して、第六・第七住心は八識(「八心」)を説き、第八・第九住心は九識を、『釈摩訶衍論』は十識を説くと前置きした後で、密教が無量無数の識心・身を包括的に説き演べる功德を記す。

\*心曼 7)衆生自心其數無量。〔中略〕大日經王説無量心識無量身等。知如是身心之究竟。即是證秘密莊嚴之住處。故經云。若入大覺世尊大智灌頂地。自見住於三三昧耶句。謂三三昧耶者。一佛部三昧耶。二蓮華部三昧耶。三金剛部三昧耶。如是三部諸尊其數無量。一一諸尊各具四種曼荼羅。佛部即身密。法部即語密。金剛部即心密<sup>1322</sup>。(衆生の自心、其の數無量なり。〔中略〕『大日經』王には無量の心識、無量の身等を説く。是の如くの身心の究竟を知るは、即ち是れ秘密莊嚴の住處を證するなり。故に『大日經』に云く、「若し大覺世尊、大智灌頂地に入りぬれば、自ら三三昧耶の句に住することを見たまふ<sup>1323</sup>」と。謂く、三三昧耶とは、一には佛部三昧耶、二には蓮華部三昧耶、三には金剛部三昧耶なり。是の如くの三部の諸尊、其の數無量なり。一一の諸尊に各四種曼荼羅を具す。佛部は即ち身密、法部は即ち語密、金剛部は即ち心密なり。) — 『十住心論』卷十

文中の『大日經』百字果相応品からの引用文は、經の原文ではこの後に

\*秘密主。入薄伽梵大智灌頂。即以陀羅尼形。示現佛事。爾時大覺世尊。隨住一切諸衆生前。施作佛事。演説三三昧耶句。佛言秘密主觀我語輪境界。廣長遍至無量世界清淨門。如其本性。表示隨類法界門。令一切衆生皆得歡喜。亦如今者釋迦牟尼世尊。流遍無盡虛空界。於諸刹土勤作佛事。秘密主。非諸有情能知世尊是語輪相。流出正覺妙音莊嚴瓔珞。從胎藏生佛之影像。隨衆生性欲。令發歡喜<sup>1324</sup>。(秘密主よ、薄伽梵の大智灌頂に入れぬれば、即ち陀羅尼形を以て佛事を示現す。爾の時、大覺世尊、隨つて一切の諸の衆生の前に住して、佛事を施作り、三三昧耶の句を演説したまふ。佛の言はく、秘密主よ、我われ語輪の境界を觀ずるに、廣長にして遍く無量の世界に至る清淨門なり。其の本性の如く、隨類の法界門を表示し、一切衆生をして皆歡喜を得せしむ。亦た今は釋迦牟尼世尊の無盡の虛空界に流遍して、諸の刹土に於て佛事を勤作したまふが如し。秘密主よ、諸の有情は能く世尊の是の語輪の相より、正覺の妙音、莊嚴瓔珞を流出し、胎藏從り佛の影像を生じて、衆生の性欲に隨ひて歡喜を發さしむることを知るに非ず。) — 『大日經』

という極めて重要な經文が置かれるが、ここでは大日如来の真言字輪加持による曼荼羅諸尊の示現流出の説法構造は言及されず(但し、次の法曼荼羅の經証としてこの部分が採用される)、三三昧耶が

○仏部＝身密      ○蓮華部＝語密      ○金剛部＝意密

の三部・三密に配当されるという、真言密教の基本的な三部構造の思想が開示される。そして、この仏蓮金＝身語意が、四種曼荼羅のうちの大曼荼羅・法曼荼羅・三昧耶曼荼羅として展開される筋道が描かれる。

『十住心論』では、「蓮華部＝語密」の解説から曼荼羅世界の深秘への導入を開始する。

\*心曼 8)謂真言者且就語密得名。若具據梵語名曼荼羅。龍猛菩薩名秘密語。且就語密真言法教

顯示法曼荼羅心者。經云。云何真言法教。謂卍字門一切諸法本不生故[後略]<sup>1325</sup>。(謂く、真言とは且く語密に就いて名を得。若し具には梵語に據って曼荼羅と名づく。龍猛菩薩は秘密語<sup>1326</sup>と名づく。且く語密の真言法教に就いて法曼荼羅心を顯示せば、『經』に云く、「云何が真言法教。謂く 卍字門は一切諸法本不生の故に。[以下諸字門列挙は省略]」) — 『十住心論』卷十

真言を「曼荼羅」と断定する空海独自の見解が披露される。これは書写の誤りや梵語原語の曲解ではなく、真言教理的に真言の本質を「曼荼羅」と見なす深い理解に基づくもので、「法曼荼羅心」として後続の叙述に於いて同定される「五字五仏」「陀羅尼形」「語輪」が大日如来の加持より示現する仏身であることに鑑みれば、「真言＝曼荼羅」は法曼荼羅の本質を指し示す正当な解釈であると言い得る。

『大日經』具緣品からの諸字門を列挙する経文を引用した後、各字門の十二転声と因行証入方便の求上門の説が説かれる。

\*心曼 9)且就初卍字有十二轉。卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍。此十二字即一一尊十二地。除中間八字。初後四字即求上門因行證入。更有卐字即是方便具足義。一一字門五字即各各門五佛五智。如是五佛其數無量。五佛即心王餘尊即心數。心王心數其數無量。故文云。等入薄伽梵大智灌頂。即以陀羅尼形示現佛事。又云。秘密主觀我語輪境界廣大遍至無量世界清淨門。如其本性表示隨類法界。令一切衆生皆得歡喜<sup>1327</sup>。(且く初めの卍字に就いて十二轉有り。卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍卍なり。此の十二字は即ち一一の尊の十二地なり。中間の八字を除いて初後の四字は、即ち求上門の因行證入なり。更に卐字有り、即ち是れ方便具足の義なり。一一字門の五字は即ち各各の門の五佛五智なり。是の如くの五佛、其の數無量なり。五佛は即ち心王、餘尊は即ち心數なり。心王心數其の數無量なり。故に文に云く、「等しく薄伽梵、大智灌頂に入りぬれば、即ち陀羅尼形を以て佛事を示現す」と。又云く。「秘密主、我われ語輪の境界を觀するに、廣大にして遍く無量の世界に至る清淨門なり。其の本性の如く隨隨類の法界を表示して、一切衆生をして皆みな歡喜を得令む」と。) — 『十住心論』卷十：「心仏 37」を含む

前半は字門の十二転から五仏を導き出す觀法を説く。五字五仏の觀法は、通常、阿字五轉 卍卍卍 卍卍 卐の開示悟入と方便への配釈によって例示されることが多いが、ここでは卍字門を通しての三摩地法が提示される。各々の文字の十二段階の、中間八文字を除く冒頭の二文字 卍卍と末尾の二文字 卍卍、合計四文字が、求上門の「因行證入」＝「開示悟入」に配当される<sup>1328</sup>。加えて十二転には含まれない合字の卐を、方便具足の義に配し、因行證入方便の五字を「五字輪(善 51)」觀に結びつけて、五字を觀じて五仏の發生を觀想する(「一一字門五字即各各門五佛」)。これは胎藏曼荼羅の中胎の心蓮華が開く過程に通じ(Cf.「今、阿字従り而も更に四字を生ず。即ち是れ大悲胎藏の葉なり(善 51)」)、行者の心の中に曼荼羅として「五佛五智」を開頭する過程を示す。「五佛五智」はその數無量、「五佛は即ち心王」とも述べられるから、「五佛五智」は心王大日の無盡の功德の顯現で曼荼羅の諸尊を指すと理解できる。つまり、因行證入方便の五字から五仏を導き出す真言觀法は、衆生自心の中に曼荼羅の仏を見出すプロセスを証しているのである。

「心曼 9」後半の『大日經』百字果相応品からの引用文は、「心曼 7」に引かれた経文の後続部分に相当し、先に具に経文を提示した、大日如来の真言字輪加持による曼荼羅諸仏の發生を説き述べる内容となっている。「以陀羅尼形示現佛事」と「我語輪境界」の二つの概念が、空海が「法曼荼羅心」として提示する大悲胎藏曼荼羅發生の、語密による根源であることが説かれ、その目的も、一切衆生を歡喜せしめて法界に摂引し救済するため(「表示隨類法界。令一切衆生皆得歡喜」と明示される。真言教理の奧秘が凝縮して表現される甚深微妙の経文であると言い得る。

蓮華部・語密の「真言＝陀羅尼形＝語輪」を以て、諸仏が施作する仏事業を表象するものが法曼荼羅である。それを結釈する一節が次に置かれる。

\*心曼 10)又五種阿字即是正等覺心。即從此字出聲說法。即是說者即是聽者。即是法曼荼羅身之佛事業也。陀羅尼形及語輪者即明法曼荼羅身<sup>1329</sup>。(又、五種の阿字は即ち是れ正等覺の心なり。即ち此の字従り聲を出だして說法す。即ち是れ説者なり。即ち是れ聴者なり。即ち是れ法曼荼羅身の佛の事業なり。

陀羅尼形及び語輪とは即ち法曼荼羅身を明す。) - 『十住心論』 卷十

先の「心曼 9」では「𑖀」字に就いて五字五仏の義を説いたが、ここでは最もオーソドックスな「五種阿字」=阿字五転 **𑖀𑖀𑖀𑖀𑖀** を取り上げて、字門と真言・陀羅尼形・語輪に関する総釈を行う。大日如来の種子真言である阿字の五転は、心蓮華中胎の八葉(Cf.「衆生本心[中略]花臺八葉[中略]蓮花葉是大悲方便[中略]大悲胎藏漫荼羅之體<sup>1330</sup>(普 44)」)を開いて四仏四菩薩を開いてゆくが、この衆生内心の心蓮を正等覺心と呼ぶ。則ち、阿字から生じる五字五仏の説法(「從此字出聲說法」とは、「法曼荼羅身」の勤作する「佛事業」であり、それは「陀羅尼形」「語輪」を通して一切衆生に開頭される所の大悲胎藏曼荼羅諸尊による不断の説法活動を意味するのである。

語密に就いて法曼荼羅の出生と活動を述べる、「心曼 7」から「心曼 10」までの緻密な論述を詳しく読むと、空海が『宝鑰』で真言教理を「帥爾に談じ難し」と形容した事柄が、現実とは乖離している状況を確認できる。『大日経』の極秘深奥の経文を抽出して的確に凝縮し、意が通るように巧みに解釈を付しながら、僅かな文言で教理を明確に規定する練達の手捌きは、熟練の極みである。ここでの事例に即せば、最初に三昧耶句を持ち出して仏蓮金・身語意三密の三部建てを定立し、そこから語密・法曼荼羅の例示に進み、具縁品の字門から五字五仏・因行証入方便を引き出し、それを再び三昧耶宣説の経文に戻って、陀羅尼形・語輪加持による大日如来の大悲胎藏曼荼羅諸尊発生(これが法身説法の内実である)の仏事讃嘆に結び付ける展開は、緻密な計算と大胆な真理直覚の閃きの綯い交ぜになった、融通無礙の語り口を示す。空海にあっては、如何に難解複雑な仏境界の秘趣も簡潔明瞭に言語化可能であるようにも思われるが、その空海が敢えて語ることをしない事柄が厳として存することは、既に『宝鑰』の第十住心の寡黙さで検証した通りである。

『十住心論』の論述は、法曼荼羅から四種曼荼羅全体へと位相を変える。第十秘密莊嚴心の住心名の定義が、ここで『大日経』冒頭の説処に対する秘密釈に転じ、四種曼荼羅身を経文の各部に配当しながら、大日如来の説法が、まさに曼荼羅として解釈されるべき本質のものであるという、真言密教即是「唯一金剛秘密最上佛乘大曼荼羅法教<sup>1331</sup>」の所以を明らかにするのである。

『大日経』経文を含む長文の記述を、便宜的に細分しながら検討してゆく。

\*心曼 11)今此大日経明如是無量四種曼荼羅身住處及說法利益。是則秘密無盡莊嚴之住處。故経云。一時薄伽梵住如来加持廣大金剛法界宮。一切持金剛者皆悉集會。釋云。此惣明大秘密究竟心王如来大毘盧遮那五智四印及心數微塵數眷屬。薄伽梵者。惣舉塵數諸尊德號。具釋如疏<sup>1332</sup>。(今、此の『大日経』に是の如きの無量の四種曼荼羅身の住處と及び説法利益を明す。是れ則ち秘密無盡莊嚴の住處なり。故に『経』に云く、「一時、薄伽梵、如来加持廣大金剛法界宮に住したまふ。一切の持金剛者、皆悉く集會せり」と。釋して云く、此は惣じて大秘密究竟心王如来大毘盧遮那の五智四印、及び心數の微塵數の眷屬を明す。薄伽梵とは惣じて塵數の諸尊の德號を擧ぐ。具に釋すること『疏』の如し。) - 『十住心論』 卷十

ここでは、先ず四種曼荼羅身の住處を「秘密無盡莊嚴の住處」と規定し、それを『大日経』冒頭の「如来加持廣大金剛法界宮」と同定する。即ち、大日如来が『大日経』を親しく説く法身説法の現場を、大日より流出する四種曼荼羅身の住する場所と指定して、それが「秘密無盡莊嚴」と等号で結ばれるのであるから、三段論法で、法身大日の説法の間(説法の内実)が「秘密無盡莊嚴=曼荼羅」と解釈される。釈文では大日如来を尊称して「大秘密究竟心王如来大毘盧遮那」と形容し、これと同格表現で「五智四印、及び心數の微塵數の眷屬(「塵數諸尊」)」と言い表すが、こ

の文の論理構造としては

○「大毘盧遮那+五智四印+塵數諸尊」=「中尊大日より示現される四種曼荼羅身」

↓ [開顯・住處]

○ 秘密無盡莊嚴 = 曼荼羅 [身語意の三無盡莊嚴藏]

の形式を取る解釈が提示される。「薄伽梵」の語釈については、『大日經疏』を参照すべきとして、説明を省略している<sup>1333</sup>。

空海の叙述は、「如来加持廣大金剛法界宮」の句を四種曼荼羅身に配当する秘密釈に移る。

\*心曼 12)如来加持廣大金剛法界宮者。是則五佛之異名。大日寶幢開敷弥陀天鼓如次配。復次如来者大曼荼羅身。下文所説胎藏曼荼羅是。金剛則三昧耶身。第四卷所説密印及幟幟是也。法界則達磨曼荼羅身。第二第五所説種子字輪等真言是也。加持事業威儀身。此通三種身。廣大者明各各身量同虚空法界。故下文云世尊身語意平等身量等同虚空。語意量亦是如<sup>1334</sup>。(如来加持廣大金剛法界宮とは、是れ則ち五佛の異名なり。大日・寶幢・開敷・弥陀・天鼓とに、次ついでに如く配す。復た次に如来とは大曼荼羅身なり。下の文[『大日經』卷二具緣品]に説く所の胎藏曼荼羅、是なり。金剛は則ち三昧耶身なり。第四の卷[『大日經』卷四密印品]所説の密印及び幟幟、是なり。法界は則ち達磨曼荼羅身なり。第二[卷二普通真言藏品]、第五[卷五字輪品]所説の種子・字輪等の真言、是なり。加持とは事業威儀身なり、此は三種の身に通ず。廣大とは各各の身量、虚空法界に同じきことを明す。故に下の文に云く、「世尊の身語意は平等にして身量虚空に等同なり、語意の量も亦た是の如し」と。) - 『十住心論』卷十

先ず「如来加持廣大金剛法界宮」の句全体が、胎藏曼荼羅中台八葉の五仏(毘盧遮那仏[中尊]・宝幢仏[東]・開敷華王仏[南]・阿弥陀仏[西]・天鼓雷音仏[北])の別名であると述べられ、それから各語句が

○如来：大曼荼羅身(具緣品所説の胎藏曼荼羅) ○金剛：三昧耶曼荼羅身(密印・幟幟)

○法界：達磨[法]曼荼羅身(種子・字輪等の真言) ○加持：事業威儀身[羯磨曼荼羅身](通三種身)

○廣大：四種曼荼羅身の各各の身量が虚空法界に等同

であると配当される。『大日經』秘密曼荼羅品の引用文は、大曼荼羅身(世尊の身密)・三昧耶曼荼羅身(世尊の意密)・法曼荼羅身(世尊の語密)が平等にして虚空法界に同じく遍満することを述べ、四種曼荼羅の廣大無辺の義の経証とする。

次に諸仏が各々自証の三昧に住する場所としての「宮」の解釈を展開する。

\*心曼 13)言宮者顯所住處。今此心王如来無始無終。各各安住自法界三昧。故下文云。「時薄伽梵大日如来廣大法界加持。即於是時住法界胎藏三昧説入佛三昧耶。」「時釋迦牟尼佛住寶處三昧。説自心及眷属真言。如是普賢住佛境界莊嚴三昧。弥勒住發生普遍大慈三昧。觀自在住普觀三昧。金剛手住大金剛無勝三昧」等類皆悉是也。無量十佛刹微塵數三部五部諸尊四種曼荼羅。各各住自證三昧是也<sup>1335</sup>。(宮と言ふは、所住の處を顯はす。今、此の心王如来[大毘盧遮那]、無始無終にして各各自法界三昧[法界体性三昧<sup>1336</sup>]に安住せり。故に下の文に云く<sup>1337</sup>、「時に薄伽梵大日如来、廣大法界の加持もて、即ち是の時に於て、法界胎藏三昧に住して、入佛三昧耶を説きたまふ」と。「時に釋迦牟尼佛<sup>1338</sup>は寶處三昧に住して、自心及び眷属の真言を説き、是の如く普賢<sup>1339</sup>は佛境界莊嚴三昧に住し、弥勒<sup>1340</sup>は發生普遍大慈三昧に住し、觀自在は普觀三昧に住し、金剛手<sup>1341</sup>は大金剛無勝三昧に住す」等の類は皆悉く是なり。無量の十佛刹微塵數の三部・五部の諸尊の四種曼荼羅、各各に自證の三昧に住したまふ、是れなり。) - 『十住心論』卷十：「心仏 38」の一部  
ここでは、曼荼羅海会の諸尊が住する「自證の三昧」を列挙する『大日經』の経文が言及される。

即ち、

○大日如来：法界胎藏三昧・入佛三昧耶

○釋迦牟尼仏：寶處三昧

○普賢菩薩：佛境界莊嚴三昧

○弥勒菩薩：發生普遍大慈三昧

○觀自在菩薩：普觀三昧

○金剛手秘密主：大金剛無勝三昧

という、中台八葉の中尊大日と四菩薩中の三尊(普賢・弥勒・観音)の自証三摩地門について説く。ただし、『大日経』本文では各々の三昧を表白する真言が具に記されるが、空海の引用は三昧の名称を挙げるに留まる。そして、これらの二仏四菩薩が、「三部五部の諸尊の四種曼荼羅」全体を代表する諸尊として掲げられたことを注記する。当該の文例「心曼 13」に於いても、諸尊が「自法界三昧」に住する場処「宮」を積しながら、実質上は曼荼羅の三部五部の諸尊が、心王大日の境界に渉入するための観法・三摩地法を修することを述べている。『十住心論』の論述は、一貫して、曼荼羅を通しての、さとりに到る帰入合一の構造を開示する釈文となっている。しかし、具体的な三昧名を述べつつも、各々の諸尊の自証三昧を説く真言が明示されないのは、法界曼荼羅の意義と構造の説明までは開示を許容しながら、実際に曼荼羅の中へ勝進するのに必要な印契・真言・観想文の具体は文章化しないという、空海の強固な意志が働いている結果であろう。

「三部五部諸尊四種曼荼羅」への言及に続き、心数の眷属についての『大日経疏』を用いた説明が配置される。

\*心曼 14)一切持金剛者皆悉集會者。此明心數妙眷属。心王所住之處必有塵沙心數。心數為眷属。今者心王毘盧遮那成自然覺。爾時一切心數無不即入金剛界中。成如来内證功德差別智印。如是智印唯佛與佛乃能持之。約菩提義則有無量無邊金剛印。約佛陀義則有無量無邊持金剛者。由斯衆德悉皆一相一味到於實際。故名集會<sup>1342</sup>。(「一切の持金剛者皆悉く集會す」とは、此れ心数の妙眷属を明す。「心王所住の處には必ず塵沙の心數有り。心數を眷属と為す。今は、心王の毘盧遮那、自然覺を成じたまふ。爾の時に一切の心數、即ち金剛界の中に入りて如来内證の功德差別智印と成らざること無し。是の如くの智印は、唯し佛と佛とのみ乃し能く之を持したまふ。菩提義に約すれば則ち無量無邊の金剛印有り。佛陀義に約すれば則ち無量無邊の持金剛者有り。斯の衆德に由り、悉く皆二相一味にして實際に到るが故に集會と名づく」と。) - 『十住心論』卷十

『大日経疏』の解釈では、心王毘盧遮那が成じる「自然覺」は、法爾自然の如来内証のさとりであり、具体的には身語意平等句の法門、「遍一切乘・自心成佛の教<sup>1343</sup>」に相当するが、その時に当って「心数の妙眷属」が大日如来の心内(「金剛界」)に渉入するというのは、大日如来が発生建立する大悲胎藏曼荼羅に諸仏が参画し、曼荼羅中の無盡数の眷属として座を占めることを意味する。則ち、心王大日と俱に仏のさとりの法界曼荼羅を構成する心数「持金剛者」は、法身如来と分ち難く結ばれ、大日の無量無邊の功德の一部分を管掌する「如来内證功德差別智印(金剛印)」と形容される。大日如来内証の功德を、法(「菩提」)に就けば「金剛印」、人(「佛陀」)に就くと「持金剛者」と呼び、人法不離の無量無邊の「衆德」が如来内証の総体として、「一相一味」の「實際」である曼荼羅を構成すると解釈されている。ここでも、心王毘盧遮那の「自然覺」とその発露としての功德(金剛印)「集會」の曼荼羅が、本質的な関係性に於いて議論されているのである。

『十住心論』の記述は、ここで「無量無邊持金剛者」という句の「金剛」に触発されて、三昧耶形としての金剛の語積に移る。さらに『大日経』冒頭の一節の後続の経文に言及して、楼閣・獅子座に関する『大日経疏』の釈文を引き、これを三昧耶形と断定する。

\*心曼 15)言金剛者五部諸尊所持法界幟幟。獨三五鈷輪劍摩尼蓮華等種種三昧耶身通名金剛。金剛表常恒不動不壞能壞義。又云。「如来信解遊戲神變生大樓閣寶王<sup>[中略]</sup>菩薩之身為師子座者。」釋云。「<sup>[中略]</sup>此樓閣寶王及師子座亦是如来身<sup>[中略]</sup>遍一切處身之所住處。當知如是樓閣亦遍一切處。」則是三昧耶身也<sup>1344</sup>。(金剛と言つば、五部の諸尊の所持の法界幟幟なり。獨・三・五鈷・輪・劍・摩尼・蓮華等の種種の三昧耶身を通じて金剛と名づく。金剛は常恒不動不壞能壞の義を表はす。又、「<sup>1345</sup>如来信解遊戲神變より生ぜる大樓閣寶王<sup>[中略]</sup>菩薩の身を師子座と為す」と云ふは、釋して<sup>1346</sup>云く、「<sup>[中略]</sup>此の樓閣寶王及び師子座も亦た是れ如来の身なり<sup>[中略]</sup>此は是れ遍一切處<sup>[大日如来<sup>1347</sup>]</sup>の身の所住の處なり。當に知るべし、



是の如きの樓觀<sup>1348</sup>も亦た一切處に遍ぜりと。則ち是れ、三昧耶身なり。) — 『十住心論』 卷十

読んで字の如く、独鈷杵・三鈷杵・五鈷杵・法輪・劍・摩尼宝珠・蓮華などの「種種の三昧耶身」の通名を「金剛」とし、持金剛者はこれらの金剛の「[本誓を象徴的に表示する]三昧耶身」を手を持する者である旨が述べられる。そして「樓閣(塔)」や「師子<sup>1349</sup>座」もまた、「遍一切處」毘盧遮那世尊の住する処であって、三昧耶曼荼羅身として曼荼羅の中に表象されることを説く。

論述の対象は、ここで三昧耶身から大曼荼羅身に移る。先に「如来内證功德差別智印」と表現された「持金剛者」について、『大日經』 經文の十九執金剛を説く一節<sup>1350</sup>に対する『大日經疏』の釈文を引いて、これらの如来眷属の果たす衆生引攝の役割を提示する。

\*心曼 16) 微塵數金剛。皆是毘盧遮那如来内證智印也。[中略]此毘盧遮那内證之徳。以加持故從一一智印各現執金剛身。形色性類皆有表象。各隨本縁性欲引攝衆生。[中略]從此一門得入法界則是普入法界門<sup>1351</sup>。(微塵數の金剛は、皆是れ毘盧遮那如来の内證智印なり。[中略]此の毘盧遮那内證の徳は、加持を以ての故に、一一の智印従り各執金剛の身を現じたまふ。形色性類、皆表象有り。各の本縁の性欲に随つて衆生を引攝す。[中略]此の一門従り法界に入ることを得。即ち是れ普入法界の門なり。) — 『十住心論』 卷十

毘盧遮那如来内證の「差別智印」「功德」から、如来の加持を蒙つて(「以加持」、微塵數の金剛が示現される(「從一一智印各現執金剛身」)流出の構図が提示される。そして、如来の内証功德を発現した「執金剛身」の使命・存在価値といえ、それぞれの形色・表象を以て、有縁の衆生を仏のさとり境界に「引攝」すること、具体的には執金剛身各々が曼荼羅の一尊一門として座を占め、衆生救済の利他の行を實踐し衆生を大日如来の仏境界(法界曼荼羅)の内部に教導することである。従つて、執金剛身は「普入法界の門」「一門」と定義付けられ、無量無辺の「微塵數金剛」が「一相一味(心曼 14)」「如来解脱味<sup>1352</sup>」の曼荼羅を構成する理由が、無数の心数の活動を通して大日如来本有の功德を発現させることに存すると理解される。換言すれば、曼荼羅の存在意義とは、大日如来が無盡の「内證功德差別金剛智印」を開顯し、そこから一切衆生を己が仏境界に引攝・教導するための、さとりへの進入回路の機能なのである。つまり、この「心曼 16」の一文は

※内証功德智印 [如来加持] → 執金剛身 = 普入法界門の現出 → 衆生を引攝

という仏邊から見た曼荼羅の本質的機能を説いて、大日如来の法身説法の根本義を明かす密教宗極の表現なのである。

次に論考の対象となるのは、集会した諸菩薩の上首として經文に言及<sup>1353</sup>される、普賢・慈氏・妙吉祥(文殊)・除一切蓋障の四大菩薩についてであり、『大日經疏』の引用が続いて、これらの「四聖者」もまた、毘盧遮那内証の功德である<sup>1354</sup>と述べる。

\*心曼 17) 以加持故各得從於法界一門現為一善知識身。此四菩薩則是佛身四徳。有所偏闕則不能成無上菩提。是故列為上首以統塵沙衆徳<sup>1355</sup>。(加持を以ての故に、各法界の一門従り現じて、一の善知識の身と為ることを得。此の四菩薩は則ち是れ佛身の四徳なり。偏闕する所有れば、則ち無上菩提を成ずること能はず。是の故に列ねて上首と為す、以て塵沙の衆徳を統す。) — 『十住心論』 卷十

この四菩薩は如来の親近として特に「上首」に置かれ、無量無辺の諸尊聖衆(「塵沙衆徳」)を統括する位に住する。その体現する「佛身の四徳」は、その何れを欠いても成仏ができないと述べられる。「四徳」の内実は、引用では省略された『大日經疏』の釈を参考にすれば、

- 普賢菩薩：菩提心と修行の徳(「菩提心所起願行<sup>1356</sup>」)
- 慈氏(弥勒)菩薩：慈悲喜捨の四無量心の徳(「佛四無量心。今以慈爲稱首<sup>1357</sup>」)
- 妙吉祥(文殊)菩薩：智慧と説法の徳(「妙謂佛無上慧・演妙法音<sup>1358</sup>」)
- 除一切蓋障菩薩：断惑の徳(「滅諸戲論<sup>1359</sup>」)

であると理解される。これらの不可欠の徳を掌る四菩薩は、胎藏曼荼羅中台八葉の上に座す(除

一切蓋障を除く)尊格に配当されることとなる。

次に『十住心論』は大日如来が身語意平等句の法門と三無盡莊嚴を説く、『大日經』曼荼羅開示の根本教説の文を引用する。

\*心曼 18)次經云。所謂越三時如来之日加持故。身語意平等句法門。[中略]毘盧遮那如来加持故。奮迅示現身無盡莊嚴。如是奮迅示現語意平等無盡莊嚴。非從毘盧遮那佛身或語或意生。一切處起滅邊際不可得。而毘盧遮那一切身業一切語業一切意業。一切處一切時於有情界宣說真言道句法。又現執金剛普賢蓮華手菩薩等像貌。普於十方宣說真言道清淨句法。所謂初發心乃至十地次第此生滿足。緣業生增長有情類業壽種除。復有牙種生起<sup>1360</sup>。(次に『經』に云く、「所謂三時を越へたる如来の日、加持の故に、身語意平等句の法門なり。[中略]毘盧遮那如来加持するが故に、身無盡莊嚴を奮迅ふんじん示現し、是の如く語意平等の無盡莊嚴を奮迅示現したまふ。毘盧遮那佛の身、或いは語、或いは意従より生ずるに非ず。一切處に起滅して邊際へんざい不可得なり。而も毘盧遮那の一切の身業、一切の語業、一切の意業は、一切處一切の時に有情界に於て真言道句の法を宣説したまふ。又、執金剛・普賢・蓮華手菩薩等の像貌を現じて、普く十方に於て真言道清淨句の法を宣説したまふ。所謂初發心より乃至十地、次第に此の生に満足す。緣業生の增長せる有情類の業壽の種を除いて、復た牙種生起すること有り」と。) - 『十住心論』卷十

「身語意平等句の法門」とは、身密・語密・意密の三密が平等であることを言い、『大日經疏』の評言を用いれば、「身平等の密印・語平等の真言・心平等の妙觀<sup>1361</sup>」を以て現出させること、即ち曼荼羅海会の内證功德差別金剛智印を發生させることを言う。これが、大日如来がその身密・語密・意密の各々から「奮迅示現」する所の、

○身無盡莊嚴：大曼荼羅

○語無盡莊嚴：法曼荼羅

○意無盡莊嚴：三昧耶曼荼羅

○身語意共通の仏事業：羯磨曼荼羅

の平等なる三無盡莊嚴＝四種曼荼羅の開頭に即同と定義されるのである。毘盧遮那如来が加持して、その「一切の身業、一切の語業、一切の意業」を遍一切處に常恒不変に奮迅示現するこの

※「身語意平等句の法門」「身語意平等の三無盡莊嚴＝四種曼荼羅」

は「真言道句法」「真言道清淨句法」と言い換えられて、この曼荼羅示現の神変加持こそが、大日如内の自内証智の開示、即ち法身説法の内実であると宣言される。空海が密教を「金剛秘密最上佛乘大曼荼羅法教<sup>1362</sup>」と名付けたのも、この「心曼 18」に表明された「法身説法＝心王如来の曼荼羅」という本質を的確に把握した理解に基づくものである。

さて当該の一節には、「執金剛・普賢・蓮華手」等の菩薩の姿を現出させ（「現執金剛普賢蓮華手菩薩等像貌」）て、衆生を救済する「引攝衆生(心曼 18)」の方向性（「有情類業壽種除」）も明示される。その具体的な方法は、ここでは「牙種生起」と暗示されるに留まるが、これは住心品心続生の段で説かれる順世八心を先取りする。つまり、心続生の次第で開示される（これを空海は十住心思想に再構築した）仏境界への勝進の過程は、この三無盡莊嚴示現の經文（「心曼 18」）の段階で予め宣告されていたことになるのである。

『十住心論』では、この後に「無盡莊嚴」「奮迅示現」の概念を説明する『大日經疏』の文を配置する。

\*心曼 19)[如来]悉現普門境界秘密莊嚴不可思議未曾有事。[中略][普賢・秘密主等]諸解脱門所現諸善知識。各引無量當機衆。同入法界曼荼。為饒益此初依法門實行諸菩薩故。如来加持奮迅示現大神通力也。[中略]欲...宣説一切智門故。先奮迅示現無盡莊嚴。所謂莊嚴者。謂從一平等身普現一切威儀。如是威儀無非密印。從一平等語普現一切音聲。如是音聲無非真言。從一平等心普現一切本尊。如是本尊無非三昧。然此一一三業差別之相皆無邊際不可度量。故名無盡莊嚴<sup>1363</sup>。(如来)悉く普門の境界、秘密莊嚴不可思議未曾有の事を現じたまふ。[中略] [普賢・秘密主等]諸の解脱門に現ずる所

の諸の善知識、各無量の當機衆を引いて同じく**法界曼荼羅に入れしむ**。此は初入門の實行じつぎょうの諸の菩薩を饒益せんが為の故に、如来加持をもて大神通力を奮迅示現したまふなり。[中略]一切智門を宣説せんと欲ふが故に、先ず無盡莊嚴蔵を奮迅示現す。所謂莊嚴とは、謂く一平等の身従り普く一切の威儀を現す。是の如きの威儀は密印に非ざること無し。一平等の語より普く一切の音聲を現す。是の如きの音聲は真言に非ざること無し。一平等の心従り普く一切の本尊を現す。是の如きの本尊は三昧に非ざること無し。然れども此の一一の三業差別の相は皆邊際無し、度量す可からず。故に**無盡莊嚴**と名づく。) - 『十住心論』卷十

この經文解説では、「無盡莊嚴」である法界曼荼羅を「普門の境界」「秘密莊嚴」「不可思議未曾有の事」と形容し、説会に集会する真言門の機根のある者(「當機衆」)や仏の境界を目指す初心の修行者(「初入門實行諸菩薩」)をして、この普門大日のさとの世界に渉入せしめる(「同入法界曼荼羅」)ことを、如来加持の「大神通力」のはたらきであると述べる。この如來自在加持の妙行を、經文では「奮迅示現」と呼び、さらに「一切智門」の宣説(法身説法)である無盡莊嚴蔵の内容を

○身無盡莊嚴：一平等の「身」より普く一切の威儀を示現する＝密印＝大曼荼羅身

○語無盡莊嚴：一平等の「語」より普く一切の音聲を示現する＝真言＝法曼荼羅身

○意無盡莊嚴：一平等の「意」より普く一切の本尊を示現する＝三昧＝三昧耶曼荼羅身

と具体的に説明して、三無盡莊嚴蔵の本質が「密印」「真言」「三昧」の三密・三身で重重に構築される仏の威儀事業であることを明かす。『大日經疏』でも、当然ながら大日如來の法身説法を、三無盡莊嚴蔵＝法界曼荼羅の開頭と把握する解釈が定立されるのである。

以上、「心曼 7」から「心曼 19」までの『十住心論』第十住心の文例は、『大日經』『大日經疏』に依拠した、大悲胎蔵曼荼羅の主として学理的な經文と解釈を提示するものであった。第十秘密莊嚴心の論述は、ここで胎蔵曼荼羅の検討を離れ、金剛界曼荼羅の叙述に転じる。

『金剛頂經』系統の經典儀軌には、『大日經』住心品や『大日經疏』のように教理内容を緻密に講義解説する理論的基本文献が存在しない。従って、『十住心論』第十住心では、『瑜祇經』(『金剛峯樓閣一切瑜伽瑜祇經』大正 No.0867)の序品を引用しつつ、經文の各語に詳しい割注を付して、「經文+語釈」を積み重ねることで金剛界曼荼羅の概要を提示する方法を空海は採用する。なお、ここで用いられる『瑜祇經』の「經文+語釈」は、夙に『弁頭密二教論』卷下に記載<sup>1364</sup>された内容と同一であり、空海は既存の解説テキストを『十住心論』に取り込んで二次利用(若しくは自己引用)していると言い得る。

『瑜祇經』の引用解説も長文にわたるが故に、適宜分割しながら検討を加えてゆく。

\*心曼 20)又金剛頂經云。一時薄伽梵金剛界遍照如來 <此以惣句歎諸尊徳> **以五智所成四種法身** <謂五智者。一大圓鏡智。二平等性智。三妙觀察智。四成所作智。五法界體性智。則是**五方佛**也。如次東南西北中配知之。**四種法身**者。一自性身。二受用身。三變化身。四等流身。此四種身具豎横二義。横則自利豎則利他 深義更問。<sup>1365</sup>>(又『金剛頂經[瑜祇經]』に云く、一時薄伽梵金剛界遍照如來<此は惣句を以て諸尊の徳を歎ず> **五智所成の四種法身**を以て<謂く**五智**とは、一には大圓鏡智・二には平等性智・三には妙觀察智・四は成所作智・五には法界體性智なり。則ち是れ**五方**の佛なり。次の如く東南西北中に配して之を知れ。**四種法身**とは、一には自性身・二は受用身・三は變化身・四は等流身なり。此の四種身に豎横の二義を具す。横は則ち自利、豎は則ち利他なり。深義更に問へ。>) - 『十住心論』卷十：『瑜祇經』の經文と割注

ここでは金剛界の「五智所成四種法身」を明確に定義する。『十住心論』第十住心では、「五佛五智(心曼 9)」、「心王如來大毘盧遮那五智四印(心曼 11)」と五智五仏の存在が言及されてはいたが、これが胎蔵曼荼羅に則しての五智五仏であるのか否かははっきりしなかった。『瑜祇經』經文への注釈に依って、五智五仏が金剛界曼荼羅の基本構造に据えられることが、これで確定する。則ち、

○五智：大圓鏡智・東/平等性智・南/妙觀察智・西/成所作智・北/法界體性智・中

でありこれが

○五方佛：東方阿閼佛／南方寶生佛／西方阿彌陀佛／北方不空成就佛／中方毗盧遮那佛に通常は配当される(Cf.「十宝 49」)が、ここでは明記されない。また如来の四種法身についても、

○四種法身：自性身 受用身 變化身 等流身

の名称が列挙され、この四種類の仏身に「横＝自利」「豎＝利他」の二義を具すと注される。

\*心曼 21)於本有金剛界 <此明性徳法界體性智也。> 自在大三昧耶 <此則妙觀察智也。> 自覺本初 <平等性智也。> 大菩提心普賢滿月 <大圓鏡智也。> 不壞金剛光明心殿中 <謂不壞金剛者。惣歎諸尊常住身。光明心者。歎心之覺徳。殿者明身心互為能住所住。中者語密亦離邊義。此是三密離彼五邊百非。獨住非中之中。等覺十地不能見聞。所謂法身自證之境界也。亦是成所作智。三密業用皆從此生。已上五句惣明住處。住處名則五佛秘號妙徳也。密意可知<sup>1366</sup>。> (本有の金剛界<此は性徳の法界體性智を明すなり>、自在大三昧耶<此は則ち妙觀察智なり>、自覺本初<平等性智なり>、大菩提心普賢滿月<大圓鏡智なり>、不壞ふえ金剛光明心殿の中に於て<謂く不壞金剛とは惣じて諸尊の常住の身を歎ず。光明心とは心の覺徳を歎ず。殿とは身心互に能住所住と為ることを明す。中とは語密なり、亦また離邊の義なり。此れ是の三密は彼の五邊百非を離れて獨り非中の中に住す。等覺十地も見聞すること能はず。所謂法身自證の境界なり。亦た是れ成所作智なり。三密の業用は皆此れ従り生ず。已上の五句は惣じて住處を明す。住處の名は則ち五佛の秘號妙徳なり。密意知んぬ可し) - 『十住心論』卷十：『瑜祇經』の經文と割注

これは、經文に五智を配当したものである。心王毘盧遮那(法界體性智)の本有本覺の心が最初に「金剛界」と規定される。また、金剛薩埵に通じる大菩提心普賢の「滿月輪」が提示される。成所作智は「法身自証の境界＝さとの境地」と記され、五智に配当された『瑜祇經』の五句

○「本有金剛界」「自在大三昧耶」「自覺本初」「大菩提心普賢滿月」「不壞金剛光明心殿中」

はそれぞれ五智の所住の処であり、別には「五佛の秘號妙徳」とも呼ばれて、地上の菩薩も見聞覚知できない、仏の秘密のさとり(「密意」=曼荼羅の五解脱輪)と注される。金剛界曼荼羅の成身会の基本構造＝五智五仏が、この「心曼 20・21」で開示されるのである。

\*心曼 22)與自性所成眷屬金剛手等十六大菩薩。及四攝行天女使。金剛内外八供養金剛天女使。各各以本誓加持自住金剛月輪。持本三摩地幟幟。皆以微細法身秘密心地超過十地身語心金剛 <此明三十七根本自性法身内眷屬智<sup>1367</sup>。>(自性所成の眷屬、金剛手等の十六大菩薩、及び四攝行天女使と金剛内外八供養の金剛天女使と、各各本誓加持を以て自ら金剛月輪に住し、本三摩地の幟幟を持す。皆已に微細法身秘密の心地にて十地を超過せる身語心の金剛なり。<此は三十七の根本自性法身の内眷屬智を明す>) - 『十住心論』卷十：『瑜祇經』の經文と割注

ここでは金剛界三十七尊(「三十七の根本自性法身の内眷屬智」)に言及している。「自性所成」は法爾に成ずる所の金剛不壞の法身大日の体から流出した諸尊を言い、最初の十六大菩薩は、

○金剛界曼荼羅成身会の、四方四仏に親近する各々四菩薩、合計十六尊(慧門の十六尊)。即ち、

\*東方阿閼仏[金剛部]の四親近菩薩：金剛薩埵・金剛王菩薩・金剛愛菩薩・金剛喜菩薩

\*南方寶生仏[寶部] 〃：金剛寶菩薩・金剛光菩薩・金剛幢菩薩・金剛笑菩薩

\*西方阿彌陀[法部] 〃：金剛法菩薩・金剛利菩薩・金剛因菩薩・金剛語菩薩

\*北方不空成就仏[羯磨部] 〃：金剛業菩薩・金剛護菩薩・金剛牙菩薩・金剛拳菩薩

によって構成される。その他に掲げられるのが、

○四攝行天女使：金剛鉤・金剛索・金剛鎖・金剛鈴の四菩薩<sup>1368</sup>

○金剛内の四供養菩薩：金剛嬉・金剛鬘・金剛歌・金剛舞の四菩薩<sup>1369</sup>

○金剛外の四供養菩薩：金剛香・金剛華・金剛燈・金剛塗の四菩薩<sup>1370</sup>

の諸々の尊格で、この十二尊に十六大菩薩と五智五仏、そして当該の經文には触れられない四波

羅蜜菩薩を合計すると金剛界三十七尊が構成される。『瑜祇經』には諸尊の名称は具には言及されないが、各尊の誓い(「本誓」「本三摩地」)の境地を象徴する三昧耶形を持して曼荼羅内の「金剛月輪」に配置される形相が説かれ、法身大日の智徳の具現化(「微細法身」)として、金剛不壞なる身語意の三密を行じて法界曼荼羅に渉入する「秘密心地」が提示される。

\*心曼 23)各於五智光明峯杵。出現五億俱胝微細金剛。遍滿虛空法界。諸地菩薩無有能見。俱不覺知熾然光明自在威力 <此明三十七尊根本五智各具恒沙性徳。若約次第有出現之文。若據本有俱時圓滿如是諸徳也<sup>1371</sup>。>(各おのおの五智の光明峯杵[金剛杵]於より、五億俱胝の微細金剛を出現し、虚空法界に遍滿す。諸地の菩薩の能く見る事有ること無し。俱に覺知せず、熾然の光明自在の威力あり。<此れ三十七尊の根本五智に各恒沙の性徳を具することを明す。若し次第に約せば出現の文あり。若し本有に據らば俱時くじに是の如くの諸徳を圓滿するなり。>) - 『十住心論』卷十：『瑜祇經』の經文と割注

金剛不壞の五智・五銚金剛杵より無量無数の「微細金剛」が流出して虚空法界に「遍滿」する、法身遍滿の功徳を説く。三十七尊の「根本五智」は先に「心曼 20・21」で触れられた金剛界五智五仏を指し、これらの法界曼荼羅遍滿の諸尊が順を追って出生する次第を述べる經文がありつつ、一切如来は、大日如来の金剛界(心の曼荼羅)に本来的に具有する本有本覚の已成仏であり、曼荼羅の開頭は瞬時即成であることを「若據本有俱時圓滿如是諸徳」の注が説き述べる。

\*心曼 24)常於三世不壞化身。利樂有情無時暫息 <謂三世者。三密也。不壞表金剛。化者業用。言常以金剛三密業用亘於三世。令自他有情受妙法樂也<sup>1372</sup>。>(常に三世に於て不壞の化身をもて有情を利樂して、時として暫くも息やすむこと無し。<謂く、三世とは三密なり。不壞は金剛を表す。化とは業用なり、言く常に金剛三密の業用を以て、三世に亘って自他の有情をして妙法の樂を受け令むなり。>) - 『十住心論』卷十：『瑜祇經』の經文と割注

三世(過去世・現在世・未來世)を三密と解する深秘の積を施す。内容的には金剛不壞の仏身(無量無数の「微細金剛」)を以て、法身大日とその身語意三密の利樂・拔濟の妙なる仏事業を、不断(「無時暫息」)に一切衆生に及ぼす(「受妙法樂」という徳を讃嘆するもので、金剛界曼荼羅の示現が常に衆生(「自他有情」)濟度の利他行を目的とする智徳の發揮であると説く。

この利他行を實踐する上で諸仏が具す五の仏印と四徳が次に列挙される。

\*心曼 25) 以金剛自性<阿閼佛印。> 光明遍照<寶光佛印。> 清淨不染<清淨法界身也。> 種種業用<羯磨智身印。> 方便加持<方便受用身印。> 救度有情<大慈悲徳。> 演金剛乘<說法智印。> 唯一金剛<圓滿壇徳。> 能断煩惱<利智徳也。已上九句則是五印四徳也。一一佛印各具四徳。自受用故。常恒演說金剛一乘<sup>1373</sup>。> (金剛自性<sup>1374</sup><阿閼佛の印>・光明遍照<sup>1375</sup><寶光佛の印>・清淨不染<sup>1376</sup><清淨法界身<sup>1377</sup>の印>・種種業用<sup>1378</sup><羯磨智身の印>・方便加持<sup>1379</sup><方便受用身の印>とを以て、有情を救度くどしく大慈悲の徳なり>、金剛乘を演べたまふ<説法の智徳>。唯一の金剛<圓滿壇徳<sup>1380</sup>>、能く煩惱を断ずく利智の徳なり。已上の九句は即ち是れ五印四徳なり。一一の佛印に各四徳を具す。自受用の故に、常恒に金剛智慧の一乘を演説したまふ。>) - 『十住心論』卷十：『瑜祇經』の經文と割注

五仏印は先に「心曼 20」で言及された五智五仏に基本的に対応する。則ち、

- 阿閼佛印 = 東方阿閼佛の大圓鏡智
- 寶光佛印 = 南方寶生佛の平等性智
- 清淨法界身 = 西方阿彌陀佛の妙觀察智
- 羯磨智身印 = 北方不空成就佛の成所作智
- 方便受用身印 = 中方毗盧遮那佛の法界體性智

と配当して理解することが可能である。また、各々の仏が必定して具す(「一一佛印各具四徳」とされる四の徳は、四菩薩の徳で、文例「心曼 17」に提示された胎藏中台八葉の四菩薩(普賢・弥勒・文殊・除一切蓋障)の「佛身四徳」を空海は想定していると思われる。則ち、

- 大慈悲徳 = 弥勒菩薩の四無量心の徳
- 說法智印 = 文殊菩薩の智慧と説法の徳

○圓滿壇徳＝普賢菩薩の菩提心・行円満の徳 ○利智徳＝除一切蓋障菩薩の断惑の徳  
であり、対応する菩薩の名称は解釈者によって異なる可能性を含む<sup>1381</sup>が、四徳の内容としては「慈悲喜捨の四無量心」「智慧説法」「菩提心行願円満」「断惑」の四種であると心得てまず誤りはない。これらの五仏印四仏徳を發揮して、曼荼羅の諸尊が「有情を救度」する仏事業の総体を「金剛智慧の一乗」、即ち金剛界曼荼羅を通じた法身説法の実体とするのである。

次に本地法身・自性法身大日如来が、一切諸尊を総撰することを説く。

\*心曼 26)以此**甚深秘密心地**普賢自性常住法身攝諸菩薩 <此明自性法身攝自眷属又通攝他舉自兼他<sup>1382</sup>>。(此の**甚深秘密心地**、普賢自性常住法身を以て、諸の菩薩を攝せしむ此は自性法身の自眷属を攝することを明す。又通じて他を攝す。自を擧あげて他を兼ねるなり。) - 『十住心論』卷十：『瑜祇經』の經文と割注

「甚深秘密心地」は極めて奥深い秘密の境地で、即ち法仏・自性法身の自内証(さとりの)の聖智を言う。普賢は法身仏大日如来の因位に於ける開展の名号である。つまり、金剛界曼荼羅で修行を完成する金剛薩埵は、衆生辺(因位)に於いては大普賢菩薩、無上正等覺を成じて仏の果位に至っては法身摩訶毘盧遮那如来と同体であるから、「普賢」と「自性常住法身」が等号で結ばれる。因果の相に於て普賢と大日は横に平等無差別であるが、法身大日より流出した諸尊との豎の関係に於ても、渉入相即の重重帝網の関係が樹立され、これを一切諸尊総撰(同時に渉入)の徳とする。

さらに、法身大日如来が開顕する仏境界が「密嚴華嚴」と經文で説かれ、これを空海は金剛三密で莊嚴された曼荼羅であると規定する。

\*心曼 27)唯此佛刹盡以金剛自性清淨所成**密嚴華嚴** <謂密者金剛三密。華者開敷覺華。嚴者具種種徳言以恒沙佛徳塵數**三密莊嚴身土。是名曼荼羅**。又金剛表智。清淨表理。自性通二。言彼諸尊各具自然理智也<sup>1383</sup>。(唯ただし此の佛刹は、盡ことごとく金剛自性清淨を以て成ずる所の**密嚴華嚴**みごんげごんなりと謂く、密とは金剛の三密なり。華とは開敷かいふ覺華かくげなり。嚴とは種種の徳を具す。言く恒沙の佛徳、塵數の**三密を以て身土を莊嚴**そうごんする、**是を曼荼羅と名づく**。又金剛は智を表し、清淨は理を表し、自性は二に通ず。言く、彼の諸尊に各おのおの自然じねんの理智を具す。) - 『十住心論』卷十：『瑜祇經』の經文と割注

「金剛自性清淨」は、金剛自性の智徳と自性清淨の理徳であり、この理智の徳が成ずる三密莊嚴の浄土を当『瑜祇經』の説会とする意<sup>1384</sup>である。仏が開示するこの仏国土を、經文は「密嚴華嚴」と言い表す。空海の割注の記述を総合すれば、恒沙の仏徳・塵數の金剛三密を以て莊嚴する所の曼荼羅海会の意味合いとなり<sup>1385</sup>、ここでも法身大日如来の説法全体を曼荼羅と認識する思想が語られる。そして、真言教学で不変の定理とされる

※「金剛＝智」と「清淨＝理」の定義

※「理」「智」に通じた理智不二を自性法身の属性とする

※曼荼羅海会の各々の諸尊に理智の徳が具され、法身大日と等同の功德を持つ(普門一門)という解釈思考が表明されているのである。

この三密が莊嚴する所の曼荼羅(「密嚴華嚴」)は、理智俱有の諸尊が活動するその功德豊かな仏事業の成果であり、それは普賢行願の成満であると規定される。

\*心曼 28)以諸大悲行願圓滿有情福智資糧之所成就 <謂上所稱恒沙諸尊。各具**普賢行願**方便也<sup>1386</sup>>。(諸もろもろの大悲行願を以て、有情の福智ふくち資糧しりょうを圓滿成就する所なりと謂く、上に稱する所の恒沙の諸尊に各おのおの**普賢行願**の方便を具す。) - 『十住心論』卷十：『瑜祇經』の經文と割注

「大悲行願」は六波羅蜜行・五大願・十大願等の自利利他善巧方便の行全体を指すと考えられる。大乘菩薩行の基本、六度行を實踐して福德と智慧を積集し、それを無上菩提に到る原動力とする伝統的な修行の概念が提示され、これを空海は「普賢行願」という華嚴經由来<sup>1387</sup>の菩提心の行体

系に結び付ける。衆生本有本覺(金剛界)の仏智を開顕する、という金剛界曼荼羅に於ける速証菩提の成仏構造に、伝統的な修行概念(「普賢行願」)が必須の修正門として組み込まれる実態を強調する釈文と言い得る。

『瑜祇経』の「経文+語釈」の最後に、経文で再説される「五智」「三世」「無有暫息」の文言に就いて、総釈の形で、結論的な解釈が配備される。

\*心曼 29)以五智光照常住三世。無有暫息平等智身。<言五智者五大所成智。一一大各具智印。三世者三密三身。無有暫息者如此諸尊業用無間。以此佛業利樂自他。平等智身者。智者心用身者心體。平等者普遍。言五大所成三密智印其數無量。身及心智遍滿遍滿三種世間。勤作佛事刹那不休。如此文句一一文一句皆是如來密號也。二乘凡夫。但解句義。不能解字義。但解字相不得知字之密號。覽之智人以顯句義莫傷秘意。若見薩埵釋經。此義可知。莫怪莫怪<sup>1388</sup>。> (五智の光照を以て常に三世に住し、暫くも息やむこと有ること無き平等智身なり。<五智と言つば五大所成の智なり、一一の大に各おのおの智印を具す。三世とは三密三身なり。暫くも息むこと有ること無しとは、此の如くの諸尊の業用は無間なり。此の佛業を以て自他を利樂す。平等智身とは、智とは心の用なり、身とは心の體なり、平等とは普遍なり。言く、五大所成の三密の智印、其の數無量なり。身及び心智、三種世間に遍滿遍滿し、佛事を勤作し刹那も休まず。此の如くの文句は、一一の文・一一の句、皆是れ如來密號なり。二乘凡夫は但し句義を解して字義を解すること能はず。但し字相を解して字の密號を知ることを得ず。之を覽みむ智人、顯句義を以て秘意を傷そなふこと莫なかれ。若し薩埵の釋經を見れば此の義知る可し。怪あやしむこと莫なかれ、怪むこと莫れ。>) - 『十住心論』卷十：『瑜祇経』の経文と割注

「五智」については、先には「一大圓鏡智・二平等性智・三妙觀察智・四成所作智・五法界體性智・則是五方佛也(心曼20)」と割注で名称が列挙され、それが五仏に配当されていたが、ここでは地・水・火・風・空の五大所成と記される。この五大は顕教的な存在の構成要素としての地・水・火・風・空ではなくして、『声字義』で

\*謂五大者。一地大。二水大。三火大。四風大。五空大。此五大具顯密二義。顯五大者如常釋。密五大者五字五佛及海會諸尊是<sup>1389</sup>。(五大と謂ふは、一には地大・二には水大・三には火大・四には風大・五には空大なり。此の五大に顯密の二義を具す。顯の五大とは常の釋の如し。密の五大とは五字五佛及び海會の諸尊是れなり。) - 『声字義』

と規定される所の密教的な「五字五佛」「海會諸尊」と理解すべきである。また、その前提となる『即身義』所引<sup>1390</sup>の『大日経』阿闍梨真實智品の五字嚴身觀の觀法

\*我即同心位 一切處自在 普遍於種種 有情及非情 阿字第一命 嚩字名爲水 囉字名爲火 禰字名爲怒 佉字同虛空<sup>1391</sup>。(我即ち心位に同なり。一切處に自在にして、普く種種の有情及び非情に遍ぜり。阿<sup>ア</sup>字は第一命なり。嚩<sup>ワ</sup>字を名づけて水と爲す。囉<sup>ラ</sup>字を名づけて火と爲す。佉<sup>ク</sup>字を名づけて風と爲す。佉<sup>ク</sup>字は虚空に同じ。) - 『大日経』阿闍梨真實智品

を空海が念頭に置いて、五智五仏と五大を結び付けている<sup>1392</sup>のは確實であろう。「三世」を三密とするのは「心曼 24」の再説になる。ここでは、三世=三密に法・報・応の三仏身が加えられ、「三密即三身」の見方が建てられる。「無有暫息」は、自他を利樂する仏菩薩の妙なるはたらき(「此諸尊業用無間。以此佛業利樂自他」)が間断なく持続することを示す。空海は経文の「平等智身」を、虚空法界・曼荼羅世界の一切処に普遍・遍滿する無量無数の五字五仏乃至一切諸仏(「五大所成三密智印其數無量」)として提示する。胎藏曼荼羅では、塵数の曼荼羅海会の仏菩薩は「如来内證功德差別智印(心曼14)」「毘盧遮那如来内證智印也(心曼16)」と表現され、大日尊の一徳を分掌する別徳のはたらきが「差別」と強調される。対するにこの「平等智身」は、本来的に自性法身大日如来の五部の徳(これが五智五仏を指す)を曼荼羅諸尊が具有するという、金剛界的発想に基づく。個々の仏菩薩(一

門)はその身心が「五字五仏」「三密智印」を本質とする意味合いで本源の普門大日に通じ、一の尊格(特殊)は法身大日(普遍)に摂し尽くされる。こうした三密加持・五部具会の思想に依って導き出される、金剛界的な一切諸法平等平等(「身及心智遍滿遍滿」)の理趣を、「平等智身」の語が表現するのである。

当該の割注部で提示する「如来密號」「秘意」の実態を、二乗凡夫及び「顯句義」に執着する顕教菩薩は理解し得ない、と空海は釘を刺す。『十住心論』第十秘密莊嚴心で長く引用される『瑜祇經』の「經文+語釈」部分は、金剛界曼荼羅の構造と術語を説明する役割を担い、『宝鑰』第十住心での『菩提心論』三摩地段の文と同じ機能を十住心思想の論述展開で果たしている。『菩提心論』の記述より『瑜祇經』への注釈の方が、

○「五智五仏＝五字」「五印四徳」「密嚴華嚴＝曼荼羅」「五大所成三密智印」「平等智身」「密號」等の教理概念を述べて踏み込んだ解説を施している。但し、それでも一定のレベル以上の情報開示を抑制するという、『宝鑰』での越三昧耶忌避の姿勢は、『十住心論』でも同じように見出される。当該の『瑜祇經』引用の場合でも、法身大日が金剛界曼荼羅を発生させるその根本的な動因については仔細に注釈を付して、万事遺漏無きよう取り計らうが、經文の後続部分に列挙される曼荼羅諸尊の自性の真言、具体的には

\*金剛手菩薩<sup>金剛</sup> 金剛王菩薩<sup>摩尼</sup> 金剛染菩薩<sup>蓮花</sup> 金剛稱菩薩<sup>羯磨</sup> 虚空藏菩薩<sup>金剛藏</sup> 金光菩薩<sup>金剛光</sup> 虚空旗菩薩<sup>金剛旗</sup> 虚空笑菩薩<sup>金剛旛</sup> 觀自在菩薩<sup>金剛智</sup> 妙吉祥菩薩<sup>摩尼行</sup> 轉法輪菩薩<sup>蓮花定</sup> 金剛言菩薩<sup>羯磨</sup> 金剛業菩薩<sup>瑜伽</sup> 金剛護菩薩<sup>瑜伽</sup> 金剛蓋菩薩<sup>瑜伽</sup> 金剛持菩薩<sup>瑜伽</sup> 四方如來一切如來本有金剛性・一字心密 四波羅蜜菩薩<sup>一字心方便瑜伽</sup> 内修供養天女使者<sup>一字金剛心</sup> 外供養天女使者<sup>一字心</sup> 窺觀波法界普賢<sup>一字心密言</sup> 爾時金剛界如來。復告金剛手言<sup>[中略]</sup>受持此深密瑜伽金剛一切如來大勝金剛心瑜伽。成就三十七尊自覺聖智<sup>1393</sup>。- 『瑜祇經』

などの、各々の自証三摩地の三昧耶形と真言、そして諸菩薩がその内なるさとの境界を発現して、最終的に「三十七尊自覺聖智」である所の、「一切如來大勝金剛心」の瑜伽から開頭される金剛界曼荼羅の具体的な姿の記述については沈黙を守る。つまり、空海は、曼荼羅が生み出されるその大元の発生構造(体)については説明を惜しまないが、曼荼羅が開頭される過程の諸尊の活動とその姿かたち(相と用)は秘して隠し通す主義を貫くのである。

以上、『十住心論』第十住心の曼荼羅の記述につき、文例「心曼 7」から「心曼 19」まで大悲胎藏曼荼羅、文例「心曼 20」から「心曼 29」までの金剛界曼荼羅の両部の事例に就いて検証し、特に曼荼羅が発生する動因・構造を記述する經文が、そこで中心的に採用されている事実を確認した。換言すれば、金胎両部曼荼羅中の諸尊の配置が明言されるテキスト、例えば本章第一節で掲げた『大日經疏』の文例「菩 54」の

\*如上毘盧遮那在花臺上。以次八葉東方觀寶幢佛。亦名寶星佛。南方開敷華王佛<sup>[中略]</sup>北方鼓音佛<sup>[中略]</sup>西方阿彌陀佛。其四隅之葉。東南普賢。東北觀自在西北彌勒。西南文殊<sup>[中略]</sup>此心漫荼羅之上。有佛在中。故曰大我。大我者佛之別名也。自作謂自内觀作之諦了分明也<sup>1394</sup>。

のような、具体的な曼荼羅尊格の位置・形相・真言等に触れた文は、証文として採用されていないことになる。空海の意図的な選択の結果と見なすべきであろう。

曼荼羅の姿を具体的に描写する文は、空海の著作では数本の『法華經開題』に見出される。参考までに、その具体例をここに引用する。

先ず『法華經開題(開示茲大乘經)』では、法として『法華經』を体する真言を一の「吉里<sup>𑖀</sup>」字、三昧耶形は八葉蓮花、人に就いて觀自在菩薩<sup>1395</sup>とし、人・法・蓮の全てが一切衆生の内心に存



する(文例「心仏 27」)という密教的解釈を提示する。その上で、人・法・蓮を統括する「妙法蓮華」曼荼羅の様相を『大日經疏』の文を引用して説き述べる。

\*心曼 30) 據大日經顯秘密妙法蓮華義。毗盧舍那本地常心。即是花臺具體。四佛四菩薩醍醐果德。猶如衆寶。俱成十世界微塵數金剛密惠差別智印猶如鬢髮。十世界微塵數大悲万行波羅蜜門猶如花藏。三乘六道無量應身猶如根莖條葉發暉相間。以如是衆德輪圓周備故。名妙法蓮華曼荼羅也。然以如来加持故。從佛菩提自證之德現八葉中胎藏從金剛密印現第一重金剛手等諸內眷屬。從大悲萬行現第二重摩訶薩埵諸大眷屬。從普門方便現第三重一切衆生喜見隨類之身。若以輪王灌頂方之。則第三重如万國君長。第二重如朝廷百揆。第一重如宗枝內弼。中胎如垂拱之君。故花臺常智為大曼荼羅王也。若自本垂迹。則從中胎一一門各流出第一重種種門。從第一重種種門流出第二重種種門。從第二重一一門各流出第三重種種門。若行因至果。則第三重之所引攝成就能通第二重。第二重之所引攝成就能通第一重。第一重之所引攝成就能見中胎藏<sup>1396</sup>。(『大日經』に據り秘密の妙法蓮華の義を顯はさば、「<sup>1397</sup>毗盧舍那の本地の常心、即ち是れ花臺の具體なり。四佛・四菩薩は醍醐の果德、猶し衆寶の如し。俱に十世界微塵數の金剛密惠の差別智印を成ぜるは、猶し鬢髮の如く、十世界微塵數の大悲万行波羅蜜門は猶し花藏の如く、三乘六道の無量の應身は猶し根・莖・條・葉の發暉して、相あひ間まじはれるが如し。是の如きの衆德の輪圓周備せるを以ての故に妙法蓮華曼荼羅と名づくるなり。然るに如来加持を以ての故に、佛菩提の自證の德従り八葉中胎の藏を現じ、金剛密印従り第一重の金剛手等の諸の内眷屬を現じ、大悲万行従り、第二重の摩訶薩埵・諸大眷屬を現じ、普門方便従り第三重の一切衆生喜見隨類の身を現ず。若し輪王の灌頂を以て之に方くらぶれば、則ち第三重は万國の君長の如く、第二重は朝廷の百揆<sup>1398</sup> [僚]の如く、第一重は宗枝[王族]の内弼[身内の輔佐]の如く、中胎は垂拱の君[帝王]の如し。故に、花臺の常智を大曼荼羅と為す也。若し本もと自より迹あとを垂るとときは、則ち中胎一一の門より各おのおの第一重の種種の門を流出す。第一重の一一の門より第二重の種種の門を流出す。第二重の一一の門より各第三重の種種の門を流出す。若し因行より<sup>1399</sup>果に至れば、則ち第三重の引攝成就する所は能く第二重に通ず。第二重の引攝成就する所は能く第一重に通ず。第一重の引攝成就する所は能く中胎藏を見る。)- 『法華經開題(開示茲大乘經)』

科文<sup>1400</sup>「蓮華の義を以て此の漫荼羅に喩ふ文」「四重の文」「輪王義の文」「本迹義の文」に相当する『大日經疏』の釈文を、空海は省略なしに引用している。秘密曼荼羅を大悲胎藏生と形容<sup>1401</sup>し、その發生の次第を蓮華に喩え、「妙法蓮華曼荼羅」という譬喩表現に基づいて胎藏曼荼羅の構造を説明する一節である。曼荼羅生成の根源から順を追って叙述が展開される。

- 心蓮華・蓮華台 : 中尊毘盧遮那の「本地常心」(淨菩提心)「大曼荼羅王」
- 中胎八葉・蓮実 : 中胎の四佛四菩薩は「醍醐の果德」(衆寶) - 垂拱の帝王
- 第一重・鬢髮 : 金剛手等の第一重の「金剛密惠の差別智印(諸の内眷屬) - 王族
- 第二重・花藏 : 摩訶薩埵の第二重の「大悲万行波羅蜜門」(諸大眷屬) - 朝廷百官
- 第三重・根莖條葉 : 三乘六道教化の無量應身=第三重の「普門方便門」(一切衆生喜見隨類の身) - 地方の行政長官

法身大日如来の中核(「佛菩提の自證の德」)から、如来の加持を蒙って、大日内証の智徳・功德が

★中胎 → 第一重 → 第二重 → 第三重

と徐々に外側に広がり行く構図であり、これを蓮華の花が開き豊かな果実を結ぶ過程に擬える。これは法身大日の衆生救済のはたらきに即応し、「自本垂迹」と表記される向下門のベクトルを示す。

一方、「心曼 30」中には「從(行)因至果」の方向性、衆生教化に邁進する、無量無数の金剛差別智印・摩訶薩埵・應身等の摂引救済の修行実践によって

★第三重 → 第二重 → 第一重 → 中胎(仏のさとの世界)

という次第を以て、菩提心を発起した衆生を法界曼荼羅の内部に吸い上げる、向上門・求上門のベクトルも明示される。このように、法身大日如来が仏のさとの境界を開顕・説法する所の法界曼荼羅に、向上向下・自利利他二行の双方向性の仏のはたらきの場が設定されることを説いて、妙法蓮華曼荼羅を観想する真言行者の三密行の本質的目的を規定するのである。

次は、同じく『法華經開題(開示茲大乘經)』本の、法華經の梵名 **म 1402 वसुधैवकुटुम्बकम्** (薩達磨奔荼利迦素多覽 Saddharma-puṇḍarīka-sūtram) の梵字九文字を九仏に配当する秘密釈の一節に、妙法蓮華曼荼羅中台八葉の五仏四菩薩の配置が記載される事例を掲げる。

\*心曼 31) 是則攝一部法曼荼羅。擧諸尊秘密之号。蓮花部曼荼羅中央八葉中有八佛。加中臺尊則九佛。題目九字則彼種子真言。[中略]九佛者謂中央大日尊。四方四葉各現四佛。東方寶幢佛南方開敷花王佛。西方無量壽佛。北方天鼓雷音佛是也。四隅四菩薩則東南方普賢。即大捨德是。西南方文殊則大喜德也。西北方觀音則大悲智。東北方慈氏則大慈智。此九種佛為諸佛之根本。從此一一智各現十佛刹微塵數差別智印。如是智印則一佛之德<sup>1403</sup>。(是れ則ち一部の法曼荼羅を攝し、諸尊秘密の号を擧ぐ。蓮花部の曼荼羅の中央の八葉の中に八佛有り。中臺の尊を加ふるときは則ち九佛なり。題目の九字は則ち彼の種子真言なり。[中略]九佛とは、謂く、中央の大日尊と、四方四葉と各四佛を現ず。東方は寶幢佛、南方は開敷花王佛、西方は無量壽佛、北方は天鼓雷音佛はれなり。四隅の四菩薩は、則ち東南方普賢、即ち大捨の德是れなり。西南方文殊は則ち大喜の德なり。西北方觀音は則ち大悲智なり。東北方慈氏は則ち大慈智なり。此の九種の佛を諸佛の根本と為す。此の一一の智より各おのおの十佛刹微塵數の差別智印を現す。是の如きの智印は則ち一佛の德なり。) — 『法華經開題(開示茲大乘經)』

ここには、曼荼羅の中央に大日如来が座し、蓮華台の八葉の上に座す胎藏四仏・四菩薩、即ち

- |           |         |         |         |
|-----------|---------|---------|---------|
| ○ 東：寶幢仏   | 南：開敷花王仏 | 西：無量壽仏  | 北：天鼓雷音仏 |
| ○ 東南：普賢菩薩 | 西南：文殊菩薩 | 西北：觀音菩薩 | 東北：慈氏菩薩 |

の組み合わせが列挙される。これは名称、配置ともに、現在大悲胎藏曼荼羅の中台八葉院を構成する諸尊に合致する。見方を変えれば、『大日經』經文には北方の仏は「北方鼓音如来<sup>1404</sup>」と一箇所言及されるのみで、他の密教經典儀軌類にも見当たらないから、胎藏曼荼羅中胎の尊格の通用する名義「天鼓雷音」は、当『法華經開題(開示茲大乘經)』の記述に基づいているとも考えられるのである。これらの胎藏九仏を胎藏曼荼羅の第一重・第二重・第三重に集会する無量無辺「十佛刹微塵數」の仏身(「差別智印」)の本源であるとして、「諸佛の根本」という功德が歎賞されている。

妙法蓮華を曼荼羅の中央に観想する観法は、胎藏法のみならず金剛界立ての瑜伽観智でも修せられる。『法華經開題(重圓性海)』には、『大日經疏』引用文(「心曼 30」と同)と同時に、『理趣釈』の引用を証文として、金剛界版の蓮華曼荼羅の事例を提示する。

\*心曼 32) 修行者持觀自在菩薩心真言。欲求成就般若理趣。應建立曼荼羅。中央畫觀自在菩薩。如本儀形。前安金剛法。右安金剛利。左安金剛因。後安金剛語。於四内外隅。各安四内外供養。於東門畫天女形表貪欲。南門畫蛇表瞋形。西門畫猪表癡形。北門畫蓮花表涅槃形。得入此輪壇至無上菩提一切諸惑皆不得染汙。或時自住壇中作本尊瑜伽。心布列聖衆圍繞。以四字明召請誦心真言。誦持四種清淨般若理趣。入一一門遍周法界。周而復始。成一法界自他平等。或時想己身紇里字門。成八葉蓮花。胎中想金剛法。於八葉上想八佛。或時他身想卍字。五股金剛杵。中央把處想十六大菩薩。以自金剛與彼蓮花二體和合成為定惠<sup>1405</sup>。(修行者、觀自在菩薩の心真言を持して般若理趣を成就することを求めんと欲せば、應に曼荼羅を建立すべし。中央には觀自在菩薩を畫きて、本儀形の如く、前には金剛法を安んじ、右に金剛利を安んじ、左に金剛因を安んじ、後に金剛語を安んず。四の内外の隅に、各おのおの四の内外の供養を安んず。東門に於て天女形を畫き、貪欲を表はす。南門には蛇形を畫し瞋形を表はす。西門には猪を畫し癡形を表はす。北門には蓮華を畫し涅槃の形を表はす。此の輪壇に入るを得て、無上菩

提に至り、一切の諸惑、皆染汗することを得ず。或る時には自ら壇中に住して本尊の瑜伽を<sup>レ</sup>作し、心に聖衆を布列し<sup>レ</sup>圍繞す。四字明を以て召請し心真言を誦し、四種清淨般若理趣を誦持し、一一の門に入って、法界に遍周せよ。周してまた始めよ。一法界自他平等と成る。或る時には、己身に紇里<sup>レ</sup>字門を想つて八葉蓮華と成る。胎中に金剛法を想ひ、八葉の上に於て八佛を想ふ。或る時は、他身に呼<sup>レ</sup>字を想へ。五股金剛杵なり。中央の把處に十六大菩薩を想ふ。自の金剛と彼の蓮花とを二體和合して定恵と為る。) - 『法華經開題(重圓性海)』

本尊を觀自在菩薩に設定した曼荼羅觀想法で、『理趣經』では四方を「金剛法・金剛利・金剛因・金剛語」で囲むとする。この菩薩の圍繞は、通常は金剛界曼荼羅成身会で西方阿彌陀の五解脱輪中に配置される組み合わせである。従つて、この中尊の觀自在菩薩は、仏邊の西方阿彌陀如来が因位の修生門に於いて顕現した姿であることが自ずと理解される。そして四隅には内外の八供養菩薩(内：金剛嬉・金剛鬘・金剛歌・金剛舞／外：金剛香・金剛華・金剛燈・金剛塗)が配置される。四つの門にはそれぞれ天女使を描いて「貪・瞋・癡・涅槃」を表現する。この金剛界五解脱輪の「輪壇」曼荼羅に入って「無上菩提」に到ると説かれるが、単に中尊である觀音＝阿彌陀を觀想するのみならず、真言行者自身が「本尊瑜伽」を成して曼荼羅の中に住し、諸尊に圍繞される「一法界自他平等」の境界に渉入するべきとも教説は展開する。

その際に觀想する仏身・種子真言は、二種類挙げられる。

- 『法華經』の象徴である<sup>レ</sup>字を自身に思念し、自らを「八葉蓮華」と成す  
→ 自心の心蓮華(「胎中」)を八葉に開いて四仏四菩薩を發生させる
- 『理趣經』の象徴である<sup>レ</sup>字を他の本尊に思念し、「五股金剛杵」を出現させる  
→ [月輪の中の] <sup>レ</sup>字の中央把手部分に「十六大菩薩」を發生させる

そして最終的には自他の別を交錯させ、

※「八葉蓮華<sup>レ</sup>字」の觀音・胎藏九仏・大悲門の 「理」法界(胎藏曼荼羅)

※「五股金剛杵<sup>レ</sup>字」の金剛薩埵・十六大菩薩・大智門の 「智」法界(金剛界曼荼羅)

の金胎兩部・理智法界の兩系統を融合させる(「二體和合・定恵」)思想的方向性が示される。『理趣經』の当該の記述から、金胎兩部の合揉思想が不空三藏の時代に既に醸成されていたことが確認できる。また密教修法の精髓とも言い得る『理趣經』と、顕教經典の王様である『法華經』が、現実的な觀法のレベルで混融する傾向<sup>1406</sup>を示すことも注目される<sup>1407</sup>。

『法華經開題(重圓性海)』には、胎藏中台八葉の蓮華開敷から阿字の五轉に結び付ける教説も説かれる。「本源 26」の『法華經積』の文や『菩提心論』三摩地段に引用された『大日經義積』の文(「十宝 53」)に趣旨は同じであるが、心蓮華の觀想との関りで若干表現が異なるので、ここに別文例として掲げる(この文例も『大日經疏』を要略する<sup>1408</sup>のものである)。

\*心曼 33)先當觀此心處作八葉蓮華觀令開敷諸藥具足。[中略]一切凡夫心處雖未能自了。然其上自然而有八辨。如合蓮花形。令但觀照此心令其開敷即是三昧。然其理者若觀此葉之花即得与理相應。此八葉者即是四方四隅也。四方即是如来四智。初<sup>レ</sup>字門即是菩提之心。次<sup>レ</sup>字即是菩提之行。次<sup>レ</sup>字即是成無上菩提。次<sup>レ</sup>字即是大涅槃。其餘四隅之葉即是四攝法。言先從阿字門發菩提心。次知彼果。次由是此字輪。五<sup>レ</sup>字義欲成大果報故而修如来之行。以修行故而得證大涅槃。證大涅槃故能見心性。即知此心法自心之體本來常寂滅相故末後<sup>レ</sup>字門也。[中略]今欲教彼衆生令盡識心之實相。開彼花臺令得佛之知見。知見者如俗言心開意解。此意有理也。以心開故即入阿字門也<sup>1409</sup>。(先づ當まさに此の心處を觀じ、八葉の蓮華と作なすべし。觀じて開敷して諸藥具足せしむ。[中略]一切の凡夫の心處は未だ自みづから了すること能はざると雖も、然も其の上に自然じねんに八辨有り。合蓮花の形の如し。但し此の心を觀照し、其れをして開敷せしむ。即ち是れ三昧なり。然も其の理とは、若し此の葉の花を觀ずれば即ち理と相應することを得。八葉とは即ち是れ四方四隅なり。四方は即ち是れ如来の四智

なり。初めの**𑖀**字門は即ち是れ菩提の心、次の**𑖀**字は即ち是れ菩提の行、次の**𑖀**字は即ち是れ成無上菩提、次の**𑖀**字は即ち是れ大涅槃なり。其餘の四隅の葉は即ち是れ四攝の法なり。言く、先づ阿字門従より菩提心を發し、次に彼の果を知る。次に是れ此の字輪に由る五の**𑖀**字の義は、大果報を成ぜんと欲するが故に、如来の行を修す。修行を以ての故に大涅槃を證することを得。大涅槃を證する故に能く心性を見る。即ち知んぬ、此の心法自心の體、本来常寂滅の相の故に、最後の**𑖀**字門なり。[中略]今教彼の衆生を教へて、盡ことごとく心の實相を識しら令めて、彼の花臺を開き、佛の知見を得え令しめんと欲す。知見とは俗に心開意解と言ふが如く、此の意理有るなり。心開を以ての故に即ち阿字門に入る。) — 『法華經開題(重圓性海)』

既に文例「菩 39」で見た通り、衆生の自心は「阿字＝汗栗駄心」の「八葉蓮華」である。この蓮華の形に似た衆生本有の菩提心を、「開敷」せしめる三摩地觀法を「阿字＝心蓮＝胎中」開題の曼荼羅建立の次第とする。菩提心・白淨蓮華・阿字の開花は、阿字五轉の展開に重ね合わされ、『法華經』由来の開示悟入概念と因行証入方便の菩提心求上門の觀門と同定される。その結果、

- 𑖀**字＝菩提之心　＝因＝東方寶幢仏　＝大円鏡智・金剛智
- 𑖀**字＝菩提之行　＝行＝南方開敷花王仏　＝平等性智・灌頂智
- 𑖀**字＝成無上菩提　＝証＝西方無量壽仏　＝妙觀察智・蓮花智・轉法智
- 𑖀**字＝是大涅槃　＝入＝北方天鼓雷音仏　＝成所作智・羯磨智

の対応関係が樹立され、これに『法華經釈』の「第五の**𑖀**字は方便具足の義なり。此の經[大日經]に第五の字無しと雖も、義理として必ず有る合べし(本源 26)」の方便を加えて阿字五轉・五字五仏の義が構築される。即ち、心蓮＝八葉蓮華を觀じて妙法蓮華曼荼羅を建立する觀法は、本質的には阿字門の「佛の知見」獲得の深秘の義を体証する、「大涅槃」到達のための「修行」と規定される。これが、『大日經疏』を引く当該「心曼 33」では

※「心法自心の體」「心の實相」を覺了する「心開意解」

の實踐行と換言され、『大日經』の「自心に仏菩提を追求する」法門、及び十住心思想に典型的に表明される、

※「仏のさとりを求める旅」という真言門の本質規定

に合致する論述の存在を確認できるのである。

次に、『法華經開題(菟河女人)』からの二例を引いて、曼荼羅の様相を説く『法華經開題』諸本の検証を終える。

\*心曼 34)次約四種曼荼羅釋。四種者大三法羯。是法界體性五大五字以為相好也。六大無礙故三。能作三世軌持故法。善巧為作故羯磨。今就此經題目釋此義。妙者大曼荼羅。以極無比味無過上色莊嚴大日尊等故以妙為名。此尊等亦以**𑖀**字等本有真實名為号故曰法。即法曼荼羅身。此尊等亦持自性蓮華等為表幟。即三昧耶曼荼羅身。此三部諸尊定有妙善方便智用名羯磨。斯乃約題目明四種身<sup>1410</sup>。(次に、四種曼荼羅に約して釋せば、四種とは、大・三・法・羯なり。是れ法界體性の五大五字を以て相好と為す。六大無礙なるが故に三なり。能く三世の軌持と作すが故に法なり。善巧為作の故に羯磨なり。今、此の『[法華]經』の題目に就きて此の義を釋せば、妙とは大曼荼羅なり。極無比味無過上の色を以て、大日尊等を莊嚴するが故に、妙を以て名と為す。此の尊等、亦た**𑖀**字等の本有真實の名を以て、号と為るが故に法と曰ふ。即ち法曼荼羅身なり。此の尊等は亦た自性蓮華等を持し表幟と為るは、即ち三昧耶曼荼羅身なり。此の三部の諸尊に定んで妙善の方便智用有るを羯磨と名づく。斯れ乃すなはち題目に約して四種身を明かす。) — 『法華經開題(菟河女人)』

「大三法羯」の四種曼荼羅に即して『妙法蓮華經』の題名を解釈する段である。先づ四種曼荼羅の特性を定義して、

- 大曼荼羅：法界の「體性」である「五大五字」(即ち五仏)を以て、諸尊の相好を表象する

○三昧耶曼荼羅：「六大無礙」の瑜伽<sup>1411</sup>・入我我入の状態(三昧)の故に仏菩薩の本誓を示す

○法曼荼羅：三世の軌持<sup>[法門]</sup><sup>1412</sup>の故に<sup>1413</sup>法門を表現する

○羯磨曼荼羅：仏の善巧方便の活動・事業(「善巧為作」)を表す<sup>1414</sup>

と説明し、経題の各文字に当てはめてゆく。その配当は

★妙＝大曼荼羅身：「極無比味無過上(曼荼羅の語義<sup>1415</sup>)」の色身を示現して、大日如来等の諸尊を描き、荘厳する

★法＝法曼荼羅身：曼荼羅諸尊が**凡**字等の「本有真實」の名号を体現する

★蓮華＝三昧耶曼荼羅身：曼荼羅諸尊がその属性(本誓)を表幟する蓮華等を手に持つ

★妙法蓮華＝羯磨曼荼羅身：大三法の「三部諸尊」に共通して、衆生済度を実践する仏の智慧のはたらき(「妙善の方便智」)を威儀事業(「加持事業威儀身。此通三種身(心曼<sup>12</sup>)」)<sup>1416</sup>とする

となっており、『妙法蓮華経』という大乘最勝の経典<sup>1417</sup>そのものが曼荼羅として此の世界に顕現したものであるという認識に繋がってゆく。

最後に、観自在菩薩を本尊とする妙法蓮華三昧の金剛界曼荼羅バージョンの叙述を引いて、空海在世のみぎり、金胎両部を合揉してそれを最もポピュラーな仏典である『法華経』に適用し、「金剛秘密最上佛乘大曼荼羅法教<sup>1418</sup>」である真言密教の特徴の説明を試みた、最も具体的な文例の姿を確認する。

\*心曼 35)若以**觀自在**為首則大日尊亦名為**觀自在**。以此尊為首則具三十七尊及無量佛刹微塵身。**大日**則觀音之遍法界體性智。**阿閼**則觀音圓鏡自性金剛智。**多寶**則觀音福德聚身。**無量壽**則觀音妙觀壽命智。**釋迦**則觀音作業寂照智。分身則觀音之正覺差別身。**普賢**則觀音菩提心如如智。**文殊**則觀音之妙惠。**慈氏**則觀音之大慈。<sup>[中略]</sup>故金剛頂經云。觀自在尊有六種曼荼羅。第一大曼荼羅具三十七尊。第二三昧耶曼荼羅具三十七尊。第三法曼荼羅具三十七尊。第四羯磨曼荼羅具三十七尊。第五四印曼荼羅具二十一尊。第六一印曼荼羅具十三尊。皆是**觀自在菩薩**身也。如是蓮華尊具無量身智。餘金剛部寶部如来部等亦如是。如是身雲**互相涉入如帝釋網珠光明交映展轉無限**。一身分。一毛孔。一一相好。一一隨形。一一福德。一一智慧。量等虛空法界重重無盡遍滿平等。能解此義**三密相應故速證大覺位**<sup>1419</sup>。(若し**觀自在**を以て首と為さば、則ち大日尊をも亦また名づけて**觀自在**と為す。此の尊<sup>[觀音]</sup>を以て首と為すは、則ち三十七尊及び無量佛刹微塵の身を具す。**大日**は則ち觀音の遍法界體性智なり。**阿閼**は則ち觀音の圓鏡自性の金剛智なり。**多寶**は則ち觀音の福德聚身なり。**無量壽**は則ち觀音の妙觀壽命智なり。**釋迦**は則ち觀音の作業寂照智なり。分身<sup>1420</sup>は則ち觀音の正覺差別智なり。**普賢**は則ち觀音の菩提心如如智なり。**文殊**は則ち觀音の妙惠なり。**慈氏**は則ち觀音の大慈なり。<sup>[中略]</sup>故に『金剛頂經』に云く、觀自在尊に六種の曼荼羅有り、第一に大曼荼羅は三十七尊を具し、第二に三昧耶曼荼羅は三十七尊を具し、第三に法曼荼羅は三十七尊を具し、第四に羯磨曼荼羅は三十七尊を具し、第五に四印曼荼羅は二十一尊を具し、第六に一印曼荼羅は十三尊を具すと。皆みな是れ**觀自在菩薩**の身なり。是の如きの蓮華尊に無量の身智を具す。餘の金剛部・寶部・如来部等も亦また是の如し。是の如くの身雲**互相に渉入すること、帝釋の網珠の光明交映して展轉すること限り無きが如し**。一一の身分・一一の毛孔・一一の相好・一一の隨形・一一の福德・一一の智慧は、量、虛空法界に等しく重重無盡にして遍滿平等なり。能く此の義を解すれば、**三密と相應するが故に速やかに大覺の位を證す**。) - 『法華経開題(苑河女人)』

この一節は金胎両部を混合した妙法蓮華曼荼羅とそこに渉入することで獲得できる即身成仏の仏果を讃嘆する。先ず、中尊の大日の普門の徳を、観自在菩薩の一門の徳と等同と見なし、その位置関係を入れ替えて、観音菩薩を曼荼羅中央の本尊に設定する。そして五智五仏として

○大日如来：觀音の「遍法界體性智」

○阿閼如来：觀音の「圓鏡自性の金剛智」

○多寶(寶生)如来：觀音の「福德聚身<sup>1421</sup>」

○無量壽(阿弥陀)如来：觀音の「妙觀壽命智」

○釋迦(不空成就)如来：観音の「作業寂照智<sup>1422</sup>」

が配置される。この組み合わせは金剛界五智五仏を指し示す。一方、大菩薩の存在も言及される。

○普賢菩薩：観音の「菩提心如如智」(類本の『法華経釈』<sup>1423</sup>には「如如法身」「遍滿法界最妙善身」「遍法界菩提心行願義」と形容される)

○文殊菩薩：観音の「妙恵」

○慈氏(弥勒)菩薩：観音の「大慈」

これに観音自身を加えれば、胎蔵中台八葉の四菩薩が構成される。則ち、金剛界五智五仏と胎蔵曼荼羅中台の四菩薩が混合されて、観音菩薩を本尊とした曼荼羅が構築されるのである。その後言及される

★「大三法羯の四種曼荼羅」の各三十七尊

★「四印曼荼羅(四印会)」の二十一尊

★「一印曼荼羅(一印会)」の十三尊

が明らかに原図の九会の金剛界曼荼羅を指し示していることから、観法の構造は金剛界の五相成身に基づいた仏身開頭の修法次第に存し、そこに観想の大きな要素として胎蔵曼荼羅中台八葉の心蓮華開花のプロセスが組み込まれたことが見て取れる。これは、大乘菩薩行との関連性を保持しつつ、金胎両部を混淆させたハイブリッドの曼荼羅行法で補強し、六度万行で積集される菩提心行願の一切の功德を、密教的三密瑜伽行で速疾に獲得するための、実践行法上の工夫調整が反映されたものと判断できる。

「心曼 35」では、四種曼荼羅・四印会・一印会に集会する無量無数の諸仏が、悉皆「観自在菩薩の身なり」と規定されるが、これは勿論、大日如来の内証功德差別智印としての観音菩薩のはたらきを嘆賞するものであって、虚空法界に遍滿する観音の無盡数の徳智は本地法身大毘盧遮那の万徳円満の仮現である構造は揺るがない。ここでは、真言行者が一門の観音菩薩の境界に等同となる瑜伽観智を通して、根本的な大日如来の法界曼荼羅に渉入・帰入合一することを述べるのである。則ち三密瑜伽というさとりに通底する回路を経て、曼荼羅の諸尊と入我我入する妙境に到達し、仏果を証得する求菩提の旅路の終着点が提示される。『即身義』の「重重帝網名即身<sup>1424</sup>」の記述に類同する「身雲互相に渉入すること、帝釋の網珠の光明交映して展轉すること限り無きが如し<sup>1425</sup>」の一文が置かれ、最後に「三密加持速疾顯<sup>1426</sup>」に直接的に結びつく「三密相應故速證大覺位<sup>1427</sup>」という即身成仏の保証を与えることで、観音菩薩・妙法蓮華曼荼羅を観想する修行の有効性を担保する。つまり、この『法華経開題(苑河女人)』は、

※人(観音菩薩と大日如来)の無量無辺の功德と

※法(『妙法蓮華経』)の甚深微妙なる境界を

※人法不二の金胎両部曼荼羅に統合して

※一向志求一切智智の求道者を

※真実独尊の秘密莊嚴金剛宝蔵に教導する

※真言密教の密教修法(三密瑜伽)

の優勝至極なる教益を説き演べる、空海の曼荼羅思想の本質を言語として定着した、極めて重要な教理テキストなのである。

以上、「心曼 30」から「心曼 35」の六つの文例で、『法華経開題』諸本に表明された曼荼羅の記述を検討し、妙法蓮華を観想する曼荼羅修法が、胎蔵曼荼羅と金剛界曼荼羅を渾融させた両部不二の特徴を具有することを指摘した。

本節に於いては、次の三つのテーマについて検証作業を実施した。

※第一に、空海の諸著作に表現された「求法の旅」の事例を検討し、仏菩提に到達するための求道の菩薩行が空海の成仏思想の枠組みとなっていることを確認した。

※第二に、「仏のさとりに到達する求法の旅」という動機が、十住心思想の梗概を説き述べる『秘蔵宝鑰』の中で、叙述の節々に比喻表現として表明されること、そして

○第八住心の仏道初門の段階(一道無為心・如実知自心)から

○第九住心の顕教至極(極無自性心)を経て (遮情門→密仏驚覚)

○第十秘密莊嚴心(表徳門)に勝進する過程が

『宝鑰』の構成上で極めて重要な意味を持ち、第九住心で強調される自心仏開顕の思想が第十住心での密教的曼荼羅の開示に収斂されることを検証した。心続生による十住心思想の展開がそのまま「求道の旅」として表現される構造を、『宝鑰』に見出したのである。

『宝鑰』の叙述の展開を追えば、真実究竟の真言門(秘密莊嚴心)という目的地に到達した段階で、「自心の曼荼羅」の様相が明らかに開示されることが予想される。しかし、結果的には極く僅かな曼荼羅への言及のみで済まされ、真言密教の「曼荼羅」が如何なるものであるかを知る手掛かりは与えられない。天長期の天皇・文人官僚を読者として想定する『宝鑰』の、密教教理を開示する範囲を厳しく限定する姿勢を反映するものである。

そこで、

※第三に、『宝鑰』で意図的に伏せられた曼荼羅の思想的な記述を、空海の別のテキスト群を跋渉して、

○このレベルまでは、曼荼羅について情報をオープンにしていた

ことを実証する作業を行った。具体的には『十住心論』第十住心の多くの文例と『法華経開題』四本からのテキストを仔細に検討したのである。

『十住心論』『法華経開題』の事例から看取されることは、「自心に曼荼羅」を開く思想は、仏の無上菩提を自心に追求する求道の普賢行願と即心・即身に仏智・仏身を証得する成仏思想に分ち難く結びついていることであり、空海の密教思想に自心仏と曼荼羅の教えがその基盤を構成していることは間違いない。それは、『宝鑰』の場合よりもより頻繁かつ具体的に論じられている。ただし、『宝鑰』で秘密にされた事柄の全てを、『十住心論』『法華経開題』が顕露するわけでは無く、曼荼羅の深秘についてなお空海が秘密を守る要素も存在する。その点に就いては、次の「本章のまとめ」の中で触れることとする。

### 第五節 まとめ: 自心に開かれる曼荼羅とその秘密

本章では、空海の十住心思想の教理的基盤と、菩提を心に求め仏境界に心地を勝進させてゆく過程が『宝鑰』にどのように表現されているかを、特に「自心の仏」「曼荼羅」の観点から検討し、詳細な文体解釈と内容理解を施した。「菩提心」「心仏」「曼荼羅」「求法」等の鍵概念を指南車として空海に関連する文献を広範囲に参照しながら、一方で考察の核となる『宝鑰』『十住心論』『三昧耶戒序』のテキストには複数回言及するなど、聊か散漫であると同時に繰り返しの多い論述となった。これは、空海 of 思想・文章が一面的・表層的なアプローチでは到底その真意を把握し難い幽玄深奥の趣を湛えるものであるが故に、分析の切り口や主題設定を変更する度に、改めてテキストの読解を試みるという、筆者の多面的・重層的な解釈姿勢に由るものである。その結果が実

りあるものになったかどうかは別として、筆者の射程に入る限りの知見は網羅して、本章を構成する四つの節に投入したことを予め言い添えておくべきであろう。

第一節ではまず第一項として、空海の十住心思想の根本基盤となる、『大日経』住心品の教説を整理した。

それは三句の法門と如実知自心の思想を理解することに他ならず、

◎三句(因・根・究竟)の因が菩提心＝一切仏法の因

◎仏のさとり＝「如実知自心」＝「自心」に菩提と一切智とを尋求する

◎菩提(仏のさとり)＝心＝虚空＝無相

◎大日如来の説法＝菩提心が清浄であることを衆生に覚知せしめる

という、『大日経』の「心」に対する基本的な位置付けの確認である。また、それは、大乘仏教教理を継承する「発菩提心(信心)→菩提心の展開・深化(修行)→仏果証得(成仏)」の基本構造が、

○能入・所入の菩提心の両面で、「自心＝菩提心」に於ける一向志求一切智智の活動として、心続生に展開する教説に繋がる

ことを示す。『大日経』が提示する、「心にさとりを求める教門」という真言法門の本質、則ち

※さとり＝菩提＝浄菩提心＝自心＝心仏の覚知

という全体的な構図は、空海の十住心思想に正確に受け継がれていると指摘した。

次に、第二項に於いては、自心に菩提を尋求する教えをより具体的に把握するために、

○『大日経疏』で説かれる「心の実相」「自性清浄」「浄菩提心＝心仏」「自心曼荼羅」の思想、およびそれらの基礎となる仏性・如来蔵思想

○『菩提心論』で説かれる行願・勝義・三摩地の三種菩提心

○『菩提心論』『守護国経』を基に形成された信心・大悲心・般若心・大菩提心の四種心

等の文例を検証した。その際に、真言教理で取り扱われる菩提心の諸相を多面的に理解するべく、『大日経疏』の諸文を、

「菩提心を一向志求一切智智と定義する」 「能求菩提心と所求菩提心」

「衆生の自心を菩提と規定する思考法」 「自心を清浄と見なす思想(自性清浄心)」

「自心を宝蔵であると見なす思考法」 「<心仏>および<心に仏を見出す>という概念」

「行者の心に曼荼羅を開く教説」

のCATEGORYに分類しながら列挙し、『大日経』に説かれた衆生の「心」の如実相を探求する教法を、大乘仏教の伝統教理と会通しながら内観の三密行として解釈し、

○菩提心が仏である・仏の本質を菩提心と規定する

○三密瑜伽行の果として行者の自心に仏を見出す曼荼羅行を成仏とする

という教理を構築している事例を観察した。

第二節では、空海の著作を総合的に捉え、空海テキスト(但し『宝鑰』を除く)中に表明される、さとりの当体・当処である「心」について、二つの観点から考察した。それは

○第一項で考察した「仏のさとり＝衆生本有の宝蔵・仏性＝本源」について

○第二項で考察した「自心の源底に見出される仏＝心の仏・自心仏」について

の二つのアスペクトである。具体的には「本源・本宅・原初・本床・宝蔵・秘蔵・本覚・帰宅・帰入」等の表現を以て、仏のさとりに接近するベクトルを述べる文例を跋渉し、また別には「心の仏」の観点で諸々の事例を検証し、空海の成仏思想の根幹に、「心」と「仏」の遭遇を絶対的必要条件とする



考えが存することを確認した。

この両者(「仏のさとりに接近するベクトル」「心の仏」)は、最終的には

※衆生本有の自心に開顕する曼荼羅

という空海の教えの基底を構成する概念に統合されるものであるが、事例検討の便宜上、空海のテキストに用いられる語彙表現の別に従って二つに分類した。本来的には一つの範疇にまとめられる概念であるので、ここでは、第一項・第二項に於いて総覧した文例をその検証から導き出される特徴をまとめて掲げることとする。則ち、第二節での確認事項と考察を要略すれば、

※衆生の自心の内奥には清らかな菩提心が本有で具備される

※本有の浄菩提心・心蓮華は、仏のさとりに到る鍵となる「宝蔵」「宝珠」「仏性」である

※それは別には「本心」「本源」「本居」とも呼ばれ、そこへの帰還を仏果成就の比喩とする

※自心の中に秘蔵されるこの貴重な宝、「仏と衆生が無二一如」であるという真実を無明煩惱に纏われた迷妄の衆生は不知不覚である

※如来は衆生を哀愍して「仏と心と衆生」の三平等無礙の教えを垂れる

※自心本有の本覚・仏智・浄菩提心の存在を覚了することが救い＝成仏の構図となる

※『大日経』三句の法門と如実知自心は、心中の心蓮華を曼荼羅として開く教えである

※それは内心の自性蓮台に阿字を觀じ、字輪觀・五字嚴身觀を通して曼荼羅を内觀し、仏に出逢う三密瑜伽行を指す

※月輪觀・五相成身觀で行者自身の本有本覚(金剛界)を仏身として開顕すれば、金剛界曼荼羅の建立を成就できる

※阿字や月輪、金剛杵等を心の中に觀じ(真言觀法)、三密瑜伽行を通して仏との入我我入を体証することで、本尊と等同の境界に渉入し、即身成仏を成就する

※自心を如実に覚知した先に見出すのは、心王大日と曼荼羅の諸尊である

※仏のさとりの境界は「心の中」に常住不変にあり、「佛は常に心に在います(心仏 34)」

※無上菩提は、心の中に大日如来の加持を蒙り「衆生本有の曼荼(心仏 35)」に出逢うことである

※自心仏とは「大秘密究竟心王如来大毘盧遮那(心仏 35)」であり、それは衆生の心自体である

※空海の教えは、自心仏・曼荼羅との出逢いを説く「即身成佛即心曼荼(心仏 17)」を本質とする  
とまとめることができる。

第三節では『秘蔵宝鑰』に説かれる十住心思想の「心」について、それを一つには「住心」の概念に則して、また二つ目には住心とは別に様々な「心」の表現の意味解釈を通して、『宝鑰』の最重要主題として考究した。

先ず第一項は十住心思想の源泉として、

○『大日経』住心品所説の心続生の教説

○『大日経』具縁品所説の五種三味道の教説

の二系統の思想基盤を確認した。そして、『十住心論』に先立って成立した『平城天皇灌頂文』第二文・第三文と『三昧耶戒序』の内容を詳細に検討した。『三昧耶戒序』で提示される、心の段階が転昇する次第、則ち、全段階で、心に自性が無いことに由って高次のレベルに移る

▲第一→第二：善知識の教誘に遇って、愚童持齊の心を起こす

▲第二→第三：因果を信じて、生天護戒の心を起こす

▲第三→第四・第五：殊勝の解脱智(仏果)を願い、二乗の心を起こす

▲第四・第五→第六：諸仏の驚覺を蒙り、大乘の心を起こす

- ▲第六→第七：最勝の果を願って、覚心不生の心を起こす
- ▲第七→第八：自性無きが故に、一道如實の心を起こす
- ▲第八→第九：諸仏の驚覺を蒙って、極無自性心を発す
- ▲第九→第十：究竟最勝の金剛の心を願って、秘密莊嚴の心を発す

展轉勝進の構図が鮮明に示される。十住心思想の求上門(因行証入)のベクトルが、ここで明確化されていることを確認した。

第二項は、『秘藏宝鑰』の中で十段階の住心が提示される、その表現方法に着目しながら、十住心思想の表出された全事例を検証した。その中でも特筆すべき事項は、

※衆生の心の純化・深化を示す指標が十段階の住心であることを序分で明示し

※この十を、前九頭教と真言密教に分かつ(九頭一密)

という具合に、十住心思想の枠組みの本質を明確に規定していることである。

また、特に第八住心以降の「天台→華嚴→真言」の心品転昇の過程に於いて、『大日経』の「極無自性心生」の経文に対する周到な空海の經典解釈上の文献操作を指摘し、且つ第九住心途中での『大日経』的煩惱断除の遮情門から、『真実撰経』『守護国経』の進金剛際の場面導入により表徳門に転換する構図を指摘した。この構造的な把握から導き出される特徴を要略すれば、以下の如くとなる。

- 『大日経』住心品「極無自性心生」の引用文に接続して、「第九：初心・因」→「第十：成佛」の転昇のベクトルに『真実撰経』『守護国経』の進金剛際の経文引用が呼応する
- 因位の「一切義成就菩薩・釈迦牟尼」が「阿娑婆那伽三摩地(無識身三昧・空寂の定＝一道無為のさとの境界)」から目覚めて、極無自性心を体証する
- 一切諸仏の驚覺＝「觀察自三摩地」「自性成就真言」(五相成身)の必修を説く教勅
- それは「月輪觀」と組み合わせられた「唵字(毗盧遮那之真身)觀」(五相成身觀のヴァリエーション)を實踐して成仏する方法である
- 諸仏驚覺と唵字觀が、第九住心前半までの『大日経』由来の心統生的遮情門から、『金剛頂経』的表徳門への、十段階の心品転昇の思想的基盤の転換点・飛躍の機縁となる
- 第十住心は主として「五相・五智・法界體」の金剛界曼荼羅を主テーマに用いる
- 「唵字觀」で曖昧に触れられた月輪觀・五相成身觀を補完的に説く論書として、第十住心で『菩提心論』三摩地段の全文が引用される

そして、第十住心の真言密教の特性・定義として掲げられるのは

- |                     |                    |
|---------------------|--------------------|
| 第一. 法身説法            | 第二. 密教の最優越性        |
| 第三. 金剛界             | 第四. 自心仏・曼荼羅・即身成仏   |
| 第五. 一一の字門に無量無邊の義を具す | 第六. 萬徳・曼荼羅の完成・速疾成仏 |

という六点に集約できる。これらは、著者空海が『宝鑰』で説き明かすべきと考えたその総体であり、書記可能と判断した範囲を指示するものである。

さらに、第二項では、引き続き視点を変えて、『宝鑰』第十住心の大半を占める『菩提心論』三摩地段の全文を仔細に検討し、次のような考察を導き出した。

『菩提心論』三摩地段では、三密行が定義され、月輪觀・阿字觀・五相成身觀という密教の代表的な觀法が説かれ、觀行解説という著作の性格が見て取れる。同時に、「五智五仏」「十六大菩薩・三十七尊」の名称列挙のように、密教入門書的な記述を含む。瑜伽觀行の表面的な概要を略述する『菩提心論』の性格に対応し、觀智の内実と印明は伏せられたまま、三密瑜伽の妙境に深く入り込む実践的な情報は記されない。その一方で、

※證無生智・成本尊身・從凡入佛位・悟諸佛法身・成就本尊之身・速證大覺位等の、真言法門にて獲得可能な仏果については抽象的に言明される。また、自利利他二行の実修という方向性は強調され、菩提心求上門の功德を讃称し、三密行で獲得できる仏果の殊勝を广泛宣传する勸進の書という属性を具す。この『菩提心論』の表層的浅略の性格・初門修行者への案内書の性質は、『宝鑰』に好適のものであり、逆言すれば、『菩提心論』が開示する範囲内の真言教理を、著者空海が自らの規範に設定して、『宝鑰』を構想したとも考え得る。

※「能求の菩提心」が、衆生の「自心」に於いて、仏の無上菩提を究竟まで追求するという徹底的な「心の仏」の探求を『菩提心論』の主題と読み解けるが、この点も勘案して、『宝鑰』第十住心に『菩提心論』三摩地段全文が引用されるという事実は、

※『菩提心論』三摩地段が『宝鑰』の開示しようとする秘密のレベルに即同すること  
を意味すると判断できる。『宝鑰』の秘密開示のレベルに相応するから、空海が『菩提心論』三摩地段を援用したという理由が推測される。その一方で、

※第十秘密莊嚴心で開示できる範囲を『菩提心論』三摩地段的記述レベルに同調させ

※発想の源泉である『菩提心論』三摩地段をそのまま保存した  
と推論することも可能で、いずれにせよ、『宝鑰』言述レベルの設定地点に『菩提心論』三摩地段が深く関与していたことが看取される。密教教理の開示範囲を揃える目的がそこに存しているのは明白で、本論序文に於いて筆者が提示した四つの疑問のうち、第四の

○何故、『菩提心論』三摩地段全文引用が、『宝鑰』第十秘密莊嚴心の大部分を占めるのかという疑問の回答を、ここに見出し得たと考えるものである。

次に第三項では、『宝鑰』に於いて表現された「心」の意味合いを検証した。その際には事例を

○A：「心」を仏のさとりの本源とする考え(浄菩提心・仏性・本覚・自心仏等)

○B：「心」を無明・執着・迷いの世界の源とする考え

○C：「心」を覚悟・迷妄の両局面を具した実相とする考え

○D：「心」を「精神・感情・意志」を表象する語、或いはそれらが収蔵される器官(心臓)として用いる一般的な用法

の四つに分類して、「心」という多義的且つ曖昧な語彙がそれぞれの文脈中で担う役割を明確化した。『宝鑰』巻下で各住心の境界の定義に用いられる「心」の様相を分析的に記述し、特に第九極無自性心で展開される「我心」「自心仏」の究明に注力した。そして、第十秘密莊嚴心で説かれる「真言密教」の定義を、

※行者の自心(「金剛法界宮」「真言宮殿」)に於いて

※大日如来が自眷属の四種法身と共に「自受法樂」して演べる教説に参入する

※それは金胎「兩部秘蔵」曼荼羅の開頭建立の奥秘を示すものであり

※つまり自心に曼荼羅を開いて大日如来と刹塵の心の仏たちに遭遇する、浄菩提心の自証三摩地門である

と読み解いたのである。

総括すれば、第三節の読解では、十住心思想が、大乘仏教伝統の修道思想である所の

※衆生の「自心」制御と菩提(仏性)追求の営為

を、『大日経』『大日経疏』『菩提心論』の価値判断に基づいて、判釈し、体系化したものであることを確認できた。

第四節では、『秘蔵宝鑰』に表現される求道の「旅」のテーマと、その旅の終着点で開頭される

はずの自心の曼荼羅について論述した。十住心思想の枠組みの中で、空海が『宝鑰』を撰述するに際して特に腐心したのが「自心仏＝曼荼羅諸尊」の表現方法であったと考えられる。真言門の秘奥に関わる教理を文章化せずに、叙述の裏側に重要な事柄を秘め隠すため、具体的には、第十秘密莊嚴心の精髓「曼荼羅の教え」の具体的記述を回避するために、空海は、

※自心仏との遭遇を無上正等菩提体証と同じものとして設定し

※この主目的達成の為に、探求を続ける菩薩(求上門・修生門)の旅を

※十段階の心の階梯の転昇勝進の過程の比喻表現とする

言説構造を採用したと筆者は考えた。

この第四節では、まず第一項として、空海のテキストにおける「求法の旅」の表現の事例を検証した。仏道修行者の本質的な属性が、仏果・さとの境界に到る「旅の途中」であるという認識を見出し、求法の菩薩の象徴的存在として善財童子と常啼菩薩が言及される文例を指摘した。

※発菩提心(信心)→如法に修行→次第に昇進→本覚仏・浄菩提心への到達＝曼荼羅の開顕という、求道の方向性、真理到達へのベクトルが、空海の成仏思想の根幹に存することを観察し、**「発心から法身へ」到る求道の旅**の構図が、『宝鑰』の十住心叙述の展開に適用されると指摘した。

第二項では、『宝鑰』に織り込まれた「旅」に関連する語彙表現を全て洗い出し、詳細な検討を加えた。序分の「軌祖求伽梵 幾郵到本床」の二句が示す通り、十住心の思想の本質が

※自心に菩提を追求する「三平等無差別」「轉妙轉樂」「曼荼羅開顕」の教門

※自心の本源(本有の自心仏)回帰

の両局面を組み合わせた、常に究極的な真理の場所を目指す求道の構造にあること、仏果証得を目指す仏道修行者の存在様式の全てが、「さとりへの旅路」として比喩的に把握され、十住心思想本具の属性として「旅」のテーマが内在されることを、『宝鑰』の42箇所<sup>1)</sup>の文例解釈を通して論証を試みた。そして、十段階の心の階梯の勝進という心柱に沿いながら、

※自心に菩提を求め、如実に自心を知って心の中に仏を見出す「心の旅」

のモチーフが『宝鑰』の叙述に通底し、それが第九極無自性心に於いて大きく展開された次第を観察した。また、第十住心所引の『菩提心論』三摩地段の修行重視の教誨から

○目的地到着(仏果証得)のみに価値があり、そこ(涅槃)で全てが終了してしまうという二乗の無余涅槃沈寂に類した姿勢を諫め

○真実究竟の仏境界に到達するための過程そのものに価値を見出し

○辿り着いた場所を、次の中継地までの旅の駅舎「都亭<sup>(旅宝 23)</sup>」と考え、常に最上のさとりを目指して再出立し、求道の旅を続け

○仮に終点に辿り着いても、自ら到達した境界に一切衆生を教導・摂引するため、不断の自利利他二行の実践を要請される

○善財童子がさとりへの遍歴の最後に教示され、歓喜した所の普賢行願を大乘菩薩の存在理由と見なす認識を示す

○そして、有智の「仰善之客<sup>(旅 17)</sup>」「求佛之客<sup>(旅 20)</sup>」に対しては、

※無限永遠に続く菩提心開発・浄化・超昇・敷衍の旅

を、進むべき道程として指し示すもの

という主題を読み取り、これを『宝鑰』を貫く求道の旅のテーマとリンクさせて理解したことを、本章独自の研究成果と考える。

さて、『宝鑰』に於いて、求菩提の旅に出発した求道者(及び読者)が、目的地点の第十秘密莊嚴心(「本床」「金剛一宮」)に到達した時、そこで開示されるべき「秘寶と萬徳」の自心曼荼羅は、実際には語られることがない。秘密宝蔵＝曼荼羅が『宝鑰』第十住心で明確に記述されないのは、そこに曼荼羅が存在しないのではなく、曼荼羅の实在を十住心思想構造の大前提としながら、敢えて沈黙を守ると言う空海の意志の反映である。『宝鑰』では様々な密教教理が秘密にされるが、隠し通される最たるものが、曼荼羅開頭の実相であると言える。

第三項に於いては、『宝鑰』で曼荼羅の思想的な記述が意図的に伏せられたことを踏まえ、そこで制限されたレベルよりもより広範囲に、空海が曼荼羅について語っている『十住心論』『法華経開題』の文例を考察の対象として取り上げた。そこで

※自心仏を求める心の旅の最終目的地＝第十秘密莊嚴心に於いて開頭される自心の曼荼羅

※真言行者が仏の境界に証入するための、さとの場としての心の曼荼羅

※阿闍梨として衆生を大日如来の法界に摂入させるための、灌頂の場としての曼荼羅の諸相について検討を加え、『宝鑰』第十住心が秘蔵のまま封印した「自心の曼荼羅」の姿を再構成する作業を行った。『十住心論』冒頭では

※第十秘密莊嚴心＝自心の源底に覚知証悟した心の曼荼羅(「即心の曼荼羅」)

〃＝胎蔵海會曼荼羅・金剛界會曼荼羅・金剛頂十八會曼荼羅

〃＝各々に四種曼荼羅・四智印を具す刹塵海滴の諸仏の集会

という曼荼羅の世界としての第十住心の本質が定義されるのを確認した。その後の記述から

※因行證入方便の五字から五仏を導き出す観法＝衆生自心の中に曼荼羅の仏を見出す過程

※「身語意平等句の法門」「身語意平等の三無盡莊嚴蔵＝四種曼荼羅」＝法身説法の内実

※法身説法＝如来内証功德智印[如来加持] → 執金剛身＝普入法界門の現出 → 衆生を引摂という仏辺から見た曼荼羅の本質的機能

※金剛界曼荼羅＝金剛自性の智徳と自性清浄の理徳が成ずる三密莊嚴の浄土

※曼荼羅海会の各々の諸尊に理智の徳が具され、法身大日と等同の功德を持つ(普門一門)

※(『瑜祇経』の引用と割注)金剛界曼荼羅の成身会の基本構造＝五智五仏

※(『瑜祇経』への割注)五智は五大であるという教理(→『声字義』の五大五字五仏に繋がる)

※(『瑜祇経』への割注)五印四徳＝金剛界五仏印と四菩薩の徳(慈悲喜捨の四無量心・智慧説法・菩提心行願円満・断惑)

※(『瑜祇経』への割注)「密嚴華嚴＝曼荼羅」：法身大日如来が開頭する仏境界が「密嚴華嚴」と経文で説かれ、これを空海は金剛三密で莊嚴された曼荼羅と規定する

※(『瑜祇経』への割注)「平等智身」：虚空法界・曼荼羅世界の一切処に普遍・遍満する無量無数の五字五仏乃至一切諸仏(五大所成三密智印其數無量)

※(『瑜祇経』への割注)「如来密號」：法身如来の説法＝一一の文・一一の句＝法仏の三密＝法界に遍満する一切如来＝曼荼羅諸尊の不断の仏作業

※菩提心を発起した衆生を法界曼荼羅の内部に吸い上げる、向上門・求上門のベクトル

→法身大日如来が仏のさとの境界を開頭・説法する所の法界曼荼羅に、向上向下・自利利他二行の双方向性の仏のはたらきの場が設定される

※妙法蓮華曼荼羅＝金胎両部混淆(金剛界の五相成身に基づく仏身開頭の修法次第に、観想の大きな要素として胎蔵曼荼羅中台八葉の心蓮華開花過程が組み込まれる)

※観音菩薩(一門)の境界に等同となる瑜伽観智を通し、普門大日の曼荼羅に帰入合一する

→三密瑜伽というさとりに通底する回路を経て、曼荼羅の諸尊と入我我入する妙境に到達し、仏果を証得する求菩提の旅路の終着点

※自心の曼荼羅の開頭＝本尊を觀想する修行の成就(即身成仏・即心曼荼)

等の曼荼羅の思想的に重要な特徴を抽出したのである。

『十住心論』『法華經開題』の諸事例から看取されることは、「自心に曼荼羅を開く思想は、仏の無上菩提を自心に追求する求道の普賢行願と、即心・即身に仏智・仏身を証得する成仏思想に分ち難く結びついていることである。經典論書を援用しながらの空海の論述は、一貫して、曼荼羅を通しての、さとりに至る因行証入の構造を開示する積文となっている。それは『宝鑰』では秘して隠された真言教理の精髓であると評価できる。しかし、『十住心論』『法華經開題』で全てが顕露に開示されるというわけではない。文中で具体的な三昧名を述べ、且つ曼荼羅に配置される諸尊の方位と本誓、密号までは書き記される。ただ、經典儀軌には具に示される

○各々の諸尊の自証三昧を説く真言 ○諸尊の形相と中尊毘盧遮那との関係性

○印契と觀想文

については、一切触れられない。法界曼荼羅の意義と構造の説明までは開示を許容しながら、実際に曼荼羅の中へ勝進するのに必要な身・語・意三密の操作方法については、頑なに文章化を拒む。經典儀軌に既に記されているのをわざわざ秘密にする理由を不審がるのは、密教經典に自由にアクセスできる後代のさかしらであって、空海が『十住心論』『宝鑰』『法華經開題』等を公開した天長期には、未灌頂の人々が法会・巻物等で接触する可能性のある場所・媒体に、密教教理の具体を説き述べない保秘は、空海の強固かつ徹底的な意志が働いて厳守されたと考えられる。

従って、第一節第二項で検討した文例「菩 53」に言及される「阿字＝金剛輪＝金剛座」という五字嚴身觀関連の觀法は『十住心論』でも説かれぬ。これは、『即身義』で六大体大を論証するに際して、

\*秘密主有造曼荼羅聖尊分位種子幟幟。汝當諦聽。善思念之。吾今演說。即說偈曰。「真言者圓壇 先置於自體 自足而至臍 成大金剛輪 從此而至心 當思惟水輪 水輪上火輪 火輪上風輪。」謂金剛輪者阿字。阿字即地。水火風如文而可知。圓壇者空。真言者者心大也。長行中所謂聖尊者大身。種子者法身。幟幟者三昧耶身。羯磨身者三身各各具之<sup>1428</sup>。(秘密主、曼荼羅の聖尊の分位と種子と幟幟ひょうじとを造すること有り。汝、當に諦らかに聽くべし。吾、今演說せむ。即ち偈を説きて曰く、「真言者、圓壇を先ず自體に置け。足自より臍ほぞに至るまで大金剛輪を成じ、此れ従り心むねに至るまで當に水輪を思惟すべし。水輪の上に火輪あり、火輪の上に風輪あり」と。謂く、金剛輪とは阿字なり。阿字は即ち地なり。地・水・火・風は文の如く知んぬべし。圓壇とは空なり。真言者とは心大なり。長行の中に謂ふ所の聖尊とは、大身なり。種子とは法身なり。幟幟とは三昧耶身なり。羯磨身とは三身各各に之を具せり。)－『即身義』

五字嚴身觀を説き述べる『大日經』秘密曼荼羅品の經文を引いてそれに解釈を付す態度とは対照的である。經文に対する『大日經疏』の積文には、この觀法の具体が詳述される。則ち、

\*凡阿闍梨欲建立大悲胎藏建立弟子時。當先住於瑜伽而觀自身。從臍以下當作金剛輪。其色黃而堅。次從臍以上至心。當作水輪其色白。次從心以上至咽。當作火輪其色赤。次從咽以上至頂。當作風輪其色黑。復次地輪正方。水輪圓。火輪三角。風輪半月形。最上虛空作一點。其種種色。在於頂十字縫上置也。+++++此是輪形。正與身分相稱也。此五位者。即是前說五字。方中置阿字。圓中置於囉字。三角中置於囉字。半月中置於哈字。點中置缺字<sup>1429</sup>。(凡そ阿闍梨、大悲胎藏を建立し弟子を建立せんとき、當に先づ瑜伽に住して而も自身を觀ずべし。臍従り以下は當に金剛輪を作すべし。其の色黄にして而も堅なり。次に臍従り以上心に至っては、當に水輪を作すべし。其の色白なり。次に心従り以上咽に至っては、當に火輪を作すべし、其の色赤なり。次に咽従り以上頂に至っては、當に風輪を作す

べし。其の色黒なり。復た次に地輪は正方、水輪は圓、火輪は三角、風輪は半月形、最上の虚空は一點に作せ。其れ種種の色なり。頂に在りて十字の縫の上に置く也。+++++此れ是の輪形は正しく身分と相稱せり。此の五位とは、即ち是れ前説の五字なり。方の中に阿字を置き、圓の中には嚩字を置き、三角の中には囉字を置き、半月の中には哈字を置き、點の中には缺字を置く。) — 『大日經疏』

文中の「+++++」部分には、次のような五輪塔の形相が置かれる。



(図は覚鑿撰『五輪九字明祕密釋』から採録した<sup>1430</sup>。) このように、瑜伽觀智に住して、阿闍梨の身体を「地水五風空」五大と「**अवद**」五字輪に擬え、大日如来・五字五仏の曼荼羅(五輪法界卒塔婆)を發生させるという秘密觀法は、『十住心論』には一切説かれない。

また、『即身義』では「重重帝網名即身<sup>1431</sup>」の解説に入仏三昧耶の真言が

\*三等無礙。真言曰。歸命句如常。阿三迷底哩三迷三昧曳莎呵。(三等無礙なり。真言に曰く。歸命句は常の如し<阿三迷底哩三迷三昧曳莎呵 *asame trisame samaye svāhā* **असम(असमममममयर्षिन** >。)

と具に説かれる。『十住心論』では第三嬰童無畏心から第九極無自性心まで、深秘釈において各住心の人・天・菩薩の三摩地を説く真言が述べられるが、第十秘密莊嚴心には阿字五転や字門の十二転の説明がなされるのを例外として、仏菩薩の境界に渉入するための真言は一言たりとも説かれない。これは顕著な特徴と言い得よう。『即身義』が灌頂を受けた真言行者だけを対象とする内輪向けの教理書であるのに対し、勅撰の『十住心論』『宝鑰』や經典講讚の目的をもった『法華經開題』類には觀法の具体や真言・印は一切説かれない。

曼荼羅の思想的・概念的な説明を説き述べる一方で、いわゆる事相に関わる事柄は曼荼羅に限定されず、徹底して文章化を避けられる。『即身義』にそれらの事相的要素が言及されるという事は、現在では「教相」的テキストとして分類される空海の著作の中に、

○その文章が制作された状況＝誰に対して文章を作成するか

次第で、開示する真言教理の範囲・限度が変動するという、ダブル・スタンダードの存在を示すものと言い得るのである。

『宝鑰』は勿論のこと、『十住心論』で秘密にされるのは胎藏法の觀法だけではない。『宝鑰』第九住心の頌に「五相成身可追尋<sup>(旅宝 26)</sup>」と記され、第十住心冒頭では「五相五智法界體<sup>(旅宝 30)</sup>」と秘密莊嚴心の核心に存すると告げられる五相成身觀にしても、第九極無自性心の進金剛際の際の諸仏驚覺の場面までしか触れられない(『十住心論』『宝鑰』共通)。『真実撰経』の経文

\*一切如来異口同音。告彼菩薩言。善男子當住觀察自三摩地。以自性成就真言。自恣而誦。「唵質多鉢囉二合底丁以反微騰迦嚕弭。」時菩薩。白一切如来言。世尊如来我遍知己。我見自心形如月輪<sup>1432</sup>。

を引用する『十住心論』の叙述は

\*「一切如来異口同音告彼菩薩言。善男子當住觀察自心三摩地。」從此已後說五相成身真言。由此五相真言加持得成大日尊身。如是明證非一恐繁不述<sup>1433</sup>。（「一切如来、異口同音に彼の菩薩に告げて曰く、善男子、當に自心を觀察する三摩地に住すべし」と。此れ従り已後に、五相成身の真言を説く。此の五相の真言の加持に由って、大日尊の身と成ることを得。是の如くの明證一に非ず。繁を恐れて述べず。）－『十住心論』となっており、「五相成身の真言」が大日如来の仏身と等同と成るための鍵であると断言しながら、明証の経文がたくさんあるので「繁を恐れて述べず」と沈黙する。「恐繁不述」は、『宝鑰』でもこれに類した「文廣不能具述<sup>(旅宝31)</sup>」の言が見出され、言い訳をするわけでもなく、断固として「五相成身の真言」を語るわけには行かないという拒絶の意志を強烈に表明する。五相成身觀の次第は、空海も重用した『三摩地法』<sup>1434</sup>に簡明に

＊行者次應修阿娑頗那伽三昧<sup>[中略]</sup>諦觀諸法皆由自心<sup>[中略]</sup>以爲究竟眞實之智。爾時即觀空中。無數諸佛。猶如大地滿中胡麻。皆舒金色臂。彈指而警。作是告言。善男子汝所證處。一道清淨。未證金剛瑜伽三昧薩婆若智。勿爲知足。應滿足普賢。成最正覺<sup>[中略]</sup>

汝應觀自心 既聞是說已 如教觀自心 久住諦觀察 不見自心相 復想禮佛足 白言最勝尊 我不見自心 此心爲何相 諸佛咸告言 心相難測量 授與心眞言 如理諦觀心

唵一質多鉢囉二合底二微鄧迦嚕彌三 Om citta-prativedham karomi **उचितप्रविदंकारये** <sup>[通達菩提心]</sup>  
念頃便見心 圓滿如淨月<sup>[中略]</sup>清淨無瑕穢 長時積福智 喻若淨滿月<sup>[中略]</sup>自心如滿月 踊躍心歡喜 復白諸世尊 我已見自心 清淨如滿月 離諸煩惱垢 能執所執等 諸佛皆告言 汝心本如是 爲客塵所翳 菩提心爲淨 汝觀淨月輪 得證菩提心 授此心眞言 密誦而觀照

唵一菩提質多二母怛跛二合娜夜彌 Om bodhi-cittam utpādayāmi **उत्पद्यैत्सुप्रत्यये** <sup>[修菩提心]</sup>  
能令心月輪 圓滿益明顯 諸佛復告言 菩提爲堅固 善住堅固故 復授心眞言

唵一底瑟姪二合麼折囉二 Om tiṣṭha vajra **उत्तिष्ठवज्र** <sup>[成金剛心]</sup>  
汝於淨月輪 觀五智金剛 令普周法界 唯一大金剛 應當知自身 即爲金剛界

唵一麼折囉引怛麼句含二 Om vajrātmako 'ham **उत्तमज्जत्मकं** <sup>[証金剛身]</sup>  
自身爲金剛 堅實無傾壞 復白諸佛言 我爲金剛身 時彼諸如來 便勅行者言 觀身爲佛形 復授此眞言

唵一曳他二薩婆怛他藥多三薩怛他含 Om yathā sarva-tathāgatas tathā'ham **उत्थयसर्वतथागतयत्नं** <sup>[佛身圓滿]</sup>

以證心清淨 自見身爲佛 衆相皆圓備 即證薩婆若 定中遍禮佛 願加持堅固 一切諸佛聞 金剛界言已 盡入金剛中 便說金剛心<sup>1435</sup>。－『三摩地法』

と述べられるから、これを更に凝縮編集して梗概のみを暗示することは、空海の手腕をしてみれば容易な作業であろうが、五相成身の觀想の次第については頑なに沈黙する。五相成身を説かないということは金剛界曼荼羅の諸尊の開頭のプロセスに触れられないことを意味し、つまり金剛界曼荼羅の内部に行者が渉入する回路が閉ざされることに等しい。

以上、胎藏曼荼羅で自心に曼荼羅を建立するための「五字嚴身觀」、金剛界曼荼羅で毘盧遮那の仏身を得て諸尊を開頭してゆく「五相成身觀」の何れも、『宝鑰』『十住心論』『法華經開題』に具体的に記されないことを指摘した。仏の身語意三密に行者の三密を同調させるために必須の、印契・眞言・三昧について、現存する空海の多くのテキストは意図的に沈黙する。秘密と言えはその通りであるが、元々これらは、たとえ「同法の行者と雖も輒<sup>たやすく</sup>説く<sup>1436</sup>」ことを許さない性質の、書記不可の事柄であり、空海は大日如来嫡嫡相承の法の通り、未灌頂の者への密教開示禁止の訓戒を遵守したに過ぎない。

かくして、第十秘密莊嚴心という秘密宝蔵へと到る旅の終わりは、



※自心の曼荼羅を開いてそこに如実に仏の姿を見る  
と旅程スケジュール表には記されるが、実際は

※その無盡莊嚴藏金胎両部曼荼羅は容易には宝物庫の扉を開放しない  
秘密を具すのである。その秘蔵の法界心殿の扉を開け、真言第三祖龍猛菩薩が「南天鐵塔<sup>1437</sup>」の中に入って「秘密最上曼荼羅教」を証得したように、曼荼羅の深秘に触れるためには、求道の薩埵は須らく密教の灌頂を授からなければならない<sup>1438</sup>。『宝鑰』『十住心論』では表立って呼び掛けることがないが、最終的に仏の真実究竟の教えを開示する秘密の扉は、空海の密教を護持した文人官僚、良岑安世に空海が贈った出家を誘う言葉、

\*斗藪早入法身里<sup>1439</sup>。(斗藪とそう[出家]して早く法身の里に入れ。) — 「入山興」  
に従うことであり、また別には

\*自心亦是三身土。五智莊嚴本自豊。欲知先入灌頂法<sup>1440</sup>。(自心は亦または是れ三身の土なり。五智の莊嚴  
[五智五仏]本自より豊かなり。知らんと欲ねがはば先づ灌頂の法に入れ) — 「喜雨歌」 : 「心仏 10」の一部  
の勸告を容れて入壇灌頂を経験して「鑰とさし」を解放できる。その秘密の扉を開けば<sup>1441</sup>、自心の曼荼羅があるがままにその実相を顕わにし(「心之實相開彼花臺令得佛之知見(心曼 33)」、大日如来のさとの本拠(「一心是本居<sup>1442</sup>(本源 12)」)に還帰(「速帰本覺莊嚴之床<sup>1443</sup>(菩提 6)」)するのである。

---

1 勝又俊教『密教の日本的展開』春秋社、1970年、pp.106-107

2 当該の『密教の日本的展開』には、本章第一節・第三節の論述テーマ(十住心思想の成立展開)につき、都合38の証文を引いて論証している。本章はそれらの指摘を包含して、計106の文例を以て、勝又博士の論証を補強しつつ完璧なものとして仕立て上げるものである

3 勝又俊教『弘法大師の思想とその源流』山喜房書林、1981年。十住心思想の成立展開の場合と同じく、本章第二節では勝又博士の提示された自心仏・本覚思想の例証文計70を原点として、筆者独自の考察を繰り広げている

4 『大日経』住心品・大正18・1中一下

5 『吽字義』定本卷三 p.70、弘全一 pp.550-551

6 『大日経』住心品・大正18・1下

7 同上、大正18・1下

8 『十住心論』定本卷二 pp.7-8、弘全一 p.129

9 同上、定本卷二 p.307、弘全一 p.397

10 『大日経疏』大正39・579中

11 Cf. 「文云。爲淨佛國土者。是自心界名爲佛國土。淨自心之妄執。顯自心曼荼羅」頼瑜記『金界發惠抄』大正79・118中。「文」は安然記『金剛界大法對受記』の「爲淨佛國土者。是自心界名佛國土。淨自心妄執顯自心曼荼羅。故云淨佛國土也」(大正75・130中)を指し、当該の一文が、台密でも、正しく『大日経』住心品の自心に菩提=仏=曼荼羅を求める教の本質を伝えるものとして重視されたことを明らかにする

12 『大日経開題(衆生狂迷)』定本卷四 pp.21-223、弘全一 pp.649-650 / 『大日経開題(今积此経)』定本卷四 p.27、弘全一 pp.654-655 / 『大日経開題(隆崇頂不見)』定本卷四 pp.46-47、弘全一 p.672 / 『大日経開題(關以受自樂)』定本卷四 p.62、弘全一 p.688

13 『大日経疏』大正39・588上

14 同上、大正39・611下

15 『大日経』具縁品・大正18・4上

16 『大日経疏』大正39・587下

17 同上、大正39・645下

18 同上、大正39・680中

19 『三昧耶戒序』定本卷五 pp.7-8、弘全二 p.136

20 同上、定本卷五 p.8、弘全二 pp.136-137

- 2 1 『大日經疏』大正 39・588 上
- 2 2 別本に「原」と作る
- 2 3 『大日經疏』大正 39・589 上
- 2 4 Ex.「衆生悉有佛性」[中略]佛性者猶如虛空[中略]衆生未來具足莊嚴清淨之身得見佛性。是故我言佛性未來[中略]何故說言一切衆生悉有佛性[中略]衆生佛性非內非外。猶如虛空非內非外」曇無讖訳『大般涅槃經』大正 12・562 中一下
- 2 5 Cf.「開方便門。此是融凡小大之人法也。一切世間治生產業。皆與實相不相違背。即客作者是長者子。此是即法之義也開示悟入佛之知見。今所應作唯佛智慧。即佛慧也」智顗説『妙法蓮華經玄義』大正 33・789 中
- 2 6 Ex.「舍利弗。諸佛隨宜說法意趣難解。所以者何。我以無數方便種種因緣譬喻言辭演說諸法。是法非思量分別之所能解。唯有諸佛乃能知之。所以者何。諸佛世尊。唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗。云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。諸佛世尊。欲令衆生開佛知見使得清淨故出現於世。欲示衆生佛之知見故出現於世。欲令衆生悟佛知見故出現於世。欲令衆生入佛知見道故出現於世。舍利弗。是爲諸佛以一大事因緣故出現於世。佛告舍利弗。諸佛如來。但教化菩薩。諸有所作常爲一事。唯以佛之知見示悟衆生。舍利弗。如來但以一佛乘故爲衆生說法。無有餘乘若二若三。舍利弗。一切十方諸佛法亦如是。舍利弗。過去諸佛以無量無數方便種種因緣譬喻言辭。而爲衆生演說諸法。是法皆爲一佛乘故。是諸衆生從諸佛聞法。究竟皆得一切種智」鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』卷一方便品第二・大正 9・7 上
- 2 7 Ex.智顗撰『四教義』大正 46・768 上
- 2 8 『大日經疏』大正 39・589 中
- 2 9 Ex.「義名諸法實相不生不滅法相常住如涅槃。知是義故名爲佛。是義中常覺悟無錯謬。於是義以種種名相法令衆生解第一實義」『大智度論』大正 25・656 上
- 3 0 Ex.「且如諸法實相。即云百界千如心佛衆生三無差別。」湛然述『法華玄義釋籤』大正 33・858 下
- 3 1 『大日經疏』大正 39・590 上
- 3 2 同上、大正 39・646 中一下
- 3 3 同上、大正 39・651 下。『吽字義』に引用される。定本卷三 p.56、弘全一 pp.537-538
- 3 4 同上、大正 39・737 中
- 3 5 同上、大正 39・609 下
- 3 6 求那跋陀羅訳『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』大正 12・222 中一下
- 3 7 『大日經疏』大正 39・587 上
- 3 8 同上、大正 39・603 中
- 3 9 同上、大正 39・621 中
- 4 0 Ex.『宝鑰』定本卷三 p.156、弘全一 p.456
- 4 1 『法華經開題(開示茲大乘經)』定本卷四 p.157、弘全一 p.757。同一の言は『重圓性海』本、『法華經釋』にも採録される
- 4 2 文脈としては、当該部分の直前に引用される『理趣釋』大正 19・612 上の文に基づく「名曰一切法平等觀自在智印。若有聞此理趣受持讀誦作意思惟。設住諸欲猶如蓮華客塵垢不染。疾證無上正等菩提」の記述を指す
- 4 3 『法華經開題(開示茲大乘經)』定本卷四 p.159、弘全一 pp.759-760。同一の言は『重圓性海』本、『法華經釋』にも採録される
- 4 4 『大日經疏』大正 39・646 下
- 4 5 「我覺本不生。出過語言道。諸過得解脫。遠離於因緣。知空等虛空。如實相智生。已離一切暗。第一實無垢。」『大日經』具緣品、大正 18・9 中の引用。『宝鑰』定本卷三 p.168、弘全一 p.466 に引用される
- 4 6 『大日經疏』大正 39・657 下
- 4 7 『大日經』住心品、大正 18・1 下
- 4 8 「入佛智慧。有無量方便門。今此宗。直以淨菩提心爲門。若入此門。即是初入一切如來境界」『大日經疏』大正 39・590 上
- 4 9 『大日經疏』大正 39・688 中
- 5 0 同上、大正 39・705 中
- 5 1 同上、大正 39・738 中
- 5 2 佛陀跋陀羅訳『大方等如來藏經』大正 16・458 中
- 5 3 『大日經疏』大正 39・586 下—587 上
- 5 4 同上、大正 39・591 下
- 5 5 同上、大正 39・604 下
- 5 6 同上、大正 39・625 下

- 
- 57 同上、大正 39・654 上  
58 同上、大正 39・657 上  
59 同上、大正 39・704 下  
60 同上、大正 39・704 下  
61 同上、大正 39・606 中  
62 同上、大正 39・608 下  
63 同上、大正 39・624 上  
64 同上、大正 39・633 中  
65 同上、大正 39・661 中  
66 『大日經』具緣品、大正 18・11 上  
67 『大日經疏』大正 39・678 上—中  
68 同上、大正 39・695 上  
69 『大日經』悉地出現品、大正 18・18 中—下  
70 「内」字は別本に「肉」と作る  
71 『大日經疏』大正 39・705 下  
72 同上、大正 39・707 中  
73 曇無讖訳『大般涅槃經』壽命品、大正 12・379 下  
74 『大日經』入祕密漫荼羅位品、大正 18・37 上  
75 『大日經疏』大正 39・789 上  
76 同上、大正 39・608 下  
77 同上、大正 39・621 中  
78 同上、大正 39・631 中—下  
79 「内心妙白蓮 胎藏正均等 藏中造一切 悲生漫荼羅」『大日經』具緣品、大正 18・6 下  
80 真言宗豊山派宗務所篇『大日經疏』上、p.286 の本文と注 63・注 64 参照  
81 『大日經疏』大正 39・635 下—636 上  
82 同上、大正 39・654 上  
83 同上、大正 39・656 下  
84 同上、大正 39・674 中—下  
85 『大日經』具緣品、大正 18・12 下  
86 『大日經疏』大正 39・705 中  
87 「摩訶薩意處 說名漫荼羅 諸眞言心位 了知得成果」『大日經』成就悉地品、大正 18・21 下  
88 『大日經疏』大正 39・705 下  
89 同上、大正 39・722 下—723 上  
90 Cf.「當知此字輪。即遍一切眞言之中。若見阿字。當知菩提心義。若見長阿字。當知修如來行。若見暗字。當知成三菩提。若見噉字。當知證大涅槃。若見長噉字。當知是方便力也。」『大日經疏』大正 39・723 中及び「如阿字是菩提心。加點即是菩提行。加於大空即成 佛也。若菩提心清淨除一切蓋障。即是大般涅槃。更無他義也。如是等一一通達了知。即是受得無上殊勝之句。無上句即是成菩提也。此無上菩提之心。即是諸佛自然之智」  
『大日經疏』大正 39・724 中  
91 『大日經疏』大正 39・731 中  
92 「祕密漫荼羅 決定聖天位 大悲根本生 無上摩訶衍 諸佛最祕密」『大日經』祕密漫荼羅品、大正 18・32 上を積す  
93 『大日經疏』大正 39・748 下—749 上  
94 『大日經』入祕密漫荼羅品、大正 18・36 下  
95 『大日經疏』大正 39・749 下—750 上  
96 小田慈舟『十卷章講說』下 p.1233 参照  
97 作者問題については、小田慈舟『十卷章講說』下 pp.1234-1235、1243-1244 に伝統的な四説が提示されている  
98 『菩提心論』大正 32・572 下  
99 これを「三昧耶仏戒」とも呼称する。「住此乘者以此戒檢知自身心教化他衆生。即是秘密三摩耶佛戒也。」  
『三昧耶戒序』定本卷五 pp.9-10、弘全二 p.138。小田慈舟『十卷章講說』下 p.1253 参照  
100 『辯頭密二教論』定本卷三 p.93、弘全一 p.491  
101 『菩提心論』大正 32・572 下  
102 小田慈舟『十卷章講說』下 p.1254 参照

- 103 『菩提心論』大正 32・573 上—中
- 104 『大日經』住心品の「虚空相是菩提無知解者。亦無開曉。何以故。菩提無相故。祕密主諸法無相。謂虚空相」大正 18・1 下を引く
- 105 小田慈舟『十卷章講説』下 p.1268
- 106 全文は『八十華嚴』の「悲先慧爲主 方便共相應 信解清淨心 如來無量力 無礙智現前 自悟不由他 具足同如來 發此最勝心 佛子始發生 如是妙寶心 則超凡夫位 入佛所行處 生在如來家 種族無瑕玷 與佛共平等 決成無上覺 纔生如是心 即得入初地 志樂不可動 譬如大山王」實又難陀訳『大方廣佛華嚴經(八十華嚴經)』第三十四・十地品、大正 10・184 上
- 107 『菩提心論』大正 32・573 中—下
- 108 曇無讖訳『大般涅槃經』卷第三十八・迦葉菩薩品第十二之六、大正 12・590 上の偈
- 109 『大日經』本文では「菩提心」とする
- 110 『大日經』住心品、18・1 中—下を引く
- 111 小田慈舟『十卷章講説』下 p.1283 参照
- 112 『菩提心論』の引文は取意。原文は「佛子。此菩薩。以大悲爲首。廣大志樂。無能沮壞。轉更勤修一切善根。而得成就。所謂信増上故。多淨信故。解清淨故。信決定故。發生悲愍故。成就大慈故[中略]菩薩摩訶薩。隨順如是。大悲大慈。以深重心。住初地時。於一切物。無所吝惜。求佛大智。修行大捨。凡是所有。一切能施[中略]隨順慈悲道 信解極廣大 志樂亦清淨 爲求佛智慧 發此無上心 淨一切智力 及以無所畏 成就諸佛法 救攝群生衆 爲得大慈悲 及轉勝法輪[中略]發生廣大心 量等虚空界 悲先慧爲主」實又難陀訳『大方廣佛華嚴經(八十華嚴經)』第三十四・十地品 (大正 10・181 中—184 上)
- 113 曇無讖訳『大般涅槃經』卷第二・壽命品第一之二 (大正 12・372 中)
- 114 『菩提心論』大正 32・573 中—下
- 115 勝又俊教『密教の日本的展開』p.118
- 116 『守護國界主陀羅尼經』大正 19・571 下—572 上
- 117 勝又俊教『密教の日本的展開』pp.118-119 の指摘に基づく
- 118 『守護國界主陀羅尼經』大正 19・527 下
- 119 『三昧耶戒序』定本卷五 p.4、弘全二 p.133
- 120 『大智度論』大正 25・63 上
- 121 『三昧耶戒序』定本卷五 p.5、弘全二 p.134
- 122 Ex.「大慈與一切衆生樂。大悲拔一切衆生苦。大慈以喜樂因縁與衆生。大悲以離苦因縁與衆生」『大智度論』大正 25・256 中
- 123 『宝鑰』定本卷三 p.141、弘全一 p.442
- 124 『三昧耶戒序』定本卷五 pp.5-7、弘全二 pp.134-136
- 125 同上、定本卷五 p.8、弘全二 p.137
- 126 勝又俊教『弘法大師の思想とその源流』p.73
- 127 勝又俊教、同上 p.59
- 128 「奉爲四恩造二部大曼荼羅願文」『性靈集』卷七、定本卷八 p.108、弘全三 p.476
- 129 勝又俊教『弘法大師の思想とその源流』p.58
- 130 『十住心論』卷二、定本卷二 p.5、弘全一 p.127。『大日經開題(衆生狂迷)』冒頭(定本卷四 p.14)も類同の文を含む
- 131 『平城天皇灌頂文』第一文、定本卷五 p.13、弘全二 p.154
- 132 Ex.「如心佛亦爾 如佛衆生然 心佛及衆生 是三無差別 諸佛悉了知 一切從心轉 若能如是解 彼人見眞佛 心亦非是身 身亦非是心 作一切佛事 自在未曾有 若人欲求知 三世一切佛 應當如是觀 心造諸如來」佛馱跋陀羅訳『六十華嚴經』大正 9・465 下—466 上。所謂、「唯心偈」である
- 133 藤井淳『空海の思想的展開の研究』第二編第五章「空海と言尽意論」pp.131-132 及び p.425
- 134 筆者はこれを間テクスト性として把握している。本論附篇の「安然『真言宗教時義』における空海テクストの反映について」を参照のこと
- 135 『三昧耶戒序』定本卷五 pp.7-8、弘全二 p.136
- 136 『大日經開題(三密法輪)』定本卷四 p.52、弘全一 p.678
- 137 Cf.「逐陽焰而渴愛。拂華燭而燒身」『十住心論』卷一、定本卷二 p.9、弘全一 p.130
- 138 空華は眼病の者(煩惱に囚われた人)が、空中に存在すると見て取る幻の花で、本来実在しないものがあるかのように思ってその実有に執着する譬え。『大日經』住心品の十縁生句(大正 18・3 下)「幻・陽焰・夢・影・乾闥婆城・響・水月・浮泡・虚空華・旋火輪」の一つ虚空華を指す
- 139 蜃気楼は実体の無い夢幻を現出する現象。十縁生句の一つである乾闥婆城(「衆生顛倒虚妄故見似如有

如化如幻如乾闥婆城無有實事『大智度論』大正 25・691 上) と同一視される

140 『宝鑰』定本卷三 p.113、弘全一 p.418

141 龜毛は龜の甲羅に生えた毛、実際には有り得ないものを実有と固執する誤った認識・迷妄の比喩である。Cf.「求不可得。譬如兔角龜毛常無。復次十八界十二入五衆實有。而此中無人。更有佛法中方廣道人言。一切法不生不滅。空無所有。譬如兔角龜毛常無」『大智度論』大正 25・61 中

142 渴鹿は喉の渴いた鹿、貪瞋癡の煩惱に煩わされる衆生の比喩(渴きに突き動かされる鹿は、陽炎を水だと思ってこれを追い求めるが、当然それは実体の無いものであるから水を得られない)。野馬は、常に動きまわって落ち着くことの無い染汚された意識の比喩。Cf.「炎以日光風動塵故。曠野中見如野馬。無智人初見謂之爲水」『大智度論』大正 25・102 中

143 跳猿は動轉輕躁にして飛び跳ね回り制御不可能な猿猴で、狂象と並んで五根を喩える

144 『法華經開題(重圓性海)』定本卷四 p.168、弘全一 p.768

145 「有人為先師修法事願文」『性靈集』卷八、定本卷八 p.156、弘全三 p.514

146 『最勝王經開題』定本卷四 p.233、弘全一 p.820

147 Cf.「十惡快心日夜作」『宝鑰』定本卷三 p.113、弘全一 p.418／「營營日夕繫衣食之獄」同前、定本卷三 p.117、弘全一 p.421

148 「於平城東大寺供三宝願文」『性靈集』卷七、定本卷八 p.117、弘全三 p.484

149 「喜雨歌」『性靈集』卷一、定本卷八 p.13、弘全三 p.405

150 『吽字義』定本卷三 p.59、弘全一 p.541

151 如不可得の理、則ち本不生の理のこと。これは本源常住の無為の理ことわりであるから、さとの真理と同定される。小田慈舟『十卷章講説』上 p.367 参照

152 飽くことを知らず禽獸を追って狼をすること。殺生を常として生死流轉の苦界に彷徨い、菩提を求める心のないことを表現する。小田慈舟『十卷章講説』上 p.368 参照

153 衆生は迷妄の世界に狂い低徊して、そもそも自心に仏のさとの智慧が本有に具有することに気付かず、本源から離れてこれに戻らないこと

154 『秘鍵』定本卷三 p.11、弘全一 p.561

155 Cf.「初心之佛其德不思議。萬德始顯一心稍現」『宝鑰』定本卷三 p.162、弘全一 p.461

156 「觀誦」は觀想しながら真言を唱える行。Cf.「如此經論等所詮無量經義等。悉攝文殊一字眞言盡。若觀誦此一字則證大空三昧等同文殊菩薩」『十住心論』卷七、定本卷二 p.259、弘全一 p.355

157 Cf.「觀念誦習此一字時。能滅一切妄想煩惱業障等。頓證得本有菩提之智。是名能得忍陀羅尼」『梵字悉曇字母并釋義』定本卷五 p.103、弘全二 p.721

158 「含千理」は一の声字=種子真言=法曼荼羅身に無辺の義理法門を具する總持攝盡の徳を言い表す。Cf.「此一字門具無量無邊顯密教義。一聲一字一實相周遍法界。爲一切諸尊三摩地門陀羅尼門」『十住心論』卷十、定本卷二 pp.322-323、弘全一 p.411

159 「法如」は『秘鍵』大綱序の「夫佛法非遙。心中即近。真如非外。弃身何求。迷悟在我。則發心即到。明暗非他。則信修忽證」に掲げられる「佛法」と「真如」に対応する

160 宥快『秘鍵鈔』第九 p.177 参照

161 一心は法界の心徳を言い表す。世間三住心の衆生が覺知し得ない本有常住の虚空法界のこと。「一心の一は絶待の一、心は絶待の心で、心身両面に於て罪垢を離れ天地と一体と成った無礙自在なる境地に至って、心が無限大に拡がることを法界と称す。一心即法界の持業積である、と解釈される。(林田光禪『吽字義講義』p.92 参照)

162 『一切經開題』定本卷四 p.272、弘全一 p.850

163 同上、定本卷四 p.276、弘全一 pp.851-852

164 『金剛頂經開題』定本卷四 p.82、弘全一 p.703

165 『教王經開題』定本卷四 pp.103-104、弘全一 pp.720-721

166 Ex.「密義五智佛名一切如来。聚一切諸法共成五佛身故。此五佛則諸佛之本體諸法之根源。故名一切如来(密の義は五智の佛を一切如来と名づく。一切の諸法を聚めて共に五佛の身を成ずるが故に。此の五佛は則ち諸佛の本體、諸法の根源なり。故に一切如来と名づく)」『金剛頂經開題』定本卷四 pp.78-79、弘全一 p.699

167 Ex.「具四種曼荼羅四印。互相涉入如帝釋網珠光明交映展轉無限。一一佛等身分一一毛孔一一相一一隨形好一一福德資糧一一智慧資糧住於果位量同虚空。然各各分齊各不雜乱同證四身。所謂自性身受用身變化身等流身。(四種曼荼羅・四印を具す。互相に渉入すること帝釋の網珠の光明交映し、展轉して無限なるが如し。一一の佛等の身分、一一の毛孔、一一の相、一一の隨形好、一一の福德資糧、一一の智慧資糧、果位に住して量虚空に同じ。然れども各各に分齊ありて各おのおの雜乱せず、同じく四身を證す。所謂いはゆる自性身・受用身・變化身・等流身なり。)」

『金剛頂經開題』定本卷四 p.73、弘全一 pp.694-695

- 168 Cf.「發三密之加持揮四印之妙用 [中略]五部三部之尊森羅圓現刹塵海滴之佛忽然涌出。住此三昧諸佛名秘密三摩地。(三密の加持を發し、四印の妙用を揮ふるへば、[中略]五部三部の尊、森羅として圓現し、刹塵海滴の佛、忽然として涌出したまふ。此の三昧に住するを秘密の三摩地と名づく。)」『三昧耶戒序』定本卷五 p.8、弘全二 p.137
- 169 仏として現覺する現象界の本来・真如・真実の在り方。Cf.「云何名爲清淨本覺。本有法身從無始來。具足圓滿過恒沙德常明淨故」『釈摩訶衍論』大正 32・613 下
- 170 Cf.田中悠文「唐代瑜伽部密教のマンダラ論」『現代密教』第 8 号、1996 年 pp.41-61 のうちの図 I~III、pp.57-59
- 171 『大日經開題(法界淨心)』定本卷四 p.3、弘全一 p.633
- 172 『即身義』定本卷二 p.29、弘全一 p.517
- 173 同上、定本卷二 pp.28-29、弘全一 pp.516-517
- 174 「心佛及衆生 是三無差別」という『六十華嚴經』の「唯心偈」を指す
- 175 『梵字悉曇字母并釋義』定本卷五 p.105、弘全二 pp.722-723
- 176 『声字義』定本卷二 p.35、弘全一 p.521
- 177 『金勝王經秘密伽陀』定本卷四 p.242、弘全一 p.826
- 178 『実相般若經答釈』定本卷四 p.141、弘全一 p.749
- 179 『法華經開題(重圓性海)』定本卷四 pp.176-177、弘全一 p.776
- 180 Cf.「若以總義說皆具人法喻。斯則大般若波羅蜜多菩薩之名。即是人。此菩薩具法曼荼羅真言三摩地門。一字即法。此一名皆以世間淺名表法性深号。即是喻。(若し總の義を以て説かば、皆人・法・喻を具す。斯れ則ち大般若波羅蜜多菩薩の名なり。即ち是れ人なり。此の菩薩に法曼荼羅真言三摩地門を具す。一字の字は即ち法なり。此の一字の名は、皆世間の淺名を以て法性の深号を表はす。即ち是れ喻なり)」『般若心經秘鍵』定本卷三 p.6、弘全一 pp.556-557
- 181 『法華經開題(重圓性海)』定本卷四 pp.179-180、弘全一 pp.778-779
- 182 『法華經釈』定本卷四 p.205、弘全一 pp.786-787
- 183 染淨本覺・清淨本覺・一心法界本覺・三自本覺・一如本覺・不二本覺の六(『法華經開題(重圓性海)』定本卷四 p.169、弘全一 p.769 に六種本覺が明記される。)『釈摩訶衍論』所説(大正 32 の 602、613、637)に依る
- 184 『妙法蓮華經』大正 9・7 上の略抄。
- 185 Ex.「時婆伽梵大毘盧遮那如來。常住一切虛空。一切如來身口心金剛。一切如來互相涉入。一切金剛界覺悟智薩埵。一切虛空界微塵金剛。加持 所生智藏。一切如來無邊故。大金剛智灌頂寶。一切虛空舒遍眞如智。爲現證三菩提。一切如來自身。性清淨故。自性清淨一切法。」『真実撰經』大正 18・207 上
- 186 『法華經釈』定本卷四 pp.205-206、弘全一 p.787
- 187 『梵網經開題』定本卷四 pp.228-229、弘全一 pp.817-818
- 188 「諸佛智慧甚深無量。其智慧門難解難入」『妙法蓮華經』方便品第二、大正 9・5 中
- 189 「爾時盧舍那佛即大歡喜。現虛空光體性本原成佛常住法身三昧。示諸大衆。是諸佛子。諦聽善思修行」『梵網經』盧舍那佛說菩薩心地品第十、大正 24・997 下
- 190 「梵音毘盧遮那者。是日之別名。即除暗遍明之義也」『大日經疏』大正 39・579 上
- 191 弘全では「大」を「天」に作る。文脈的には「天」を正とすべきであろう
- 192 「大廣智三藏說。梵網經者是金剛頂淺略之分」『梵網經開題』定本卷四 p.222、弘全一 p.812。不空撰『金剛頂大瑜伽秘密心地法門義訣』の「我今於百千頌金剛頂等總四十字述經題目。此經有百千頌廣本。非此所聞。並是諸佛大菩薩等甚深秘密境界 相。亦非聲聞緣覺及人天小智之所聞知。此地梵網經兩卷從此經中出淺略之行相也。」大正 39・808 上を指す
- 193 これは空海の著作中に「兩部不二」の表現が無いことを理由に、「兩部が不二であるという思想が空海は認められない」と主張する宮坂宥勝氏の説(『空海曼荼羅』法蔵館、1992 年、p.234)が、空海の教説を正確に読み取っていない誤読であることを明かす事例の一つである。また別の視点では、『即身義』において六大体大説を主張する際には、『大日經』と『金剛頂經』を両方引用していること等からも、金胎不二を明示してはいないが状況証拠には成り得ると考えられる(大塚伸夫教授のご教示に依る)
- 194 『妙法蓮華經』五百弟子受記品第八、大正 9・29 中
- 195 『大日經開題(三密法輪)』定本卷四 p.53、弘全一 p.678
- 196 Cf.「輪廻三界跨跼四生」『宝鑰』定本卷三 p.114、弘全一 p.418
- 197 『大日經開題(今釈此經)』定本卷四 p.24、弘全一 p.652
- 198 『金剛般若波羅蜜經開題』定本卷四 p.262、弘全一 p.842
- 199 『大日經』住心品、大正 18・1 上
- 200 『大日經疏』大正 39・585 下

- 201 『吽字義』定本卷三 p.54、弘全一 p.536。『大日經疏』大正 39・656 上の引用
- 202 同上、定本卷三 p.55、弘全一 p.537。『大日經疏』大正 39・649 中の引用
- 203 同上、定本卷三 pp.55-56、弘全一 pp.537-538。『大日經疏』大正 39・651 下の引用
- 204 同上、定本卷三 pp.56-57、弘全一 p.538。『大日經疏』大正 39・651 下及び『守護国経』大正 19・5651 下の引用
- 205 衆生が自ら因縁生の諸法に迷い、煩惱妄心によって迷いの世界を作り上げること。三界唯心の唯識的思弁法が伏在している
- 206 自らが造り上げた迷いの世界、則ち虚妄の海に惑溺し苦の大海に没してしまうことを言う
- 207 迷妄に囚われた心が、執着の激しい炎に燃え上がり苛まれること
- 208 如来の智慧を具えた畫師、則ち仏の理法に目覚めた大覚仏陀
- 209 『吽字義』定本卷三 p.57、弘全一 p.539
- 210 Cf.「三辰戴頂暗同狗眼」『宝鑰』定本卷三 p.117、弘全一 p.421
- 211 『吽字義』定本卷三 p.57、弘全一 p.539
- 212 同上、定本卷三 pp.61-62、弘全一 p.543
- 213 同上、定本卷三 pp.62-63、弘全一 p.544
- 214 同上、定本卷三 pp.63-64、弘全一 pp.544-545
- 215 『十住心論』卷十、定本卷二 p.307、弘全一 p.397
- 216 「衆生自心其數無量。衆生狂醉不覺不知。[中略]大日經王說無量心識無量身等。知如是身心之究竟。即是證秘密莊嚴之住處。(衆生の自心、其の數無量なり。衆生狂醉して覺せず知せず。[中略]『大日經』王には無量の心識、無量の身等を説く。是の如くの身心の究竟を知るは、即ち是れ秘密莊嚴之の住處を證するなり。)」『十住心論』定本卷二 p.308、弘全一 p.398
- 217 覺鑿『眞言淨菩提心私記』『興教大師全集』上、pp.213-214
- 218 『十住心論』卷一、定本卷二 pp.6-7、弘全一 pp.128-129
- 219 「謂十界者。一一切佛界。二一切菩薩界。三一切縁覺界。四一切聲聞界。五一切天界。六一切人界。七一切阿修羅界。八一切傍生界。九一切餓鬼界。十一切捺落迦界。自外種種界等攝天鬼及傍生趣中盡。」『声字義』定本卷三 p.39、弘全一 p.525
- 220 『平城天皇灌頂文』第二文、定本卷五 p.18、弘全二 pp.158-159
- 221 『釈摩訶衍論』の「清淨覺者。即是法身如來自性自體故。依此法身說名本覺者。本有法身自性德中。而作歸依。建立清淨本覺稱」(大正 32・615 中)及び「清淨本覺從無始來。不觀修行非得他力。性德圓滿本智具足」(大正 32・637 下)に基づく
- 222 『平城天皇灌頂文』第二文、定本卷五 pp.21-22、弘全二 p.162
- 223 「自塵數佛」は弘全本では「自心塵數佛」と作る。後句の「他心塵數佛」との対句対応を考えると、当然弘全本の「自心塵數佛」を正とすべきである
- 224 「彼此互為能持所持」は弘全本では「彼此互為能攝所攝能持所持」と作る。「攝持」の語釈であるから、ここは弘全本の表現「彼此互為能攝所攝能持所持」を正とすべきである
- 225 『平城天皇灌頂文』第二文、定本卷五 p.22、弘全二 p.162
- 226 『即身義』定本卷二 pp.28-29、弘全一 pp.516-517
- 227 『三昧耶戒序』定本卷五 p.4、弘全二 p.133
- 228 同上、定本卷五 p.5、弘全二 p.134
- 229 勝又俊教『弘法大師の思想とその源流』p.68
- 230 「遊山慕仙詩」『性靈集』卷一、定本卷八 p.10、弘全三 p.402
- 231 『大日經疏』大正 39・580 中。『十住心論』卷十に引用される(定本卷二 pp.312-313、弘全一 p.402)
- 232 『吽字義』定本卷三 p.65、弘全一 p.546
- 233 「喜雨歌」『性靈集』卷一、定本卷八 p.14、弘全三 p.406
- 234 「中寿感興詩并序」『性靈集』卷三、定本卷八 p.43、弘全三 p.429
- 235 「天長皇帝爲故中務卿親王捨田及道場支具入橋寺願文」『性靈集』卷六、定本卷八 p.94、弘全三 p.466
- 236 『般若心經秘鍵』定本卷三 p.3、弘全一 p.554
- 237 「天長皇帝爲故中務卿親王捨田及道場支具入橋寺願文」『性靈集』卷六、定本卷八 p.95、弘全三 p.467
- 238 Cf.「今日開<sup>ヲ</sup>字本宮此時登自性蓮臺」『大日經開題(隆崇頂不見)』定本卷四 p.50、弘全三 p.676
- 239 Cf.「遊法界宮觀胎藏之海會。入金剛界禮遍智之麻集」「恵果和尚碑文」『性靈集』卷二、定本卷八 p.34、弘全三 p.422
- 240 「奉爲四恩造二部大曼荼羅願文」『性靈集』卷七、定本卷八 p.108、弘全三 p.476
- 241 「爲弟子僧眞體設亡妹七七齋并奉入傳燈料田願文」『性靈集』卷八、定本卷八 p.134、弘全三 p.495

- 242 同上、『性靈集』卷八、定本卷八 p.135、弘全三 p.496
- 243 「爲亡弟子智泉達嘸文」『性靈集』卷八、定本卷八 p.140、弘全三 p.500
- 244 三等真言は入佛三昧耶の真言(「曩莫三曼多沒駄南阿三迷底里三迷三摩曳娑縛訶 **वमसमयवृहकस्मम  
वमसमयवृहद** )を指す
- 245 『念持真言理觀啓白』定本卷五 p.97、弘全二 p.186
- 246 「奉勸諸有緣衆應奉寫秘密法藏合三十五卷」『性靈集』卷九、定本卷八 p.175、弘全三 p.528
- 247 同上、『性靈集』卷九、定本卷八 p.176、弘全三 p.529
- 248 Cf.「若人求佛惠 通達菩提心 父母所生身 速證大覺位(若し人佛慧を求めて菩提心に通達すれば、父母所生の身に速やかに大覺の位を證す) 『菩提心論』大正 32・574 下。『寶鑰』定本卷三 p.174 や『即身義』定本卷三 p.18 に引用される
- 249 「詠如泡喻」『性靈集』卷十、定本卷八 p.210、弘全三 p.556
- 250 Ex.「是菩薩作是念三界虛妄但是一心作。論曰。但是一心作者。一切三界唯心轉故」『十地經論』大正 26・169 上、及び「一切唯識。如經中說三界唯心」窺基撰『成唯識論述記』大正 43・230 下
- 251 『卍字義』定本卷三 p.54、弘全一 p.536。『大日經疏』大正 39・656 上の引用
- 252 『大日經開題(法界淨心)』定本卷四 p.3、弘全一 p.633
- 253 この二文の關係は第四章第三節(4-3-2 の 1 : 「秀 10」「秀 11」)を参照のこと
- 254 『大日經開題(衆生狂迷)』定本卷四 p.15、弘全一 p.643
- 255 『大日經開題(隆崇頂不見)』定本卷四 p.42、弘全一 p.668
- 256 同上、定本卷四 pp.50-51、弘全一 p.676
- 257 『大日經開題(大毗盧遮那)』定本卷四 pp.34-35、弘全一 p.661
- 258 『大日經開題(三密法輪)』定本卷四 pp.52-53、弘全一 p.678
- 259 同上、定本卷四 p.53、弘全一 p.679
- 260 勝又俊教『弘法大師の思想とその源流』p.69
- 261 『法華經開題(開示茲大乘經)』定本卷四 p.160、弘全一 p.760
- 262 「如心佛亦爾 如佛衆生然 心佛及衆生 是三無差別 諸佛悉了知 一切從心轉 若能如是解」佛跋陀羅譯『六十華嚴經』大正 9・465 下-466 上
- 263 『梵網經開題』定本卷四 p.226、弘全一 p.815
- 264 『金勝王經秘密伽陀』定本卷四 p.246、弘全一 p.829
- 265 『金剛般若波羅蜜經開題』定本卷四 pp.257-258、弘全一 pp.838-839
- 266 『二教論』定本卷三 pp.81-82、弘全一 pp.479-480
- 267 『積摩訶衍論』大正 32・668 上の略抄
- 268 『一切經開題』定本卷四 p.272、弘全一 p.850
- 269 同上、定本卷四 p.275、弘全一 pp.850-851
- 270 同上、定本卷四 p.276、弘全一 p.851
- 271 『声字義』定本卷二 p.35、弘全一 p.521
- 272 同上、定本卷二 p.35、弘全一 p.521
- 273 『十住心論』卷十、定本卷二 p.310、弘全一 pp.399-400
- 274 「迦上字門一切法離作業故」(不空譯『瑜伽金剛頂經釋字母品』大正 18・338 下)。作業 kārya の頭「ka」を取って、作業を迦字の字相、離作業無所得を迦字の字義とする。参照、「迦上字門一切法離作業故金剛頂。大日經同之 稱迦上字時是入業異熟聲文殊問 [中略] **कर्म** 悲也如羅囉作妙善義。是故名迦涅槃經 唱迦字時入般若波羅蜜門。名無差別雲華嚴 稱迦上字時入差別種類般若波羅蜜門。悟一切法作者不可得故四十二字門迦字門入諸法作者不可得故大品 [中略]大日疏第七云。迦字門云一切諸法離作業故者[中略]今正觀察作者等悉從衆緣生。即入本不生際解曰。因緣所生三法悉本有法界故。即緣生法即入本不生際本不生際者。有佛無佛法爾如是。誰造作之首乎。是故若見迦字則知一切諸法皆是造作所成。名爲自相是則字相則顯若是作者。當知。畢竟無作本不生故無有可始作法名爲眞實義也是則字義則祕守護國界主陀羅尼經第三陀羅尼品云。迦上字印者遠離世論無作者故已上」淨嚴撰『三密鈔』大正 84・794 上-中
- 275 「我即同心位 一切處自在 遍於種種 有情及非情 阿字第一命」『大日經』大正 18・38 下
- 276 「空者謂阿字也。阿字即本不生不可得空也。猶此畢竟不可得不可得空具足衆德。普攝一切佛法也」『大日經疏』大正 39・775 上
- 277 Cf.「本初不生則不增不減。不增不減則大般涅槃果海。大般涅槃果海則如來法身(本初不生は則ち不增不減なり。不增不減は則ち大般涅槃の果海なり。大般涅槃の果海は則ち如來の法身なり) 『卍字義』定本卷三 p.61、弘全一 p.542



- 278 『金剛頂經開題』 定本卷四 p.77、弘全一 p.699
- 279 『十住心論』 卷十、定本卷二 pp.311-312、弘全一 pp.400-402
- 280 「一時薄伽梵。住如來加持廣大金剛法界宮。一切持金剛者皆悉集會」 『大日經』 住心品、大正 18・1 上
- 281 「時薄伽梵廣大法界加持。即於是時。住法界胎藏三昧。從此定起說。入佛三昧耶持明」 『大日經』 具緣品、大正 18・12 下
- 282 「時釋迦牟尼世尊。入於寶處三昧。說自心及眷屬眞言曰」 『大日經』 具緣品、大正 18・14 下
- 283 「時普賢菩薩。即時住於佛境界莊嚴三昧。說無闕力眞言曰」 『大日經』 具緣品、大正 18・14 上
- 284 「時彌勒菩薩。住發生普遍大慈三昧。說自心。眞言曰」 『大日經』 具緣品、大正 18・14 上
- 285 「爾時金剛手。住大金剛無勝三昧。說自心及眷屬眞言曰」 『大日經』 具緣品、大正 18・14 中
- 286 『大日經疏』 大正 39・580 上
- 287 濟暹がこの表現を用いる。Ex.「大悲胎藏法界曼荼羅中觀音三摩地普現三昧淺略故云是同也[中略]。大悲胎藏法界曼荼羅中普賢三摩地佛境界莊嚴三昧淺略故云同也。」濟暹撰『顯密差別問答』 大正 77・483 中一下
- 288 Cf.「經云薄伽梵住如來加持者。薄伽梵即毘盧遮那本地法身。次云如來。是佛加持身。其所住處。名佛受用身。即以此身。爲佛加持住處。如來心王。諸佛住而住其中。既從遍一切處加持力生。即與無相法身。無二無別。而以自在神力。令一切衆生。見身密之色。聞語密之聲。悟意密之法。隨其根性分種種不同。即此所住名加持處也。(經に「薄伽梵如來加持に住す」と云ふは、薄伽梵は即ち毘盧遮那本地法身なり。次に如來と云ふは是れ佛の加持身の其の所住の處にして、佛の受用身と名づく。即ち此の身を以て佛の加持住處と爲す。如來の心王は諸佛の住にして而も其の中に住したまふ。既に遍一切處の加持力従り生ず。即ち無相法身と無二無別なり。而も自在神力を以て一切衆生をして身密の色を見、語密の聲を聞き、意密の法を悟ら令む。其の根性の分に隨ふて種種不同なり。即と此の所住を加持處と名づくるなり。)」 『大日經疏』 大正 39・580 上
- 289 『大日經』 住心品、大正 18・2 上
- 290 「心品轉昇」は眞言密教のテクニカルタームとして定着しているが、「心品」「轉昇」共に定本・弘全両エディションの索引に登場しない語句である。杲寶の『大日經疏演奧鈔』に「隨信隨法次第轉昇」(大正 59・34 上)、「猶有轉昇餘乘之義」(大正 59・515 中)の表現があり、宥快『大日經疏鈔』には「今ノ六心約捨劣得勝治心品ノ轉昇」(大正 60・217 下)、「凡因行果ノ三心雖不同也共是心品ノ轉昇故」(大正 60・312 中)、「此種子等ノ十心。明法ノ生起明心品ノ轉昇。當卷ノ初心續生ノ答說ノ經文。以種子等ノ十心。被說心續生ノ相經文ヲ釋畢」(大正 60・317 中)とあるから、宥快の時代には「心續生」の教説を「心品轉昇」と呼ぶことが定着していたと推測される
- 291 『大日經』 住心品、大正 18・2 上
- 292 『十住心論』 卷十、定本卷二 p.325、弘全一 p.413
- 293 「住心雖無量。且擧十綱攝之衆毛」 『十住心論』 卷一、定本卷二 p.8、弘全一 p.130
- 294 勝又俊教『密教の日本的展開』 p.194
- 295 『大日經』 住心品、大正 18・2 上—中
- 296 「虛妄分別の所由を釋す」 『大日經疏』 大正 39・592 下
- 297 Cf. 『宝鑰』 定本卷三 p.119、弘全一 pp.422-423
- 298 『大日經疏』 大正 39・594 下
- 299 『大日經』 住心品、大正 18・2 中
- 300 Cf. 『宝鑰』 定本卷三 p.122、弘全一 p.425
- 301 勝又俊教『密教の日本的展開』 p.194
- 302 『大日經』 住心品、大正 18・2 中
- 303 Cf. 『宝鑰』 定本卷三 pp.126-127、弘全一 pp.429-430
- 304 『大日經』 住心品、大正 18・2 中
- 305 Cf. 『宝鑰』 定本卷三 p.127、弘全一 p.430
- 306 『大日經』 住心品、大正 18・3 上—中
- 307 Cf. 『宝鑰』 定本卷三 p.144、弘全一 p.445
- 308 Cf. 『宝鑰』 定本卷三 pp.147-148、弘全一 p.448
- 309 『大日經』 住心品、大正 18・3 中
- 310 『大日經疏』 大正 39・600 下
- 311 同上、大正 39・601 下
- 312 大塚伸夫教授の教示に依る
- 313 勝又俊教『密教の日本的展開』 p.193
- 314 『大日經』 住心品、大正 18・3 中

- 315 Cf. 『宝鑰』 定本卷三 p.152、弘全一 pp.451-452
- 316 Ex. 「是菩薩作是念三界虛妄但是一心作。論曰。但是一心作者。一切三界唯心轉故」 『十地經論』 大正 26・169 上、及び「一切唯識。如經中說三界唯心」 窺基撰 『成唯識論述記』 大正 43・230 下
- 317 『大日經疏』 大正 39・603 上
- 318 『大日經』 住心品、大正 18・3 中
- 319 Cf. 『宝鑰』 定本卷三 p.154、弘全一 p.453
- 320 『大日經疏』 大正 39・603 上
- 321 同上、大正 39・603 中
- 322 『大日經』 住心品、大正 18・3 中
- 323 Cf. 『宝鑰』 定本卷三 p.159、弘全一 p.458
- 324 Cf. 同上、定本卷三 p.164、弘全一 p.462
- 325 Cf. 同上、定本卷三 pp.159、163、弘全一 pp.458、461
- 326 Cf. 同上、定本卷三 p.163、弘全一 p.461
- 327 『大日經疏』 大正 39・612 中
- 328 「善無畏三藏說。此極無自性心一句悉攝花嚴教盡。」 『宝鑰』 定本卷三 p.163、弘全一 p.461
- 329 安然作 『真言宗教時義』 大正 75・402 中—403 中。安然の 『宝鑰』 及び十住心思想に対する論駁は本論文の付録篇「安然 『真言宗教時義』 における空海テクストの反映について」の中で記述している
- 330 『宝鑰』 定本卷三 p.160、弘全一 p.459
- 331 『大日經疏』 大正 39・604 上
- 332 同上、大正 39・604 上
- 333 「Buddhaguhya はそれ[『大日經』の「最初の菩提心」「初発心」]を<初地の菩提心>または<初地の心>と解釈する。」山本匠一郎「『大日經』所説の菩提心について」 『智山学報』 60 卷、2011 年、pp.49-83 の p.57
- 334 大塚伸夫氏は、山本氏が<初地の菩提心>と訳した Buddhaguhya の「byañ chub kyi sems dañ po」を「初めの菩提心」と訳しておられ、これを『大日經』が説く三段階の菩提心の第二段階であると説明される。その三段階とは、『大日經』三三昧耶品第二十五所説の①初心：住心品所説の「覺自心本不生」に対応する、②第二心：極無自性心と規定される「初めの菩提心」、③第三心：第二心(初めの菩提心)から展開した智慧と悲が相即する菩提心(「今、自分が獲得した菩提と同じ無相菩提に衆生を住させてやろう、という悲念が湧いてきて生ずる菩提心」と配当され、「因・根・究竟」の三句の法門の実修は正にこの第三心「智慧と悲が相即・融合した菩提心」の不断の利他の活動を指すと、經典解釈上理解できるのである。参照、大塚伸夫「『大日經』の菩提心思想」 『豊山教学大会紀要』 第 16 号、1988 年、pp.88-90
- 335 『大日經』 住心品、大正 18・3 中
- 336 山本匠一郎「『大日經』所説の菩提心について」 pp.61-62
- 337 参照「此經宗。從淨菩提心以上十住地。皆是信解中行。唯如來名究竟一切智地。[中略]於如是諸事。其心畢竟不可破壞。不復隨他緣轉。故名信解行地。亦名到於修行地也。觀察三心。即是因根究竟心。若通論信解地。則是初地菩薩。得此虛空無垢菩提心時。自然於十無盡界。生十大願。乃至滿足百萬阿僧祇大願。以此即是菩提心爲因。從二地以去。增修大悲萬行。即是無盡大願。於十法界生根。乃至漸次增長。至第八地。以去皆名方便地。[中略]此經宗。從初地即得入金剛寶藏[中略]以菩提心勢力。及如來加持力。復能發起悲願。爾時十方諸佛。同時現前而勸喻之。以蒙佛教授故。轉生極無自性心[中略]就前三句義中。更開佛地爲上上方便心。至此第四心時。名究竟一切智地。故曰此四分之一度於信解也」 『大日經疏』 大正 39・604 下—605 中
- 338 空海が經文を読み落としたとは考え難く、『大日經』心続生の教説に従って展開してきた十住心思想の階梯の最終第十秘密莊嚴心に、金胎兩部の曼荼羅の功德を託す為に、敢えて信解行地の教説を切り離れたという理由が考えられる。或いは、別には「信解行地」は真言門の初地淨菩提心を獲得した地上の菩薩の仏と等同の境界の活動であり、唯仏与仏の仏作業であるから、未達の者に説き示すべきではないと判断したが故の沈黙であるかもしれない。これは推測の域を出ることのない所感である
- 339 『大日經疏』 大正 39・604 下
- 340 『大日經』の教説からすればこれは第三重に配置されるべきグループであるが、原図曼荼羅では第二重に描かれている
- 341 Ex. 「曼荼羅中央八葉中有八佛。加中臺尊則九佛 [中略]九佛者謂中央大日尊。四方四葉各現四佛。東方寶幢佛。南方開敷花王佛。西方無量壽佛。北方天鼓雷音佛是也。四隅四菩薩則東南方普賢。即大捨德是。西南方文殊則大喜德也。西北方觀音則大悲智。東北方慈氏則大慈智。此九種佛爲諸佛之根本。從此一一智各現十佛刹微塵數差別智印。如是智印則一佛之德。一一佛德皆亦如是。(曼荼羅の中央八葉の中に八佛有り。中臺の尊を加えて則ち九佛なり[中略]九佛とは、謂く中央は大日尊、四方四葉に各四佛を現す。東方寶幢佛・南方開敷花王佛・西

方無量壽佛・北方天鼓雷音佛是れなり。四隅の四菩薩とは、則ち東南方普賢は即ち大捨の徳是れなり。西南方文殊は則ち大喜の徳なり。西北方觀音は則ち大悲智なり。東北方慈氏は則ち大慈智なり。この九種の佛を諸佛の根本とす。此の一一の智より各十佛刹微塵数の差別智印を現す。是の如きの智印は則ち一佛の徳なり。一一の佛徳も皆亦た是の如し。』『法華經開題(開示茲大乘經)』定本卷四 pp.162-164、弘全一 pp.762-765

342「西南方文殊則大喜徳也」同上、定本卷四 p.164、弘全一 p.764

343「西北方觀音則大悲智」同上、定本卷四 p.164、弘全一 p.764

344「東南方普賢。即大捨徳是」同上、定本卷四 p.164、弘全一 p.764

345『大日經』具縁品、大正 18・9 中

346 Cf.「心之實相。即是毘盧遮那遍一切處」『大日經疏』大正 39・646 下

347 Cf.「此三密門者。所謂如來內證智境界也」『二教論』定本卷三 p.75、弘全一 p.474

348『宝鑰』定本卷三 p.168、弘全一 p.46

349 約は簡約・簡潔、控えめなこと。「文約」は、ここでは引用した『大日經』の偈頌八句が僅か四十字で極めて簡潔なことを言う。Cf.「可謂簡而要約而深(謂ひつ可し、簡にして要なり、約つまやかんじて深し)」『般若心經秘鍵』定本卷三 p.4、弘全一 p.555

350「謂六大者五大及識。大日經所謂「我覺本不生 出過語言道 諸過得解脫 遠離於因縁 知空等虛空」。是其義也。彼種子真言曰 **ब्रह्मवैवर्त** 爲 **𑖀** 阿字諸法本不生義者即是地大。囉字離言說謂之水大。清淨無垢塵者是則囉字火大也。因業不可得者訶字門風大也。等虛空者欠字字相即空大也。我覺者識大」『即身義』定本卷三 pp.19-20、弘全一 p.508

351『大日經』具縁品、大正 18・9 下

352『大日經疏』大正 39・647 下

353 同上、大正 39・647 下

354『大日經』具縁品、大正 18・9 下

355『大日經疏』大正 39・648 上

356 同上、大正 39・648 上

357『大日經』具縁品、大正 18・9 下

358『大日經疏』大正 39・648 中

359 同上、大正 39・648 中

360『十住心論』卷四、定本卷二 p.148、弘全一 p.255／『宝鑰』定本卷三 p.144、弘全一 p.445

361『大日經』具縁品、大正 18・9 下

362『大日經疏』大正 39・648 下

363『十住心論』卷五、定本卷二 p.175、弘全一 p.280／『宝鑰』定本卷三 p.148、弘全一 p.448

364『大日經』具縁品、大正 18・9 下

365『大日經疏』大正 39・648 下

366『十住心論』卷三、定本卷二 p.112、弘全一 p.223／『宝鑰』定本卷三 p.127、弘全一 p.430

367『大日經』具縁品、大正 18・9 下

368『大日經疏』大正 39・649 上

369 勝又俊教『密教の日本的展開』 p.204

370『平城天皇灌頂文』第三文、定本卷五 p.24、弘全二 pp.164-165

371 同上、定本卷五 pp.24-25、弘全二 p.165

372『平城天皇灌頂文』第二文、定本卷五 pp.19-20、弘全二 p.160

373 同上、定本卷五 p.20、弘全二 p.160

374「防非則二百五十。修善即四念八背[中略]尚身智之灰滅」『宝鑰』定本卷三 pp.129-130、弘全一 pp.431-432

375『平城天皇灌頂文』第二文、定本卷五 p.20、弘全二 p.160

376『宝鑰』定本卷三 p.151、弘全一 p.451

377 同上、定本卷三 p.150、弘全一 p.450

378 同上、定本卷三 p.114、弘全一 p.418

379 同上、定本卷三 p.116、弘全一 p.420

380 同上、定本卷三 p.150、弘全一 p.450

381 同上、定本卷三 p.151、弘全一 p.451

382 同上、定本卷三 p.150、弘全一 p.450

383 同上、定本卷三 p.151、弘全一 p.451

384 同上、定本卷三 p.150、弘全一 p.450

- 
- 385 同上、定本卷三 p.151、弘全一 p.451  
386 『十住心論』 卷六、定本卷二 p.238、弘全一 p.336  
387 『平城天皇灌頂文』 第二文、定本卷五 p.20、弘全二 pp.160-161  
388 『宝鑰』 定本卷三 p.153、弘全一 p.453  
389 同上、定本卷三 p.155、弘全一 p.454  
390 同上、定本卷三 p.155、弘全一 p.454  
391 同上、定本卷三 p.116、弘全一 p.420  
392 同上、定本卷三 p.153、弘全一 p.453  
393 同上、定本卷三 p.153、弘全一 p.453  
394 同上、定本卷三 p.155、弘全一 p.454  
395 同上、定本卷三 p.153、弘全一 p.453  
396 同上、定本卷三 p.154、弘全一 p.453  
397 同上、定本卷三 p.153、弘全一 p.453  
398 同上、定本卷三 p.154、弘全一 p.453  
399 同上、定本卷三 p.155、弘全一 p.454  
400 同上、定本卷三 p.153、弘全一 p.453  
401 『十住心論』 卷七、定本卷二 pp.258-260、弘全一 pp.353-355  
402 『平城天皇灌頂文』 第二文、定本卷五 pp.20-21、弘全二 p.161  
403 『宝鑰』 定本卷三 p.156、弘全一 p.455  
404 同上、定本卷三 p.116、弘全一 p.420  
405 同上、定本卷三 p.160、弘全一 p.459  
406 同上、定本卷三 p.160、弘全一 p.459  
407 同上、定本卷三 p.160、弘全一 p.459  
408 但し『十住心論』 卷八には「一心三觀」についての智顛の『摩訶止觀』の文が引かれる。定本卷二 pp.269-270、弘全一 pp.363-364  
409 『十住心論』 卷八、定本卷二 p.270、弘全一 p.364  
410 同上、定本卷二 p.272、弘全一 p.367  
411 『平城天皇灌頂文』 第二文、定本卷五 p.21、弘全二 p.161  
412 『宝鑰』 定本卷三 p.114、弘全一 p.418  
413 同上、定本卷三 p.162、弘全一 p.461  
414 同上、定本卷三 p.162、弘全一 p.461  
415 同上、定本卷三 p.163、弘全一 p.461  
416 同上、定本卷三 p.162、弘全一 p.461  
417 同上、定本卷三 p.162、弘全一 p.461  
418 同上、定本卷三 p.163、弘全一 p.462  
419 同上、定本卷三 p.166、弘全一 p.464。『釈摩訶衍論』からの引用文  
420 同上、定本卷三 p.162、弘全一 p.461  
421 同上、定本卷三 p.164、弘全一 p.462  
422 同上、定本卷三 p.163、弘全一 p.461  
423 同上、定本卷三 p.162、弘全一 p.461  
424 『十住心論』 卷九、定本卷二 p.294、弘全一 p.386  
425 『平城天皇灌頂文』 第二文、定本卷五 p.21、弘全二 p.161  
426 四瀆は長江・黄河・淮水・濟水の四大河（「瀆」は水源を發して直接海に注ぐ川のこと）  
427 Cf.「巨壑泓澄孕千品爰一水」『宝鑰』 定本卷三 p.153、弘全一 p.452  
428 『平城天皇灌頂文』 第二文、定本卷五 p.21、弘全二 p.161  
429 『三昧耶戒序』 定本卷五 p.3、弘全二 p.132  
430 Cf.「外号五常内名五戒」『宝鑰』 定本卷三 p.120、弘全一 p.424  
431 Cf.「十善等為戒。四禪那即定。此定由六行而得」『宝鑰』 定本卷三 p.125、弘全一 p.428  
432 Cf.「防非則二百五十」『宝鑰』 定本卷三 p.129、弘全一 p.431  
433 Cf.「修善即四念八背」『宝鑰』 定本卷三 p.129、弘全一 p.431  
434 Cf.「聚落分衛餽飯吐想」『宝鑰』 定本卷三 p.130、弘全一 p.431  
435 Cf.「觀因縁於十二」『宝鑰』 定本卷三 p.145、弘全一 p.445  
436 『三昧耶戒序』 定本卷五 p.3、弘全二 p.132

- 437 Cf.「四智法王之号本無今得」『宝鑰』定本卷三 p.150、弘全一 p.450
- 438 『三昧耶戒序』定本卷五 pp.3-4、弘全二 pp.132-133
- 439 Cf.「今八不横破八迷豎窮五句。以求彼生滅不得故言不生不滅。生滅既去。不生不滅亦生滅亦不生滅。非生滅非不生滅五句自崩」『十住心論』卷七、定本卷二 p.251、弘全一 p.347。『大乘玄論』からの引用
- 440 菩提流支訳『入楞伽經』大正 16・530 下
- 441 『釈摩訶衍論』卷二、大正 32・605 下-606 上
- 442 『三昧耶戒序』定本卷五 p.4、弘全二 p.133
- 443 「第八如實一道心：一如本淨 境智俱融 知此心性 号曰遮那」『宝鑰』定本卷三 p.116、弘全一 p.420
- 444 『宝鑰』定本卷三 p.156、弘全一 p.456
- 445 同上、定本卷三 p.116、弘全一 p.420
- 446 同上、定本卷三 p.157、弘全一 p.456
- 447 『三昧耶戒序』定本卷五 p.4、弘全二 p.133
- 448 『宝鑰』定本卷三 p.163、弘全一 p.462
- 449 同上、定本卷三 p.163、弘全一 p.462
- 450 同上、定本卷三 p.162、弘全一 p.460
- 451 同上、定本卷三 p.162、弘全一 p.461
- 452 同上、定本卷三 p.162、弘全一 p.461
- 453 『三昧耶戒序』、定本卷五 p.6、弘全二 pp.134-135
- 454 同上、定本卷五 p.6、弘全二 p.135
- 455 同上、定本卷五 p.6、弘全二 p.135
- 456 『宝鑰』定本卷三 p.125、弘全一 p.428
- 457 『三昧耶戒序』定本卷五 p.6、弘全二 p.135
- 458 Cf.「六十三生觀」『宝鑰』定本卷三 p.144、弘全一 p.445
- 459 Cf.「修習百劫具神通」『宝鑰』定本卷三 p.147、弘全一 p.448
- 460 『宝鑰』定本卷三 p.149、弘全一 p.449。『菩提心論』大正 32・573 上からの引用文
- 461 『三昧耶戒序』定本卷五 p.6、弘全二 p.135
- 462 同上、定本卷五 pp.6-7、弘全二 p.135
- 463 『宝鑰』定本卷三 p.116、弘全一 p.420
- 464 同上、定本卷三 p.160、弘全一 p.459
- 465 同上、定本卷三 p.116、弘全一 p.420
- 466 同上、定本卷三 p.157、弘全一 p.456
- 467 同上、定本卷三 p.160、弘全一 p.459
- 468 同上、定本卷三 p.157、弘全一 p.456
- 469 同上、定本卷三 p.159、弘全一 p.458
- 470 同上、定本卷三 p.156、弘全一 p.456
- 471 同上、定本卷三 p.157、弘全一 p.456
- 472 同上、定本卷三 p.159、弘全一 p.458
- 473 同上、定本卷三 p.160、弘全一 p.459
- 474 Cf.「佛説此名初法明道。智度名入佛道初門」『宝鑰』定本卷三 p.159、弘全一 p.458
- 475 『宝鑰』定本卷三 p.159、弘全一 p.458
- 476 『三昧耶戒序』定本卷五 p.7、弘全二 pp.135-136
- 477 「以自性成就真言自恣而誦」『宝鑰』定本卷三 p.165、弘全一 p.463
- 478 「又極無自性心明眞如法身蒙驚覺縁力更進金剛際」『十住心論』卷九、定本卷二 p.280、弘全一 p.373
- 479 『宝鑰』定本卷三 p.162、弘全一 p.460
- 480 同上、定本卷三 p.164、弘全一 p.462
- 481 『三昧耶戒序』定本卷五 pp.9-10、弘全二 p.138
- 482 勝又『密教の日本的展開』pp.187-188
- 483 『秘鍵』定本卷三 p.4、弘全一 p.555
- 484 同上、定本卷三 pp.7-9、弘全一 pp.558-560
- 485 勝又俊教『講座宝鑰・般若心經秘鍵』大蔵出版、1977年、pp.377-378 参照
- 486 拙論『空海精髓の開明と探究 - 『念持真言理観啓白文』を中心として -』、平成 29 年度大正大学大学院修士論文、pp.180、198、201-202
- 487 讚州覚城院三等(1678-1746)の『般若心經秘鍵蛇鱗記』(『續真言宗全書』卷二十、秘鍵部 332 上)

下)に七非を挙げて空海撰述に非ざることを論証するのを代表とする

488 小田慈舟『十卷章講説』下 p.1229 参照

489 勝又俊教『講座宝鑰・般若心經秘鍵』p.496

490 大澤聖寛「『般若心經秘鍵』の文献学的研究」『空海思想の研究』山喜房佛書林、2013年、p.230 参照

491 『本朝通鑑』卷第二十嵯峨天皇中、p.578

492 蓮生観善『弘法大師傳』1931年 p.259 参照

493 諸々の文献等については、三浦章夫編『弘法大師傳記集覽』増補再版 pp.394-403 を参照のこと

494 濟暹撰『般若心經秘鍵開門訣』(大正 57・20 上)

495 大澤聖寛「『般若心經秘鍵』の文献学的研究」pp.230-231 参照

496 小田慈舟『十卷章講説』下 p.1144

497 これを筆者は上掲修士論文で「間テクスト性」という概念規定を用いて論じた

498 『秘鍵』定本卷三 p.10、弘全一 p.561

499 彌勒説・玄奘訳『瑜伽師地論』第四十五卷(大正 30・542 下-543 上)

500 「所謂陀羅尼者梵語也。唐翻云總持。總者總攝持者任持[中略]此總持略有四種。一法陀羅尼。二義陀羅尼。三呪陀羅尼。四菩薩忍陀羅尼 第一法陀羅尼者。謂諸菩薩獲得如是念慧力持。由此力持聞未曾聞言。未温習未善通利名句文身之所攝録無量經典。經無量時能持不忘。是名菩薩法陀羅尼 云何義陀羅尼。謂如前説。此差別者即於彼法無量義趣。心未温習未善通利。經無量時能持不忘。是名菩薩義陀羅尼 云何呪陀羅尼。謂諸菩薩獲得如是等持自在。由此自在加被能除有情災患。諸眞言句令彼章句悉皆第一神驗。無所唐捐能除種種災患。是名菩薩呪陀羅尼 云何菩薩忍陀羅尼。謂諸菩薩成就自然堅固因行具足妙慧。乃至諸眞言章句審諦思惟籌量觀察。不從他聞自能通達一切法義。是名菩薩能得忍陀羅尼」『梵字悉曇字母并釋義』定本卷五 pp.102-103、弘全二 p.720

501 『字母積』定本卷五 p.103、弘全二 p.721

502 『理観啓白』第 279-286 句には、『秘鍵』の著名な頌「眞言不思議 観誦無明除 一字含千理 即身證法如 行行至圓寂 去去入原初 三界如客舍 一心是本居」がそのまま援用される(定本卷五 p.98、弘全二 p.187)

503 筆者は空海真撰と伝承されてきた『理観啓白』を、空海のテクストと口伝類を基にして編集された、空海晩年から入定後五十年の間に成立した、複数の眞言僧の関わる眞言密教入門テクストと見做している

504 『理観啓白』定本卷五 p.95、弘全二 p.184

505 定本卷五解説 p.347 参照

506 苦米地誠一「『般若心經秘鍵』をめぐる一、二の問題」『平安期眞言密教の研究』第一部、ノンブル社、2008年、pp.46-48

507 『宝鑰』定本卷三 p.113、弘全一 p.418

508 同上、定本卷三 p.114、弘全一 p.418

509 観行を深めてさらに勝れた瞑想の境地へと輾転上昇すること

510 迷妄の八識を転じて仏智の四智(大圓鏡智・平等性智・妙觀察智・成所作智)を得る(転識得智)こと

511 八不生観によって自心の本性を覚るが故に「不生覺心」と言う

512 『宝鑰』定本卷三 p.114、弘全一 pp.418-419

513 五部の主尊はそれぞれ、佛部=毘盧遮那佛・金剛部=阿闍佛・寶部=寶生佛・蓮花部=阿彌陀佛・羯磨部=不空成就佛

514 「森羅」は樹木が限りなく茂り連なること、転じて存在が無数に並び連なること、羅列の義

515 「駢填」の駢は羅列の義、填は充填充滿の義。曼荼羅海会の諸尊が遍滿して並び坐すことを意味する

516 業は身口意の三業、壽は果報を指す。業壽を風に喩えるのは、有漏の業果は皆散乱動転の相なるが故に風と云い、散動の風を鎮定するを「不動尊」の功德とする。(宥快『秘蔵寶鑰鈔』卷上二 p.43)

517 業貪瞋癡三毒を総じて無明と言ひ、法性を水に譬え波を無明に擬える

518 『宝鑰』定本卷三 p.115、弘全一 p.419

519 同上、定本卷三 pp.115-116、弘全一 p.419

520 同上、定本卷三 p.116、弘全一 p.420

521 同上、定本卷三 pp.116-117、弘全一 p.420

522 『十住心論』定本卷二 p.8、弘全一 p.130

523 『宝鑰』定本卷三 p.117、弘全一 p.421

524 同上、定本卷三 p.118、弘全一 p.422

525 殺生を重ねて生き物を殲滅しても尚、心が満たされずにより多くの獲物を飽かず求める意

- 526 捕獲し惨殺した獲物が、これを食用とする故に台所いっぱいを満たすほど数多く保管されているが、生き物を食らう舌は飽くことを知らず、さらに多くの殺生を求めること
- 527 強盗と窃盗。暴力や脅迫などの直接的手段に訴えて他人の財を強奪することとを強盗、人知れず、密かに窺って盗み取るを竊盗と言う
- 528 和姦と強姦。他人の妻妾と合意の上情を通じる姦通を和姦、同意なく暴力脅迫を以て犯す行為を強姦とする
- 529 「作斧」は口の四悪が他人を傷つける斧となることを言い、罪過を犯すことの比喻
- 530 「無慚無愧」で、悪事を働いてもそれを恥じることなく平気であること。身三口四意三の十悪を為しても恬として恥じずに平然としている様を指す
- 531 自ら罪を作り(自作)、また他に教唆して罪を作らしめる(教他)こと
- 532 『宝鑰』定本卷三 p.119、弘全一 pp.422-423。『大日経』住心品(大正18・2上)からの引用
- 533 同上、定本卷三 p.120、弘全一 p.423
- 534 平凡凡庸で愚昧な人
- 535 「思齊」は理想とすべき賢人・聖人の規範に倣って、自らもそれに等しくなろうと念ずること。『論語』里仁の「子曰、見賢思齊焉、見不賢而内自省也(賢を見ては齊ひとしからんことを思ひ不賢を見ては内に自ら省みる)」に基づく
- 536 『宝鑰』定本卷三 p.122、弘全一 p.425。『大日経』住心品、大正18・2中からの引用。「愚童凡夫(類猶如羝羊)或時有一法想生」の{ }内二重下線部は省略される
- 537 同上、定本卷三 pp.122-123、弘全一 pp.425-426
- 538 欲界・色界・無色界の諸天、天人の住する天上の世界へ生まれることを願う意
- 539 「瘡」は瘻・瘍で皮膚のできもの・腫物、又かさぶたのこと。「瘀」は膿血。「瘡瘀」で忌むべき病の汚れの様相を示し、下界の衆生の身体の変り易く疾病に冒され汚濁なることを言い表す
- 540 「咳」は小児の笑顔を指し、咳兒で小児・嬰兒のこと。意味的には嬰童・愚童と変わる所がない
- 541 「脱小分厄縛」は、六道中の最上である生天の位を指す。絶対者(梵天等の諸天)に帰依して生死に対する不安から解き放たれた状態を指す(勝又俊教『講座宝鑰』註釈 p.92 註3)
- 542 『宝鑰』定本卷三 p.123、弘全一 p.426。『大日経』住心品、大正18・1中からの引用
- 543 当該の経文は、『十住心論』第三住心の深秘釈に引用される。『十住心論』卷三、定本卷二 p.145、弘全一 p.251
- 544 『宝鑰』定本卷三 pp.126-127、弘全一 pp.429-430。『大日経』住心品18・2中からの引用。但し「乃至」の部分に「及俱吠濫。毘沙門。釋迦。毘樓博叉。毘首羯磨天。閻魔閻魔后。梵天后世所宗奉。火天。迦樓羅子天。自在天后。波頭摩。徳叉迦龍。和修吉。商佉。羯句皞劍。大蓮。俱里劍。摩訶尼。阿地提婆。薩陀。難陀等龍」の経文が省略される
- 545 同上、定本卷三 p.127、弘全一 p.430。『大日経』具縁品、大正18・9下からの引用
- 546 同上、定本卷三 p.127、弘全一 p.430。『大日経』具縁品、大正18・9下からの引用。偈頌の全体は「祕密主當知 此等三味道 若住佛世尊 菩薩救世者 縁覺・聲聞説 摧害於諸過 若諸天世間 眞言法教道 如是勤勇者 爲利衆生故」
- 547 『宝鑰』定本卷三 p.129、弘全一 p.431
- 548 「三藏廣張四諦普觀。三十七品爲道助四向四果即人位。言識唯六無七八。告成三生六十劫。防非則二百五十。修善即四念八背。半月説罪持犯立顯。一夏隨意凡聖乍別。禿頭割衣鐵杖鋼盂。行則安徐護虫。坐則低頭數息。斯則身之標儀。言殺言收即知淨之語。行雲迴雪即死尸之想。斯乃心口之灰屑。塚間閉目白骨在心。聚落分衛餽飯吐想。樹葉遮雨誰願聖室。糞掃防風何必紉綺」『宝鑰』定本卷三 pp.129-130、弘全一 pp.431-432
- 549 草木伐採・財宝授受などを表現する必要に迫られた場合には、直接的に言表するのではなく、「之を知れ・之を看よ・之を須もちいよ・之を与えよ」等の清浄な言葉を用いて相手に伝える。この婉曲表現を「知淨之語」と呼ぶ(頼瑜『秘藏寶鑰勘註』卷三 p.49 参照)
- 550 『宝鑰』定本卷三 p.129、弘全一 p.431
- 551 「廓」は大の義、がらんとした様子。等持三昧の清涼寂靜なる境界の大いなる様を表わす
- 552 『宝鑰』定本卷三 p.144、弘全一 p.445。『大日経』住心品、大正18・3中からの引用
- 553 同上、定本卷三 p.144、弘全一 p.445。『大日経』具縁品、大正18・9下からの引用
- 554 同上、定本卷三 p.144、弘全一 p.445。『大日経』具縁品、大正18・10上からの引用。原典は「救世者眞言 若聲聞所説 一一句安布」
- 555 「安布」は並べ連ねること。声聞乗は浅略であるから、眞言秘密乗のように仏の種子の一字一字に無限の意義を込める(字義門)ことができない、従って一々の言葉を多く並べることに依って一つの意味ある眞言を形成する、の意

556 『声字義』 定本卷三 p.37、弘全一 p.523

557 『十住心論』 卷十、定本卷二 p.322、弘全一 p.411

558 『宝鑰』 定本卷三 p.129、弘全一 pp.445-446

559 諸行無常・諸法無我・涅槃寂靜の法印を釈尊に施与されずとも、華葉の遷變推移(開花・盛花・衰花・散花と紅葉落葉)する現象を見て、独りで生住異滅の四相を知って因縁の道理を覚る、これを縁覺乘の獨覺麟角喩の定義とする

560 株は「殺樹之餘也・木根」、杙は「木無枝也」(『玉篇』)で、切り株や裸木の根元を「株杙」と言い、諸煩惱を生ずる根本の無明の喩とする

561 游泳ともにおよぐ義であるが、「游」は水面に浮かんで水に流される浮遊の義(「浮行也・順流而下曰遊」『康熙字典』)を持ち、対するに「泳」は水の中をおよぐ swim 義(「潛行水中也」『説文』)の差異がある。縁覺乘は人空の理を得て自在を得るがそれは表面的な空理であって、湛寂の潭の水面を漂い水中を泳ぐに過ぎない。人空無我の源底を究めるのは大乘菩薩の深い智慧であるとして、「游泳」に浅略のニュアンスを読み取る。三獸渡河の譬[象は大乘、兎馬は縁覺声聞二乘]に同類とされる。(宥快『秘藏寶鑰鈔』 卷中八 p.234 参照)

562 弘全本及び流通諸本は「無師」と記す。旧高山寺所蔵本の東京大学国語研究室所蔵本では字影がかすられて判別し難いが「無云」とは到底読めない。ここでは底本の「無云」(言説を離れる義)を「無師」と読み換えて、縁覺乘が無仏の世に生まれて仏の直接の教えを受けずに、独力でさとりに到ることと解する。

563 『宝鑰』 定本卷三 pp.147-148、弘全一 p.448。『大日経』 住心品、大正 18・3 中からの引用。但し、「縁覺」の一語は引用者である著者空海の付加である

564 同上、定本卷三 p.148、弘全一 p.448。『大日経』 具縁品、大正 18・9 下からの引用

565 『大日経』 具縁品の再引用。原典は「救世者真言 若聲聞所説 一一句安布」の語順

566 『宝鑰』 定本卷三 p.148、弘全一 p.448。『大日経』 具縁品、大正 18・10 上からの引用

567 「二空三性洗自執塵四量四攝齊他利行。思惟陀那深細專注幻焰似心。於是芥城竭而還滿巨石磷而復生。三種練磨策初心之欲退。四弘願行仰後身之勝果。築等持城安唯識將。征魔旬杖陣伐煩惱賊帥。整八正軍士縛以同事繩走六通精騎殺以智慧劍。封勞績以五等爵。冊心王以四德都。勝義勝義致太平之化。癡詮談旨扇無事之風。垂拱一真之臺無為法界之殿。三大僧祇之庸於是稱帝。四智法王之号本無今得。爾乃藏海息七轉之波。蒞落断六賊之害。無分正智等真常函後得權悲遍諸趣類。製三藏法令化三根有情。造十善格式導六趣衆生。言乘即三談識唯八。五性有成不三身即常滅。百億應化同汎六舟。千葉牟尼等授三駕。」『宝鑰』 定本卷三 pp.150-151、弘全一 pp.450-451

568 同上、定本卷三 pp.150-151、弘全一 pp.450-451

569 通常阿頼耶識と称される第八識が「陀那」と記されるのは、『大日経疏』の「無縁乗とは、此の僧祇に至って始めて能く阿陀那深細の識を觀察して、三界唯心なり、心の外に更に無一法として得可き者無しと解了す」(大正 39・602 上)という釈文に依る

570 甚深微細なる阿陀那識がはたらき、その中に含蔵される一切諸法の種子が瀑流の如く無間に輾轉變成してあらゆる存在を現象させる、という真実相に思いを馳せること

571 「幻焰」(幻事と陽焰)は『大日経』 住心品に説かれる六喩のうちの二つで依他の萬法を指し、幻焰で六喩のその他の影・響・旋火輪・乾闥婆城を含み合わせる。なお唯識学派では依他起性の説明に八つの喩を用いる。Ex.「自心心所虚妄變現。猶如幻事・陽焰・夢境・鏡像・光影・谷響・水月・變化所成非有似有」『成唯識論』 大正 31・46 下

572 「似」は非有似有の義、「心」は行者の觀心(宥快『秘藏寶鑰鈔』 卷下一 p.262)。唯識觀に住して、依他起の一切諸法は皆自心の作り出す実体の無い像であって、それらは幻や陽炎の如く非有似有なるものと考えること(勝又俊教『講座宝鑰』 註積 p.236 註 9 参照)。自心の所変である諸法を皆自心に似るという意で「似心」と言い表す

573 「專注」は唯識觀に住して自心所變の諸法に心を傾注する禪定を言う。その結果として、一切の諸法は自心の作り出す実体の無い依他起性であり、三界唯心・心外無別法の真理を覚るものとする

574 大乘菩薩(「將」)は、心を一境に集中させて乱れることのない深い瞑想三昧(「築等持城」)を修し、そこで得られた觀智によって、一切諸法は心の所現であり実体を有しない表象に過ぎないという唯識無境の觀に安住(「安唯識」)する、の意

575 「他縁」は己とは異なる他の衆生を心に縁じて、大悲心を起こして済度すること。Cf.「所謂他縁乗者。謂發平等大誓。爲法界衆生行菩薩道。乃至諸一闍提及二乘未入正位者。亦當以種種方便折伏攝受。普令同入是乘。約此無縁大悲故名他縁乘(所謂他縁乗とは、謂く平等の大誓を發して、法界の衆生の爲に行菩薩の道を行ず。乃至諸の一闍提及び二乘の未だ正位に入らざる者をも、亦た當に種種の方便を以て折伏し攝受して、普く同じく是の乗に入れ令むべし。此の無縁の大悲に約よるが故に他縁乗と名づく)」『十住心論』 卷六、定本卷二 pp.190-191、弘全一 p.292。『大日経疏』 大正 39・602 上の文



576「簡」は選・擇に同じで分別・選別すること(「分別簡之也、分別也、擇也」『説文』)。ここでは大乘の教えは二乗教から特に分別・選別された勝れたものであることを意味する

577『宝鑰』定本卷三 p.152、弘全一 pp.451-452。『大日経』住心品、大正 18・3 中からの引用

578同上、定本卷三 p.152、弘全一 p.452。『菩提心論』大正 32・573 上からの引用

579法相宗の見解では、菩薩の行に通別を分かち、六度を通修とし三十七道品を別修とする。ここでは六波羅蜜行を指す(宥快『發菩提心論鈔』第七 p.103 参照)

580「皆悉具足」は因行具足の義、則ち自利利他の万行を悉皆具足する意(宥快『發菩提心論鈔』第七 p.107)

581「然證佛果」は果徳円満の義、四智三身の妙果に相当する(宥快『發菩提心論鈔』第七 p.107 参照)

582階級次第が修行にあること。則ち「五位[資糧位・加行位・通達位・修習位・究竟位]の浅深。三祇の階級[第一劫:三賢位、第二劫:初地〜七地、第三劫:不動地・善慧地・法雲地]。凡聖因果等の次第」(宥快『發菩提心論鈔』第七 p.108 参照)

583「夫大虚寥廓含万象越一氣。巨壑泓澄孕千品爰一水。誠知一為百千之母。空即假有之根。假有非有而有。有森羅。絶空非空而空。空不住。色不異空建諸法而宛然空。空不異色泯諸相而宛然有。是故色即是空空即是色。諸法亦爾何物不然。似水波之不離。同金莊之不異。不一不二之号立二諦四中之稱顯。觀空性於無得。越戲論於八不。于時四魔不戰面縛三毒不殺自降。生死即涅槃更無階級。煩惱即菩提莫勞断證。雖然無階之階級不壞五十二位。階級之無階不礙一念成覺。一念之念經三大而勤自行一道之乘馳三駕而勞化他。悲唯蓋之迷無性歎他縁之阻境智。心王自在得本性之水。心數客塵息動濁之波。權實二智證圓覺乎一如。真俗兩諦得教理乎絶中。悟心性之不生知境智之不異。斯乃南宗之綱領也。」『宝鑰』定本卷三 pp.153-154、弘全一 pp.452-453

584『宝鑰』定本卷三 pp.153-154、弘全一 p.453

585諸法が空であるという性質、無自性空のこと。三論宗の宗極は性空・諸法本性空寂に存すると定義される。Ex.「標玄旨於性空。以爐冶之功驗之。唯性空之宗最得其實。詳此意安公明本無者。一切諸法本性空寂」吉藏撰『中觀論疏』大正 42・29 上

586「觀空性於無得」で、諸法本性空寂であると観察して、無所得正觀を得ること。則ち何物にもとらわれないことを意味する

587梵 prapanca、無益な議論、戯れの談論の意。原語は拡大・拡散・分化・複雑化などの意で、ここから現象世界(拡散・分化した世界)や、無益で冗漫な議論一般、更には、対象を分化し分別する心作用そのものを指す用例まで含む。一般には衆生が起こす所の妄想で誤った見解を「戯論」と言い、無数の煩惱戯論を分類集約すれば、生滅断常一異去来の八迷となる

588「不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出 能說是因縁 善滅諸戲論」『中論』大正 30・1 中に基づく、生滅断常一異去来の八迷を離れて諸法の空性を証得するための八不正觀

589「無性」は無自性のこと。声聞縁覺の二乗は人空を了知するけれども、諸法の無自性を覺らずして法我ありと執着して人法二空を知らない、その法我・所知障に未だ囚われていることを言う

590唯識無境の法相宗は、「境」=所現の一切諸法は幻影、根源の第八識と及び前七識を転じて得る所の四智は真如実在であるから、対象と能觀の智に有為無為の断絶を有す「境智隔歴」を觀行の枠組みとする。これに対し、三論中觀の觀門では「境」も「智」も共に空であることを説く。境(萬法)と智(識)を対立的に見る法相宗の仏道を、ここでは未熟なものとして「阻」と言う

591「本性之水」は心王第八識の本性が澄明で清浄なる水の如きものであることを言う。浄菩提心・自性清浄心の概念を基にする

592「心數」は前七識のこと。「客塵」は客塵煩惱

593動乱して濁った水の波浪。本来清寂澄明なる心=蔵海が、客塵煩惱を縁として波浪を起こし、動乱して元々の清浄さを失ったことを譬える

594八不正觀・無所得中道の行を修することで、客塵煩惱に惑された心の激しい動乱が自ずと鎮まり、波立つ分別の動乱汚濁の波浪が平定されて、本来的な澄明清浄なる心の大海の状態=仏のさとり境界に至る、の意

595「權」は後得智。根本無分別智の後に得られるから後得智と言い、真如(平等無差別の本質)と共に個々存在の相違(現象的な差別の在り方)を認識する智慧。仏は衆生の差別を知り救済せんとするから、衆生済度の大悲は後得智とされる。「實」は正体智。一切法が絶対的平等無差別一味であるという真如を了知する根本無分別智のこと。この後得權方便の大悲智と実智の根本正体智の二つを合せて「權實二智」と言う

596一切諸法には差別相として形相があるが、実相としては普遍的に不二同一である。つまり、根源的理法としての真如は、その現れ方は様々に異なりながら根本は一であるということを示す。第六住心では「一真之臺」と表現されていた。当第七住心では非真非俗の中道萬法一如の覺を指す

597「教」は能詮の教で中道不二の法門、「理」は所詮の義理、一切諸法無自性空の空理

598「境」は認識され証得される所の境界(対象)、智は理を知る能觀の智=認識主体を指す

599「境智之不異」は、認識の対象となる諸法も認識の主体である能觀の智慧も、その本源は無自性空であって絶対の無我＝中道に於て不異不二である、の意

600『大日經疏』大正 39・603 中

601『宝鑰』定本卷三 p.154、弘全一 p.453 と定本卷三 p.155、弘全一 p.455。『大日經』住心品、大正 18・3 中からの引用

602『宝鑰』定本卷三 p.154、弘全一 pp.453-454。『大日經疏』、大正 39・603 上—中からの引用

603「心主即心王也」は經文の「心主」の二字が唯識や中觀で説く「心王」を指すことを指摘する

604「有無」は有為無為の義。有為は心有、無為は境空を指す(小田慈舟『十卷章講說』下 p.1015 参照)。従って、他縁大乘心の境智隔絶、「萬法唯心＝心王は有り、心所は無し」とする立場を指す

605『大日經』經文中の「心主自在」の語を、上に述べた「不滯有無故心無罣礙」と「所爲妙業隨意能成」の二概念に準拠し、有無不二・心境俱空の正觀を獲得して、自利利他の二行を意のままに自由自在に行うこと、と定義する

606「更作一轉」は、『大日經』住心品所説の心続生の、次第に高昇してゆく淨菩提心の段階が、前の他縁大乘心＝第六住心より、更に一轉してもう一段上の次元に向上することを言い表す

607『大日經』の論理に従えば、声聞縁覺の初劫を「前劫」とするのが妥当である。然し空海は第二劫を超える大乘菩薩の仏乘を他縁大乘心と覺心不生心の二に開いて十住心思想を説くから、ここでは意味的には前の住心＝第六他縁大乘心の段階を「前劫」の意味する所と釈することも可能である。Cf. 「一轉開明ハ他縁覺心ヲ相望ス。十住心ハ十轉開明ハ故ニ倍勝於前劫ハ初劫ヲ相望ス。故ニ倍勝之ヲ置ク。意ハ無縁心ノ位ニ既ニ初劫ヲ超昇ス雖モ。今覺心不生心ニ至リ一轉ノ開明有リ。故ニ前劫ニ倍勝スト云フ解釋ナリ義ヲ取ル」宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下五 p.310

608「淨除」は心所心数である所の客塵煩惱の波浪動乱が鎮まることを言う

609第八識の心王は自性清淨なる本有の菩提心であり、それは本来的に清淨湛寂なる水を性とした藏海大海の如きものである。しかし、外来の客人のもたらす塵垢のように、無明煩惱の風を縁として平穩澄明な海面上に生起する波浪が動乱汚濁をもたらし、迷妄不覺の衆生をして仏のさとりに入ることを妨げる。ただし、その心所心数の動波も、「一切法が空無自性であって、客塵煩惱も本有淨菩提心と同様に離垢清淨である」という空無相中道の理を獲得することで鎮まる、の意

610「即能自覺心本不生」は上來の釈文を結して、經文の「覺自心本不生」の語の説明として提示する

611心の本不生を覺る所以は、心は生滅去來する時は前後際の別があるが、心性は本来常住であるから前後際不可得であるという理に依る(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下五 p.311 参照)

612第八識阿頼耶識＝心王を「大海」(藏海)に、前七識を「波浪」に譬える

613「縁」は、動乱濁水の波浪を生起せしめる無明の風＝六塵の境界を縁とする

614大海に起こる波浪は風という縁に依って生じる仮有の存在であるから、風が吹く前には波というものとは存在せず、また風が吹き止んだ後にも波は鎮まってその姿を消滅させる、の意

615[無明煩惱の]風に依って波浪が起こる時、水という本性はそれ以前に存在しないわけではない(水の本性はそもそもの原初から常住である)の意

616吹きすすんで波浪を生起せしめた風が鎮まった時に、大海の本性がそれに依って無くなるわけではないように[本有常住である]

617水という本性が、風が吹いて波浪が起き、風の終息と共に波が鎮まる現象生滅に関わらず、清淨無垢で本有常住であるのと全く同様に、第八識の心王もの意

618「前際」と「後際」。前際は過去、後際を未來とし「先無後無」と表現されるに同義で、前後際に於て生滅や不同を出離していること

619佛のさとり＝本有常住の淨菩提心は、過去や未來といった時分を断除してそこから超越していることを示す

620心王の体は前後起滅の相無きこと。妄風の縁に依りて七轉の波浪起滅すと雖も、心王は更に生滅の相が無い。則ち、心数の動濁の波浪が生滅去來するからといって、その根源である心王は本性として常に生滅を離れていることを言い表す

621大海の波浪の比喩に即せば、風の縁に依って生起する波浪(心所心数)は先無後無であり無明の風が吹いている間だけ動濁の乱相を示す。一方、大海の水(心王)そのものは本来的に清淨無垢であり、縁起の波浪の有無に左右されて生滅するのではない。それと同様に、心数の七轉識は六塵の境界の縁で動転惑乱するも、心王第八識は本有常住で前後際の不同も無く、生滅も無い、という論が展開される。(小田慈舟『十卷章講說』下 p.1022 参照)

622「覺自心本不生」の内実は、上に述べてきた所の、心王心所共に清淨無垢にして、心王は前後際を超越し本有常住である實際を了知することを言う

6 2 3 阿字門の究極は第十住心秘密莊嚴心に相当するが、心品の転昇を継続してきて、声聞縁覚二乗で人空と因縁の道理を悟り、前の他縁大乘心で人法二空を了解して大悲菩薩道を修し、この覚心不生心中道空觀の利劍が戲論を絶つプロセスを経た。そこで得た一切諸法の不生不滅と自心の本有常住清淨無垢を覚る境地が、部分的に遮情の辺で阿字本不生の義に通じるが故に、この第七住心を以て「漸く」阿字門に転入すると言い表す。(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下五・三百十二及び小田慈舟『十卷章講說』下 p.1015 参照)

6 2 4 阿字門は、一切の眞如法界法性實際等の理の根源であり、大日如来の總徳を示す

6 2 5 『宝鑰』定本卷三 pp.155-156、弘全一 p.455。『菩提心論』大正 32・573 中からの引用

6 2 6 「一切法空」は、『菩提心論』所説の相説・旨陳の釈で説かれた、人法染淨等の一切の法が無自性であることを受け、これを言い換える。則ち諸法無相＝一切法無自性＝一切法空の等号が成り立ち、概念的に無相・無自性・空の同質性が確立される

6 2 7 『中論』卷三に「諸法實相者 心行言語斷 無生亦無滅 寂滅如涅槃」(大正 30・24 上)と説かれる。中道正觀では、諸法は縁起所生であり自性無きことを「無生」と言い表す。則ち「無生」は中道にして空理。因縁所生の假法は即体無生と觀るが故に空理であり、「無生」は空と中の二諦に通じる(宥快『發菩提心論鈔』第九 p.125 参照)。ここでは一切法空を指して「無生」と言う

6 2 8 「心體」は一切法の無生を悟る時の能觀の心を指し、その能觀の心は自然に眞如にあることを説く(宥快『發菩提心論鈔』第九 p.125 参照)

6 2 9 色心一如をさること。「不見身心」は常途淺略の顯教的理解(空理遮情の法門)では、色心性空・智境不二と觀ずる意の表現であるに対し、眞言密教的には身心の体性の平等を覺知することを意味する(宥快『發菩提心論鈔』第九 p.126 参照)

6 3 0 「寂滅平等究竟眞實之智」は、身心の究竟を証悟する平等不生の実智を指す、大空三昧とも言い換えられる

6 3 1 妄念が起り修道の心が退き、到達した階位を失うこと

6 3 2 法の本無生を悟って退失の無い位＝常住不退轉の位とは、「初地」の位を指す

6 3 3 若し迷妄の心が生じたならば、その因縁をよく觀じて因縁生の不生を知れ、の意。(小田慈舟『十卷章講說』下 p.1284 参照)

6 3 4 妄心に随順してはならない。これを第七住心に即すれば、一念妄心が起れば生滅断常一異去來の八迷の戲論が生ずるから、諸法は因縁生無自性にして無自性であるが故に畢竟空であると知って妄心に随順してはならない、の意

6 3 5 一義的には、妄風が吹き止めば心水が澄靜なること、心の本源が空無であって寂靜であること。「心源空寂」を、眞言密教的には「一切/迷法皆心佛/體性ト悟ル」(宥快『發菩提心論鈔』第九 p.127)こととする。則ち「妄即眞」「迷を衆生・悟を佛」「煩惱即菩提」である自心仏の体性と把握する

6 3 6 「若夫孔宣出震旦述五常乎九洲。百會誕華胥開一乘乎三草。於是狂醉黎元住而不進。癡闇黔首往而不歸。七十達者頗昇其堂。萬千羅漢乃信金口。度内五常方圓不合。界外一車大小不入。是故三七觀樹四十待機。初轉四諦方等洗人法之垢穢。後灑一雨圓音霑草木之芽葉。至如入蓮華三昧觀性徳不染放白毫一光表修成遍照。會三歸一讚佛智之深多指本遮末談成覺之久遠。寶塔騰踊二佛同座娑界震裂四唱一處。賜髻珠獻瓔珞。利智鷲子疑吾佛之變魔等覺弥勒怪子年之過父。一實之理吐本懷於此時無二之道得滿足於今日。爾乃羊鹿麋而露牛疾。龍女出而象王迎。二種行處宿身心之室宅十箇如是安止觀之宮殿。寂光如来融境智而知見心性應化諸尊願行願而分身隨相。寂而能照照而常寂。似澄水之能鑒。如瑩金之影像。濕金即照影。照影即金水。即知境即般若般若即境。故云無境界。」『宝鑰』定本卷三 pp.156-157、弘全一 pp.455-456

6 3 7 「一實之理」は仏の本懷である一實(一乘眞實)中道の妙理で、法華一乘を指す。(勝又俊教『講座宝鑰』註釈 p.267 注 14)

6 3 8 出世本懷、釈迦がこの世に生まれた眞の目的。ここでは法華經を説法して衆生を仏一乘に歸來せしむる(開示悟入)ことを指す

6 3 9 「無二之道」は無二不異の道で、則ち一乘道・一實(一乘眞實)中道の妙理。唯一乘の道のみ有ること(「唯一無二乘」『妙法蓮華經』大正 9・8 下)。則ち、当第八住心名「一道無為心」の一道を示す

6 4 0 菩提樹下での成道後四十年の方便權教を説いた後、この妙法蓮華の教を開説するこの場に至って

6 4 1 「般若」は智慧。「境即般若」は「境と智」の即同の義を示す。寂照不二体用一如の喩説を受け、三諦の理＝所觀の「境」(体)と能觀の智「般若」(用)とを等同の關係に結んで、智境冥合の義を言い表す

6 4 2 「即知境即般若般若即境」は境の三諦(体)が直に般若の三觀の智(用)である理智不二・智境冥合の境界を述べ、この無作無相の諸法実相を觀智する当第八住心の名号の一に「空性無境心」と挙げられる根拠となる。(小田慈舟『十卷章講說』下 p.1054 参照)

6 4 3 天台で重視される止觀の行相を理智不二・智境冥合の概念にまとめ、これが『大日經』に「所謂空性。離於根境。無相無境界。越諸戲論。等虚空無邊一切佛法」(大正 18・3 中)と述べられる「無境界」に同一である

と結積する

644 心境不二境智一体＝境即般若般若即境＝無境界を「空性無境心」と名付けるが、それは同時に『大日經』住心品に説かれる如實知自心に繋がるとする

645 自心の実相を覚知することは菩提を証すること他ならない(「謂如實知自心。祕密主是阿耨多羅三藐三菩提」大正 18・1 下)が、これは遮情門では天台の一心三觀(自心は因縁生で有、自性は空、有を離れて空は無く有空相即して中道であると觀すること)に相当するから、第八住心の名称の一として極めて密教的な「如實知自心」を配する(小田慈舟『十卷章講說』下 p.1054 参照)

646 『十住心論』卷八、定本卷二 pp.262-264、弘全一 pp.357-358

647 「者」は説者の補足

648 『宝鑰』定本卷三 pp.157-159、弘全一 pp.453-458。『大日經』、大正 18・1 下からの引用

649 この「菩提」は所求の菩提を指す。所求菩提は『大日經』の文相では佛果所証の一切智智、疏家は「如來功德寶所」、空海は「無盡莊嚴金剛界の身」と釈する。所求の菩提が即ち能求の自心に他ならず、菩提は能所不二なることが、一心にして境智不二の天台の教理に通底する

650 「彼法」は菩提心以外の諸々の麤細の法

651 「少分無有可得」は菩提心の他には少分の法も無いという義、則ち心の外には更に一の法とて有らざること示して、理智不二・智境冥合に通じる

652 虚空が一切処に普く行き渡り、分け隔てることなく不変不壞にして無礙無障の一如の相であるが如く、菩提心も一切処に遍じて彼我の隔てなく清浄にして一如である、の意

653 「無知解者亦無開曉」は、虚空の知解開曉の相を離れたることを以て菩提心の無相を顕す。菩提は能証所証の能所の別を超越して、知解する人も開曉される理境も無く、虚空の如く遍一切処無相である、と言う。(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下八・三百五十四参照)

654 能求所求の智境冥合理智不二である所の菩提＝如實知自心は、虚空の如き一如無相であると述べる。佛のさと(菩提)が如實知自心であるという教理テーゼを立証する三段論法の第一に、菩提が虚空であると提示し、ここで第二に菩提が無相であると続け[第三に一切諸法が無相であるとして菩提＝虚空＝無相＝一切諸法の等号関係を定立する]

655 菩提＝虚空、菩提＝無相、一切諸法＝無相と等号を繋げてゆき、最終的に一切諸法は無相虚空相にして菩提そのものであるという結論を導き出す

656 金剛薩埵の発問。[菩提即無相にして虚空の如くであり、また諸法が菩提心と不二一如であるならば、能求所求能覚所覚に別異ないということになるが、そうした場合]一体誰を能求とし、誰が所求の菩提心の為に発心して修行し仏のさとりを証得するを成就するのか(可覚と覚者についての問い)、心を離れて外には一法も無いならば一体誰が此の心を能く発起して妙果を得せしめるのか、といった問いを投げかけて、世尊佛陀の教勅を請い求める。(小田慈舟『十卷章講說』下 p.1056 参照)。但し、チベット訳によればこの「誰」は疑問代名詞 who の意味ではなく、手段を問う how の義として解されるべきとされる(大塚伸夫教授の指南)

657 一切種智・薩般若とも言う、仏の有する最高の完全無欠な智慧のこと

658 「世尊誰尋求一切智」の句は菩提心為因に就いて問う

659 佛のさとりを証得する為にの意。「誰為菩提成正覺者」は金剛手の発問の第二で、方便為究竟の句に就いて問う

660 梵 sarvajñāna。前出の「一切智」とも記される。「一切智智」と表現される場合は、一切の智の中でも最も勝れた智、特に仏智＝仏自証の不共の極智を指し、一切仏智の中にあっても最上秘密の智の義を示す。あらゆるものを知る智であり、最高の智慧とも換言できる

661 仏のさとりを指向する菩提心を発起すること

662 菩提心を発した行者は、菩提及び一切智(佛のさとり・無上の智慧)を自心に於て尋求すべきこと(一向志求一切智)、自心の他に一法とて無く、自心の淨菩提心＝如來功德寶所＝本有自心仏の外には無上菩提は求められないこと、を改めて世尊毘盧遮那仏が宣説する。自心に菩提と一切智とを尋求するその求道の総体を、『大日經』は如實知自心と定義する

663 自心の本性が何物にも染汚されない本来的に清浄なること(無自性空で自性清浄であるが故に、無相菩提＝一切智智であること)を言う。淨菩提心・自性清浄心の概念に基づく

664 大日如來の答説の廣答を以下述べる。先ず心の実相を一切法に約して不可得と言う

665 「内」は眼耳鼻舌身意の六根、「外」は色聲香味触法の六境。「心不在内不在外」は、六根六境十二処に於て、則ち身体の内側の認識感覺器官にも外側の知覚対象にも独立した「心」というものの在処を求めることが出来ず、心不可得であることを言い表す

666 「兩中間」は眼耳鼻舌身意の六根と色聲香味触法の六境を合せた内外の十二処

667 内・外・中間のいずれに於いても、心は無世・無相・無有處所であって不可得であるの意

668「如來應正等覺」は内心の大我、淨菩提心を指す。Cf.「此宗辨義。即以心爲如來應正等覺。所謂内心之大我也」『大日經疏』大正 39・588 中

669以下、「非青非黄非赤非白非紅非紫非水精色」の青・黄・赤・白・紅・紫・水精色等は顯形表三色(『瑜伽師地論』大正 30・279 中、『声字義』定本卷三 pp.41-42)の内の顯色を挙げる。顯色は青・黄・赤などの色彩を表す  
670心は青赤白紅紫水精色といった顯色の属性とは無縁であり、また明暗という色の彩度・明度とも別物であると断じる。青赤白紅紫水精色等の顯色に囚われるのは外道の真我＝法の実在に執著する誤った考えに基づく

671「非長非短非圓非方」の長・短・圓・方は、顯形表三色のなかの形色を挙げる。形色は形状のこと

672「心」は精神で、物質である「色」とは対立するから、「心」は「(顯)色」では無いと否定したのと同様に、「心」は「形色」ではないとここに否定する。因みに、「心は顯色にも非ず、形色にも非ず、無相である(遮情の理)」が、真言密教の表徳門では色心一如の六大法界体性を基とするが故に、顯色・形色は法身如来の能生六大に配当される

673以下、「非男非女非不男女」の男・女・不男女(両性)は顯形表三色の中の表色を挙げる。表色とは動作の事を指し、自己の内心を他に示す意を以て表色と称す

674経文の「男女」は直に表色ではなくして、男女の取捨屈伸等身業動作の上の顯れを表色とする。人間の男女には、動作のみならず、青黄赤白などの色彩や方円などの形状を具有しているから、「心は男に非ず、女に非ず」の否定的言辭は、顯色・形色・表色の三に通じる

675以下、「心非欲界同性非色界同性非無色界同性」は、欲界・色界・無色界の三界(梵 tridhātu 凡夫が生死を繰り返しながら輪廻する世界を三つに分けたもの)について、「心」は三界と同性に非ずと説く

676「非…同性」は、その性＝本性が同一ではない旨を言う。同一性は不二不異の義

677以下、「非天龍夜叉乾闥婆阿修羅迦樓羅緊那羅摩睺羅伽人非人趣同性」は地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天の六趣について、心がこれら三界六道と同一性に非ざることを言う

678「乾闥婆」は梵 gandharva ガンダルヴァの音写。天龍八部衆の一。尋香・香陰などと訳される(酒や肉を喰らわず香りを栄養とす)。梵語では変化の目まぐるしいこと・魔術師をもガンダルヴァが意味し、蜃気楼の事をその居城に喩え「乾闥婆城」と呼ぶ

679「迦樓羅」は梵 garuḍa の音写、金翅と訳し印度神話の神鳥ガルダのこと。ガルダは龍(毒蛇：毒蛇は雨風を起こす悪龍、煩惱の象徴)を常食する為、衆生の三毒を喰らう靈鳥として信仰される

680「緊那羅」梵 kimnara は、印度神話起源の音楽の神々、仏教では天龍八部衆の一。乾闥婆と同様に帝釈天の眷属とされ、半身半獣の姿の故に人非人・疑神と訳される

681「摩睺羅伽」は梵 mahoraga の音写、天龍八部衆の一。大蟒・大腹行・質朴などと訳され人身蛇首の大蛇の姿を持つ

682天龍八部衆は六趣を言い表すが、「心」はそれらのいずれとも同一性ではないと述べる。八部衆の六趣への配当は、天は天趣、龍・夜叉・迦樓羅・緊那羅・摩睺羅伽は畜生趣、乾闥婆は餓鬼趣、阿修羅は修羅趣、八部衆が人体を仮現するのが人趣、地獄趣は無し(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下八 p.360)

683以下、「心不住眼界不住耳鼻舌身意境」は眼・耳・鼻・舌・身・意の六根について、心がこれら六根十八処(六根で六境・六識の十八処を含意する)の個別に住することは無いこと、菩提心の無相なることを説く

684心は身体感覚器官である眼根の中には存在しない、と述べる。先に内(眼耳鼻舌身意の六根)・外(色聲香味触法の六境)・中間(六根と六境を合せた内外の十二処)の何れに於いても、独立した「心」というものの在処を求めることが出来ず、心は無世・無相・無有處所であって不可得の趣旨が述べられたが、ここでは六根の個別を挙げて再説する。六根六境の個別いずれかに心は住するのではなく、六根六境が無自性空であるから、本自空性清浄なる菩提心と「諸趣」(十八処)の総体が一如不二である。境智・理心は虚空の相の如く一味無相でありそれを「心之實相」と観ずる、これを佛のさとりに入門＝如実知自心と心得るべきと『大日經』は説く

685「非見非顯現」は、見と顯現、則ち目に見える存在ではないの意。淨菩提心は可見可視の現実的に眼に見えるものではなく、無相虚空相であると説く

686「虚空相心」は虚空相の如く、諸々の妄執を離れた浄なる心の意。(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下八 p.362 参照)

687「諸分別無分別」は一義的には思慮あること(分別)と思慮のないこと(無分別)、あるいは本浄の心を染汚する虚妄(分別)とそれを超越した正体無分別智(Cf.「虚空相心離諸妄執亦無分別。猶如虚空畢竟浄法。一切色像無能染汚之者。心性亦爾。一切分別無能染汚之者。若無分別。即是離一切相也」『大日經疏』大正 39・589 上。この場合「虚空の相の心は諸の分別を離れて無分別なり」と読む)

688虚空相の如くに諸々の妄執を離れた淨菩提心が、諸々の分別と無分別という差別戲論を超越している理由が如何なるものであるかといえ

689「心」は一法界心の心(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下八 p.362 参照)。一法界心[一心即法界]は衆生が本来具えてい

る不可思議な心性(仏性)を指し、法界の心徳を言い表す

690 心・虚空・菩提の三種無二を証明する第一段階として、自心の本性＝虚空、虚空＝一法界心(仏性)の等同を指し、これを基に第二段階を三段論法に依って「自心の本性＝一法界心」と定立する

691 「菩提」は仏のさとりの、経文では「一切智」「一切智智」と表現される究竟實際常不壞の金剛の自内証智

692 第三段階には、前段階で導き出された[自心の本性＝[一法界心の結論を更に展開し、上來說示してきた浄菩提心＝菩提(さとりと繋げて、「[自心の本性＝[阿耨多羅三藐三菩提」という最終的な定理を確立する

693 心・虚空・菩提の三種は無二一如であり、この理智不二である法体を因として、その上に大悲の根と化他の方便究竟を実修すべきであると經は論旨を展開する

694 無二一如である所の心・虚空・菩提の三種。この三種は一法上の異名であって、これを総じて「菩提」と称する(この「菩提」は因・根・究竟の三句法門の因に相当する)

695 三句の法門に随順して大悲を「根本」とする

696 「方便波羅蜜」は三句の法門の方便究竟と同じ、向上方便の義を示す。Cf.「方便波羅密満足。即是究竟不思議中道義也」(『大日經疏』大正 39・589 上)

697 無二一如である所の心・虚空・菩提の三種の実相(＝無相無生の菩提心)を實の如く覺る(如實知自心)には、その因である菩提の上に大悲を根本とし、方便究竟を満足する「三句の法門」の実践が不可欠であると説く

698 「諸法」は、一部の經(『大日經』)若しくは三句の法門を指す

699 諸々の迷妄執著によって覆蔽染汚された動乱汚濁の心の、その本性は清浄寂靜であることを言う

700 法身大日如来がその自内証智を説法する理由を説明し、それは佛のさとりの一切智智を志求する諸々の菩薩衆に対し、尋求し所証される能所不二の菩提心を清浄に持って自心の内なる本有常住の仏智仏身を自覺し、心の本性を如實に知らしめる為であると揚言する(勝又俊教『講座宝鑰』註釈 p.275 訳文参照)

701 佛のさとりを証得し浄菩提心を識知したいと願うならば、まさに仏が説示したまうが如く、自心の本性を如實に識知すべきである、の意

702 如何にして自心の本性浄覺を知るかと言え。以下に、如實知自心が、外塵にも五蘊の中にも、亦た我相の中にも十八界十二処の中にも不可得であることを説き述べる

703 「分段」は因縁に依って生じた諸法、因縁生の法は差別の相を具するが故に分段と呼ぶ

704 「境界」は六塵(色聲香味觸法の六境)の境界を指す。顯色・形色・境界といった本来的に心を有しない顛れとしての形相に「心」を求めても不可得である、の意を含む

705 「若色若受想行識」は五蘊のことを指す。「心」はまた五蘊と言う幻化の如き法にも不可得であると言い含める

706 「若我若我所」は自我の實在(我)と自己所有(我所)に執着する迷妄の心の意

707 「若能執若所執」は依他起性(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下八 p.364)。我・我所、能執・所執いずれも迷妄執著により仮現された幻の如き実体の無いものであって、そこに「心」を求めても不可得であるの意

708 「若清浄」は清浄外道の計を指す。一切の煩惱から出離した所に別に清浄の處があると執着する外道のこと。觀空の智慧に執著して清浄の相を起こすと『大疏』は記す(Cf.「清浄者即外道所計。最極清浄處。以爲涅槃也。如長爪梵志。不受一切法而受是見。今亦如是。取著觀空智慧。而生是清浄想。即於如是想中。正觀自心無有生處。得入眞淨菩提心也。以上廣對五陰」大正 39・589 下)。心を離れた別處に清浄なる涅槃の境界が在るのではなく、自心に於て「眞淨菩提心」を尋求すべきことを一貫して『大日經』は説く

709 界・處・一切分段で因縁所生の一切諸法を言い表し、これらの諸法の中に「心」を求めても不可得であることを述べる

710 「浄菩提心門」は眞言密教の入仏の法門であると規定される。Ex.「入佛智慧。有無量方便門。今此宗。直以浄菩提心爲門。若入此門。即是初入一切如來境界」(『大日經疏』大正 39・590 上)。この章段は、菩提は自心において他に尋求しても不可得である事、則ち因縁所生の一切諸法に求めても得られないことを詳説し、兼ねて自心(菩提心)の本来的に清浄なることを覺了し、一切處に遍じる自心本有の寶藏佛智を開顯することが一切智智を志求する菩薩の浄菩提心門であるとする

711 『宝鑰』定本卷三 p.159、弘全一 p.458

712 「法身眞如」は仏の絶対のさとりの眞理を指す。法身は人について眞理を明かし、眞如は法に約して眞理を言い表す(小田慈舟『十卷章講説』下 p.1040)

713 「一道無爲」も眞理眞如の異名である。「一道」は一乗一如、「無爲」は無作の義で、第八住心の住心名である。一切衆生の自心に本来的に具する清浄なる眞如の理で、この理は一味平等であるから一如と言ひ、この理に乗じて仏果に到るが故に一乗と名付ける。無爲無作は作爲を離れること、眞如が法爾常住で一切の作爲を超越する義を示す

714 「法身眞如一道無爲之眞理」は、天台宗の宗義では一心三觀の體である中道を指し示す

715 『大智度論』大正 25・289 上。当該文は『二教論』定本卷三 pp.87-88、弘全一 p.485 にも引かれる  
716 Ex.「法身真如一道無為之眞理ヲ以テ究竟ト為事ハ第八第九之ニ同。之ニ依テ十宮ノ時ハ二箇住心ヲ俱ニ一道無為ノ宮ト名也。一道無為ノ眞理ノ上ニ事理無碍事事無礙等ノ所談ニ二箇ノ住心ノ淺深不同也」(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下九 p.368)

717 『宝鑰』定本卷三 p.159、弘全一 p.458。『大日經』住心品、大正 18・3 中からの引用

718 この引用箇所て説き明かされる内容は、法華一乘天台法門の究竟の教理、真如の理世界＝真如理法身の境界を示すから、ここで「亦是明理法身」と表現する

719 『宝鑰』定本卷三 p.1609、弘全一 p.459

720 同時に、天台教理に親しい一行禪師の筆記した『大日經疏』が、空思想の系譜に連なる解釈を施したことも理由の一つと挙げられ得るであろう

721 「盧舎那佛始成道時第二七日与普賢等諸大菩薩等廣談此義。是即所謂花嚴經也。爾乃苞花藏以為家籠法界而為國。七處莊座八會開經。入此海印定觀法性圓融。照彼山王機示心佛不異。攝九世於刹那舒一念於多劫。一多相入理事相通。帝網譬其重重錠光喻其隱隱。遂使就覺母以發心歸普賢而證果。三生練行百城訪友一行行一切一断断一切。雖云初心成覺十信道圓。因果不異經五位而馳車。相性不殊渾十身而同歸。斯則花嚴三昧之大意。」『宝鑰』定本卷三 pp.162-163、弘全一 pp.460-461 及び「風水龍王一法界 真如生滅歸此岑 輪花能出體大等 器衆正覺極甚深 縁起十玄互主伴 吞流五教海印音 重重無礙喻帝網 隱隱圓融錠光心 花嚴三昧一切行 果界十尊諸刹臨」『宝鑰』定本卷三 pp.163-164、弘全一 p.462

722 『宝鑰』定本卷三 pp.161-162、弘全一 pp.460-461

723 「都亭」は旅宿・客舎・駅亭のことで、一心の本源へと還歸する旅路の途中である意を示す。第七覺心不生心の頃に「心通無礙入佛道從此初門移心亭」と言及される「心亭」に同類。第七住心からすれば「心亭」は次の段階の第八住心で、ここではその第八を経て更に一段高昇した第九住心の境界・駅亭を指す

724 「常舎」は一心の本源である本居・本宅、さとの境界、即ち第十秘密莊嚴心という常住不壊の金剛心殿を指す。(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下二下半 p.393 参照)

725 因縁所生の法は輾転流転して変遷を繰り返す、定まれること無い、の意

726 「諸法無自性故」は、因縁所生の一切諸法は固定的な実体を持たない、無自性空の仮現の存在であるが故に、の意

727 「卑」は二重の意味を具す。第九から見れば第八住心の一道沈空を卑とし、第十秘密莊嚴心からすると第九極無自性心が卑に当る。つまり、住心間の淺深に於いて、淺略なる前段階が「卑」に当る

728 淺略なる心の段階を出離して、更に高度なる心を目指すことを「去」と言う

729 住心間の相對淺深の關係にあつて「尊」は「卑」の逆。第八に対する第九、第九に対する第十住心という次第で、後の住心の深秘高度なる境界を「尊」と規定する

730 「第八→第九」と「第九→第十」の二つの心品転昇の過程に於いて、共に諸法無自性がその思想的根幹に存することを「遷移無定處是故無自性諸法無自性故去卑取尊」の二句が言い表す。(小田慈舟『十卷章講説』下 p.1075 参照)

731 「真如受熏」は真如が無明に薰習されて縁起するという説

732 当住心の後段に引く『守護国經』で、秘密仏が一切義成就菩薩を驚覺し成道せしめる場面が説かれる。かくの如き真言門の秘密仏の告勅を「秘告」と言い、その教勅の内容の具体は、第八住心の一道清淨の理を捨離して、後の段階(第九極無自性心)へと増進すべしという至極へ誘う教勅である。(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下二下半 p.394)

733 第八住心一道無為心[の極位に到達して「法身真如一道無為之眞理」を証得した菩薩]

734 彈指は親指と人差し指をはじいて音を出すこと、許諾・歎喜・警告・告知などの場合に実行する

735 「無為」は前句の「一道」と組み合わせて一道無為心の極位を證得した行者を指し示す

736 眞実究竟の秘密莊嚴心の秘藏金剛心殿に比すれば、第八住心の境智冥合一實中道の法門は未達淺略に留まることを驚覺警告する。「未極」は第八一道無為心の眞言門に対する淺略劣位を示すと同時に、相對的に一心本源の第九住心極無自性心に対しても未達淺頭であることを言い表す

737 等虚空無辺廣大なる一心＝第九住心極無自性心がこの段階で生じることを言う

738 「寂滅之果」は寂滅の心(＝第八一道無為心)から生ずる果、寂滅無相の遮情の極果(寂滅無明の至極の果)の意味で、第九住心極無自性心を指す。(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下二下半 p.397 参照)

739 「果還爲因」は、寂滅無相の遮情の極「果」＝第九住心のさとの境界は、第十住心の眞実究竟の如来内証智に望めば未極未達で「因」の位に留まり、仏道の初門に相当することを言い表す

740 「是因是心」は、眞言門に対する因位の心(等空之心)、即ち第九住心極無自性心＝華嚴法門のさとの心境

741 第九極無自性心(華嚴法門)の境界は、顕教の範疇では最上最極の価値を有する仏果の極北だ、という

意味を含む

742 第九の次に控える第十住心、秘密莊嚴心、則ち真言密教の法門を指す

743 真言門に対する初心・初門

744 「初發心時便成正覺」は、發菩提心がそのまま究竟の果位に渉入するという華嚴の代表的な教理を反映する。Ex.「疾得一切諸佛功德。常樂觀察無二法相。斯有是處。初發心時便成正覺。知一切法眞實之性。具足慧身不由他悟」『六十華嚴經』大正 9・449 下

745 華嚴法門の至極の仏果は真言門の初門に当るからこれを「初發心」に比定し、顯教の範疇に於ける最極の仏果を得て真言密教への能入とすることを「便成正覺」と解する。(「花嚴至極/佛果ヲ初發心時便成正覺ト説也。是レ即チ遙ニ真言究竟ノ後心ニ望テ初發心ト説也」宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下二下半・四百)

746 『華嚴經』に「初發心時便成正覺」と説かれているのは、真言門と第九極無自性心の究竟・初門の関係性を能く言い表して適切である、の意

747 「初心之佛」は華嚴門の果仏(初發心時便成正覺)を指す。即ち真言門での初門の仏に相当する

748 第九極無自性心の果分として「初心之佛」が具足している徳は、第八住心以前の未達の顯教諸派の到底及ばない廣大無辺なものである、のニュアンスを含む

749 既に仏智証悟を成就して獲得した所の(仏のすぐれた)無量の萬徳

750 「萬徳始顯」は圓融の功德の義を示す。仏のあらゆる徳相が初めて顕現すること、則ち因果が交徹して第八住心以前の仏道万行の徳果が顯教極位の第九住心に於て顕示されることと、同時に初發心の境位の仏に既に果徳が満じて具足されることの重々の義で「始顯」と言い表す。(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下二下半 p.402 参照)

751 「一心」は一心本源に同じ。華嚴法門の極位に至って、一切諸法眞如とは悉く自心中の功德であると悟り、真言門の不二一心・金剛心殿の源の一部分が開顯されること(小田慈舟『十卷章講説』下 p.1077 参照)

752 不二一心・金剛心殿の本源の一部分が、「心外の礦垢此に悉く盡きて」顕わになること。第九住心から第十秘密莊嚴心へと展開する義を示す

753 第九極無自性心の至極を證得するの意

754 一切諸法を三つのカテゴリーに撰する思考法の一つで、この場合の三は衆生世間(六道輪廻の生きとし生けるものの世界)、器世間(所依の環境世界・自然界)、智正覺世間(仏菩薩の世界)。Ex.「性淨本覺三世間中皆悉不離。熏習彼三而爲一覺。莊嚴一大法身之果。是故名爲因熏習鏡。云何名爲三種世間。一者衆生世間。二者器世間。三者智正覺世間」『釋摩訶衍論』大正 32・622 上

755 「我身」は三世間を融して十身を具足する仏のこと。一切諸法眞如とは悉く自心中の功德=佛であって、それは三種世間を総撰する仏身に他ならないから、ここに一切諸法・三種世間=佛の萬徳=一心本源=我が自心という直覺智が了解される

756 「十箇量等」は仏が正覺を成ずる時に得る徳、法身の量が有為無為の一切諸法の量に等しいことを言う

757 十箇量等身が「亦我心」と記される理由は、一つには前句の「我身」と対句を構成する為、又別には經文に「如所得身。言語及心。亦復如是」(『八十華嚴』大正 10・275 上)と述べられ、身に就いて説いたことは身口意の三に共通すると明示されるから、ここには「十箇量等の心」の義と捉えて空海が釈すと理解できる

758 華嚴極位を證得した行者は、融三世間の仏身(十身具足の仏)が我が身に他ならず、且つ我が心が十三箇の量等身であることを覺知了解するの意

759 『宝鑰』定本卷三 p.114、弘全一 p.418

760 同上、定本卷三 p.163、弘全一 p.461。『大日經』住心品、大正 18・3 中からの引用

761 同上、定本卷三 p.164、弘全一 p.462。『大日經』住心品、大正 18・3 中からの引用

762 同上、定本卷三 p.163、弘全一 p.461。『大日經疏』大正 39・612 中に基づく

763 『大日經疏』大正 39・612 中

764 安然作『眞言宗教時義』大正 75・402 中-403 中。安然の解釈については本論の附論第三節で詳しく論じている

765 『十住心論』卷九、定本卷二 p.280、弘全一 p.373

766 梵 aspharaṇaka-samādhi. Cf. 「行者次應修阿婆頗那伽三昧。端身正坐。身勿動搖。舌拄上齶。止出入息。令其微細。諦觀諸法皆由自心。一切煩惱及隨煩惱。蘊界入等。皆如幻焰健闍婆城。如旋火輪。如空谷響。如是觀已。不見身心。住於寂滅無相平等。以爲究竟眞實之智。爾時即觀空中。無數諸佛。猶如大地滿中胡麻。皆舒金色臂。彈指而警。作是告言。善男子汝所證處。一道清淨。未證金剛瑜伽三昧薩婆若智。勿爲知足。應滿足普賢。成最正覺」『金剛頂經瑜伽修習毘盧遮那三摩地法』大正 18・328 下

767 『宝鑰』定本卷三 p.167、弘全一 p.465

768 同上、定本卷三 p.166、弘全一 p.464。『菩提心論』大正 32・573 中からの引用



769「妄想」は能生の根本無明煩惱。根本無明とは万法の根源的真理を覚らない迷心を指し、この迷心から無量無辺の随煩惱を生じるから根本と云う

770根本無明から生じて展轉離分したところの所生の枝末煩惱

771「覚悟」は一義的には真理真如・仏の智慧をさとること。ここでは、一念の妄心に依って煩惱業苦の三悪趣を成すことを覺了する義。ただし、勝義心に凡夫外道・二乗菩薩等の法教の浅深が有るから、各々の段階に於て覚悟の意味合いが異なると心得る。則ち、五常五戒(人乗)、人無我の道理(小乗)、人法二空(大乘)、真妄俱融(第九住心)、遮情表徳二門(真言行者)など、覚悟するさとの境界に浅深重重がある。(宥快『發菩提心論鈔』第八 p.118 参照)

772無明煩惱に依って輪廻転生の苦果を招き、三界六道の有為生死を輾転するは仏教の共通教義である。この妄法縁起の義を觀じてその迷妄をさとれば(=成道する)、根本無明の煩惱も枝末の随煩惱も悉く消滅するから、妄法は無自性であるという意。(小田慈舟『十卷章講説』下 p.1278 参照)

773「津」は船着き場・渡し場。先の「迷途」に呼応し、塵沙の煩惱を指して「迷津」と言い、又煩惱の大海をも換喩として「迷津」で表現する

774この捨て去るべき「法」は、方便教法としての頭教と見るべきであり、真言密教的には遮情表徳二門のうちの遮情無相を極める教門を配当させることも可能である。[表徳の実義に於ては本有常住法身大日を根元とする五智無際智・四種法身の一切如来を立てるから「法」は永遠に在り続ける。](宥快『發菩提心論鈔』第八 p.121 参照)

775浄法、則ち方便としての教法は、迷妄不覺の衆生の因縁に依ってこれを救済攝化するべく真如法身から開現された所の仮相のものであるから、それ自身の実体=自性を有するものではない。つまり浄法もまた無自性であることを明かす

776ここに原文の「如大毘盧遮那成佛經云く諸法無相。謂虚空相。作是觀已。名勝義菩提心。當知一切法空。已悟法本無生。心體自如。不見身心。住於寂滅平等究竟眞實之智。令無退失。妄心若起。知而勿隨」が省略される

777第七覺心不生心にも引用される、心水が澄浄なること・心の本源が空無であって寂靜である状態。これはさとの涅槃寂靜に通じ、阿字本不生に比定される。第九住心では長行の「自心に迷ふが故に六道の波鼓動し、心原を悟るが故に一大の水澄浄なり」の箇所に対応する

778真言行者が諸法の無自性を觀じて煩惱妄想を息める時は、一心の本性清浄に還歸して空寂となり、能く一切法無自性の理を照明することを得て、一心の萬徳を具足して自利利他の妙用自在無窮となる(小田慈舟『十卷章講説』下 p.1096 参照)

779勝義・行願の菩提心を具足すること

780勝義大智は自利行、行願大悲は利他行で、この二行を具足する二益を示す

781小田慈舟『十卷章講説』下 p.1285 参照

782『宝鑰』定本卷三 p.166、弘全一 pp.464-465。『釈摩訶衍論』卷三、大正 32・622 上からの引用

783「性浄本覺」は自性清浄なる本来的な仏のさとの覺体(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下八半 p.462)。清浄本覺に同義。清浄本覺の定義は、「云何名爲清浄本覺。本有法身從無始來。具足圓滿過恒沙徳常明淨故」(『釈摩訶衍論』大正 32・613 下)。即ち清浄本覺とは、現象界の本来・真如・眞実の在り方[=本有法身]である

784自性清浄の本有の覺体(性浄本覺)は、三種世間として統合される一切法の中に遍満して、[逆に一切法は本覺智を出離することは無いから]一切法から皆悉く離れることは無く、三種世間を熏習するの意。(勝又俊教『講座宝鑰』註釈 p.303 訳文参照)

785 Ex.「熏習義者。如世間衣服實無於香。若人以香而熏習故則有香氣。此亦如是。眞如浄法實無於染。但以無明而熏習故則有染相。無明染法實無淨業。但以眞如而熏習故則有淨用」『大乘起信論』大正 32・578 上。無明・染と眞如・浄の相互作用が香りの転移に譬えられる。則ち、根本煩惱である無明が、本来平等一味の世界に対して分別の妄想を生起して、人間に差別的執着を起させるといふ染法の重荷を説く際に、眞如と妄想が互いに作用(=薫習)し、染(不覺・迷い)・浄(覺・悟り)の二つの法が相続して断続なく生起する構造で、流転(迷界の生起)と還滅(悟界の開顯)と言い表わすこともできる。

786「一覺」は諸法の渾沌帰一した唯一のさとり。「熏習彼三而爲一覺」で、三種世間を融合して一なる浄心に帰入せしめることで、華嚴法門の円融無礙・通三世間の仏身(即一切諸法・三種世間=仏の萬徳=一心本源=我が自心)という教理に適う

787三世間に遍満し一切を具足する三身融一の法身=仏の果

788自性清浄の本有の覺体(性浄本覺)は、三種世間を薫習して一大法身という仏果に渾融帰一せしめる、恒沙の仏身を[曼荼羅海会として]莊嚴して開顯するから、の意

789性浄本覺という「因」が三種世間と対象を「薫習」して、一覺・一大法身という「果」鏡を莊嚴影現せしめるから「因熏習鏡」と名づける

790 世間は梵 loka の訳語。迷いの世界を指し、仏や菩薩の住する「出世間」loka-uttara に相對する。衆生世間は六道の凡夫が輪廻転生する世界を指す

791 一切有情の拠り所[=人間などが実際に住んでいる場処]としての山河大地等を指す。生き物の生存の場となる大地・山河などを、有情を摂し入れる「器」と見立てて「器世間」と表現する

792 衆生世間・器世間を教化の対象とする、佛菩薩の智身を「智正覺世間」と言う

793 『積摩訶衍論』に類同する三種世間の定義の仕方を華嚴法門では設定する。Cf.「世間不同有其三種。一器世間。爲所依處。二智正覺世間。爲能化主。三衆生世間。爲所化機。此品之内不越此三。故立斯名。器有二種。一場地別處。二華藏通處智正覺亦二。謂三身十身。衆生亦二。謂同生異生。淨眼三義。一洞徹義。況器世間。内徹理故。下文云。法界不可壞蓮華世界海。二現像義。況智正覺。下文云。清淨法身無像而不現。三照矚義。況衆生世間。下文云。猶如淨眼觀明珠。又若通論此三世間各有淨眼三義。思准可知」法藏述『華嚴經探玄記』大正 35・122 上

794 『即身義』定本卷三 pp.21-22、弘全一 p.510

795 『宝鑰』定本卷三 p.161、弘全一 p.459

796 同上、定本卷三 p.162、弘全一 p.461

797 同上、定本卷三 p.164、弘全一 p.462

798 『十住心論』序、定本卷二 p.5、弘全一 p.127

799 同上、定本卷二 p.6、弘全一 pp.127-128

800 同上、定本卷二 p.6、弘全一 p.128

801 同上、定本卷二 p.7、弘全一 p.129

802 同上、定本卷二 p.7、弘全一 p.129

803 『十住心論』卷十、定本卷二 p.307、弘全一 p.397

804 『宝鑰』定本卷三 pp.167-168、弘全一 pp.465-466

805 轉深轉妙は第一住心から第二住心、更に住心を輾轉と転昇して浅い処から甚深微妙の奥深い場処・一心の宮殿へと昇進することを言う。Cf.「從淺至深從近迄遠。雖云轉妙轉樂(淺より深に至り近より遠に迄るまで轉妙轉樂なりと云ふと雖も)」『十住心論』定本卷二 p.6、弘全一 p.127

806 顕教究竟の第九極無自性心では未だ開明されざる所の、五相成身の秘觀や五智五佛・六大體大、四種曼荼羅・四智印の相大、及び三密加持の用大などの深秘の教えが、至極の第十住心に於いて開陳されることを言う

807 無量無数の諸佛の海会である曼荼羅が、衆生本有の自心仏であることを言い表す

808 莊嚴仁は秘密莊嚴を體現した人、即ち佛を意味する

809 「諸法無自性故去卑取尊」『宝鑰』定本卷三 p.162、弘全一 p.460

810 「是因是心望前顯教極果。於後秘心初心」『宝鑰』定本卷三 p.162、弘全一 p.460

811 『宝鑰』定本卷三 p.175、弘全一 pp.472-473

812 『宝鑰』第七住心及び第九住心に引用される。『菩提心論』勝義段(「十宝 31」「十宝 40」)の論理に通じる

813 『弁頭密二教論』卷上に詳論される。定本卷三 pp.77-87、弘全一 pp.475-485

814 「一切如来秘奥之教自覺聖智修證法門」『二教論』定本卷三 p.101、弘全一 pp.497-498

815 「法身大毗盧遮那如来与自眷属法身如来於秘密法界心殿中自受法樂故常恒不斷演說此自内證智三摩地法」『広付法伝』定本卷一 pp.68-697、弘全一 p.5

816 宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下九半 p.471 参照

817 『宝鑰』定本卷三 p.176、弘全一 p.473

818 超過・超絶・超越・超脱・超群の「超」。真言密教の最上最勝なることを表現する

819 第十秘密莊嚴心=真言密教の絶対的真實の境界を「究竟真實」と表現する。Cf.「住於寂滅無相平等。以爲究竟真實之智。爾時即觀空中。無數諸佛。猶如大地滿中胡麻。皆舒金色臂。彈指而警。作是告言。善男子汝所證處。一道清淨。未證金剛瑜伽三昧薩婆若智」『三摩地法』大正 18・328 下、「究竟真實金剛心殿」『十住心論』定本卷二 p.6、弘全一 pp.127-128

820 『宝鑰』定本卷三 p.164、弘全一 p.462

821 『梵字悉曇字母并釋義』定本卷五 pp.104-105、弘全二 p.722

822 「五智佛名一切如來[中略]此五佛則諸佛之本體諸法之根源」『金剛頂經開題』定本卷四 pp.77-78、弘全一 p.699

823 「法佛者常住三世淨妙法身。法界體性智。大毗盧舍那自受用佛是」『広付法伝』定本卷一 p.66、弘全一 p.2

824 『弁頭密二教論』定本卷三 p.104、弘全一 p.497

825 不空訳『都部陀羅尼目』大正 18・898 下-899 上

- 826 『宝鑰』 定本卷三 p.174、弘全一 pp.471-472
- 827 『声字実相義』への参照であると同時に、『大日経疏』「如來一一三昧門聲字實相。有佛無佛法如是故。即是故不流即是如來本地法身。爲欲以此法身遍施衆生故。還以自在神力。加持如是法爾聲字。故此聲字」大正 39・657 上—中の記述を踏まえる
- 828 『吽字義』への参照であると同時に、『大日経疏』「不與前字相合論也。涅槃經此五字亦具明字義。今毘盧遮那宗。寄此五字以明大空。大空是證處無法可說。故但以圓點表之。」大正 39・657 上等の記述を踏まえる
- 829 『十住心論』 卷十、定本卷二 pp.322-324、弘全一 pp.411-413
- 830 『吽字義』 定本卷三 pp.69-70、弘全一 p.550
- 831 不空訳『大樂金剛不空眞實三昧耶經般若波羅蜜多理趣釋』 大正 19・607 中
- 832 宥快『秘藏寶鑰鈔』 卷下九半 p.476 参照
- 833 『宝鑰』 定本卷三 p.168、弘全一 p.466。『大日経』 住心品、大正 18・3 中からの引用
- 834 同上、定本卷三 p.168、弘全一 p.466。『大日経』 具縁品、大正 18・9 中からの引用
- 835 「爾時」は『大日経』 入漫荼羅具縁眞言品第二之餘の「爾時毘盧遮那世尊與一切諸佛同共集會各各宣說一切聲聞縁覺菩薩三味道」という説法の會の状況を指す
- 836 「一切如來一體速疾力三昧」は大日如來が一切如來と同体にして俱に一法界の体であると證悟し、速疾に衆生を濟度する三昧で、大日尊の初入の定の名。異名として法界胎藏三昧(具縁品)・莊嚴清淨藏三昧(悉地出現品)・平等莊嚴藏三昧(秘密漫荼羅品)・法界體性三昧(『三摩地法』)等があり、因果二位・自證化他の二徳に通じる定と積される阿毘字三昧である。(小田慈舟『十卷章講説』 下 pp.1119 参照)
- 837 大日如來が説く「我覺本不生出過語言道…」の偈頌は、如來自證の菩提の実義を説き、『即身義』での配釈からも明らかな如く、六大体大の義を示すから、これを「法界體性三昧」と言う。(宥快『秘藏寶鑰鈔』 卷下九半 p.179 参照)
- 838 「謂六大者五大及識。大日経所謂「我覺本不生 出過語言道 諸過得解脫 遠離於因縁 知空等虛空」。是其義也。彼種子真言曰 **वृहस्पतिविरुहं** 爲 **𑖀** 阿字諸法本不生義者即是地大。𑖀字離言說謂之水大。清淨無垢塵者是則囉字火大也。因業不可得者訶字門風大也。等虛空者欠字字相即空大也。我覺者識大」『即身義』 定本卷三 pp.19-20、弘全一 p.508
- 839 「爲亡弟子智泉達嚧文」『性靈集』 卷八、定本卷八 p.140、弘全三 p.501
- 840 「入法界體性三昧。修習五字旋陀羅尼。<諸法本不生 自性離言說 清淨無垢染 因業等虛空 旋復諦思惟 字字悟眞實 初後雖差別 所證皆歸一 不捨是三昧 兼住無縁悲 普願諸有情 如我無有異>」大正 18・331 上
- 841 『二教論』 定本卷三 pp.93-94、弘全一 p.491。『菩提心論』 大正 32・572 下からの文を含む
- 842 同上、定本卷三 p.94、弘全一 p.491
- 843 『宝鑰』 定本卷三 p.169、弘全一 pp.466-467。『菩提心論』 大正 32・573 下からの引用
- 844 『菩提心論』 前段までに説かれる勝義心・行願心を深く了知し体すること。直接的には「所以このゆゑに十方の諸佛、勝義・行願を以て戒と爲す。但し此の心を具する者、能く法輪を轉じて自他俱に利す」(大正 32・573 中)の句を受ける
- 845 「普賢」は本有門(果位)に約すれば金剛界三十七尊に通じ、修生門(因位)に約すれば金剛薩埵を指す。「普賢大菩提心」はここでは普賢所求の大菩提心の意味合いになる。(小田慈舟『十卷章講説』 下 p.1299 参照)
- 846 「善巧智」は利他の爲の善巧方便智で、印明等の功能で煩惱を断除せしめ現生に仏果を証得せしめる智を指す。(善巧方便 upāya-kauśalya は、衆生救済のために衆生の機根に応じて様々な方法を用いてたくみに導くこと)。また「以善巧智」に自利利他の二義有。一には利他の爲に善巧方便智を発すること、「加持三昧の身智」。二には自受法樂の故に方便具足の法界智＝四智具足円満であるから「善巧」と言う。(覺鑿『菩提心論題釋』 『著作全集』 第1巻 p.112 参照)
- 847 「甚深秘密瑜伽」は五秘密瑜伽を指す(本圓『菩提心論密談鈔』 卷二 p.18)。甚深は鑿𑖀字の性海、秘密は阿毘字の奥地、瑜伽は金胎の大日に通じ、「説此甚深秘密瑜伽」で、法身大日如來内証の三密莊嚴の境界を説き性佛自覺の五智瑜伽の法門を談じることを言う(覺鑿『菩提心論題釋』 『著作全集』 第1巻 p.112 参照)
- 848 大正蔵本には「日」を「白」と記す。白月輪觀の場合は専ら月輪觀が主題となり、流通本の日月輪觀の場合は日輪觀・月輪觀の二觀法を挙げることになる
- 849 「照見」は物事の本質・実相を明らかに見極めることを言う
- 850 「湛然」で水が十分にたたえられている様、また静かで落ち着いた様
- 851 客塵煩惱に纏われた心の本性は清淨無垢であることを言う
- 852 満月の皓皓たる白淨光明が虚空に遍満すること。「照見本心湛然清淨猶如滿月光遍虚空無所分別」は本有の淨菩提心が虚空法界に湛然澄澈として常住遍照することを表現する

- 853 大正蔵本には「無」の一字を欠く
- 854 「般若」に実相・観照・文字の三種があり、実相は「理」・観照は「智」・文字は「教」に配当される(頼瑠『秘鍵開蔵鈔』巻下 p.27)。実相般若は所観・所達の理を示す
- 855 「種種無量珍寶」は内心に照見して顕了に観じた所の淨菩提心が、本有に五智・三十七智・一切如来の無量の智徳を包蔵することを歎じる一句(小田慈舟『十卷章講説』下 p.1300 参照)
- 856 「潔白」は純白で無垢清浄なること。「満月」は菩提心の相、「潔白」は菩提心の体に当る(本圓『菩提心論密談鈔』巻二 p.22 参照)
- 857 「普賢之心」は一義的には普賢の本有菩提心。Cf.「是<sup>[普賢]</sup>れ一切如来の菩提心行願の身なり」(『秘鍵』定本巻三 p.7、弘全一 p.558)。顕教的理解では、一切如来は果徳を、菩提心行願は因位の因行を指して、佛果を証得したあらゆる仏(一切如来)の因位を皆「普賢」と称する。深秘の釈では、一切如来=五智五仏(そこに普賢も含まれる)でこの五仏の本心性心(「果分の上の本因本果の徳)を菩提心とし、「應發菩提心者。謂生決定誓願。一向志求一切智智。必當普度法界衆生」(『大日經疏』大正 39・611 下)と説かれるが如く、上求下化の二利を包括する。大日如来の教勅を蒙り金剛不壊の堅固なる菩提心を総じて体する尊が「普賢」、一切如来=五智五仏と同体であって、則ち三十七尊の根源である。この普賢の本有菩提心は、行願菩提心の段に「一切有情は皆如来藏の性を含じて」(大正 32・572 下)と記されるに同じである
- 858 この自心とは普賢之心・本心・淨菩提心に他ならない
- 859 菩提心の清浄なることを満月の淨光に譬えると同時に、月輪の形は球体・団円であり、その相は本心=心臓 hrdaya(干栗駄心・肉團心)に相似であるから、この比喩が二重に成立する
- 860 大正蔵本には「為」を「謂」と作る
- 861 月の円明(満月の円まどかで皓皓と明るい形相)なる本体、これを淨菩提心と同一視する
- 862 『宝鑰』定本巻三 p.169、弘全一 p.467。『菩提心論』大正 32・573 下からの引用
- 863 通常は 15 日で 1 サイクルとするが、晦日[30 日]を出発点として新月[1 日]・緋月[2 日]・三日月[3 日]〜弓張月[8 日]〜十三夜月[13 日]・待宵月[14 日]・満月[15 日]と到達する過程を想定すれば、十六段階となる
- 864 決定証得の法界体性智=摩訶毘盧遮那如来の仏身に於て印成し、そこから出生流出するの意
- 865 文相としては四波羅蜜を出生する四智四佛が、中台法界体性の 大日如来から流出する次第を言う
- 866 『宝鑰』定本巻三 pp.169-170、弘全一 pp.467-468。『菩提心論』大正 32・573 下-574 上からの引用
- 867 『宝鑰』定本巻三 p.170、弘全一 p.468。『菩提心論』大正 32・574 上からの引用
- 868 阿閼・寶生・阿弥陀・不空成就の四如来の各々が、解脱輪の中で親近の四菩薩に圍繞される意
- 869 四攝菩薩は曼荼羅外重の四方四門に配される。東方門(下)に金剛鉤菩薩、南方の門(左)に金剛索菩薩、西方門(上)に金剛鎖菩薩、北方(右)には金剛鈴菩薩
- 870 内の供養四菩薩(喜・鬘・歌・舞)と外の供養四菩薩(香・華・燈・塗)を併せて金剛内外の八供養菩薩と呼ぶ
- 871 「但取十六大菩薩」は慧門の十六大菩薩のみを選択して月の十六分に配することを指す
- 872 玄奘訳『大般若波羅蜜多經』卷第四百八十舍利子品に説かれる。「不爲四無所畏四無礙解十八佛不共法故修行般若波羅蜜多。不爲<1 内空故修行般若波羅蜜多。不爲 2 外空 3 内外空 4 大空 5 空空 6 勝義空 7 有爲空 8 無爲空 9 畢竟空 10 無際空 11 散無散空 12 本性空 13 自共相空 14 一切法空 15 無性空 16 無性自性空>故修行般若波羅蜜多。不爲眞如故修行般若波羅蜜多。不爲法界法性實際故修行般若波羅蜜多。何以故。舍利子。諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時。不見諸法性差別故」大正 7・437 中-下
- 873 『宝鑰』定本巻三 p.171、弘全一 p.468。『菩提心論』大正 32・574 上からの引用
- 874 「一分淨性」は先に本心・本有菩提心を表示した「法爾應住普賢大菩提心」と本質的には等しい。但し、普賢大菩提心は本有常住の門に約するので満月に譬えられ、一分=十六分の一の淨性は修生門に立って本有菩提心の満月に相對することを言う(本圓『菩提心論密談鈔』巻四 p.52 参照)。則ち、漆黒の新月から満月へと向かうその最初の段階を以て本有の一分とし、行を積んで光明をさらに發展させ満月輪に近付く意味を含む
- 875 「衆行皆備」は菩提心の一分の淨性の中に、自利利他二行の万徳を具備することを言う
- 876 心質中の一分淨性である所の清浄心の本体。この体は法界体性・法爾本有の毘盧遮那(性徳)と因位の一切智智志求・金剛薩埵(修生)との開合不同である所の淨菩提心を指す
- 877 「皎然明白」は一義的には月が白々と明るく輝くさまを形容する。ここでは、純白にして塵翳に染汚されない義、六趣に輪廻しながら變易しない清浄不壊の義を示す。(本圓『菩提心論密談鈔』巻四 p.53)
- 878 自性清浄なる菩提心の一分の体は、月の十六分の一の如くである[則ち十六大菩薩の一一の身智のようである]
- 879 日毎に月が満ち満ちてその光明を次第に増してゆき、の意
- 880 十五夜の望月に到って、満月の妙徳円満・皎然明白の最勝清浄なる輝きを法界に遍照してさまたげ

のないこと。菩提心開發の万行が円満成就し、無上菩提を成ずることを「圓滿無礙」で表現する。ちなみに『大日經疏』には、太陽を本有淨菩提心に譬え、月を菩提心の行に喩して、満月＝衆行円満＝成菩提と述べる積が見出される。「日喩本淨菩提心。即是毘盧遮那自體。月喩菩提之行。白月十五日衆行皆圓滿。喩成菩提。黒月十五日衆行皆盡。喩般涅槃」(大正 39・618 下)

881 『宝鑰』定本卷三 p.171、弘全一 p.468。『菩提心論』大正 32・574 上からの引用

882 盡智の後に起こす無漏智で、既に四諦の理を覚って更にさとるべきものはないと知る智慧(勝又俊教『講座宝鑰』註積 p.318 註 1)。佛果の無生智で、阿<sup>ヲ</sup>字の本来不生・本初不生の義に通じる

883 快全『菩提心論三摩地段抄』p.12 参照

884 勝又俊教『講座宝鑰』註積 p.318 註 2 及び 3 参照

885 『宝鑰』定本卷三 p.171、弘全一 p.469。『菩提心論』(大正 32・574 上-中)からの引用

886 小田慈舟『十卷章講説』下 p.1301 参照

887 勝又俊教『講座宝鑰』註積 p.318 註 1 参照

888 『大日經疏』大正 39・723 中

889 『大日經義釋』卷八、續天台宗全書版 pp.401-402

890 清水明澄「『大日經』の注釈書の書誌学的研究」『密教文化』第 219 号、2007 年 pp.29-31、及び同じく清水明澄「唐土における『大日經』注釈書の成立過程」『密教文化』第 221 号、2008 年 pp.60-61 を参照のこと

891 清水明澄「唐土における『大日經』注釈書の成立過程」p.60

892 空海は『法華經積』に『菩提心論』の当該部分と同じ阿字の開示悟入の積文を引用する際に、「所謂開示悟入四字龍猛菩薩釋(所謂開示悟入の四字は龍猛菩薩の釋なり)」「(『法華經積』定本卷四 p.205、弘全一 p.787)と記すから、『菩提心論』原著者龍樹の解釈と信じているようである。これがアナクロニズムを示すことは言うまでもない

893 『菩提心論』に『大日經』の教説が影響を及ぼしていることは、『大日經』の經文が引用されていることから明白である。ここでは、『大日經』が中国に移入された後で、中国的な密教解釈を施された『大日經疏』の教理解釈が『菩提心論』に取り込まれている点に注目している

894 大正 18・328 中

895 『宝鑰』定本卷三 p.171、弘全一 p.469。『菩提心論』大正 32・574 中からの引用

896 「一肘」は觀想される蓮華の大きさを示す単位。肘から手の先までの距離を基準にする。概ね一尺五寸から一尺八寸(45~54cm)くらいの長さを示す(小田慈舟『十卷章講説』下 p.1320 参照)

897 「炳現」は非常に明らかに光り輝いて現れること。八葉の蓮華台上の満月輪の中に、白く輝く阿字が顕現していると觀想するべきとする

898 「召入」は招き入れること。則ち、月輪中の白色に輝く阿<sup>ヲ</sup>字を觀想して金剛縛の中に二大指を入れる印契を結び、この阿<sup>ヲ</sup>字=如来寂靜の智を自心の中に招き入れる[と觀想することを阿字觀とする]

899 『宝鑰』定本卷三 p.172、弘全一 p.469。『菩提心論』大正 32・574 中からの引用

900 「夫會阿字者」は阿字觀を修して阿字の実義=佛のさとの境界を会得した者、能觀の人を指す

901 「圓明淨識」は心中に招き入れた心月輪、これが淨菩提心に他ならない

902 心月輪をわずかばかりでも見ることを得れば、地前の菩薩の行相を示す

903 行人の生活の昼夜明闇、行住坐臥のあらゆる局面に於て心月輪を觀じ取るの意(快全『菩提心論三摩地段抄』p.16)。別に十地の功德を俱時に証することとも積される。「若常見者則入菩薩初地又十地功德同時常見」(頼瑜撰『大日經疏指心鈔』大正 59・584 中)

904 「廓」は大・広々とした様、ここでは菩提心=心月輪の大いなる様を表現する

905 本有の淨菩提心=心王心数の微塵数の佛智身が大虚空宇宙法界に周遍し遍在すること。同時にその大きさが無限大に拡大すること

906 「卷舒」は(巻物を)巻いたり広げたりすること

907 心月輪は拡大すれば三千大千世界たる法界に等しく、虚空に遍満し、これを巻き取れば一心の内に収斂する、その拡大収斂の自在無礙は第二地以上から更に進んだ佛地に在ることを示す。(本圓『菩提心論密談鈔』卷五 p.72 参照)

908 『宝鑰』定本卷三 p.172、弘全一 pp.469-470。『菩提心論』大正 32・574 中からの引用

909 三密瑜伽行のこと。瞑想して意識を集中させ、特定の対象(月輪・<sup>ヲ</sup>字等)を心中に思い描くことにより仏の眞理を直觀的に把握し、更に仏と己身と衆生の三平等無礙の境地を体得しようとする密教的実践修行法

910 所定の儀軌に随って、全てを漏れなく悉くの意

911 眞言密教の瑜伽觀行は、三密行・五相成身觀が必須となることを述べる。三密妙行によって本心(本有

浄菩提心を照見して仏位に入り、五相成身の観行を以て無上の仏身を獲得証悟することを指す(快全『菩提心論三摩地段抄』 p.17 参照)

912 上に論述された本有菩提心＝心月輪の白浄円明なる清浄・清涼・光明の形相を表現する。また『大日経疏』の次の釈も参照のこと。「想此一字。明白淨徹如淨明珠。一字皆又明了。遍有光鬘次第不斷[中略]復次此字者。即是菩提心。由一字即是入實相門。皆得法界之體[中略]先想本尊明了。次即自觀己身同於本尊。令内外明了也。字眞言觀即是眞言身。聲眞言觀即是眞言主。句義觀即是眞言之體。即眞言心也。句是義趣所歸趣處也。即本尊心也。身語意淨三事清淨平等[中略]諸佛勝句。行者觀住彼。極圓淨月輪。於中諦誠想[中略]又想月輪圓明清淨。觀字輪在此輪明淨心中。如前成就。此即淨菩提心義也。由三業平等清淨。能見諸佛相。淨菩提心與念佛三昧相應。明了無礙」『大日経疏』大正 39・688 中一下

913 三密行に於て心月輪・阿字と自心の本心とが結び付くこと。瑜伽の原義である。Cf.「瑜伽者翻云相應。相應涉入即是即義(瑜伽とは翻じて相應と云ふ。相應涉入は即ち是れ<即>の義なり)」『即身義』定本卷三 p.24、弘全一 p.512

914 『心地観経』には『菩提心論』と類同する観菩提心の行が説かれる。「凡夫所觀菩提心相。猶如清淨圓滿月輪。於胸臆上明朗而住。若欲速得不退轉者。在阿蘭若及空寂室。端身正念結前如來金剛縛印。冥目觀察臆中明月。作是思惟。是滿月輪五十由旬無垢明淨。内外澄澈最極清涼。月即是心。心即是月。塵翳無染妄想不生。能令衆生身心清淨。大菩提心堅固不退。結此手印持念觀察大菩提心微妙章句。一切菩薩最初發心清淨眞言。<唵一菩地二室多三牟致波二合四陀邪五弭六 Om bodhicittam utpādayāmi>。此陀羅尼具大威德。能令行者不復退轉。去來現在一切菩薩。在於因地初發心時。悉皆專念持此眞言。入不退地速圓正覺。善男子。時彼行者。端身正念。都不動搖。繫心月輪成熟觀察。是名菩薩觀菩提心成佛三昧」(大正 3・328 下-329 上)

915 『宝鑰』定本卷三 pp.172-173、弘全一 p.470。『菩提心論』大正 32・574 中からの引用

916 大正蔵本『菩提心論』には「成」の一字を欠く

917 五相成身観を修することを通して、つまり通達菩提心・修菩提心・成金剛心・証金剛身・佛身円満の五つの観法の行相を悉く実践し体得すればの意

918 本尊は眞言行者が相應涉入せんとする仏菩薩であると同時に、自性清浄心＝菩提心である

919 本尊の身と一体になった所の行者本心＝浄菩提心の白浄月輪

920 普賢菩薩は堅固不動の浄菩提心の象徴で、因位に於いて菩提心所起の願行を体現する金剛薩埵と一体にして、仏果を得て法身大日と即同不二一如を成ずるから、即身成仏を成就する三摩地菩提心＝白浄心月輪に等同と表現される

921 本有浄菩提心＝圓明＝心月輪＝阿<sup>丸</sup>字

922 月に満ち欠け(分満)有る如く蓮華にも開合があり、凡人の心(干栗駄心・肉團心)は未だ開花しない蓮華の花に譬えられる

923 未だ開花していない状態の蓮華の花、行者が因分にあること(凡・衆生辺)の比喩

924 イメージの連続性からすれば、この仏心は浄菩提心が十全に花開いた開敷華の状態に比定されるべきだが、ここでは蓮華から月輪に轉換され「満月」を佛の果位(金剛界)の象徴とする

925 本有菩提心の圓明を觀じる行、則ち月輪観を基本とした五相成身観を無事に成就・成満すればの意

926 「行相」は修行の在り方・次第。大乘の菩薩が未だ眞実究竟の佛のさとりを証得しない因地に於て万行を修することを言う

927 現身に本尊の仏徳を証し成仏すること、仏果(因行果の果分)を満足すること

928 「行」は六度(六波羅蜜)等の行、「願」は四弘誓願・十大願等の大願を指す。願によって行を成ずるから行と願は一体のものとして捉えられる。文脈的には、普賢菩薩は一切の行徳を体現する尊格にして、普賢の行願の実修が一切菩薩のそれを満足するという意味を表す(梅尾祥雲『現代語の十卷章と解説』2011 年版 p.109 註 27)

929 Om citta-prativedham karomi **उक्तिप्रतिबद्धकरमि**

930 「世尊如來我遍知已。我見自心形如月輪」『眞実撰経』大正 18・207 下

931 Om bodhi-cittam utpādayāmi **उत्पद्यैवैवमुत्पद्यमे**

932 「以此性成就眞言。令發菩提心。時彼菩薩。復從一切如來承旨。發菩提心已。作是言。如彼月輪形。我亦如月輪形見如」『眞実撰経』大正 18・207 下

933 「汝已發一切如來普賢心。獲得齊等金剛堅固善住此一切如來普賢發心。於自心月輪。思惟金剛形」『眞実撰経』大正 18・208 上

934 Om tiṣṭha vajra **उत्तिष्ठवज्र**

935 「菩薩白言。世尊如來我見月輪中金剛。一切如來咸告言。令堅固一切如來普賢心金剛。以此眞言」『眞実撰経』大正 18・208 上

936 Om vajrātmako 'ham **उपवृत्तजन्म**

937 「一切如來身口心金剛界。以一切如來加持悉入於薩埵金剛」『真實撰經』大正 18・208 上

938 「又極無自性心明眞如法身蒙驚覺緣力更**進金剛際**」『十住心論』卷九、定本卷二 p.280、弘全一 p.373

939 「一切薩埵金剛。具一切形成就。觀自身佛形。以此自性成就眞言。隨意而誦「Om yathā sarvatathā-gatas tathā'ham **उपवृत्तजन्म**」作是言已。金剛界菩薩摩訶薩。現證自身如來。盡禮一切如來已。白言。唯願世尊諸如來。加持於我。令此現證菩提堅固。作是語已。一切如來入金剛界如來彼薩埵金剛中。」『真實撰經』大正 18・208 上

940 『宝鑰』定本卷三 p.173、弘全一 pp.470-471。『菩提心論』大正 32・574 下からの引用

941 「人法上執」は人と法との二執着(我我所)の上の極細妄執を指す

942 摧破すること。Cf.「今眞言行人修三平等門雖破人法二執。住實智從無始無明有厚薄差別也。若無明薄者速身成佛也。若無明厚者久久成佛也」(濟暹撰『金剛頂發菩提心論私抄』大正 70・26 上)。但し、深秘の釈には人法上執を完全に断除することではなく、眞言行者が自心即仏を覚知して心の曼荼羅を開顯する際に、人法二執を断ぜずして迷妄の当相をそのまま菩提の理と見ることを指す。則ち即事而眞・煩惱即菩提の理趣を心得ることによって迷妄の雲霧を曼荼羅の白淨円明に轉換することを「破」の実義と釈する。(快全『菩提心論三摩地段抄』 p.22 参照)

943 「無始間隔」は無始以来の微細妄執＝根本無明。原初以来、衆生の心を染汚する根本無明・妄執が、覆隠の障りに由って自心仏と衆生の間を分け隔てて、自心即仏の理趣を覚知させないから「間隔」と言う

944 竟實際常不壞の如來眞實の智慧＝一切智智を証得することが未だできない、則ち発心して初地を超えるとは言いながら、未だ最勝究極の仏智に到達できていない未成仏の段階にあることを示す

945 比類なき無上最勝の佛道修行＝三密妙行

946 「次第」は修行の儀軌法式、五相成身觀の法則。「修持」は修行持念の義、三密妙行・五相成身の觀法を日々勤修して能く持することを言う

947 無上菩提を證する三密瑜伽の妙行

948 阿字本不生不可得の理、これを空海は六大体大能生の理とする

949 「悟諸佛法身」は理法身・自性身＝胎藏の理としての摩訶毘盧遮那佛を覚知することを指す

950 「證法界體性智」は、三摩地段所説の如來一切智智(金剛界智法身)を証するに同じ。「悟諸佛法身」「證法界體性智」は色心一如の法身大日の理身・智身に各々配当され、共に摩訶毘盧遮那の智徳を体証することで、成佛を意味する

951 大正蔵本には「等流身等流身」と記されるが、これは明らかに書写の誤りと考えられる

952 「自性身・受用身・變化身・等流身」は密教の立てる四種法身である。四種法身(単に四身とも言う)は、根本自性法身摩訶毘盧遮那仏より流出顯現した、法界遍滿・過恒沙不可説の一切の仏菩薩を、衆生に対して教化する在り方で四つの範疇に分類したもの。視座の異なりであるから、四種法身は四種曼荼羅・五智五仏・一切如來と同体である。Ex.「四種法身とは、一には自性身・二には受用身・三には變化身・四には等流身なり。此の四種身に豎横の二義を具せり。横は則ち自利、豎は則ち利他なり>」『二教論』定本卷二 pp.103-104、弘全一 p.500(『瑜祇經』大正 18・253 下への割注)

953 既に人法二執を超えて「正見眞實之智」を得ている眞言行者は、更に如來の一切智智を欲求して究極眞實の仏果位に到達する為に、宜しく三密・五相の三摩地法を修すべきである、と勧め説く。(快全『菩提心論三摩地段抄』 p.23 参照)

954 『宝鑰』定本卷三 pp.173-174、弘全一 p.471。『菩提心論』大正 32・574 下からの引用

955 『真實撰經』大正 18・207 下-208 上の取意。第九住心の經証に引かれた段及び五相成身觀の教説を含む

956 虚空に遍滿する胡麻油(＝恒河沙過刹塵)の仏菩薩、一切如來。この盡虚空法界の微細法身・無際智は一切の佛菩薩であり、これを一切如來＝五智五佛と見る。(本圓『菩提心論密談鈔』卷五 p.86 参照)

957 「授此心地」の心地は經文の「自性成就眞言」を指す、則ち五相成身の秘觀の次第に等しい

958 經証の大意は積尊成道(外迹)の構図を示して、密教の五相成身觀に依る成佛の義(一切如來＝五智三十七尊の智身の現證)を示すことにある。Cf.「一切義成就菩薩在尼吒天坐道場時。諸佛驚覺而令五相成身又云。一切如來大菩提心普賢菩薩一切義成就五相成身。須三十七尊心王境界自受法樂欲現成佛亦現凡夫。是釋尊會圓教菩薩外迹以爲眞言之行」濟暹撰『金剛頂發菩提心論私抄』大正 70・27 中

959 「今之人」は、末法の人と解する釈と『菩提心論』に只今この時に接している眞言行人と見る釈が成り立つ。論の構造からすれば、『菩提心論』冒頭の「上根上智之人」(大正 32・572 中)に呼応すると解すべき

960 大決心を以て信を貫き、眞実を諦あきらめるならば

961 「不起于座(座を起たさずして)」はその場に於て直ちに、即座にの意。速疾頓成の義を示す

962 五相成身の三摩地が現証されること。則ち「佛身円満」の觀を成就して、如来の一切智智を体証し我即大日(「現證自身如来」大正 18・208 上)の三摩地に住すること、則ち即身成佛の義を示す

963 三密行の入我我入により、「法身即ち是れ我が身なり」という究極の佛の境地に至ること。則ち、即身成佛を果たすこと。『菩提心論』の冒頭に「諸尊皆同大毘盧遮那佛身」と記される諸尊の位に真言行者が証入して、己身が毘盧遮那如来の仏身に等同となる経験。又前段には「此の五相具に備ふれば、方に本尊の身と成る」と説かれる

964 『真実撰経』大正 18・207 下-208 上

965 『宝鑰』定本卷三 p.174、弘全一 p.471。『菩提心論』大正 32・574 下からの引用

966 自心本有の曼荼羅海会の諸佛輪圓具足の功德。自利と利他の二行の功德を指す。参照、「此菩提心能包藏一切諸佛功德法故。若修證出現則爲一切導師。若歸本則是密嚴國土云云又經云。如是之藏識是清淨佛性[中略]此疏文中於字是所依境界義也。謂於如來藏佛性中恒沙功德爲所依本質。而以若圖畫若造立如是佛界功德之形像義名曰悲胎藏曼荼羅王也。依此本法如説修行。則一生間速疾到法佛果云也。此曼荼羅是顯現緣起從法佛慈悲心以顯行者之自心之法佛功德。而爲所宗趣體也。而新令顯生法界諸衆生之本有諸功德故。名云大悲胎藏也」濟暹撰『大日經住心品疏私記』大正 58・716 下-717 上

967 『菩提心論』所説の行願・勝義・三摩地の三種淨菩提心は、無上菩提を得て一切衆生を濟度する自証化他を目的とし、究竟真実の如来一切智智を得て仏身円満を成就せしめる根本因でもあるから、則ち諸仏本源の萬善の功德を本来的に包摂している、の意

968 「出現」は法然所得の本有本徳を菩提心に由って証知顕現する義を示す(快全『菩提心論三摩地段抄』p.25)。菩提心の妙用を顕わに示現すること

969 「密嚴」は秘密莊嚴の義。空海は『二教論』で「密」を金剛の三密、「嚴」は種種の徳を具して莊嚴することと定義して、密嚴は曼荼羅を指すと明快に述べる。「此佛刹盡以金剛自性清淨所成密嚴華嚴<謂密者金剛三密。華者開敷覺華。嚴者具種種徳。言以恒沙佛徳塵數三密莊嚴身土。是名曼荼羅。又金剛表智清淨表理。自性通二。言彼諸尊各具自然理智>(此の佛刹は、盡く金剛の自性を以て清淨に成せらるる所の密嚴華嚴なり<謂く、密とは金剛の三密なり。華とは開敷覺華なり。嚴とは種種の徳を具す。言く恒沙の佛徳・塵數の三密を以て身土を莊嚴する、是を曼荼羅と名づく。又金剛は智を表し、清淨は理を表し、自性は二に通ず。言く彼の諸尊に各自然の理智を具す>)」『二教論』定本卷三 p.105、弘全一 p.501(『瑜祇經』大正 18・253 下からの引用に対する割註)。則ち、無塵數の諸佛菩薩が遍滿する虚空法界曼荼羅が衆生の心に於て開顯することを「密嚴」の内実とする

970 仏道に従事する者の自他を利樂する一切の活動、諸仏に奉仕する菩薩の行いと衆生化他の仏の活動を包括して表現する

971 「若人求佛慧」の句は『法華經』に記される表現である。「若人求佛慧 於八十萬億 那由他劫數 行五波羅蜜[中略]若復勤精進 志念常堅固 於無量億劫 一心不懈息[中略]以是因緣故 能生諸禪定[中略]持此一心福 願求無上道 我得一切智 盡諸禪定際」(『妙法蓮華經』分別功德品第十七・大正 9・45 上)

972 如来の一切智智。仏智=仏自証の不共の極智を指、一切仏智の中にあっても最上秘密の智の義。この究竟實際常不壞の金剛智慧究竟真実を「佛慧」と言い表す

973 能求の菩提心の発現を意味する

974 父母から授かったこの身・肉体、生身・肉身とも言う。即身成仏の現身性を能く言い表わす。『法華經』法師功德品第十九に「父母所生清淨肉眼、見於三千大千世界、内外所有山林河海[中略]父母所生眼、悉見三千界[中略]以父母所生清淨常耳、皆悉聞知如是分別種種音聲」(大正 9・47 下-48 上)とあるに典拠を持つ

975 「父母所生身」が即身成仏の現身性を言表するのに対し、ここで速疾性が明確に述べられる

976 即身成佛の明証。「速證大覺位」は、速疾・即座に大覺円満の仏果の位=法身如来の智徳=曼荼羅海会の性徳=密嚴國土を証することを表現する。換言すれば、無上大菩提・大覺位を証するとは、則ち真言行者が仏智を得て、この身(「父母所生の身」)このまま、己が今ここに生きている汚濁の娑婆世界を密嚴國土たらしめ(=自心に曼荼羅を開顯し)、自らが導師となって一切衆生を救濟する仏事(化他救濟)に邁進すること、それを「座を起たずして」「本尊之身」に己が証入して達成するという「三摩地現前」の「修行」である。この自利利他二利の行の成満こそが、三密瑜伽の妙行による即身成仏の真実究竟の仏果=如来一切智智とする

977 本論第五章第二節 5-2-3「経証中の真言教理のエッセンスとしての偈頌」で既に論じている

978 「都絶能所。法爾道理[中略]六大法界體性所成之身[中略]曰六大無礙常瑜伽」『即身義』定本卷三 pp.23-24、弘全一 p.512

979 『大日經』住心品、大正 18・1 中

980 即身成佛の明証性を讚嘆開示するこの四句一頌の釈については、次を参照。「若人求佛惠通達菩提心父母所生身速證大覺位者。以頌述即身成佛妙用也。此中初一句明所求五智。次一句合明五相之中第一通達心及第二菩提心也。第三句合明金剛心及金剛身二相所在也。第四句別明本尊身也。又第三句明金剛心所在。第四句明金剛身及本尊身。意云。修行餘教菩薩。捨分段身以後更得變易身。後而證佛果。故



不即身成佛義。修行此教直生菩薩不捨分段身頓證佛身也。是真即身成佛正意也。即身成佛義之意如菩提心義云。抑言。即身成佛者。爲即於一生成佛。爲凡夫即身成佛。答。兩義俱得。即於一生成佛如前文。凡夫即身成佛者如即身成佛義云。六大無礙常瑜伽體四種曼荼各不離相三密加持速疾現用重重帝網名即身無礙法然具足薩婆若法佛成佛心數心王過刹塵無數各具五智無際智輪圓鏡力故實覺智所由此四句明成佛二字」濟暹撰『金剛頂發菩提心論私抄』大正 70・28 上—中

981 『宝鑰』定本卷三 p.113、弘全一 p.417

982 東京大學國語研究室資料叢書 16『古訓點資料集二』『秘藏寶鑰』汲古書院、1986 年 p.345

983 頼瑜『秘藏寶鑰勘註』卷一 p.5

984 孔穎達くようだつ(574-648)は初唐の学者、唐の太宗の命により『五經正義』編纂の中心となる

985 宥快『秘藏宝鑰鈔』卷上一 p.12

986 『大日經』卷五阿闍梨真實智品、大正 18・38 中—下

987 『宝鑰』定本卷三 p.113、弘全一 p.418

988 同上、定本卷三 p.115、弘全一 p.419

989 第十住心、密教の秘密莊嚴心を指す

990 心内の庫、秘密内証の仏のさとりの教え

991 『宝鑰』定本卷三 p.115、弘全一 p.419

992 『大日經』成就悉地品、大正 18・22 上

993 宥快『秘藏宝鑰鈔』卷上三 p.55 参照

994 『宝鑰』定本卷三 p.120、弘全一 p.423

995 「[戴淵]遇陸機赴洛、船裝甚盛、遂與其徒掠之。若思登岸、據胡床、指麾同旅、皆得其宜。機察見之、知非常人、在舫屋上遙謂之曰、<卿才器如此、乃復作劫邪。>若思感悟、因流涕、投劍就之。機與言、深加賞異、遂與定交焉。」『晋書』卷六十九列伝第三十九及び『世説新語』第十五に語られる

996 『宝鑰』定本卷三 p.121、弘全一 p.425

997 同上、定本卷三 p.126、弘全一 p.429

998 同上、定本卷三 p.130、弘全一 p.431

999 同上、定本卷三 pp.130-131、弘全一 p.432

1000 同上、定本卷三 p.131、弘全一 p.433

1001 同上、定本卷三 p.134、弘全一 p.435

1002 同上、定本卷三 p.134、弘全一 p.435

1003 同上、定本卷三 pp.137-138、弘全一 p.439

1004 同上、定本卷三 p.139、弘全一 p.440

1005 同上、定本卷三 p.142、弘全一 p.443

1006 『宝鑰』定本卷三 p.143、弘全一 p.444

1007 Cf.「廓同大虚湛然無為」『宝鑰』p.130、弘全一 p.432 及び「大虚寥廓」『宝鑰』p.153、弘全一 p.452

1008 Cf.『莊子』天地篇の「夫道、覆載萬物者也、洋洋乎大哉。(夫れ道は、萬物を覆載する者なり、洋洋乎として大なるかな)」「夫道、淵乎其居也、濇乎其清也。(夫れ道は、淵乎えんこととして其れ居をり、濇乎りょうこととして其れ清すむ)」及び天道篇「天不産而萬物化、地不長而萬物育、帝王無爲而天下功。(天は産うまずして萬物化す。地は長ぜずして萬物育す。帝王は無爲にして天下功あり)」

1009 大地は思念無く無想であっても

1010 「百草」は多くの草、百は満数で全ての草の義。ここでは大地より萌え出でる全ての草木花卉を「百草」と言い表す

1011 『宝鑰』定本卷三 pp.148-149、弘全一 p.449。『菩提心論』大正 32・573 上からの引用

1012 「廻心向大」は二乗の小心を廻らして大乘に趣向する義を示す。(宥快『發菩提心論鈔』第六 p.97)

1013 仮に示現された城。二乗の到達する境地は極果に非ずして仮のさとりのことを「化城」に譬える。『法華經』化城喻品第七に説かれる(旅行者が最終目的地の余りに遠いがため途中で旅を放棄することなきように、途中で教導者が神通力による仮の城を造り、一旦そこで休憩した上で旅を続けさせる説話)。Cf.「於一佛乘分別説三。如彼導師爲止息故作大城。既知息已而告之言寶處在近[中略]導師知息已 集衆而告言 汝等當前進 此是化城耳[中略]故以方便力 權化作此城 汝等勤精進 當共至寶所 我亦復如是[中略]諸佛方便力 分別説三乘 唯一佛乘 息處故説二」『妙法蓮華經』大正 9・26 中—27 中

1014 二乗の無餘涅槃=仮の城(化城)で滞留する休憩から起き上がり、眞実のさとりの境界へ向けて廻り趣く、の意。『法華經』に説く「寶所」が眞実の仏果である

1015 諸仏が二乗の人若しくは初心の者を加持・驚覺開示すること。Cf.「二乗之人蒙諸佛驚覺故起他縁

大乘心(二乗の人は諸佛の驚覺を蒙るが故に他縁大乘心を起す)『三昧耶戒序』定本卷五 pp.9-10、弘全二 p.138  
1016梵 upāya、衆生を仏の真実の教えに導くために仮に採用する便宜的な手段のこと  
1017大乘の大慈大悲の心を発する意。これに就き、衆生本有の仏性の力を内薫の因とし、如来諸菩薩の大悲加持力を外縁とする。(果實『菩提心論開書』第五 p.84)  
1018『宝鑰』定本卷三 p.150、弘全一 p.450  
1019「專注」は唯識觀に住して自心所變の諸法に心を傾注する禪定を言う。その結果として、一切の諸法は自心の作り出す実体の無い依他起性であり、三界唯心・心外無別法の真理を覚るものとする  
1020宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下 p.262  
1021『宝鑰』定本卷三 p.150、弘全一 p.450  
1022「三種練磨」は菩薩の五位の修行のうち、第一資糧位に於て陥りやすい三種の懈怠心(広深退・難修退・難証退の心)を超克する勇猛心にして、此れを以て精進すること。(勝又俊教『講座宝鑰』註釈 p.236 註 12 参照)  
1023無上菩提を求める心が退失しそうになること。具体的には広深退・難修退・難証退の三懈怠心に捕われて退屈を覚えること  
1024「策」は鞭、牛馬を進発させるために鞭打つことで「はげます」と訓じる  
1025「冊」は冊に同で、古代中国で天子が后妃・諸侯を立て、或いは封禄・爵位を受けるときに発する勅書を言う。冊立(封立太子・皇后)・冊正(扶正室)等の語がある。ここでは迷妄八識の心王を四智法帝の位に就かせること意味し、古来の読みに随って「かしづく」と訓ずる  
1026大圓鏡智(第八阿頼耶識の境の転)・平等性智(第七末那識の迷妄境の転)・妙觀察智(第六意識の迷いの転)・成所作智(眼耳鼻舌身の前五識から転)  
1027『宝鑰』定本卷三 p.151、弘全一 p.451  
1028あらゆる現象がただ一心のみから現れ出たものであるとする思考法。Ex.「一切唯識。如經中說三界唯心」(窺基撰『成唯識論述記』大正 43・230 下)。ここではこの一切唯識の基本認識に即して諸法の如幻の相を見極める唯識觀法を指す。前句の「自心」、この「唯心」共に第八根本識の「心」である(頼瑜『秘藏寶鑰勘註』卷五 p.109)  
1029六度は布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧の六波羅蜜行、大乘菩薩の修すべき基本的な実践修行の六種の徳目。六度は仏法一切の善行の根本であるから、広義に全ての仏法の修行に通じ、萬行と言い表す。即ち六度萬行は二乗と共に大乘菩薩が修する所の一切の大悲の修行を指す。  
1030宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下二 p.281 参照  
1031『宝鑰』定本卷三 p.152、弘全一 p.452  
1032無明煩惱、当住心の法相唯識の法門では煩惱障と所知障の二障を指す  
1033広くは大日如来自内証の教説である真言秘密蔵そのもの。より具体的には、自心本有の淨菩提心・自心仏を開いた曼荼羅を指す  
1034第六住心他縁大乘心の教門とそれに随順した行果は、ただ心外の迷妄煩惱を取り除いたに留まり、未だに一心の本源＝真言秘密蔵の宝庫を開いて真実究竟の仏のさとりを体得したのではない、の意(勝又俊教『講座宝鑰』註釈 p.247 訳文参照)  
1035「一切行者断一切悪修一切善超十地到無上地圓滿三身具足四徳。如是行者無明分位非明分位」『釋摩訶衍論』大正 32・637 下  
1036 Cf.「心外礦垢於此悉盡(心外の礦垢、於此に悉く盡き)」「宝鑰』定本卷三 p.115、弘全一 p.418 及び「九種心藥拂外塵而遮迷(九種の心藥は外塵を拂って迷ひを遮し)」同、定本卷三 p.115、弘全一 p.419(心宝3の一部)  
1037『宝鑰』定本卷三 pp.153-154、弘全一 p.453  
1038 Cf.「当等住心ノ王所分別ノ意ハ。第八識ハ是レ心王也。七轉識ハ心所也。其ノ故ハ海水波浪ノ喩ヲ以テ王所ノ不同ヲ明ク見列。然ニ楞伽經ニ藏識海常住七識波浪轉(「藏識海常住 境界風所動 種種諸識浪[中略]如海共波浪 心俱和合生 譬如海水動 種種波浪轉[中略]阿頼耶如海 轉識同波浪」實又難陀譯『大乘入楞伽經』大正 16・594 下-595 上)ト説故ニ。水波若シ王所ナカ第八識ハ心王七轉識ハ心所ナル可シ」宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下四 p.304  
1039『宝鑰』に引用される『大日經疏』の釈文には「心王自在明即是淨菩提心更作一轉開明。倍勝於前劫也(心王自在とは即ち是れ淨菩提心の更に一轉の開明を作して、前劫に倍勝することを明かすなり)」「十宝 30」と記される  
1040『宝鑰』定本卷三 p.155、弘全一 p.454  
1041絶待中道・第一義諦の一心は、湛寂常住にして澄明清淨であることを言う。長行釈の中の『大日經疏』からの引用文に「心王猶如池水性本清淨」とあるに相当する  
1042『宝鑰』定本卷三 p.156、弘全一 p.455。『釈摩訶衍論』大正 32・637 下からの引用  
1043『釈摩訶衍論』大正蔵本には「絶絶離離」と記される。仏のさとりの境界が言語表現を出離した言

断心滅の超越絶体の極地に在ることを「絶離絶離」と言う

1044 完全に言語表現を超越した、絶対的な如来の空智である清浄本覺(佛の境界)に立ち至った当処

1045 小田慈舟『十卷章講説』下 p.1028 参照

1046 『宝鑰』定本卷三 p.157、弘全一 p.456

1047 常寂光土を依土とするが故に寂光如来と言う。Ex.「言常寂光土者[中略]如本門中地湧菩薩下方空中住。從地出已。亦詣虚空七寶妙塔。彼此虚空俱表寂光」湛然述『法華玄義釋籤』大正 33・922 上

1048 『妙法蓮華經』大正 9・37 上—中

1049 行処は末代の行者が自ら修する善い行い、親近処は行人が仏に親近する為に保持すべき適切な交際範囲のことを言う

1050 「室宅」は安樂の処。行処・近処の二処(身の安樂行)だけでなく、他の正語行(語)・心離諸惡自利行(意)・心修諸善利他行(慈悲)の四安樂行を総合して得られる身心の安樂の場処を「室宅」と言い表す。「(四)安樂/行有<sub>ト</sub>雖<sub>ト</sub>身心ノニ<sub>ハ</sub>出不。故合<sub>テ</sub>六種行處<sub>ト</sub>云也。故<sub>ニ</sub>身心室宅<sub>ト</sub>云。身口<sub>ヲ</sub>合<sub>テ</sub>身<sub>ト</sub>為意慈悲<sub>ヲ</sub>合<sub>テ</sub>心<sub>ト</sub>為」宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下七 pp.346-346)

1051 『宝鑰』定本卷三 p.160、弘全一 p.459

1052 理智寂照の二徳を分かって身土とした處が法身・本門の仏が在する常寂光土、則ち久遠実成の本門の佛釈迦牟尼及び寂光(多寶)如来という法身仏のいます身土のこと

1053 仏のさとの境界は、顕教的な共通認識では、言語に由る表現を超越した言語道断・廢詮談旨・體妙離言等の境地である

1054 「心境」が「泯」「融」という表現は、空海が天台法華一乗の法門の特徴を形容する句として常用する。Ex.「第八如實一道心 一如本淨 境智俱融」『宝鑰』定本卷三 p.116、弘全一 p.459。「泯之境智歸一快心(之[般若空性]を境智に泯ずれば、歸一[會三歸一=觀音の内証三摩地]心を快くす)」『秘鍵』定本卷三 p.4、弘全一 p.555 及び「如實一道之心雖云拂心垢而入清淨泯境智而證如如。猶是一道清淨之樂。未入金剛之寶藏。(如實一道の心は心垢を拂つて清淨に入り境智を泯して如如を證すと云ふと雖も、猶是れ一道清淨の樂にして未だ金剛の寶藏に入らず)」『三昧耶戒序』定本卷五 pp.6-7、弘全二 p.135

1055 「身心也滅」は不住身心の義。常即常德寂即樂徳光即淨我の常寂光土に相当する(頼瑜『秘藏寶鑰勘註』卷六 p.142 二参照)。不住身心である所の仏、大虚空に等同である所の仏とは、真身・応身の二身のうちの真身、空性無境心沈空滞寂(『大日經』所説)の義及び不見於身心・寂滅平等(『金剛界蓮華部心儀軌』所説)の義を言い表す(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下十 p.377 参照)

1056 『宝鑰』定本卷三 pp.160-161、弘全一 p.459。『釋摩訶衍論』大正 32・637 下からの引用

1057 「一心法界三大義中各開二種[中略]一者體大。謂一切法眞如平等不増不減故。[中略]能所十六法相。遍滿遍滿平等平等。一味一相皆無差別。[中略]爲顯一心廣大圓滿。名爲衆生[中略]一法界心總攝一切生滅門法。是故名爲攝世間法。總攝一切眞如門法。是故名攝出世間法。皆作法界故名爲法[中略]一者心眞如門。二者心生滅門[中略]作一法界心眞如門。即顯示一體摩訶衍法。作一法界心生滅門。能示自體自相自用摩訶衍法。[中略]不二摩訶衍法無因緣耶。是法極妙甚深獨尊[中略]性徳圓滿海是焉[中略]爲欲顯示一法界體平等平等無有其私。無量性徳自然本有非得他力。」『釋摩訶衍論』大正 32・600 上—601 下

1058 『宝鑰』定本卷三 p.161、弘全一 p.460

1059 Cf.「夫大海雖深羅睺之脚能極其底。蘇迷雖大大士之手能擲他界。然則深海不足爲深。大山不足爲重。(夫れ大海深しと雖も羅睺が脚は能く其の底を極め、蘇迷大なりと雖も大士の手は能く他界に擲つ。然れば則ち深海も深しと爲るに足らず、大山も重しと爲るに足らず)」「有人爲先師修法事願文」『性靈集』定本卷八 p.155、弘全三 p.513

1060 「聲縁識不識薩埵智不知」の句は、『華嚴經』の説く心仏不異の教えが甚深獨尊にして、二乗・三乗の修行者の窺知できないことを言い表す

1061 奇異不思議なることの中でも冠絶して奇絶なるもの、極絶の極みとも言うべきものと言うなら、それに相当するのは只、自心の佛のみである、の意

1062 Cf.「大海資衆流以致深。蘇迷越衆山以成高(大海は衆流に資つて以て深きことを致し、蘇迷は衆山に越えて以て高きことを成す)」「綜藝種智院式」『性靈集』卷十、定本卷八 p.187、弘全三 p.536

1063 宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下一下半 p.385

1064 芥石は芥子劫と盤石劫。芥城は一辺百由旬の正方形の城の中に芥子が充満することで、長寿の者が百年に一粒の芥子をそこから運び出し、城内の全ての芥子粒を悉く持ち去るまでの長大久遠の時間を芥子劫と呼ぶ(Cf.「劫義佛譬喩説。四千里石山有長壽人。百歳過持細軟衣一來拂拭。令是大石山盡。劫故未盡。四千里大城。滿中芥子。不概令平。有長壽人百歳過一來取一芥子去。芥子盡。劫故不盡。菩薩如是無數劫。發大正願度脱衆生願名大心要誓。必度一切衆生斷諸結使。成阿耨多羅三藐三菩提」『大智度論』大正 25・100 下)。巨石=盤石劫は、百年に一度天人が現れ出て一辺百由旬の大磐石を軽い羽衣で磨り払い、その盤石が遂に擦り減って消滅してし

もうまでの長大な時間を言う。竭は盡の意、磷磨滅して石が薄くなること

1065 Cf.「廣大如法界。究竟如虛空。虛空究竟。無窮盡故。我願究竟。亦無有盡。法界廣大無邊際故。我願廣大亦無邊際」般若訳『四十華嚴經』大正 10・696 下

1066 Cf.「夫佛法非遙心中即近。真如非外奔身何求(夫それ佛法遙かに非ず、心中にして即ち近し。真如外に非ず、身を棄てて何んか求めん)』『秘鍵』定本卷三 p.3、弘全一 p.554「秀句 1」／心佛衆生本性和同如空與光。無始無終無有斷滅。佛法智印必詮此義[中略]身遍虛空法界。心亘性相理事。此身此心何處不有。(心と佛と衆生と本性和同せること空と光との如し。無始無終にして斷滅有ること無し。佛の法智印必ず此の義を詮す。[中略]身は虛空法界に遍じ、心は性相理事に亘る。此の身、此の心、何いづれの處にか有らざらん。)『大日經開題(大毗盧遮那)』定本卷四 pp.34-35、弘全一 p.661「心仏 25」／「法身在何。不遠即身。智體云何。我心甚近。本来無去鎮住滿月宮(法身何にか在る。遠からずして即ち身なり。智體云何ぞ。我が心にして甚だ近し。本来無去にして鎮しなえに満月の宮に住す)」「於平城東大寺供三宝願文」『性靈集』卷七、定本卷八 p.117、弘全三 pp.483-484／「一切衆生皆悉具足如是無量佛智。然衆生不覺不知。是故如來慇懃悲歎。悲哉衆生去佛道甚近。然被無明客塵之所覆弊。不解宅中之寶藏。輪轉三界沈溺四生。(一切衆生、皆悉く是の如くの無量の佛智を具足せり。然れども衆生は覺せず知せず。是の故に如來慇懃に悲歎したまふ。悲しい哉、衆生佛道を去ること甚だ近し。然も無明の客塵に覆弊せられて宅中の寶藏を解せず。三界に輪轉し四生に沈溺す)』『字母釋』定本卷五 p.105、弘全二 pp.722-723「本源 19」

1067 實叉難陀訳『大方廣佛華嚴經』大正 10・66 上

1068 この遍虛空法界の無盡の佛が我が仏であるという概念は密教にも継承される。Ex.「能所無礙六丈夫 如是自他四法身 法然輪圓我三密 天珠涉入遍虛空 重重無礙過刹塵(能所無礙の六丈夫と 是の如くの自他の四法身は 法然として我が三密に輪圓し 天珠の如くに涉入して虛空に遍じ 重重無礙にして刹塵に過ぎたまへる)』『十住心論』卷一歸敬序、定本卷二 p.4、弘全一 p.125

1069 宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下一下半 p.387

1070 華嚴教理の文脈で「近而難見我心細而遍空我佛」を解するには次の釈を参照の事。太字は『宝鑰』の釈文に類同する。「夫以法性虛空廓無涯而超視聽。智慧大海深。無極而抗思議眇眇玄猷。名言罕尋其際。茫茫素範。相見靡究其源。但以機感萬差。奮形言而充法界。心境一味。泯能所而歸寂寥。體用無方。圓融叵測。於是無像現像。猶陽谷之昇太陽。無言示言。若滄波之傾巨壑。是故創於蓮華藏界。演無盡之玄綱。牢籠上達之流。控引令階佛境。然後化霑忍土。漸布慈雲。灑微澤以潤三根。滋道牙而歸一揆。是知機緣感異。聖應所以殊分。聖應雖殊不思議一也。華嚴經者。斯乃集海會之盛談。照山王之極說。理智宏遠。盡法界而亘真源。浩汗微言。等虛空而被塵國。於是無虧大小。潛巨刹以入毫端。未易鴻纖。融極微以周法界。故以因陀羅網參互影而重重。錠光玻黎照塵方而隱隱一即多而無礙。多即一而圓通。攝九世以入刹那。舒一念而該永劫」法藏述『華嚴經探玄記』大正 35・107 上—中

1071 『大日經』秘密曼荼羅品第十一・大正 18・31 中

1072 『十住心論』卷十、定本卷二 pp.311-312、弘全一 p.401

1073 『平城天皇灌頂文』第二文、定本卷五 p.18、弘全二 pp.158-159

1074 Cf.「若能明察密號名字。深開莊嚴秘藏。則地獄天堂佛性闡提煩惱菩提生死涅槃邊邪中正空有偏圓二乘一乘。皆是自心佛之名字(若し能く明らかに密號の名字を察し、深く莊嚴秘藏を開けば、則ち地獄天堂・佛性闡提・煩惱菩提・生死涅槃・辺邪中正・空有偏圓・二乘一乘、皆是れ自心佛の名字なり。)」『十住心論』定本卷二 pp.6-7、弘全一 p.128

1075 宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下三下半 p.417 参照

1076 佛駄跋陀羅訳『大方廣佛華嚴經』大正 9・465 下—466 上

1077 『宝鑰』定本卷三 p.161、弘全一 p.460

1078 水が澄明清浄である様。空寂なる一心＝佛の湛然として澄み渡った様を形容する

1079 澄浄の水という鏡の如き自性清浄圓明なる体に、海印森羅の影像が映し出される様を言い表す

1080 「鑒知」は鑑知とも記し、物事を詳細に観察し知解すること。ここでは「諸法」＝一切諸法＝萬象＝三種世間を明瞭如実に了知する佛の徳を言う。『秘藏宝鑰』の先の記述で「初心之佛其徳不思議萬徳始顯一心稍現證此心時知三種世間即我身覺十箇量等亦我心(心至 30)」と述べられる遍知能觀の萬徳に相当する。

1081 Cf.「衆生盲瞶迷心佛 不識自有無盡珍 我託秘藏本有義(衆生盲瞶にして心佛に迷い 自ら無盡の珍有ることを識らず 我秘藏本有の義に託し。)」『金勝王經秘密伽陀』定本卷四 p.241、弘全一 p.826「本源 21」及び「自心曼荼 有佛無佛 性相常住(自心の曼荼は有佛無佛、性相常住なり)』『理觀啓白』『定本全集』定本卷五 p.97、弘全二 p.186「心仏 18」

1082 Cf.「攝三種世間。皆爲一大法身。具十佛故。其三身等。並此中智正覺攝故。土亦如之。即如空身而示普身」澄觀撰『大方廣佛華嚴經疏』(大正 35・572 下)。及び「極無自性心者雖云融法界而證三世間身等帝網而得一大法身(極無自性心は、法界を融して三世間の身を證し、帝網に等しくして一大法身を得と云ふと雖も。)」『三昧耶戒序』定本卷五 p.7、弘全二 pp.135-136

1083 同上、定本卷三 pp.161-162、弘全一 p.460-461

1084 「我身」は三世間を融して十身を具足する仏のこと。一切諸法真如とは悉く自心中の功德＝佛であって、それは三種世間を総攝する仏身に他ならないから、ここに一切諸法・三種世間＝佛の萬徳＝一心本源＝我が自心という直覺智が了解される

1085 「十箇量等」は仏が正覺を成ずる時に得る徳、法身の量が有為無為の一切諸法の量に等しいことを言う

1086 十箇量等身が「亦我心」と記される理由は、一つには前句の「我身」と対句を構成する為、又別には經文に「如所得身。言語及心。亦復如是」(『八十華嚴經』大正 10・275 上)と述べられ、身に就いて説いたことは身口意の三に共通すると明示されるから、ここには「十箇量等の心」の義と捉えて空海が釈すと理解できる

1087 『宝鑰』定本卷三 p.163、弘全一 p.461

1088 「示心佛不異」は自心と仏と衆生の三が無差別であること、則ち迷悟を含む一切が心の所作で平等無差別であることを表現する

1089 勝又俊教『講座宝鑰』註釈 p.288 註 5. Ex.「譬如日出。先照一切諸大山王。次照一切大山。次照金剛寶山。然後普照一切大地[中略]先照菩薩摩訶薩等諸大山王」『六十華嚴經』大正 9・616 中。Cf.「華嚴經者。斯乃集海會之盛談。照山王之極說。理智宏遠。盡法界而亘眞源」(法藏述『華嚴經探玄記』大正 35・107 上)

1090 『六十華嚴經』大正 9・616 中

1091 『宝鑰』定本卷三 p.164、弘全一 p.462

1092 同上、卷三 p.162、弘全一 p.461

1093 同上、卷三 p.162、弘全一 p.461

1094 Cf.「因陀羅網參互影而重重。錠光頗黎照塵方而隱隱。一即多而無礙。多即一而圓通。攝九世以入刹那。舒一念而該永劫」法藏撰『華嚴經文義綱目』大正 35・493 上

1095 宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下五下半 p.442

1096 『宝鑰』定本卷三 p.165、弘全一 p.463。『真實撰經』大正 18・207 下からの引用

1097 『菩提心論』は經ではないので、ここでは『金剛頂經』經典の範囲から除外して考える

1098 第十一章第四節・第五節参照

1099 参照、乾仁志他著『新国訳大蔵經[インド撰述部]密教部 12-4』大蔵出版、2004 年の p.30 頭注 5「大菩提心：如来の偉大なさとの心(所求の菩提心)で衆生の本有の浄菩提心をいう」及び頭注 6「普賢大菩薩：大菩提心が智身の心性として法を明かしたものとすれば、普賢大菩薩は智身の存在性として人を明かしたものとイえる。」

1100 同上、p.400 補注「[一切如来たちの]眞実なる教えが無限定の一切如来を通じて一切処・一切時に遍満する在り方を大毘盧遮那(法身)といい、またそれが如来の眞髓(本質、核心)としてすべての如来に内在する在り方を大菩提心普賢大菩薩(如来蔵)という」、及び、大毘盧遮那＝普賢大菩薩に関する補注 p.403「大毘盧遮那の場合は「如来」の語が付されていないこと、また毘盧遮那如来の場合は、四種の仏徳を表す文が過去分詞形で結ばれていること等から、大毘盧遮那は本覚仏に相当するのに対し、毘盧遮那如来は始覚仏としての性格を有している」を参照のこと

1101 『宝鑰』定本卷三 p.167、弘全一 p.465。『釈摩訶衍論』大正 32・637 下

1102 「三自一心」は一體摩訶衍三自摩訶衍の略。「三自」は自體・自相・自用を指し、「他」の妄法に対して自然本有の義で「自」と言う。「一心」は體・相・用の三大一味の辺を表現する。(宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下八半 p.465 参照)

1103 自體・自相・自用の三大を具する三自一心の法体は、絶言・言語表現を越えた甚深極玄のものであるが、衆生に開示して之を利せんが為に暫く能入門を仮りて「三自」と言い、「一心」と表現する(小田慈舟『十卷章講説』下 p.1097 参照)

1104 第九住心極無自性心の到達した顕教究竟の勝れた境地、五重問答の第四重の本覚

1105 『宝鑰』定本卷三 p.163、弘全一 p.462

1106 同上、定本卷三 pp.167-168、弘全一 p.465

1107 Cf.「如是曼荼羅各各有四種曼荼羅四智印等。言四種者。摩訶三昧耶達磨羯磨是也。如是四種曼荼羅其數無量。刹塵非喻海滴何比(是の如きの曼荼羅に、各各に四種曼荼羅・四智印等有り。四種と者いっば、摩訶と三昧耶と達磨と羯磨とは是れなり。是の如きの四種曼荼羅、其の數無量なり。刹塵も喩に非ず、海滴も何ぞ比せん)」『十住心論』定本卷二 p.307、弘全一 p.397

1108 Cf.「表四智印。大羯法三等印如次配之。(四智印を表す。大・羯・法・三等の印なり。次の如く之を配すべし)」『金剛頂經開題』定本卷四 p.73、弘全一 p.695。元々四種智印は『真實撰經』で説かれる、佛の悟りの智慧を象徴する印であり、大智印はあらゆる対立を超えた最高の存在、三昧耶智印は象徴の妙果・一切の不二

を示し、法智印は法界則ち言語・文字で表示される真理の世界、羯磨(智)印は身語意の活動を表現したものと解釈される。起源としては四種曼荼羅とは別系統であった四印の教義は、類似した意味内容を持つ四曼と同一視されるに至る

11109 宥快『秘藏寶鑰鈔』卷下九半 p.474

11110 『宝鑰』定本卷三 p.114、弘全一 pp.418-419

11111 同上、定本卷三 p.176、弘全一 p.473

11112 『三教指帰』定本卷七 p.73、弘全三 p.347

11113 陳は列・並の意。夙は早いこと。駕は馬車に馬を繋ぐの意。星陳夙駕で星夜に駕車出行すること

11114 掌徒は徒役を掌管する人、徒歩にて従う従者の長

11115 肅は整肅にする put in order の意。征旅は出征する軍隊のこと

11116 『三教指帰』定本卷七 pp.82-83、弘全三 p.353

11117 同上、定本卷七 p.85、弘全三 p.355。「輅」字は定本では「路」に作るが、ここでは海陸の道程を示す意味で「輅」字を正として採用する

11118 「惠果和尚碑文」『性靈集』卷二、定本卷八 p.36、弘全三 p.424

11119 『春秋左傳』僖公三十年に「行李之往來」と記される。『藝文類聚』卷二十七、人部十一「行旅」

11120 ただし、この「胡笳十八拍」は蔡琰の作ではないという偽撰説が唱えられる。福山泰男『建安文學の研究』汲古書院、2012年、pp.331-336

11121 「爲大使與福州觀察使書」『性靈集』卷五、定本卷八 pp.77-80、弘全三 pp.454-456

11122 同上、『性靈集』卷五、定本卷八 pp.78-79、弘全三 pp.454-455

11123 三浦章夫編『弘法大師傳記集覽』pp.110-112

11124 陵は丘陵。縁は沿 along の意。流澤は車騎を密生した山林から沼沢に向かわすこと

11125 雲布雨施は遍布の比喩。[李善注]善曰：韓子曰：雲布風動。周易曰：雲行雨施也

11126 貔貅は貔貅ひひょう、虎・豹に似た猛獣。生は生け捕りの意。[李善注]韋昭曰：生、謂生取之也

11127 豺はヤマイヌ jackal。狼はオオカミ wolf。搏は捕捉の意

11128 熊羆はクマ Ursidae とヒグマ Ursus arctos。手は徒手で撃殺する意

11129 羴は野に同。羴羊は山羊・野羊(Capra ウシ科ヤギ属)。[李善注]羴羊、羴羊也、似羊而青。郭璞曰：足、謂踏也

11130 鷩は鳥の名、雉に似る。鷩蘇は鷩の尾羽で飾った被り物。蒙は頭に被る意

11131 白虎 white tiger は四神の一、西方を守護する。綉は袴。[李善注]郭璞曰：綉、謂絆絡之也

11132 「爲故藤中納言奉造十七尊像願文」『性靈集』卷七、定本卷八 pp.110-111、弘全三 p.478

11133 鷓鴣げき、想像上の水鳥、白い大形の鳥で風によく耐えて大空を飛ぶといわれ、船首にその形を置いて飾りとした。

11134 關輔は關中及び三輔(右扶風・左馮翊・京兆尹)の地區のこと。[李善注]關、關中也。漢書曰：右扶風・左馮翊・京兆尹、是為三輔

11135 「與越州節度使求内外經書啓」『性靈集』卷五、定本卷八 p.83、弘全三 p.458

11136 三浦章夫編『弘法大師傳記集覽』p.113 頭註

11137 Ex.「秋泉鳴北澗、哀猿響南巒。戚戚新別心、悽悽久念攢。攢念攻別心、且發清溪陰(秋泉北澗はくかんに鳴り、哀猿はいえん南巒なんらん)に響く。戚戚せきせきたり新あらたに別るる心、悽悽せいせいとして久しき念ねん攢あつまる。攢の念は別れの心を攻め、且あしたに清溪せいけいの陰みなみを發す)」謝靈運「登臨海嶠初發疆中作與從弟惠連見羊何共和之」(『文選』卷二十五所録)

11138 「與越州節度使求内外經書啓」『性靈集』卷五、定本卷八 p.83、弘全三 p.459

11139 苕折は葦の穂が折れる。子破は小鳥が命を落とすこと

11140 『論語』子路「子貢曰：今之從政者何如。子曰：噫。斗筭之人、何足算也。(子貢曰く、今の政まつりごとに従ふ者は如何いかん。子の曰く、噫ああ、斗筭としょうの人、何ぞ算かぞふるに足らん。)」

11141 「僕以為戴盆何以望天。(僕はく以為おもへらく盆ぼんを戴いただけば何を以て天を望まんと。)」司馬遷「報任少卿書」『文選』卷四十一所録

11142 玄奘訳『大般若波羅蜜多經』卷三百九十八、大正 6・1062 下-1063 上

11143 「奉為四恩造二部大曼荼羅願文」『性靈集』卷七、定本卷八 p.108、弘全三 p.476

11144 「鞍祖求伽梵」『宝鑰』定本卷三 p.116、弘全一 p.419

11145 「僧壽勢爲先師入忌日料物願文」『性靈集』卷七、定本卷八 p.114、弘全三 p.481

11146 澄觀述『大華嚴經略策』大正 36・702 下

11147 「綜藝種智院式」『性靈集』卷十、定本卷八 pp.188-189、弘全三 p.537

11148 取意「漫荼羅位初阿闍梨。應發菩提心。妙慧慈悲兼綜衆藝。善巧修行般若波羅蜜。通達三乘。善解眞

言實義。知衆生心。信諸佛菩薩。得傳教灌頂等。妙解漫荼羅畫』『大日經』具緣品、大正 18・4 上  
 1149 取意「此處菩薩於菩提有五種障<sup>[中略]</sup>對治是障有五始終<sup>[中略]</sup>證大無礙智地故。如經得大無礙智地故。  
<sup>[中略]</sup>大菩提願大菩提念不忘失故。如經憶念不忘菩提心故。<sup>[中略]</sup>如經教化成就一切衆生界故。<sup>[中略]</sup>於**五明處**  
 通達分別故。如經通達分別一切處法故」天親造・菩提流支訳『十地經論』大正 26・125 上一中  
 1150 『六十華嚴經』卷五十八、入法界品第三十四之十五、大正 9・773 中  
 1151 『大般若波羅蜜多經』大正 6・1063 上一下  
 1152 「與本國使請共歸啓」『性靈集』卷五、定本卷八 p.85、弘全三 p.461  
 1153 運徹『遍照發揮性靈集便蒙』卷五 p.162  
 1154 『法華經釈』には「據六波羅蜜經」と作られる。定本卷四 p.200、弘全一 p.782  
 1155 『法華經開題(苑河女人)』定本卷四 pp.184-185、弘全一 p.794  
 1156 『六波羅蜜經』所説の五藏の教説に依る。Ex.「所謂過去無量苑伽沙諸佛世尊所説正法<sup>[中略]</sup>一聞於  
 耳皆悉憶持。攝爲五分。一素咀纜二毘奈耶三阿毘達磨四般若波羅蜜多五陀羅尼門。此五種藏教化有情。隨所  
 應度而爲説之<sup>[中略]</sup>此五法藏譬如乳酪生蘇熟蘇及妙醍醐。契經如乳調伏如酪。對法教者如彼生蘇。大乘般若  
 猶如熟蘇。總持門者譬如醍醐。醍醐之味乳酪蘇中微妙第一。能除諸病令諸有情身心安樂。總持門者契經等中  
 最爲第一。能除重罪令諸衆生解脫生死速證涅槃安樂法身<sup>[中略]</sup>我滅度後。令**阿難陀**受持所説素咀纜藏。其**鄒**  
**波離**受持所説毘奈耶藏。迦多衍那受持所説阿毘達磨藏。曼殊室利菩薩。受持所説大乘般若波羅蜜多。其**金剛**  
**手菩薩**。受持所説甚深微妙諸總持門。如是教門能除有情生死煩惱長夜黑闇。速能出離證解脫果。譬如明燈能  
 除暗暝使得見道。佛亦如是然智慧炬能照有情」般若訳『大乘理趣六波羅蜜多經』大正 8・868 中一下。『二  
 教論』定本卷三 pp.95-97 に引用される  
 1157 『六波羅蜜經』の記載名に随う。般若訳『大乘理趣六波羅蜜多經』大正 8・868 中一下  
 1158 「奉勸諸有緣衆應奉寫秘密法藏合三十五卷」『性靈集』卷九、定本卷八 pp.174-175、弘全三 p.528  
 1159 「綜藝種智院式」『性靈集』卷十、定本卷八 p.190、弘全三 p.538  
 1160 「答叡山澄法師求理趣釋經書」『性靈集』卷十、定本卷八 pp.203-204、弘全三 p.550  
 1161 『菩提心論』大正 32・573 上  
 1162 『御請来目録』定本卷一 p.19、弘全一 p.83  
 1163 同上、定本卷一 p.39、弘全一 p.102  
 1164 『秘密曼荼羅教付法伝』定本卷一 p.112、弘全一 p.44  
 1165 『二教論』定本卷三 p.76、弘全一 p.475  
 1166 同上、定本卷三 p.85、弘全一 p.483  
 1167 『般若心経秘鍵』定本卷三 p.3、弘全一 p.554  
 1168 『大日經開題(法界淨心)』定本卷四 pp.7-8、弘全一 pp.637-638  
 1169 『十住心論』卷一序、定本卷二 pp.5-6、弘全一 pp.127-128  
 1170 この「權佛」は、当該箇所直前の「十宮」中の「一道無爲宮」に相当するから、一仏乘を指す  
 1171 『大日經開題(法界淨心)』定本卷四 p.7、弘全一 p.637  
 1172 「漸次背闇向明求上之次第」『十住心論』卷十、定本卷二 p.307、弘全一 p.397  
 1173 『大日經』住心品、大正 18・2 上。『十住心論』卷十、定本卷二 p.307、弘全一 p.397 に引かれる  
 1174 『宝鑰』定本卷三 pp.113、弘全一 p.417  
 1175 同上、定本卷三 pp.113、弘全一 p.417  
 1176 同上、定本卷三 pp.134-135、弘全一 p.436  
 1177 宋代成立の『太平御覧』卷 775 に「肅慎氏獻白雉於文王。還恐迷路問周公。作指南車以送之」の記述  
 有り。また宋代末の『十八史略』周公・指南車に「交趾南有越裳氏。重三詎而來。獻白雉。曰<吾受命国之黄耆。  
 天無烈風淫雨、海不揚波三年矣。意者中国有聖人乎>。周公歸之王、薦于宗廟。使者迷歸路。周公錫以駟車五  
 乘、皆爲指南之制。使者載之、由扶南林邑海際、期年而至国。故指南車常爲先導。示服遠人而正四方。」と記  
 されるから、この逸話は広く知られるものであったことが理解できる  
 1178 宥快『秘藏寶鑰鈔』卷上一 p.14 参照  
 1179 『宝鑰』定本卷三 p.114、弘全一 p.418  
 1180 下界・人間の短命の世界を苦・麁・障として厭い、浄・妙・離なる天上の長命を樂欲すること、則ち六  
 行智觀の行相を言う  
 1181 觀行を深めてさらに勝れた瞑想の境地へと輾転上昇すること  
 1182 『宝鑰』定本卷三 pp.114-115、弘全一 pp.418-419  
 1183 「秘中之秘」は秘密莊嚴心の内証の境界を直接的には指示する。この解釈について、諸説有り。  
 一義には「始/秘/顯密/極秘也。顯中=秘義有故。次/秘/但/眞言/秘也」と顯密二教の秘を見る  
 二に「眞言/中=淺略深秘有。深秘/中=淺深有故秘中之秘ト云也」と眞言乘の中の淺深を見る

三に「初<sup>ハ</sup>秘<sup>ハ</sup>應化身<sup>ノ</sup>秘。次<sup>ハ</sup>秘<sup>ハ</sup>自性法身<sup>ノ</sup>大秘。例<sup>ハ</sup>眞言大眞言」と仏身の差別を見る

四に「『大日経』所説の第三劫を秘密一乗ト為。彼<sup>ニ</sup>望<sup>テ</sup>眞言<sup>ヲ</sup>秘中之秘ト云」

五に「十住心皆顕密<sup>ノ</sup>両趣有。彼<sup>ノ</sup>九種<sup>ヲ</sup>住心<sup>ノ</sup>秘密<sup>ニ</sup>望<sup>テ</sup>第十<sup>ヲ</sup>以秘中之秘ト云也」

六に「至極秘密<sup>ノ</sup>義也。別<sup>ノ</sup>由無」(宥快『秘蔵寶鑰鈔』卷上二 p.45 参照)

と挙げられるが、ここでは第十秘密莊嚴心の至極最上最勝を言い表すものとして、上の諸義を重重的の包含するものとして捉えるべきであろう

1184「我心自證」、修行者の本有菩提心が自ら仏の果を証得することを明かす。能求の菩提心が、所求の菩提心をおのずから開發照悟し、その自性清浄なる本性＝仏智＝自心の曼荼羅を明らかにするから「自證」と呼ぶ

1185 求佛有智の真言行者は、本有常住の浄菩提心を開發闡明し、自心に仏智仏身を開顯するという「自心能爲・我心自證」の理趣を能く知悉しなければならない、の意

1186 『宝鑰』 定本卷三 p.116、弘全一 p.419

1187 目的地である第十秘密莊嚴住心＝第十金場＝本有金剛心殿に至って、その内庫に於て秘密蔵の法身大日如来の曼荼羅教を体証することを言う

1188 小田慈舟『十卷章講説』下 p.821 参照

1189 宥快『秘蔵寶鑰鈔』卷上三 p.56 参照

1190 『宝鑰』 定本卷三 p.118、弘全一 p.421

1191 Cf. 宋玉「神女賦」の「楚襄王與宋玉遊於雲夢之浦、使玉賦高唐之事。其夜王寢、果夢與神女遇、其狀甚麗(楚の襄王じょうおう、宋玉そうぎょくと雲夢うんぼうの浦ほに遊び、玉ぎょくをして高唐こうとうの事を賦せ使む。其の夜、王寢いね、果はてに夢に神女しんぢよと遇あふ。其の狀じょう甚だ麗うるはし。)」『文選』卷十九所録

1192 『文選』李善註卷十九に「神仙傳曰：切仙一出遊於江濱、逢鄭交甫、交甫不知何人也、目而挑之、女遂解佩與之。交甫行數步、空懷無佩、女亦不見」と記される。また阮籍の「詠懷詩」第二(『文選』卷二十三所録)に「二妃遊江濱、逍遙順風翔。交甫懷環珮、婉變有芬芳。猗靡情歡愛、千載不相忘。傾城迷下蔡、容好結中腸。感激生憂思、諛草樹蘭房。膏沐為誰施。其雨怨朝陽。如何金石交、一旦更離傷。(二妃江濱こうひんに遊び、逍遙して風に順ひて翔かける。交甫こうほ環珮かんぱいを懐いだき、婉變えんれんとして芬芳ふんぼう有あり。猗靡いびとして情は歡愛かんあいし、千載せんざいも相あひ忘れず。傾城けいせい下蔡かさいを迷はし、容好ようこう中腸ちゅうちょう結むすぼる。感激して憂思を生じ、諛草けんそうを蘭房らんぼうに樹う。膏沐こうもく誰たが為にか施こさん。其れ雨あめふれといふに朝陽ちようようを怨らむ。如何いかんぞ金石きんせきの交まじはり、一旦いったんして更かへつて離傷りしょうする。)」と謳われる

1193 「從南湘之二妃、攜漢濱之游女。[中略]氣若幽蘭。華容婀娜、令我忘食。[中略]冀靈體之復形、御輕舟而上溯。浮長川而忘反、思緜緜而增慕。夜耿耿而不寐、露繁霜而至曙。命僕夫而就駕、吾將歸乎東路(南湘なんしやうの二妃に從ひ、漢濱かんびんの游女ゆうぢよを攜たづさへ[中略]氣き幽蘭ゆうらんの若ごとく、華容かよう婀娜あだとして、我われをして食さんを忘れ令しむ。[中略]靈體れいたいの復た形あらはれんことを冀こひねがひ、輕舟けいしゅうに御のりて上溯さかのぼる。長川ちようせんに浮かんで反かへるを忘れ、思おもひ緜緜めんめんとして慕ほを増す。夜よる耿耿こうこうとして寐いねられず、繁霜はんそうに露うるほひて曙あかつきに至り、僕夫に命じて駕がに就つかしめ、吾われ將まさに東路とうろに歸らんとす。駢轡ひを攬とりて以て策むちを抗あげ、悵ちようとして盤桓はんかんして去る能はず。)」(『文選』卷十九所録)

1194 この二つの故事は『三教指帰』でも連結して用いられている。「綢繆妻孥。無異楚宋之夢遇神女。磊砢寶蔵。宛同鄭交之空承仙語(綢繆ちゆうびゅうたる妻孥さいども、楚宋が夢に神女に遇へるに異なる無し。磊砢らいらとさかりなる寶の蔵は、宛あたかも鄭交ていこうが空しく仙の語ことばを承うけしに同じ。)」定本卷七 pp.75・76、弘全三 p.348)

1195 『宝鑰』 定本卷三 p.120、弘全一 p.423

1196 同上、定本卷三 p.120、弘全一 p.424

1197 同上、定本卷三 p.120、弘全一 p.423

1198 同上、定本卷三 p.126、弘全一 p.429

1199 外道は仏説の真理に触れて、大自在天・梵天などに皈依し生天を願っていた己の信仰、及び斷常二邊・空有二見に執着する思想の根本的な誤りを覚るであろう、の意

1200 『大日経』所説の第八心嬰童心(無畏依)・第九殊勝心・第十決定心は未だ仏道に皈依していない世間心の段階(第三住心)であるが、善知識の教えに遇う機縁があれば正しい仏のさとりにへの道に回心・転入することを示す

1201 『宝鑰』 定本卷三 p.122、弘全一 p.425

1202 同上、定本卷三 p.132、弘全一 p.434

1203 同上、定本卷三 p.142、弘全一 p.443

1204 同上、定本卷三 p.144、弘全一 p.445

1205 「游泳湛寂之潭優遊無為之宮」『宝鑰』 定本卷三 p.145、弘全一 p.446

1206 『宝鑰』 定本卷三 p.144、弘全一 p.445



1207 無餘涅槃の湛然寂靜なる状態に、永劫の如き時間安住して、恍惚となることを酒に酔った状態に喩え「酔臥三昧」と言う

1208 『宝鑰』 定本卷三 pp.148-1492、弘全一 p.449。『菩提心論』 大正 32・573 上からの引用

1209 「廻心向大」は二乗の小心を廻らして大乘に趣向する義を示す。(宥快『發菩提心論鈔』 第六 p.97)

1210 Cf. 「二乗之人蒙諸佛驚覺故起他緣大乘心(二乗の人は諸佛の驚覺を蒙るが故に他緣大乘心を起す)」『三昧耶戒序』 定本卷五 pp.9-10、弘全二 p.138

1211 菩薩の修行の階梯を順に辿っての意

1212 菩薩が仏の果位に到る三劫の六度万行を「難行苦行」と表現する。Cf.「獲得甚深微妙智 難行苦行恒沙劫 是故能成調御師 佛證自然一切智 住眞寂滅難思議 唯佛如來自證知 能現無邊佛境界」『六波羅蜜經』 大正 8・910 中

1213 「然得成佛」で二乗の人が無余涅槃から大乘に廻心して、三劫に亘る六度万行の難行苦行を修したその果徳を表現する

1214 『宝鑰』 定本卷三 p.150、弘全一 p.450

1215 「爪犢遙望不近。建聲何得窺窬」『宝鑰』 定本卷三 p.145、弘全一 p.445

1216 『宝鑰』 定本卷三 p.152、弘全一 p.452。『菩提心論』 大正 32・573 上からの引用

1217 同上、定本卷三 p.152、弘全一 p.452。『釋摩訶衍論』 大正 32・637 下を引く

1218 「三身」は仏身について法相宗が説く、自性身・受用身・變化身(法身・報身・応身)の三の仏身

1219 「無明」は未だ迷妄不覚にあること、眞実究竟の仏の境界に達していない未極・未達の修行者を指す。「分位」は配置配分された場所・段階・境界

1220 第十住心秘密莊嚴心を「心内」とし、これに対する前の九住心を「心外」と表現する

1221 広くは大日如来自内証の教説である眞言秘密蔵そのもの。つより具体的には、自心本有の淨菩提心・自心仏を開いた曼荼羅を指す

1222 『宝鑰』 定本卷三 p.155、弘全一 p.454

1223 参照、『大智度論』の「入實法相門。如是入竟。是中深入諸法實相時。心忍直入無諍無礙。是名法等忍。如偈説<諸法不生不滅 非不生非不滅 亦不生滅非不生滅 亦非不生滅 非非不生滅>。已得解脫空非空是等悉捨滅諸戲論言語道斷。深入佛法心通無礙不動不退。名無生忍。是助佛道初門以是故説已得等忍」大正 25・97 中一下

1224 『大智度論』 大正 25・97 中一下

1225 『宝鑰』 定本卷三 p.156、弘全一 p.455。『釋摩訶衍論』 大正 32・637 下を引く

1226 同上、定本卷三 p.159、弘全一 p.458

1227 「淨菩提心門」は眞言密教の入仏の法門であると規定される。Ex.「入佛智慧。有無量方便門。今此宗。直以淨菩提心爲門。若入此門。即是初入一切如來境界」『大日經疏』 大正 39・590 上

1228 『宝鑰』 定本卷三 p.160、弘全一 p.459

1229 同上、定本卷三 p.160、弘全一 p.459

1230 他緣大乘心・覺心不生心の前劫菩薩は心外に眞如を見る。これを境智冥合・理智不二の境界である第三劫一道無為心に比較すれば、未だ戲論の領域を出離していないと言う。Cf.「影像不出常寂滅光。故曰無相。以心實相智覺心之實相。境智皆是般若波羅蜜。故曰無境界。以此中十喻[第三劫の十喻]望前十喻[第二劫の十喻]。復成戲論。故曰越諸戲論」『大日經疏』 大正 39・604 上

1231 『宝鑰』 定本卷三 pp.160-161、弘全一 p.459。『釋摩訶衍論』 大正 32・637 下を引く

1232 五重問答が『維摩經』 入不二品に基づく議論であるという華嚴教理研究者の学説も提出されている。参照、石井公成『華嚴思想の研究』 第五章「新羅華嚴思想展開の一側面」、春秋社、1996 年、pp.395-396

1233 安然是、『釈摩訶衍論』を用いた『宝鑰』 第八住心の教判を「失」と批判する。本論の附論「安然『眞言宗教時義』における空海テキストの反映について」第三節でこの点を論じている

1234 『宝鑰』 定本卷三 p.161、弘全一 p.460

1235 小田慈舟『十卷章講説』 下 p.1074 参照

1236 五百由旬(約 3500km)の表現の根拠について、頼瑜は『華嚴經探玄記』の記事を引き(「若不信一乘守權乖實甚爲可愍故。百喻經第二卷云。昔有一聚落。去王城五由旬。村中有好美水。王勅村人常使日日送其美水。村人疲苦悉欲移遠此村去。時彼村主語諸人言。汝等莫去。我當爲汝白王改五由旬作三由旬使汝得近去來不疲。則往白王。王爲改之作三由旬。衆人聞已便大歡喜。有人語言此故是本五由旬。更無有異。雖聞此言信王語故終不肯捨。世間之人亦復如是。修行正法度於五道向涅槃城。心生疲倦。便欲捨離頓駕生死不能復進。如來法王有大方便。於一乘法分別説三。小乘之人聞之歡喜以爲易行。修善進德求度生死。後聞人説無三乘故是一乘。以信佛語終不肯捨。如彼村人亦復如是。解云。此經即是金口良斷。權實顯然。可息諸説耳」大正 35・114 上-中)、文中の「五由旬」を百倍に乗じて「五百由旬」としたものと解釈する(頼瑜『秘藏寶鑰勘註』 卷七 pp.146-147 参照)

- 1 2 3 7 第七覺心不生心の頌に「心通無礙入佛道從此初門**移心亭**」と言及される「心亭」に同類
- 1 2 3 8 『宝鑰』 定本卷三 pp.161-162、弘全一 pp.460-461
- 1 2 3 9 『大日經』 大正 18・3 中
- 1 2 4 0 『宝鑰』 定本卷三 p.163、弘全一 p.461
- 1 2 4 1 「漸次背闇向明求上之次第」『十住心論』 卷十、定本卷二 p.307、弘全一 p.397
- 1 2 4 2 『宝鑰』 定本卷三 p.163、弘全一 p.461
- 1 2 4 3 一切智智を一向志求する求法菩薩行の最終段階に、善財童子が理徳の普賢菩薩に帰依することを言い表す
- 1 2 4 4 般若訳『四十華嚴經』 大正 10・677 中一下
- 1 2 4 5 Cf. 「約菩薩求法會者如善財童子。於覺城東娑羅林大塔廟處。**文殊師利初爲諸大衆及善財童子一會說法。如是次第乃至末後。普賢菩薩於金剛藏道場所。爲於大衆及善財等現法界身雲之法。爲末後第五十四會法藏撰『華嚴經文義綱目』** 大正 35・496 下
- 1 2 4 6 般若訳『四十華嚴經』 大正 10・842 上
- 1 2 4 7 Cf. 「我則法界。我則法身。**我則大日如來。我則金剛薩埵。我則一切佛。我則一切菩薩。我則緣覺。我則聲聞。我則大自在天。我則梵天。我則帝釋。乃至我則天龍鬼神八部衆等。**(我則ち法界なり、我則ち法身なり、**我則ち大日如來なり、我則ち金剛薩埵なり、我則ち一切佛なり、我則ち一切菩薩なり、我則ち緣覺なり、我則ち聲聞なり、我則ち大自在天なり、我則ち梵天なり、我則ち帝釋なり、乃至我則ち天龍鬼神八部衆等なり。)**」『吽字義』 定本卷三 pp.66-67、弘全一 p.547。及び「我即是者決定諦信我即法界我即毘盧遮那我即普門諸身。此事不謬。如上眞言。加持義中我即法界是也。又云。法身而有自在神變加持」『大日經疏』 大正 39・789 中
- 1 2 4 8 般若訳『四十華嚴經』 大正 10・848 中
- 1 2 4 9 小田慈舟『十卷章講說』 下 p.1070 参照
- 1 2 5 0 Ex. 「但有**三生**。一成見**關位**。謂見聞此無盡法門。成金剛種子等。如性起品說。二成解行位。謂兜率天子等。從惡道出已。一生即得離垢三昧前。得十地無生法忍及十眼十耳等境界。廣如小相品說。又如善財始從十信乃至十地。於善友所一生一身上皆悉具足如是普賢諸行位者。亦是此義也。三**證果海位**。謂如彌勒告善財言。我當來成正覺時汝當見我。如是等。當知此約因果前後分二位故。是故前位但是因。圓果在後位故。說當見我也」法藏述『華嚴一乘教義分齊章』 大正 45・489 下
- 1 2 5 1 五十三の善知識を次に列挙する。
1. 文殊師利菩薩 2. 功德雲比丘 3. 海雲比丘 4. 善住比丘 5. 良医弥伽 6. 解脱長者 7. 海幢比丘 8. 体捨優婆夷 9. 毘目多羅仙人 10. 方便命婆羅門 11. 弥多羅尼童女 12. 善現比丘 13. 釈天主童子 14. 自在優婆夷 15. 甘露頂長者 16. 法宝周羅長者 17. 普眼妙香長者 18. 滿足王 19. 大光王 20. 不動優婆夷 21. 随順一切衆生出家外道 22. 青蓮華香長者 23. 自在海師 24. 無上勝長者 25. 獅子奮迅比丘尼 26. 婆須密多女 27. 安住長者 28. 觀世音菩薩 29. 正趣菩薩 30. 大王天 31. 安住道場地神 32. 娑婆婆陀夜天 33. 甚深妙德離垢光明夜天 34. 喜目觀察衆生夜天 35. 妙德救衆生護夜天 36. 寂靜音夜天 37. 妙德守護諸城夜天 38. 開敷樹華夜天 39. 願勇光明守護衆生夜天 40. 妙徳円満林天 41. 瞿夷夫人 42. 摩耶夫人 43. 天主光童女 44. 遍友童子師 45. 善知衆芸童子 46. 賢勝優婆夷 47. 堅固解脱長者 48. 妙月長者 49. 無勝軍長者 50. 尸毘最勝婆羅門 51. 徳生童子 52. 有徳童女 53. 弥勒菩薩 54. 文殊師利菩薩 55. 普賢菩薩
- 1 2 5 2 般若訳『四十華嚴經』 大正 10・836 下。Cf. 「今從彌勒却向文殊還行百一十城。故知從初至彌勒定經百十故也。至普門者攝別歸普故。謂攝前諸差別位歸此文殊普門故也」法藏述『華嚴經探玄記』 大正 35・490 中
- 1 2 5 3 『宝鑰』 定本卷三 p.164、弘全一 p.462
- 1 2 5 4 同上、定本卷三 p.164、弘全一 p.462。『大日經』 住心品、大正 18・3 中からの引用
- 1 2 5 5 「等虚空無邊一切佛法」は第十住心＝秘密莊嚴心を指す(勝又俊教『講座宝鑰』 註積 p.295 註 2)。「無邊一切佛法依此相續生」は、第八住心の引証及び第九住心の第一回目の引用部分からは意図的に省略されていた。則ち、第八住心及び第九住心因位の分齋ではなく、第九住心の果位＝眞言門の初門＝初地に到達して漸く言及されていることに留意。Cf. 「無邊一切佛法依法相續生ノ十一字ヲ脱。是爲顯非第八ノ住心ノ當分覺。第九ノ住心ノニ同如此引證。[中略]後ノ引文ニ經[中略]極無自性心生等虚空無邊一切佛法依此相續生文是分明ニ極無自性心生ノ次ニ等虚空無邊等ノ文ヲ案。初地ヲ事明也[中略]無量無邊ノ一切ノ佛法事ハ初地心内秘密ノ功德故。第八第九ノ住心ニハ不許之意也」宥快撰『大日經疏鈔』 大正 60・303 上—中
- 1 2 5 6 『宝鑰』 定本卷三 p.165、弘全一 p.463。『守護国經』 大正 19・570 下からの引用
- 1 2 5 7 「大」字は弘全本・高野版『十卷章』・長谷版『十卷章』では採用されるが、定本版には採られない
- 1 2 5 8 『宝鑰』 定本卷三 p.164、弘全一 p.463。『眞実撰經』 大正 18・207 下からの引用
- 1 2 5 9 Cf. 「**明成佛之外迹**謂我初坐道場」『大日經疏』 大正 39・646 中及び「一切義成就菩薩在尼吒天坐道場時。諸佛驚覺而令五相成身又云。一切如來大菩提心普賢菩薩一切義成就五相成身。須三十七尊心王境界自受法樂欲現成佛亦現凡夫。是**釋尊會圓教菩薩外迹**以爲眞言之行」濟暹撰『金剛頂發菩提心論私抄』 大正 70・27 中

1260「Archetypus(独)」「archetype(英)」「archétype(仏)」、「arche-」はギリシャ語「αρχη アルケー」で「始め・原初・原理・根源」などの意味、「-typ」は「τυπος」に由来する「刻印」の原義で「タイプ=類型」の意味が生じる。「アーキタイプ」(原型)という英語が普通名詞として一般的に用いられ、例えば原初的形態を持ったもの、模型(モデル)や手本、それによって同一物を作り出す型(プロトタイプ)などの意味を持っている

1261『宝鑰』定本卷三 p.167、弘全一 p.465。『釈摩訶衍論』大正 32・637 下を引用する

1262 同上、定本卷三 pp.167-168、弘全一 pp.465-466

1263「法界體性三昧」の語句は『大日經』には記されず、『三摩地法』(大正 18・331 上)から採る。原文は「結三摩地印。入法界體性三昧。修習五字旋陀羅尼。<諸法本不生 自性離言說 清淨無垢染 因業等虛空 旋復諦思惟 字字悟眞實 初後雖差別 所證皆歸一 不捨是三昧 兼住無緣悲 普願諸有情 如我無有異>」で、下線部は『即身義』に証文として引用される(定本卷三 p.20、弘全一 p.509)

1264『宝鑰』定本卷三 pp.168-169、弘全一 p.466。『大日經』具緣品、大正 18・9 中からの引用

1265「爾時」は『大日經』入漫荼羅具緣眞言品第二之餘の「爾時毘盧遮那世尊與一切諸佛同共集會各各宣說一切聲聞緣覺菩薩三昧道」という説法の會の状況を指す

1266「一切如來一體速疾力三昧」は大日如來が一切如來と同体にして俱に一法界の体であると證悟し、速疾に衆生を濟度する三昧で、大日尊の初入の定の名。異名として法界胎藏三昧(具緣品)・莊嚴清淨藏三昧(悉地出現品)・平等莊嚴藏三昧(秘密漫荼羅品)・法界體性三昧(『三摩地法』)等があり、因果二位・自證化他の二徳に通じる定と積される阿<sup>三</sup>字三昧である。(小田慈舟『十卷章講説』下 pp.1119 参照)

1267大日如來が説く「我覺本不生出過語言道…」の偈頌は、如來自證の菩提の実義を説き、『即身義』での配釈からも明らかな如く、六大体大の義を示すから、これを「法界體性三昧」と言う。(有快『秘藏寶鑰鈔』卷下九半 p.179 参照)

1268『大日經』の字輪品・百字生品・百字果相應品・百字位成品・百字持誦品・百字眞言法品等に説く百字輪百光遍照觀を指す。

1269十二字は十二字眞言のこと。『大日經』字輪品所説に依れば、摩多(母音)十六のうち<sup>三</sup>の四字を除外した「<sup>三</sup>」の十二字を指すとする。又別には『大日經』秘密曼荼羅品に説く「十二句眞言王」= <sup>三</sup> とする説もある(<sup>三</sup> は中尊大日如來、<sup>三</sup> は西方無量壽佛、<sup>三</sup> は北方天鼓雷佛、<sup>三</sup> は東方寶幢佛、<sup>三</sup> は南方開敷華王佛の中台五如來に配當される。)

1270「觀法」は、瞑想して意識を集中させ、特定の対象(月輪・<sup>三</sup>字等)を心中に思い描くことにより仏の眞理を直觀的に把握しようとする実践修行法のこと。ここでは眞言の字輪を觀想の対象とするから「眞言觀法」と言い表す

1271秘密至極・極秘、秘中の秘。Cf.「此尊眞言儀軌觀法。佛金剛頂中説。此秘中極秘。[中略]顯密在人。聲字即非。然猶顯中之秘。秘中極秘(此の尊[般若波羅蜜菩薩]の眞言・儀軌・觀法は、佛『金剛頂』[『修習般若波羅蜜菩薩觀行念誦儀軌』]の中に説きたまへり。此れ秘が中の極秘なり[中略]顯密は人に在り。聲字は即ち非なり。然れども猶、顯が中の秘、秘が中の極秘なり)」『般若心經秘鍵』定本卷三 p.12、弘全一 p.562

1272『宝鑰』定本卷三 p.169、弘全一 pp.466-467。『菩提心論』大正 32・573 下からの引用

1273「普賢」は本有門(果位)に約すれば金剛界三十七尊に通じ、修生門(因位)に約すれば金剛薩埵を指す。「普賢大菩提心」はここでは普賢所求の大菩提心の意味合いになる。(小田慈舟『十卷章講説』下 p.1299 参照)

1274『大日經疏』大正 39・621 中

1275『宝鑰』定本卷三 p.169、弘全一 pp.466-467。『菩提心論』大正 32・573 下からの引用

1276「照見」は物事の本質・実相を明らかに見極めることを言う

1277『宝鑰』定本卷三 p.169、弘全一 p.467。『菩提心論』大正 32・573 下からの引用

1278 同上、定本卷三 p.172、弘全一 p.469。『菩提心論』大正 32・574 中からの引用

1279 同上、定本卷三 p.172、弘全一 pp.469-470。『菩提心論』大正 32・574 中からの引用

1280 同上、定本卷三 p.172、弘全一 p.470。『菩提心論』大正 32・574 中からの引用

1281 同上、定本卷三 pp.172-173、弘全一 p.470。『菩提心論』大正 32・574 中からの引用

1282 同上、定本卷三 p.173、弘全一 pp.470-471。『菩提心論』大正 32・574 下からの引用

1283 同上、定本卷三 p.173、弘全一 pp.470-471。『菩提心論』大正 32・574 下からの引用

1284 Cf.「二乘之人有法執故久久證理沈空滯寂。限以劫數然發大心。又乘散善門中經無數劫。是故足可厭離不可依止」『宝鑰』定本卷三 p.173、弘全一 p.470。『菩提心論』大正 32・574 下からの引用

1285 Cf.「諸佛慈悲從眞起用救攝衆生。應病与藥施諸法門隨其煩惱對治迷津」『宝鑰』定本卷三 p.166、弘全一 p.464。『菩提心論』大正 32・573 中からの引用

1286 Cf.「十方諸佛。以勝義行願爲戒。但具此心者。能轉法輪。自他俱利」『菩提心論』大正 32・573 中。下波線部分は『宝鑰』定本卷三 p.166、弘全一 p.464 に引用される

- 1287 具名を『金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論』とすることからも明白である
- 1288 『菩提心論』大正 32・573 下
- 1289 『大日經』悉地出現品(大正 18・19 中)の引用
- 1290 『大日經』真言行學處品(大正 18・45 中-下)饒益衆生を説く偈頌の引用
- 1291 『宝鑰』定本卷三 pp.173-174、弘全一 p.471。『菩提心論』大正 32・574 下からの引用
- 1292 『真実撰經』大正 18・207 下-208 上の取意
- 1293 「授此心地」の心地は經文の「自性成就眞言」を指す、則ち五相成身の秘觀の次第に等しい
- 1294 三密行の入我我入により、「法身即ち是れ我が身なり」という究極の佛の境地に至ること。則ち、即身成佛を果たすこと。『菩提心論』の冒頭に「諸尊皆同大毘盧遮那佛身」と記される諸尊の位に眞言行者が証入して、己身が毘盧遮那如來の仏身に等同となる經驗。又前段には「此の五相具に備ふれば、方に本尊の身と成る」と説かれる
- 1295 『宝鑰』定本卷三 p.174、弘全一 p.471。『菩提心論』大正 32・574 下からの引用
- 1296 濟暹撰『大日經住心品疏私記』大正 58・716 下-717 上
- 1297 『菩提心論』大正 32・572 下
- 1298 『宝鑰』定本卷三 p.174、弘全一 p.471。『菩提心論』大正 32・574 下からの引用
- 1299 同上、定本卷三 p.174、弘全一 p.472
- 1300 同上、定本卷三 p.174、弘全一 p.472
- 1301 同上、定本卷三 p.176、弘全一 p.473
- 1302 同上、定本卷三 p.176、弘全一 p.473
- 1303 同上、定本卷三 p.174、弘全一 pp.471-472
- 1304 『十住心論』卷十、定本卷三 pp.322-324、弘全一 pp.411-413
- 1305 『一字頂輪王時處儀軌』大正 18・321 上
- 1306 『宝鑰』定本卷三 pp.174-175、弘全一 p.472
- 1307 「小機」は小乘・權教などの淺略な教えしか理解できない劣った機根(宗教的資質)を言う
- 1308 『一字頂輪王時處儀軌』大正 18・321 上。「爲求成就故 乃至登佛位 恒持不暫捨 於此教法中 一字不應向 未灌頂者説 本尊諸教法 除本受法師 設諸同行者 亦不得爲説 縱已得成就 纔説便散失 現招諸殃禍 中夭墮地獄 是故常守護 此三麼耶禁 諸佛共演説 衆聖皆保持 應學勿違越。」『宝鑰』の引用文では「無間獄」「不得説一字」と原文よりも禁止命令の度合いが更に強調されている
- 1309 Cf.「誠阿闍梨應授法。若未灌頂。一切不得示也」『大日經疏』大正 39・751 中
- 1310 同じく眞言秘密藏の法教を奉じて修行をする同學の行人であっても[則ち受法灌頂を授かつて正式に修習する資格を持つ者であっても]
- 1311 夭は夭逝の夭、短命・若死に・早死にすること。中は命中
- 1312 没後の後生には。未灌頂の者に眞言密教の法を洩らし伝える越三昧耶戒の罪報は、定んで無間地獄への墮罪と規定する
- 1313 『宝鑰』定本卷三 p.114、弘全一 p.418
- 1314 同上、定本卷三 pp.167-168、弘全一 p.465
- 1315 同上、定本卷三 pp.168-169、弘全一 p.466
- 1316 秘密至極・極秘、秘中の秘。Cf.「此尊眞言儀軌觀法。佛金剛頂中説。此秘中極秘。[中略]顯密在人。聲字即非。然猶顯中之秘。秘中極秘(此の尊<sup>[般若波羅蜜菩薩]</sup>の眞言・儀軌・觀法は、佛『金剛頂』[『修習般若波羅蜜菩薩觀行念誦儀軌』]の中に説きたまへり。此れ秘が中の極秘なり[中略]顯密は人に在り。聲字は即ち非なり。然れども猶、顯が中の秘、秘が中の極秘なり)」『般若心經秘鍵』定本卷三 p.12、弘全一 p.562
- 1317 「瑜伽中金剛薩埵至金剛拳有十六大菩薩」『宝鑰』定本卷三 p.169、弘全一 p.467。『菩提心論』大正 32・573 下からの引用
- 1318 『十住心論』卷一、定本卷二 p.4、弘全一 p.127
- 1319 同上、定本卷二 pp.6-7、弘全一 pp.128-129
- 1320 『十住心論』卷十、定本卷二 p.307、弘全一 p.397
- 1321 『金剛頂經開題』定本卷四 pp.68-73、弘全一 pp.691-695
- 1322 『十住心論』卷十、定本卷二 p.308、弘全一 p.398
- 1323 『大日經』百字果相應品、大正 18・40 中
- 1324 同上、大正 18・40 中
- 1325 『十住心論』定本卷二 p.308、弘全一 p.398
- 1326 『大智度論』大正 25・336 下
- 1327 『十住心論』卷十、定本卷二 p.310、弘全一 pp.399-400。『大日經』百字果相應品、大正 18・40 中

の引用を含む

1328 則ち、第一の𑖀字が菩提の因、則ち「開」の義で、第二の𑖀字は菩提の行、則ち「示」の義を指す。第十一番目の𑖀字は證大空、「悟」の義であり、最後の第十二番目の𑖀字が大般涅槃、「入」の義を示す。(参照『大日經疏』の文例「著51」。)この𑖀𑖀𑖀𑖀の四文字がここでは「因行證入」の「求上門」と言い表され、さらに十二転には含まれない合字の𑖀が、方便具足の義を体するものとして提示される

1329 『十住心論』卷十、定本卷二 pp.310-311、弘全一 p.400

1330 『大日經疏』大正 39・631 中一下

1331 『秘密漫荼羅教付法傳』定本卷一 p.67、弘全一 p.3

1332 『十住心論』卷十、定本卷二 p.311、弘全一 pp.400-401。『大日經』住心品、大正 18・1 上の引用を含む

1333 Cf.「薄伽梵者。論師所解具有六義。今此宗中。薄伽梵是能破義。如人執持利器多所摧伏。其本未有此名。世議觀其事迹。故號爲能破者。世尊亦爾。以大智明。破一切識心無明煩惱。此等本自無生亦無相貌。然慧日出時。暗惑自除。是故義名爲破。釋論亦云。婆伽名破婆名能破。能破姪怒癡。故名婆伽婆。二乘雖破三毒。亦不了了盡。如盛香器餘氣故在。又如草木薪火。以力薄故。灰炭不盡。如來如劫燒火。一切都盡無煙無炭。故名婆伽婆。[中略]又薄伽梵者。即帶有聲。如人多有資財。名持資財者。以有金故。名持金者。以如來具殊勝德故。名持衆德者。釋論亦云。婆伽言德。婆者言有。是名有德。婆伽名名聲。婆者言有。是名有名聲。一切世間。無有德名聲如佛者。則其義也」『大日經疏』大正 39・579 下-580 上

1334 『十住心論』卷十、定本卷二 pp.311-312、弘全一 p.401。『大日經』秘密漫荼羅品、大正 18・31 中の引用を含む

1335 『十住心論』卷十、定本卷二 p.312、弘全一 pp.401-402。『大日經』具緣品、大正 18・12 下及び普通真言藏品大正 18・14 上の引用を含む

1336 空海の理解では『大日經』具緣品、大正 18・9 中の「我覺本不生。出過語言道。諸過得解脫。遠離於因緣。知空等虛空。如實相智生。已離一切暗。第一實無垢」を法界体性三昧の表現とする。『宝鑰』定本卷三 pp.168-169、弘全一 p.466 参照

1337 『大日經』具緣品、大正 18・12 下の文。入佛三昧耶の真言は引用されない

1338 「時釋迦牟尼世尊。入於寶處三昧。說自心及眷屬真言曰」『大日經』具緣品、大正 18・14 下

1339 「時普賢菩薩。即時住於佛境界莊嚴三昧。說無閼力真言曰」『大日經』具緣品、大正 18・14 上

1340 「時彌勒菩薩。住發生普遍大慈三昧。說自心。真言曰」『大日經』具緣品、大正 18・14 上

1341 「爾時金剛手。住大金剛無勝三昧。說自心及眷屬真言曰」『大日經』具緣品、大正 18・14 中

1342 『十住心論』卷十、定本卷二 pp.312-313、弘全一 p.402。『大日經疏』大正 39・580 中の引用

1343 『大日經疏』大正 39・584 中

1344 『十住心論』卷十、定本卷二 p.313、弘全一 pp.402-403。『大日經』住心品、大正 18・1 上及び『大日經疏』大正 39・580 下の引用を含む

1345 『大日經』住心品、大正 18・1 上の引用

1346 『大日經疏』大正 39・580 下の取意

1347 Cf.「毘盧遮那遍一切處平正心地。方作大悲漫荼羅」『大日經疏』大正 39・615 中

1348 Cf.「如是如來智寶之所集成。祕密莊嚴法界樓觀」『大日經疏』大正 39・580 下

1349 Cf.「今此宗明義。言師子者。即是勇健菩提心。從初發意以來。得精進大勢。無有怯弱」『大日經疏』大正 39・581 上

1350 『十住心論』卷十、定本卷二 p.313、弘全一 p.403。Cf.「其金剛名曰虛空無垢執金剛。{虛空遊步執金剛。虛空生執金剛。被雜色衣執金剛。善行步執金剛。住一切法平等執金剛。哀愍無量衆生界執金剛。那羅延力執金剛。大那羅延力執金剛。妙執金剛。勝迅執金剛。無垢執金剛。刃迅執金剛。如來甲執金剛。如來句生執金剛。住無戲論執金剛。如來十力生執金剛。無垢眼執金剛。}金剛手祕密主。如是上首。十佛刹微塵數等持金剛衆俱。」『大日經』住心品、大正 18・1 上。{ }内は「乃至」の言を以て省略される

1351 『十住心論』卷十、定本卷二 p.314、弘全一 p.403。『大日經疏』大正 39・582 上の引用

1352 『大日經』住心品、大正 18・1 中

1353 『十住心論』卷十、定本卷二 p.314、弘全一 p.403。「及普賢菩薩。慈氏菩薩。妙吉祥菩薩。除一切蓋障菩薩等諸大菩薩。前後圍繞而演說法」『大日經』住心品、大正 18・1 上

1354 「次列菩薩衆以四聖者而爲上首。前明諸執金剛一向是如來智印。今此菩薩義兼定慧又兼慈悲。故別受名也。亦是毘盧遮那內證功德。」『大日經疏』大正 39・582 上-中の引用

1355 『十住心論』卷十、定本卷二 pp.314-315、弘全一 p.404。『大日經疏』大正 39・582 中-下の引用

1356 『大日經疏』大正 39・582 中

1357 同上、大正 39・582 中

1358 同上、大正 39・582 中

1359 同上、大正 39・582 中

1360 『十住心論』卷十、定本卷二 p.315、弘全一 pp.404-405。『大日經』住心品、大正 18・1 上—中の引用

1361 「即以平等身口意祕密加持。爲所入門。謂以身平等之密印。語平等之眞言。心平等之妙觀。爲方便故。逮見加持受用身。如是加持受用身。即是毘盧遮那遍一切身。遍一切身者。即是行者平等智身」『大日經疏』大正 39・583 上

1362 『秘密漫荼羅教付法傳』定本卷一 p.67、弘全一 p.3

1363 『十住心論』卷十、定本卷二 pp.315-316、弘全一 p.405。『大日經疏』大正 39・583 中の引用

1364 『二教論』定本卷三 pp.103-105、弘全一 pp.500-502

1365 『十住心論』卷十、定本卷二 pp.316-317、弘全一 pp.405-406。『瑜祇經』大正 18・253 下—254 上の引用と空海の割注

1366 同上、定本卷二 p.317、弘全一 p.406。『瑜祇經』大正 18・254 上の引用と空海の割注

1367 同上、定本卷二 p.317、弘全一 p.406。『瑜祇經』大正 18・254 上の引用と空海の割注

1368 諸の衆生を摂化して、大日の教えに引き入れるはたらきをする

1369 『金剛頂瑜伽略述三十七尊心要』(大正 18・294 上—中)に依れば、金剛嬉は「大菩提心之妙用」で阿閼如来へ、「寶聚光明福德圓滿」金剛鬘は宝生如来へ、金剛歌は「大悲方便・説法無礙其音清雅」で阿弥陀(觀自在王)如来へ、「作善巧智・妙舞莊嚴以爲佛事」の金剛舞は不空成就如来へと捧げ供えられる

1370 『三十七尊心要』(大正 18・294 中—下)に依れば、四仏は大日如来の智徳を讃嘆供養するべく、外の四供養菩薩を出生する。阿閼が「香雲海遍周法界・見聞覺知」の金剛香を、宝生は「華開敷光明で福德を莊嚴」する金剛華を、阿弥陀は「智燈の光明照徹で如来の五眼清淨」を獲得する金剛燈を、不空成就は「如来の五分法身を得て戒定慧の解脱知見」を与える金剛塗を大日如来に奉獻する。

1371 『十住心論』卷十、定本卷二 p.317、弘全一 p.406-407。『瑜祇經』大正 18・254 上の引用と空海の割注

1372 同上、定本卷二 pp.317-318、弘全一 p.407。『瑜祇經』大正 18・254 上の引用と空海の割注

1373 同上、定本卷二 p.318、弘全一 p.407。『瑜祇經』大正 18・254 上の引用と空海の割注

1374 金剛の如く堅固な本性、理智具足の菩提心の一徳。不空訳『金剛界礼懺』に「金剛堅固自性身阿閼佛」(大正 18・336 上)と説かれる

1375 南方の福德の光が遍く法界を照らすこと。Cf.「寶生如来於内心。證得虚空寶大摩尼藏功德三摩地智[中略]流出虚空寶光明。遍照十方世界」(不空説『金剛頂瑜伽略述三十七尊心要』大正 18・293 下)

1376 清淨にして汚れない仏の自性を示す。Cf.「觀自在王如来於内心。證得大蓮華智慧三摩地智[中略]蓮華光明。遍照十方世界。淨一切衆生客塵煩惱[中略]自性清淨」(『三十七尊心要』大正 18・294 上)

1377 『理趣經』に「得自性清淨法性如来」(大正 8・784 下)とあるを、『理趣釋經』は「得自性清淨法性如来者。是觀自在王如来異名。則此佛名無量壽。如来若於淨妙佛國土。現成佛身。住雜染五濁世界。則爲觀自在菩薩」(大正 19・612 上)と釈し、自性清淨妙連不染の徳を具える阿弥陀仏(淨土邊)＝觀音菩薩(衆生邊)の秘趣を明かしている

1378 Cf.「不空成就如来於内心。證得羯磨金剛大精進三摩地智[中略]令一切衆生。除一切懈怠成大精進[中略]一成一切佛界善作業」(『三十七尊心要』大正 18・294 上)。不空成就仏は三世常恒に隨類普現色身三昧に住して無量の衆生を利益するはたらきを果たすことから、種種業用とする

1379 大日如来は自利・利他の徳を円満し方便爲究竟の位に住する。この方便加持の智徳は、法身大日の究竟の境界であり至上の仏事である

1380 円満は輪円具足、曼荼羅を指す

1381 四菩薩は、普賢・弥勒・文殊・除一切蓋障とする説と、他に觀音・弥勒・文殊・普賢の組合せとする説があるが一定しない(小田慈舟『十卷章講説』下 pp.729-730 参照)

1382 『十住心論』卷十、定本卷二 p.318、弘全一 p.407。『瑜祇經』大正 18・254 上の引用と空海の割注

1383 同上、卷十、定本卷二 p.318、弘全一 p.407。『瑜祇經』大正 18・254 上の引用と空海の割注

1384 小田慈舟『十卷章講説』下 p.731 参照

1385 空海の末弟子の仏国土理解では、濟暹は「法界宮亦名密嚴土。亦名華藏界」(『大日經住心品疏私記』大正 58・706 中)とし、興教大師覺鑠は「當知十方淨土皆是一佛化土。一切如来悉是大日。毘盧彌陀同體異名。極樂密嚴名異一處。妙觀察智神力加持。大日體上現彌陀相。凡得如是觀。上盡諸佛菩薩賢聖。下至世天龍鬼八部。無非大日如来之體。開五輪門顯自性法身。立九字門標受用報身。既知二佛平等。豈終賢聖差別哉。安養都率同佛遊處。密嚴華藏一心蓮臺」(『五輪九字明祕密釋』大正 79・11 中)と密嚴＝華藏(嚴)＝極樂淨土の同一を説く

- 1386 『十住心論』卷十、定本卷二 p.318、弘全一 p.407。『瑜祇經』大正 18・254 上の引用と空海の割注
- 1387 Cf.「應修十種廣大行願。何等爲十。一者禮敬諸佛。二者稱讚如來。三者廣修供養。四者懺悔業障。五者隨喜功德。六者請轉法輪。七者請佛住世。八者常隨佛學。九者恒順衆生。十者普皆迴向」『四十華嚴經』入不思議解脫境界普賢行願品(大正 10・844 中)
- 1388 『十住心論』卷十、定本卷二 p.318、弘全一 pp.407-408。『瑜祇經』大正 18・254 上の引用と空海の割注
- 1389 『声字義』定本卷三 p.39、弘全一 pp.524-525
- 1390 『即身義』定本卷三 pp.20-21、弘全一 p.509
- 1391 『大日經』阿闍梨真實智品、大正 18・38 中一下
- 1392 地水火風空の五大の種子 **𑖀𑖄𑖁𑖄𑖂𑖄𑖂** を五智五仏に配当する思考法は、空海入唐時より後代に成立したとおぼしき(Cf.松長有慶「三種悉地と破地獄」『密教文化』1978 年、121 号、pp.1-13)、伝善無畏訳『三種悉地軌』(大正 0905)に「**𑖀**阿字是東方阿閼如來、**𑖄**鑿字西方阿彌陀如來、**𑖁**藍字是南方寶生如來、**𑖄𑖂**哈字北方不空成就如來、**𑖀𑖄**欠字是上方毘盧遮那大日如來也」(大正 18・910 中)と記されて、儀軌に定式化される
- 1393 『瑜祇經』大正 18・254 上-255 中
- 1394 『大日經疏』大正 39・749 下-750 上
- 1395 『法華經開題(開示茲大乘經)』定本卷四 p.160、弘全一 p.760
- 1396 同上、定本卷四 pp.160-161、弘全一 pp.760-761。同文が別本『法華經開題(重圓性海)』定本卷四 pp.174-175、弘全一 pp.774-775 に記載される。『大日經疏』大正 39・610 上-中からの引用
- 1397 『大日經疏』大正 39・610 上-中からの引用
- 1398 弘全本に「百僚」と作る
- 1399 弘全本には「行」を「従」と作る。意味的には「従」を正とすべき
- 1400 『大毘盧遮那成仏經疏文次第』定本卷四 p.306
- 1401 『大日經疏』大正 39・610 上
- 1402 『法華經開題(開示茲大乘經)』の弘全本では「**𑖀𑖄𑖂𑖄** sudharma」と表記されていたが、定本では「**𑖀𑖄𑖂𑖄** sadharma」と修正されている。参照、藤井淳『空海の思想的展開の研究』pp.128-129
- 1403 『法華經開題(開示茲大乘經)』定本卷四 pp.161-164、弘全一 pp.762-765。同類の文が別本『法華經積』定本卷四 pp.202-205、弘全一 pp.783-786 に収録される
- 1404 『大日經』入祕密漫荼羅位品、大正 18・36 下
- 1405 『法華經開題(重圓性海)』定本卷四 pp.172-173、弘全一 pp.772-773。『理趣積』大正 19・612 上-中からの引用
- 1406 顕密両用という位置付けで『法華經』を捉え、金胎兩部を合揉する観法を説き述べる儀軌として、不空訳の『成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌(大正 1000)』が挙げられる
- 1407 これは、悉地を求める修行者及び修法の壇越双方からの需要・要請を反映したものではないかと推測されるが、立証できるだけの材料がないので、あくまで仮定に留まる
- 1408 『大日經疏』大正 39・705 下-706 中からの部分的引用
- 1409 『法華經開題(重圓性海)』定本卷四 pp.179-181、弘全一 pp.778-790。『大日經疏』大正 39・705 下-706 中の引用
- 1410 『法華經開題(苑河女人)』定本卷四 p.191、弘全一 p.800
- 1411 『即身義』の「六大無礙常瑜伽」の概念を下敷きにする。Cf.「三昧者具言三昧耶。應曰等持。誓願三寶等義。具入我我入之義。三十七尊塵數諸佛。互相涉入。猶如光燈帝網。故曰等持珠網)(三昧とは具には三昧耶と言ふ。等持と曰ふ應し。誓願三寶等の義にして入我我入の言を具す。三十七尊塵數の諸佛、相互に涉入すること猶し光燈帝網の如し。故に等持珠網と曰ふ)』『梵網經開題』定本卷四 p.228、弘全一 p.817
- 1412 「軌持」は法のこと(「法謂軌持。軌謂軌範可生物解。持謂住持不捨自相」窺基撰『成唯識論述記』大正 43・239 下)。真理の軌範(=法)を保持する一切智智の特性という「軌持」が「法門」と規定される。Cf.「達磨云法。分廣經云。軌則名法。成唯識云。法謂軌持。能持自相軌生解故」(窺基撰『大乘法苑義林章』大正 45・345 下)
- 1413 Cf.「此一字法能與諸法自作軌持。於一字中任持一切諸法。是名法陀羅尼(一には、此の一字の法、能く諸法の與ために自から軌持と作り、一字の中に於て一切の諸法を任持す。是れを法陀羅尼と名づく。)」『字母釋』定本卷五 p.103、弘全二 p.721
- 1414 Cf.「具足成就第五 **𑖀** 惡引字。是方便善巧智圓滿義也。此心即是蓮華三昧之心(具足成就の第五 **𑖀** 字なり。是れ方便善巧智圓滿の義なり。此の心は即ち是れ蓮華三昧の心なり。)」『法華經開題(開示茲大乘經)』定本卷四 p.166、弘全一 p.766
- 1415 Cf.「世尊當云何名此漫荼羅。漫荼羅者其義云何。佛言此名發生諸佛漫荼羅。極無比味無過上味。是故

説爲漫荼羅』『大日經』具緣品、大正 18・5 中

1416 他の例として「羯者諸尊種種威儀事業」『法華經開題(開示茲大乘經)』定本卷四 p.155、弘全一 p.756 及び「次羯者且金剛手左手作金剛慢印。大日如來持智拳印。降三世住降伏立相。觀自在作開敷蓮花勢。如是諸尊手足威儀及事業等名羯磨曼荼羅(次に羯とは、且く金剛手は左の手に金剛慢印を作り、大日如來は智拳印を持ち、降三世は降伏の立相に住し、觀自在は開敷蓮花の勢を作す。是の如くの諸尊の手足威儀及び事業を羯磨曼荼羅と名づく)』『理趣經開題(生死之河)』定本卷四 p.116、弘全一 p.728 が挙げられる

1417 Cf.「法曼荼羅本尊種子真言。若其種子字各書本位是。又法身三摩地及一切契經文義等皆是亦名法智印(法曼荼羅は本尊の種子真言なり。若し其の種子の字を各本位に書する、是れなり。又法身の三摩地と及び一切契經の文義等をも、皆是れ亦た法智印と名づく。)」『即身義』定本卷三 pp.24-25、弘全一 p.513

1418 『秘密漫荼羅教付法傳』定本卷一 p.67、弘全一 p.3

1419 『法華經開題(苑河女人)』定本卷四 pp.192-193、弘全一 pp.801-802。同趣意の文が別本『法華經釈』定本卷四 pp.208-209、弘全一 pp.789-790 に収録される

1420 「分身」は『妙法蓮華經』觀世音菩薩普門品所説(大正 9・57 上-中)の觀音の三十三身を指す

1421 類本の『法華經釈』には「福聚身」と記される(定本卷四 p.208、弘全一 p.789)

1422 『法華經釈』には「化業智」と記される(定本卷四 p.208、弘全一 p.789)

1423 『法華經釈』定本卷四 pp.207-208、弘全一 p.789

1424 『即身義』定本卷三 p.19、弘全一 p.507

1425 典拠は次の文に求められる。「具五部四種曼荼羅四印。具三十七尊。一一部具三十七。乃至一尊成三十七。亦具四曼荼羅四印。互相涉入。如帝釋網珠光明交映展轉無限。修行者善達此瑜伽中大意。如遍照佛。一身分。一一毛孔。一一相。一一隨形好。一一福德資糧。一一智慧資糧。住於果位。演説瑜伽二乘不共佛法。説曼荼羅三昧耶法門事業。量同虛空。」不空譯『金剛頂經瑜伽十八會指歸』大正 18・286 中-287 下

1426 『即身義』定本卷三 p.19、弘全一 p.507

1427 Cf.「若人求佛惠 通達菩提心 父母所生身 速證大覺位」『菩提心論』大正 32・574 下

1428 『即身義』定本卷三 p.22、弘全一 pp.510-511。『大日經』秘密曼荼羅品、大正 18・31 上

1429 『大日經疏』大正 39・727 下

1430 覺鑿撰『五輪九字明祕密釋』大正 79・12 下-13 上

1431 『即身義』定本卷三 p.19、弘全一 p.507

1432 『真實撰經』大正 18・207 下

1433 『十住心論』卷九、定本卷二 p.280、弘全一 p.374

1434 金剛智訳『金剛頂經瑜伽修習毘盧遮那三摩地法』大正 No.0876

1435 『三摩地法』大正 18・328 下-329 中

1436 『宝鑰』定本卷三 pp.174-175、弘全一 p.472

1437 『広付法伝』定本卷一 p.70、弘全一 p.6

1438 無論已に灌頂を受けた真言行者は、經典儀軌に随い如法に三密行を修するのであるから、別段の入門者用説明書は不要なのであるが

1439 「入山興」『性靈集』卷一、定本卷八 p.17、弘全三 p.407

1440 「喜雨歌」『性靈集』卷一、定本卷八 p.14、弘全三 p.406

1441 Cf. "If the doors of perception were cleansed every thing would appear to man as it is, Infinite." — William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*

1442 『秘鍵』定本卷三 p.11、弘全一 p.561

1443 『三昧耶戒序』定本卷五 pp.7-8、弘全二 p.136



## 結論 空海教学における『秘蔵宝鑰』の意義

本論に於いて、三部構成・全十二章の記述を以て、空海撰述『秘蔵宝鑰』に関する様々な主題に就いて検討を重ねてきた。その論述を展開する上で筆者が設定した視座は、

※『秘蔵宝鑰』という仏教テクストを構築する、能記の言語表現(表現主体・修辞・比喩・故事典拠・語彙)の実際を徹底的に把握する

※緻密に配置され縦横に駆使された、諸々の言語表現の機能分析を通して、著作『秘蔵宝鑰』の表現構造の、細部と全体の様態を明確化させる

※そして、『秘蔵宝鑰』中に見出される能記の言語表現と言説構造の事例検証に基づき

※著者空海が『秘蔵宝鑰』を撰述することで達成しようとした試みた目的、則ち

『宝鑰』の撰述目的(存在理由)と空海教学の中に占める役割

を帰納的に証明する

というものであった。

この『宝鑰』の撰述目的(存在理由)の解明という問題意識は、序論で筆者が掲げた四つの疑問点、則ち

① 勅撰の宗義説明書として、何故『十住心論』『宝鑰』の二つが奏上されたのか

② 『十住心論』と『宝鑰』の二書に与えられた役割の違いの本質は何か

③ 『宝鑰』巻中に「十四問答」が挿入される意味は一体何か

④ 第十秘密莊嚴心の大部分が、『菩提心論』三摩地段引用文で占められる意味は何か

の中の前三つに相当し、これらの疑問に対する筆者なりの回答を提出することを、本論の最終的な到達目標に据えたのである。

この四つの解決すべき課題への筆者の判断は、全十二章の折々で指摘しているが、本論の最終結論部として、各章の論述の概略を、順を追って提示し、総括的な指摘に結び付ける。

### 各章の概要

本論文は、空海撰述の著作『秘蔵宝鑰』に関し、論点を

★「構造」      ★「修辞と言語表現」      ★「主題」

の大きな三カテゴリーに分けた、三部構成の論述を展開している。

★第一のカテゴリー、「『宝鑰』の構造」を考究する第一部は、三章より成る。

第一章『秘蔵宝鑰』における表現主体について — 「誰」が「何」を語るのかでは、言語学の範疇に属する物語理論(ナトロジー)で

○「話者」「内在化された作者」として概念化される(筆者はこれを「表現主体」の術語で用いる)

○言葉を発して「語り」、テクストを織り成す役割を担った機能・人格

の考えを導入し(第一節「言語伝達の基本パターン：説者と受け手の二層構造」)、『宝鑰』における

○複数の発話者が錯綜して多層的な言表を展開するという、特異な「語り」の位相

を示す特徴の解明に応用した(第二節「表現主体の多層性：著者空海と表現主体(言説機能)」)。殊に、著者空海と『宝鑰』の表現主体を区別する視点を導入した上で、テクスト『宝鑰』を構成する諸言説の

説者(語り手)を全 14 タイプに分類して指摘し、その各々の特徴と機能を提示した(第三節「表現主体下の複数の説者とテキスト『宝鑑』の全体構成について」)。この十四種類の説者を踏まえ、『宝鑑』の全文につき、その各部分がどの種類の説者の発話内容に相当するのかを、『宝鑑』の叙述に沿って分類・指摘し(第四節～第六節「どの説者が何を語るのか：『秘蔵宝鑑』巻上・中・下の構成」)、テキスト『宝鑑』が内包する多層的で複雑な発話構造の実態を検証した。その結果として観察される事項は、大別して

1. 様々な位相の説者(語り手)が、自在に入れ替わりながら一つのテキストを織り成すこと
2. 「著者」空海とは次元を異にする、テキスト『宝鑑』内部で全てを統括する所の表現主体が、冷静・用意周到に論述を構築すること
3. 経典類の援用方法が、単純な引用ではなく極めて意図的な操作として行われること
4. 「十四問答」を含め、論述の展開の各処に問答形式が採用されていること

とまとめられる。そして、『宝鑑』の表現主体からメッセージを受け取る者(端的に言えばテキスト『宝鑑』の読者)の存在を考察することが、構造的に不可避であると導き出し(第七節「視点の展開：言表を受容する読者」)、高度な中国古典の教養を具備し、それを自在に操作できる漢詩文の能力に長けた人々を空海が『宝鑑』のターゲットにしていることを指摘した。

**第二章『秘蔵宝鑑』の顔の見える読者について — 天皇と文人官僚**では、空海が『宝鑑』の読者と想定した人々(「著者」空海がテキスト『宝鑑』のメッセージを直接届けようと試みた知己)に関して、具体的に九名(嵯峨朝に於ける天皇とその側近・文人官僚)の行跡と詩文を取り上げ、『宝鑑』が戦略的に執筆された背景を描く。まず、空海が活躍した弘仁期・天長期の時代的精神を概括した。それは嵯峨天皇主導で推進された空前の漢詩文の重視、則ち

○唐風文化の極端な顕彰と

○「文章経国」という国是に基づく文章偏重・学問推奨の文化主義

である。その成果は嵯峨帝から淳和帝代に成立した三つの勅撰漢詩集『凌雲集(814)』『文華秀麗集(818)』『経国集(827)』に見出される。筆者は、三勅撰集の撰者及び実作者の面々を検討し、かつ、文人官僚として国家の枢要に関与した高位の天皇側近との関係性を考慮した上で、特に空海との関りが認められる人物群を抽出した。彼らを空海が『宝鑑』の顔の見える読者と想定したと予測したのである(第一節「本章の見通し：「嵯峨帝・淳和帝の側近」「文人官僚」とは誰を指すのか」)。その代表的文人の顔触れは以下の通りである。

○天皇：嵯峨天皇(第二節)・淳和天皇(第三節)

○弘仁・天長期の天皇の側近：良岑安世・藤原冬嗣・藤原三守(第四節)

○弘仁・天長期の代表的文人官僚：藤原園人・菅原清公・小野岑守・滋野貞主(第五節)

これらの極めて高度な漢詩文の素養を具備した、時代を代表する天皇・官人に関して、その事跡と詩文の事例を観察し、彼らの教養レベルと仏教理解の程度を測定し、併せて空海との交渉の様子を記述した。それらから導き出される考察としては、以下の諸事項を挙げることができる。(第六節)

※空海が活躍したのは、天皇主導の下、唐風の文化が全面的に尊尚され、漢詩文の実作が宮廷人・官僚としての必須の嗜みとなり、大いに文芸学問が奨励されながら、一方、天変地異・飢饉に万民が困窮する難儀の時代であった。その雅と苦難の両面に於いて、国家指導層と詩文の交友を保ちつつ、天皇の意を承けて、空海は万民豊楽の為に鎮護国家の修法・土木工事・教育等の事業に邁進した

※嵯峨帝・淳和帝は皇太弟時代からの側近を重用し、その旧臣の多くが博学の詩文を能くす

る好学・信仰心篤き人柄であった

※嵯峨帝・淳和帝を筆頭に、弘仁・天長期を支えた詩人・官僚たちの漢籍の知識と篤実な信仰心は、後代の凡愚の想像を遥かに凌駕する高レベルなものであったと推察される

※空海の叙する仏教テキスト類は、固有の専門語彙(テクニカルターム)さえ定義を明確にすれば、ほぼ完璧に天皇と側近の高級文人官僚に理解されたと考えるべきである

※新作の仏教テキスト『宝鑰』が、難渋無く文人官僚に受容されるというのは、空海としては顕教的な浅略レベルの仏法の伝授に留まる。真言密教の本質は、灌頂を受けた密教の法器への、対面による伝法を必須の要件とするから、一を聞いて十を知るタイプの明敏な知的エリートに対して、空海は敢えて全てを明快に語らない態度を採る

※『秘蔵宝鑰』の最初期の読者層は、高度な漢籍の素養と明敏な理解力を備えた国家中枢の天皇・文人官僚であり、国家安穩・万民豊樂の為に仏法・密教の不可欠性を認知し、これに帰依する人々である

※空海は彼らの最大限の理解を得るべく、既知の修辞法と語彙表現とを駆使しながら、語るべきではないことを隠し続けという姿勢を貫く

という『宝鑰』最初期の読者の特性と密教の秘奥を説かない空海の姿勢に就いて指摘した。

**第三章『秘蔵宝鑰』で語られるものと隠されるもの — 『十住心論』との比較を中心に』**では、『宝鑰』と『十住心論』を詳細に比較した。天長七年(830)に、所謂、天長の六本宗書として『十住心論』『宝鑰』の二書は撰述された。古来、宗内では前者を「広論」、後者を「略論」と称してきた。ここでは、浩瀚に過ぎる『十住心論』の概略を示すために、天皇から再勅を蒙り『宝鑰』が撰述されたとする説を、真言宗内の根拠のない伝承として論じた(第一節「『宝鑰』と『十住心論』の関係」)。この二書は、著者空海が明確な意図を以て書き分けた所の、内容的にリンクはするが全く別個の役割を担う性格の異なるテキストであり、その差異の確認を第三章の目的とした。二書の内容の質的差異は、従来の宗学で表現されてきた所の

◎『宝鑰』＝九頭一密浅略門      『十住心論』＝九頭十密深秘門

という理解が依然として有効であるが、それを含めた大枠での相違点・共通項を述べると、

- I. 深秘積の有無(九頭一密浅略『宝鑰』では深秘積無し／九頭十密深秘『十住心論』深秘積有り)
- II. 『宝鑰』での『菩提心論』重視
- III. 『宝鑰』での『釈摩訶衍論』五重問答に依拠した明・無明の弁別
- IV. 『宝鑰』での「十四問答」の存在
- V. 『十住心論』で議論され、『宝鑰』では省略された主題・概念
- VI. 『十住心論』『宝鑰』で共有される第六～第九の各住心冒頭部分(大綱)

とまとめられる。そして第二節から第六節にかけて、『宝鑰』と『十住心論』の両書について、全住心おのおの、詳細にその記述内容を比較対照する作業を実行した。その結果導き出された『十住心論』と『宝鑰』の顕著な相違点、何が『十住心論』で語られ、何が『宝鑰』で語られないのかの代表的な事項(『宝鑰』が隠しているものは何か)は以下のようにまとめられる(第七節「総括：『宝鑰』が読者に秘す三密瑜伽行の本質」)。

△即身成仏思想の思想的基盤である六大・三密瑜伽が『宝鑰』では説かれない

△法身大日に等同の境界に帰入する為の、三密行の本質的な説明が『宝鑰』では欠ける

△真言宗の教義の根本基盤である「真言」についての考察・実例が、『宝鑰』では秘して語られない

△真言＝法界に周遍する法仏平等の身口意三密＝声字実相＝曼荼羅の深秘が説かれない

△三密行(卍字観・卐字観・五相成身観)での具体的な真言が『宝鑰』では明かされない

△真言法門が真実究竟の「秘密」である所以を『宝鑰』では説かない

一方、『宝鑰』が独自に具有する特徴は、

◇『宝鑰』は先に成立した『十住心論』に依拠しているが、その単純な要約書ではない

◇十住心思想の梗概を紹介し、密教最勝の教判を宣揚するが、経証のテキストを必要最小限に、かつ意図的に選択しており、厳密な意味では教理綱要書たりえていない

◇大綱部分・住心頌・「十四問答」に於いて、文辞(語彙や故事典拠)と修辞(問答体・反語・感嘆表現)の両面で、漢籍の教養を理解の前提とした、高品質の文章を『宝鑰』は実現している

◇それは、仏教を題材とした一個の文学作品として、熟読玩味に堪える著作である

とまとめられ、『宝鑰』と『十住心論』の両書の対比で明らかになったポイントは、最終的に

★『宝鑰』は、読者を真言密教の秘密宝蔵の前まで導き、秘府の中に貴重な真実究極の教えが収蔵されているとだけ告げて、そこに置き去りにする類の書である

★『宝鑰』は、従って、真言密教の表層的・浅略レベルの勸進の書の性格を具有するという位置付けに対し、もう一つの勸撰の書、『十住心論』は

★「九頭十密・深秘釈」を述べる、真言密教教理綱要の正統であり

★『十住心論』の方が、真言法門の深秘の教えを包括的かつ体系的に伝える奥義書と定義づけることに繋がる。『宝鑰』『十住心論』両書の叙述構造と内容の明確な違いの指摘を、第三章の総括部分で行ったのである。

★第二のカテゴリー、『宝鑰』に特徴的に見出される、各種の「修辞と言語表現」を考究する第二部は、五章より構成される。

第四章「空海における「文」：教の源と秀句」では、書かれた文章＝テキストを仏の教えの瓦礫・絞り粕とする認識が空海の考えの根底に存し、三密瑜伽行に依る入我我入の観智経験を経ない、書かれた文章を通してのみの表層的(顕教的)な理解では、真言密教伝授は不可能であるという空海の信念を大前提にして、空海の記事表現について考究した。則ち、密教の本質が言表困難ではあるが、それでもなお言葉で言い表し、文章で衆生に伝え届けてその救済の方便とした努力の事跡について、根源の理法と現実化された事例を検討したのである。先ず、

○空海にとって「言ことば」「文あや」とは何か、「文章」を作成する本質と技術を如何に捉えていたか

を把握する為に、「文」の起こりと「名教」の概念について、梁代成立の文学理論書『文心雕龍』と空海の『声字義』『文鏡秘府論』序とを比較検討し、

◎「教えの源」「名教の基」である所の、本有・天然の「文字」「文彩」

という概念の存在を確認した(第一節「文」の起こりと「名教」について：『文心雕龍』と『文鏡秘府論』)。次に『文鏡秘府論』所録の諸文を検討し、空海が理解した「文章」の創造原理の把握を試みた。実作上の様々な要諦を、複数の論者の引用文を通して提示する『文鏡秘府論』南巻の叙述を辿り、特にそこに全文引用される陸機「文賦」という重要な文学理論詩賦の分析を通して、空海が

◎文章の広大無辺の役割は、最終的には「教え」を伝え(弘法)、蒼生を救う(経世済民)

◎儒仏共通の国家統治の目標・一切衆生救済の役割

を担う考えを抱懐することを指摘した(第二節「空海が説く文章制作の要諦：情志と技巧―『文鏡秘府論』の事例検討」)。そして、第三節以降に、名教の基としての文章が、実際に空海の手によって如何に制作され、どのように言語として定着されたかを数多くの文例を用いて観察した。その際に、事例

分析の視点として導入したのが、一篇の詩文中の眼目となって、際立った輝きを放つ「秀句」概念（陸機「文賦」及び『文心雕龍』に由来する）であり、空海の著作における「秀句」の実例を「教理的著作」「『性霊集』所録の詩文」から合計 58 例抽出した（第三節「空海の著作における秀句」）。更に、『宝鑑』を構成する文章中に散りばめられた「秀句」を 60 箇所切り出して検討を加えた（第四節「『秘蔵宝鑑』における秀句」）。そこから得られる観察結果は、次のようにまとめられる。

- ※経論類からの引用文を除いた『宝鑑』の論述部分・偈頌には、多くの秀句が見出される
- ※各住心の大綱部分に四六駢儷体を基本とする美文（秀句）が集中する
- ※中国古典に典拠を有し対句を駆使する秀句は、「十四問答」に特に重点的に見られる
- ※『宝鑑』巻下では、教理内容までもが見事な美文に凝縮され、表現として定着される
- ※そこには、通常の平叙文を美文化して表現しようとする著者空海の意図が看取される
- ※その目的は、『宝鑑』を受容する読者層（文人官僚）の素養に合わせ、彼らの審美眼を満たして納得性を高めるための工夫であると考えられる

最後に、第三節で論じた『性霊集』諸篇の完璧な四六駢儷文と、第四節『宝鑑』の平明な美文との間には、質的な相違が見出され、密教弘法の実践上、空海が時と場合（聴衆・読者と説会の目的如何）によって、柔軟に文体を使い分けていたことを指摘した。

**第五章「『秘蔵宝鑑』の修辞法について：対句・詩頌・問答」**では、空海の文章作成上の技法として顕著な特徴を示す三つの修辞法、「対句」「詩頌」「問答」に就いて、それぞれの修辞法としての理論的特徴を踏まえ、空海の実践事例の詳細な検討を行った。

第一節「『宝鑑』における対句について」は、四六駢儷体の秀句（美文）の絶対的前提条件となる対句（対偶）を取り上げた。対句は

- 「同じ位置」に「同じ性質」の語が配置され、同一の文法構造を具有し、視覚的・聴覚的にも相似の印象を与える

ものと定義され、その具有する機能として「文意明示機能」「説得的機能」「美的機能」の三種に分類される学説を紹介した（5-1-1「対句」とは何か：本質と役割）。次に『文鏡秘府論』東巻で提示される対句の二十九分類を総覧して、空海が文章理論家として対句の分類分析とその実作に極めて高度な知見を発揮している様を確認した（5-1-2「『文鏡秘府論』における対句の説明・分類」）。そして、詩文の宗匠空海がその対句作成の妙技を最高度に発揮した文例として、名文の誉れ高い「爲亡弟子智泉達嚬文」を取り上げた（5-1-3「空海の対句表現の完成形態：「智泉達嚬文」」）。これらの前段階の作業を踏まえ、『宝鑑』中のテキストの対句表現の全事例を列挙・検討した（5-1-4「『秘蔵宝鑑』における対句表現の実態」）。この作業から導き出された結論は、

- ※『宝鑑』の地の文（表現主体が語る文章）は、基本的に四言句・五言句・六言句で構成され、大多数の場合、対句構造を内包する
- ※『宝鑑』巻中の「十四問答」では、憂国公子の質問文をも含めて、四六駢儷体の壮麗な弁論を基調とし、その中核は典籍・故事に基づく対句に存する
- ※『宝鑑』巻下の第六～第九の各住心の大綱では、それぞれの教門の教理用語を織り込んだ、見事な対句構造の美文が提示される
- ※『宝鑑』は、対句構造・対句的発想・駢儷体に類した文章リズムの上に構築された、典雅美麗かつ堅牢な言語表現の粹である

等の指摘にまとめられる。

第二節「『宝鑑』における詩頌（偈頌）について」では、空海の教理的著作の随所に挿入される詩頌について、仏教テキストに頻繁に見出される偈頌の伝統を確認しつつ（5-2-1「詩頌」の定義と仏教

テキストにおける偈頌)、仏教的な偈頌と詩人空海の詩作品との形式面での違い(5-2-2「空海の著作における「詩」と「詩頌」))を整理し、その上で

○空海の教理的著作で詩頌(偈頌)が果たす役割と、偈頌を教理解説に活用する時の特徴について考察した(5-2-3「空海の教理的著作における「偈頌」)。そこでは空海自作の偈頌を、

「頌A」：教説を述べる偈頌、教説を再説する重頌・應頌

「頌B」：教理の基礎概念を構成する根本頌

「頌C」：真言教理の核心を表現する偈頌

「頌D」：著述の目的を述べる偈頌

「頌E」：十住心の各住心名を説明する偈頌

という五種類に分類して、各々特徴とその実例を提示した。その上で、

◎『秘蔵宝鑰』中で詩頌が配置される事例とその役割(5-2-4「『秘蔵宝鑰』における「偈頌」))を検証した。その分析を総合すれば、『宝鑰』に於ける偈頌の活用は、

※巻頭の序詩の斬新な形式と生死流転の奥深い主題で読者の興味を惹き付け

※大意序で著作の目的を明示し(「頌D」)

※「頌E」で住心名を目次的に提示して十住心の全体構想を予告して読者の理解を促し

※各住心中の記述を容易にさせる為の的確な住心頌(「頌A」)を活用する

という、読者の興味と便益を図る役割を果たす。偈頌は、未灌頂の知識人にも広く開かれた『宝鑰』の性格を文章構造的に支える所の、極めて積極的な意味を持った重要な表現手法であるという結論を導き出した。

第三節「空海の著作における問答体について」では、言語表現の受容者側をして、発話者の伝えたい内容に共感し、納得せしめる効果を及ぼす手法としての

◎「問答という言論のジャンル」及び「問答体を採用した論述形式」

の実例を検討した。そこでは、第一に『宝鑰』中に導入された問答形式の実例を検証し、第二に問答が『宝鑰』という著作にもたらす効果の実態を測定し(5-3-1「『秘蔵宝鑰』における問答の事例」、第三に空海の他の著作での問答形式の実例を対比的に確認し(5-3-2「空海の他の著作における問答の事例」、第四に先行する漢籍・仏典の中に空海の問答形式の源流を探る(5-3-3「空海の問答形式の源流を探る(先行する漢籍・仏典の事例)」)作業を行った。『宝鑰』の全43の問答体事例の精査からは

※『宝鑰』第三住心では問答形式を基礎に叙述が組み立てられる

※「十四問答」は、『宝鑰』本体から独立しながら広大な対話篇(戯曲形式)を形成する

※第一住心から第六住心までは、住心の典拠をめぐる定型の問答が配置される

※第六住心から第九住心にかけては、『釈摩訶衍論』五重問答を組み込んだ、住心のさとり  
の境地の極不問答が配置される

※話題を転換し、或いは論点を明確にするための自問自答の部分が存在する

の諸点が確認され、『宝鑰』の一大特徴として、問答体を基礎とした対話的構造の論文体の存在を指摘した。また空海の他の著作(『広付法伝』『十住心論』『般若心経秘鍵』『即身成仏義』『声字実相義』『弁頭密二教論』『法華経開題』『三昧耶戒序』)中の問答の52事例について検討し、特に『即身義』『声字義』で見られる顕著な仕組み、

※「六大能生」の義が、経文に典拠を有した仏説であると強調する為に、「六大」と大日如来の  
説法に関する経文を丁寧に紐付けし

※声字実相の概念規定が『大日経』に典拠を持つことを明示する為に

※問答体を導入して、万が一の誤解が生じないよう強調する

を指摘した。これらの観察から、空海の著作では

※重要なトピックを持ち出す際に、問答形式を導入して、そこが議論の肝要のポイントであることを構文のレベルで明示しようとする傾向

が強く見出されると結論付けた。最後に、空海の間答体の源流として、『三教指帰』の間答と『文選』所録の十六事例(班固「兩都賦」、左思「三都賦」、司馬相如「子虛賦」、揚雄「長楊賦」、班固「答賓戲」、王褒「四子講徳論」等)を紹介し、『宝鑰』「十四問答」の憂国公子・玄関法師によって展開される所の

※仮設の人物に依って思想・立場の優劣を議論する問答体

が、中国古典文学で伝統的に確立された文章形式に則るものであることを確認した。同時に、自問自答で展開する論述形式も『文選』に複数の先行事例が存し、

※『宝鑰』で重用される問答形式の表現は、確固たる文学ジャンルの伝統に即したものであり、平安初期の教養ある人士の知悉する文体であると結論を導き出した。

**第六章「比喩による表現法：第四住心冒頭の「燕石濫珠璞鼠名渉」について」**では、考察の対象として『宝鑰』第四住心の「燕石濫珠璞鼠名渉」という比喩を選択した。その語彙表現につき、『宝鑰』の文脈中の意味合いを確認し(第一節「燕石濫珠璞鼠名渉」という表現の置かれた文脈)、その根源となる典拠を中国古典と仏典の両面にわたって探索して記述した(第二節「燕石濫珠」という表現及び第三節「璞鼠」という表現：典拠と仏典での使用法)。その結果、中国仏教での教相判釈の伝統の中で、「燕石」「璞鼠」は、真実の教えと劣弱な教説を弁別する際に用いられていたという事実、特に道教・仏教の価値の高下に関わる緊張関係を、「燕石」が表現する事例が散見されることを指摘した。ここから

※「燕石」「璞鼠」という語句自体が、内外二教・仏教内の諸乗の真偽・優劣の教判に関わる、特殊な価値判断を内包する表現である

という判断を導き出し、そして、『宝鑰』第四住心冒頭に当該の比喩を配置した意図が

※外道と仏教の峻別、また別には浅略深密の諸宗の教判を指し示す

為であり、この「燕石濫珠璞鼠名渉」の表現を使用することで、当住心の論点が諸教の間の真偽・浅深の弁別に存するという主題の所在を、即座に読者(特に学僧)に了解させた結論付けた(第四節「本章のまとめ：教判の伝統に於ける比喩「燕石」「璞鼠」」)。第六章は、一つの語彙・僅かな比喩で、論の全体を一望せしめる、空海の言語表現上の卓越した妙技を証明したのである。

**第七章「『秘蔵宝鑰』における『老子』『莊子』由来の語彙表現について」**では、『宝鑰』の記述の中に見出される『老子』『莊子』由来の語句について考究した。先ず、入唐以前の『三教指帰』に既に老荘に典拠を持つ表現が用いられることを指摘(第一節「空海における老荘の位置付け」)し、空海が若年時から『老子』『莊子』の著作に親しんできたことを確認した。次に『宝鑰』中に見出される『老子』『莊子』由来の語句・表現で、最重要の二つの概念

○万物を創成する起源である「道」「無為自然」「一氣」の思想

○太源の道と一体化する在り方の「和光同塵」の思想(第二節「『秘蔵宝鑰』に引用される『老子』：万物根源の「道」及び第三節「『秘蔵宝鑰』に引用される『老子』：和光同塵」)

を抽出し、考察を加えた。この二種類の老荘由来概念の『宝鑰』での取り扱い方は、原典拠での本来的な意味とは異なる、仏教の変容を施された意味内包を持つ。これらの考察から、『宝鑰』中に流入する老荘由来の表現の来歴ルートを分析し、『老子』『莊子』から空海の著作『宝鑰』に反映されるまでの過程に就いて、

△パターン A「直接」：『老子』『莊子』から直接『宝鑰』に引用される

△パターン B「間接」：老荘→『文選』等に採録された漢・三国・六朝の代表的詩文→空海

△パターン C「訳語・術語」：仏典の漢訳時に老荘の語彙が翻訳語として採用される

△パターン D「変容・展開」：仏教の変容を遂げた老荘思想の語彙表現

という四パターンに分類することを導き出した(第四節「『秘蔵宝鑑』へ流入する老荘的語彙表現のパターン」)。そして、『宝鑑』中の老荘由来と目される語彙表現の事例がこの四つのパターンのいずれに相当するか(及びパターン B の場合は間接項となる関連詩文の典拠を含め)を提示し、その語句を採用する空海の使用意図を考察した(第五節「『秘蔵宝鑑』に見られるその他の老荘的な語彙表現」)。加えて、老荘由来の語彙表現が『宝鑑』に於いては生死流転の主題を扱う文に関連することが多い旨(第六節「生死流転に関する『秘蔵宝鑑』と老荘テキストの類似性」)を述べ、最終的なまとめとして

※老荘からの直接的な引用と同時に、「老荘→『文選』等に採録された代表的詩文→空海」という複線的な思想・語彙表現の流入が確認できる

※『秘蔵宝鑑』での外典(中国古典・漢籍)を典拠にする語彙表現は(本章では老荘由来)、それを使用することで読者の理解を容易にするという文意明確化の目的で採用されている

※空海の言語表現は、従って、故事来歴や典拠を知悉して作者の意図を即座に酌み止める読者サイド(文人官僚：第二章参照)との、知的共有環境の存在を前提としている

※外典(中国古典・漢籍)を典拠にする語彙表現は、『秘蔵宝鑑』に豊かな文学性と深い知的興味を与え、読者を仏道に導入する機縁となる

等の知的共有の手段と教導の機能という、空海の表現上の工夫を炙り出している。

**第八章『秘蔵宝鑑』における『文選』由来の表現について**では、先ず中国古典詩文の精髓を集めた『文選』の諸特徴を、歴史的事実を踏まえて総括した(第一節「『文選』について：特色と位置付け」)。その上で、空海のテキストの語彙表現に、仏典とは別系統の流れとして、『文選』に代表される中国古典書籍・詩文が存在していることを述べ、その流入過程が第七章で分類した四パターン中の△「B：間接流入」：原典拠→『文選』所録の漢・三国・六朝の代表的詩文→『宝鑑』に相当すると定義した(第二節「空海における故事典拠の源泉としての『文選』」)。原典の忠実な引用を無芸無粋と見なす文化規範の中であって、典故に基づく表現の認知を要請しつつ、明確にその出所を言明しない創作態度は、空海に限らず漢土の詩文家に共通して観察される。従って、空海の記事に、根本原典の『詩経』『易経』『論語』や『老子』に由来する語句に遭遇すれば、それを典拠とした『文選』所録の詩文が必ず存在し、その大元の表現・意味(「パターン A：直接」と原典を応用・変容したバージョン(「パターン B：間接『文選』」)の双方を視野に収める必要がしばしば生じる。第八章では専ら「B：間接(『文選』)」→『宝鑑』の事例検証を行ったが、そこに第五番目の「パターン E：文選オリジナル」を加えて、『文選』所録の名文に直接の典拠を持つ語彙表現をも探索した。『宝鑑』の中の全 167 箇所(箇所)の章句に対して、そこに『文選』所録の文例の反映を認めてこれを切り出し、その典拠を『文選』と原典レベル(若しくは一般語レベル)での用法を指摘して(第三節～第五節「『秘蔵宝鑑』巻上・巻中・巻下における『文選』由来の表現」)を幅広く指摘・列挙し、正統的な中国古典の言語を用いた言説空間(ここでは『宝鑑』を指す)に於いて、『文選』所録の語彙表現・故事が強烈に思想認識の定型として作用し続けた実態と、それらの表現が著者空海により意図的に設定されていることを確認した。最終的に『宝鑑』に於ける『文選』の存在の大きさを考究すれば、

※弘仁・天長期の文章経国の国是・思潮の中で活動していた読者の理解を容易にする為に、著者空海は『宝鑑』中に、読者に馴染みの美文体(四六駢儷体)・対句表現・詩頌・故事典拠と語彙を積極的に取り込んだが

※著者空海と読者の天皇・文人官僚に共有されていた学識・教養の一大源泉が、隋唐の官吏



登用試験「科挙」で重視された詩文集『文選』であり

※『文選』中に見出される故事・語彙表現を媒介として、空海・表現主体と読者(天皇・文人官僚)との間に確実な意味の伝達(コミュニケーション)が保証されたという結論が導き出された(第六節「本章のまとめ」)のである。

★第三の категория、『秘蔵宝鑰』の「主題」を考究する第三部は、四つの章で構成される。これらの章は、前の二部の論究、則ち

○『宝鑰』表現主体が、特定の読み手に対し、ある明確な限定的目的を以て著述した作品(第一部のテーマ)の

○内容を確実に読者に届ける為に創意工夫した、能記の修辞法・語彙表現(第二部のテーマ)を経過した次の段階に、著作の構造と具体的な言語表現の諸相を踏まえて綿密に観察すべき、

※表現主体・著者空海が『宝鑰』で言い表したかった事柄

※則ち、『宝鑰』で表現されるべき内容(所記) = 『宝鑰』の主題(メインテーマ)を取り扱うものである。

第九章「『秘蔵宝鑰』における生死流転のテーマについて」では、『宝鑰』冒頭の序詩で非常に強い印象を与える「生生死死」の主題を取り上げ(第一節「生生死死に対する態度」)、「生死流転」の相が空海の著作で如何に取り扱われているかを論じた。『宝鑰』序詩は、老荘の世界観や儒教的術語を織り込んだ、死すべき人間存在の核心を普遍的に表明していることを確認した。その究極的な認識は「生々生々暗生始 死死死死冥死終」二句に結実して、読者に提示される当該の著作が三教を総合的に取り扱い、生生死死暗冥からの覚醒・解放を仏教的な視座から説き明かす開教宣言となっている構造を見出した(第二節「『秘蔵宝鑰』の序詩について」)。そして、迷える衆生が生死流転の輪廻に沈淪する状態について、『宝鑰』が記述している事例を検討し(第三節・第四節「『秘蔵宝鑰』中の生死の説相について」)、住心が勝進して仏のさとり境界へ肉薄するにつれて、生死流転への言及が減少し、衆生の自心の中に仏を見出すテーマに取って代わられる説相を指摘した。次に、空海の他の著作を跋渉し、そこで言及される「生死」の記述を分析し、それらの全 83 箇所(箇所)の諸文例を

- △A. 生死の相続不断を具体的に認識する(父母子孫との関係を含む)
- △B. 人の生死を悲哀・苦痛として捉え慨嘆する(無常観)
- △C. 衆生の迷いの世界を比喩的に表現する(悟りの仏界と対比的に)
- △D. 特に自心が仏である覚醒との関連性に於いて、不覚の衆生の生死流転を説く
- △E. 輪廻と生死を抽象的に提示する(教説中の定型語句)
- △F. 死後の帰趨・墮三悪趣に言及する

の六パターンに分類した(第五節「空海の他の著作における生死の説相について」)。これらのパターン分析と『宝鑰』叙述の構造的把握を通して導き出される判断は、

※『宝鑰』は、人間存在の生死暗黒に対する諦念から出発し

※十段階の心品を転昇して大日如来の究竟真実に到達すれば輪廻から解放されると説くが

※仏菩提を志向するさとりへの心の旅の原動因(motive)は

※住心が勝進するにつれ『宝鑰』の記述から表面的には姿を消してゆく所の

※「生れ之ゆき生れ之いて六趣に輪轉し、死に去り死に去って三途に沈淪する」ことに対する恐怖と詠嘆であり

※『宝鑰』の論述が進行するにつれ、生命の無常と死滅離別への痛哭を言表する表現が希薄化してゆくという事態が、逆説的に人類普遍の「生死」に関する哲学的・宗教的課題の弘遠

重大さを証明し

※真言教門が生死暗黒の恐怖から衆生を救うという空海の強い確信を表明するという密教的安心の構造的提示を、『宝鑰』の性格として読み解く指摘に帰着したのである(第六節「まとめ：『秘蔵宝鑰』の構成に反映する生死流転」)。

**第十章「十四問答」について：『秘蔵宝鑰』の隠された主題**では、『宝鑰』巻中(第四住心)の中に挿入される、「十四問答」を多角的に考究し、その具有する機能と役割の解明を試みた。筆者の視点の根幹に存するのは

○「十四問答」の内容が、設置される基体の『宝鑰』本論とは別の論理展開と主張を示す

○仮設の登場人物間の「十四問答」は、『宝鑰』本体とは別個に考えるべき独立したテキストという問題意識であり、『宝鑰』という一つの著作の中に、二つの焦点、

★「十住心思想という中心テーマ」と「仏教と国家＝仏法王法義融(「十四問答」)の別テーマ」を同時に含んだ楕円構造の性格を認めるべき

という発想である(「問題の所在」)。この視座から出発し、最初に「十四問答」が『宝鑰』叙述の中に占める思想的段階と物理的場所を確認し(第一節「『秘蔵宝鑰』の中の「十四問答」の場所」)、それが丁度著作の扇の要に位置して、大乘小乗の別・顕密差別とは別次元の、「全仏教」に共通する立場(対国家)の問題を扱うことを指摘した。次に、憂国公子(問者)と玄関法師(答者)の間に交わされる十四箇の問答に就いて、二人の主張の内容とその論理的整合性、互いの主張の裏側に言い含める暗黙の了解事項に至るまで、微に入り細を穿ち詳細な読解を提示した(第二節「十四問答」の精読：内容と論理の展開について)。そこから浮かび上がってきたのは、「十四問答」が、問答体の定型に則り

○非法破戒の仏者の存在を理由に国家による仏教保護の廃止を主張する憂国公子(問者)を

○玄関法師(答者)が論破し公子の誤謬を匡正し、正しい仏法の存在意義の認識に教導するという単純な仕組みを示すのではなく、玄関法師・憂国公子の両者が、『宝鑰』表現主体のイニシアチブの下に、暗黙の裡に、「仏法＝王法の事異義融」というテーゼと「仏教護持＝玉体加持＝天皇の積善」という思想を共有する、相互認証の様態を示す特性である。則ち、両者は仏法の社会的存在価値を論じつつ、その実、国家安寧・万民豊楽という具体的な統治の目標を重要視し、

※仏教者の社会的存在意義を擁護する表の目的と

※道俗の高潔な道德倫理護持の実践の上に実現される、理想的国家運営という裏の目的の表裏二面を同時に表出する所の、特異な対話篇である「十四問答」の複雑な言表構造を反映する。それは、具体的には

◎表現主体(著者空海)の思想信条を二人の登場人物に仮に託し

◎両者の意見の遣り取りを通して、当初の二人の主張を止揚して

◎第三の思想的立場を暗黙裡に言表しようとする

擬装された弁証法とも呼ぶべき極めて精密・戦略的な表現手法である。そしてその第三の思想的立場とは、国家存立の思想的基盤や、仏道儒の各教門に携る者への訓戒、嘆かわしい現状の指摘と本来的に各人が果たすべき責務を要請する、道德倫理の中心存在「天皇」の立場を言う(第三節「十四問答」の形態と登場人物の立場)。そして、「十四問答」中に配置される、数多くの中国古典由来の語彙表現の典拠を総覧し(第四節「十四問答」の言語：中国古典由来の語彙表現とその目的)、そこで

※美しい文章によって、真正な内容を、適切に表現することを理想とする

文章経国の実践がなされていることを確認した。そして、幾多の故事典拠の文には

○国王の理想と徳の在り方 ○国王・帝王の事績(興隆と衰亡) ○国王・帝王と臣下の交流

○君臣の道德が保たれない場合の畏怖すべき惨憺たる結末

を題材とする表現が空海によって意図的に選択されている事態を発見した。これらの検討から、「十四問答」の最も核心的なテーマが「仏教の有用性＝鎮護国家」であり、そこには直接姿を見せることはしないが、常に舞台上を支配する、不在のメインキャスト＝「天皇」の存在が覚知され、

※仏教の存在理由の本質の一つを「鎮護国家」の効験に置き

※臣下(道俗)の改心と国家安寧・衆生救済の重責を一身に担う聖帝天皇への報謝を要請する

※天皇と文人官僚に向けた、道俗(仏教と国家・天皇)の両者に共通する教令テキスト

という目的を具す文章が「十四問答」の本質であり、その真の主題は

※仏教の「鎮護国家」の効験と天皇の道徳的価値を説き述べる

ことに存すると結論を導き出した(第五節「十四問答」の主題の二重構造：仏教の存在意義と天皇の恩徳)。そして、『宝鑰』独自の表現方法(問答・文体)と機能(仏法王法融合の正当化)とを考慮し、筆者は『宝鑰』を「天長六本宗書」としてまとめられる一連の仏教教理書とは異質な存在と見なし、『宝鑰』は教理説明とは異なる役割を期待される著作と規定すべきと考えた。つまり、

※空海は所謂「天長六本宗書」には『十住心論』を奏上したが

それとは別個に、機縁としては淳和帝の勅を承け、目的としては次の事柄を広宣すること、則ち

○仏教と国家(天皇)が共通して抱える万民救済という目的を、聖俗両面から実現しなければならない天皇の道徳的立場・理念

を明らかにする為の著作として『宝鑰』が執筆され、この主題を端的に表現するのが「十四問答」である、という新しい考え方を提唱している(第六節「まとめ：『宝鑰』における「十四問答」の意義」)。

**第十一章『秘蔵宝鑰』における『守護国界主陀羅尼經』について**では、『宝鑰』を含んだ空海教学に於いて、『守護国經』が占める重要な位置を考察した。『守護国經』は空海が将来した經典類の中でも最新の漢訳密教テキストであり、先ず先行研究に基づいて漢訳の状況及び經としての特徴を概観した(第一節「『守護国經』の基礎的な知識：先行研究を参考にしつつ」。次に真言教理の面で『守護国經』が提示する諸々の注目事項をまとめた。その中でも、

○『大日經』の因・根・究竟の三句の法門を撰取して因・根・修習・究竟の四句を説く

○『金剛頂經』系の基礎的な観法である五相成身觀(の前段階・諸仏驚覚)の説段が説かれる

○廻向輪陀羅尼・守護国界主陀羅尼(唵字陀羅尼母)・金剛城大曼荼羅・降雨法・止雨法を説く

という、『大日經』系、『金剛頂經』系、『守護国經』独自、その他雑密系の各種の系統の諸要素が混在するハイブリッド性(混淆・交雑)を『守護国經』の特徴であると指摘し、特に言葉の積極的な意味での「雑部真言經＝金胎ハイブリッド經典＝護国經典」と規定した(第二節「『守護国經』の特徴：真言教学との関わりにおいて」。次に、空海が真言密教を弘める上で、鎮護国家の観点で当經を非常に重視したことを述べた。真言宗と国家の関りが問題とされる局面で、『大日經』『金剛頂經』系統の所謂正純密教經典よりも『守護国經』を筆頭とする「雑部真言」(『三學録』での分類)系列の經法が優先されるという事態を、三業度人制の勅許の事例を参考に指摘した(第三節「『守護国經』の位置付け：空海の伝法活動と真言宗の関わりにおいて」。こうした、護国修法の現場で当經の示す重要性を了知した上で、空海の教理的著作で『守護国經』の教説が如何に流入・活用されているかの実例を検討し(第四節「空海の著作に見られる『守護国經』の經文・教説」、特に『十住心論』『宝鑰』の第九住心に引用される『守護国經』の經文を詳細に比較し、それを第九極無自性心から第十秘密莊嚴心の勝進の転換点(進金剛際)に配置した空海の意図を考察した。そこから得られた指摘事項は、

※『十住心論』『宝鑰』では、唵字の功德と同時に、諸仏驚覚による五相成身の説相が集中的に取り上げられる

※『守護国經』は本来的に華嚴法門と親和性が強く、第九極無自性心で援用される伏線・前

提になり、華嚴法門と真言密教の間の橋渡しを実現する中間的な意味合いを持つ

※『守護国経』は『十住心論』『宝鑰』第九極無自性心の双方のメインテーマ(三字和合の一字真言唵<sup>ん</sup>字の教説と仏・成仏)に密接に関わる

というものであり、更に、『宝鑰』全体と『守護国経』の関与の実態(第五節「『秘蔵宝鑰』に占める『守護国経』の役割」)を総括して

※『宝鑰』所依の經典類として、『守護国経』は『大日経』『大日経疏』『菩提心論』『釈摩訶衍論』に次ぐ主要經典の一に数えられる

※『守護国経』所説の護国思想は『宝鑰』では「十四問答」に垣間見られる

※『守護国経』は、空海にとって、

◎教学の形成(虚空諸仏驚覺・進金剛際[極無自性心→秘密莊嚴心]・字母出生門[大日三身唵<sup>ん</sup>字・阿<sup>ん</sup>字百二十義])

◎国家体制内の真言宗存立基盤(鎮護国家の修法・三業度人制の金剛頂業必須の經典)

の両面で、殊に国体護持という密教の公的役割に於いて最重要の性格を具有する

※さとりに向けた教理と護国を同時に説く『守護国経』は、十住心思想と「十四問答」(護国)の両面をテーマとする『秘蔵宝鑰』と本源的な類似性を持つ

という結論(第六節「本章のまとめ」)が導き出されたのである。

**第十二章「秘密宝蔵に至る心の旅：内面に自心の仏を知る」**では、『宝鑰』最大の主題「心」に焦点を絞った考究を行った。空海の十住心思想の教理的基盤と、菩提を心に求め仏境界に心地を勝進させてゆく過程が『宝鑰』にどのように表現されているかを、特に「自心の仏」「曼荼羅」の観点から検討し、詳細な文体解釈と内容理解を施した。その具体的な展開を各節毎に概略する。

**第一節「真言教学の中の「心」について」**では、空海の十住心思想の根本基盤となる『大日経』住心品の教説を整理し、『大日経』が提示する「心にさとりを求める教門」という真言法門の本質、

※さとり＝菩提＝浄菩提心＝自心＝心仏の覚知(「如実知自心」)

という全体的な構図が、空海の十住心思想に正確に受け継がれていると指摘した(12-1-1「心」を究竟する法門：『大日経』住心品)。次に、自心に菩提を尋求する教えをより具体的に把握する為に、

○『大日経疏』で説かれる「心の実相」「自性清浄」「浄菩提心＝心仏」「自心曼荼羅」の思想、およびそれらの基礎となる仏性・如来蔵思想

○『菩提心論』で説かれる行願・勝義・三摩地の三種菩提心

○『菩提心論』『守護国経』を基に形成された信心・大悲心・般若心・大菩提心の四種心等の文例を検証し、「菩提心が仏である」「仏の本質を菩提心と規定する」「三密瑜伽行の果として行者の自心に仏を見出す曼荼羅行を成仏とする」教理が構築されている様相を確認した(12-1-2「自心に菩提を尋求する：菩提心の種々の様相」)。

**第二節「空海教学の中の「心」について」**に於いては、空海の著作を総合的に捉え、空海テキスト(『宝鑰』を除く)中に表明される

○「仏のさとり＝衆生本有の宝蔵・仏性＝本源・本宅・原初・本床・秘蔵・本覚」

○「自心の源底に見出される仏＝心の仏・自心仏」

の文例を総覧して(12-2-1「さとりに向けた道程：本源について」/12-2-2「さとりに向けた道程：自心仏について」)、空海の成仏思想の根幹に、「心」と「仏」の遭遇を絶対的的必要条件とする考えが存することを確認した。そこで照射された特徴的な事項は

※衆生の自心本有の浄菩提心・心蓮華は、仏のさとりに到る鍵となる「宝蔵」「仏性」である

※『大日経』三句の法門と如実知自心は、心中の心蓮華を曼荼羅として開く(内心の自性蓮台

に阿字を觀じ、字輪觀・五字巖身觀を通して曼荼羅を内觀し、仏に出逢う)教えを指す

※月輪觀・五相成身觀で行者自身の本有本覚(金剛界)を仏身として開顯すれば、金剛界曼荼羅建立(即身成仏)を成就できる

※自心を如実に覚知した先に見出すのは、心王大日と曼荼羅の諸尊である(仏のさとの境界は「心の中」に常住不変にあり、「佛は常に心に在います」)

※証無上菩提は、大日如来の加持を蒙り自心の中で「衆生本有の曼荼」に出逢うことである

※自心仏とは「大秘密究竟心王如来大毘盧遮那」であり、それは衆生の心自体である

※空海の教えは、自心仏・曼荼羅との出逢いを説く「即身成佛即心曼荼」を本質とする  
とまとめることができた。

第三節「『秘藏宝鑰』の中の「心」について」では、『宝鑰』に説かれる「心」概念を総合的に考察した。先ず、「住心」の概念に即して十住心思想の解明を試みた。十住心思想の源泉として

○『大日経』住心品所説の心続生の教説 ○『大日経』具縁品所説の五種三昧道の教説の二系統の背景思想を確認した。そして、『十住心論』に先立って成立した『平城天皇灌頂文』第二文・第三文と『三昧耶戒序』の内容を詳細に検討して、心の段階が転昇する次第と展轉勝進の構図の枠組みの原型を見出し、十住心思想の求上門(因行証入)の明確なベクトルを辿った(12-3-1「十段階の住心と心続生(仏の大秘密)」)。さらに第三節第二項(12-3-2「『秘藏宝鑰』の中の十住心」)に於いて、『宝鑰』の中で十段階の住心が提示される表現方法に着目しながら、十住心思想の表出された全事例を検証した。そこでは、

※衆生の心の純化・深化を示す指標が十段階の住心であることを序分で明示し

※この十を、前九つの頭教と第十番目の真言密教に分かつ(九頭一密)

記述が十住心思想の枠組みの本質を明確に規定していることを示した。そして、特に第八住心以降の「天台→華嚴→真言」の心品転昇の過程に於いて、『大日経』の「極無自性心生」の経文に対する周到な空海の經典解釈上の文献操作を指摘し、且つ第九住心途中での『大日経』的煩惱断除の遮情門から、『真実撰経』『守護国経』の進金剛際の場合導入により表徳門に轉換する構図を指摘した。また、その際の「唵字觀」で曖昧に触れられた月輪觀・五相成身觀を補完的に説く論書として、第十住心で全文が引用される『菩提心論』三摩地段の内容を仔細に検討した。そこでは、

○三密行が定義され、月輪觀・阿字觀・五相成身觀という密教の代表的な觀法が説かれ

○同時に、「五智五仏」「十六大菩薩・三十七尊」の名称列挙という密教入門書的な記述を含み

○瑜伽觀行の表面的な概要を略述するが、觀智の内実と印明は伏せられたまま、三密瑜伽の妙境に深く入り込む実践的な情報は記されない著作の性格が見て取られ

○その一方で「證無生智・成本尊身・從凡入佛位・悟諸佛法身・成就本尊之身・速證大覺位」等の、真言法門にて獲得可能な仏果については抽象的に言明され

○自利利他二行の実修という方向性は強調され、菩提心求上門の功德を讃稱し、三密行で獲得できる仏果の殊勝を廣宣する勸進の書という属性を具す

という諸特徴を觀察した。『菩提心論』の表層的・案内書の性質は、『宝鑰』に好適のものであり、逆言すれば、『菩提心論』が開示する範囲内の真言教理を、著者空海が自らの規範に設定して、『宝鑰』を構想したとも考え得る。『菩提心論』の主題は、「能求の菩提心」が衆生の「自心」に於いて、仏の無上菩提を究竟まで追求するという徹底的な「心の仏」の探求と読み解けるが、この点も含め、『宝鑰』第十住心に『菩提心論』三摩地段全文が引用されるという事実は、

※『菩提心論』三摩地段が『宝鑰』の開示しようとする秘密のレベルに即同することを意味するという判断を筆者は指摘した。そして第三節第三項「『秘藏宝鑰』の中の「心」に関する

る表現」では、『宝鑰』に於いて表現された住心以外の「心」の意味合いを検証した。事例を

A：「心」を仏のさとの本源とする考え(浄菩提心・仏性・本覚・自心仏等)

B：「心」を無明・執着・迷いの世界の源とする考え

C：「心」を覚悟・迷妄の両局面を具した実相とする考え

D：「心」を「精神・感情・意志」を表象する語、或いはそれらが収蔵される器官(心臓)として用いる一般的な用法

の四つに分類して、「心」という多義的且つ曖昧な語彙が『宝鑰』中の各々の文脈中で担う役割を明確化した。そして、最終的に、第十秘密莊嚴心で説かれる「真言密教」の定義を、

※行者の自心に於いて、大日尊が自眷属四種法身と共に自受法樂して演べる教説で

※金胎两部曼荼羅の開頭建立の奥秘を示す所の

※自心に曼荼羅を開いて大日如来と過刹塵の心仏に遭遇する、浄菩提心の自証三摩地門であると読み解いたのである。

**第四節「『秘蔵宝鑰』の遍歴のテーマ：さとりを求める心の旅**」では、『秘蔵宝鑰』に表現される求道の「旅」のテーマと、その旅の終着点で開頭されるはずの自心の曼荼羅について論述した。先ず、空海のテキストにおける「求法の旅」の表現の事例を検証し、仏道修行者の本質的な属性が、仏果・さとりの境界に到る「旅の途中」であるという認識を見出し(12-4-1「空海のテキストにおける「旅」の表現：求法の旅)、求法の菩薩の象徴的存在として善財童子と常啼菩薩が言及される文例を指摘した。「発菩提心→如法に修行→次第に昇進→本覚仏・浄菩提心への到達＝曼荼羅の開頭」という、求道の方向性、真理到達へのベクトルが、空海の成仏思想の根幹に存することを観察し、この「発心から法身へ」到る求道の旅の構図が、『宝鑰』の十住心叙述の展開に適用されると指摘した。次に、『宝鑰』に織り込まれた「旅」に関連する語彙表現を全て洗い出し、詳細な検討を加えた。序分の「軌祖求伽梵 幾郵到本床<sup>3)</sup>」の二句が示す通り、十住心の思想の本質が

※自心に菩提を追求する「三平等無差別」「轉妙轉樂」「曼荼羅開頭」の教門

※自心の本源(本有の自心仏)への回帰

の両局面を組み合わせた、常に究極的な真理の場所を目指す求道の構造にあること、仏果証得を目指す仏道修行者の存在様式の全てが、「さとりに旅路」として比喩的に把捉され、十住心思想本具の属性として「旅」のテーマが内在されることを、『宝鑰』の42の文例解釈を通して論証を試みた(12-4-2「『秘蔵宝鑰』に織り込まれた「旅」に関する表現」)。そして、十段階の心の階梯の勝進という心柱に沿いながら、

※自心に菩提を求め、如実に自心を知って心の中に仏を見出す「心の旅」

のモチーフが『宝鑰』の叙述に通底し、それが第九極無自性心に於いて大きく展開された次第を観察した。第十住心所引の『菩提心論』三摩地段には、「無限永遠に続く菩提心開発・浄化・超昇・敷衍の旅」という主題を読み取り、これを『宝鑰』を貫く求道の旅のテーマと連繋させて理解したことを、本章の読解作業の成果として最終的に提示した。そして、第三項(12-4-3「旅」の終点：秘密宝蔵と自心の曼荼羅)では、『宝鑰』で曼荼羅の思想的な記述が意図的に伏せられたことを踏まえ、そこで制限されたレベルよりもより広範囲に、空海が曼荼羅について語っている『十住心論』『法華経開題』の文例を考察の対象として取り上げた。そこで

※自心仏を求める心の旅の最終目的地＝第十秘密莊嚴心に於いて開頭される自心の曼荼羅

※真言行者が仏の境界に証入するための、さとりの場としての心の曼荼羅

※阿闍梨として衆生を大日如来の法界に摂入させるための、灌頂の場としての曼荼羅の諸相について検討を加え、『宝鑰』第十住心が秘蔵のまま封印した「自心の曼荼羅」の姿を再構

成する作業を行ったのである。これらの文例検証から看取されることは、

※「自心に曼荼羅」を開く思想が

※仏の無上菩提を自心に追求する求道の普賢行願と

※即心・即身に仏智・仏身を証得する成仏思想に分ち難く結びつく

実態であり、空海の論述は、一貫して、

※曼荼羅を通しての、さとりに到る因行証入の構造を開示する

のである。それは『宝鑰』では秘して隠された真言教理の精髓であると評価できる。しかし、『十住心論』『法華経開題』の諸文が全てを顕露に開示するわけではなく、

○諸尊の自証三昧を説く真言 ○諸尊の形相と中尊毘盧遮那との関係性 ○印契と観想文については、一切触れない。法界曼荼羅の意義と構造の説明までは開示を許容しつつ、曼荼羅の中へ勝進するのに必要な実践的な身・語・意三密の操作方法については、頑なに文章化を拒む。かくして、第十秘密莊嚴心という秘密宝蔵へと到る旅の終わりは、

※自心の曼荼羅を開いてそこに如実に仏の姿を見ると旅程表には記されるが、実際は

※その無盡莊嚴蔵・金胎両部曼荼羅は容易には宝物庫の扉を開放しない

秘密を堅守する(第五節「まとめ：自心に開かれる曼荼羅とその秘密」)のである。

## 総括的結論

以上の全三部・十二章の記述によって、『秘蔵宝鑰』という著作が

※漢詩文の教養を誇る天皇・文人官僚の為に、密教の奥義の部分を隠し通したまま、真言密教の優位を説き述べ、かつ国家における仏教の必要性を思想的に論証する

目的で撰述され、読者の理解と共感を得る工夫として

※対句と漢籍由来の故事・語句を駆使した秀句(美文)と、詩頌・問答・比喻などの修辞手法を活用して、仏教経論の証文を巧みに取り込んだ、技巧を極めた文章表現

を達成し、その結果、

※仏のさとりに向かって心が深化してゆく「旅路」と、生死の獄を離脱して涅槃の彼岸に到達できる希望

を読者の心に刻み込む機能を果たす様態を論述した。

『宝鑰』は、人間の生死暗黒への恐怖を克服し仏の真実究竟の境界への渉入を約束するという、真言密教の存在意義を宣揚する。即ち、『秘蔵宝鑰』は、密教の優越・勝義を極めて効果的に衆生に伝達する所の、勝れた伝法の書であるという結論が、本論文を構成する諸章から導き出されたのである。それは、同時に、本論文の出発点となった四つの疑問

① 勅撰の宗義説明書として、何故『十住心論』『宝鑰』の二つが奏上されたのか

② 『十住心論』と『宝鑰』の二書に与えられた役割の違いの本質は何か

③ 『宝鑰』巻中に「十四問答」が挿入される意味は一体何か

④ 第十秘密莊嚴心の大部分が、『菩提心論』三摩地段引用文で占められる意味は何か

に対して、以下のような回答を提出することに到達した。

[①への回答]：★宗義説明書として正式に奏上されたのは『十住心論』であり、『宝鑰』は別の撰述目的、「仏教の鎮護国家の効験と天皇の道徳的立場・理念」+「十住心教判」を兼ねて説く著作であるという仮説(第十章第六節参照)

[②への回答]：★『十住心論』は密教の灌頂を受けたものへの奥義の書、『宝鑰』は天皇や文人官僚向けに書かれた概説書という、対象の明確な違いが存する(第三章及び第十章第六参照)

：★『十住心論』は密教の学理的基礎文献集の役割を持ち、一方『宝鑰』は未灌頂の者への密教の優位を告げる案内の書という役割の違いが存する(第三章及び第十二章第五節参照)

[③への回答]：★「十四問答」の核心的なテーマは「仏教の有用性＝鎮護国家」であり、問答の不在の主役「天皇」が、仏教僧及び俗儒(官吏)に期待する行動規範を逆説的に提示した教令テキスト(統治原則の道徳的綱要)の役割を果たし、十住心教判とは全く別個に、『宝鑰』で空海が是非表出すべきと設定した主題と判断される(第十章第六節参照)

[④への回答]：★第十住心での『菩提心論』三摩地段引用は、文章として開示可能な範囲内の真言教理(真言門の瑜伽三摩地や観法・印明の具体を記載せず名称のみ)に言及し、心の旅の主題に適合する浄菩提心追求の「自心の探求」過程が述べられており、三摩地段が『宝鑰』の開示しようとする秘密のレベルに即同するが故に、空海が保秘を貫く秘密莊嚴心の本質を髣髴させる証文として配置された(第十二章第三節・第四節参照)

これらの総括的結論の提示を以て、本論が辿ってきた、極めて複雑な言述構造を具有した空海の名著『秘蔵宝鑰』に関する考察を終了する。

論述を終えるに当たり、最後に一言付言しておきたいことは、本論が一貫して堅持してきた、『宝鑰』を構成する一つ一つの言語表現に対するこだわりである。空海の教理的著作を考察するに際しては、通常は、空海のテキストに表現された思想の意味、その梵漢の由来と空海の言説全体に占める重要性、もしくはその思想が後代に及ぼした影響等に照明が当てられる。所謂、思想の内容(所記)レベルで議論が展開されることがほとんどである。空海が言い表そうとした思想の内容を細大漏らさず、正確に理解することは、勿論重要な課題であり、その実践を抜きにした空海テキストの研究は成立しない。ただ、筆者が若干物足りなく感じていたのは、空海がある思想を文章に定着して表明しようとした時、そこで用いた語彙表現の来歴と、何故その語句・故事・表現・引用文を採用したのかという視点が諸々の研究にて薄弱であるくらいが見受けられることであった。これらは、例えば頼瑜『秘蔵寶鑰勘註』や宥快『秘蔵寶鑰鈔』の如き、先徳の注釈書類には膨大な典拠の事例と空海以後の真言教学との会通の例が収録され、近代以前の宗学では学問の基礎として重んじられていたことが見て取れる。近代の空海テキスト研究では、文中に引用される仏教經典の典拠探索は精緻を極めたが、伝統宗学の訓詁的な学問手法への反動の故か、教理テキスト中の漢語語彙の探索は完全に等閑視されてきたと思われる。加えて、自在に漢文を操作することが日常であった江戸以前の学匠には言わずもがなの漢籍の常識が、令和時代の学僧に絶えて伝わらない事情もあり、膨大な仏教テキストの伝統の上に立つ空海の教理的著作の、その一文一文を現実的に構成する語彙表現のレベルで、今一度、徹底的にその来歴を精査し、その「ことば」を採用した空海の意図を汲み取る作業を行わなければ、空海の教えの真意が断絶して後代に伝わらないのではないかという危惧を抱いたのである。

空海を思想を理解するためには、その思想を現実空間に表白し定着化させる一つ一つの「ことば」を知悉することが必須であり、空海を思想は空海の「ことば」を通してのみ接近可能であると



いうのが筆者の信条である。筆者畏敬の同窓の先達である、批評家小林秀雄(1902-1983)の述べる逸話に、

\*ドガが慰みに詩を作っていた時、どうも詩人の仕事というものは難しい、観念<sup>イデー</sup>はいくらでも湧くのだが、とマラルメに話したら、マラルメは、詩は観念で書くのではない、言葉で書くのだ、と答えたと言う<sup>4</sup>。

旨の有名な遣り取りが紹介されている。この挿話の出所はフランスの象徴詩人ステファヌ・マラルメ(1842-1898)の高弟ポール・ヴァレリー(1871-1945)の次のエッセーの一節に見出される。

\*il<sup>[Degas]</sup> se plaignit à lui<sup>[Mallarmé]</sup> du mal extrême que lui donnait la composition poétique :  
《Quel métier! criait-il, j'ai perdu toute ma journée sur un sacré sonnet, sans avancer d'u pas...Et cependant, ce ne sont pas les idées qui me manquent... J'en suis plein... J'en ai trop...》 Et Mallarmé, avec sa douce profondeur: 《Mais, Degas, ce ne sont point avec des idées que l'on fait des vers... *C'est avec des mots.*》<sup>5</sup> - Valéry "Degas Danse Dessin"  
(大意: 画家のドガが、詩を書く際の非常な苦勞を友人の詩人マラルメに訴えた。「何て大変な仕事だろう! たかだか一篇の十四行詩を書こうと思って、丸一日かけても一歩も進みやしない。イデー<sup>idées</sup>[アイデア・詩想・観念]がないわけじゃない。それどころかイデーは掃いて捨てるくらいあるんだ、だが書けない」とこぼした。マラルメはいつもの穏やかな口調で、「でもね、ドガさん、詩はイデーじゃなくて、言葉で作るものなんだよ」と応じた。)

空海のテキストを精読する度に、筆者はしばしばこの挿話を思い起こし、「思想はことばで紡ぎ出される」単純な事実を忘却しないよう自らの誠めとした。本論が、聊か過剰に「詩文の人 空海」の側面に着目し、空海の用いた「ことば」の究明に全精力を注いだ所以である。

そして、本論で考察した『秘蔵宝鑰』の全文章・全ての要素を振り返り、そこで説かれる教説の一切が、「心」の一語に撰し尽されることを強調しておきたい。第十二章で詳論した如く、「心」は菩薩に仏のさとりを求めさせる求道の動因であり、修道の場所であり、自心仏が曼荼羅として開顕するさとりの境界であり、常住法身・遍一切処の毘盧遮那が常住する金剛宮である。その「心」の法門真言密教を正しく継承した空海の思想に於いても、「心」が「心」に於いて「心」の真実相を究明する修道こそが教説の本質を成す。その意味で、『秘蔵宝鑰』は徹頭徹尾、「心」の教えを宣説して、衆生を救済する自利利他二行の実修へと読者を誘う著作なのである。そして、この「心」は『大日経』に「我即同心位 一切處自在 普遍於種種 有情及非情 阿字第一命<sup>6</sup>」と説かれ、また現代を代表する詩人がいみじくも言い表している通り、「命」と呼ぶべきものなのである。

1 『宝鑰』 定本卷三 p.117、弘全一 p.421

2 『大日経』 住心品、大正 18・3 中

3 『宝鑰』 定本卷三 p.116、弘全一 p.419

4 小林秀雄「オリムピア」『栗の樹』 講談社文芸文庫 p.41(初出『文藝春秋』1940年11月号)

5 VALÉRY, Paul. "Degas Danse Dessin", *Pièces sur l'Art* in *Œuvres II* p.1208, Pléiade, Gallimard, 1960. イタリックの強調は原文に基づく

6 『大日経』 阿闍梨真實智品、大正 18・38 中一下

7 「命いのちに付く名前なまえを<心ころ>と呼ぶ 名もなき君にも 名もなき僕にも」中島みゆき「命の別名」『中島みゆき全歌集 1987-2003』朝日新聞出版、2015年、pp.338-340(初リリース 1998年2月4日、「糸」とのカップリング)

# 安然『真言宗教時義』における空海テキストの反映について<sup>1</sup>

## はじめに：日本密教における安然の位置付け

五大院阿闍梨・阿覺大師と尊称される安然(承和八年 841?—延喜十五年 915?<sup>2</sup>)は、通常、天台密教の大成者と評価されるが、天台宗の枠組みを越えて東密にも甚深な影響を及ぼしている。

顕密の經典に通暁した博覧強記の学僧にして、事相・悉曇学の権威でもあった安然の思想的立場は、天台円教の教理を尊重しつつ此の上に事理俱密<sup>3</sup>の[安然の意図する所の]真言密教を究竟に立てるというものであり、狭い宗派的セクトに拘泥せず<sup>4</sup>秘密仏乗の本義を追求した日本密教の大成者と評価すべき<sup>5</sup>ものである。日本密教の創始者空海に対する安然の態度は、空海の教理[これを空海密教と称する]の基本の枠組みをほぼそのまま受容し<sup>6</sup>、空海密教を己の事理俱密の教学の基本構造に据えて天台密教の確立に役立てたと言い得る(但し十住心思想の天台第八住心の教判には強く異を唱えるが)。安然は「内には慈覺大師を、外には弘法大師を師として仰いだ」と評言され<sup>7</sup>、事実、自説を最終的に結論せしめる典拠の部分に、確信を以て空海の記事を證文として引きもする。

\*今真言宗皆爲法身。故海和上云。大日如來與自眷屬四種法身自受法樂故說此教<sup>8</sup>。—『教時義』卷二

さて、安然は日本密教の展開上、空海の思想的後継者と位置付けられるべきキーパーソンである。安然という水門を経過して、空海密教の滔々たる大河が後世の東密学匠(濟暹・覺鑊等)に流れ込んで様々な影響を与えている。真言宗の先徳たちは、空海の教学(空海密教)に加え安然の学説を総合的・批判的に撰取する形で、(現在東密と称される)宗学としての真言教理を形成した。空海密教を発展させた、日本密教の大成者にして、且つ現在の真言密教(東密)の源流の一人という形容を、筆者は五大院安然に付与したい。

## 第一節 本論の目的：『真言宗教時義』の典拠の精査

安然の名著『真言宗教時義』(885年以前<sup>9</sup>成立：以下『教時義』と呼ぶ)を読み込めば、空海入定(835)後約半世紀の間に形成・流布された密教関係の思想・教理関連テキストと共に、真言密教の本流基盤である空海の教えが、如何に比叡山に伝播し受容されたか、その事例を検証することが可能である。何となれば、大学匠安然の『教時義』を執筆する態度は現代の文献学者に似て、典拠の無い記述は一切行わないという方針を持ち、あらゆる論難・回答、そしてそれを表現する文辞の端々まで天台宗系の經典教理書を中心に、顕密の經典・儀軌・論書からの表現を下敷きにする。引用元を明示する場合も含め、実質的に『教時義』のほぼ全てが、先行する仏典への参照・暗示で構成されていると言っても過言ではない。筆者は『教時義』全四巻の全ての語彙表現を精査しこのような結論を得るに至ったが、『教時義』に依用される本朝祖師の著作としては、安然の師円仁と空海の諸作にほぼ集約される。

本論は、『教時義』に反映する空海若しくは伝空海作のテキストを列挙して詳細に検討した結果の報告である。『教時義』における空海の直接的・間接的な影響の研究は、テーマを絞った先行研究としては

○別所弘淳「安然引用の『即身成仏義』・『四種曼荼羅義』について」<sup>10</sup>

が挙げられるも、総体的な形で整理されたことは未だ嘗てなかった。ここでは、『教時義』中の空海テキストの事例を対応一覧表の形で総覧し、真言密教の本流基盤である空海の教えが後代に伝承されたその極く初期の姿を確認したい。そして、そこから導き出される若干の考察を提示して、安然が空海から受け継いだ教理と、逆に受容を敢然と拒否した教判(十住心思想)が混在する状況を明確にする。

## 第二節 概観:『真言宗教時義』の中の空海が存在

筆者が確認し得た『教時義』に於ける空海テキスト、正確に言えば空海の著作と伝えられるテキストからの引用及び空海への言及を、資料「安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表」<sup>11</sup>にまとめた。全 51 の対応項目の中には、安然自らが空海の記事と明示して引用しているものもあれば、叙述の地の文にそのまま組み込まれた断片的な章句もあり非常に複雑な様相を呈している。個別の事例の具体は対応一覧表に譲るとして、安然『教時義』に見出される空海(及び伝空海)の事例の特徴をまとめるならば、

- 『教時義』に直接的な引用テキストとして現れる空海著作は『秘蔵宝鑰』、正本・異本の『即身成仏義』、『声字実相義』、『四種曼荼羅義』、『字母积』、『真実経文句』、『理観啓白』を確認できる。(一方、『弁顕密二教論』『吽字義』が全く言及されないことも留意事項であろう<sup>12</sup>)。
- このうち『秘蔵宝鑰』は空海の十住心思想を反駁するために仔細な検討を加える。ただし、第八天台と第九華嚴の配当をめぐる議論の他は、安然は概ね空海の判断を許容している(次項で詳しく見る)。
- その他の著作は安然が密教教理の基礎的枠組みとして、経証と同じ重要性を認めるものであり、『大日経』・『大日経疏(義釈)』・円仁『金剛頂経疏』と共に『教時義』の基礎典拠を構成する。
- 安然の『八家秘録』には義疏集録二に「真言宗即身成佛義四種曼荼羅義文字實相義一卷<sup>13</sup>」と記載されるので、『即身成仏義』『声字実相義』『四種曼荼羅義』の三本が一冊にまとめられたものを安然が参照していた可能性<sup>14</sup>がある。
- 真言教理の基礎として、『即身義』『声字義』『四曼義』に説かれる所の六大・三密加持・即身成仏・法爾法然・阿字法身・声字実相・十界・四種法身・能迷能悟等の術語・概念語を安然は空海の著作からそのまま受け継ぐ。
- 『教時義』に引かれる真言教理の基礎文書群『即身義』『声字義』『四曼義』『字母积』等は、『理観啓白』<sup>15</sup>との間テキスト性<sup>16</sup>を共有する著作群と相重なり合う。
- これらを総合すると、諸宗間の教判及び十住心思想に関わる論述部分を除き、真言密教の基本的立場を叙述する文脈に於いては、安然『教時義』は、空海の『即身義』『声字義』『四曼義』『字母积』『理観啓白』から甚深な影響を蒙っており、これらの諸著作との間テキスト性を構築していると結論付けられる。

## 第三節 検討:『真言宗教時義』の中の空海テキスト

資料篇「Ⅱ.安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表」所録の全 51 項目の中から、

ここでは特に注目すべき主題を三つに絞って提示する。それは

1. 『声字義』(安然の記述では『文字實相義』)に全面的に依拠した叙述
2. 『秘藏宝鑰』の十住心思想の紹介とそれに対する反駁から窺える、安然の学問姿勢と空海の密教眼との差異
3. 『教時義』と空海『理観啓白』との濃密な間テキスト性

である。

### 附 3-1: 具体例検討: 『教時義』の中の『声字実相義』

文例 26.では、四種法身のうち「毘盧遮那受用身・變化身・等流身」と天台三身が同じである義を説き、その例証に『声字義』テキストに言及する。

\*又『文字實相義』中法身如來亦名大日尊。若報身佛亦名大日尊。若應身佛亦名大日尊。若等流身亦名大日尊。亦與此中意同<sup>17</sup>。—『教時義』卷三

『文字實相義』は安然が『声字実相義』を指して呼ぶ著作名である。この文は『声字義』原文を大胆に要略した文になっている。

次に、文例 28.真言教法の名字を釈す章段に、安然は『声字義』の五大皆有響の頌を引いてこれが真言教法の本質を説くとする。

\*昔太子學文字時其師唯了梵字一種。其佉婁書蓮華書等六十四種書太子先知其師不知。此約世間共知以説。今宗意者。如『文字實相義』云<五大皆有響 十界具言語 六塵悉文字 法身是實相> <顯形表等色 内外依正具 法然隨縁有 能迷亦能悟>云云 故以<迷悟依正>皆爲文字亦爲眞言<sup>18</sup>。—『教時義』卷三

「太子」は釋尊、悉達太子を指す。安然が指示するのは『声字義』中の二つの偈頌

\*頌曰 <五大皆有響 十界具言語 六塵悉文字 法身是實相> 釋曰。頌文分四。初一句竭聲體。次頌極真妄文字。三盡内外文字。四窮實相<sup>19</sup>。—『声字義』

\*初色塵字義差別云何。頌曰<顯形表等色 内外依正具 法然隨縁有 能迷亦能悟> 釋曰。頌文分四。初一句舉色差別。次句表内外色互為依正。三顯法爾隨縁二種所生。四説此種種色於愚者為毒於智者為藥<sup>20</sup>。—『声字義』

で、これらの偈頌を「宗意」(安然の意図する所の真言密宗)と規定して非常に重要視していることが確認できる。

続く文例 29.は、この『声字義』所録の偈頌につきその具体的な意味を問う文相で、『教時義』は『声字義』の文を原文<sup>21</sup>に沿った形で引用して証文とする。大正蔵本の二段分全 57 行に亘る長文の引証となり、その全文は対応一覧表(pp.99-101 参照)に掲載する。

\*問。抑彼頌意云何 答。彼文云。内外風氣纔發必響名聲。響必由聲。聲則響之本也。聲發不虛必表物名號字。名必招體名之實相。聲字實相三種區別。又四大相觸音響必應名聲。五音八音七例八轉皆悉待聲起。聲之詮名必由文字。文字之起本之六塵。六塵文字如下釋也。頌曰五大皆有響者地水火風空大。此具顯密二義。顯五大者如常釋也。密五大者五字五佛{A}。此内外五大悉具聲響。一切音聲由五大。五大即是聲之本體。音響則用。次十界具言語者。一一切佛界。二一切菩薩界。三一切縁覺界。四一切聲聞界。五一切天界。六一切人界。七一切阿修羅界。八一切傍生界。九一切餓鬼界。十一切捺落伽界。此十界言語皆由聲起。聲有長短高下音韻屈曲。此名文。文由名字。名字待文。此則内聲文字。此有十別。若約堅義九界妄也。佛界文字眞實。故經云。眞語者。實語者。如語者。不誑語者。不異語者。此五種言梵云曼荼羅。此一言中具五差別。故龍樹名祕密語。此則眞言也。譯者取五中一譯耳。此眞

言詮何物。能呼諸法實相不謬不妄故名眞言。呼諸法名雖云無量極彼根源不出大日尊三昧王眞言。金剛頂。大日經所說字輪字母等是也。彼字母者。梵書<sup>丸</sup>阿字乃至<sup>ㄤ</sup>呵字等是。此則法身如來一一名字密號也。乃至天龍鬼等亦具此名。名之根本法身為源。從彼流出稍轉爲世流布言而已。若知實義則名眞言。不知根源則名妄語。龍樹所說五種言說相・夢・妄・無始言說屬妄攝。如義則屬眞實攝。次六塵悉文字者。謂色聲香味觸法六塵各有文字相。初色塵頌曰顯形表色等也者<sup>[中略]</sup>内外諸色於愚爲毒於智爲藥。故曰能迷亦能悟。如是色等能生則五大。五大所生則三種世間。如是種種即是文字也。<sup>[中略]</sup>如說色文字者聲香味觸法准而說之云云如六塵者一切諸法准而說之云云<sup>22</sup>。—『教時義』卷三

以上の教説は『声字義』から、色塵に関する『瑜伽師地論』の論文を省いて骨格を明示する引用になっている。『声字義』の教説を論の骨格に据える積文は、これ以降でも阿字の実義と共に重ねて主張され、『教時義』の基調となる論理展開を示す。

ここで留意しておくべきは、上記引用文の{A}の箇所、空海の『声字義』原文に

\*密五大者五字五佛及海會諸尊是。五大義者如即身義中釋<sup>23</sup>。

と述べられていることである。地水火風空の五大の定義と解説を『即身成仏義』に参照させる部分で、これは『声字義』が『即身義』より後年の成立であるとする典拠と考えられているが、安然の引用では『即身義』への言及が見当たらない。これは、

- 1 安然が意図的に削除した（但し『即身義』への言及は『教時義』中に「如即身成佛義云<sup>24</sup>」という実例があるので、安然が敢えてここだけ『即身義』の存在を隠蔽するのは理に合わない）
- 2 安然の参照した『声字義』の写本には「五大義者如即身義中釋」の語句が含まれなかった（則ちこの句は『声字義』に後年添加された）

のいずれかの理由が考えられる。

文例 30.では、上述の『声字義』引用文を基に、十界の語言を真妄に分かつという議論と一切が眞言に非ざること無しというテーゼの会通を試みて、何を以て「眞言之相」と為すのかという問いに答える。安然是

\*答。<五大皆有音聲。六塵悉爲文字。>十界於此共發音響。音響雖一眞妄有異。此約迷悟以判眞妄。然論法體同是眞言<sup>25</sup>。—『教時義』卷三

と音響の法体は皆眞言であると述べる。更に、

\*五大響當體是眞言也。故眞言人直聞風聲水音即知是法身聲。亦能悟入阿字本不生理。若不知此義則非頓悟之機。雖聞佛音於彼無益<sup>26</sup>。—『教時義』卷三

と、眞言の眞妄はこれに接して受容する側の機根に存するという認識を示す。これらは語彙表現の起源を『声字義』に求めるのみならず、自覚すれば佛、迷えば衆生という空海に特徴的なさとの認識構造をそのまま踏襲する議論を展開していると言い得る。

### 附 3-2: 具体例検討:『教時義』の中の十住心思想

十住心思想は人間の宗教意識の発達を心の段階的展開過程(心品転昇)と捉え、第一住心から第十住心の十段階に体系化し、各々の住心に平安初期の代表的な思想を配当した教判思想である(本論第十二章参照)。『大日経』住心品を基盤としながら空海の構築した十住心体系は、眞言宗教理の揺るぎない思想構造として宗旨の綱領を為す。空海将来の金胎両部密教は、経典・儀軌に基づいた事教両面での師資相承の法として、最澄らへの灌頂を通して比叡山にも伝えられた。これに対し、空海の創建に依る十住心思想は、眞言宗内では絶対無謬の

教判とされるも、天台密教の立場からは過失ありとして採用を拒絶される。天台側の十住心思想否定の理論的根拠となるのが、安然の『教時義』中の記述である。ここで提示された<sup>27</sup>『宝鑰』の五失は、經典・論書を精緻に読み込んで論難を加える文献解釈学の見本の如きもので、これは取りも直さず、經典に大胆に切り込んで本質のみを驚嘆みにする空海の姿勢との違いを際立たせる。

十住心思想に関わる安然の記述は、対応一覧表の13.～15. (資料篇: pp.88-91 参照)と17.～19. (資料篇: pp.91-97 参照)に全文を記載している。以下に議論のポイントのみを指摘する。

文例13.は『秘藏宝鑰』第八住心の天台一道無為心を無明の辺域であると断ずる空海の教判(『釋摩訶衍論』に基づく)に反論する章段である。まず空海のテキスト<sup>28</sup>を取意的に引用しながら、

\***高野空海阿闍梨『秘藏寶鑰』釋云**「如實知自心淨菩提心云云無畏三藏說。行者住此心時即知釋迦牟尼淨土不毀。見佛壽量長遠本地之身與上行等從地涌出諸菩薩同會一處。修對治道者雖迹隣補處然不識一人。是故此事名祕密。證此理佛亦名常寂光土毘盧遮那。大隋天台國清寺智者禪師依此門修止觀得法華三昧。即以『法華』『中論』『智度』爲所依構一家義。龍猛菩薩說。一法界心非百非背千是。非中非中背天。背天。演水之談足斷而止。審慮之量手亡而住。如是一心無明邊域非明分位云云」若爾天台妙覺毘盧遮那是眞言宗淨菩提心初門之佛。無明邊域非明分位。何言同佛 答。『義釋』中<sup>29</sup>以『普賢觀經』觀普賢行乃至毘盧遮那遍一切處等文名爲八葉東南普賢淨菩提心<sup>30</sup>也。即是如來內證之德。即一毘盧遮那之身<sup>31</sup>。—『教時義』卷一

と述べて、次にこの『宝鑰』第八住心の二失を咎める。空海の判断が『大日經義釈』に反すること、又偽撰(と天台宗では断定する)の『釋摩訶衍論』に基づく無明の判断は論拠となり得ないと論難する<sup>32</sup>のである

\*一者不尋『義釋』文句首尾。如『義釋』云<sup>33</sup>「此經本地之身即是妙法蓮華最深祕密處。」又云<sup>34</sup>「彼[『法華經』]說。諸法實相即是此經[『大日經』]心實相也。」而判爲具惑<sup>35</sup>之心。二者不檢論文眞僞是非所引龍猛菩薩說者是『釋摩訶衍論』文。此論是**海和上**及**福貴和上**<sup>36</sup>以及[爲<sup>37</sup>]眞論。比叡山及諸宗皆爲**僞論**<sup>38</sup>。夫引論者可引自他共許<sup>39</sup>之文。若一許一不許不足爲證<sup>40</sup>況乎貶天台之妙覺爲具縛之凡夫。**和上[空海]非佛何誑後學**<sup>41</sup>。—『教時義』卷一

『教時義』卷一冒頭の「一佛義」の最初で、安然自身が『釋摩訶衍論』の第九一切一心識・第十一心一心識の学説を援用して論を立てた<sup>42</sup>のであるから、ここで手の平を返して之を「僞論」であるから論拠とするに足らずとするのは些か自家撞着に陥っていると思われる。

次の文例14.は、『宝鑰』第九住心の華嚴法門・極無自性心の記述<sup>43</sup>を取意的に紹介する。この取意の特徴としては、天台宗に配当された一道無為心の場合と同様に、

- ◎『法華經』『華嚴經』に対して空海が付した概要説明の言辞は省略する
- ◎空海が經証として引く經文は要約して極略に述べるに留める(經証の検討は文例18.で改めて行われる)
- ◎「天台國清寺智者禪師依此門修止觀得法華三昧」や「杜順和上依此法門造五教花嚴三昧法界觀等」のような祖師と三昧名は空海の文の通りに記す
- ◎『釋摩訶衍論』の明・無明の判定の部分はそのまま引用する

という点が挙げられる。引用文の内容は、

\*問。**高野空海和上寶鑰釋極無自性心云**。此心有二種。一顯略趣。二祕密趣。顯略趣者。證此心時知三種世間即我身覺十佛因量等亦我心。盧舍那佛始成道時第二七日與普賢等諸

大菩薩廣談此義。是即所謂華嚴經也。善無畏三藏說。此極無自性心一句悉攝華嚴教盡。杜順和上依此法門造五教花嚴三昧法界觀等。弟子智儼相續。智儼弟子法藏法師又廣五教作旨歸綱目及疏。即此花嚴宗之法門。祕密趣者。入此宮時五相成身。經云。如是初心佛說成佛因。於業煩惱解脫而煩惱具依。金剛頂說。薄伽梵大菩提心。普賢大菩薩住一切如來心時一切如來滿此世界。猶如胡麻。爾時一切如來雲集於一切義成就菩薩坐道場驚覺五相成身。守護國界經說。我於無量無數劫中修集至最後身。六年苦行不得阿耨菩提成毘盧遮那。坐道場時無量化佛同告我言。汝於鼻端想月輪。中作唵字作此觀已。於後夜分得成阿耨菩提。龍猛菩薩說。三自一心法一不能一。假能入一。心不能心假能入一心。實非我名而曰於我。亦非自唱而契於自。如我立名而非實我。如自得唱而非實自。玄之玄又玄遠之遠又遠。如是勝處無明邊域非明分位云云若爾華嚴十佛無明邊域非明分位。何故得言與真言宗胎藏佛同<sup>44</sup>。—『教時義』卷一

であり、ここでも安然は空海の判断の誤りを三失として論難する。それは、『金剛頂經』『大日經』『守護國界經』の三經に説かれる説法の主体(真言教主の法身毘盧遮那仏と報身毘盧遮那)を空海が誤って理解しているという、經典解釈のレベルでの過失の指摘である。則ち

\*『金剛頂』説一切義成就菩薩坐菩提道場。五相成佛爲毘盧遮那佛。自心流出三十七尊。是爲**眞言教説主**也。又『大日經』云我出妙華布地胎藏莊嚴世界。所言<我>者即是**眞言教説主**也。又『守護經』云六年苦行鼻端觀唵<sup>㊦</sup>字得成毘盧遮那。即是**一代教主**<sup>45</sup>

と主張する。ただし、舌鋒は天台一道無為心の教判を論難するのに比べると穏やかであり、且つ『釋摩訶衍論』は華嚴宗が知らない(権威と認めていない)論書であるとのみ言い添えるに留まる。

後続の文例 15.と 16.は『秘藏宝鑰』第七住心の三論覺心不生心に関する文<sup>46</sup>と第六住心の法相他縁大乘心に関する記述<sup>47</sup>を取意的に要略的に引用する。

\*問。**高野海和上『寶鑰』釋覺自心本不生心**云「覺此心本不生是漸入阿字門。如是無爲生死縁因生壞義。謂本不生者兼明不滅不斷不常不一不異不去不來等。三論家舉此八不以爲究竟中道。那伽阿樹那菩薩說。清淨本覺從無始來不待修行。非得他力。性徳圓滿本智具足。亦出四句亦離五邊。自然之言不能自然。清淨之心不能清淨。絶離絶離。如是本處無明邊域非明分位云云。」若爾今如所立三論佛果未明圓佛。與**海和上所判**同異云何<sup>[中略]</sup>所謂無明邊域明矣<sup>48</sup>。—『教時義』卷一

天台・華嚴の評価に対する反論とは裏腹に、三論宗を第七住心に位置付けた空海の判断には全く異が唱えられない。これは、天台宗からすれば権大乘としての三論宗空觀の法門に対する優越性に差異が無いからに他ならない(「無明邊域明矣」)。空海の教判思想の顕劣密勝の概念が、基本的に正当有理であると安然が賛同していた事情を反映するものとも言い得る。

\*問。**高野海和上釋他縁大乘心**云「垂拱一眞言之臺無爲法界之殿。三大僧祇之庸於是稱帝。四智法王之號本無今得。言乘即三談識唯八。五姓有成不三身即常滅。『菩提心論』云又有衆生發大乘心行菩薩行。於諸法門無不遍修。復經三阿僧祇劫修六度萬行皆是具足。然後證佛果久遠而成。斯由所習法教致有次第。龍猛菩薩說。一切行者斷一切惡修一切善。超於十地到無上地。圓滿三身具足四徳。如是行者無明分位。非明分位云云。」此則法相相宗佛果也。若爾與天台所判同異云何<sup>49</sup>。—『教時義』卷二

天台宗の教判では、法相宗は三乗通教と規定すると記してそれ以上のコメントを安然は付さない。つまり、安然は空海の第六住心他縁大乘心の定義を無条件に正しいと認めていると言えるのである。

次に、文例 18 の章段では、十住心思想を総合的に叙釈する。安然は『秘藏宝鑰』の所説を丁寧で紹介しているが、簡にして要を得た記述で、安然の文を辿れば他門の仏教者も空海の十住心思想の全体的構成とその根拠を明瞭に把握できる。論書の要約としては極め付きの出来栄で、安然の文献理解の精確さと整理の手捌きの巧妙さが見事に発揮された好例と言えよう。まず、住心名を列挙する。

\*高野海和上『寶鑰』及『十住心論』明十種心。第一異生羝羊心。是一向行惡不修微善。凡夫也。第二愚童持齋心。是人乘持五戒者也。第三嬰童無畏心。是天乘厭下欣上持出善者也。已上三心是世間心也。第四唯蘊無我心是聲聞乘也。第五拔業因種心。是緣覺乘已上二心是小乘也。第六他緣大乘心。是法相菩薩乘也。第七覺心不生心。是三論菩薩乘也。第八如實一道心。是天台佛乘也。第九極無自性心。是華嚴佛乘也。已上八心是他受用應化身說也。並是具惑果也。第十祕密莊嚴心。是真言乘諸身說也。是自受身法身說究竟佛果也<sup>50</sup>。—『教時義』卷二

次に各住心の名称の由来となる經典類の証文を、十段階に亘って『秘藏宝鑰』中の記述から抽出する。ここでは十住心思想の可否を判断する為の材料を読者に示すことを目的とし、予断を刷り込まないように、著者空海の判断や評価を排除する形で提示する。空海の用いた経証のみを並べ教理の骨組みを提示し、客観的な分析を行わんとする安然の文献学的態度が如実に示される箇所である。素材提示の爲の抄録は長文に及ぶ。ここでは、煩瑣を厭わずに安然の抽出した各住心の経証部分を列挙する。

\*第一住心異生羝羊心経証：即引證立異生羝羊心。大日經云。無始生死愚童凡夫執著於我名我有分別無量我分。若彼不觀我之自性則我我所生。餘復執計有時・地等變化・瑜伽我・建立淨不立建無淨・乃至聲・非聲。如是等我分自昔來分別相應希求順理解說。愚童凡夫類猶如羝羊。菩提心論云。謂凡夫執著名聞利養資生之具。務以安身恣行三毒五欲。眞言行人誠可厭患。誠可棄捨<sup>51</sup>。—『教時義』卷二

\*第二住心愚童持齋心経証：大日經云。愚童凡夫或時有一法想生。所謂持齋。彼思惟此少分發起歡喜數數修習。是初種子善業發生。復以此爲因於六齋日施與父母男女親戚。第二芽種。復以此施與非親識者。是第三疱種。復以此施與器量高德者。是第四葉種。復以此施歡喜授與樂人等及獻尊宿。是第五敷華。復以此施發親愛心而供養之。是第六成果<sup>52</sup>。—『教時義』卷二

\*第三住心嬰童無畏心経証：大日經云。彼護戒生天是第七受用種子。復次以此心生死流轉於善友所聞如是言。此天大天與一切樂者。虔誠供養一切所願皆滿。所謂自在天。梵天。那羅延天。商羯羅天。自在天。日天。月天。龍尊等。乃至或天仙。大圍陀論師。各各應善供養。彼聞如是心懷慶悅愍重恭敬隨順修行。是名愚童異生生死流轉無畏依嬰童心。菩提心論云。諸外道等戀其身命或助以藥物得仙宮住壽。或復生天以爲究竟。眞言行人應觀彼等。業力若盡未離三界。煩惱尚存。宿殃未殄。惡念從起。當彼之時沈淪苦海難可出離。當知外道之法亦同幻夢陽炎也<sup>53</sup>。—『教時義』卷二

\*第四住心唯蘊無我心経証：大日經云。謂如是解唯蘊無我根境界淹留修行<sup>54</sup>。—『教時義』卷二

\*第五住心拔業因種心経証：大日經云。緣覺拔業煩惱株杌。無明種子生十二因緣離建立宗等。如是湛寂一切外道所不能知。先佛宣說離一切過。菩提心論云。又二乘之人。聲聞執四諦法。緣覺執十二因緣。知四大五蘊畢竟磨滅。深起厭離。破衆生執勤修本法尅證其果。趣本涅槃已爲究竟。眞言行人當觀二乘之人雖破人執猶有法執。但淨意識不知其他久久成果



位。已灰身滅智趣本涅槃如大虛空湛然常寂。有定性者難可發生。要待劫限等滿方乃發生。若不定性者無論劫限遇緣便迴心向大從化城起爲以超三界。謂宿信佛故乃蒙諸佛菩薩教化。而以方便逐發大心。乃從初十信下歷諸位。經三無數劫難行苦行然後成佛。既知聲聞緣覺智慧狹劣亦不可樂<sup>55</sup>。—『教時義』卷二

\*第六住心他緣大乘心經証：大日經云。大乘行。發生無緣乘心。法無我性。何以故。如彼往昔如是修行者觀察蘊阿賴耶知自性如幻・陽焰・影・響・旋火輪・乾闥婆城。菩提心論云。又有衆生發大乘心行菩薩行。於諸法門無不遍修。復經三阿僧祇劫修六度萬行皆悉具足。然後證佛果久遠而成。斯由所習法教致有次第。龍猛菩薩說。如是行者無明分位。非明分位<sup>56</sup>。—『教時義』卷二

\*第七住心覺心不生心經証：大日經云。彼如是捨無我。心主自在覺自心本不生。何以故。心前後際不可得故。如是知自心性。是越二劫瑜祇行。菩提心論云。當知一切法空。已悟法本不生心體自如不見身心。住於寂滅平等究竟真實之智令不退失。妄心若起知而勿隨妄若息時心源空寂。那伽阿羅樹那菩薩說。如是本處無明邊域。非明分位<sup>57</sup>。—『教時義』卷二

\*第八住心如實一道心經証：亦名如實知自心。又名空性無境心。大日經云。云何菩提謂如實知自心。乃至廣引經文。此菩薩淨菩提心門名初法明道。於諸顯教是究竟理智法身。望眞言門。是初門。大日龍猛並皆明說。不可疑惑。龍猛菩薩說。如是一心無明邊域。非明分位<sup>58</sup>。—『教時義』卷二

\*第九住心極無自性心經証：大日經云。離有爲無爲界。離諸造作。離眼耳鼻舌身意。極無自性心生等。虛空無邊一切佛法緣此續生。如是初心佛說成佛因。故於業煩惱解脫而業煩惱具依。金剛頂經說。薄伽梵。大菩提心普賢大菩薩住一切如來心時。以下乃至自性成就眞言。廣引守護經說。廣引釋迦六年苦行不得菩提。得諸佛告鼻端觀月輪中唵字後夜成佛之文。菩提心論運。夫迷途之法從妄想生。乃至展轉成無量無邊煩惱輪迴六趣。若覺悟已。妄想止除種種法滅。故無自性。復次諸佛慈悲從眞起用救攝衆生。應病與藥施諸法門。隨其煩惱對治迷津。遇筏達於彼岸法已應捨。無自性故。乃至妄若息時心源空寂。萬德斯具妙用無窮。但具此心者能轉法輪自他俱利。龍猛菩薩說。如是勝所無明邊域。非明分位<sup>59</sup>。—『教時義』卷二

\*第十住心祕密莊嚴心經証：大日經云。眞言門修行菩薩行諸菩薩。無量無數百千俱胝那由多劫積集無量劫德智慧。具修諸行無量智慧。皆悉成就。菩提心論云。三摩地者。眞言行人如是觀已。云何能證無上菩提。乃至廣引月輪十六分。五智五佛。三十七尊。五相成身論文已云。金剛頂經說。此毘盧遮那三摩地法向未灌頂者不得說一字。本尊儀軌眞言縱令雖同法行者不得輒說。若說者現前中天招殃。後墮無間獄。又結云。極無自性心已外七教皆是他受用應化佛所說。眞言密教兩部祕藏是法身大毘盧遮那如來與自眷屬四種莊嚴法身。住金剛界宮及眞言宮殿等自受用法樂故所演說云云<sup>60</sup>。—『教時義』卷二

この紹介の仕方からは、天台第八住心の記述を極短に済ませている（「乃至廣引經文」の語で省略すること、そして華嚴・天台二宗の浅深の教判に関わる天台喫緊の課題について論駁する伏線として、第九住心で空海の引く『大日經』三劫段の極無自性心が生じる次第

\*大日經云。離有爲無爲界。離諸造作。離眼耳鼻舌身意。極無自性心生等。虛空無邊一切佛法緣此續生。如是初心佛說成佛因<sup>61</sup>

を洩らさずに採録していることが確認できる。

十住心の個別の典拠と概要提示後、文例 19.に於いて、安然是『秘藏宝鑰』『十住心論』に表出された十住心思想の抱える誤謬を指摘し、この教判の枠組みを採用すべきではないと論難する。

\*[問]今眞言宗此十住心次第用否 答。有五失故**不用十心次第**<sup>62</sup>。—『教時義』卷二  
安然の指摘する「五失」とは

第一：『大日經』及び『大日經義釈』に違反する過失。『大日經』三劫段經文の語句を諸宗に配当する解釈が間違いであること、特に『大日經疏(義釈)』の

●此經宗[『大日經』の教え]横統一切佛教。如說唯蘊無我出世間心住於蘊中即攝諸部小乘三藏。如說觀蘊阿頼耶覺自心本不生即攝諸經八識三無性義。如說極無自性心十緣生句。即攝花嚴般若種種不思議境界。皆入其中。如說如實知自心名一切種智。則佛性一乘如來祕藏<sup>63</sup>

に対する釈文で、「八識三無性義」は法相宗の教義を指し、「攝花嚴般若種種不思議境界」は華嚴宗と三論宗を、「佛性一乘」は涅槃經と法華經を意味し、「如來祕藏」は眞言教を指すと安然は解説する。安然が批判を展開する『教時義』の原文は次の通りである。

\*於種種聖言無不統其精要云云 **今海和上多違此文**。何者『[大日經] 中<觀蘊阿頼耶乃至心主自在覺自心本不生等越二劫行<sup>64</sup>>之文『義釋』以爲一種阿闍梨。亦<攝諸經八識三性三無性<sup>65</sup>>等。此法相宗所用經論。而海和上以<觀蘊阿頼耶等>。名無緣大乘心攝法相宗<sup>66</sup>。以<心主自在。覺自心本不生等>名覺心不生心攝三論宗<sup>67</sup>。『[大日經] 中所謂<空性乃至極無自性<sup>68</sup>>之文。及十緣生句<sup>69</sup>』義釋』以爲<生極無自性心入曼荼羅海會一種阿闍梨<sup>70</sup>>。亦<攝『華嚴』『般若』種種不思議境界<sup>71</sup>>。此中『華嚴』是華嚴宗。『般若』是三論宗。而海和上以<所謂空性等文>爲天台宗。以<極無自性一句>爲華嚴宗。『[大日經] 中上文<一切智智菩提心爲因。大悲爲根。方便爲究竟。云何菩提。謂如實知自心<sup>72</sup>>之文『義釋』以爲<從此復有十重深行阿闍梨<sup>73</sup>>。亦<攝佛性一乘如來祕藏<sup>74</sup>>。此中佛性即『涅槃經』。一乘即『法華經』。祕藏即眞言教。而海和上以上<如實知自心等>文下<所謂空性等>文爲天台宗。<於顯教是究竟於眞言是初門<sup>75</sup>>而安華嚴宗教之下。『[大日經] 中<如是初心佛說成佛因等<sup>76</sup>>之文。及<一切世間應供等<sup>77</sup>>之文『義釋』以爲<佛慧初心<sup>78</sup>>。佛慧初心即是三心中菩提心爲因<sup>79</sup>。而海和上以<離有爲無爲界乃至如是初心佛說成佛因等<sup>80</sup>>之文。極無自性心爲華嚴宗<sup>81</sup>。—『教時義』卷二

その中でも特に重要な部分は以下の『大日經疏』の文に基づいた解釈部分である。

\*亦攝佛性一乘如來祕藏。此中佛性即『涅槃經』。一乘即『法華經』。祕藏即眞言教。**而海和上**以上如實知自心等文下所謂空性等文爲天台宗。於顯教是究竟於眞言是初門而安華嚴宗教之下<sup>82</sup>。—『教時義』卷二

『大日經疏(義釈)』を素直に読めば、

★法相宗→華嚴宗・三論宗→佛性一乘(涅槃經・天台法華)→眞言密教の順番に並べられ、これが法教の浅→深に対応しているというのが安然の解釈である。天台の「如實知自心」は『大日經疏(義釈)』では、佛一乘・如來祕藏と共に最勝至極の評価を与えられ、それ以前に位置する極無自性心＝華嚴が天台よりも進んだ第九住心に置かれることが、經典解釈的に論理的ではないと非を鋭く追及する<sup>83</sup>。

第二：『金剛頂經』に違反する過失。一切義成就菩薩が五相成佛し、自心より三十七尊を流出して金剛界大曼荼羅を成就するのは、眞言密教の果仏としての自

受用身である。ところが果仏を極無自性心として華嚴宗に配当し、因位(佛道初門)の経証とすることは矛盾すると難じる<sup>84</sup>。安然の原文は次の通りである。

\*二者違『金剛頂』失。『金剛頂經』所説<一切義成就菩薩坐菩提場<sup>85</sup>五相成佛。自心流出三十七尊成金剛界大曼荼羅<sup>86</sup>。乃至十八會>是真言宗果佛自受用相。次<請召十方諸佛菩薩説入曼荼羅行<sup>87</sup>>。是他受用相。而海和上引彼五相成佛之文<sup>88</sup>名極無自性心爲華嚴宗<初心成佛因<sup>89</sup>>也<sup>90</sup>。—『教時義』卷二

第三：『守護國經』に違反する過失。『守護國經』に菩提心無相と説くは『大日經』に同じ、五相成身を説くのは『金剛頂經』に同じ。その五相成佛は真言果佛自證化他法門で即究竟のレベルであるのに、これを第九住心極無自性心の記述に組み込んで華嚴の経証とするのは非である<sup>91</sup>。

\*三者違『守護經』失。『守護經』説菩提心無相<sup>92</sup>同『大日經』。説五相成佛同『金剛頂』。爲證其五相成佛<佛引<sup>93</sup>六年苦行不得菩提始觀月輪唵字而得菩提<sup>94</sup>>。此亦真言果佛自證化他<sup>95</sup>法門。而海和上以彼經文入極無自性心爲華嚴宗<sup>96</sup>。—『教時義』卷二

第四：『菩提心論』に違反する過失。『菩提心論』の所説で、

行願：諸大乘菩薩の行願に対応

勝義：心性空寂で同『大日經』『守護國經』の菩提心自性皆空同虚空無相の経文に対応

三摩地：『金剛頂經』『心地觀經』の五相成身の義に等同

と安然は読み解き、十住心思想の経証で『大日經』自性皆空を天台宗に、『金剛頂經』の五相成身を華嚴宗に配当し、同時に『菩提心論』の三摩地門を真言宗に配する二重性を指摘する<sup>97</sup>。安然の批判の原文は次の通りである。

\*四者違『菩提心論』失。論有三門。所謂<行願勝義三摩地<sup>98</sup>>也。行願者<sup>99</sup>一切行願同諸大乘菩薩行願。勝義者<sup>100</sup>心性空寂。同『大日經』『守護國』<菩提心自性皆空同虚空無相<sup>101</sup>>文。三摩地者<sup>102</sup>同『金剛頂』三十七尊及『心地觀』五相成佛<sup>103</sup>。及引『般若』十六空義<sup>104</sup>。法華開示悟入<sup>105</sup>。『金剛頂』五相成身之義。而海和上以『金剛頂』<五相成身>爲華嚴宗。以『菩提心論』三摩地門爲真言宗。亦以『大日』<菩提心自性皆空>之文爲天台宗<sup>106</sup>。—『教時義』卷二

第五：「衆師説」に反する過失。善無畏・一行・智儼・温古・円仁等の祖師と意見を異にすると指摘する。「而海和上於諸大乘輒判教理淺深果極高下。難知矣<sup>107</sup>」と結んで空海の融通無礙なる教判の姿勢を批判する口吻を漏らす<sup>108</sup>。

\*五者違衆師説失。『大日義釋』。是無畏<sup>109</sup>説。一行記。説云<sup>110</sup>「此經本地之身即是妙法蓮華最深祕處。」智儼温古<sup>111</sup>治定亦同。『蘇悉地疏』述師〔圓仁〕説云「教有二種。一顯示教。三乘是也。二祕密教。一乘是也。祕中又二。一唯理祕密<sup>112</sup>。『華嚴』『般若』『維摩』『法華』『涅槃』等也。二事理俱密<sup>113</sup>。『大日』『金剛頂』等也<sup>114</sup>。」『金剛頂疏』述師説云「『法華』明久遠成佛。此經明頓證<sup>115</sup>成佛二説雖異實是一佛<sup>116</sup>。」而海和上於諸大乘輒判教理淺深果極高下。難知矣<sup>117</sup>。—『教時義』卷二

という記述が展開されるのである。

この「五失」の論点を整理すると、要するに安然(天台宗)の論難の全ては、天台佛一乗よりも真言密教が上に置かれる事への反発ではなく、天台よりも華嚴が上位に位置付けされる理由への否定に集約される。第二から第四の過失は「極無自性心＝華嚴」への空海の評価に錯誤が含まれることを言い立てるものであり、密教の優位性は大前提として安然が空海から受け継ぐ基本認識である。第八住心と第九住心の宗門配当が空海の定判で確定的に示される以上、比叡山の安然がこれを論駁すべきは立場的に当然の事であり、思想学理的な判断よりも心情的な要素が優先するのも許容されよう。第一の『大日経疏』の解釈は精緻にして理を尽くしているから説得力に富む。但し、安然の姿勢には理一辺倒の大学者の影が射して、「解寶之人礦石見寶<sup>118</sup>」という空海の密教眼とは、経文教説に繫縛されるか否かの点で位相が異なり、議論のレベルが噛み合わないようにも見える。理詰め論理的読解は後代の学僧に受け容れられ易く、その冷静明晰な筆致が安然の偉大さの証左であるにしても、文章の一端に触れただけで読者をして心服せしめる凜とした精神徳操は、空海の宗教カリスマ性の顕現として、文言解釈の地平とは異なる次元に一向志求一切智智<sup>119</sup>の菩薩を導く。安然と空海との間に教理教説上の確固とした共通性が存在することは確かである。しかし、そこには自ずと乗り越えることの困難な断絶<sup>120</sup>をも見出すと言い得よう。

### 附 3-3: 具体例検討: 『教時義』と『理観啓白』

古来空海真撰と伝来される『念持眞言理観啓白文』<sup>121</sup>(略称『理観啓白』)は、筆者の考察では、一から十まで空海自らが撰述したとは考え難い(則ち全篇が空海真撰ではない)が、空海という言葉が無ければ成り立ち得ないテキストである。空海自身の章句に一部口伝が織り込まれて空海没後に成立したものと筆者は判断している。この『理観啓白』には『教時義』との濃密な関連性が見出される。

文例 41.～45.(資料篇: pp.103-105 参照)に於いて、四種曼荼羅の諸々の特性・定義を叙述するに際し、安然は『四種曼荼羅義』(『四種曼荼羅義口決』)を長く引用する。全体として安然の引用は『四曼義口決』の内容を巧妙に纏めて原文よりも意味が掴みやすい。

さて、安然自らが

\*又四種曼荼羅義云<sup>122</sup>。—『教時義』卷四: 文例 41

と書名を明示して引用する文相は、長い引用文の後、文例 46.四種曼荼羅の萬法攝盡門を説く段に至って、

\*四種曼荼羅攝一切法。世出世間内外一切教一切法攝法曼荼羅。世出世間一切有情攝大曼荼羅。世出世間一切器界攝平等也。世出世間一切事業攝事業<sup>[羯磨<sup>123</sup>]</sup>云云<sup>124</sup>。

と提示され、この一節<sup>125</sup>は『四曼義』のテキスト

\*萬法攝盡門: 問四種曼荼羅一切法攝盡耶 答攝盡也 問如何攝盡耶 答世間出世間内外一切教法攝法曼荼羅。世間出世間一切人攝大曼荼羅。世間出世間一切所依器界攝於三昧耶曼荼羅。世間出世間一切事業攝於羯磨曼荼羅也<sup>126</sup>。—伝空海『四種曼荼羅義口決』

に類同する<sup>127</sup>。ただし、これは『理観啓白』第 74-85 句の

\*世出世間 一切教法 攝法曼荼 世出世間 一切有情 攝大曼荼 世出世間 一切器界 攝平等壇 世出世間 一切事業 攝羯曼荼 (第 74-85 句)

との顕著な類縁性を顕示する。『教時義』の「世出世間 内外一切教一切法 攝法曼荼羅 世出世間 一切有情 攝大曼荼羅 世出世間 一切器界 攝平等也 世出世間 一切事業 攝

事業」(下波線は一致しない語)とこれらの文を比較すれば、『口訣』『四曼義』『理觀啓白』三本共にテキストの意味する内容は同一ながら、「世出世間」「一切有情」「攝平等壇[也]」という語句の選択や簡潔な表現の共通点からして、安然が上記三本のうち『理觀啓白』系統のテキストの方を下敷きにしたことが明らかに見て取れる。

更に後続の記述文例 47.でも、『教時義』の記述は『理觀啓白』の文言との極めて親密な間テキスト性を示す。この節段で、安然が連続して引用してきた『四曼義口訣』『四曼義』所説の提示が、『理觀啓白』に依拠する言説に転じたことが確認できる。

そして文例 51.の、四種陀羅尼・五持陀羅尼が一切教門を総攝する旨を述べる章段の

\*問。今眞言宗意以此四・五種陀羅尼釋[攝]<sup>128</sup>一切顯示祕密教法云何 答。一切小乘大乘顯示祕密教門能詮。[中略]今眞言人以此五持[=總持・法持・義持・聞持・根持・藏持]普持一切小乘大乘顯示祕密無量教門無不盡攝。故以此教名陀羅尼。此約隨自他意語以説。若約隨自意語上來諸教爲一圓教用四五持。若約隨他意齊顯示教用四五持云云<sup>129</sup>。-『教時義』卷四は、その根本を『理觀啓白』の第 106-170 句に負っている。語彙表現のみならず論の展開まで忠実になぞっていることが見て取れる。

ここで、二つのテキストの間の明白な関係を比較対照表で確認する。

句No	『理觀啓白』	安然『教時義』	項目No
74-76	世出世間 一切教法 攝法曼荼	世出世間内外一切教一切法攝法曼荼羅	46
77-79	世出世間 一切有情 攝大曼荼	世出世間一切有情攝大曼荼羅	46
80-82	世出世間 一切器界 攝平等壇	世出世間一切器界攝平等也[壇]	46
83-85	世出世間 一切事業 攝羯曼荼	世出世間一切事業攝事業[羯磨]	46
86-90	世出世間 凡開口音 無非阿字 所有言音 無非迦等	今謂一切世出世間凡開口者無非阿音。所有言音無非迦等	31&47
91-93	内外一切 文字點畫 無非阿字	凡點畫者無非阿字	47
94-97	所有文字 無非迦等 一切有情 無非六大	所有文字無非迦等 一切有情無非六大	47
98-101	一切器界 無非顯形 一切事業 無非動作	一切器界無非顯形。一切事業無非動作。故得相攝	47
102-105	五大響 十界具言 六塵文字 法身實相	五大皆有響 十界具言語 六塵悉文字 法身是實相	28&35
106-109	所有一切 小乘大乘 顯示祕密 皆是能詮	一切小乘大乘顯示祕密教門能詮	51
110-111	字句差別 皆悉所詮	字句差別所詮	51
112-113	諸法體相 法陀羅尼	諸法體相是法陀羅尼	51
114-117	一切教門 皆是能詮 義門差別 皆悉所詮	一切教門能詮 義門差別所詮	51
118-119	諸法理趣 義陀羅尼	諸法理趣是義陀羅尼	51
120-121	一切教門 皆是能詮 功德差別 皆悉所詮	一切教門能詮 功德差別所詮	51
124-125	神驗加持 呪陀羅尼	神驗加持是呪陀羅尼	51
126-127	一切教門 皆是能詮 入位差別 皆悉所詮	一切教門能詮 入位差別所詮	51
130-132	得悟果利 忍陀羅尼 此四總持	得悟果利是忍陀羅尼 陀羅尼者此云總持	51
133-136	一切如來 甘露智水 三世諸佛 醍醐妙藥		
137-140	一字入藏 萬病不生 卽身證得 佛身空寂		
141-143	謂一字中 總攝無量 一切法門	謂一字中總持無量法門	51
144-146	謂一音中 總持無邊 諸法理趣	及一音中總持無量理趣	51
147-149	一切法門 互相持故 含持萬藏	一切諸法互相總持故名總持	51
150-152	若一法下 持一切法 名爲法持	是故若一法下持一切法名爲法持	51
153-155	若一義下 持一切義 名爲義持	若一義下持一切義名爲義持	51
156-158	若一聞下 持一切音 名爲聞持	若一聞下持一切音名爲聞持	51
159-161	若一根下 持一切理 名爲根持	若一根下持一切理名爲根持	51
162-164	若一覺下 持一切藏 名爲藏持	若一覺下持一切藏名爲藏持	51
165-167	以此五持 普持一切 小乘大乘	今眞言人以此五持普持一切小乘大乘	49&51
168-170	顯示祕密 無量教門 無不盡攝	顯示祕密無量教門無不盡攝。故以此教名陀羅尼	49&51

『理観啓白』の第74句「世出世間」から第170句「無不盡攝」に至るまで、言及される場所に若干の変動が有るにせよ、一貫して『教時義』は『理観啓白』のテキスト展開に沿う形でこれを記述に取り込んでいるのがわかる。『理観啓白』(関連する著作の『声字義』『四曼義』『字母釈』を含めて)所説の四種曼荼羅・四種陀羅尼・五種總持の語彙と概念をそのまま受容して、真言教理の基礎術語に取り込み、且つそれを自説(=安然の定立する密教教理の正統的理解)の裏付けとなる証文に用いている姿勢が確認できる。

先に言及した『八家秘録』中の書名『眞言宗即身成佛義四種曼荼羅義文字實相義』一卷は、いみじくも安然が依拠する空海テキストの核心部分を言い表すもので、私見に依れば『即身成仏義』の六大・四曼・三密・帝網・法然具足の思想を全ての根本にして、この主題を様々な変奏曲に展開して教理の解釈・配当・論証に用いるのが安然の手法の一つである。安然是空海の真言教学を積極的に受容・発展する姿勢を示す。その一部を担うテキスト『理観啓白』<sup>130</sup>を、安然の真言密教根本理解の源泉の一つとして認識することも可能ではないかと考える次第である。

#### 第四節 本論のまとめ

本論の最大の眼目は、安然作『教時義』に反映する空海真撰若しくは伝空海作(空海仮託)のテキストを整理することにあつた。その具体的な成果は資料篇に「II.安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表」にまとめている通りである。概観でも触れた通り、『教時義』に直接的な引用テキストとして現れる空海著作は

『秘蔵宝鑰』、正本・異本の『即身成仏義』、『声字実相義』、『四種曼荼羅義』、『字母釈』、『眞実経文句』、『理観啓白』

の多岐にわたり、安然の密教教理大成に大きな影響を及ぼしている事が、対応一覧表のボリュームからも看取できよう。本論では、『秘蔵宝鑰』の十住心論に対する安然の反駁を検証すると共に、特に『声字実相義』『四種曼荼羅義』『理観啓白』が安然の密教教理構築の基礎に取り込まれ、大きな影響を与えている具体例を指摘した。殊に『理観啓白』のテキストが『教時義』の記述と即同する事実は、管見の及ぶ限り今回が最初の指摘である。安然に影響を及ぼした事実は、翻って慮れば『理観啓白』が空海教学に占めるべき重要性を逆照射しているとも言い得る。安然是空海への言及無しに『理観啓白』中のテキストを引くから、是を空海の著作と認識していたか定かではない。しかし、空海の著作という認識の有無は、この場合、安然にとってはさほど重要な問題ではなかったとも考えられる。何故ならば、『教時義』で安然が事理俱密の教理論述[特に曼荼羅の意義について]を行うに際し、『四種曼荼羅義』を経証に匹敵する重要性を付与しつつ取り扱っていること、そしてその基礎的なテキスト『四種曼荼羅義』からの引用文が何の前触れもなく直接的に、『理観啓白』の文に移行してゆく文相に鑑みれば、[空海密教を含んだ形での]一般的な密教教理を善く言い表す根本著作として、安然が『四種曼荼羅義』『理観啓白』の双方<sup>131</sup>を重用していた事実が明らかに読み取れるからである。

今回は『眞言宗教時義』に探查の対象を限定して空海テキストの反映を精査したが、次の段階は安然の他の著作まで範囲を拡大することが当然望まれよう。今後の課題としつつ、他日を期す次第である。

- 1 初出、『大正大学大学院研究論集』第44号、2020年、pp.84-104
- 2 稲田祖賢「五大院先徳傳考」『安然和尚の研究』叡山学会、1979年、pp.9-12 参照
- 3 参照「事理俱密教。謂大日金剛頂蘇悉地經等能說世俗勝義圓融不二。亦說三密行相」(安然抄『胎藏金剛菩提心義略問答鈔』大正75・471下)
- 4 「安然には独自の見解、信念に基いて學説を取捨し傳統、宗派等に拘泥しない純粹學究的態度が實に濃厚に感じられる。」酒井敬淳「安然和尚と眞言宗」『安然和尚の研究』叡山学会、1979年、p.78
- 5 大久保良峻「安然の教学における空海」『天台學報』第37號、1995年、pp.44、50 参照
- 6 「六大、四曼の説も安然により大膽に台密に使用された…空海の學説を高く評價し、それを研究し、用うべき説は重用した」酒井同上、p.79
- 7 酒井敬淳「安然和尚と眞言宗」 p.79
- 8 安然作『眞言宗教時義』卷四(大正75・404下)。添付資料「対応一覧表」第20番。また酒井、同上、pp.79-80を参照のこと
- 9 仁和元年(885)十一月二十日に著作し終えたと安然自身が記す(大正75・451上)『胎藏金剛菩提心義略問答鈔』中に「今以四身五身各具四種曼荼羅身爲異。具如上文及眞言宗教時義中云云」(大正75・559中)の記述が存在するので、885年以前に『眞言宗教時義』が成立していたことが確認できる。参照獅子王圓信「五大院先徳の撰述に関する研究」『安然和尚の研究』叡山学会、1979年、p.45
- 10 別所弘淳「安然引用の『即身成仏義』・『四種曼荼羅義』について」『現代密教』第26号、2015年、pp.149-165
- 11 当該資料は本論の資料篇「II.安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表」として収録している
- 12 大久保良峻「安然の教学における空海」p.46
- 13 安然集『諸阿闍梨眞言密教部類總録』(大正55・1116中)
- 14 別所弘淳 pp.159-160 及びその注 44&45(p.164)を参照のこと
- 15 『理觀啓白』成立の目的と存在意義については、拙稿『空海精髓の開明と探究—『念持真言理觀啓白文』を中心として—』平成29年度大正大学大学院修士論文、pp.1-454にて詳述している
- 16 間テキスト性(intertextualité)はフランスの思想家ジュリア・クリステヴァ(Julia Kristeva:1941~)が1966年に提唱した術語で、相互テキスト性とも訳される。筆者はテキスト分析学の第一人者ジュネット(Gérard Genette:1930~)が"*Palimpsestes*"(1982)で使用した概念定義に基づき、テキスト間での共存性の関係を総称するもの、具体的には或るテキストの内部に入り出す別のテキストの介在性を「間テキスト性」とする。或るテキスト内にその外部に既に成立していた別のテキストが存在すること、及び或るテキストがその意味内容を保持したまま外部の別のテキストに反映して存在する関係性である。大別すれば
1. 引用 : **citation** (但し引用していることを作者が明言する)
  2. 剽窃 : **plagiat** (作者が他のテキストを無断で組み込む)
  3. 暗示・言及 : **allusion** (完全な理解のためには先行テキストの該博な知識が必要)
- になる。(Gérard GENETTE, "*Palimpsestes*", Poétique, Editions du Seuil, 1982,p.8)。筆者はこの三種を基軸にして、「読者に依って認知される所の、或るテキストと、それに先行する若しくは後続する他の諸テキストとの間の関係性」の全てを間テキスト性と拡大的に捉え、考究のツールとしている。即ち、間テキスト性は、引用・暗示・言及を内部に具足する構造を基底として、複数テキスト間の直接的・間接的共存関係もしくは影響関係の存在を炙り出すのに有効な機能を果たすものである
- 17 『教時義』大正75・420中
- 18 同上、大正75・421上
- 19 『声字義』定本卷三 p.38
- 20 同上、定本卷三 p.41
- 21 同上、定本卷三 pp.36-45
- 22 『教時義』大正75・421上一下
- 23 『声字義』定本卷三 p.39
- 24 『教時義』大正75・437中
- 25 同上、大正75・421下—422上
- 26 同上、大正75・422上
- 27 古くは1931年の吉祥眞雄「東密に對する安然師の態度」『安然和尚の研究』叡山学会、1979年(再版)、pp.55-59に於いて、安然の論難の紹介とそれに対する東密側の反駁の例が紹介されている

る

28 『宝鑰』定本卷三 pp.159-161

29 「先發淨菩提心。如普賢觀經次第。乃至毘盧遮那遍一切處。常樂我淨波羅蜜等之所攝成。皆是淨菩提心也」 『大日經疏』大正 39・787 下-788 上、『義釈』卷十四（續天台宗全書版 p.654）

30 「然此八葉及中胎五佛四菩薩。豈異身乎。即一毘盧遮那耳。爲欲分別如來內證之德表示于外故。於一法界中。作八葉分別說耳。且如四菩薩東南。普賢者何也。普賢者是菩提心也」 『大日經疏』大正 39・787 下、『義釈』卷十四（續天台宗全書版 p.654）

31 『教時義』大正 75・390 上-中

32 同上、大正 75・390 中

33 Cf. 『教時義』大正 75・384 中&387 下。Also「今祕藏中亦以大悲胎藏妙法蓮華。爲最深祕吉祥。一切加持法門之身坐此華臺也」 『大日經疏』大正 39・733 下-734 上、『義釈』卷十一（續天台宗全書版 p.514）

34 「世尊前已廣說淨菩提心如實相。以衆生未能得意懸悟。復作方便。說此頓覺成佛入心實相門。亦爲決了十方三世一切佛法故。如一切經中。或說諸蘊和合中我不可得。或說諸法從緣生都無自性。皆是漸次開實相門。彼言諸法實相者。即是此經心之實相。心實相者。即是菩提。更無別理也。但爲薄福衆生。而不能自信作佛。自信作佛者甚爲難得。故世尊且令淨諸垢障。將護其心。要令時義契合。然後爲說即心之印。今經則不如是。直約諸法令識其心。所以爲祕要之藏也」（『大日經疏』大正 39・589 中） 『義釋』卷一（續天台宗全書版 pp.28-19）

35 Cf. 「離清淨法者離於自性清淨心法。凡夫具惑遇緣猶能求清淨法」（智顛說・智顛略『維摩經略疏』大正 38・622 中）

36 福貴山寺道詮（安然撰『教時諍論』大正 75・366 中）。著書『箴誨迷方記』で真偽が問題となっていた『釈摩訶衍論』を真經と判定した。Cf. 『教時義』大正 75・375 中、及び「福貴和上『群家諍論』云眞言新起者。沙門蓮剛定宗論破」大正 75・431 上

37 「及」は別本には「爲」と作る。文意的に「爲眞論」を正とするべきか

38 Cf. 「『摩訶衍論』昔者戒明和上將來之時有諸道俗論定爲論。又南大寺新羅國僧珍聰傳云。是論新羅國大空山沙門月忠撰也。」 『教時義』大正 75・375 中

39 Cf. 「初轉法輪。自他共許。但約教時廣狹。衆家不共許耳」最澄撰『守護國界章』大正 74・137 上

40 Cf. 「是疑經不足爲證」吉藏撰『法華玄論』大正 34・443 下

41 Cf. 「僞食者。不尋經文。習古章僞。誑後學徒。何非悲痛哉」最澄撰『守護國界章』大正 74・211 中。空海は、日本に眞言密教を導入した大阿闍梨にして密教の正統的系譜の根源に君臨する大徳であつて、安然にとっては師匠の円仁と同様に（或いは実質的には己の精神的支柱として）、空海に尊敬と親近感を覚えていたであろうことは疑いない。安然のここでの「和上非佛何誑後學」という口吻には、天台宗を第八住心に判定した空海の教相判釋に対する忿怒交じりの抗議よりも、尊敬措く能わざる空海が己の天台宗に対して下した判定に対して、「困ったことを言ってくれたものだ」という困惑と慨嘆の気持ちが込められていると読み取れる。また、「和上非佛」の語には、逆説的に空海の明晰堅牢な論理が仏説に擬えられる程の明証性と説得力を以て時の仏教者（特に眞言宗の末弟子）に影響を及ぼしていたことを証立てるものであり、空海入定後半世紀頃に、聖者として神格化・崇拜の対象への気運が醸成されていたことをもここから窺い知ることができる

42 『教時義』大正 75・374 下-375 中参照

43 『宝鑰』定本卷三 pp.161-167

44 『教時義』大正 75・392 上-中

45 同上、大正 75・392 中

46 『宝鑰』定本卷三 pp.154-156

47 同上、定本卷三 pp.150-152

48 『教時義』大正 75・393 中

49 同上、大正 75・399 上-中

50 同上、大正 75・400 下-401 上

51 同上、大正 75・401 上

52 同上、大正 75・401 上

53 同上、大正 75・401 上-中

54 同上、大正 75・401 中-下

55 同上、大正 75・401 下



- 56 同上、大正 75・401 下
- 57 同上、大正 75・401 下
- 58 同上、大正 75・401 下
- 59 同上、大正 75・401 下—402 上
- 60 同上、大正 75・402 上
- 61 『教時義』卷二(大正 75・401 下—402 上)、『寶鑰』定本卷三 p.164、『大日經』大正 18・3 中の引用
- 62 『教時義』大正 75・402 中
- 63 『大日經疏』(大正 39・612 中)。『義釋』卷三(續天台宗全書版 pp.87-88)
- 64 「觀察蘊阿賴耶。知自性如幻陽焰影響旋火輪乾闥婆城祕密主。彼如是捨無我。心主自在覺自心本不生。何以故。祕密主。心前後際不可得故。如是知自心性。是超越二劫瑜祇行」『大日經』大正 18・3 中
- 65 「觀蘊阿賴耶覺自心本不生。即攝諸經八識三無性義」『大日經疏』大正 39・612 中
- 66 Cf.「乘此無緣心。而行大菩提道故名無緣乘也。楞伽解深密等經瑜伽唯識等論所說。八識三性三無性皆是此意也。法相大乘以此爲宗。此則所謂菩薩乘也」『十住心論』卷六、定本卷二 p.191
- 67 Cf.「覺此心本不生是漸入阿字門。如是無爲生死緣因生壞等義。如勝鬘經寶性佛性論等中廣明。謂本不生者兼明不生不滅不斷不常不一不異不去不來等。三論家舉此八不以爲究極中道。故吉藏法師二諦方言佛性等章盛談此義」『寶鑰』定本卷三 pp.154-155
- 68 「所謂空性。離於根境。無相無境界。越諸戲論。等虛空無邊一切佛法。依此相續生。離有爲無爲界。離諸造作。離眼耳鼻舌身意。極無自性心生」『大日經』大正 18・3 中
- 69 「祕密主若眞言門修菩薩行諸菩薩。深修觀察十緣生句。當於眞言行通達作證。云何爲十。謂如幻。陽焰。夢。影。乾闥婆城。響。水月。浮泡。虛空華。旋火輪」『大日經』大正 18・3 下
- 70 「若生極無自性心。得入如上漫荼羅海會。名阿闍梨」『大日經疏』大正 39・611 下
- 71 「說極無自性心十緣生句。即攝花嚴般若種種不思議境界」『大日經疏』大正 39・612 中
- 72 三句の法門。「如是一切智智。爲諸天世人利樂。世尊如是智慧。以何爲因。云何爲根。云何究竟。如是說已。毘盧遮那佛。告持金剛祕密主言[中略]吾今說之。金剛手言。如是世尊願樂欲聞。佛言菩提心爲因。悲爲根本。方便爲究竟。祕密主云何菩提。謂如實知自心」『大日經』大正 18・1 中—下
- 73 「從此[極無自性心]復有十重深行。乃至於解三密人中。最爲上首如金剛薩埵。是名阿闍梨」『大日經疏』大正 39・611 下
- 74 「皆入其中[不思議境界]。如說如實知自心名一切種智。則佛性一乘如來祕藏」『大日經疏』大正 39・612 中
- 75 「祕密主。此菩薩淨菩提心門名初法明道釋曰。謂無相虛空相及非青非黃等言。並是明法身眞如一道無爲之眞理。佛說此名初法明道。智度名入佛道初門。言佛道者指金剛界宮大曼荼羅佛。於諸顯教是究竟理智法身。望眞言門是則初門。大日尊及龍猛菩薩並是皆明說不須疑惑」『寶鑰』定本卷三 p.159
- 76 「復次祕密主。眞言門修行菩薩行諸菩薩。無量無數百千俱胝那庾多劫。積集無量功德智慧。具修諸行無量智慧方便。皆悉成就。天人世間之所歸依。出過一切聲聞辟支佛地。釋提桓因等。親近敬禮。所謂空性。離於根境。無相無境界。越諸戲論。等虛空無邊一切佛法。依此相續生。離有爲無爲界。離諸造作。離眼耳鼻舌身意。極無自性心生。祕密主如是初心。佛說成佛因故」『大日經』大正 18・3 中
- 77 「於業煩惱解脫。而業煩惱具依。世間宗奉常應供養」『大日經』大正 18・3 中
- 78 「眞言門行者。復越一劫。更度百六十心等一重極細妄執。得至佛慧初心」『大日經疏』大正 39・600 下
- 79 Cf.「觀察三心。即是因根究竟心。若通論信解地。則是初地菩薩。得此虛空無垢菩提心時。自然於十無盡界。生十大願。乃至滿足百萬阿僧祇大願。以此即是菩提心爲因。從二地以去。增修大悲萬行。即是無盡大願。於十法界生根。乃至漸次增長。至第八地。以去皆名方便地」『大日經疏』大正 39・604 下
- 80 「所謂空性。離於根境。無相無境界。越諸戲論。等虛空無邊一切佛法。依此相續生。離有爲無爲界。離諸造作。離眼耳鼻舌身意。極無自性心生。祕密主如是初心。佛說成佛因故。於業煩惱解脫。而業煩惱具依」『大日經』大正 18・3 中
- 81 『教時義』大正 75・403 中
- 82 同上、大正 75・403 中
- 83 同上、大正 75・402 中—403 中
- 84 同上、大正 75・403 中
- 85 Ex「婆伽梵大菩提心普賢大菩薩。住一切如來心。時一切如來。滿此佛世界。猶如胡麻爾時一切如來雲集。於一切義成就菩薩摩訶薩坐菩提場。往詣示現受用身。咸作是言。善男子云何證無上正等覺菩提。

不知一切如來真實忍諸苦行。時一切義成就菩薩摩訶薩。由一切如來警覺。即從阿娑頗娜伽三摩地起。禮一切如來。白言。世尊如來教示我。云何修行。云何是真實。如是說已。一切如來異口同音。告彼菩薩言。善男子當住觀察自三摩地。以自性成就真言」不空訳『真實撰經』大正 18・207 上一下

86「所謂**金剛界大曼荼羅**。并說毘盧遮那佛受用身。以**五相現成等正覺**五相者所謂通達本心修菩提心成金剛心證金剛身佛身圓滿此則五智通達成佛後。以金剛三摩地。現發生三十七智廣說曼荼羅儀則」不空訳『金剛頂經瑜伽十八會指歸』大正 18・284 下

87 Ex.「爾時世尊。復入不空王大菩薩三昧耶。所生薩埵加持。名金剛三摩地。名一切如來鉤召三昧耶一切如來心。從自心出 <囉日囉二合邏引惹> 從一切如來心。纔出已。則彼婆伽梵金剛手。爲一切如來大鉤。出已。入世尊毘盧遮那心。聚爲一體。生金剛大鉤形。住佛掌中。從金剛大鉤形。出現一切世界微塵等如來身。召請一切如來等。作一切佛神通遊戲。妙不空王故。金剛薩埵三摩地極堅牢故。聚爲一體。生不空王大菩薩身。住毘盧遮那佛心。說此唵陀南 <奇哉不空王 金剛所生鉤 由遍一切佛 爲成就鉤召> 時不空王大菩薩身。從佛心下。依一切如來右月輪而住。復請教令。時婆伽梵。入一切如來鉤召三昧耶。名金剛三摩地。受一切如來鉤召三昧耶。盡無餘有情界。一切鉤召。一切安樂。悅意故。乃至一切如來集會加持。最勝悉地故。則彼金剛鉤。授與不空王大菩薩雙手。一切如來以金剛名。號金剛鉤召。金剛鉤召灌頂時。金剛鉤召菩薩摩訶薩。以金剛鉤。鉤召一切如來。說此唵陀南 <此是一切佛 無上金剛智 成諸佛利益最上能鉤召>」不空訳『真實撰經』大正 18・208 下—209 上

88『真實撰經』冒頭の文「婆伽梵大菩提心普賢大菩薩。住一切如來心。時一切如來。滿此佛世界。猶如胡麻爾時一切如來雲集。於一切義成就菩薩摩訶薩坐菩提場。往詣示現受用身。咸作是言。善男子云何證無上正等覺菩提。不知一切如來真實忍諸苦行。時一切義成就菩薩摩訶薩。由一切如來警覺。即從阿娑頗娜伽三摩地起。禮一切如來。白言。世尊如來教示我。云何修行。云何是真實。如是說已。一切如來異口同音。告彼菩薩言。善男子當住觀察自三摩地。以自性成就真言」大正 18・207 上一下を指す。

89「極無自性心生。祕密主如是初心。佛說成佛因故」『大日經』大正 18・3 中

90『教時義』大正 75・403 中

91 同上、大正 75・403 中

92「諦聽諦聽善思念之當爲汝說。善男子此深三昧。以菩提心而爲其因。以大慈悲而爲根本。方便修習無上菩提以爲究竟。善男子此中何者名爲菩提。善男子欲知菩提當了自心。若了自心即了菩提。何以故心與菩提真實之相。畢竟推求俱不可得。同於虛空故。菩提相即 虛空相。是故菩提無所證相無能證相。亦無能所契合之相。何以故菩提畢竟無諸相故。善男子以一切法即虛空相。是故菩提畢竟無相」般若·牟尼室利譯『守護國界主陀羅尼經』大正 19・527 下

93「佛引」は文相と構文からして「引佛」の語順を正とすべきか

94「佛言祕密主我於無量無數劫中。修習如是波羅蜜多。至最後身六年苦行。不得阿耨多羅三藐三菩提成毘盧遮那。坐道場時無量化佛猶如油麻遍滿虛空。諸佛同聲而告我言。善男子云何而求成等正覺。我白佛言我是凡夫未知求處。唯願慈悲爲我解說。是時諸佛同告我言。善男子諦聽諦聽當爲汝說。汝今宜應當於鼻端想淨月輪。於月輪中作唵<sup>3</sup>字觀。作是觀已於夜後分。得成阿耨多羅三藐三菩提。善男子十方世界如恒河沙三世諸佛。不於月輪作唵<sup>3</sup>字觀。得成佛者無有是處。何以故唵<sup>3</sup>字即是一切法門。亦是八萬四千法門寶炬關鑰。唵<sup>3</sup>字即是毘盧遮那佛之眞身。唵<sup>3</sup>字即是一切陀羅尼母。從此能生一切如來。從如來生一切菩薩。從菩薩生一切衆生乃至分所有善根。善男子此陀羅尼具如是等不可思議威德功用」『守護國界主陀羅尼經』大正 19・569 中—570 下

95 Cf.「大日經能加持身無相法佛身。及以祕密法佛身口意業。金剛頂經三十七尊竝是法佛現證菩提內證眷屬毘盧遮那互體。在法界藏一切諸佛菩薩清淨廣博藏如來說。此是無相法身說。其中亦有自證化他法體[中略]本地無相法身住加持處尊特佛受用身處。心王毘盧遮那成等正覺[中略]內證三點眷屬普現普門之身。其身亦即無相法身金剛界身」『教時義』大正 75・419 中

96『教時義』大正 75・403 中

97 同上、大正 75・403 中—下

98「須知菩提心之行相。其行相者。三門分別。諸佛菩薩。昔在因地。發是心已。勝義。行願。三摩地爲戒。乃至成佛。無時暫忘」『菩提心論』大正 32・572 下

99「初行願者。謂修習之人。常懷如是心。我當利益安樂無餘有情界。觀十方含識猶如己身。所言利益者。謂勸發一切有情。悉令安住無上菩提。終不以二乘之法而令得度眞言行人。知一切有情。皆含如來藏性皆堪安住無上菩提。是故不以二乘之法而令得度」『菩提心論』大正 32・572 下

100「二勝義者。觀一切法無自性。云何無自性[中略]無自性故。如大毘盧遮那成佛經云。諸法無相。謂虛空相。作是觀已。名勝義菩提心。當知一切法空。已悟法本無生。心體自如。不見身心。住於寂滅平等究竟眞實之智。令無退失。妄心若起。知而勿隨。妄若息時。心源空寂。萬德斯具。妙用無窮。所以十方諸佛。以

勝義行願爲戒。但具此心者。能轉法輪。自他俱利」『菩提心論』大正 32・572 下—573 中

101「祕密主云何菩提。謂如實知自心。祕密主是阿耨多羅三藐三菩提。乃至彼法。少分無有可得。何以故。虛空相是菩提無知解者。亦無開曉。何以故。菩提無相故。祕密主諸法無相。謂虛空相。爾時金剛手復白佛言。世尊誰尋求一切智。誰爲菩提。成正覺者。誰發起彼一切智。佛言祕密主。自心尋求菩提及一切智〔中略〕性同虛空即同於心。性同於心即同菩提。如是祕密主。心虛空界菩提三種無二。此等悲爲根本。方便波羅蜜滿足」(『大日經』大正 18・1 下)及び「此深三昧。以菩提心而爲其因。以大慈悲而爲根本。方便修習無上菩提以爲究竟。善男子此中何者名爲菩提。善男子欲知菩提當了自心。若了自心即了菩提。何以故心與菩提眞實之相。畢竟推求俱不可得。同於虛空故。菩提相即 虛空相。是故菩提無所證相無能證相。亦無能所契合之相。何以故菩提畢竟無諸相故。善男子以一切法即虛空相。是故菩提畢竟無相」(『守護國界主陀羅尼經』大正 19・527 下)

102「第三言三摩地者。眞言行人如是觀已。云何能證無上菩提。當知法爾應住普賢大菩提心。一切衆生本有薩埵。爲貪瞋癡煩惱之所縛故。諸佛大悲。以善巧智。說此甚深祕密瑜伽。令修行者。於內心中。觀白月輪。由作此觀。照見本心。湛然清淨。猶如滿月光遍虛空無所分別。亦名覺了。亦名淨法界。亦名實相般若波羅蜜海。能含種種無量珍寶三摩地猶如滿月潔白分明。何者。爲一切有情。悉含普賢之心。我見自心。形如月輪。何故以月輪爲喻。謂滿月圓明體。則與菩提心相類。凡月輪有一十六分。喻瑜伽中金剛薩埵至金剛拳有十六大菩薩者。於三十七尊中。五方佛位。各表一智」『菩提心論』大正 32・573 下

103「凡夫所觀菩提心相。猶如清淨圓滿月輪。於胸臆上朗朗而住。若欲速得不退轉者。在阿蘭若及空寂室。端身正念結前如來金剛縛印。冥目觀察臆中明月。作是思惟。是滿月輪五十由旬無垢明淨。內外澄澈最極清涼。月即是心。心即是月。塵翳無染妄想不生。能令衆生身心清淨。大菩提心堅固不退。結此手印持念觀察大菩提心微妙章句。一切菩薩最初發心清淨眞言 <唵一菩地二室多三牟致波二合四陀邪五弭六>此陀羅尼具大威德。能令行者不復退轉。去來現在一切菩薩。在於因地初發心時。悉皆專念持此眞言。入不退地速圓正覺。善男子。時彼行者。端身正念。都不動搖。繫心月輪成熟觀察。是名菩薩觀菩提心成佛三昧。若有凡夫修此觀者。所起五逆四重十惡及一闍提。如是等罪盡皆消滅。即獲五種三摩地門。云何爲五。一者剎那三昧。二者微塵三昧。三者白縷三昧。四者起伏三昧。五者安住三昧」般若訳『大乘本生心地觀經』大正 32・328 下—329 上

104「但取十六大菩薩爲四方佛所攝也。又摩訶般若經中。內空至無性自性空。亦有十六\*義」(『菩提心論』大正 32・574 上)。\*印「十六空」は「不爲四無所畏四無礙解十八佛不共法故修行般若波羅蜜多。不爲<1 內空故修行般若波羅蜜多。不爲 2 外空 3 內外空 4 大空 5 空空 6 勝義空 7 有爲空 8 無爲空 9 畢竟空 10 無際空 11 散無散空 12 本性空 13 自共相空 14 一切法空 15 無性空 16 無性自性空>故修行般若波羅蜜多。不爲眞如故修行般若波羅蜜多。不爲法界法性實際故修行般若波羅蜜多。何以故。舍利子。諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時。不見諸法性差別故」(玄奘訳『大般若波羅蜜多經』大正 7・437 中—下)を指す

105「准毘盧舍那經疏。釋阿 𑖀 字具有五義。一者阿 𑖀 字(短聲)是菩提心。二者阿 𑖀 字(引聲)是菩提行。三暗 𑖀 字(短聲)是證菩提義。四惡 𑖀 字(短聲)是般涅槃義。五惡 𑖀 字(引聲)是具足方便智義。又將阿字配解法花經中開示悟入四字也。開字者開佛知見雙開菩提心。如初阿 𑖀 字。是菩提心義也。示字者示佛知見。如第二阿 𑖀 字。是菩提行義也。悟字者悟佛知見。如第三暗 𑖀 字。是證菩提義也。入字者入佛知見。如第四惡 𑖀 字。是般涅槃義。總而言之具足成就第五惡 𑖀 字。是方便善巧智圓滿義也」『菩提心論』大正 32・574 上—中

106『教時義』大正 75・403 中—下

107同上、大正 75・403 下

108これは諸菩薩の論争のレベルに留まり過失を断定できる言説には至らない

109善無畏三藏、梵 Śubhakarasiṃha(637-735)。眞言伝持八祖の第五祖で、『大日經』一部七卷、『蘇婆呼』『蘇悉地』『虛空藏求聞持法』等の重要經典を譯し、『大日經疏』を一行に講義し口述す。眞言密教では「疏家」として胎藏法の根本教理の權威である

110「今此字輪亦爾。即以無相法身。作種種聲字。種種聲字作無相法身。故名不可思議眞言相也。不共一切聲聞緣覺。亦非普爲一切衆生者。此經是法王祕寶。不妄示卑賤之人。如釋迦出世四十餘年。因舍利弗等慇懃三請。方爲略說妙法蓮花義。今此本地之身。又是妙法蓮花寂深祕處。故壽量品云。常在靈鷲山。及餘諸住處。乃至我淨土不毀。而衆見燒盡。即此宗瑜伽之意耳。又因補處菩薩慇懃三請。方爲說之。苟無頓悟之機。則不入其手。故不普爲於一切衆生。亦是領前偈中。到修行地方授不思議果」『大日經疏』大正 39・658 上、『義釋』卷五、續天台宗全書版 p.202

111『大日經義積』は智儼・温古が空海請來本『大日經疏』二十卷を再治した本で、温古の序が付せられる。台密依用の『大日經』注釈書

112「世俗勝義圓融不二。是爲理密」圓仁撰『蘇悉地羯羅經略疏』大正 61・393 中

113「三世如來身語意密。是爲事密〔中略〕如來祕密之旨〔中略〕究盡如來事理俱密」圓仁撰『蘇悉地羯羅經

略疏』大正 61・393 中

114「問。何等名爲顯教耶。答。諸**三乘教是爲顯教**。問。何故彼三乘教以爲顯教。答。未說理事俱密故也。問。所言理事密者。其趣如何。答。**世俗勝義圓融不二。是爲理密。若三世如來身語意密。是爲事密**。問。花嚴維摩般若法華等諸大乘教。於此顯密何等攝耶。答。如**華嚴維摩等諸大乘教。皆是密教**也。問。若如云皆是密者。與今所立眞言祕教。有何等異。答。彼華嚴等經雖俱爲密。而未盡如來祕密之旨。故與今所立眞言教別。假令雖說少密言等。未爲究盡如來祕密之意。今所立毘盧遮那金剛頂等經。咸皆**究盡如來事理俱密**之意。是故爲別也」圓仁撰『蘇悉地羯羅經略疏』大正 61・393 中

115『金剛頂大教王經疏』天台宗叢書本には「頓悟」に作る

116「今此經。爲**顯頓證之相**。是故廣演此現證相略說。彼久成事雖有傍正。**二佛不異**。是故大唐大興善寺阿闍梨云。**彼法華久遠成佛。只是此經毘盧遮那佛**。不可異執。又彼經爲破三乘近情。廣演遠事。今此經爲破顯教歷劫。偏示不久現證。各有所以。不可苟執也。現證等覺者。是自受用智也」圓仁撰『金剛頂大教王經疏』大正 61・39 中

117『教時義』大正 75・403 下

118『般若心經秘鍵』定本卷三 p.11

119『大日經疏』大正 39・588 上

120本論第二部で論述した所の、空海の言語表現上の様々な工夫について、安然は一切関心を示していない。安然は『宝鑰』に表明された十住心思想の枠組みと経証、解釈を専ら問題とする

121『弘全』第二輯 pp.182-187、定本卷五 pp.93-98 に収録される僅か 1174 文字の偈頌形式のテキストである

122『教時義』大正 75・437 下

123ここの「事業」は別本に「羯磨」と作られる。『理觀啓白』『口訣』『四曼義』すべて羯磨曼荼羅の用語を採用し、一切事業を事業曼荼羅に攝するというのは如何にも稚拙な同語反復であるから、ここは「攝羯磨」を正と解するべきであろう

124『教時義』大正 75・438 中

125 Cf 「彼義[『即身成佛義』]云。世間出世間内外教法攝法曼荼羅。世間出世一切人攝大曼荼羅。世間出世所依器界攝三昧耶曼荼羅。世間出世一切事業攝羯磨曼荼羅」(安然抄『胎藏金剛菩提心義略問答鈔』大正 75・474 下)

126『弘全』第四輯 p.268

127別本でこれに相当する記述に「問此四種曼荼羅收一切法盡耶 答然。攝盡 問何 世出世一切内外教法攝法曼荼羅盡。世出世一切人攝大曼荼羅盡。世出世一切所依器界等攝三昧耶曼荼羅盡。世出世一切事業等攝羯磨曼荼羅盡」(『四種曼荼羅義』『弘全』第四輯 pp.256-257)

128「釋」は別本に「攝」と記される。文脈的に当然「攝」を正文として解釈すべきである

129『教時義』大正 75・442 上-中

130『教時義』と『理觀啓白』の類似に付き、或は『教時義』のこの記述を元に、『理觀啓白』が事後的に編纂されたのではないかとの疑問も提出されるであろう。実際に、叡山学会編『安然和尚の研究』に収録された獅子王圓信の「五大院先徳の撰述に関する研究」の中に安然撰述の目録を 11 本掲げ、その三本に『眞言理觀啓白』一卷が記載されている(p.33)。これは『理觀啓白』と題される著作が安然の手になるという伝承が比叡山にあったこと証立てるものである

この問題につき、筆者は①『八家秘録』では安然は当該の『眞言理觀啓白』に言及していない、②安然撰『眞言理觀啓白』への言及が天台密教の諸章疏に見当たらない、③『理觀啓白』に織り込まれた章句に『恵果和尚碑文』『爲亡弟子智泉達嚩文』という師資相承の熱い感情を表出する部分があり、他門の安然がわざわざ採録する理由が無い、等の根拠に安然著者説を否認する。ここでは拙論 pp.254-257 で解決済みの問題として取り扱うことにした

但し、表中網掛け部分の「一切如来 甘露智水 三世諸佛 醍醐妙藥 一字入臟 萬病不生 即身證得 佛身空寂」(覚鑿が『五輪九字明祕密釋』(1141 年頃)で一字入臟萬病不生即身成佛頌と呼ぶ部分)は『教時義』成立後に『理觀啓白』に添加された章句と判断される

131筆者の私見では、これらを安然は空海個人のものとは認知していなかった、おそらく空海の録外の請来文献あるいは空海の周辺で成立した諸々の儀軌・諷頌文の一つと考えていたと思われる。この見方に即せば、『八家秘録』中の書名『眞言宗即身成佛義四種曼荼羅義文字實相義一卷』に示される『即身成仏義』『声字実相義』についても、安然はこれらのテキストを空海の著作ではなく、録外の請来文献と見なしていたという仮説が提出されるであろう

# 参考文献

## I. 基本テキスト

### 空海: 底本

『弘法大師全集』増補三版 全八巻、高野山大学密教文化研究所、1967年

『定本 弘法大師全集』全十一巻、高野山大学密教文化研究所、1991年

### 空海: 参考エディション

『弘法大師著作全集』全三巻、勝又俊教編修、山喜房佛書林、1970年

『弘法大師空海全集』全八巻、弘法大師空海全集編輯委員会編、筑摩書房、1983年

『遍照發揮性靈集』(日本古典文学大系71)、岩波書店、1965年

『空海コレクション』全四巻、ちくま学芸文庫、筑摩書房、2004年(1・2巻)・2013年(3・4巻)

『弘法大師著述輯要』、徐文蔚編、國家圖書館出版社、北京、2011年(1922年版の影印)

### その他:

『真言宗全書』全四十二巻、真言宗全書刊行会 編、1977年

『續真言宗全書』全四十二巻、高野山大学統真言宗全書刊行会、1988年

『大正新脩大藏經』全八十五巻及び SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース 2012 版 (SAT 2012)

## II. 『秘藏宝鑰』関連(書籍)

『秘藏宝鑰』弘法大師全集』第一輯、1910年、pp.417-473

『秘藏宝鑰』定本弘法大師全集』第三巻、1991年、pp.113-176

『秘藏宝鑰』弘法大師集』、春陽堂、1936年、pp.33-98

『秘藏宝鑰』弘法大師著作全集』第一巻、山喜房佛書林、1970年、pp.123-206

『秘藏宝鑰』弘法大師空海全集』第二巻、筑摩書房、1983年、pp.3-146

『秘藏宝鑰』空海コレクション』第1巻、筑摩書房、2004年、pp.13-257

東京大學國語研究室資料叢書 16『古訓點資料集二』『秘藏寶鑰』、汲古書院、1986年

勝又俊教『<佛典講座 32>秘藏宝鑰・般若心經秘鍵』、大藏出版、1977年、pp.13-338

小田慈舟『秘藏寶鑰講説』『十巻章講説』下巻、高野山出版社、1980年、pp.765-1132

藤原敦光『秘藏寶鑰鈔』『真言宗全書』巻十一、pp.3-68

頼瑜『秘藏寶鑰勘註』『真言宗全書』巻十一、pp.69-264

政祝『秘藏寶鑰私記』『真言宗全書』巻十一、pp.265-402

宥快『秘藏寶鑰鈔』『續真言宗全書』巻十九、pp.1-491

運敬『秘藏寶鑰纂解』『智山全書』巻七、pp.357-561

覚眼『秘藏宝鑰撮義鈔』『智山全書』巻八、pp.185-352

亮海『秘藏宝鑰講筵』『智山全書』巻八、pp.571-717

岡田契昌『秘藏寶鑰』和訳 眞言十巻章』、宗典發行所、1929年

田中海應編『邦語秘藏寶鑰』、豊山派宗務所、1934年

那須政隆訳『秘藏寶鑰』國訳一切經』諸宗部 20、大東出版社、1937年、pp.213-258

長谷宝秀『秘蔵寶鑰玄談』『十卷章玄談』下、1964年、pp.1-78  
 宮坂有勝校訂・訳注『秘蔵宝鑰』『日本の思想1 最澄・空海集』、1969年、pp.189-310  
 高木神元校注『秘蔵宝鑰』『伝教大師・弘法大師集』、1972年、pp.299-377  
 榎尾祥雲『秘蔵宝鑰と解説』『現代語の十卷章と解説』、高野山出版社、1975年、pp.477-649  
 中川善教編『秘蔵寶鑰』『和漢対照十卷章』、高野山出版社、1977年、pp.255-439  
 宮坂有勝『密教世界の構造』、ちくま学芸文庫、筑摩書房、1994年  
 宮坂有勝編『傍訳秘蔵宝鑰』上下、四季社、2000年  
 加藤純隆・加藤精一訳『空海 秘蔵宝鑰』、角川文庫、角川学芸出版、2013年  
 正木晃『現代日本語訳 空海の秘蔵宝鑰』、春秋社、2017年  
 松長有慶『訳注秘蔵宝鑰』、春秋社、2018年  
 竹村牧男『秘蔵宝鑰を読む』春秋社、2020年

### III. 参考文献(論文)

- \*井実充史「嵯峨朝の君臣唱和 —『経国集』<春日の作>をめぐって」『日本古代の「漢」と「和」』勉誠出版、2015年、pp.101-114
- \*井筒俊彦「意味分節理論と空海」、『意味の深みへ』収録、岩波書店、1985年、pp.238-278
- \*乾仁志『金剛頂経[真実撰経]』『新国訳大蔵経イントロダクション密教部 12-4』、大蔵出版、2004年
- \*上田實隆「大元帥明王の研究」『密教研究』第67号 1938年、pp.211-227
- \*ヴィーブケ・デーネケ「『国風』の味わい—嵯峨朝の文学を唐の詩集から照らす」『日本古代の「漢」と「和」』勉誠出版、2015年、pp.6-23
- \*大塚伸夫「『大日経』の菩提心思想」『豊山教学大会紀要』第16号、1988年、pp.83-97
- \*大塚伸夫「『即身成仏義』にみられる本覚思想の一背景」『豊山教学大会紀要』第31号、2003年、pp.49-74
- \*小野塚幾澄「守護國界主陀羅尼經について」『印度學佛教學研究』通巻第17號、1961年1月、pp.229-232
- \*小野塚幾澄「守護經と大日経との関係」『豊山学報』第七号、1961年3月、pp.89-102
- \*加地伸行「空海の言語論における日本的性格」『弘法大師と現代』、筑摩書房、1984年、pp.495-506
- \*勝又俊教「因・根・究竟の三句思想の源流」『密教の日本的展開』所録(第四章:空海の菩提心観とその思想的源流:第五節)、春秋社、1970年、pp.123-127
- \*金原理「国風暗黒時代文学の位相: 空海と勅撰集」『日本文学』1979年 28巻6号 pp. 1-10
- \*興膳宏「空海と漢文学」『中国文学理論の展開』、清文堂出版、2008年、pp.313-338
- \*興膳宏「日本漢詩史における空海」『中国文学理論の展開』、清文堂出版、2008年、pp.339-381
- \*興膳宏「空海『文鏡秘府論』の世界」『中国文学理論の展開』、清文堂出版、2008年、pp.382-407
- \*興膳宏「『帝徳録』に見る駢文創作の理論」『中国文学理論の展開』、清文堂出版、2008年、pp.408-421
- \*古藤真平「嵯峨朝時代の文章生出身官人」『日本古代の「漢」と「和」』勉誠出版、2015年、pp.86-100
- \*後藤昭雄「『銅雀台』—勅撰三集の楽府と艶情」『日本古代の「漢」と「和」』勉誠出版、2015年、pp.130-140
- \*小西甚一「漢詩文の興隆—空海の世界」『密教大系』第4巻、法蔵館、1994年、pp.345-372 (初出『日本文藝史』第II巻、講談社、1985年)
- \*酒井敬享「安然和尚と眞言宗」『安然和尚の研究』叡山学会、1979年、pp.68-81
- \*清水明澄「『大日経』の注釈書の書誌学的研究」『密教文化』第219号、2007年 pp.25-39
- \*清水明澄「唐土における『大日経』注釈書の成立過程」『密教文化』第221号、2008年 pp.49-72

- \*高木神元「新国訳大蔵経密教部3『守護国界主陀羅尼経』解題」、大蔵出版社、2000年、pp.9-39
- \*高崎直道「如来蔵思想の歴史と文献」『講座・大乘仏教6 如来蔵思想』、春秋社、1982年、pp.1-49
- \*高田仁覚「密教と如来蔵教学との関係― 守護国界主陀羅尼経における ―」『密教文化』第56号、1961年8月、pp.26-41
- \*滝川幸司「勅撰集の編纂をめぐる― 嵯峨朝に於ける「文章経国」の再論」『日本古代の「漢」と「和」』勉誠出版、2015年、pp.24-36
- \*武内孝善「空海の生死観― 帰るいのち―」『空海研究』第四号、2017年、pp.4-38
- \*田中徳定「古代日本における祖先祭祀と孝思想」『孝思想の受容と古代中世文学』、新典社、2007年、pp.74-96
- \*田中徳定「報恩と追善と孝―『東大寺諷誦文稿』にみる言説をめぐる―」『孝思想の受容と古代中世文学』、新典社、2007年、pp.97-123
- \*田中悠文「唐代瑜伽部密教のマンダラ論」『現代密教』第8号、1996年 pp.41-61
- \*苔米地誠一「『平城天皇灌頂文』をめぐる」①『大正大学大学院研究論集』11、1987年、pp.244-245  
及び「『平城天皇灌頂文』をめぐる」②『大正大学総合仏教研究所年報』9、1987年、pp.158-159
- \*苔米地誠一「真言密教における護国」『平安期真言密教の研究』、ノンブル社、2008年、pp.253-310
- \*中谷征充「空海と馬摠の「離合詩」― 空海漢詩文研究序説」『密教文化』巻211号、2003年 pp.1-26
- \*中村本然「空海と普幾(機)の交渉について」『印度學佛教學研究』第67巻第2号、2019年、pp.536-541
- \*西本昌弘「嵯峨朝における重陽宴・内宴と『文鏡秘府論』」『日本古代の「漢」と「和」』勉誠出版、2015年、pp.70-85
- \*羽毛田義人「真言秘密瑜伽」『現代密教講座』第4巻、大東出版社、1975年、pp.1-314
- \*波戸岡旭「嵯峨天皇と空海」『奈良・平安朝漢詩文と中国文学』第二篇、笠間書院、2016年、pp.117-217
- \*福島行一「日本靈異記下巻第三十八縁に就て」『藝文研究』通号第10、1960年、pp.1-9
- \*藤原克己「嵯峨朝の漢文学」『菅原道真と平安朝漢文学』、東京大学出版会、2001年、pp.37-88
- \*藤原克己「平安朝漢文学の歴史社会的基盤」『菅原道真と平安朝漢文学』、東京大学出版会、2001年、pp.321-349
- \*別所弘淳「安然引用の『即身成仏義』・『四種曼荼羅義』について」『現代密教』第26号、2015年、pp.149-165
- \*本間洋一「嵯峨帝と漢詩人達」『王朝漢詩叢攷』、和泉書院、2019年、pp.1-22
- \*松浦友久「対偶論」『中国詩文の言語学― 対句・声調・教学』研文出版、2003年、pp.5-82
- \*松長有慶「空海にみる生と死」『印度學佛教學研究』第四十二巻第一号、1993年、pp.1-11
- \*松長有慶「四恩説の再検討」『密教文化』第189号、1995年、pp.1-26
- \*水上文義「五大院安然と『守護国界主陀羅尼経』」『印度學佛教學研究』通巻第77號、1990年、pp.164-169
- \*山本匠一郎「『大日経』所説の菩提心について」『智山学報』60巻、2011年、pp.49-83
- \*山本登朗「天皇と隠逸― 嵯峨天皇の遊覧詩をめぐる―」『日本古代の「漢」と「和」』勉誠出版、2015年、pp.157-167
- \*吉川忠夫「中國における排佛論の形成」『六朝精神史研究』、同朋舎出版、1984年、pp.512-546
- \*米田弘仁「『秘蔵記』の成立年代」『密教文化』第186号、1994年、pp.67-93
- \*頼富本宏「般若三蔵の密教」『中国密教の研究』、大東出版社、1979年、pp.5-109
- \*李宇玲「落花の春― 嵯峨天皇と花宴」『日本古代の「漢」と「和」』勉誠出版、2015年、pp.168-183

## IV. 参考図書

### A) 空海・密教・佛教

- \*石田尚豊『空海の帰結—現象学的史学—』、中央公論美術出版、2004年
- \*大澤聖寛『空海思想の研究』、山喜房佛書林、2013年
- \*小田慈舟『十卷章講説』上下巻、高野山出版社、1984年
- \*超智淳仁『密教概論』、法蔵館、2016年
- \*勝又俊教『弘法大師の思想とその源流』、山喜房佛書林、1981年
- \*勝又俊教『密教の日本的展開』、春秋社、1970年
- \*岸田知子『空海の文字とことば』、吉川弘文館、2015年
- \*小林正美『六朝佛教思想の研究』、創文社、1993年
- \*静慈圓『空海密教の源流と展開』、大蔵出版、1994年
- \*高神寛昇『密教概論』改訂新版、大法輪閣、1989年
- \*高木神元『空海の座標 — 存在とことばの深秘学』、慶應義塾大学出版会、2016年
- \*高崎直道『如来蔵思想の形成—インド大乘仏教思想研究—』、春秋社、1974年
- \*武内孝善『空海伝の研究 — 後半生の軌跡と思想—』、吉川弘文館、2015年
- \*竹内信夫『空海』、ちくま新書、筑摩書房、2014年
- \*苔米地誠『平安期真言密教の研究』、ハンプル社、2008年
- \*中村志志『宗教のレトリック』、トランスビュー、2012年
- \*西本昌弘『空海と弘仁皇帝の時代』、塙書房、2020年
- \*羽田義人『空海密教』阿部龍一訳、春秋社、1996年
- \*福田亮成『空海思想の探求』、大蔵出版、2000年
- \*藤井淳『空海』、トランスビュー、2008年
- \*船山徹『仏典はどう漢訳されたのか — スートラが経典になるとき』、岩波書店、2013年
- \*三浦章夫編『弘法大師傳記集覧』増補再版、密教文化研究所、1985年
- \*村上保壽『空海と智の構造』、東方出版、1996年
- \*村上保壽『空海の「ことば」の世界』、東方出版、2003年
- \*守山聖真『文化史上より見たる弘法大師傳』、國書刊行会、1973年
- \*吉原登瑩『即身の哲学—密教哲学序説—』、理想社、1969年
- \*渡辺照宏・宮坂宥勝『沙門空海』、ちくま学芸文庫、筑摩書房、1993年

## B) 漢籍・歴史関連

- \*浅野裕一『古代中国の言語哲学』、岩波書店、2003年
- \*井上辰雄『嵯峨天皇と文人官僚』、塙書房、2011年
- \*井上辰雄『平安初期の文人官僚』、塙書房、2013年
- \*井波律子『中国的レトリックの伝統』、講談社学術文庫、講談社、1996年
- \*岡村繁『文選の研究』、岩波書店、1999年
- \*大上正美『阮籍・嵇康の文學』、創文社、2000年
- \*大津透『律令国家と隋唐文明』、岩波新書、岩波書店、2020年
- \*小尾郊一『沈思と翰藻 『文選』の研究』、研文出版、2001年
- \*神塚淑子『『老子』<道>への回帰』、岩波書店、2009年
- \*神塚淑子『道教経典の形成と仏教』、名古屋不大学出版会、2017年
- \*川口久雄『平安朝漢文学の開花』、吉川弘文館、1991年
- \*蔵中しのぶ『奈良朝漢詩文の比較文学的研究』、翰林書房、2003年
- \*興膳宏『中国詩文の美学』、創文社、2016年
- \*興膳宏『中国の文学理論 新版』、清文堂出版、2008年(初版筑摩書房、1988年)
- \*興膳宏『中国文学理論の展開』、清文堂出版、2008年
- \*小林芳規『平安時代の佛書に基づく漢文訓讀史の研究』I 叙述の方法、汲古書院、2011年
- \*小林芳規『平安時代の佛書に基づく漢文訓讀史の研究』VI 傳承と傳播、汲古書院、2016年
- \*後藤昭雄『平安朝漢文学論考』、桜楓社、1981年



- \*後藤昭雄『平安朝漢詩文の文体と語彙』勉誠出版、2017年
- \*佐竹保子『西晋文学論』、汲古書院、2002年
- \*佐藤利行『西晋文學研究－陸機を中心として』、白帝社、1995年
- \*斯波二郎『六朝文学への思索』、創文社、2004年
- \*清水凱夫『新文選學－『文選』の新研究』、研文出版、1999年
- \*滝川幸司『天皇と文壇』、和泉書院、2007年
- \*田中徳定『孝思想の受容と古代中世文学』、新典社、2007年
- \*築島裕『平安時代語新論』、東京大學出版會、1969年
- \*築島裕『平安時代の漢文訓読語につきての研究』第二版、東京大學出版會、1980年
- \*富永一登『文選李善注の研究』、研文出版、1999年
- \*中島隆博『残響の中国哲学 言語と政治』、東京大学出版会、2007年
- \*中島隆博『思想としての言語と政治』、東京大学出版会、2007年
- \*中嶋隆蔵『六朝思想の研究－士大夫と仏教思想』、平楽寺書店、1985年
- \*波戸岡旭編『標註日本漢詩文選』、笠間書店、1980年
- \*波戸岡旭『奈良・平安朝漢詩文と中国文学』、笠間書院、2016年
- \*濱田寛『平安朝日本漢文学の基底』、武蔵野書院、2006年
- \*福井佳夫『六朝美文学序説』、汲古書院、1998年
- \*福井佳夫『六朝文体論』、汲古書院、2014年
- \*福井佳夫『六朝文評価の研究』、汲古書院、2017年
- \*福山泰男『建安文學の研究』汲古書院、2012年
- \*藤原克己『菅原道真と平安朝漢文学』、東京大学出版会、2001年
- \*本間洋一『王朝漢詩叢攷』、和泉書院、2019年
- \*峰岸明『変体漢文(国語学叢書 11)』、東京堂出版、1986年
- \*牧角悦子『中国古代の祭祀と文学』、創文社、2006年
- \*牧角悦子『経国と文章－漢魏六朝文学論－』、汲古書院、2018年
- \*森田悌『王朝政治』、講談社学術文庫、講談社、2004年
- \*森三樹三郎『梁の武帝』、平楽寺書店、1956年
- \*森三樹三郎『六朝士大夫の精神』、同朋舎出版、1986年
- \*山本真吾『平安鎌倉時代に於ける表白・願文の文体の研究』、汲古書院、2006年
- \*吉川忠夫『六朝精神史研究』、同朋舎出版、1984年
- \*和久希『六朝言語思想史研究』、汲古書院、2017年
- \*渡邊義浩『儒教と中国』、講談社、2010年
- \*渡邊義浩『「古典中國」における文學と儒教』、汲古書院、2015年
- \*洪誠『訓詁学講義－中国古語の読み方』、森賀一恵・橋本秀美訳、アルヒーフ、2003年
- \*褚斌杰『中国の文章－ジャンルによる文学史』、福井佳夫訳、汲古書院、2004年
- \*『千字文』小川環樹・木田章義注解、岩波文庫、岩波書店、1997年
- \*『莊子』全3巻、福永光司・興膳宏訳、ちくま学芸文庫、筑摩書房、2013年
- \*『莊子』郭象註、臺北、藝文印書館、1975年
- \*『文心彫龍』、上海古籍出版社、1993年、p.148
- \*『文選』李善註全2巻、香港、商務印書館香港分館、1936年
- \*『文選』六臣註全2巻、四部叢刊初編集部、上海、上海商務印書館縮印宋刊本
- \*『類聚國史』上下、黒坂勝美編『新訂増補國史大系』5・6、吉川弘文館、1965年
- \*『老子』、蜂屋邦夫訳注、岩波文庫、岩波書店、2012年
- \*『論語』、金谷治訳注、岩波文庫、岩波書店、1963年

## C)その他

- \*井筒俊彦『意識と本質』井筒俊彦全集』第六巻、慶應義塾大学出版会、2014年

- \*井筒俊彦『意味の深みへ』『井筒俊彦全集』第八巻、慶應義塾大学出版会、2014年
- \*ジェラルド・ジュネット『スイコ』、和泉涼一訳、水声社、2001年
- \*ジェラルド・ジュネット『フィクションとディクション』和泉涼一・尾河直哉訳、水声社、2004年
- \*ジェラルド・ジュネット『物語のディスクール』花輪光・和泉涼一訳、水声社、2001年、1985年
- \*ジャック・デリダ『エクリチュールと差異』(新訳)、合田正人・谷口博史訳、叢書・ユニバルシタス、法政大学出版局、2013年
- \*ジュリア・クリステヴァ『記号の解体学[セメイオチケ1]』、原田邦夫訳、せりか書房、1983年
- \*ジュリア・クリステヴァ『記号の生成論[セメイオチケ2]』、中沢新一・原田邦夫・松浦寿夫・松枝到訳、せりか書房、1984年
- \*橋本陽介『ナラトロジー入門』水声社、2014年
- \*橋本陽介『物語における時間と話法の比較詩学 日本語と中国語からのナラトロジー』水声社、2014年
- \*福沢将樹『ナラトロジーの言語学』ひつじ書房、2015年
- \*ミシェル・フーコー『作者とは何か?』、清水徹・豊崎光一訳、哲学書房、1990年
- \*ミシェル・フーコー『フーコー・コレクション2 文学・侵犯』、小林康夫・石田英敬・松浦寿輝編、ちくま学芸文庫、筑摩書房、2006年
- \*ミシェル・フーコー『フーコー・コレクション3 言説・表象』、小林康夫・石田英敬・松浦寿輝編、ちくま学芸文庫、筑摩書房、2006年
- \*ルードルフ・オットー『聖なるもの』、久松英二訳、岩波文庫、岩波書店、2010年
- \*ロラン・バルト『物語の構造分析』、花輪光訳、みすず書房、1979年
- \* BARTHES, Roland. “*Le Plaisir du Texte*”, Paris, Éditions du Seuil, 1973
- \* BORGES, Jorge Luis. *Œuvres complètes*. Edition établie par Jean Pierre Bernès, Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2010 (2 vols)
- \* FOUCAULT, Michel. *Œuvres vol.1&2*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2015
- \* FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les Choses*, dans *Œuvres* vol.1, pp.1033-1457, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2015
- \* FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du savoir*; dans *Œuvres* vol.2, pp.1-224, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2015
- \* GENETTE, Gérard. *Figures III*, Poétique, Editions du Seuil, 1972
- \* GENETTE, Gérard. *Palimpseste*, Poétique, Editions du Seuil, 1982
- \*VALÉRY, Paul, *Pièces sur l'Art in Œuvres II*, Paris: Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1960

# 『秘蔵宝鑰』の研究

---

－ 構造と言語表現の視座から －

## 資料篇

- I. 『十住心論』と『秘蔵宝鑰』の比較対照表
- II. 安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表

# 序 の 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
序詩	—		悠悠悠悠太悠悠 内外縑緇千萬軸 杳杳杳杳太杳杳 道云道云百種道 書死諷死本何為 不知不知吾不知 思思思思聖無心 牛頭嘗草悲病者 斷舊機車愍迷方 三界狂人不知狂 四生盲者不識盲 <b>生</b> 生 <b>生</b> 生暗 <b>生</b> 始 <b>死</b> 死 <b>死</b> 死冥 <b>死</b> 終	113	宝鑑のみ
帰敬序	歸命婀尾羅响欠 取極大秘法界體 舸遮吒多婆 嚩慧 呀汗哩嚩翳等持 制體幢光水生貝 五鈷刀蓮軍持等 日旗華觀天鼓渤 薩寶法業内外供 捏鑄刻業及威儀 能所無礙六丈夫	3	歸命金剛内外壽 離言・垢過・等空・因 作遷慢如真乘寂 制體幢光蓮唄仁 日幢華眼鼓勃馱 金寶法業歌舞人 捏鑄剋業威儀等 丈夫無礙過刹塵	115	内容に同異有り
	如是自他四法身 法然輪圓我三密 天珠涉入遍虚空 重重無礙過刹塵 <b>奉天恩詔述秘義</b> 驚覺群眠迷自心 平等顯證本四曼 入我我入莊嚴德	3-4	<b>我今蒙詔撰十住</b> 頓越三妄入心真 褰霧見光無盡寶 自他受用日彌新 軌祖求伽梵 幾郵到本床 如來明說此 十種入金場	115 — 116	
		3-4	已聽住心數 請開彼名相 心名後明列 諷讀悟迷方	116	
大綱序 I	夫。歸宅必資乘道。愈病會處藥方。病源巨多方藥非一。已宅遠近道乘千差。四百之病由四蛇而苦體。八万之患因三毒而害心。身病雖多其要唯六。四大鬼業是也。心病雖衆其本唯一。所謂無明是也。	4	—		
	身病對治有八。而心病能治有五也。湯散丸酒針灸呪禁者身之能治也。四大之乖服藥而除。鬼業之崇呪悔能銷。藥力不能却業鬼。呪功通治一切病。世醫所療唯身病也。其方則大素本草等文是也。	4	—		
	治心病術大聖能說。其經則五藏之法是也。所謂五藏者。修多羅毘奈耶阿毘達磨般若總持等藏也。如是五藏譬如牛五味。乳酪生熟兩酥醍醐如次配之。四藏之藥但治輕病。不能消重罪。所謂重罪者。四重八重五逆謗方等一闡提是也。如醍醐通治一切病。惣持妙藥能消一切重罪。速拔無明株机。	4-5	—		
大綱序 II	衆生住宅略有十處。一。地獄。二。餓鬼。三。傍生。四。人宮。五。天宮。六。聲聞宮。七。緣覺宮。八。菩薩宮。九。一道無爲宮。十。 <b>秘密漫荼羅金剛界宮</b> 。	5	—		
	—		至如空華眩眼龜毛迷情。謬著實我醉心封執。渴鹿野馬奔於塵鄉。狂象跳猿蕩於識都。遂使十惡快心日夜作。六度逆耳不入心。謗人謗法不顧燒種之辜。耽酒耽色誰覺後身之報。閻魔獄卒構獄斷罪。餓鬼禽獸焰口挂體。	114	
	衆生狂迷不知 <b>本宅</b> 。沈淪三趣踰躐四生。不知苦源無心 <b>還本</b> 。聖父愍其如是示其歸路。	5	輪廻三界踰躐四生	114	
	歸路有徑紆。所乘有遲疾。牛羊等車逐紆曲而徐進。必經三大無數劫。神通寶輅凌虚空而速飛。一生之間必到所詣。人天二宮雖不免燒燬。比之三趣樂而不苦。	5	—		
	故慈父且與人天乘濟彼極苦。	5	大覺慈父觀此何默。是故設種種藥指種種迷。意在此歟	114	
	二乘住處雖是小城。比彼生死已出火宅。故大覺假說羊鹿車暫息化城。	5			
	菩薩權佛二宮。亦雖云未到 <b>究極金剛界</b> 。比前諸住處亦是大自在安樂無爲。故如來與大小二牛示其歸舍。	5	—		

# 序 の 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
	如上二宮。但芟薙宅中之荒穢。猶未開地中之 <b>寶藏</b> 。空嘗大海之鹹味。孰獲龍宮之 <b>摩尼</b> 。	5-6	—		
	從淺至深從近迄遠。雖云轉妙轉樂。由是蜃樓幻化之行宮。未入 <b>三秘密五相成身四種曼荼究竟真實金剛心殿</b> 。	6	—		
宝鑰の大綱	—		於焉修三綱五常則君臣父子之道有序不亂（儒教的倫理）。習六行四禪則厭下欣上之觀勝進得樂。	114	宝鑰のみ
	—		唯蘊遮我八解六通。因緣修身空智拔種。無緣起悲唯識遣境則二障伏斷四智轉得。不生覺心獨空慮絕則一心寂靜不二無相。觀一道於本淨觀音熙怡。念法界於初心普賢微笑。	114	
	—		心外礦垢於此悉盡。 <b>曼荼莊嚴是時漸開</b> 。	114	
	—		<b>사</b> 麼託惠眼破無明之昏夜。日月定光現有智之薩埵。五部諸佛擊智印森羅。四種曼荼住法體駢填。	114	
	—		阿遮一睨業壽之風定。多擊三喝無明之波濤。八供天女起雲海於妙供。四波定妃受適悅於法樂。	114	
	—		十地不能窺窾。三自不得齒接。秘中之秘覺之又覺。吁吁不知自寶狂迷謂覺。非愚而何。	114 — 115	
	—		考慈切心非教何濟。投藥在此不服何。徒論徒誦醫王呵叱。	115	
	—		爾乃 <b>九種心藥拂外塵而遮迷。金剛一宮排內庫而授寶</b> 。樂不樂得不得自心能為。非哥非杜我心自證而已。求佛薩埵不可不知。	115	
	—		摩尼燕石驢乳牛鬪。不可不察。不可不可察。	115	
大綱序III	從彼人天迄顯一乘。並是應化佛對治心病之藥。他受尊運載狂子之乘。	6	—		
	名宗則七宗並鑣而馳和漢。言車則三四雙轍而遊東西。	6	—		
	各美已戟忘己楯。並發他疵蔽他善。是非紛紜勝負不定。吹聲之徒朋黨相扇。	6	—		
	嗚呼痛哉嗚呼痛哉。縱使耆婆更生神農再出。豈棄此取彼惡毒愛藥哉。	6	—		
	鉤挽野葛應病妙藥。何況朮黃金丹誰無除病延算之續。苦哉末學。逃大虛於小室。偷鳴鐘乎掩耳。惡水愛火捨心愛色。	6	—		
	若能明察密號名字。深開 <b>莊嚴秘藏</b> 。則地獄天堂佛性闡提煩惱菩提生死涅槃邊邪中正空有偏圓二乘一乘。 <b>皆是自心佛之名字</b> 。焉捨焉取。	6-7	—		
	雖然知秘號者猶如麟角。迷自心者既似牛毛。是故大慈說此無量乘。令入一切智。	7	—		
	若豎論則乘乘差別淺深。橫觀則智智平等一味。	7	—		
	惡平等者。未得為得不同為同。善差別者。分滿不二即離不謬。迷之者以藥天命。達之者因藥得仙。	7	—		
迷悟在己無執而到。有疾菩薩迷方狂子。不可不慎。	7	—			
至如 <b>秘密曼荼羅金剛心殿</b> 。是則 <b>取極究竟心王如來大毘盧遮那自性法身住處</b> 。	7	—			

# 序 の 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
	若有衆生生輪王種性。有大度勇銳不樂前諸住宮。則許大日所乘一體速疾神通寶輅。具授灌頂職位令受用利塵無盡莊嚴寶藏。	7	—		
	淺深優劣具列如後。	7	住心深淺經論明説具列如後	115	
大日經	大毘盧遮那經。秘密主問佛言。	7	—		三句の法門
	世尊。云何如來應供正遍知得一切智智。彼得一切智智。爲無量衆生廣演分布乃至如是智慧。以何爲因。云何爲根。云何究竟。	7-8	—		
	大日尊答。菩提心爲因。大悲爲根。方便爲究竟。秘密主。云何菩提謂如實知自心。	8	—		
住心の次第	又問。發趣菩提之時。心所住處相續次第幾種。佛具答之。故經初品名曰住心。	8	—		
	今依此經顯真言行者住心次第。顯密二教差別亦在此中。	8	—		
	住心雖無量。且擧十綱攝之衆毛	8	心名後明列 諷讀悟迷方	116	
住心の名称	一異生羝羊住心 二愚童持齋住心 三嬰童無畏住心 四唯蘊無我住心 五拔業因種住心	8	第一異生羝羊心 凡夫狂醉 不悟吾非 但念姪食 如彼羝羊	116	宝鑰のみ頌有り
			第二愚童持齋心 由外因縁 忽思節食 施心萌動 如穀遇縁	116	
			第三嬰童無畏心 外道生天 暫得蘇息 如彼嬰兒 犢子随母	116	
			第四唯蘊無我心 唯解法有 我人皆遮 羊車三蔵 悉攝此句	116	
			第五拔業因種心 修身十二 無明拔種 業生已除 無言得果	116	
	六他縁大乗住心 七覺心不生住心 八一道無爲住心 九極無自性住心 十祕密莊嚴住心	8	第六他縁大乗心 無縁起悲 大悲初發 幻影觀心 唯識遮境	116	
			第七覺心不生心 八不絶戲 一念觀空 心原空寂 無相安樂	116	
			第八如實一道心 一如本淨 境智俱融 知此心性 号曰遮那	116	
			第九極無自性心 水無自性 遇風即波 法界非極 蒙警忽進	117	
			第十祕密莊嚴心 顯藥拂塵 真言開庫 秘寶忽陳 萬徳即證	117	

# 第一異生羝羊心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
大綱	異生羝羊心者。此則凡夫不知 <b>善惡之迷</b> 心。愚者 <b>不信因果</b> 之妄執。我我所執常懷胸臆。虛妄分別鎮蘊心意。逐陽焰而渴愛。拂華燭而燒身。既同羝羊之思草姪。還似孩童之愛水月。不曾觀 <b>我自性</b> 。何能知法實諦。違教違理從此而生。	9	異生羝羊心者何。 <b>凡夫狂醉不辨善惡。愚童癡暗不信因果</b> 之名也。凡夫作種種業感種種果。身相萬種而生。故名異生。愚癡無智均彼羝羊之劣弱。故以喻之。	117	
生死輪廻	—		<b>夫生非吾好死亦人惡。然猶生之生之輪轉六趣。死去死去沈淪三途。生我父母不知生之由來。受生我身亦不悟死之所去。</b>	117	宝鑰のみ
	<b>從冥入冥相續不斷</b> 。比循迴於車輪均無端於環玉。昏夜長遠金雞何響。雲霧靄黳日月誰牽。來途無始歸舍幾日。不覺火宅之八苦。寧信罪報之三途。	9	<b>顧過去冥冥不見其首。臨未來漠漠不尋其尾</b> 。三辰戴頂暗同狗眼。五嶽載足迷似羊目。營營日夕繫衣食之獄。趁逐遠近墜名利之坑。	117	
	—		加以磁石吸鋼則剛柔馳逐。方諸招水則父子相親。父子親親不知親之為親。夫婦相愛不覺愛之為愛。流水相續飛焰相助。徒縛妄想之繩空醉無明之酒。既如夢中之遇還似逆旅之逢。	117 — 118	宝鑰のみ
	—		泊如一二從道而展生。萬物因三而森羅。自在能生梵天所作。未知 <b>生人之本</b> 誰談 <b>死者之起</b> 。	118	宝鑰のみ
業に耽る愚童羝羊	遂乃嗜滋味乎水陸。耽華色乎乾坤。放鷹催犬斷填腹之禽命。走馬彎弓殺快舌之獸身。涸澤竭鱗族傾藪斃羽毛。合圍以為樂多獲以為功。不顧解網之仁豈行泣辜之悲。	9	遂乃豺狼狻虎咀嚼於毛物。鯨鯢摩竭吞獸於鱗族。金翅食龍羅刹喫人。人畜相吞強弱相瞰。況復弓箭互野猪鹿之戶絕種網罟籠澤魚鼈之鄉滅族。鷹隼飛而驚鵠流淚。救犬走而狐兔斷腸。禽獸盡心未飽。厨屋滿舌不厭。	118	
	荒姪無度晝夜樂只。或抄掠他財物奸犯人妻妾。四種口過三種心非。誹謗人法播植闡提。無時不作無日不行。不忠不孝無義無慈。	9	強竊二盜迷珍財而受戮。和強兩奸惑娥眉而殺身。四種口業任舌作斧三箇意過縱心自毒。無慚無愧八萬之罪盡作自作教他塵沙之過常為。都不覺知一一罪業招三惡之苦一一善根登四德之樂。	118	
	五常不能羅網。三乘不得牢籠。祖習邪師依憑邪教。不曾求出要一向營眼前。如是衆生名曰愚童羝羊。	9-10			
常見邪見妄見	—		有云。人死歸氣更不受生。如此之類名斷見。	118	
	—		有云。人常為人畜常為畜。貴賤常定貧富恒分。如此之類名常見。	118 — 119	
	—		或持牛狗戒。或投死恒河。如此之類曰邪見。	119	
	—		邪見外道其數無量。不知出要祖習妄見。如是等類皆悉羝羊之心也	119	
住心頌	—		頌曰 <small>四讀</small> 凡夫盲善惡 不信有因果 但見眼前利 何知地獄火 無羞造 <b>十惡</b> 空論有神我 封著愛三界 誰脫煩惱鎖	119	宝鑰のみ
大日尊			問。依何經建立此義。答。大日經也。彼經何說。經云。	119	
	故大日世尊告祕密主言。祕密主。無始生死愚童凡夫。執著我名我有分別無量我分。若彼不觀我之自性我我所生。	10	祕密主。無始生死愚童凡夫。執著我名我有分別無量我分。祕密主。若彼不觀我之自性。則我我所生。餘復討	119	宝鑰のみ

# 第一異生羝羊心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
釋	又云。祕密主。愚童凡夫類猶如羝羊。	10	有時地等變化。瑜伽我。建立淨・不建立無淨。乃至聲・非聲。祕密主。如是等我分。自昔以來分別相應希求順理解脫。祕密主。愚童凡夫類猶如羝羊。	119	
大疏の引用	注。善無畏三藏釋云。	10	—		
	從此已下十種住心。佛答 <b>心相續之義</b> 也。欲明淨心最初生起之由故。先說愚童凡夫違理之心。無始生死者。智度論云。世間若衆生若法皆無有始。經中佛言。無明覆愛所繫。往來生死始不可得。乃至菩薩。觀無始亦空而不墮有始見中。	10	—		
	愚童者。具云愚童薩埵。謂六道凡夫。不知實諦因果。心行邪道修習苦因。戀著三界堅執不捨。故以爲名。凡夫者。正譯應云異生。謂由無明故隨業受報不得自在。墮於種種趣中。色心像類各各差別。故曰異生也。	10-11	—		
	其所計我。但有語言而無實事。故云執著我名。言我有者即是我所。如是我我所執。如十六知見等隨事差別無量不同。故名爲分。	11	—		
	次釋虛妄分別所由。故云若彼不觀我之自性則我我所生。若彼觀察諸蘊皆悉從衆緣生。是中何者是我。我住何所。爲即蘊異蘊相在耶。若能如是諦求當得正眼。然彼不自觀察。但展轉相承。自久遠已來祖習此見。謂我在身中能有所作。及長養成就諸根。唯此是究竟道餘皆妄語。以是故名爲愚童也。	11	—		
	羝羊是畜生中性最下劣。但念水草及姪欲事餘無所知。故天竺語法以喻不知善惡因果愚童凡夫類。	11	—		
空海の説	此是羝羊。凡夫所動身口意業皆是惡業。身惡業有三。謂殺盜姪。口惡業有四。謂妄語僞惡離間無義是也。意惡業有三。謂貪瞋癡是也。	11	—		
	如是 <b>十種惡業</b> 。一一皆招 <b>三惡道果</b> 。	11	—		
	且就初殺生業說之。由貪衆生皮穴角等故斷有情命。令彼受苦痛故感地獄苦。由味著其血穴故感餓鬼果。	12	—		
	一切衆生皆是我 <b>四恩</b> 。由無明愚癡故。愛彼血肉斷其命根。坐此愚癡罪故感畜生果。若生人中時亦感二種果。斷他命根故短命。生他苦痛故多病。	12	—		
	如殺生業招三惡趣果者。餘業果報亦復如是。具如花嚴經經說。	12	—		
	十惡爲本有無量惡業。乘此惡業感無量惡報。惡果雖無量不出三趣。所謂地獄餓鬼傍生也。人及阿修羅二趣。非是純惡雜業所感。	12	—		
菩提心論	—		龍猛菩提心論云。謂凡夫執著名聞利養資生之具。務以安身恣行三毒五欲。真言行人誠可厭患誠可棄捨。	119	
器界	如是五趣皆依器界而住。此器界有五輪山海等差別。依正二報具說如後初明五輪山海。次顯四大洲等。後舉五趣。	12	—		
	所依器界總頌 器界從何起 風輪初遍空 水金相續出 地火在其中 八海深八萬 九山竦穹隆 四洲與八嶋 人鬼畜地宮	12-13	—		
器界五輪	五輪頌 大虛無邊際 風量等三千 水輪厚八億 金地廣同前 火大在何處 遍滿四輪邊 五輪因何出 衆生業使然	13			
	注曰。依起世經俱舍論等論。空輪者最下虛空。不可言其邊際限量。而風輪等依止而住。風輪者。依止虛空有風輪生量廣無數。厚十六億踰繕那。梵云踰繕那。此十六里。云由旬由延。皆訛略也。其體堅密依虛空。水輪者。大雲澍雨滴如車軸。厚八億踰繕那。徑十二億三千四百五十踰繕那。周圍三倍。依風輪住。金輪者。有情業力感別風起。搏擊此水上結成金。厚三億二萬踰繕那。廣等水輪。周圍三倍。依水輪住	13	—		凡聖界地章からの引用
九山八海	九山八海頌曰 妙高十六萬 雙軸繞其邊 實樹將善見 金色入青天 馬耳與象鼻 魚山在鐵前 六海廣八萬 第七一千餘 鹹水剩三億 內七出扶藁	13-14	—		
	注。九山八海者。於金輪上有九大山。山間八海。妙高山王處中而住。餘八周匝繞妙高山。於八山中前七名內。第七山外有大洲等。此外復有鐵輪圍山圍一世界。妙高山王入水出水並各八萬踰繕那量。四寶合成。如次四面北東南西。金銀吠瑠璃頗胝迦寶。隨寶威德色顯於空。故瞻部洲空似吠瑠璃色。	14	—		凡聖界地章からの引用
	如是山海從何而生。是諸有情業增上力。復大雲起雨金輪上滴如車軸。積水奔澍即爲山等。起世經云。此山及七金山上。皆有寶樹莊嚴。	14	—		



# 第一異生羝羊心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
九山	第一山者。云犍駄羅山。此云持雙山。頂有雙跡故。等名七金山者皆純金所成。入水量等並皆八萬踰繕那。多諸寶樹。此山出水及山頂厚量皆四萬踰繕那自下山體及入水量准知持雙山內海深廣。並皆八萬踰繕那。	14-15	—		凡聖界地章からの引用
	八功德水盈滿其中。有物勿頭華鉢頭摩華優鉢羅華芬荼利華。遍覆水上八功德水者。一廿二冷三爽四輕五清淨六不臭七飲時不損喉八飲已不傷腹。自下七大海深量同前。大海中八功德水四色蓮華准知。	15	—		
	第二山者。梵云伊沙馱羅山。此云持軸。峯如車軸。出水二萬踰繕那。厚量亦然。持軸山內海廣四萬踰繕那。八功德水四色蓮華如前。	15	—		
	第三山者。梵云竭地洛迦山。此寶樹名。似此方檜木。山上多此寶樹。從樹爲名。出水一萬踰繕那。厚量亦然。此山內海廣二萬踰繕那。八功德水四色蓮華如前。	15	—		
	第四山者。梵云蘇達梨舍那。此云善見。見者稱善故。出水五千踰繕那。厚量亦然。善見山內海廣一萬踰繕那。八功德水四色蓮華如前。	15	—		
	第五山者。梵云頰濕縛羯拏。此云馬耳。山形似馬耳故。出水二千五百踰繕那。厚量亦然。馬耳山內海廣五千踰繕那。八功德水四色蓮華如前。	15-16	—		
	第六山者。梵云毘那恒迦山。此云象鼻。山形似象鼻故。出水一千二百五十踰繕那。厚量亦然。象鼻山內海廣二千五百踰繕那。八功德水四色蓮華如前。	16	—		
	第七山者。梵云尼民達羅山。此是魚名。山形似魚背故也。出水六百二十五踰繕那。厚量亦然。此山內海廣一千二百五十踰繕那。八功德水四色蓮華如前。	16	—		
第八山者。梵云斫迦羅山。此云鐵圍。純鐵所成。入水如上。出水三百一十二半踰繕那。厚量亦然。鐵圍內海廣三億二萬二千踰繕那其水鹹苦。	16	—			
四大洲	於中大洲有四。中洲有八。小洲無數。人傍生餓鬼捺落迦等雜居其中。隨其業力所住各異。	16	—		凡聖界地章からの引用
	四洲形數等頌 瞻勝六洲量二千 牛貨一洲餘五百 車相半月地形勢 嬰方圓滿西北國 一二五千壽與年 六一二五丈尺量 三品五戒及無我 因縁相感現其像	16-17	—		
	注。瞻部洲者從樹爲名。舊云閻浮提訛也。起世經云。閻浮樹下有閻浮那檀金聚。高二十由旬。	17	—		
南瞻部洲	南瞻部洲北廣南狹。三邊量等各二千由繕那。南邊唯廣三踰繕那半。人面亦然。智論云。持下品五戒則生其中。	17	—		凡聖界地章からの引用
	身長三肘半。凡肘量長一尺八寸即六尺三寸。或長四肘即七尺二寸。自下肘量並准此。壽命百歲。唯此洲中有金剛座。上窮地際下踰金輪。一切菩薩皆登成覺。	17	—		
	釋迦牟尼佛。示生迦毘羅衛國說三乘法。示滅拘尸那國雙樹涅槃。記法住云。正法千年像法一千五百年末法一萬年。	17	—		
	中印土北有九黑山。北有雪山。雪山之北有香醉山。雪北香南有無熱惱池。縱廣五十踰繕那。池東銀牛口出兜伽河。池南金象口出信度河。池西瑠璃馬口出縛芻河。池北頰胝師子口出徒多河。流入四海。其香山中無量緊那羅住。復有二窟乾闥婆王住。於此窟北有娑羅樹王。名爲善住。有八千樹周圍圍繞。中有象王亦名善住。與八千象而爲眷屬。	17-18	—		
	瑜伽論云。與五百牝象而爲眷屬。每月十五日往帝釋前侍衛行立。若閻浮提有輪王出最少一象而爲象寶。皆由餘福有是威神。	18	—		
	二中洲者。正理論云。瞻部洲邊二中洲者。一名遮末羅。此云猫牛。多羅刹婆居。二名筏羅遮末羅。此云勝猫牛。亦有人住身形卑陋。	18	—		
	仁王經云。南閻浮提大國十六。中國五百。小國十千然四大洲同一日月。晝夜增減並有短長。准起世經。四時有異。南洲增勝。東西少別。北洲無異。不寒不熱節候調和也。	18	—		
東毘提河洲	東毘提河洲者。此云勝身。舊云弗婆提訛也。	18-19	—		凡聖界地章からの引用
	起世經云。東弗婆提有一大樹。名迦曇婆。其本縱廣有七由旬。入地二十一由旬高百由旬。枝葉垂覆五十由旬。	19	—		
	俱舍論云。三邊各有二千踰繕那。東邊三百五十踰繕那。地形如半月人面亦然。持中品五戒則生其中。身長八肘。計一丈四尺四寸。壽命二百五十歲。釋迦如來諸聖弟子。至彼洲中說法化利。有修行者亦得果證。二中洲者。一名提訶此云勝。二名毘提訶此云勝身。皆有人住身形卑陋。	19	—		
西瞿陀尼洲	西瞿陀尼洲者。起世經云。此云牛施。有一大樹名鎮頭迦。其本縱廣有七由旬。入地二十一由旬高百由旬。枝葉垂覆五十由旬。下有石牛高一由旬。故立名也。	19	—		凡聖界地章からの引用
	俱舍云。西牛貨洲周圍無缺。人面亦然。徑二千五百踰繕那。周圍三倍。持上品五戒則生其中。身長十六肘。計二丈八尺八寸。壽命五百歲。釋迦如來諸聖弟子。至彼洲中說法化利。有修行者亦得果證。二中洲者。一云舍提此云詔。二云嚙但羅縵恒里拏。此云上儀。皆有人住身形卑陋。	19-20	—		

# 第一異生羝羊心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
北俱盧洲	北俱盧洲者。起世經云。鬱怛羅究溜此云高上。地形巽方。四面各有二千踰繕那。人面亦方。持上品五戒十善修無我觀則生其中。身長三十二肘。計長五丈七尺六寸。定壽千歲。	20	—		凡聖界地章からの引用
	起世經云。有香樹衣樹取香取衣枝自垂下。衣食共用人無親疎。男女愛染共至樹下。若是所親樹枝如本。若非親者樹為低枝。即為彼人出百千數具。隨意所為歡娛受樂。大小便利地自開合。彼若命終必生欲天。輿屍道中無悲哭者。鳥名高逝從山飛來。銜死人髮遠置洲渚。於餘三洲最上高勝名鬱單越。二中洲者。一炬拉婆此云勝邊。二橋拉婆此云有勝邊。皆有人住身形卑陋。	20	—		
三千大千世界	如上洲等皆是人及鬼畜等所住處。如是一須彌日月一四洲等為一數至一千。是為小千世界。又以小千為一數至千。是為中千。又以中千為一數至千。是為三千大千世界。	20— 21	—		
	是則盧舍那所居千葉蓮華一葉也。一葉中有百億須彌百億日月百億四天下。如是千葉中各各有三千大千世界。是千箇三千大千世界中四洲等。皆是人趣等住處。	21	—		
	如是十方有無量世界海。恐繁不述具說如別。	21	—		
	此大洲中。增劫時出四種輪王。減劫時佛出現。	21	—		
五趣	次明五趣。五趣者通於三界。	21	—		凡聖界地章からの引用
	順正理云。那落迦等下四趣全。及天一分謂六欲天。器及有情總名欲界。如是欲界總有二十處。地獄洲異分為二十。八大地獄名地獄異。及四大洲。如是十二并六欲天傍生餓鬼。處成二十。若有情界。從自在天至無間獄。若器世界。乃至風輪是欲界攝。	21— 22	—		
	於三界中說有五趣。唯於欲界有四趣全。三界各有天趣一分。云何為五體名是何。謂前所說地獄傍生鬼及人天是為五趣。善染無記有情無情及中有等皆是界性。趣體唯攝無覆無記。唯是有情而非中有。	22	—		
	辨五名者。那落名人迦名為惡。人多造惡墮墜其中。由是故名那落迦趣。	22	—		
	言傍生者舊云畜生。彼趣多分身橫住故。又類多故多愚癡故。名曰傍生。	22	—		
	言餓鬼者。謂餘生中意盜他物習慳貪等。又多怯劣。其形瘦悴身心輕躁。故名餓鬼。	22	—		
	人者。多思慮故。天者。光明威德皆熾盛故。	22	—		
	下上界趣染善趣因。染中差別由十惡業。故正法念云。上者地獄。中者餓鬼。下者畜生。依此等文建立次第	22	—		
地獄趣	一明地獄趣。	22	—		
	寒熱二八大地獄頌 地獄在何處 孰觀自心中 二八大人惡 炎寒無信通 烹爛似魚鳥 炮炙何年窮 刀劍如雨滴 割鬻幾許終 人間三業過 冥路多苦聚 莫放手口業 動招寒熱躬	22— 23	—		
地獄・順正理論	注。地獄者。順正理論云。此瞻部洲下過二萬踰繕那。有阿鼻旨。深廣同前謂各二萬故。彼底去此四萬踰繕那。餘七地獄在無間上。其七者何。一極熱。二炎熱。三大叫。四號叫。五衆合。六黑繩。七等活。	23	—		凡聖界地章からの引用
	八捺落迦增各十六。謂四門外各有四增。以非皆異名但標其定數。	23	—		
	寒捺落迦亦有八種。一類部陀。二尼類部陀。三類嘶吒。四囉囉婆。五虎虎婆。六嚙鉢羅。七鉢特摩。八摩訶鉢特摩。此中有情嚴寒所逼。隨身聲瘡變立差別相名。謂二三如其次第。此寒地獄。在繞四洲輪圍山外極冥闇所。多由謗賢聖招如是苦果。有說。此皆在熱地獄傍。餘孤地獄或多二一各別業招。或近江河山間曠野。或在地下空中餘處。	23— 24	—		
	無間大熱及炎熱三。於中皆無獄卒防守。大叫號叫及衆合三少有獄卒。琰魔王使時時往來。巡擱彼故。其餘皆為獄卒防守。有情無情異類獄卒防守。治罰罪有情故。一切地獄身形皆堅。初同聖語後漸乖訛。	24	—		
八大地獄	正法念經。十六別處各有異名。若造輕業即生別處。具造重業生根本中。	24	—		
	此但略明八大地獄。	24	—		
八熱地獄	八熱地獄因果嗚陀南 等活殺善人 黑繩加盜業 衆合身三業 號殺盜見酒 大叫五種業 炎熱由六種 極熱由七惡 無間五逆罪 壽命與身量 具說如經論	24	—		凡聖界地章からの引用
正法念經	注。等活者。正法念經云。若殺善人若受戒人若善行人。樂行多作普遍究竟。斷命根已心不生悔墮等活地獄。以四王天五百年為彼一晝夜。乘此晝夜為月為年壽五百歲。	24— 25	—		凡聖界地章からの引用
割注	取此晝夜。三十晝夜為月。十二月為年。壽五百歲。自下餘獄並是正法念經。所乘晝夜准此	25	—		

# 第一異生羝羊心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
地獄・正法念処經	黒繩者。若人殺生偷盜善人財物。若受戒人若行善人樂行多作。盜離本處心不生悔墮黒繩地獄。以三十三天壽一千年爲彼一晝夜。乘此晝夜爲月爲年壽一千年。	25	—		凡聖界地章からの引用
	衆合者。若人殺生偷盜邪行。樂行多作普遍究竟。若人邪行尊者之妻墮衆合地獄。以夜摩天二千年爲彼一晝夜。乘此晝夜爲月爲年壽二千年。	25	—		
	號叫者。若人殺盜邪見飲酒樂行多作。若以酒與衆僧若持戒人若禪定者。心即濁亂墮號叫地獄。以都史多天四千年爲彼一晝夜。乘此晝夜爲月爲年壽四千年。	25	—		
	大叫者。若殺盜邪行飲酒妄語樂行多作。若王王等謂爲正直。二人諍對口不正說。失財斷命墮大叫地獄。以化樂天八千年爲彼一晝夜。乘此晝夜爲月爲年壽八千歲。	25— 26	—		
	炎熱者。若人堅重殺盜邪行飲酒妄語。復有邪見樂行多作。向他人說無施無捨善惡果報墮炎熱地獄。以他化天壽萬六千年爲彼一晝夜。乘此晝夜爲月爲年壽命一萬六千歲。	26	—		
	極熱者。若有殺盜邪行飲酒妄語邪見。復於持戒淨行童子。善比丘尼未曾犯戒。令其退壞言無罪福墮大熱地獄。壽命半中劫。	26	—		
	無間者。若人重心。殺母殺父出佛身血。破和合僧殺阿羅漢。墮阿鼻地獄。若造一逆乃至五逆。長百由旬乃至五百由旬。受苦一倍乃至五倍。壽一中劫。	26	—		
餓鬼趣	二明餓鬼趣。	26	—		
	餓鬼趣頌 慳心不散財 定感餓身來 涕唾無自在 臨河炎火開 前年可摘色 骨立面如灰 今日寒枯樹 葉飛見者哀 親親絕知問 獨泣長夜臺 分少割甘者 居然脫此災	26— 27	—		
起世經	注。諸鬼住處者。起世經云。當閻浮洲南鐵圍山外。有閻魔王宮殿住處。縱廣正等六千由旬。七寶所成。園苑行樹華果美妙衆鳥和鳴。不善果故。晝夜六時有赤融銅。諸宮殿等盡變爲鐵鉗。張王口寫銅。口中次第焦然從下而出。部領諸鬼治罪人等。	27	—		凡聖界地章からの引用
順正理論	正理論云。諸鬼本住琰魔王國。從此展轉散趣餘方。此瞻部洲南邊直下。深過五百由旬那量。有琰魔此云靜息王都。縱廣量亦爾。鬼有三種。謂無少多財。三各分三故成九類。大勢鬼者。謂諸藥叉及羅刹娑恭畔茶等。所受富樂與諸天同。或依樹林或依靈廟。或居山谷或處空宮。諸鬼多分形豎而行。於劫初時皆同聖語。後隨處別種種乘訛。鬼以人間一月爲一日。乘此月歲壽五百年。	27— 28	—		
正法念処經	正法念処經云。餓鬼世界住閻浮提下五百由旬。長三萬六千由旬。有三十六種。一切餓鬼皆爲慳嫉因緣所生。以種種心造種種業。爲飢渴火焚燒其身。人中十年爲一晝夜壽五百歲。	28	—		
割注	此下不同略明八類然前二經瑜伽正理有多差別。此下唯依正法念処經。	28	—		
餓鬼頌	餓鬼嚙陀南曰 三十六種餓鬼等 皆由慳嫉因業生 人間一月爲一日 乘此月歲五百年 針口慳嫉屠殺人 食吐夫婦惑妬食 糞鬼慳惜施穢食 無食枉人囚斷食 水鬼灰酒不行施 熾然奪財奉王臣 欲色姪法不淨施 魔身邪法謂真諦	28— 29	—		凡聖界地章からの引用
餓鬼・正法念処經	注。針口鬼者。若人慳嫉。以財雇人令行殺戮。若夫令妻施沙門等。其婦慳惜實有言無。墮針口餓鬼中。壽命如前。	29	—		
	食吐鬼者。若有婦人。誑有其夫自噉美食。或有丈夫妻無異心。便起妬意獨食美味。墮食吐餓鬼中。壽命如前。	29	—		
	食糞鬼者。若人慳惜。以不淨食施沙門等。彼不知已而便食之。墮食糞餓鬼中。壽命如前。	29	—		
	無食鬼者。若人慳嫉。自恃強力枉誣良善。繫之囹圄禁人糧食。令其致死不生悔恨。墮無食餓鬼中。壽命如前。	29	—		
	食水鬼者。若人沽酒。加水灰汁以惑愚人。不行布施不修福德。不持禁戒作已不悔。墮食水餓鬼中。壽命如前。	29	—		
	熾然鬼者。若人貪嫉。枉奪人財破人城郭。殺害人民抄掠得財。奉王大臣轉增凶暴。墮熾然餓鬼中。壽命如前。	29	—		
	欲色鬼者。若男若女行姪女法。因此得財施非福田。不淨心施。墮欲色餓鬼中。世人說云如意夜叉。壽命如前。	29— 30	—		
	魔身鬼者。若行邪道說邪見法。謂是真諦不信正法。墮魔羅身餓鬼中。若諸比丘行時食時。爲作妨礙惡聲惡夢。壽命如前	30	—		
畜生趣	三明畜生趣。	30	—		
	傍生趣頌 畜生何處出 本是愚癡人 不辨黒與白 任情亦任身 無信賢聖誠 寧知後世幸 悠悠彼狂子 此是傍生因 強弱互爲食 枉冤向誰陳 式微彼已者 莫放羝羊神	30	—		

# 第一異生羝羊心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
順正理論	注。順正理論云。傍生所止謂水陸空。生類顯形無邊差別。其身行相少堅多傍。如水羅刹娑及緊捺落等。雖傍生攝而形堅行。本住海中後流五趣。初同聖語後漸乖訛。	30	—		凡聖界地章からの引用
正法念処經	正法念經云。觀諸畜生。種類差別有三十四億。隨心自在生於五道。於五道中畜生種類其數最多。種種相貌種種色類。行食不同。群飛各異。憎愛違順伴行雙隻同生共遊。	30-31	—		
釈	然正法念及起世經正理論有多建立。憎愛恐怖四生四食行水陸空。因果寔繁難爲備舉。又難陀等雖是傍生。然其威德勝諸天衆。 阿素洛者與諸天衆。違諍交通多詭曲故。或天鬼畜三趣中收。然正法念。修羅有二鬼及畜生。准論及經此分三種。雜類傍生龍修羅等。於初雜類。 依正法念經略明七類。	31 31 31	— — —		
傍生頌	傍生嚙陀南 傍生一趣類極多 水陸空生形無邊 怨對邪法邪論議 虻蛇鳥鴟互殺害 相隨愛心施結契 必生鴛鴦鴿鳥等 怖畏強賊破聚落 後生麀鹿多怖中 化生養蠶及殺蟲 外道火祀生化生 濕殺諸水蟲龜等 邪見殺蟲祭天等 三毒未斷得世通 起瞋破國生卵生 染心和合牛馬等 邪見非禮生胎畜 如是等類壽無定 多分傍行故名之	31-32	—		
傍生・正法念処經	注。怨對者。若人邪見。習學邪法互相諍論。後生怨對畜生中還相殺害。所謂虻蛇黃鼬馬。及水牛鳥角鴟等。此類極多壽量無定。	32	—		凡聖界地章からの引用
	相隨者。若人爲生死故。行布施時尋共發願。於當來世常爲夫妻。後生命命鴛鴦鴿鳥多樂愛欲。此類極多壽量無定。	32	—		
	怖畏者。若人喜作強賊。擊鼓吹貝破壞聚落。作大音聲如諸恐怖。生麀鹿中心常恐怖。此類極多壽量無定。	32	—		
	化生者。若人養蠶殺繭煮水漬。生無量火髻蟲。有諸外道。取以火燒祀天求福。生化生畜生中。種種異類。此等極多壽量無定。	32-33	—		
	濕生者。若人邪見。殺害龜蟹魚蟹蟻蛤池中細蟲酢中細蟲。或邪見事天殺蟲祭祀。生濕生畜生中。此類極多壽量無定。	33	—		
	卵生因者。若人未斷貪欲瞋癡。修學禪定得世俗通。有因緣故起瞋恚心破壞國土。生卵生飛鳥鴟鴞等中。此類極多壽量無定。	33	—		
	胎生者。若有衆生以愛欲心。和合牛馬令其交會。或令他人邪見非禮。生胎生畜生中。此類極多壽量不定。	33	—		
龍趣	次明龍趣。亦是傍生趣攝。 瞋火感龍趣 嚴顏不可遇 熱沙身上雨 咬蟲鱗下聚 皮膚幾銷脫 毒氣數爲霧 修羅挽索來 金鳥搏翅附 閻浮行不善 非法作禍屢 人道若無惡 善龍泉下注 割身猶可忍 何況罵聲句 可畏一瞋報 長時不免懼	33 33-34	— —		
龍・起世經	注。起世經云。龍及金翅鳥各有四生。謂卵胎濕化。大海水下有娑伽羅龍王宮。縱廣八萬由旬七寶所成。園苑泉池衆鳥和鳴。佉低羅山<此云持雙>內海。有難陀愛波難陀二大龍宮。	34	—		凡聖界地章からの引用
	大海之北。爲諸龍王及金翅鳥生一大樹。名曰居吒奢摩離<此云鹿聚>其樹根本周七由旬。入地二十一由旬。高百由旬。遍覆五十由旬。	34	—		
	其樹東面有卵生龍及卵生金翅鳥宮。南面有胎生龍及胎生金翅鳥宮。西面有濕生龍及濕生金翅鳥宮。北面有化生龍及化生金翅鳥宮。此等諸宮。並皆縱廣六百由旬衆寶莊嚴。	34	—		
正法念經云。若多瞋癡生大海中深萬由旬龍所住城。名曰戲樂。縱廣正等三千由旬。龍王滿中。一者法行。二者非法行。一護世界二壞世間。	34	—			
龍・正法念処經	法行龍王住處宮殿不雨熱沙。謂於前世受外道戒。行於布施而不清淨。以瞋恚心願生龍中。憶念福德隨順法行無熱沙苦。然其頂上有龍蛇頭。其名曰七頭龍王象面龍王和修吉龍王德又迦龍王跋難陀龍王等。以善心故依時行雨。令諸世間五穀成就豐樂安隱。不降災雹信佛法僧。於四天下降澍甘雨。	34-35	—		凡聖界地章からの引用
	非法龍王所住之處。常雨熱沙焚燒宮殿及其眷屬。磨滅復生。其名曰惱亂龍王奮迅龍王黑色龍王多聲龍王。若諸衆生不行善法。不孝父母不敬沙門。如是惡龍增長勢力。於四天下起惡雲雨。五穀不成能壞世間。若閻浮提人隨順法行。五十七億龍注於衆流。	35	—		
	此依彼經略明二類。	35	—		
	非法行龍王者。若人以瞋恚心。焚燒僧房聚落城邑。生大海中受毒龍身。迭共瞋惱吐毒相害。命極長者壽一中劫。法行龍王者。若人受外道戒。行不淨施持以揣食與惡戒者及諸賊人放生龍中。憶往福德隨順法行。命極長者壽一中劫。	35-36	—		
阿修羅趣	四明阿修羅。 阿修羅頌 詔曲橋心作布施 命終必至修羅道 心貪甘露寇天帝 天帝誦經入蓮早 日輪射眼放四光 見月時遊憂陀嶋 不忍四王如雨劍 昇天還墜幾憂惱 其身僂大踞山坐 心性不直愛顛倒 壽命八千不願出 冥冥長夜徒生老	36 36	— —		

# 第一異生羝羊心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
起世經	注。起世經云。須彌山東過千由旬。大海之下有鞞摩質多羅阿修羅王國土。縱廣正等八萬由旬。有一大樹名蘇質怛羅波吒羅。其本周圍滿七由旬。入地二十一由旬。高百由旬。枝葉蔭覆五十由旬。其宮皆是七寶合成。園苑行樹衆鳥和鳴。其次復有一切諸小修羅等宮。	36-37	—		凡聖界地章からの引用
阿修羅・正法念処經	正法念云。天之怨敵名阿修羅。略有二種。一鬼道所攝。二畜生所攝。	37	—		
	鬼道攝者。魔身餓鬼有神通力。	37	—		
	畜生攝者。住大海中羅睺阿修羅王。於欲界中化身大小隨意能作。時阿修羅思觀天女。雜色珠玉以爲甲冑。光明晃昱身如須彌。珍寶光明青黃赤黑。心大憍慢謂與天等。若閻浮提。不行正法不孝父母。不敬沙門不依法行。諸天勢力悉爲減少。若閻浮提修行正法。孝養父母恭敬沙門。一切諸天勢力增長。	37	—		
	時四天王即當修羅所住。空中雨諸刀劍。若天不出修羅欲昇。日出千光映障其目不見天宮。即舉右手以障日輪。手出四光青黃赤黑。閻浮提中邪見論師。不識業果妄言豐儉。又阿修羅行於海上見月。常遊憂陀延山。欲往昇天以手障月出四種光。	37-38	—		
	諸呪術師妄言豐儉。或復修羅奮威縱怒震吼如雷。諸國相師言天獸下。妄言豐儉五穀貴賤。或言王者災變吉凶。或言兵起潔齋求福。當知皆是閻浮提中行善不善能感於斯。	38	—		
阿修羅の四地	依正法念略明四地。	38	—		凡聖界地章からの引用
	第一地者。若婆羅門第一聰慧。於四交道施諸病人。見一佛塔惡人火燒救如來塔。而由無信常受鬪戰。生羅睺阿修羅中。人間五百年爲彼一晝夜壽五千歲取此三十晝夜爲一月。十二月爲一年。壽五千歲。下皆准知。	38	—		
	第二地者。若人作大施會。供養外道不行淨施。以種種食施於破戒雜行之人心無正思。如是施已生陀摩睺阿修羅中。人間六百年爲彼一晝夜壽六千歲。	38	—		
	第三地者。若人因節會日種種博戲。因此得財行不淨施。以食施於破戒病人無心正思。如是施已生華鬘阿修羅中。人間七百年爲彼一晝夜壽七千歲。	38-39	—		
	第四地者。若人邪見不識業果。見第一精進持戒人來。從其求乞乃施一食而作是言。汝下賤人有何福德。生鉢呵婆阿修羅中。人間八百年爲彼一晝夜壽八千歲。	39	—		
人趣	五舉人趣。人趣中有二種行。謂十種善惡。惡墮三途善昇三天。十惡頌	39	—		
	三途因業是十惡 一業必爲五種因 數取云爲動作答 誰知來世多苦辛 三口四意根本 三毒蔓蕈令人淪 過必改齊賢聖 善男善女怨爲仁	39	—		
殺生	注。地持論云。殺生之罪能令衆生墮三惡道。若生人中得二種果報。一者短命。二者多病。	39-40	—		
五種果報	如是十惡一一皆備五種果報。一者殺生何故受地獄苦。以其殺生苦衆生故。所以身壞命終。地獄衆苦皆來切己。二者殺生何故出爲畜生。以殺生無有慈惻行乖人倫故。地獄罪畢受畜生身。三者殺生何故復爲餓鬼。以其殺生必緣慳心貪著滋味復爲餓鬼。四者殺生何故生人而得短壽。以其殺生殘害物命故得短壽。五者殺生何故兼得多病。以殺生違適衆競集故得多病。當知殺生是大苦也。	40	—		
雜寶蔵經	又雜寶蔵經云。時有一鬼白目連言。我常兩肩有眼胸有口鼻常無有頭。何因緣故。目連答言。汝前世時恒作魁膾弟子。若殺人時汝常有歡喜心。以繩著髻挽之。以是因緣故受如此罪。此是惡行華報。地獄苦果方在後世也。	40	—		
	復有一鬼白目連言。我身常如塊肉無有手脚眼耳鼻等。恒爲蟲鳥所食罪苦難堪。何因緣故爾。答言。汝前世時常與他藥墮他兒胎。是故受如此罪。此是華報。地獄苦果方在後身。	40-41	—		
偷盜	又緣其殺生貪害滋多。以滋多故便無義讓而行劫盜。今身偷盜不與而取。死即當墮鐵窟地獄於退劫中受諸苦惱。受苦既畢墮畜生中。身常負重驅蹙打無有餘息。所食之味唯以水草。處此之中無量生死。	41	—		
	以本因緣若遇微善。劣復人身恒爲僕隸。驅策走使不得自在償債未畢不得聞法。緣此受苦輪迴無窮。當知此苦皆緣偷盜。	41	—		
	今身隱蔽光明。不以光明供養三寶。反取三寶光明以用自然。死即當墮黑耳黑繩黑闇地獄於退劫中受諸苦惱。受苦已畢隨蟻風中不耐光明。在此之中無量生死。	41	—		
	以本因緣若遇微善劣復人身。形容羸黑垢膩不淨。臭處穢惡人所厭遠雙眼盲瞎不覩天地。當知隱蔽光明亦緣偷盜故。	41-42	—		
劫盜	故地持經云。劫盜之罪亦令衆生墮三惡道。若生人中得二種果報。一者貧窮。二者共財不得自在。	42	—		
	劫盜何故墮於地獄。以其劫盜剽奪偷竊人財苦衆生故。身死即入寒水地獄備受諸苦。	42	—		
	劫盜何故出爲畜生。以其不行人道故。受畜生報身常負重。以肉供人償其宿債。何故復墮餓鬼。緣以慳貪便行劫盜。是以畜生罪畢復爲餓鬼。	42	—		

# 第一異生羝羊心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
	何故爲人貧窮。緣其劫奪使物空乏所以貧窮。	42	—		
	何故共財不得自在。緣其劫盜偷奪沒官若有財錢則爲五家所	42	—		
	共不得自在。當知劫盜二大苦也。	42	—		
雜寶藏經	又雜寶藏經說。時有一鬼白目連言。大德我腹極大如甕。咽喉手足甚細如針不得飲食。何因緣故受如此苦。目連答言。汝前世時作聚落主。自恃豪貴飲酒縱橫輕欺餘人。奪其飲食飢困衆生。由是因緣受如此罪。此是華報。地獄苦果方在後也。	42— 43	—		
	復有一鬼白目連言。常有二熱鐵輪。在兩腋下轉身體焦爛。何因緣故爾。目連答言。汝前世時與衆僧作餅。盜取二番挾兩腋底。是故受如此罪。此是華報。後方受地獄苦果。	43	—		
邪婬	又緣以盜故心不貞正恣情姪姪。今身姪姪現世凶危常自驚恐。或爲夫主邊人所知。臨時得殃刀杖加刑。手足分離乃至失命。死入地獄臥之鐵床或抱銅柱。獄鬼燃火以燒其身。地獄罪畢當受畜生。雞鴨鳧雀犬豕飛蛾。如是無量生死。於退劫中受諸苦惱。	43	—		
	受苦既畢。以本因緣若遇微善劣復人身。閨門姪亂妻妾不貞。若有寵愛爲人所奪。常懷恐怖多危少安。當知危苦皆緣邪姪生也。	43	—		
	故地持論云。邪姪之罪亦令衆生墮三惡道。若生人中得二種果報。一者婦不貞潔。二者不得隨意眷屬。	43	—		
	邪姪何故墮於地獄。以其邪姪干犯非分侵物爲苦。所以命終受地獄苦。何故邪姪出爲畜生。以其邪姪不順人理。所以出獄受畜生身。何故邪姪復爲餓鬼。以其姪皆同慳愛。慳愛罪故復爲餓鬼。何故邪姪婦不貞潔。緣犯他妻故所得婦常不貞正。何故邪姪不得隨意眷屬。以其邪姪奪人所寵故。其眷屬不得隨意。所以復爲人之所奪。當知邪姪三大苦也。	43— 44	—		
雜寶藏經	如雜寶藏經說。昔有一鬼白目連言。我以物自蒙籠頭。亦常畏人來殺我。心常怖懼不可堪忍。何因緣故爾。答言。汝前世時。姪犯外色常畏人見。或畏其夫主捉縛打殺。或畏官法戮之都市常懷恐怖。恐怖相續故受如此罪。此是惡行華報。後方受地獄苦果。	44	—		
妄語	又緣其邪姪故發言皆妄。今身若妄苦惱衆生。死則當墮啼哭地獄於退劫中受諸苦惱。受苦既畢墮餓鬼中。在此苦惱無量生死。	44— 45	—		
	以本因緣若遇微善劣復人身。多諸疾病尪羸虛弱頓乏楚痛。自嬰苦毒人不愛念。當知此苦皆緣妄語生也。	45	—		
	故地持論云。妄語之罪亦令衆生墮三惡道。若生人中得二種果報。一者多被誹謗。二者爲人所誑。	45	—		
兩舌	何故妄語墮於地獄。緣其妄語不實使人虛爾生苦是以身死受地獄苦。何故妄語出爲畜生。以其欺妄乖人誠信。所以出獄受畜生報。何故妄語復爲餓鬼。緣其妄語皆同慳欺。慳欺罪故復爲餓鬼。何故爲人多被誹謗。以其妄語不誠實故。何故妄語爲人所誑。以其妄語欺誑人故。當知妄語四大苦也。	45	—		
	又緣其妄語使致兩舌。今身言無慈愛。讒謗毀辱惡口雜亂。死即當墮拔舌烱銅犁耕地獄。於退劫中受諸苦惱。受苦既畢墮畜生中噉食糞穢。如鴉鷓鳥無有舌根。在此之中無量生死。	45	—		
	以本因緣若遇微善劣復人身。舌根不具口氣臭惡瘡癰瘻澁。齒不齊白滋歷疎少。脫有善言人不信用。當知讒亂皆緣兩舌生也。	45— 46	—		
	故地持論云。兩舌之罪亦令衆生墮三惡道。若生人中得二種果報。一者得弊惡眷屬。二者得不和眷屬。	46	—		
惡口	何故兩舌墮於地獄。緣其兩舌離人親愛。別離苦故受地獄苦。何故兩舌出爲畜生。緣其兩舌鬪亂事同野干受畜生身。何故兩舌復爲餓鬼。以其兩舌亦緣慳疾。慳疾罪故復爲餓鬼。何故兩舌爲人得弊惡眷屬。緣以兩舌使人朋儔皆生惡故。何故兩舌得不和眷屬。緣以兩舌離人親好使不和合故。當知兩舌五大苦也。	46	—		
	又緣其兩舌言輒僇惡。今身緣以惡口故鬪亂殘害。更相侵伐殺諸衆生。死即當墮刀兵地獄於退劫中受諸苦惱。受苦既畢墮畜生中。拔脚賣勝輸毗喪髀。於退劫中受諸苦惱。受苦既畢在此之中無量生死。	46— 47	—		
	以本因緣若遇微善。劣復人身四肢不具。閹割剝削形體殘毀。鬼神不衛人所輕棄。當知殘害衆生皆緣惡口生也。	47	—		
	故地持論云。惡口之罪亦令衆生墮三惡道。若生人中得二種果報。一者常聞惡音。二者所可言說恒有諍訟。	47	—		
驕	何故惡口墮於地獄。以所惡口皆欲害人人聞爲苦。所以命終受地獄苦。何故惡口出爲畜生。以其惡口罵人以爲畜生。所以出獄即爲畜生。何故惡口復爲餓鬼。緣其慳悋干觸惡音。所以畜生苦畢復爲餓鬼。何故惡口爲人常聞惡音。以其發言僇鄙。所聞常惡口。何故惡口所可言說恒有諍訟。以其惡口違逆衆德。有所說言常致諍訟。當知惡口六大苦也。	47	—		
	又緣其惡口言輒浮綺都無義益。無義益故今身即生憍慢。死即當墮束縛地獄於退劫中受諸苦惱。受苦既畢墮畜生中。唯念水草不識父母恩養。在此之中無量生死。	47— 48	—		
	以本因緣若遇微善。劣復人身生在邊地。不知忠孝仁義不見三寶。若在中國短陋僇人所陵蔑。當知憍慢皆緣無義調戲不節生也。	48	—		

# 第一異生羝羊心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
憍・無義語	故地持論云。無義語罪亦令衆生墮三惡道。若生人中得二種果報。一者所有言語人不信受。二者有所言說不能明了。	48	—		
	何故無義語墮於地獄。語既非義事咸損彼。所以命終受地獄苦。何故無義語出爲畜生。緣語無義人倫乖。所以出地獄受畜生身。何故無義語復爲餓鬼。語無義故慳惑所障。因慳惑故復爲餓鬼。何故無義語罪出生爲人有所言語人不信受。緣語無義非可承受。何故無義語有所言說不能明了。語既無義皆緣暗昧。暗昧報故不能明了。當知無義語七大苦也。	48	—		
貪欲	又緣無義語故不能廉讓。使貪欲無厭。今身慳貪不布施。死即當墮沸屎地獄於遐劫中受諸苦惱。受苦既畢墮畜生餓鬼中。無有衣食資仰於人。所噉糞穢不與不得。在此之中無量生死。	48— 49	—		
	以本因緣若遇微善。劣復人身飢寒裸露困乏常無。人既不與求亦不得。縱有纖毫輒遇剝奪守苦無方亡身喪命。當知不布施皆緣貪欲生也。	49	—		
	故地持論云。貪欲之罪亦令衆生墮三惡道。若生人中得二種果報。一者多欲。二者無有厭足。	49	—		
	何故貪欲墮於地獄。緣其貪欲作動身口而苦於物。所以身死受地獄苦。何故貪欲出爲畜生。緣此貪欲動乖人倫。是故出獄即爲畜生。是故貪欲復爲餓鬼。緣此貪欲得必貪惜。貪惜罪故復爲餓鬼。何故貪欲而復多欲。緣此貪欲所欲彌多。何故貪欲無有厭足。緣此貪欲貪求無厭。當知貪欲八大苦也。	49	—		
瞋恚	又緣貪欲不適意故。則有憤怒而起瞋恚。今身若多瞋恚者。死即當墮泥犁地獄於歷劫中具受衆苦。受苦既畢墮畜生中。作毒蛇虻蠅虎豹豺狼。在此之中無量生死。	49— 50	—		
	以本因緣若遇微善。劣復人身復多瞋恚。面貌醜惡人所憎惡。非唯不與親友寶亦眼不喜見。當知忿恚皆緣瞋惱生也。	50	—		
	故地持論云。瞋恚之罪亦令衆生墮三惡道。若生人中得二種果報。一者常爲一切求其長短。二者常爲衆人之所惱害。何故瞋惱墮於地獄。緣此瞋惱害害苦惱故受地獄苦。何故瞋惱出爲畜生。緣此瞋惱不能仁恕。所以出獄受畜生身。	50	—		
	何故瞋惱復爲餓鬼。緣此瞋惱從慳心起。慳心罪故復爲餓鬼。何故瞋惱常爲一切求其長短。緣此瞋惱不能含容故。爲一切求其長短。何故瞋惱常爲衆人之所惱害。緣此瞋惱惱害於人人亦惱害。當知瞋惱九大苦也。	50— 51	—		
邪見	又緣其瞋惱而懷邪僻不信正道。今身邪見遮人聽法誦經。自不浪採。死即當墮墮癡地獄於遐劫中受諸苦惱。受苦既畢墮畜生中。聞三寶四諦之聲不知是善。殺害鞭打之聲不知是惡。在此之中無量生死。	51	—		
	以本因緣若遇微善。劣復人身生在人身。聾聵不聞石壁不異。美言善響絕不覺知當知阻礙聽法皆緣邪見生也。	51	—		
	故地持論云。邪見之罪亦令衆生墮三惡道。若生人中得二種果報。一者生邪見家。二者其心詭曲。	51	—		
	何故邪見墮於地獄。緣以邪見唯向邪道及以神俗。謗佛法僧不崇三寶。既不崇信斷人正路致令遭苦。所以命終入阿鼻獄。何故邪見復爲畜生。緣以邪見不識正理。所以出獄受畜生報。何故邪見復爲餓鬼。緣此邪見慳心慳著戾僻不捨。不捨慳著復爲餓鬼。何故邪見生邪見家。緣此邪見僻習纏心。所以爲人生邪見家。何故邪見其心詭曲。緣此邪見不中正故。所以爲人心常詭曲。當知邪見十大苦也。	51— 52	—		
総釈	如是一一微細衆惡罪業無量無邊。皆入地獄備受諸苦。非可算數而知且略言耳。若能反惡爲善。即是我師。	52	—		
羝羊外道	次明羝羊外道。	52	—		
	諸外道嚙陀南 時大相應二建者 自在流出計尊貴 自然內我執人量 遍嚴壽者數取趣 識藏知者及見者 能所二執內外知 但梵人勝計常定 顯生二聲與非聲 如是三十大外道 各各迷真如輪轉	52	—		
三十種外道・大疏の説	注。大日經云復計有時者。謂計一切天地好醜皆以時爲因。如彼偈言。時來衆生熟。時至則催促。時能覺悟於人。是故時爲因。更有人言。雖一切人物非時所作。然時是不變因。是實有法細故不可見。以花實等果故可知有時。何以故見果知有因故。此時法不壞故常。亦以不觀時自性故。而生如是妄計也。	52— 53	—		時
	經云地等變化者。謂地水火風虛空。各各有執爲真實者。或言地爲萬物之因。以一切衆生萬物依地得生故。以不觀地之自性但從衆緣和合有故。而生是見以爲供養地者當得解脫。次有計水能生萬物。火風亦爾。或計萬物從空而生。謂空是真解脫因。宜應供養承事。皆應廣說。	53	—		地
	經云瑜伽我者謂學定者。計此內心相應之理以爲真我。常住不動真性湛然。唯此是究竟道離於因果。不觀心自性故。如是見生以爲真我。但住此理即名解脫。	53	—		瑜伽我
	經云建立淨不建立無淨者。是中有二種計。前句謂有建立一切法者。依此修行謂之爲淨。次句謂此建立非究竟法。若無建立所謂無爲乃名真我亦離前句所修之淨。故云無淨也。猶不觀我之自性有如是見生。	53— 54	—		建立淨 不建立 無淨

# 第一異生羝羊心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考	
		頁数		頁数		
三十種外道・大日經疏の説	經云若自在天若流出及時者。謂一類外道計。自在天是常是自在者能生萬物。如十二門論中難云。若衆生是自在子者。唯應以樂遮苦不應與苦。亦應但供養自在則滅苦得樂。而實不爾。但自行苦樂因緣而自受報。非自在天作。又若自在作衆生者。誰復作此自在。若自在自作則不然。如物不自作。若更有作者則不名自在。計流出者。與建立大同。建立如從心出一切法。此中流出如從手功出一切法。譬陶師子埏埴無間生種種差別形相。次云時者。與前外道宗計少異。皆自在天種類也。		54	—		若自在天若流出及時
	經云尊貴者。此是那羅延天。外道計。此天湛然常住不動。而有輔相造成萬物。譬如人主無爲而治有司受命行之。以能造之主更無所尊貴者故名尊貴。又此宗計。尊貴者。遍一切地水火風空處。昔有論師。欲伏彼宗計故往詣天祠。於彼天像身上坐而飲食。西方以飲食之殘爲極不淨皆共忿怒。論師言。如所宗豈非遍一切處地水火風空界相。答言如是。論師言。彼即地水火風我亦如是。以之相入何所不可而忿怒耶。彼衆默然不能加報。亦猶不觀我之自性故生如是妄計。		54— 55	—		尊貴
	經云自然者。謂一類外道計。一切法皆自然而有。無造作之者。如蓮華生色鮮潔誰之所染。棘刺利端誰所削成。故知諸法皆自爾也。有師難云。今目觀世人造作舟船室宅之類皆從衆緣而有。非自然成。云何自爾耶。若謂雖有而未明了故須人功發之。是亦不然。既須人功發之。即是從緣非自然有也。大唐所有老莊之教立天自然道。亦同此計。		55— 56	—		自然
	經云內我者。有計身中離心之外別有我性。能運動此身作諸事業。難者云。若如是我則無常。何以故。若法是因及從因生皆無常故。若我無常則罪福果報皆悉斷滅。如是等種種論議。至较量中廣明。		56	—		內我
	經云人量者。謂計神我之量等於人身身小亦小身大亦大。智度云。有計神大小隨人身。死壞時神亦前出。即與此向。然彼宗以我爲常住自在之法。今既隨身大小已是無常。故知不然也。		56	—		人量
	經云遍嚴者。謂計此神我能造諸法然世間尊勝遍嚴之事是我所爲。與自在天計小異。如中論破自在云。自在天何故不盡作樂人盡作苦人。而有苦者樂者。當知從愛憎生故不自在。今遍嚴者。既能造諸福樂而不能以樂遮苦。何名遍嚴自在耶。		56	—		遍嚴
	經云若壽者。謂有外道計。一切法乃至四大草木等皆有壽命也。如草木伐已續生當知有命。又彼夜則卷合。當知亦有情識以睡眠故。難者云。若見斬伐還生以爲有命。則人斷一支不復增長豈無命耶。如合昏木有眠則水流晝夜不息豈是常覺。皆由不觀我之自性故。生種種妄見也。		56— 57	—		若壽
	經云補特伽羅。謂彼宗計有數取趣者。皆是一我但隨事異名耳。若有從今世趣於後世。是則識神爲常。識神若常云何有死生。死名此處滅生名彼處出。故不得言神常。若無常則無有我。如佛法中犢子道人及說一切有者。此兩部計有三世法。若定有過去未來現在。則同有數取趣者。失佛三種法印。西方諸菩薩。作種種量破彼宗計也。		57	—		補特伽羅
	經云若識者。謂有一類執。此識遍一切處。乃至地水火風虛空界識皆遍滿其中。此亦不然。若識神遍常應獨能見聞覺知。而今要由根塵和合方有識生。則汝識神爲無所用。又若識神遍五道中。云何復有死生耶。故知不爾也。		57— 58	—		若識
	經云阿賴耶者。是執持含藏義亦是室義。此宗說有阿賴耶能持此身。有所造作含藏萬像。攝之則無所有。舒之則滿世界。不同佛法中第八識義也。然世尊密意說如來藏爲阿賴耶。若佛法中人。不觀自心實相。分別執著亦同我見也。		58	—		阿賴耶
經云知者見者。謂有外道計。身中有知者能知苦樂等事。復有計能見者即是真我。智度云。目觀色名爲見者。五識知名爲知者。皆是我計隨事異名也。難者云。汝言能見是我而彼能聞能觸知者爲是不我。若皆是者六根境界互不相知。一不可作六。六不可作一。若有非我者是亦同疑。故知根塵和合有所知見無別我也。		58	—		知者見者	
經云能執所執。謂有外道言。身中離識心別有能執者。則是真我。能運動身口作諸事業。或有說言。能執者但是識心。其所執境界乃名真我。此我遍一切處。然內外身受心法性。皆從緣生無有自性。是中所執能執執尚不可得。何況我耶。亦猶不觀我之自性故作是說也。		58— 59	—		能執所執	
經云內知外知者。亦是知者別名。分爲二計。有計內知爲我。謂身中別有內證者即是真我。或以外知爲我。謂能知外塵境界者即是真我也。		59	—		內知外知	
經云社但梵者。云與知者外道宗計大同。但部黨別異故特出之耳。		59	—		社但梵	
經云若摩奴闍者。智度翻爲人。即是人執也。具譯當言人生。此是自在天外道部類。計人即從人生故以爲名。唐三藏云意生非也。末那是意。今云末奴。聲轉義別誤耳。		59	—		若摩奴闍	
經云摩納婆者。是毘紐天外道部類。正翻應云勝我。言我於身心中最爲勝妙也。彼常於心中觀我可一寸許。		59— 60	—		摩納婆	
智度亦云。有計神在心中微細如芥子。清淨名爲淨色。或如豆麥乃至一寸。初受身時最在前受。譬如像骨及其成身如像已莊。唐三藏翻爲儒童非也。儒童梵字摩拏婆此云納。義別誤耳。		60	—			
經云常定生者。彼外道計我是常住不可破壞。自然常生無有更生。故以爲名。		60	—		常定生	



# 第一異生羝羊心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
經云聲者。即是聲論外道。若聲顯者計。聲體本有。待緣顯之體性常住。若聲生者計。聲本生待緣生之生已常住。彼中復自分異計。如餘處廣釋。	60	—			聲
非聲者。與前計有異。彼計聲是遍常。此宗悉撥爲無墮在無善惡法。亦無聲字處以此爲實也。	60	—			非聲
総釈	楞伽經説百八部邪見。瑜伽論説十六計。智度説十六知見。	60	—		

# 第二愚童持齋心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
大綱	愚童持齋心者。即是人趣善心之萌芽。凡夫歸源之濫觴。	61	夫禿樹非定禿。遇春則榮花。增欠何必氷。入夏則泮注。穀牙待濕赤果結時。至如戴淵改心周處忠孝。礦石忽珍魚珠照夜。物無定性人何常惡。遇緣則庸愚庶幾大道。順教則凡夫思齊賢聖。羝羊無自性愚童亦必不愚。	120	違い有り
	萬劫寂種遇春雷而甲坼。一念善幾沐時雨而吐牙。發歡喜乎節食。行檀施乎親疎。少欲之想始生。知足之心稍發。見高德而尊重具伎樂而供養。知過必改見賢思齊。初信因果漸諾罪福。孝于親親竭忠國主。不及之善生探湯之惡休。	61			
	内外三歸從此而發。人天十善因是修行。痲葉花果受用無畏殊勝決定。如是十地相續而生。羝羊冬樹乍披春苑之錦花。異生石田忽結秋畝之茂實。人天十地於此初開。三乘位次相續而發。	61	是故本覺內熏佛光外射歎爾節食數數檀那。牙種痲葉之善相續而生敷花結實之心探湯不及。五常漸習十善鑽仰。	120	
五常と五戒	十住心論では大日經・大日經疏引用の後で、三歸依・五戒・八齋戒の釈の中で説かれる		言五常者仁義禮智信。仁名不殺等恕己施物。義則不盜等積而能施。禮曰不邪等五禮有序。智是不乱等審決能理。信不妄之稱言而必行。	120	宝鑑では五常五戒の同一が強調される
			能行此五則四序玉燭五才金鏡。國行之則天下昇平。家行之則路不拾遺。舉名顯先之妙術保國安身之美風。外号五常内名五戒。名異義融行同益別。断悪修善之基漸脱苦得樂之濫觴。	120-121	
大日經	故大日尊説。復次秘密主。愚童凡夫類猶如羝羊。或時有一法想生所謂持齋。彼思惟此少分。發起歡喜數數修習。秘密主。是初種子善業發生。復以此爲因。於六齋日施與父母男女親戚。是第二牙種。復以此施授與非親識者。是第三痲種。復以此施與器量高德者。是第四葉種。復以此施歡喜授與伎樂人等。及獻尊宿。是第五敷花。復以此施發親愛心而供養之。是第六成果。	61-62	問此住心亦依何經説。答。大日經也。彼經何説。經云。  愚童凡夫(類猶如羝羊:省略)或時有一法想生。所謂持齋。彼思惟此少分發起歡喜數數修習。秘密主。是初種子善業發生。復以此爲因於六齋日施與父母男女親戚是第二牙種。復以此施授與非親識者是第三痲種。復以此施與器量高德者是第四葉種。復以此施歡喜授與伎樂人等及獻尊宿是第五敷花。復以此施發親愛心而供養之是第六成果。	122	宝鑑では第二住心の最後に置かれる
大疏の引用	釋云。世間從久遠來。展轉相承有善法之名。然以違理之心種種推求而不能得。後時欬然自有念生。我今節食持齋。即是善法。然猶未是佛法中八關戒也。彼由節食自誠故。覺緣務減少令我飲食易足不生馳求勞苦。爾時即生少分不著之心。其心歡喜而得安隱。由見此利益故數數有修習之。即是最初微識善惡故名種子心也。	62-	—		種子心
	經云復以此爲因於六齋日施與父母男女親戚是第二牙種生者。此六齋日即是智度中上代五通仙人勸令此日斷食。既順善法又免鬼神災橫。如彼廣説也。由見止息食求內獲利樂故。欲修習此法令得增長故。於持齋之日捨己財物而與六親。自念我無守護之憂而令他人愛敬護孝義之譽。以見此因果故轉生歡喜。歡喜故善心稍增。由如從種子生牙也。	63	—		牙種心
	經云復以此授與非親識者是第三痲種。謂欲成此守齋善法。修習無貪惠捨之心。由數習故善心漸增長。復能施與非親識人。見此平等施心功德利益。爾時善萌倍復增長。猶如牙莖滋盛未生葉時。故名痲種也。	63	—		痲種心
	經云復以此施與器量高德者是第四葉種。謂以能習行惠捨。藉此爲因漸能甄擇所施之境。如是之人德行高勝。我今宜應親近而供養之。即是慧性漸開遇善知識之由漸也。	63-64	—		葉種心
	經云復以此施歡喜授與伎樂人等及獻尊宿者。謂慧性漸開復甄別所施之境。見其利他之益。以伎樂人能化大衆令其歡喜故賞樂其功。凡如此類衆多是以云等也。尊宿者舊多所見聞。及學行高尚世所師範。以其多所遵利故推誠歡喜而施與之。亦令我施時心倍歡喜故。即是花種也。	64	—		花種心
	經云復以此施發親愛心而供養之是第六成果者。謂所習醇熟非直歡喜而已。復能以親愛心施與尊行之人。又由前施因緣得聞法利。知彼內懷勝德。謂能出離欲等。狎習親附而供養之。望初種子即是成果心也	64	—		成果心

# 第二愚童持齋心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
三歸戒	歸五戒八禁頌 嬰兒母不在 犢子無所依 必死無疑慮 豺狼悉走歸 衆生不歸佛 魔鬼總來圍 剋己投三寶 諸天不敢違 五常持不犯 來葉美名飛 八禁能修習 人天作光暉 三途何必怖 諸佛每加威 昇墜非他意 衰榮我是非	64-65	—		
	持齋之心必求三歸而修。五戒八戒十善從此相續而修行。	65	—		
	初三歸者。佛因尸利而說三歸。因未伽而說五戒。爲伽王而說十善。爲提謂長者而說六齋。三歸勸令捨邪。五戒防其行惡。十善使其招貴。六齋令其得樂云云	65	—		弁正論
	毘尼母云。三歸有五種。一翻邪三歸。二五戒三歸。三八戒三歸。四十戒三歸。五具戒三歸。	65	—		法苑珠林
翻邪三歸	今且明第一翻邪三歸。	65	—		
	問歸意云何。答以三寶爲所歸之境。欲令救護不使侵陵如人得罪於王投向他國彼王語云。汝求無畏莫出我境。莫違我教必相救護。衆生亦爾。繫屬於魔有生死過。歸向三寶不違佛教魔無繫屬。如何佛戒沾身人多得益。如飲甘露蠲瘵纏痾。	65	—		
	故觀佛三昧經第六云。昔有童子受佛三歸。免被散脂鬼損等云云。	66	—		
	問所以受此翻邪三歸者何。答以其信邪來久耽著非境。今忽發善歸投佛法。創以三歸翻其邪倒。易心歸信佛爲弟子故名翻邪也。	66	—		
	灌頂經云。時有異道鹿頭梵志。來到佛所稽首作禮白言。今欲捨置異學受三歸五戒。佛言善哉善哉梵志。汝能捨置餘道歸命我者。其德無量不可稱說。梵志言諾。終身奉行不敢毀壞。爾時佛爲授已。告梵悉言。汝一心受三歸已。我常爲汝及十方人。勅天帝釋所遣諸鬼神。以護男子如是等輩。有三十六部神王。此諸善神凡有萬億恒沙鬼以爲眷屬。陰相替代以護男子如是輩云云	66	—		灌頂經
	諸神名字具如經說之。	66	—		
	經云。以受三歸龍兔鳥難云云	66	—		
偈曰 捨昔邪心 受戒歸正 人天稽首 諸佛同慶	66	—			
五戒と五常	次明五戒。夫五戒同於外書有五常之教。謂仁義禮智信。愆傷不殺曰仁。防害不姪曰義。故心禁酒曰禮。清察不盜曰智。非法不言曰信。以爲五德。不可造次而虧不可須臾而廢王者履之以治國。君子奉之以立身。用無暫替故曰五常。在天爲五緯在地爲五嶽。在處爲五方在人爲五藏。在物爲五行。持之爲五戒。	67	前出「言五常者仁義禮智信。仁名不殺等怨已施物。義則不盜等積而能施。禮曰不邪等五禮有序。智是不亂等審決能理。信不妄之稱言而必行。」	120	弁正論
	故天地本起經云。劫初之時人食地肥。有一衆生頓取五日之食。因制盜戒。以食地肥而生貪欲。因制姪戒。以姪欲故共相欺奪。因制殺戒。以求欲故妄語詭曲。因制不妄語戒。以飲酒故昏亂行非。因制酒戒。討尋五戒之興其來久矣。萌於天地之始。形於萬物之先。	67	—		
	論語云。殷因於夏禮。所損益可知也。<馬融曰。所謂三綱五常也>	67	—		
	疏云。三綱謂夫婦父子君臣也。五常謂仁義禮智信也。就五行而謂。則木爲仁。火爲禮。金爲義。水爲信。土爲智。人稟此五氣而生。則備有仁義禮智信之性也。人有博愛之德謂之仁。有嚴斷之德爲義。有明辨尊卑敬讓之德爲禮。有言不虛妄之德爲信。有照了之德爲智。此五者是人性恒。不可暫捨故謂五常。	67-68	—		論語義疏
	尚書洪範云。五行一曰水。二曰火。三曰木。四曰金。五曰土<皆其生數>。水曰潤下。火曰炎上。<言其自然之常性也>。木曰曲直。金曰朋革。<木可揉曲直。金可改更也>。土爰稼穡。<種曰稼。歛曰穡。土可以種。可以歛也>。潤下作鹹。<水鹵所生>。炎上作苦。<焦氣之味>。曲直作酸。<木實之性>。朋革作辛。<金氣之味>。稼穡作甘。<味生於百穀。五行以下箕子所陳也>。	68	—		尚書
	正義曰。自此以下箕子所陳。第一言其名次。第二言其體性。第三言其氣味。言五者性異而味別。各爲人之用。	68	—		尚書正義
	書傳云。水火者百姓之所飲食也。金木者百姓之所興作也。土者萬物之所資生。是爲人用也。五行即五材也。	68	—		尚書大伝
	襄二十七年左傳曰。天生五材民並用之。言五者各有材幹也。謂之行者。若在天則五氣流行。若在地世所用也。	68-69	—		春秋左氏伝
昭元年左傳云。天有六氣。<謂陰陽風雨晦明也>。降生五味<謂金味辛木味酸水味鹹火味苦土味甘。皆由陰陽風雨而生也>。發爲五色。<辛色白。酸色青。鹹色黑。苦色赤。甘色黃。發見也>。徵爲五聲。<白聲商。青聲角。黑聲羽。赤聲徵。黃聲宮也。徵驗也>。	69	—			
五戒	多論云。欲受五戒。先受三歸。竟爾時得五戒。	69	—		薩婆多論
	智度論云。戒有五種。始從不殺乃至不飲酒。若受一戒是名一分。若受二三戒是名小分。若受四戒是名多分。五戒是名滿分。於此分中欲受何分。當隨意受之凡受五戒時。或晝或夜受等亦獲小善。	69	—		大智度論
	故十誦律云。緣有女人夜多行姪樂受晝戒。當來晝受快樂夜間受苦。以因果相感故。或有獵師晝食殺生便受夜戒。來報夜多樂樂晝日受苦。以分限心受晝夜戒。果報苦樂有此不同。故曰亦小善。	69	—		十誦律
	薩婆多論云。問五戒中幾是實戒。答前四是實後一是遮。所以同結者。以放逸根本能犯四戒。如迦葉佛時有優婆塞。由飲酒故姪他妻盜他雞殺。他人來問時。答言不作便犯妄語。亦能造四逆云云	69-70	—		大智度論

# 第二愚童持齋心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
	若持五戒者。便有二十五善神。恒衛護人身在人左右。於宮宅門戸上使萬事吉祥。諸神名字廣如灌頂經說。	70	—		薩婆多論
	偈曰 五戒資身 人天受趣 所往遊行 鬼神避去	70	—		
八戒	次明八戒。成實論云。得五戒名為優婆塞。此云近事。得八戒名為優婆塞。此云近住。	70	—		
	戒消災經云。五戒法有就俗人及鬼邊受之。不離自妻緣身穢觸故。八戒乃是淨行之法。要須就五衆邊受也。持八戒人生淨行故。	70	—		
	齋法經云。譬如天下十六大國人滿中衆寶不可稱說。不如一日受佛齋法比其福也。	70	—		
	善生經云。受八戒者除五逆罪。餘一切惡皆消滅云云	70	—		
	帝釋說偈云 六齋神足月 奉持於八戒 此人獲福德 則為與我等	70-71	—		
	偈曰 八戒受之 善神擁護 當成聖道 由持堅固	71	—		
十善戒	次明修十善	71	—		
	十善嗚陀南 離殺怨恨生利慈 端正長命諸天護 不盜知足施衆生 資財不壞生天上 遠離邪淫無染心 自妻知足況他女 所有妻妾不侵奪 是圓寂器出生死 不妄語者常實言 一切皆信供如王 離兩舌語無離間 親疎堅固無怨破 離諸惡口柔軟語 得勝妙色人皆慰 思道義語離綺語 現身即得諸人敬 不貪他財心不願 現得珠寶後生天 離瞋生慈一切愛 輪王七寶由此得 離八邪見住正道 是菩薩人斷煩惱 如是十善上中下 粟散輪王三乘因	71-72	—		
	華嚴經云。十善業道。是人天因及有頂因。三乘賢聖亦皆修習。與此別者彼皆入劫。從劫至賢從賢至聖。此唯劫外或不具。或散或定為三有因。	72	—		
	如彼經云。十善業者。菩薩性離殺生不懷怨恨。常生利益慈念之心。性不偷盜。於自資財常知足。乃至草葉不與不取。性不邪淫自妻知足。他妻他女尚無染心。何況從事。性不妄語常作實語。乃至夢中亦不妄語。何況故犯。性不兩舌。於諸衆生無離間心。不將此語而向彼說。不將彼語而向此說。為破他故。性不惡口。謂毒害語僞獮語鄙惡語怨結語。常作柔軟語悅意語入人心語人愛樂語。性不綺語常樂思審義語順道理語巧調伏語。性不貪欲。於他財物不生貪心。不願不求。性離瞋恚。於諸衆生常起慈心。常思順行仁慈祐益。性離邪見。住於正道正見正直無誑無詔。若能爾者是菩薩行。	72-73	—		華嚴經 ／凡聖 界地章 からの 引用
	仁王經云。中下品善粟散王。修中下品人中為王。生三界因准此應悉<自下十善是正法念經>。	73	—		凡聖界 地章
	不殺生者。正法念經云。謂離殺生攝取世間一切衆生。施與無畏諸根端正得長命業。羅刹諸天常隨擁護。乃至命終生天世間。	73	—		正法念 処經／ 凡聖界 地章か らの引 用
	不偷盜者。經云。不偷盜者出大貪網。若王王等一切皆信。所有財物不失不壞。諸福田中皆能捨施。乃至命終生天世間。	73-74	—		
	不邪行者。經云。離邪淫人善人所讚。所有妻妾無能侵奪。設有衰損妻妾不嫌。攝諸善法是涅槃器。乃至命終生天世間。	74	—		
	不妄語者。經云。離妄語世間人一切皆信。設無財物一切世人供養如王。隨彼所生常為男子。乃至命終生天世間。	74	—		
	不兩舌者。經云。離兩舌者知識親友兄弟妻子皆悉堅固。王及怨家惡兄弟等不能破壞。乃至命終生天世間。	74	—		
不惡口者。經云。離惡口者見勝妙色真實人信。滑語爽語於一切人皆悉安慰。一切財物皆悉易得。乃至命終生天世間。	74	—			
不綺語者。經云。離綺語者即得現身世間敬重。善語正語世所尊重。小說爽語令人易解。乃至命終生天世間。	74	—			
不貪者。經云。離貪不善業者。於現在世一切財物及珠寶等。皆悉豐饒無人侵奪。乃至命終生天世間。	74	—			
不瞋者。經云。離瞋不善業者。豐財大富一切愛念。怖畏惡處無能得便。輪王七寶由此而得。乃至命終生天世間。	75	—			
不邪見者。經云。離邪見者修習正見。一切結使不饒益法皆悉斷滅。能於生死起厭離心。乃至命終生天世間	75	—			
五戒十善の果報			故經云。下品五戒生瞻部洲。中品五戒勝身國。上品牛貨。上上及無我鬱單越。廣說之。四洲人民各有王者。王有五種。粟散・四輪王。此五種王必乘十善而來御。	121	宝鑑で は国王 の記述 が最小 化され
	十住心論の十善戒の果報・国王・転輪聖王の長大な記述を凝縮する		故仁王經云。十善菩薩發大心。長別三界苦輪海。中下品善粟散王。上品十善鐵輪王。習種銅輪二天下。銀輪三天性種性。道種堅德轉輪王。七寶金輪四天下。	121	

# 第二愚童持齋心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考	
	頁数		頁数			
と聖王				今案此文王者及民必行五戒十善得生人中。未有棄此能得。前生修善今生得人。此生不修還墜三途。春種不下秋實何獲。善男善女不可不仰不可不仰。十惡十善之報。聖王凡王之治。具如十住心論。	121	る
住心頌	—			頌曰三韻 愚童少解貪瞋毒 欸爾思惟持齋美 種子內熏發善心 牙瘡相續尚英軌 五常十善漸修習 粟散輪王仰其旨	121 — 122	宝鑑のみ
不正治の国王	次明異生不正治國王	75		—		
	異生不正治國王嚙陀南 滅劫有情衆惡盛 富樂壽命已減小 非大人器無輪王 但出法非二種王 不信正法親惡人 不重經王及持人 甚深妙法不流布 諸天藥叉亦不聞 繫縛殺害及無辜 大臣輔相懷諂佞 好行非法無正治 王位不久 諸天忿 護國諸天及藥叉 棄捨國界往他方 國土飢饉及疾疫 種種災變數數現	75— 76		—		
	釋曰。不正理者。俱舍論云。於滅劫時有情富樂壽量損減衆惡漸盛。非大人器無轉輪王。	76		—		凡聖界地章
	金光明經。王不正治總有二緣。一不信正法天龍捨去。二不行正法親近惡人。	76		—		
	不信者。經云。爾時四天王俱白佛言。若有人王於其國土。雖有此經未曾流布。心生捨離。不樂聽聞。亦不供養尊重讚嘆。見四部衆持經之者亦不尊重。遂令我等及餘眷屬無量諸天不得聞此甚深法要。無有威光及以勢力。我并眷屬及藥叉等悉皆捨去。其國當有種種災禍。喪失國位。一切人衆皆無善心。多有他方怨賊侵掠。國內人民受諸苦惱。無量百千灾恠惡事。	76— 77		—		
	不行正法者。經云。唯有繫縛殺害瞋諍。互相纒誑枉及無辜。	77		—		
	又偈云 若王作非法 親近於惡人 而不以正法 因斯受衰損 國中最大臣 及以諸輔相 其心懷諂佞 並悉行非法 由正法爲王 而不行其法 國人皆破壞 如象踏蓮池 五穀衆花菓 苗實皆不成 國土遭飢饉 由王捨正法 王位不久安 諸天皆忿恨 由彼懷忿故 其國當破亡	77		—		金光明經／凡聖界地章からの引用
	王不正理災變如後。<並依金光明經>。	77		—		
	經云。唯有繫縛殺害瞋諍。互相纒誑枉及無辜。	77		—		
	又云。彗星數出兩日並現博蝕無恒。黑白二虹表不祥相。星流動地井內發聲。	77		—		
	又云。暴雨惡風不依時節。常遭飢饉苗實不成。又云。國所重大臣狂橫而身死。所愛象馬等。亦復皆散失。	77		—		
	又云。處處有兵戈人多非法死。惡鬼來入國疾疫遍流行。	78		—		
	又云。小力無勇勢所作不堪能。鬼魅遍流行隨處生羅刹。	78		—		
	又云。不順諸天教及以父母言。此是非法人非仁非孝子	78		—		
	正治の国王	次明異生以正治國王	78		—	
正治國王嚙陀南 八萬四千瞻部王 端心正念不放逸 莊嚴宮殿講經法 恭敬供養人與法 修行正法遮惡業 上下和睦如乳水 慈悲謙讓修十善 諸天歡喜護國王 風雨順時五穀成 災難不起國土樂		78		—		
釋曰。金光明經云。此瞻部州八萬四千城邑聚落。八萬四千諸人王等。各於其國受諸快樂。皆得自在不相侵奪。咸生少欲利樂之心。其土人民自然受樂。		78— 79		—		
准此經文。王正治者。要具三緣。一者不放逸親近有德。二者正信聽受是經。三者犯王法正法治擯。		79		—		
故下經云。於未來世若有人王。爲欲擁護自身后妃王子內外城邑宮殿。王位尊高自在昌盛。於自國土令無怨敵及諸憂惱災厄事者。如是人王不應放逸令心散亂。		79		—		
又云。當生恭敬至誠懇重莊嚴宮室。種種嚴飾。於法師所起大師想。端心正念聽是經王。王自燒香供養是經。彼時香煙。於一念頃上昇虛空。即至我等諸天釋梵龍神等宮。變成香蓋金光照曜。佛告四王。此一念香能遍十方恒沙佛土。咸共稱讚世尊。是故我等當護是王除其哀患。		79		—		金光明經／凡聖界地章からの引用
又偈云 國人造惡業 王捨不禁制 斯非順正理 治擯當如法 若見惡不遮 非法便滋長 遂令王國內 姦詐日增多		79		—		
又云。所有財寶豐足受用。不相侵奪不起惡念。咸生少欲利樂之心。		80		—		
又云。其土人民自然受樂。上下和睦猶如水乳。情相愛重歡喜遊戲。		80		—		
又云。慈悲謙讓增長善根。以是因緣此瞻部州。安隱豐樂人民熾盛。		80		—		
又云。寒暑調和時不乖序。日月星宿常度無虧。風雨隨時離諸災橫。	80		—			

# 第二愚童持齋心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
	又云。資産財寶悉皆豐盈。心無慳鄙常行惠施。具十善業增長天來。	80	—		
	又云。和風常應節甘雨順時行。苗實皆善成人無飢饉者。	80	—		
	又云。以善化衆生正法治於國。勸行於正法當令生我宮。	80	—		
	又云。令彼一切人修行於十善。率土常豐樂國土得安寧。	80	—		
正治の国王	又王法正論經云。爾時世尊告優填王曰。大王今者應當了知王之過失王之功德。王哀損門王可愛法。及能起發王可愛之法。	80	—		
	云何王之過失。大王當知。王過失者略有十種。王若成就如是過失。雖有大府庫有大臣佐有大軍衆不可歸仰。何等爲十。一者種姓不高。二不得自在。三立性暴惡。四猛利憤發。五恩惠賒薄。六受邪佞言。七所作不順古先王制。八不顧善法。九不監是非勝之與劣。十一向縱蕩專行放逸。	80— 81	—		
	云何名王種姓不高。謂有庶臣不類而生。非宿尊貴纂紹王位。是名種姓不高。	81	—		
	云何名王不得自在。謂有帝王被諸大臣輔相官僚所制不隨所欲。所作常有諫約。於妙五欲亦不如意歡娛遊戲。如是名王不得自在。	81	—		
	云何名王立性暴惡。謂有帝王見諸臣類或餘人等犯小愆過。即便對面發僇惡言。咆勃忿恚頻蹙貶黜。設不對面背彼向餘而作前黜罵等事。或不長時不捨如是對面暴惡背面暴惡。是名帝王立性暴惡。	81	—		
	云何名王猛利憤發。謂有國王見諸群臣有小愆過有少違越。便削封祿奪去妻妾即以重法而刑罰之。如是名王猛利憤發。	81—	—		王法正論經
	云何名王恩惠賒薄。謂有國王諸有群臣等親近侍衛。雖極清白善稱其心。而以微劣粟言慰喻其頌賜祿。酬賞勳庸不能圓滿不順常式或損耗已。或稽留已然後方與。如是名王恩惠賒薄。	82	—		
	云何名王受邪佞言。若有帝王。見諸群臣實非忠政不閑憲式。潛謀輔佐佞心偏黨。不修善政妬嫉良賢。信用如是等人所進議。由此因緣王務財寶虛稱善政並皆衰損。如是名王受邪佞言。	82	—		
	云何名王不順先王所制。謂有國王不能究察。不察簡擇諸群臣等。於種種務國法事中。不堪委任而任之。應賞賚者而刑罰之。應刑罰者而賞賚之。又此群臣處大朝會。餘論未終發言間絕。不敬不憚而興諫諍。不能依法而善奉行。不正能住先王教命。如是即名不順先王所制之法。	82	—		
	云何名王不顧善法。謂有國王不信因果。不悟當來善不善業人天果報。隨情造作身語意業三種惡行。不能以時惠施修福持齋學戒受陀羅尼業灌頂法門。於四無量心不興廣濟。如是名王不顧善法。	82— 83	—		
云何名王不鑒是非勝之與劣。謂有國王於諸大臣輔相官僚。用心顛倒不善了知忠信伎藝智慧差別。以不知故非忠信生忠信想。非伎藝有伎藝想。於惡慧所生善慧想。於善慧所生惡慧想。又諸群臣等年耆衰邁。曾於久時親近侍衛。知其無藝終不敬愛。不賜爵祿不酬其賞。被他陵蔑捨而不問。如是名王不鑒是非勝之與劣。	83	—			
云何名王一向縱蕩專行放逸。謂有帝王於妙五欲。一向沈沒耽著遊戲。不能時時誠慎。如是即名爲一向縱蕩專行放逸。	83—	—			
若有國王。成就如是十種過失。雖有大府庫有大輔佐有大軍衆。不久國界自然災亂。而不可歸仰。當知此十過失初一。時王種性過失。餘九是王自性過失。	84	—			
云何名王之功德。大王功德者。略有十種。一者種姓尊高。二者得大自在。三者性不暴惡。四憤發輕微。五恩惠猛利。六受正直。七所作諦思善順先教。八顧戀善法。九善知差別。十不自縱蕩不行放逸。	84	—			
云何名王種性。謂有國王宿植善根。以大願力故生王族。紹繼國位恩養萬姓淨信三寶。如是名王種性尊高。	84	—			
云何名王得大自在。謂有帝王自隨所欲。於妙五欲歡娛遊戲。所應賞賜隨意而作。於百僚等所出教命宣布無滯。如是名王得自在。	84	—			
云何名王性不暴惡。謂有國王見諸群臣。雖違少小愆犯等事而能容忍。不即貶黜不發僇言。亦不對面憤發。亦不內意祕匿。如是名王性不暴惡。	84	—			
云何名王憤發輕微。謂有國王諸群臣等。雖有大愆有大違越。而不一切削其封祿奪其妻妾。不以重法而刑罰之。隨過輕重而行矜降。如是名王憤發輕微。	84—	—			
云何名王恩惠猛利。有諸群臣親近侍衛。其心清白其心調順。王即時時以正圓滿粟言慰喻頌賜勳庸。而不令彼損耗稽留劬勞怨恨。易可親近不難承事。如是名王恩惠猛利。	85	—			
云何名王受正直言。謂有國王諸群臣等。實有忠正無濁無偏。善閑憲式情無違叛。其王信用如是等人所進言議。國務財寶悉皆成就。名稱遠布黎庶咸歡。如是名王受正直言。	85	—			
正治の国王	云何名王所作諦思順先王教。謂有國王性能究察。審能簡擇諸群臣等。於種種務公法事中。不堪委任者而不任之。堪委任者而委任之。應賞賚者而正賞賚。應刑罰者而正刑罰。凡有所爲審思審擇。然後方作亦不卒暴。其群臣等雖處朝會。終不發言間絕餘論。要待言終而興諫諍。如其王教而善奉行。如是即名順先王教。	85— 86	—		
	云何名王顧戀善法。謂有帝王。信有因果善不善業人天果報。具足慚恥而不恣情作身語意三種惡行。時時惠施修福持齋。建立曼荼羅受灌頂法。而設護摩供養聖衆。四無量心常懷廣濟。如是名王顧戀善法。	86	—		

# 第二愚童持齋心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
正治の国王	云何名王能鑒是非勝之與劣。謂有國王於諸大臣輔相百僚。心無顛倒。能善了知忠信伎藝智慧差別。若有若無並如實知。於其無者輕而遠之。於其有者而敬愛之。又諸臣等年著衰邁。曾於久時親近侍衛。雖知無勢無力。然念昔恩轉懷敬愛而不輕賤。爵祿勳庸分賞無替。如是名王能鑒是非勝之與劣。	86	—		王法正論經
	云何名王不自縱蕩不行放逸。謂有國王於妙五欲而不沈沒放慢嬉戲而不耽著。能於時時誠慎。方便作所應作慰勞群臣。如是名王不自縱蕩不行放逸。	86—	—		
	若王成就如是功德。雖無府庫無大輔佐無大軍衆。不久國界自然豐饒而可歸仰。大王當知如是十種王之功德。初一名種性功德餘九自性功德。	87	—		
	云何名爲王衰損門。大王當知。王衰損門略有五種。一不善觀察而攝群臣。二雖善觀察而無恩惠。縱有恩不得及時。三專行放逸不思國務。四專行放逸不守府庫。五專行放逸不修善法。如是五種皆悉名爲衰損門。	87	—		
	云何名王不善觀察而攝群臣。謂有國王於群臣等不能究察。不審簡擇忠信伎藝智慧差別攝爲親侍。加以寵愛厚賜爵祿。重委寄處而相委任。數以軟言而相慰喻。然此群臣所謂財寶多有損費。若遇冤敵惡有軍陳而先退敗。以懼破散便生奔背無戀於主。如是名王不善觀察而攝群臣。	87	—		
	云何名王雖善觀察而無恩惠縱有非是。謂有國王性能觀察。審能簡擇如是忠信伎藝智慧。攝爲親侍而不寵愛。不量其才不賜爵祿。於形要處而不委任。忽於一時王遇冤敵。惡有軍陳不怖畏。事臨急難時於諸臣。方行寵爵而以軟言慰喻。時群臣等共相謂曰。王於今者危迫因緣。方於我等暫行恩惠非長久心。知此事已雖有忠信伎藝智慧悉隱不現。如是名王雖善觀察而攝群臣無恩惠行縱有非時。	87— 88	—		
	云何名王專行放逸不思國務。謂有國王於應和好所作所成國務等事。而不時時獨處空閑。或與智士共正思惟和好方便。乖施等事及應賞賚。乃至軍陣所作所成要務等事不勲在意。如是名王專行放逸不思國務。	88	—		
	云何名王專行放逸不守府庫。謂有國王寡營事業不觀諸務。不禁王門宮廷庫藏。國家察要說向婦人。乃於捕獵博戲事中費損財寶而不慎護。如是名王專行放逸不守府庫。	88— 89	—		
	云何名王專行放逸不修善法。謂有國王於世所知柔和淳質聰慧辯才得理解脫所有沙門婆羅門。不能數近禮敬諮詢云何是善云何不善。云何有罪云何無罪。云何有福吉祥法門遠離諸惡。設得聞以不依修行。如是名王專行放逸不修善法。	89	—		
	若有國王成就如是五衰損門。當知此王退失現世界報。乃至來生失人天福。謂前四門現受福利。最後一門退來生果報。	89	—		
正治の国王	云何名爲王可愛法。大王當知略有五種。謂王可愛可樂可欣可意之法。何等爲五。一者人所敬愛。二自在增上。三能摧冤敵。四善攝養身。五能簡善事。如是五種是王可意之法。	89	—		王法正論經
	云何善能發起王可愛法。大王當知略有五種。善能發起王可愛法。何得爲五。一恩養世間。二英勇具足。三善權方便。四正受境界。五勲修善法。	89— 90	—		
	云何名王恩養蒼生。謂有國王性本知足能爲謹慎。成就無貪自淨之法。所有庫藏隨力給施貧窮孤露。柔和忍辱多以軟言曉諭國界。諸有群臣有故違犯不可免者。量罪矜恕以實以時如理治罰。如是名王以正化法恩養蒼生故。感世間之所敬愛。	90	—		
	云何名王英勇具足。謂有國王神策不墜武略圓滿。未降者而降伏之。已降伏者而攝護之。如是名王英勇具足。	90	—		
	云何名王善權方便。謂國王一切好事分明了知。方便能和攝受強黨故。得摧伏一切冤敵。	90	—		
	云何名王正受境界。謂有國王善能籌量府庫增減。不慳不吝平等受用。隨其時候所宜給與。有臣佐親族王等及伎樂人。又有疾時應食所宜避所不宜。醫候食性方以食之。若食未消或食而痢皆不應食。應共食者不應獨食。所有精味分布令歡。如是名王正受境界遂能善巧攝養自身。	90— 91	—		
	云何名王勲修善法。謂有國王具足淨信戒聞捨慧。於淨信處了信他世。及信當來善不善業人天果報。如是名爲具足淨信。受持淨戒。於年三長每月六齋。遠離殺生及偷盜邪行妄言飲酒諸放逸處。如是名王具足淨戒。於淨聞處。於現世業及當來果。修德進業樂聽般若衆妙法門。專意勲心究竟通達。如是名王具足淨聞。於淨捨心。遠離慳貪。舒手惠施。常應修福圓滿平等。如是名王具足淨捨。謂於具足淨慧之處。如實了知有罪無罪修與不修勝劣。方便親近多聞戒行沙門。遠離諸惡邪教之者。善知三種果報圓滿土用圓滿功德圓滿。所謂國王繼習帝業。所生宗族聰利明慧。府庫財寶應用不虧。如是名爲果報圓滿。若諸國王善權方便恒常成就。英勇進退善達藝能。是即名爲土用圓滿。若諸國王任持正法。與諸內宮王子大臣共修惠施。好行善事持齋受戒慈三摩地門上妙梵行。頻作護摩息災增益。建曼荼羅具受灌頂。是爲功德圓滿。若能如是行者是名淨慧具足。	91— 92	—		
	復次大王當知。我已說王之過失王之功德王衰損門王可愛法及能發起王可愛之法。是故大王每日晨朝若讀若誦此祕密王教。依之修行即名聖王即名法王。諸佛菩薩天龍八部。日夜加持恒常護念。能感世間風雨順時。兵甲休息諸國朝貢。福祿無邊國土安寧壽命長遠。是故當獲一切利益現世安樂。	92	—		
	爾時優填王聞佛所說踴躍歡喜信受奉行。	92	—		
	次明輪王。輪王者已入賢聖位。雖不是嬰童心。然是人間王。故次叙之	92	—		

# 第二愚童持齋心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
	頁数		頁数		
四種輪王 伽陀	四種輪王伽陀 金銀銅鐵四輪王 發起大心修十善 長別三界苦輪海 出現增劫富樂時 上品十善鐵輪王 十住銅輪二天下 十行銀輪三天下 十向金輪四天下 初地二地亦金輪 七寶具足十善化 宮殿樓閣與天齊 國界豐饒人熾盛 土地平坦無坑險 大小便時地開合	93	—		四種輪王
	轉輪聖王伽陀 輪王四種如意德 色貌無比第一德 身上無病是第二 人民深愛為第三 壽命長遠十善化 天宮充滿惡趣滅 端嚴可愛如滿月 能照世間猶如日 威儀安祥不輕躁 威力勇猛堪大事 具大勢力如帝釋 財寶富饒似多聞 所言誠實未曾兩 音聲深遠易聽解 不散不亂迦羅鳥 美濡和雅聞者悅 能施持戒常含笑 未曾皺眉惡眼視 威德尊嚴能忍辱 猶如大地須彌山 其性猛厲疾辨事 善能思量乃從事 具大智慧通經書 兼解伎藝算呪術 巧能論說分別義 深心如海不可量 千子圍繞如天子 威德勇猛能破敵 地水虛空無障住 宮殿樓閣均釋天 四種兵勢力具足 淨行居士皆共愛 甘香美食自然有 國界日增不損滅 施作不用兵仗 以法治化天下安 內外無敵絕陰謀 無諸災橫疾疫飢 諸寶妙事所住處 諸善福德所依止 無歸為歸無舍舍 怖畏除怖惱者離 輪王聖主無量德 略說如是小分相	93— 95	—		轉輪聖王
	金輪寶伽陀 千輻金輪十五里 種種珍寶莊其輞 百種藥又共守護 天女執拂亦侍立 種種華璫間錯校 五種伎樂常隨逐 寶蓋覆上燒妙香 行時雜華散末香 飛行速疾如風念 所詣即滅諸怨哀	96	—		
	象寶伽陀 象寶大身如銀山 能飛虛空如鳥王 出生神獄大象中 摧壞伊羅象王等	96	—		
	馬寶伽陀 馬寶色相如孔雀 疾如金翅鳥王飛	96	—		
	主兵臣寶伽陀 貴家長生長身無疾 有大勢力形體淨憶念深遠直柔軟 通達經術敬愛王	97	—		
	主藏臣寶伽陀 富相具足如天王 種種伏藏常逐行 善知諸寶善出入 千萬藥又常從行	97	—		各種の宝
	如意寶伽陀 如意寶形如大鼓 光明如日照十六 華璫莊嚴在高幢 能令眾生滿希願	97	—		
	王女寶伽陀 身體修直不肥瘦 身肉次第肌膚實 細密薄皮不堪事 身安堅牢多羅樹 額廣平長吉畫文 兩頰不深俱平滿 眼精白黑色分明 眼睫青靨而不亂 眉毛初月高曲長 不厚不薄不高下 鼻端光澤臍圓直 耳濡長垂無寶環 色珠貫如雪珂 丹脣頰不麤細 腹臍不現臍圓深 背脊平直龜背足 兩乳頰果雙鶯鶯 圓起不垂濡鮮淨 跟圓廣膊肱柔濡 膝圓不現如金柱 頭髮青細潤不亂 其身芬馨如香斂 孔常出妙梅檀 口中亦出青蓮香 體柔濡迦天衣 象牛馬驢魚園文 心無詘曲信慚愧 知時方便攝王意 坐起言語得王意 衆好圓備如天女 天衣鬢香莊其身 歌舞戲笑令王喜	97— 99	—		
	四種輪王	釋曰。賢位輪王者。仁王經云。十善菩薩發大心。長別三界苦輪海。中下品善粟散王。上品十善鐵輪王。習種銅輪二天下。銀輪三天下性種性。道種堅德轉輪王。七寶金光四天下。	99	—	
准經。十善鐵輪十住銅輪。十行銀輪十迴向金輪。故四輪王在三賢位。		99	—		
順正理云。從此州人壽命無量乃至八萬歲有轉輪王生。滅八萬時有情富樂壽量損減衆惡漸盛。非大人器故無輪王。此王由輪旋轉應道威伏一切名轉輪王。施設足中說有四種。金銀銅鐵輪應別故。謂鐵輪王王一州界。銅輪王王二州界。銀輪王王三州界。金輪王王四州界。故契經言。善王生在利帝利種紹灌頂位。於十五日受齋戒時。沐浴首身受勝齋戒。昇高臺殿臣僚輔翼。東方忽有金輪實現。餘轉輪王應知亦爾。輪王如佛無二俱生。一切輪王皆無傷害。令伏得勝已各安其所居。勸導令修十善業道。故輪王死定得生天。		99— 100	—		凡聖界地章からの引用
經說。輪王出現於世。便有七寶出現世間。所謂輪寶象寶馬寶珠寶女寶主藏臣寶主兵臣寶。象等五寶有情所攝。珠輪二寶乃是非情。		100	—		
論說輪王不言寶。依經通會賢聖應知。四種輪王差別如後。<並依正理論>		100	—		
金輪王者。謂金輪王諸小國王各自來迎。我等國土豐饒安隱。唯願大王親垂教勅。		100	—		
銀輪王者。若銀輪王自往彼土。威嚴近至彼方臣伏。			—		
銅輪王者。銅輪王至彼國已。宣威競德彼方推勝。			—		
鐵輪王者。若鐵輪王亦至彼國。現威列陳剋勝便止。	—				
轉輪聖王	又聖位金輪王者。仁王華嚴並云作閻浮提王。瑜伽論云作轉輪王居瞻部州王四天下。起世經中但言聖王不指初地。		—		
	彼經云。閻浮提內轉輪聖王出現世時。王四天下行十善法具七瑞寶。一金輪寶。千輻鞞輞內外金色。能伏未伏為輪王故。於此州中擇最勝地。東西七由旬南北十二由旬。即於其夜諸天即來下造立宮殿。金銀瑠璃頗梨四寶嚴飾。二象寶。名潔純白。六牙七支柱地。三馬寶。名長毛。色青體潤並能騰空。動不移時周四天下。四珠寶。昆瑠璃色流出光明。五女寶。進止殊妙樂觀無厭。六主藏臣寶。報得天眼洞見伏藏。七兵將寶。善理四兵行走集散合王心。	100— 101	—		起世經等/凡聖界地章から
	正法念經七寶同此。然一一寶功用倍多。	101	—		
	起世又云。輪王終歿七寶皆隱。四種寶城變為塹土。人民減少磨滅須臾。	101	—		
	聖位輪王風化如後。	101	—		



# 第二愚童持齋心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考	
		頁数		頁数		
土	正法念経云。珠具八徳。百由旬内心行正直。一切所求皆悉満足。	101	—		の引用	
	起世経云。此閻浮提清淨平正。無有荆棘及諸兵坑。	102	—			
	又云。世間種種資産豐饒。珍琦衆寶無不具足。	102	—			
	又云。無有坑坎厠溷雜穢。大小便利地自開合。	102	—			
	又云。此閻浮提皆悉快樂。人民熾盛穀食豐饒。	102	—			
	又云。常於夜半興雲注雨。有清涼風潤澤流散。	102	—			
	又云。此閻浮提一切土地。自然沃壤藪茂滋液。	102	—			
轉輪聖王の相	十住論云。第二地菩薩住此地常作轉輪王。第二地於十地中名為離垢。慳貪十惡根本永盡故名為離垢。菩薩於是地中深行尸羅波羅蜜。是菩薩若未離欲。此地果報因緣故。作四天下轉輪聖王。得千輻金輪種種珍寶莊嚴其輞。	102	—		十住毘婆沙論	
	瓊瑠璃為轂周圍十五里。百種藥又神所共守護。能飛行虛空導四種兵。轉輕捷迅疾。如金翅鳥王如風如念。所詣之處滅諸衰患降伏怨賊。一切小王皆來歸伏。親族人民莫不愛敬。普能照明聖王姓族。種種花鬘瓔珞間錯莊校。五種伎樂常隨逐之。奇妙寶蓋羅覆其上。行時有種種花香碎末梅檀常而供養。燒真黑沈水牛頭栴檀黃梅檀以塗其身。其輪兩邊天女執持白拂侍立。種種珍寶以為其蓋。其輪有種種希有之事而用莊嚴。是名金輪寶具足一切。	102 — 103	—			
	象相身大而白如真銀山。生出神嶽大象衆中能飛行虛空。伊羅婆那安闍那王摩那等諸大象王皆能摧却。是名白象寶具足。	103	—			
	馬相色如孔雀頸。其體疾如金翅鳥王飛行無礙。是名馬寶。	103	—			
	貴家中生身無疾病。有大勢力形體淨潔。憶念深遠直心柔軟。持戒堅固深敬愛王。能通達種種經書伎術。是名主兵臣寶。	103	—			
	如財主天王富相具足。千萬億種種諸寶伏藏常隨逐行。千萬億種諸藥又神眷屬隨從。皆是先世行業之報。善知分別金銀帝青大青金剛摩羅竭車渠馬瑙珊瑚頗梨摩尼瓊瑠璃等種種寶物。悉能善知出入多小。隨宜能用能滿王願。是名居士寶。	103 — 104	—			
	光明如日日照十六由旬。形如大鼓能滅種種毒蟲惡氣疾病苦痛。人天見者莫不珍愛。好花瓔珞以為莊嚴。處在高幢威光奇特。能令衆生發希有心生大歡喜。是名珍寶。	104	—			
	其手抓甲紅赤而薄。其形脩直高隆。潤澤不肥不瘦。身肉次第肌膚厚實。細密薄皮不堪苦事。身安堅牢如多羅樹。身上處處吉字明了。吉樹文畫莊嚴其身。象王牛王馬王畫文幡蓋文魚文齒林等文現其身上。蹠平不現足如龜背。足邊俱赤跟圓廣。臍臍柔軟膝圓不現。髀如金柱如芭蕉樹如象王鼻。濡澤光潤臍圓而直。橫文有三。腹臍不現臍圓而深脊背平直。乳如頻婆菓如雙鴛鴦。圓起不垂柔軟鮮淨。又其臂纖纖圓且長節隱不現。其鼻端直不臍。現出不大不小孔覆不現。兩頰不深平滿不高兩邊俱滿。額平而長有吉畫文。耳濡而垂著無寶環。齒如真珠貫如月初生如雪如珂。唇如丹霞如頻婆菓。上下相當不僂不細如赤瓊珠貫。眼白黑精二色分明莊嚴。長廣光明清淨。其脰青穉長而不亂。眉毛不厚不薄不高不下。如月初生高曲而長兩邊相似。髮軟而細潤澤不亂。其身芬馨常有香氣。如開種種上好香斂。身諸毛孔常出真妙梅檀香能悅人心。口中常有青蓮華香。身體柔軟如迦凌伽天衣。細滑之事一切具足。心無詔曲直信慚愧深愛敬王。知時知方善有方便攝取王心。坐起言語能得王意。隨王意行常出愛語如人間德女。衆好具足色如提盧多摩天女。清淨分明如月十五日。畫文炳現如帝釋夫人舍脂。著天文衣鬘天香。多以天光明摩尼珠莊挾其身。善知歌舞伎樂娛樂戲笑之事。善有方便隨意能令王發歡喜。一切女中是女為最是名玉女寶。	104 — 106	—			
轉輪聖王の徳	又轉輪聖王有四如意徳。一者色貌端政於四天下第一無比。二無病痛。三人民深愛。四壽命長遠。	106	—		十住毘婆沙論	
	教誨衆生以十善業。能令諸天宮殿充滿。能滅阿修羅衆。能薄諸惡趣增益善處。能為衆生多求利事。有所施作不用兵仗。以法治化天下安樂。外無敵國畏內無陰謀畏。又其國內無疫病飢餓及諸災橫哀惱之事。一切邊王皆所歸伏。	106	—			
	多有眷屬能疾攝人。更無有能侵害國界。其四種兵勢力具足。諸婆羅門居士庶人皆共愛敬。甘香美食自然而有。國界日增無有損減。善能通達經書伎藝算數呪術皆悉受持。巧能論說分別義趣。群臣具足悉有威徳。	106 — 107	—			
	常行財施無能及者。千子端政如諸天子。威徳勇健能破強敵。所住宮殿堂閣樓觀。如四天王帝釋勝殿。王所教誨無有能壞。	107	—			
	於四天下唯有此王。威相具足故無能及者。音聲深遠易聽易解。不散不亂如迦羅婆頻伽鳥。美濡和雅聞者悅耳。眷屬同心不可沮壞。所住之處地水虛空無障無礙。威力猛士能堪大事。念問者老不欺誑人。	107	—			
	心無妬嫉不忍非法無有瞋恨威儀安詳而不輕躁。所言誠實未曾兩舌。行施持戒常含笑。未曾皺眉惡眼視人。退失利者為之作利。已有利者令深知報。	107	—			
	懷慚愧心有大智慧。威徳尊嚴而能忍辱。大丈夫相其性猛厲。諸所為事疾能成辨。先正思量然後乃行。	107 —	—			
	王有法眼所為殊勝。善思量者乃與從事。若不任者更求賢明。善集福徳財物清淨。能自防護不破禁戒。	108	—			

## 第二愚童持齋心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
	多饒財寶如毘沙門王。有大勢力如天帝釋。端嚴可愛猶如滿月。能照如日能忍如地深心如海。不爲苦樂之所傾動。如須彌山王風不能搖。	108	—		
	諸寶妙事之所住處。諸善福德之所依止。是諸一切世間親族。諸苦惱者之所歸趣。無歸作歸無舍作舍。有怖畏者能除怖畏。轉論聖王有如是等相	108	—		

# 第三嬰童無畏心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
大綱	夫蟻蟲非定蟻。鯢魚不必鯢。出泥乍拂虚空。搏水忽臥風上。羝羊之人譬之。愚童之心亦如。羝羊無自性故遷善。愚童內熏力故厭苦。至如護戒生天堂修善脫地獄。惡下之心稍發欣上之願初起。於是求歸依彼天龍盡虔誠此神鬼。仰拔苦悲祈與樂。影隨形而直響逐聲而應。三途苦果畢前因出。四禪樂報感今緣昇。因果不可不信。罪福不可不慎。鐘谷之應良有以也。嬰童據初心得名。無畏約脫縛樹稱。	109	嬰童無畏心者。外道厭人凡夫欣天之心也。雖云上生非想下住仙宮。身量四萬由旬壽命八萬劫。厭下界如瘡瘡見人間如蟬蛻。	122	違い有り
			光明蔽日月福報超輪王。然猶比彼大聖劣弱愚蒙似此咳兒。脫少分厄縛故無畏。未得涅槃樂故嬰童。	122 — 123	
		宝鑑は問答体で叙述が進行する		問開善准犬高踏。費龍遠飛。並是藥力所致師術所為。今此天等依何教就誰師。能得如此自在光明身壽命長遠樂。又天有幾種請示其名。	123
		高問來叩鐘谷何默。嘗試論之。	123		
		夫狂毒不自解醫王能治。摩尼不自寶工人能營。所謂醫王工人豈異人乎。我大師薄伽梵其人也。如來德具萬種。一一德即一法門之主也。從彼一一身隨機根量說種種法度脫衆生。	123		
大疏一切世間三昧道	故文云。復次秘密主彼護戒生天。是第七受用種子。復次秘密主以此心生死流轉。於善友所聞如是言。此是天大天與一切樂者。若虔誠供養一切所願皆滿。所謂自在天梵天。乃至彼聞如是心懷慶悅。慇重恭敬隨順修行。秘密主是名愚童異生生死流轉無畏依第八嬰童心。<此明護戒歸依外三寶>。	109 — 110	宝鑑では末尾の経証部分に引かれる		大日経
	釋曰。復次秘密主彼護戒生天是第七受用種子者。謂已能造齋施見其利益。即知三業不善皆是哀惱因緣。我當捨之護戒而住。由護戒故現世獲諸善利。有大名聞身心安樂。倍復增廣賢善命終而得生天。譬如種果已成受用其實。故曰受用種子也。又云。從一種子而成百千果實。是一一果實復生若干。展轉滋育不可勝數。今此受用果心。復成後心種子亦復如是。故曰受用種子也。	110	—		大疏の積
	經云。秘密主以此生死流轉於善友所聞如是言。此是天大天與一切樂者。若虔誠供養一切所願皆滿。所謂自在天等。乃至彼聞如是心懷慶悅慇重恭敬隨順修行。秘密主是名愚童異生生死流轉無畏依第八嬰童心。	110 — 111	宝鑑では末尾の経証部分に引かれる		大日経
	已知尊行之人宜應親近供養。又見持戒能生善利。即是漸識因果。今復聞善知識言有此大天能與一切樂若虔誠供養所願皆滿。即能起歸依心也。雖未聞佛法。然知此諸天因修善行得此善報。又漸解甄別勝田。復聞佛法殊妙必能歸依信受。故為世間最上心也。	111	—		大疏の積
	問曰。前說自在天等皆是邪計。今復云歸依此等是世間勝心。與前何有異耶。	111	—		
	答曰。前是不識因果之心。但計諸法是自在天等所造。今由善根熟故。於生死流轉中求無畏依。欲効彼行因冀成勝果故。不同前計也。	111	—		
	商羯羅是摩醯首羅別名。黑天梵音嚕捺羅。是自在天眷屬。龍尊是諸大龍。俱吠羅等皆世所宗奉大天也。梵天后是世間所奉尊神。然佛法中梵王離欲無有后妃。從波頭摩以下。所謂得又迦龍。和修吉龍。商佉龍羯句摘劍龍。大蓮華龍。俱里劍龍。摩訶泮尼龍。阿地提婆龍。薩陀龍。難陀等龍皆是世間所奉尊神也。天仙謂諸五通神仙。其數無量故不列名。圍陀是梵王所演四種明論。大圍陀論師是受持彼經能教授者。以能開示出欲之行故應歸依也。於彼部類之中。梵王猶如佛。四圍陀典猶如十二部經。傳此法者猶如和合僧。時彼聞如是等世間三寶歡喜歸依隨順修行。是第八生死凡夫無畏依也。	111 — 112	—		大疏の積
	又云。秘密主。世間因果及業若生若滅繫屬他主空三昧生。是名世間三昧道者。	112	—		

# 第三嬰童無畏心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
	釋云。謂一切世間三昧。以要言之。至於究竟之處皆滅壞因果及從因辨果時所有作業。謂此三事若生若滅皆繫屬於他。他謂神我也。所以然者。若行人不解正因緣義而修證諸禪。必當計著自心以爲內我。彼見世間萬法因心而有則謂由神我生。設令不依內我必依外我。即是自在梵天等也。	112 — 113	—		大疏の 釈
	若深求此中至頤。自然撥除因果唯我性獨存。乃至無一法入心而證空定。最是世間究極之理。是故垂盡三有還墮三途。雖於禪定中發種種世間勝智具五神通。研其宗趣終歸是處。故以斯一印。統收一切世間三昧道。<此表諸外道世間三昧>。	113	—		
大日經	十住心論では深秘釈に引かれる		故大日經云。如來應供正遍知得一切智智爲無量衆生廣演分布。隨種種趣種種性欲。種種方便道宣說一切智智。或聲聞乘道。或緣覺乘道。或大乘道。或五通智道。或願生天。或生人中及龍夜叉乾闥婆。乃至說生摩睺羅伽法云云	123	
天乘	—		今依此文三乘及人天乘教並皆如來所說。若依教修行者必生天上。	123	
	宝鑑は問答体で叙述が進行する		問若然者諸外道等所行皆是佛法歟。	123 — 124	
			答。此有二種一合二違。合者契合如來說故。違者違乖佛說故。雖云元是佛說。然無始時來展轉相承違失本旨。或隨自見持牛狗等戒以求生天。如是之類並失本意。	124	
			若是佛說者宜直說佛乘等。何用說天乘等。	124	
			機根契當故。餘藥無益故。	124	
十六外道	外道有九十六種大外道九萬三千眷屬外道。總爲十六	113	—		
	十六外道嚙陀南 因中有果雨際計 從緣顯了數聲執 去來實有勝與時 計我實有犢子等 計常論者伊師迦 全分有無俱非常 靜慮天眼計實常 無繫計宿餓投巖 自在變化世間因 丈夫時等不平因 害爲正法爲食肉 上下有邊無邊 不死矯亂祕不別 諸法無因依定尋 欲界人天色靜慮 無色細色斷滅無空見論者一切無 依尋定等如是說 鬪諍劫時諍行者 我是最勝餘下劣 計清淨者浴菴河 或持狗戒露灰等 吉祥論者博食時 爲事不成供日月	113 — 114	—		
	釋曰。第一執因中有果論者。梵云伐利娑此云雨際。即劫毘羅僧伽弟子。雨際外道計因常恒具有果性。	114	—		
	第二計從緣顯了論者。此二別。一數論外道。計法體自本有從衆緣顯。二聲論外道。計聲體是常而但從緣宣吐顯了。	114 —	—		
	第三計去來實有論者。此二別。一勝論。二時論外道。計有過去計有未來。其相成就猶如現在實有非假。	115	—		
	第四計我實有論者。即彼數勝離繫獸主赤衣遍出。計即離蘊。非即非離犢子部等。並我實有而是一常。	115	—		
	第五計常論者。伊師迦外道等。計全常分常有想常無想常俱非常。由依靜慮起宿住智。及由天眼妄計實常。	115	—		
	第六計宿作論者。謂無繫外道。彼所計執世間士夫現所受苦。皆由宿作惡爲因。由勤精進吐舊業。故自餓投巖修諸苦行。	115	—		
	第七計自在論者。凡諸世間士夫所受。彼計以自在變化爲因。或餘丈夫時方本際自然虛空極微我等不平等因。	115	—		
	第八計害爲正法論者。謂諍竟劫諸婆羅門爲欲食肉妄立論言。若於祠中害諸生命。能祀所害若諸助伴皆得生天。	115 —	—		凡聖界 地章から の引 用
	第九計邊無邊等論者。謂即依止諸靜慮故。於彼世間住有邊想。住無邊想俱不俱想。上下有邊於傍無邊。	116	—		
	第十計不死矯亂論者。謂四種不死矯亂外道。若有人來問世出世道。彼便稱云。我事不死淨天。淨天祕密不應記別等。	116	—		
第十一計諸法無因見論者。謂無因外道。謂依靜慮及依尋伺。計一切法無因而起我及世間皆無因生。	116	—			
第十二計斷論者。謂計七事斷滅。欲界人天色四靜慮龜四大色如病如箭。四無色處細色如癱若我死後斷滅無有。	116	—			

# 第三嬰童無畏心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
道	第十三計空見論者。謂依尋伺或依靜慮斷見外道。起如是見。計無因果無有施與。無有祠祀定無妙行及與惡行二業果報。乃至世間無真羅漢。	116	—		
	第十四計最勝論者。謂鬪諍劫諸婆羅門是最勝種。刹帝等是下劣種。諸婆羅門是梵王子腹口所生。餘則不爾。	116	—		
	第十五計清淨論者。謂有妄計。於苑伽河等沐浴支體。所有諸惡悉皆除滅第一清淨。復有外道計。持狗戒或持油墨戒。或持露形戒。或持灰戒或持自苦戒或持糞穢戒。及現涅槃計爲清淨。	117	—		
	第十六計吉祥論者。謂依尋思或依靜慮。但見世間日月博蝕星宿失度爲事不成。故勤供養日月星等。大誦呪安置茅草。謂曆數者作如是計。	117	—		
修定	次明修定。	117	—		凡聖界 地章から の引 用
	定者梵云禪那。舊云思惟修亦云功德林。新云靜慮義翻爲定。謂於所觀境令心心所專注爲性。若云三昧耶此云等持。若云三摩地此云等至。若云三摩呬多此云等引。若云三摩鉢底三摩鉢帝此云均等。皆是定也。	117	—		
	地繫有八四禪四空。界繫有二謂色無色。有多差別唯辨異生。〈自下依順正理論。瑜伽文同之〉。	117	—		
	初靜慮者。正理論云。世俗無間總緣欲界龜苦障三隨一行相。諸解脫道緣初根本靜妙離三隨一行相。謂上中下。隨三品因當生三天處。	118	—		
	第二靜慮者。論云。世俗無間總緣初禪龜苦障三隨一行相。諸解脫道緣二靜慮靜妙離三隨一行相。謂上中下。隨三品因當生三天處。	118	—		
	第三靜慮者。論云。世俗無間總緣二禪龜苦障三隨一行相。諸解脫道緣三靜慮靜妙離三隨一行相。謂上中下。隨三品因當生三天處。	118	—		
	第四靜慮者。論云。世俗無間總緣三禪龜苦障三隨一行相。諸解脫道緣四下三靜妙離三隨一行相。謂上中下。隨三品因當生三天處。	118	—		
	無色界者。處別有四。俱舍論云。世俗無間及解脫道。如次能緣下地上地爲苦龜障及靜妙離。彼四近分離下地染。第九解脫道現在前時。必入根本。受無異故。色四靜慮能化十四心。無色界中有定無通故	118 119	—		
天乘			問。已聞師及教。請示天數。	124	問答体
			天有三種謂欲・色・無色界是。初欲界有六天。四王・忉利・夜摩・都史・樂變化・他化自在是也。	124	宝鑑では天の 名称のみ 列挙
			色界有十八。此有四別四禪各別故。	124	
			初禪有三。梵衆梵輔大梵是。	124	
			二禪有三少光・無量光・極光淨是。	124	
			三禪又三。少淨・無量淨・遍淨是也。	124	
			第四禪有九天。無雲・福生・廣果・無想・無煩・無熱・善見・善現・色究竟是也。	124	
			無色界有四。空無邊・識無邊・無處有處・非想非非想是也。	124	
			此是二十八種天去海遠近身量大小壽命長短等具如十住心論。恐繁不述。	124	
		次明三界諸天。亦是嬰童之心。故經云。彼護戒生天是第七受用種子。	119	—	大日經
	言護戒生天且有三種。一外道護戒生天。二二乘護戒生天。三菩薩護戒生天。今明異生。天有二十八種。大分爲三。一欲界。二色界。三無色界。	119	—		
	三界諸天總頌 欲色無色三界天 欲界六天色十八 無色界天有四種 魔波旬天在欲頂 日月星等遊空天 四王所攝乘風轉	119	—		
欲界の諸天	欲界九天因頌。〈四天王天中分日月星三天故爲九〉 下品三種修十善 得生星月日天宮 中品三種十善戒 四切時分三天處 上品三種十善業 得生都樂他化天 如是九種欲界天 皆從三三十善來	119 120	—		
	六天身量壽命成姪頌 四切夜觀樂他化 如是六天初生時 五六七八九十歲 如是形體膝化生 身長半里一一半 二里二半及三里 人間五十及百年 爲一晝夜成月歲 以是日月數年歲 四王五百切一千 自上四天壽命等 重重倍增 應當知 六欲諸天皆染心 四切地居形交姪 時分相抱觀執手 化樂相咲化他視	120 121	—		

# 第三嬰童無畏心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
	欲界六天去海數量伽陀 四王四萬由 切利八萬旬 時分十六萬 觀史三十二化樂六十四 他百廿八萬 如是六欲天 去海一一倍 初二地居天 後四雲爲地	121	—		
	初欲界有六天。一四天王天。二切利天。<已上二爲地居天>。三夜摩天。四觀史天。五化樂天。六他化自在天。<已上四爲空居天>。	121	—		
四天王天	第一四天王天亦有三種。一下三層級。二日月星宮。三四大王天。	121	—		凡聖界地章からの引用
	一明下三層級者。俱舍論云。蘇迷盧山有四層級。始從水際盡第一層。相去十千踰繕那量。第二第三層亦各十千量。此三層級傍出圍繞。最初層級出十六千。第二第三八四等千量。最下藥叉神名堅手所住。持鬘住第二。恒橋住第三。此三皆是四大天王之所攝。起世經云。鉢手夜叉宮。縱廣六十由旬。上二如次四十二十由旬。七重欄楯七寶所成。樹林池沼衆鳥和鳴。四大王天處及帝釋等宮青衣藥叉。並皆此類大力鬼也。	121 — 122	—		
	二明月星宮。是亦名遊虛空天古名逝宮。智度論云。修下之下品十善生諸星宮。修下之中品十善生於月宮。修下之上品十善生於日宮。并施燈明等。俱舍論云。日月衆星齊妙高半。依風而住。謂諸有情業增上力。共引風起。繞妙高山空中旋環。運持日等令不停墜。日五十一踰繕那。月五十踰繕那。星最小者唯一俱盧舍。其最大者十六輪繕那。日輪下面頗胝迦寶。火珠所成能熱能照。月輪下面頗胝迦寶。水珠所成能冷能照。唯一日月普於四洲。夜半日沒中晝夜有增減。四大王天衆所住。若空居者住日月等宮。若地居天住妙高層級。七金山上亦有天居。是四天王所部村邑。即身量壽量同四王天。	122 — 123	—		
	三四大王天者。起世經云。妙高半腹東面。提頭賴吒天王宮名上賢。南面毘樓博叉天王宮名善現。西面毘樓勒叉天王宮名善觀。北面毘沙門天王。彼有三宮。一名毘舍羅婆。二名伽婆鉢多。三名阿荼槃多。此諸宮等皆縱廣六十由旬。七重欄楯七寶所成。若異生等修中之下品十善則生其中。	123	—		
	俱舍論云。蘇迷盧山第四層級。去海四十千。傍出二千量。四大王天及眷屬共所住止。	123	—		
	又云。於中最低依地居天。形交成姪與人無別。隨彼天中男女膝上。有童男童女歛爾化生。彼天初生如五歲人。生已身形速得成滿身長半里。其壽量者。人間五十年爲彼一晝夜壽五百歲。依華開合諸鳥鳴靜天衆寤寐建立晝夜。彼不放逸當生自上。若放逸者便退墮故。	123 — 124	—		
	二明切利天。切利天者此云三十三天。	124	—		
三十三天	俱舍論云。去海八萬踰繕那。三十三天住蘇迷盧頂。其頂四面各八十千。山頂四角各有一峯。高廣量等五百踰繕那。有藥叉神名金剛手。止住其中守護諸天。於山頂上有善見宮。面二千五百萬踰繕那。金城量高一踰繕那半。其地平坦赤金所成。俱用百一雜寶嚴飾。是天帝釋所都大城。中殊勝殿。面二百五十周千由旬。城外東北有圓生樹。三十三天受欲樂處。外西南角有善法堂。諸天時集詳論如法不如法事。	124	—		
	起世經云。帝釋宮外有三十三天宮。若異生等修中之中品十善則生其中。	124	—		
	俱舍又云。於中第二依地居天。形交成姪與人無別。隨彼天中男女膝上。有童男童女歛爾化生。初生如六歲人。生已速成身長一里。其壽量者。人間一百年爲彼一晝夜壽命千歲。依華開合諸鳥鳴靜天衆寤寐建立晝夜。彼不放逸當生自上。若放逸者便退墮故。	124 — 125	—		
夜摩天	三夜摩天者此云時分。	125	—		凡聖界地章からの引用
	依俱舍論去海十六萬踰繕那。此天依空寶雲爲地。若異生等修中之上品十善則生其中。	125	—		
都支多天	俱舍論云。夜摩天衆纒抱成姪。隨彼天中男女膝上。有童男童女歛爾化生。彼天初生如七歲人。生已速成長一里半。彼不放逸當生自上。若放逸者便退墮故。	125	—		
	四都支多天者此云知足。	125	—		
	依俱舍論去海三十二萬踰繕那。寶雲爲地。下天放逸上天闇鈍。故云知足。一生補處菩薩當生其中。若異生等修上之下品十善則生其中。	125 — 126	—		
化樂天	俱舍云。執手成姪。隨彼天膝上。有童男女化生。初生如八歲人速成長二里。彼不放逸當生自上。若放逸者便退墮故。	126	—		
	五化樂天者。俱舍論云。去海六十四萬踰繕那。寶雲爲地。樂受自化諸妙欲境。彼於自化妙欲境中自在而轉。若異生等修上之中品十善則生其中。樂變化天唯相向嘆嘆即成姪。謂彼天膝上有男女化生。初生如九歲人速成長二里半。彼不放逸當生自上。若放逸者便退墮故。	126	—		
他化自在天	六他化自在天者。依俱舍論去海一百二十八萬踰繕那。寶雲爲地彼於他化妙欲境中自在而轉。故曰他化欲界頂也。若異生等修上之上品十善則生其中。他化自在相視成姪。隨彼天膝上有男女化生。初生如十歲人速成長三里。彼不放逸當生自上。若放逸者便退墮故。	126	—		
	魔波旬天者。起世經云。他化天上初禪之下。於中有魔波旬宮殿。身光劣上勝下。威力自在與佛拏力。屬他化攝更不別開。	126 — 127	—		
第二明色界	127	—			

# 第三嬰童無畏心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考	
		頁数		頁数		
色界の諸天	色界四禪十八天伽陀 色界十八諸天等 皆由三種因縁生 梵衆梵輔大梵天 此是三天名禪初 寶雲爲地無天女 色界天中無晝夜 身長半一一由半 壽命半劫一一半	127	—			
	第二靜慮 少光無量極光淨 如是三天爲二禪 厭下有漏僞苦障 欣二根本靜妙離 下中上順生三天 身二四八踰繕那 壽量二四八大劫 生上退下由放不	127	—			
	第三靜慮 少淨無量遍淨天 如是三天名三禪 厭下有漏僞等三 欣三支靜等三 身長十六三十二 六十四踰繕那量	128	—			
	第四靜慮 無雲福生廣果天 無想無繁無熱天 善現善見色究竟 此是九天名第四 初三異生厭與欣 下中上住生初三	128	—			
	十八禪支頌 初三各五支 二四各有四 尋伺喜樂定 捨念知樂禪 初五初五支 二五三根本 淨喜樂一境 捨念各清淨 不苦樂及定 如次二四四	128 — 129	—			
	色界十八天去海量伽陀 二百五十六萬 五百一十二萬 梵衆輔天如次 大梵住二淨中 一千二十四萬 二千四十八萬 四千九十六萬 少無極三天數 八千六百九十二 此是少淨去海 一萬六千三百 八十四萬由旬 三萬二千七百六十八萬踰繕那 無量遍淨二天 去海數量配知 六萬五千五百 三十六萬無雲十三萬千七百七十 二萬由延福生 二十六萬二千 一百四十四萬 廣果天之數量 無想天無別處 五十二萬四千 二百八十八萬 一百四萬八千 五百七十六萬 二百九萬七千 一百五十二萬 四百一十九萬 四千三百四萬 八百三十八萬 八千六百八萬 無繁無熱善現 善見究竟五天 如次知去海量 初後二二倍數 四欲三禪諸天 寶雲地四禪無	129 — 130	—			
順正理論	正理論八十云。生色界者有三縁故。一由因力。謂於先時近及數修爲起因故。二由業力。謂先曾造感上地生順後受業。彼業異熟將起現前。勢力能令進起彼定。以若未離下地煩惱必定無容生上地故。三法爾力。謂器世界將欲壞時。下地有情法爾能起上地靜慮。以於此位所有善法由法爾力皆增盛故。諸有生在色界之中起靜慮時。由上二縁及法爾力。若生欲界起上定時。一一應知加由教力。由教力者謂人三洲。天亦應聞微故不説。	130 — 131	—		凡聖界地章からの引用	
	俱舍十一云。色界天衆於初生時。身量周圍具妙衣服。一切天衆皆作聖言。謂彼言詞同中印度。	131	—			
俱舍論	又云。色界天中無晝夜別。但以劫數知壽短長。彼劫壽短長與身量數等。謂若身量半踰繕那壽量半劫。若彼身量一踰繕那壽量一劫。乃至身量長萬六千壽量亦同萬六千劫。	131	—			
	先列靜慮天名自下依名具釋	131	—			
初靜慮天	初靜慮有三天。梵衆天梵輔天大梵天。	131	—			
	第二靜慮有三天。小光天無量光天極光淨天。	131	—			
	第三靜慮有三天。小淨天無量淨天遍淨天。	131	—			
	第四靜慮有九天。無雲天福生天廣果天無想天無煩天無熱天善現天善見天色究竟天	131 — 132	—			
	梵衆天者。正理論云。大梵所有所化所領故名梵衆。依論云。去海二百五十六萬踰繕那。寶雲爲地。若異生等依初近分。世俗無間厭欲有漏。僞苦障三隨一行相。諸解脫道欣初根本五支靜慮。靜妙離三隨一行相。離生喜樂下品順住則生其中。身長半踰繕那壽量半劫。即二十中劫大半爲劫。生上退下准說應知。梵輔天者。正理論云。於梵王前行列侍衛故名梵輔。准論。去海五百一十二萬踰繕那。寶雲爲地。若異生等依初世道。厭欲有漏。僞苦障三隨一行相。諸解脫道欣初根本五支靜慮。靜妙離三隨一行相。離生喜樂中品順住則生其中。身長一踰繕那壽量一劫。即四十中劫大半爲劫。生上退下准說應知。	132	—		凡聖界地章からの引用	
	大梵王者。正理論云。廣善所生故名爲梵。此梵即大故名大梵。由彼獲得中間定故。最初生故最後沒故。	132	—			
	身長一踰繕那半壽量一劫半。即六十中劫大半爲劫。居梵輔天有高臺閣。名大梵天。一主所居非有別地。如尊處座四衆圍繞。大梵梵輔壽量身量無尋受等皆有別故。小乘唯凡大乘亦聖故。	132 — 133	—			
	初靜慮地等小千界。	133	—			
	第二靜慮三。	133	—			
	小光天者。正理論云。自地天內光明最小故名小光。准論去海一千二十四萬踰繕那。寶雲爲地。若異生等依二近分。世道無間厭下有漏僞三隨一行相。諸解脫道欣二根本四支靜慮靜三隨一行相。定生喜樂下品順住即生其中。身長二踰繕那壽量二劫。自此已上大全爲劫。生上退下准說應知。	133	—			凡聖界地章からの引用
無量光天者。正理論云。光明殊勝量難測。故名無量光。	133	—				
准論去海二千四十八萬踰繕那。寶雲爲地。若異生等依二近分。世道無間厭下有漏僞三隨一行相。諸解脫道欣二根本四支靜慮靜三隨一行相。定生喜樂中品順住即生其中。身長四踰繕那壽量四劫。生上退下准說應知。	133 — 134	—				

# 第三嬰童無畏心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
	極光淨天者。正理論云。淨光遍照自地處。故名極光淨。准論去海四千九十六萬踰繕那。寶雲爲地。若異生等依二近分。世道厭下僊三隨一。諸解脫道欣二根本四支靜慮靜三隨一。定生喜樂上品順住即生其中。身長八踰繕那壽量八劫。生上退下准說應知。	134	—		
	第二靜慮等中千界。	134	—		
第三靜慮天	第三靜慮三天。	134	—		凡聖界地章からの引用
	小淨天者。正理論云。意地受樂說名爲淨。於自地中此淨最劣。故名小淨。	134	—		
	准論去海八千一百九十二萬踰繕那。寶雲爲地。若異生等厭下有漏僊苦障三隨一。欣三根本五支靜慮靜妙離三隨一行相。離喜樂定中下品順住即生其中。身長十六踰繕那壽量十六劫。生上退下准說應知。	134	—		
	無量淨天者。正理論云。此淨轉增難測故名無量淨。	134	—		
	准論去海一萬六千三百八十四萬踰繕那。寶雲爲地。若異生等厭下有漏僊三隨一。欣三根本五支靜慮靜三隨一。離喜樂定中品順住即生其中。身長三十二踰繕那壽量三十二劫。生上退下准說應知。	134 135	—		
	遍淨天者。正理論云。此淨周普故名遍淨。意顯更無樂能過此。	135	—		
	准論去海三萬二千七百六十八萬踰繕那。寶雲爲地。若異生等厭下有漏欣三根本五支靜慮。離喜樂定上品順住即生其中身長六十四踰繕那壽量六十四劫。生上退下准說應知。	135	—		
	第三靜慮等大千界。	135	—		
第四靜慮天	第四靜慮九天。	135	—		凡聖界地章からの引用
	無雲天者。正理論云。以下空中天所居地如雲密合。故說名雲。此上諸天更無雲地。在無雲首故說無雲。	135	—		
	准論去海六萬五千五百三十六萬踰繕那。若異生等厭下欣上四支靜慮。下品順住即生其中。身長一百二十五踰繕那壽量一百二十五劫。身壽俱減三者。異受順究竟故。生上退下准說應知。故自上名不動離八災患故。	135 136	—		
	福生天者。正理論云。更有異生勝福。方所往生故說名福生。	136	—		
	准論去海十三萬一千七十二萬踰繕那。若異生等依四近分。厭下有漏僊三隨一。欣四根本四支靜慮靜三隨一。中品順住即生其中。身長二百五十踰繕那壽二百五十劫。生上退下准說應知。	136	—		
	廣果天者。正理論云。居在方所異生果中。此最殊勝故名廣果。	136	—		
	准論去海二十六萬二千一百四十四萬踰繕那。若異生等依四近分。厭下有漏僊三隨一。欣四根本四支靜慮靜三隨一。上品順住即生其中。身長五百踰繕那壽量五百劫。生上證寂准說應知。	136	—		
	無想天者。俱舍論云。有法能令心心所滅。想爲滅首名無想天。謂廣果天有高勝處。異生外道依彼靜慮。彼執無想爲真解脫。起出離想而修此定。定是善故能招彼天。身量壽量同廣果故。從彼沒已必生欲界五趣不定。先修定行勢力盡故。於彼不能更修定故。如箭射空力盡墮故。	136 137	—		
	無繁天者。正理論云。繁謂繁雜或謂繁廣。無繁雜中此最初故。繁廣天中此最劣故。	137	—		
	准論去海五十二萬四千二百八十八萬踰繕那。樂慧上流爲三緣故。受生現樂遮煩惱退。必先雜修第四靜慮。如是有漏中間剎那。前後剎那無漏雜故。下品三心生無繁故。	137	—		
	無熱天者。正理論云。已善伏除雜修靜慮上中品障。意樂調柔離諸熱惱。故名無熱。	137	—		
	准論去海一百四萬八千五百七十六萬踰繕那。樂慧上流爲三緣故。以彼等根最堪能故。諸樂行中彼最勝故。如是有漏中間剎那。前後剎那無漏雜故。中品六心生無熱故。	137	—		
	善現天者。正理論云。已得上品雜修靜慮。果位易彰故名善現。	137	—		
	准論去海二百九萬七千一百五十二萬踰繕那。樂慧上流爲三緣故。受生現樂遮煩惱退。必先雜修第四靜慮。以彼等根最堪能故。諸樂行中彼最勝故。如是有漏無漏雜故。上品九心生善現故。	138	—		
	善見天者。正理論云。雜修定障餘品至微。見極清徹故名善見。	138	—		
	准論去海四百一十九萬四千三百四萬踰繕那。樂慧上流爲三緣故。受生現樂遮煩惱退。必先雜修第四靜慮。以彼等根最堪能故。諸樂行中彼最勝故。如是有漏無漏雜故。然上勝品十二心現前生善見故。	138	—		
	阿迦膩吒天此云色究竟天。色究竟天者。正理論云。更無色處於有色中能過於此名究竟。	138	—		
	准論去海八百三十八萬八千六百六萬踰繕那。樂慧上流爲三緣故。以彼等根最堪能故。諸樂行中彼最勝故。如是有漏無漏雜故。然上極品經十五心生究竟故。此色界頂上無色故。	138 139	—		
第三明無色界。<自下唯明異生>。	139	—			



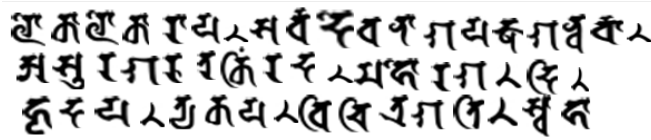
# 第三嬰童無畏心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
無色界の諸天	無色界天伽陀 空識無所非非想 如是四處名無色 依空識無近無間 厭下有漏龜等三 欣空識無靜等三 四蘊爲身生其中 非想異生如是念 唯有非想非非想 與上相違寂靜妙 此是解脫生其中 壽二四六八萬劫 三處上退亦逸不非非一處必生下 如箭射空力盡墮	139	—		凡聖界地章からの引用
	正理八十云。生色無色總有二緣。一由因力。二由業力。具引如前。諸有生在上二界中起無色定。由因業力非法爾力。無雲等天不爲三災之所壞故。若生欲界起無色定於前二上加由教力。准上應知。	139 — 140	—		
	無色所居及有無色。大小乘等所說不同。	140	—		
	起世經云。阿迦尼上更有諸天。名空無邊等。	140	—		
	又正理論經部師云。然無色界心等相續無別有依。	140	—		
	上座部云。言無色界心與心所更互相依。如三蘆束相依而住。	140	—		
	俱舍論一切有云。無色界中都無有處。以無色法無有方所。過去未來無色不住方所理決然故。但異熟生差別有四謂空無邊等。此四非由處有上下。但由生故勝劣有殊。	140	—		
	對法諸師說。彼心等依衆同分及與命根而得相續。	140	—		
	大衆部云。然無色界有細色身。	140	—		
	阿含經云。舍利弗入涅槃時。色無色天空中淚下如春細雨。波闍提入涅槃時。色無色天佛邊側立。	140	—		
	然大乘唯識論等。許無色界有定果色而無業果通果色。	140	—		
	故瑜伽五十三云。無色界中有定境色能變一切。	140	—		
	故五十四云。色無色天變身萬億共立毛端。	141	—		
	華嚴經云。菩薩鼻根聞無色界宮殿之香。	141	—		
	仁王經云。無色諸天所散之華。華如須彌香如車輪。	141	—		
諸師不同具引如上。若言無色容二界中。許有色者何妨色上。	141	—			
無色界の諸天	無色界中天處有四。一空無邊處天。二識無邊處天。三無處有處天。四非想非非想處天。	141	—		凡聖界地章からの引用
	一空無邊處者。俱舍論云。修加行時思無邊空。離第四禪生名空無邊處。	141	—		
	然異生等依空處近分。諸無間道厭下有漏龜三隨一。諸解脫道欣空根本靜三隨一即生其中。四蘊成身依命根衆同分。壽命二萬劫。生上退下准說應知。	141	—		
	二識無邊處者。俱舍論云。修加行時思無邊識。離空無邊處生名識無邊處。	141	—		
	然異生等依識處近分。諸無間道厭下有漏龜三隨一。諸解脫道欣識根本靜三隨一即生其中。四蘊成身依命根衆同分。壽命四萬劫。生上退下准說應知。	141 —	—		
	三無所有處者。俱舍論云。修加行時思無所有。離識無邊處生名無所有處。	142	—		
	然異生等依無所有處近分。諸無間道厭下有漏龜三隨一。諸解脫道欣無所有根本靜三隨一即生其中。四蘊成身依命根衆同分。壽六萬劫。生上退下准說應知。	142	—		
四非想非非想者。俱舍論云。由想味劣。謂無明勝想得非想名。有味劣想故名非非想。	142	—			
然異生等依非想非非想處近分。修加行時作如是念。諸想如病如箭如癰。若想全無便同癡闇。唯有非想非非想中與上相違寂靜美妙。解脫道滿即生其中。四蘊成身壽八萬劫。此爲有頂後生下故。	142	—			
天乘			既聞天名數。重請示彼行相。	125	宝鑑のみ
			答。諸外道等亦立三寶三學等名。梵天等爲覺寶。四吠陀論等爲法寶。傳授修行者爲僧寶。十善等爲戒。四禪那即定。	125	
			此定由六行而得。六行者言苦龜障淨妙離是。厭下界作苦龜障想。欣上天作淨妙離觀。由此觀故展轉上生。由他主空三昧空惠發生。	125	
			由此三學得上天妙樂。雖然道非究竟故不能出生死得涅槃。上射非想還墜地獄。譬如箭射虛空力盡即下。是故不可樂求。	125	
			問。諸外道同修三學生彼二界。證空三昧言亡慮絕。何由不得斷煩惱證涅槃。	125	

# 第三嬰童無畏心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
の 行 相	宝鑰は問答体で叙述が進行する		答觀著二邊定帶二見故。	125	宝鑰の み
			問。同觀非有非無。何墮二邊二見乎。	125	
			繫屬他主不知因縁中道故。	125	
			因縁中道其意云何。	125	
			觀因縁有故不墮斷邊。觀自性空故不墜常見。觀有空即法界即得中道正觀。由此中道正觀故早得涅槃。外道邪見人不知此義。是故不得真圓寂。若聞此理即得羅漢。	125 — 126	
			問。護戒生天有幾種。	126	
			生天有四種。一外道如前說。二二乘亦生天上。三大乘菩薩必為十天王故。四應化諸佛菩薩化作天王故。 <b>具如十住心論說。</b>	126	
住 心 頌	—		頌曰 <sup>四韻</sup> 外道發心願天樂 虔誠持戒覓歸依 不知大覺圓滿者 豈悟梵天龍尊非 六行修觀生無色 身心五熱徒自憊 斷常空有願勝住 若遇世尊覺我違	126	宝鑰 のみ
大 日 經	—		今此住心亦依何經論解說。答。 <b>大日經菩提心論。</b> 彼經何說。彼經云。	126	
	十住心論では大綱に続く経証で引かれる		秘密主彼護戒生天是第七受用種子。復次秘密主以此心生死流轉。於善友所聞如是言此是天大天與一切樂者。虔誠供養一切所願皆滿。所謂自在天・梵天・那羅延天・商羯羅天・自在天子・日天・月天・龍尊等。乃至或天仙・大圍陀論師。各各應普供養。彼聞如是心懷慶悅。懇重恭敬隨順修行。秘密主是名愚童異生生死流轉無畏依第八嬰童心。	126 — 127	
	—		復次殊勝行隨彼所說中殊勝住求解脫惠生。謂常無常空。隨順如是說。秘密主非彼知解空・非空常・斷。非有非無俱彼分別無分別。云何分別空。不知諸{法}空非彼能知涅槃。是故應了知空離於斷常。	127	
空 海 の 釈	—		解云。外道願出要種種苦身心。斷常空有教如搆角求乳。若知因縁空忽爾得解脫。	127	
大 日 經	—		秘密主世間因果及業若生若滅繫屬他主空三昧生。是名世間三昧道。	127	
	—		又云。若諸天世間真言法教道如是勤勇者為利衆生故。	127	

# 第三嬰童無畏心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
菩提心論	—		龍猛菩薩菩提心論云。諸外道等戀其身命或助以藥物得仙宮住壽。或復生天以為究竟。真言行人應觀彼等。業力若盡未離三界煩惱尚存。宿殃未殄惡念旋起。當彼之時沈淪苦海難可出離。當知外道之法亦同幻夢陽焰也。	127 — 128	宝鑑のみ
以下、深秘釈					
	此是天乘有二種義。一淺略二深秘。初淺略如前説。深秘者。後真言門是也。所謂嬰童無畏住心者。是所謂天乘。若只解淺略義則沈淪生死不得解脱。	143	—		
	若解真言實義。則若天若人若鬼畜等法門皆是祕密佛乘。故文云我則天龍鬼等云云。言 <b>我則大日如來</b> 。大日經有諸天人鬼等真言。其數無量。	143	—		
真言・顯句義	如是真言五字為本。彼 <b>五字真言</b> 曰 <span style="font-size: 1.2em;">ॐ ॐ ॐ ॐ ॐ</span>	143	—		大日經
	初字如如。上有空點。即如如不可得同於大空。具説如別。又有 <b>諸世天等普明心真言</b> 。	143	—		
		143	—		大日經
	若廣説者。三界中二十八種天各各有真言。若略攝者 <b>皆攝此一真言</b> 。外金剛部雖其數無量。而攝五類八部盡。	144	—		
	盧迦盧迦。世間即是暗冥之義 所謂無明。此字俱皆有阿聲。即本無義。無暗即是真實明也。阿盧迦是明。迦羅作也。所謂是照義作明也。以作明相現此八部等普現之身。而除彼暗使作明行令世間明。薩嚩一切。提婆天。那伽龍。夜乞叉健闍阿修羅揭露荼緊那羅摩呼羅伽。並八部名。爾等諸部攝。訶唵馱夜心。那也伽沙也攝也。攝此八部等心而令作明。費只多囉揭帝種種行也。亦是巧色之義。隨類示現一切可愛樂身名巧色。亦是雜色義。以種種行種種雜色法門。為除世間之暗。即是諸明中無比義。	144	—		大疏
	顯句義如是。	144	—		
	若深秘釋。	144	—		
真言・深秘の義	一一字皆以字門義釋。且初 <span style="font-size: 1.2em;">ॐ</span> 一字為體。即是一切諸法相義為字相。字義者。一切諸法相不可得義。言一切世間緣起之法具種種色種種種種形相。若入阿字門悉離一切相離相之相無相不具。是則法身普現色身。各各具四種曼荼羅。若有衆生能解此義。則世天真言與大日真言無二無別。若不解深秘則觸途為縛。不得出生死證解脱。一一字門應如是釋。所有 <b>人天外道等無量法教。皆悉攝一 ॐ 字真言</b> 盡。誦此一字即為持一切人天法門。若解深秘義。從此門則證法界身。	144 — 145	—		
	故經云。世尊得一切智智。為無量衆生廣演分布。隨種種趣種種性欲種種方便道。宣説一切智智。或聲聞乘道。或緣覺乘道。或大乘道。或五通智道。或願生天。或生人中及龍夜叉乾闥婆。乃至説生摩睺羅伽法。各各同彼言音。住種種威儀。而此一切智智道一味。所謂如來解脱味。	145	—		大日經
	又云。又現執金剛普賢蓮華手菩薩等像貌。普十方宣説真言道句法。所謂初發心乃至十地次第此生滿足。	145 —	—		
	言等者。八部天鬼等外金剛部也。	146	—		
	又大毘盧舍那如來。説諸佛菩薩天龍鬼等真言印訖。即告祕密主言。如是上首諸如來印。從如來信解生。即同菩薩之幟幟。其數無量。乃至身分舉動住止。應知皆是密印。舌根所轉 <b>衆多言説應知皆是真言</b> 。	146	—		大日經

# 第四唯蘊無我心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考	
		頁数		頁数		
大綱		初大意者。夫尺蠖申而還屈。車輪仰而亦低。非想八萬上射空下墮。外道三昧欲盡有還沒。雖願出欲之術。未得斷縛之劍不解人我之空。何覺法空之理。是故 <b>流轉生死不得涅槃</b> 。大覺愍其如是說 <b>解脫道</b> 。	147	若夫鉛刀終無鑿耶之績。泥蛇豈有應龍之能。 <b>燕石濫珠璞鼠名涉。名實相濫</b> 由來尚矣。 然則勝數諦名梵延佛号。長爪實相犢子絕言。徒勞解脫之智未知涅槃之因。 是故大覺世尊說此 <b>羊車。拔出三途之極苦解脫八苦之業縛</b> 。其為教也。三藏廣張四諦普觀。三十七品為道助四向四果即人位。言識唯六無七八。告成三生六十劫。	129 129 129	違 い 有 り
			147	防非則二百五十。修善即四念八背。半月說罪持犯立顯。一夏隨意凡聖乍別。禿頭割衣鐵杖銅盂。行則安徐護虫。坐則低頭數息。斯則身之標儀。言殺言收即知淨之語。行雲迴雪即死尸之想。斯乃心口之灰屑。塚間閉目白骨在心。聚落分衛餽飯吐想。樹葉遮雨誰願聖室。糞掃防風何必紈綺。 生空三昧知神我之幻影無生盡智斷煩惱之後有。其通也則虧蔽日月顛覆天地。目徹三世身現十八。石壁無礙虛空能飛。其德也則輪王頂接釋梵歸依。八部供承四衆欽仰。遂乃厭五蘊之泡露惡三途之塗炭欣等持之清涼。 <b>廓同大虛湛然無為</b> 。何其樂乎。 <b>尚身智之灰滅</b> 。	129 — 130 130	
			147	乘之為趣大體如此。存法故 <b>唯蘊</b> 。遮人故無我。簡持為義故唯。	130	
			147	是則 <b>聲聞自利</b> 之行果。 <b>羊車</b> 出欲之方便。大體如此。	130	
<b>以下、十四問答</b>						
十四問答 — 1		—		憂國公子問玄關法師曰。 今聞聲聞乘人及法。既知道妙人天人超釋輪六通具足三明圓滿。人天所仰福田是憑。理誠可然。所以前乘聖帝賢臣。廣建伽藍安置僧人。割萬戶而鳴鐘開千頃而斲食。憑仰非他。只在 <b>鎮押國家利濟黎元</b> 。 然今所在僧尼。剃頭不剃欲染衣不染心。戒定智慧乏於鱗角。 <b>非法濫行</b> 躡於龍鱗。日夜經營叩頭臣妾之履。朝夕苞苴屈膝僕媿之足。釋風因茲陵替。佛道由之毀廢。早滂洊至疫癘年起。天下版盪公私塗炭。職此之由也。不若一切停度絕供。若有羅漢得道者屈身頂敬傾國供給而已。 善哉斯問多有利益。宜子開伶倫之聰耳借顏子之敏心。諦聽善思。且舉一二襄子之迷。 夫螻蛄不見大鵬之翼。蠅蚋何知難陀之鱗。蝸角不得衝穹昊之頂。焦僂何能踐溟渤之底。生盲不見日月聾駘不聞雷鼓。愚少之分蓋如此乎。又夫物有善惡人殊賢愚。賢善者希愚惡者多。騏驎鸞鳳禽獸之奇秀者也。摩尼金剛寶石之靈異者也。人之挺粹者賢聖。帝之稱首者堯舜。后美文母。臣歎元凱。麟鳳一見則天下太平。摩剛一目則萬物應聲。聖君出世四海無為。賢臣輔機一人垂拱。雖然聖君希遇。千載一御。賢佐難得。五百一執。摩尼空聞名。麟鳳誰見實。 然則不見麟鳳不可絕羽毛之族。不得如意不可拋金玉之類。堯舜不再生天下之主何無。元凱不更出率土之臣豈休。孔麟既摧好儒之輩每邦連袂。李牛已西求道之徒每縣側肩。代無扁華醫道何不斷。時絕羿養武術誰可廢。師鍾感天絲綺義獻應仙龍管。其人既往其術誰得。然猶所以彈指聒耳書札汗目。並皆不得罷為之猶賢。 然則羅漢聖果一生難得。是故鈍根六十劫利智則三生。修練苦行乃證聖位。雖無向果之賢聖。其道何絕哉。	130 130 130 — 131 131 131 131 — 132 132 132	第一
		—		130		
		—		130 — 131		
		—		131		
		—		131 — 132		
		—		132		
		—		132		

# 第四唯蕙無我心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
十四問答 — 2 ～ 5	—		公子曰。賢聖難遇誠其然也。持戒智慧何其未聞思。	132	第二
	—		師曰。時有増減法有正像。増劫之日人皆思十善。減劫之年家好十惡。正法千年内持戒得道者多。像法千載外護禁修德者少。當今時は濁悪人根劣鈍。依係其道。髣髴其風。妙道難鑽輕毛隨風。斯乃蒼天西傾群星何東。黃輿震裂草木何靜。	132 — 133	
	—		公子曰。若如還答時根所牽逆流猶難。若然者五濁悪世定無持戒定慧人乎。	133	第三
	—		師曰。何為必其然乎。夫雖圓蓋西轉日月東流。南斗隨運北極不移。冬天盡殺松柏不彫。陰氣凍水。潮酒不冰。紂民編戸可戮然猶三人稱仁。堯戸比屋可封然猶四凶受殛。火曰燒物布鼠遊中。水能溺人龍鼈泳内。以此觀之。雖云有同者亦有不和者。由此而言時雖濁濫何無其人乎。	133	
	—		公子曰。既知有人。其人安在乎。	133	第四
	—		師曰。大方無隅大音希聲。大白若辱大直若屈。大成若缺大盈若冲。玄德玄同非聖孰知。知人之病古聖亦難。	133	
	—		公子曰。 <b>和光同塵</b> 抑有前聞。然猶山藏玉而草木茂。嶽收劍而光彩衝。尋躅知形見煙悟火。有智有行何必難知。	133 — 134	第五
	—		師曰。物無心故現相。人含心故叵辨。	134	
十四問答 — 6	—		公子曰。既聞聖賢不易辨。然猶 <b>佛法蠹國僧人蚕食</b> 。其益安在乎。	134	第六
	—		師曰。有益無益後更陳答。且舉大綱示道俗之損益。	134	
	—		今聞子問不思佛法流傳。只在憂國家之損益。並忠臣義士誠可然也。	134	
	—		夫所以建國設職樹君御民。本非為宰天下而供君王屠海内而給臣佐。當以為 <b>與天下之父母濟萬民之塗炭</b> 。然則御馬之法非鑣策不能。馭人之道非教令不得。是故垂五常之法導四海之人。五經三史示其正路。金科玉條防其邪逸。若使主上行之則天下無為。黎下遵之則宇内無事。君臣父子之禮有序。上和下睦之義無缺。	134	
	—		然今誦詩者無温惠淳和之心。讀禮者忘恭儉揖讓之志。懲惡勸善春秋所宗。潔靜精微周易攸尊。舉代披誦誰契孔丘之誠合周公之勸。能誦能言鸚鵡能為。言不行何異猩猩。	134 — 135	
	—		又夫百工代天九牧馭人。七道五畿之長三百六十之守。縣縣令尉鄉鄉里正。家家父子門門百姓。其數無量貴賤無邊。然猶行仁義者幾何。修忠孝者幾許。慎守礼信者有幾。不犯律令者幾人。並皆上下讀文不慎其行。貴賤口是心行悉非。諺曰。擊孝經打母頭。蓋斯之謂也。不曾願自己乖越法教。還談毀他人違犯經法。所謂蔽己臃脚發他腫足者也。	135	
	—		如公子所論天下所有百工令長並皆乖法者多。率土所有元元忠孝希聞。	135	
	—		<b>三教皆是一人之所弘傳</b> 。何以釋緇違犯吹毛求瑕。儒素邪非含弘不紉。	135	

# 第四唯蕓無我心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
	—		又夫諸寺封戸不出一萬。僧尼啜粒不過一鉢。讀經礼佛報國家之恩。觀念坐禪答四恩之德。然今俗素衣食。或食萬戸之俟或費千乘之國。百里之宰三公職。尸坐溪壑碩鼠尾閭。空食人祿徒受人官。八元之美五臣之德。伊尹負斲公望垂緘。張良三略陳平六奇。如是之功如此之德何以不聞。若責僧尼之一鉢何不檢俗素之多費。	135 — 136	
十四問答 — 7 ～ 9	—		於是公子忙然無言喟然良久曰。俗官俸祿官位所當。加以星出星入櫛風沐雨。日夜在公何以辭讓。至如僧尼讀經礼佛。堂上宴坐任意修行。何能諷一卷之般若礼一佛之名号。報國家之鴻恩答四恩之廣德乎。	136	第七
	—		師曰。公子之言雖似是。然未知妙。	136	
	—		夫法名諸佛之師。佛則傳法之人。一句妙法億劫難遇。一佛名字憂曇非喻。是故雪童投身精進剥皮。滿界財寶不如一句之法。恒沙身命不比四句之偈。輪王為床喜見燒身。良有以也。稱一佛名号消無量重罪。讀一字真言獲無邊功德。何況一鉢餽飯四種恩德何以不酬。	136	
	—		公子曰。此言迂誕未足信受。吾師孔李不曾吐言。若誦經為功礼佛為績。吾亦誦五經三史之文礼周且孔丘之像。与此何別。又五經之文三藏之字。文字是同誦持何異。	136 — 137	第八
	—		師曰。公子之言乍聞似是。熟思天殊。深義乍難信且以譬說之。	137	
	—		夫勅詔官符与臣下往來。文字是同功用太別。如勅書一命則天下奉行。施賞施罰百姓喜懼。如来經法亦復如是。菩薩聲聞天龍八部何人不信。當知外書如百姓之文。佛經如天子之勅。是故釋帝誦之摧修羅之軍。閻王跪之礼受持之人。未有誦五經而消罪讀三史而拔灾。	137	
	—		公子曰。釋迦辨而說功德。孔丘謙而不自伐。	137	
—		師曰。莫導斯言。孔甫自稱礼西方之聖。李老亦復吐吾師之談。大聖不妄語謗即墮深坑。	137	第九	
十四問答 — 10	—		公子曰。作十惡五逆者理可填地獄。謗人謗法何由可然。	137	第十
	—		師曰。子未聞療病之法乎。治身病必資三法。一醫人。二方經。三妙藥。病人若敬醫人信方藥至心服餌疾即除愈。病人若罵醫人不信方藥不服妙藥病疾何由得除。如来治衆生心病亦復如是。佛如醫王教如方經理如妙藥。如理思惟猶如服藥。依法服藥滅罪證果。然今重罪愚人謗人謗法重罪何脫。	137 — 138	
	—		法資人弘人待法昇。人法一體不得別異。是故謗人則法毀法則人。謗人謗法定墮阿鼻獄更無出期。世人不知斯義任舌輒談不顧深害。寧可日夜作十惡五逆。一言一語不合謗人法。行殺盜者現得衣食之利。謗人法者於我何益。	138	
	—		公子曰。謹承示南。而自今以後不敢違犯。	138	
	—		公子曰。既承不可謗人法。然未委人法有幾種。為當有深淺乎。	138	
	—		師曰。大而論之有二種。一顯教法。二密教法。	138	

# 第四唯蘊無我心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
～ 12	—		顯教中又二。言一乘三乘別故。一乘者如來他受用身從十地至初地所現報身所說一乘法是也。三乘者應化釋迦為二乘及地前菩薩等所說經是也。	138 — 139	第十一
	—		密教者自性法身大毗盧遮那如來與自眷屬自受法樂故所說法是也。所謂真言乘者是也。如是諸經法契當其機根並皆妙藥。隨其經教菩薩造論人師作疏。末代弟子依斯經論讀誦修行。斯乃人法差別也。淺深福罰如十住心論。	139	
	—		公子曰。今聞師說已知人法之別。然今造諸論疏者皆破他立自。不成謗法耶。	139	第十二
	—		師曰。菩薩用心皆以慈悲為本以利他為先。能住斯心破淺執入深教利益尤廣。若挾名利心執淺教破深法不免斯尤。	139	
十四 問 答 — 13	—		公子曰。既蒙提撕心霧忽消。然猶有心中未決者。	139	第十三 ノ一
	—		何者既承雖無得道者其道不可絕。具戒慧者若辱若昧。然今見世間兆役者衆奸盜者多。御代聖皇佐時賢臣。見斯彌猴不能默忍。佛教王法相和如何。	139 — 140	
	—		師曰。此有二種。一悲門二智門。大悲之門開而無遮。大智之門制而無開。制門如涅槃薩遮等經。悲門如十輪等經。相和與奪坐臧斷而已。	140	
	—		又人王法律法帝禁戒事異義融。任法控馭利益甚多。枉法隨心罪報極重。世人不知斯義。不細王法不訪佛法。隨愛憎而浮沈任貴賤而輕重。以此馭代後報何免。不可不慎不可不慎。	140	第十三 ノ二
	—		又公子先所談早滂疫癘天下版盪僧人之所招者此亦不然。子未見大道妄吐斯言。今當攬秦鏡臨子面。	140	
	—		若由非法之僧尼者。堯代九年之水湯時七載之旱。如是早滂由誰僧而興。彼時無僧何必由僧。夏運顛覆殷夷滅周末絕廢秦嗣早亡並皆禍起三女運隨天命。其日無僧豈預佛法。	140	
	—		夫災禍之興略有三種。一時運。二天罰。三業感。時運者。所謂陽九百六。堯水湯旱當之。是故聖帝出震見機逆備。滅劫五濁亦是。天罰者。由教令乖理天即罰之。孝婦不雨之誅忠臣降霜之囚。如是之類是也。業感者。惡業衆生同生惡時業感故招如是災。如是之論具如歷代五行志等。及守護國經王法正論經等。子不曾知斯義。橫吐狂言理不可當。	140 — 141	
—		師曰。有益益後當陳答者。夫無病則無藥有障則有教。妙藥悲病而興佛法愍障而顯。	141		
—		是故聖人出世必由慈悲。大慈與樂大悲拔苦。拔苦與樂之本不如防源。防源之基非教不得。疾有輕重藥則強弱。障有厚薄教則淺深。增劫病輕輪王御人。滅劫障厚如來垂教。五濁惡世衆生疾重。三毒鬱興八苦迫身。福德薄少貧極多。斯即前世惡因之報感。遂乃嗜味者殺生命而填腹。貪財者奪他物而衣食。耽色飛蛾拂炎滅身。好酒猩猩盆邊被縛。如是邪見行不可勝計。此生作惡業後當墜三途。三途之苦經劫難免。如來慈父見此極苦說其因果。說惡因果拔其極苦。示善因果授其極果。	141 — 142		

# 第四唯蘊無我心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
	—		修其教者略有二種。一 <b>出家</b> 二 <b>在家</b> 。出家者剃頭染衣比丘比丘尼等是也。在家者戴冠絡纓優婆塞優婆夷等是也。上達天子下及凡庶。持五戒十善等歸依佛法者皆是也。言菩薩者如是在家人持十善戒修六度行者是也。	142	第十二 ノ三
	—		出家發大心者亦是。 <b>断悪故離苦修善故得樂</b> 。下從人天上至佛果。皆是断悪修善之所感得。為示斯兩趣。大聖設教。佛教既存弘行在人。是故知法者出家傳燈。仰道者入道改形。	142	
	—		經云。若有國王父母放人民男女等令出家入道所得功德無量無邊。	142	
	—		有僧尼故佛法不絶佛法存故人皆開眼。眼明而行正道。遊正路故至涅槃。加以經法所在諸佛護念諸天守衛。如是利益不可勝計。	142 — 143	
十四 問 答 — 14	—		公子曰。知法弘道者利益灼然。無法非經者何其滿國乎。	143	第十四
	—		師曰。大山德廣禽獸爭歸藥毒雜生。深海道大魚鼈集泳龍鬼並住。寶珠之邊必有惡鬼圍遶寶藏之側定有盜賊窺竊。美女不招好醜之男爭逐。醫門不召疾病之人投歸。腥肉集蟻臭屍聚蠅。聖王不言萬國競歸王。巨壑不思千流各朝宗。富人不呼貧人集。智者默之童蒙聚。明鏡瑩淨妍蚩之像現之。清水澄湛大小之相影之。大虛無心萬有容之。大地無念百草出之。堯子不肖父聖。舜父欲殺子孝。孔子門徒其數三千。達者則七十其餘則不註。釋尊弟子無量無數。六群天授善星比丘濫行極多。如來在日不得純善。何況末代之裔乎。	143	
	—		然猶如來慈悲三界為父。賢愚善惡何不喁喁。物理如是何足怪乎。雖然變毒為藥化鐵為金。堯戸可封桀民可誅。斯乃時運之所致皇風之所染。迦葉如來明説所由。 <b>事具見守護國經</b> 。	143 — 144	
	—		<b>文煩不抄要覽者閱耳。</b>	144	
<b>以上 十四問答 了</b>					
住心 頌	—		頌曰七韻 建立与無淨 雖深未断煩 空談内外我 輪轉生死焚 大聖開羊乘 修觀得涅槃 五停四念處 六十三生觀 二百五十戒 持之離八難 人空無漏火 滅智身心彈 儻遇如來警 廻心菩薩寬	144	宝鑑 のみ
住心 の 所 依	—		此心亦依何經論建立耶。 答。大日經菩提心論。彼經論何説。	144	大日經
	—		經云。謂如是解唯蘊無我根境界淹留修行。	144	
	—		又云。聲聞衆住有縁地識生滅除二邊。極觀察智得不隨順修行因。是名聲聞三昧道。	144	
	—		又云。若聲聞所説真言一一句安布。	144	
—		菩提心論證文与下文心雜舉。故不別抄。行相臨下可知。	144	宝鑑こ こで終 り	
撰教	二攝教者。大日尊告秘密主言。越世間二妄執出世間心生。謂如是解了唯蘊無我。	148	—		大日經
空海 の 釈	釋云。諸外道等計有我我所。因如是妄執不出生死。雖生非想非非想處還復墮落。故佛為求聲聞者説人空法有之理。所謂人則人我等。法則五蘊等法。此唯蘊無我一句中。攝一切小乘法盡。故今聲聞乘名唯蘊無我住心。	148	—		



# 第四唯蘊無我心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
三昧	三明三昧者。大日経云。復次祕密主。聲聞衆住有縁地。識生滅除二邊。極觀察智得不隨順修行因。是名聲聞三昧道者。	148	—		大日経
	如阿毘曇明。九想八念背捨勝處一切入三三昧等皆名住有縁地。依此等三昧爲方便故。令其心恬然而靜。得正觀察覺世間出世間法皆悉有因有縁。世間以集爲因以苦爲果。出世間以道爲因以滅爲果。	148	—		大疏
	毘尼中擧要言之。所謂諸法從縁起。如來說是因。彼法因縁盡。是大沙門說也。以知因縁生滅故。滅有無見遠離斷常二邊。得真諦智生故名極觀察智。以能極觀察故不倒不謬。故名爲諦也。	148 — 149	—		
	從無明至老死。此有故彼有。此生故彼生。乃至輪迴無際。若隨此而輪轉。名之爲順。既見四真諦已。背生死流隨行聖道。乃至能自記說我生已盡梵行已立所作已辦不受後有。是名不隨順。	149	—		
	如是種種不隨順行。要三昧爲因故。曰得不隨順修行因。聲聞三昧。雖復諸部異說種種不同。但合如是法印者即名正行。若無如是印者是名邪行也。	149	—		
釈名	四釋名者。華嚴経云。上品十善修自利行。以智慧狹劣怖三界闕大悲。從他聲聞而得解了。故名聲聞。	149	—		凡聖界地章
地位	五地位者。大乘同性経云。聲聞有十地。一者受三歸地。二者信地。三者信法地。四者内凡夫地。五者學信戒地。六者八人地。七者須陀洹地。八者斯陀含地。九者阿那含地。十者阿羅漢地。是名十種聲聞之地。	149 — 150	—		俱舍論 ／凡聖界地章からの引用
	瑜伽論聲聞地與俱舍論廣略爲異。速即三生遲六十劫。前七方便從淺至深。斷見修惑立四沙門果。五停心四念處四聖諦。支別解脱戒是其學處也。	150	—		
	五停心觀者。多食衆生修不淨觀。乃至多尋思衆生修持息觀。初不淨觀有二。一別二通。	150	—		
	別治四貪者。論云。修不淨觀正爲治貪。然貪差別略有四種。一治顯色貪。緣青瘀等修不淨觀。二治形色貪。緣被食等修不淨觀。三治妙觸貪。緣蟲蛆等修不淨觀。四治承奉貪。緣屍不動修不淨觀。	150	—		
	通治四貪者。若緣骨鎖修不淨觀。通能對治如是四貪。治多尋伺言息念者。阿那阿波那。謂持息入謂持息出。	150	—		
	別相念住者。依已修成滿勝止觀修四念住。如何修習四念住耶。觀身念住以自共相。謂觀於身皆不淨性。觀受念住以自共相。一切有漏皆是苦性。觀心念住以自共相。一切有爲皆無常性。觀法念住以自共相。及一切法空無我性。	150 — 151	—		
	總相念住者。彼觀行捨總觀所緣身等四境修四行相。居緣總雜法念住中觀身受心法總修無常觀。居緣總雜法念住中觀身受心法總修苦觀。居緣總雜法念住中觀身受心法總修空觀。居緣總雜法念住中觀身受心法總修無我觀。	151	—		
地位	煇善根者。分位長故。能具觀察四聖諦境。及能具修十六行相。觀苦聖諦修四行相。一無常二苦三空四無我。觀集聖諦修四行相。一因二集三生四縁。觀滅聖諦修四行相。一滅二靜三妙四離。觀道聖諦修四行相。一道二如三行四出。	151	—		俱舍論 ／凡聖界地章からの引用
	頂善根者。如山頂故。此亦如煇此轉勝故更立頂名。	151	—		
	忍善根者。於四諦理此最勝故無退墮故。然此忍法有下中上。下品忍者。謂具觀察四聖諦境。修十六行具縁三界。中品忍者。欲色無色聖諦行相。漸減漸略乃至二念欲苦諦境。上品忍者。從中無間起勝善根。一行一剎那名上品忍。	151 — 152	—		
	世第一法。如上品忍欲苦一行唯一剎那。離同類因引聖道生。故名最勝。	152	—		
	四沙門法者。諸無漏道是沙門性。懷此道者名曰沙門。以能勤勞息煩惱故。須陀洹者。謂縁欲界苦聖諦境。有無漏攝法智忍生。乃至道類智名預流果。斯陀含者。謂欲修惑斷一至六。一往天上一來人間。而般涅槃一來果。阿那含者。斷欲九品。此類有七。行色有五。行無色四。必不還來名不還果。阿羅漢者。謂從初定一品爲初。至斷有頂第九無間金剛喻定。至盡智生成阿羅漢。不受生故。	152	—		
声聞蔵	聲聞蔵法門并修證位次略有八門。第一明二十部異執。第二明所立法門。第三明進修位。第四明斷惑依地。第五明所斷惑。第六明斷惑得果。第七明定不定性。第八明理無大小	153	—		
	第一明二十部異執者。依宗輪論等。自有二十部。	153	—		
	文殊問経頌曰 摩訶僧祇部 分別出有七 體毘履十一 是謂二十部 十八及本二 皆從大乘出 無是亦無非 我說未來起	153	—		

# 第四唯蘊無我心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
一 十部 異執	具釋如餘。然此二十部攝爲六宗。一我法俱有宗。此宗所計我之與法二種皆有。<此有六部。犢子賢正量密林山青經量法上部>。二有法無我宗。此宗所執法則實有我則爲無。<此有四部。一切有多聞雪山飲光部>。三法無去來宗。此宗所執現法是有去來爲無。<此有七部大衆鷄胤制多山西北山化地法藏部>。四現通假實宗。此宗計世出世法皆通假名及以真實。<此有一部即說假部>。五俗妄真實宗。世法顛倒但有假名。出世非倒法是真實。<此有一部即。說出世部>。六諸法但名宗。此宗所計若世間法若出世法。但有假名而無實體。<此有一部即一說部>。	153 — 154	—		
所立 の法 門＝ 五位 七十五法	第二明所立法門者。准俱舍等論。總有七十五法攝一切法盡。總束此法以爲五位。	154	—		俱舍論 による
	作頌曰 色十一心一 心所四十六 不相應十四 無爲法三種	154	—		
	色十一者。五根五境無表色也。五根者。俱舍頌曰 彼識依淨色名眼等五根	154	—		
	五境者。俱舍頌曰 色二或二十 聲唯有八種 味六香四種 觸十一爲性	154	—		
	無表色者。不可見無體色。	154	—		
	心王一者。俱舍第四云。集起名心思量名意了別名識。王者集起三業得自在故。	154	—		
	心所四十六者。此有六位。	154	—		
	一大地法有十。俱舍頌曰 受想思觸欲 慧念與作意 勝解三摩地 遍於一切心	155	—		
	二大善地法有十。俱舍頌曰 信及不放逸 輕安捨慚愧 二根及不害 勤唯遍善心	155	—		
	三大煩惱地法有六。頌曰 癡放逸懈怠 不信昏沈掉	155	—		
	四大不善地法有二。頌曰 無慚及無愧 唯遍不善心	155	—		
	五小煩惱地法有十。頌曰 忿覆慳嫉惱 害恨諂誑橋	155	—		
	六不定地法有八。頌曰 尋伺及悔眠 貪瞋與慢疑	156	—		
	不相應十四者。頌曰 得非得同分 無想二滅定 命根與四相及名句文身	156	—		
無爲法三種者。頌曰 虛空及二滅	156	—			
此七十五法攝盡三科門。言三科者俱舍頌曰 聚生門種族 是蘊處界義	156	—			
進修 の位	第三明進修位者。總有五位。一順解脫分位<亦名資糧位>。二順決擇分位<亦名加行位>。三見道位。四修道位。五無學位。	156	—		
順解 脫分	初順解脫分者。解脫即涅槃。體離諸縛故。此位順彼故得是名。如何種殖解脫分善。謂諸有情生在人中。或施一食或持一戒。深樂解脫願力所持便名種殖解脫分善。	156	—		俱舍論
	正理云。初修行者。當於解脫具深意樂。觀涅槃德背生死過。先近善友爲衆行本。	157	—		順正理論
	俱舍二十三云。諸有創殖順解脫分。極速三生方得解脫分。謂初生起順解脫分。第二生起順決擇分。於第三生便入聖乃至得解脫。譬如下種苗成結實三位不同。身入法性成就解脫三位亦爾。	157	—		俱舍論
	此言三生據極速者說。若極遲者即六十劫。非遲非速中間可知。	157	—		
順決 択分 一加 行	二明順決擇分。於中分二。初明進修加行。二正明順決擇分。	157	—		
	初加行有三。一住清淨戒修習三慧。二修持身器。三入修要門。	157	—		
	俱舍二十二云。諸有發心將趣見諦。應先安住清淨尸羅。然後勤修聞所成等<等思修所成也>。	157	—		俱舍論
	世親釋此三慧相言。謂修行者依聞至教。所生勝慧名聞所成。依思正理所生勝慧名思所成。依修等持所生勝慧名修所成。	157	—		俱舍論
	二修持身器者。論云。身器清淨略由三因。何等爲三。一身心遠離。二喜足小欲。三住四聖種。身遠離者離相雜住。心遠離者離不善尋。二喜足小欲者。言喜足者。無不喜足。言小欲者謂無大欲。無貪善根以之爲性。三住四聖種者。一於衣服喜足聖種。二於飲食喜足聖種。三於臥具喜足聖種。四於有無有樂斷煩惱樂修聖道。皆以無貪喜足爲體。	157 — 158	—		俱舍論
	論云。爲顯何義立四聖種。爲求解脫歸佛出家云云。	158	—		俱舍論
入修 要門	三入修要門者。見道前有七方便。此七方便遊踐聖諦。能超生死證涅槃果。一五停心觀。二別想念處。三惣想念處。四煖。五頂。六忍。七世第一法。	158	—		

# 第四唯蘊無我心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
五停心觀	五停心觀者。一多貪者修不淨觀。二多瞋者修慈悲。三多癡者修緣起觀。四多著我者修界分別觀。五多尋伺者修數息觀。以此五種停息其心名五停心。	158	—		
	雖有此五入修之要唯有二門。一不淨觀二持息念。	158	—		
	故俱舍頌曰 入修要二門 不淨觀息念 貪尋增上者 如次第應修云云	159	—		俱舍論
	婆沙云。不淨觀持息念。於佛法中爲涅槃甘露門云云。	159	—		大毘婆沙論
	此不淨觀體是無貪。緣不淨境對治貪心。從境爲名名不淨觀。此觀能治四種境貪。謂緣青瘀修不淨觀治顯色貪。緣被食等修不淨觀治形色貪。緣蟲蛆等修不淨觀治妙觸貪。緣屍不動修不淨觀治供奉貪。若緣骨瑣修不淨觀。通能對治如是四貪。	159	—		
	所依地者通依十地。謂四靜慮四近分中間欲界。其所緣者。唯緣欲界所見顯形。由此故知是人趣中三洲除北。若是生法能緣自世。若不生法通緣三世。既與勝解作意相應唯是有漏。有離染得及加行得。	159	—		
	若尋增者修持息念。論云。言持息念者。即契經中所說阿那阿波那念。言阿那者謂持息入。是引外風令入身義。阿波那者謂持息出。是引內風令出身義。此觀以慧而爲體性。言持息念者。慧由念力觀此爲境故爲名也。此相圓滿總有六位。一數二隨三止四觀五轉六淨。廣如婆沙等說。	159 160	—		俱舍論
別相念處觀	別相念處觀者。七方便中第二方便。此別相念住體有三種。一自性念住。以聞思修三慧爲性。故俱舍云。自性念住以慧爲體。此有三種謂聞等所成。二相雜念住。以慧所餘俱有相應法爲體。三所緣念住。以慧所緣七十五法爲體。	160	—		俱舍論
	前說不淨持息是聞思慧。即入修慧之方便門。由此二門心便得定。修舍摩他毘鉢舍那舍摩他此云止。毘鉢舍那此云觀。即是修習定慧二行。以自相共相觀身受心法。此身受心法各別自相名爲自相。一切苦集有爲皆無常性。一切苦集有漏皆是苦性。一切有爲之法定空非我性名爲共相。身自性者大種造色。受心自性如自名顯。法自性者七十五法中除身受心餘六十二法。是即別相法念住境念住。於境令心不散故名念住。	160 161	—		
惣想念處觀	惣想念者。即七方便中第三方便。以慧爲性。彼觀行者。居緣惣雜法念住中。惣觀所緣身等四境修四行相。所謂無常苦空無我。故名惣相念住。此順解脫分善根。遇佛出世唯人三洲方能種之。廣如論說。	161	—		
煖法	煖法者。是七方便中第四方便。	161	—		
	謂修習惣緣共相法念住。漸次成就至上上品。從此念住至上品。後有順決擇分善根生名爲煖。以慧爲性。此法初起譬如鑽火煖爲前相。真智亦爾。義喻相似故立煖名。是法能燒煩惱惑薪。道前相義如火前相。從相立名故名爲煖法。此煖善根分位長故。能具觀察四聖諦境。乃至具修十六行相。觀於苦諦有四行相。謂非常苦空非我。觀於集諦有四行相。謂因集生緣。觀滅聖諦有四行相。謂滅靜妙離。觀道聖諦有四行相。謂道如行出。是爲十六。具如俱舍。	161 162	—		
頂法	頂法者。是七方便中第五方便。	162	—		
	此前煖善根有下中上品。漸次增長至第三品成滿之時。有善根生名爲頂法。此法亦以慧爲自性。此轉勝煖更立異名。前二種善根中此法最勝。故名頂法。或由此是進退兩際猶如山頂進向山南退還山北故名爲頂。	162	—		
	故婆沙云。煖不受邪教。頂不斷善根。忍不墮惡趣。世第一法不作凡夫。俱舍論文稍異也。	162	—		大毘婆沙論
忍法	忍法者。七方便中第六方便。	162	—		
	彼頂善根下中上品。漸次增上至第三品成滿之時。有善根生名爲忍法。此法亦以慧爲自性。四諦能忍可中形於煖頂。此要勝故名之爲忍。然此忍法有上中下。下中二品與頂法同。謂觀四聖諦境及能具修十六行相。然於下品具三十二。中漸漸略。上品唯觀欲界苦諦。與世第一相隣接故。	162 163	—		
世第一法	世第一法者。是七方便中第七方便。	163	—		
	此上品忍無間有善根生名爲世第一法。此法亦以慧爲自性。同上品忍緣欲界苦諦。行修一行相唯一刹那。此有漏故名爲世間。形後最勝故名第一。對前作等無間緣。有士用力離同類因引生聖道爲士用果故名第一。	163	—		

# 第四唯蘊無我心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
順決 扱分 一四 善根	此四善根亦名順決擇分。以修慧爲體。皆依六地。謂四靜慮未至中間。欲界中闕無等引故。無色亦無。以無煖等四種善根見道眷屬。又無色界不緣欲界故無見道。以見道中欲界之苦先應遍知故。欲界集先應斷故。此四善根是有漏故。能感色界五蘊異熟。故涅槃云。是法報得色界五蘊。然爲助滿作圓滿因。感得喜樂捨受心心所法色觸二處四相及得。不能作牽引因感命根衆同分眼等五根。增背有故。	163 — 164	—		
断惑 の依 地	第四明斷惑依地者。四禪三空未至中間九地爲依。若次第者。唯依未至地斷三界惑盡。若超越者。依四根本未至中間亦皆能斷。此所依不定謂聲聞種姓若依未至定起煖。即依此地起頂忍世第一法入正性離生。乃至若依第四靜慮起煖即依此地起頂忍世第一法入正性離生。或復依餘地者。若依未至定起煖。彼依初靜慮起煖頂忍世第一法入正性離生。乃至第四靜慮亦爾。	164	—		
	見所斷惑令諸有情墮諸惡趣受諸劇苦。譬如生食久在身中能作種種極苦惱事。是故此惑說名爲生。見道能滅故名離生。復次有見等惑。剛強難伏如狩獵。故說名生。見道能滅故名離生。自餘之義廣如婆沙。	164	—		
所断 の惑	第五明所斷惑者。所迷不同有二。理事。迷理煩惱名爲見惑。迷於事者名爲修惑。迷理惑者。且迷苦諦。起十煩惱。謂身邊二見邪見見取戒禁取貪瞋慢疑無明。迷於集諦起七煩惱。謂邪見見取貪恚慢疑無明。迷於滅諦起七煩惱與集諦同。迷於道諦起八煩惱。謂邪見見取戒禁取貪瞋慢疑無明。迷於事法起四煩惱。謂貪恚慢無明。	165	—		
	此欲界中總有三十六。色界除患有三十一。所以者何。彼界定地心皆軟滑無違情事故不起恚。無色亦爾有三十一。迷事煩惱欲界具四。上二界中各三除患有六。故三界迷理煩惱有八十八。迷事煩惱總有十種故。三界中總有九十八使也。	165	—		
断惑 得果 一見 道位	第六明斷惑得果者。見道位前順決擇分。	165	—		
	雖觀四諦而由未斷見所斷惑未見真諦。自此已去以無漏道斷迷理惑親見諦理得見道名。此位亦名正性離生。此見道已上聖有二十七。	165 — 166	—		
	惣頌曰 信見身慧俱 向果各有四 七反家并種 中生有無上 退思護住法 堪達并不動	166	—		
	惣以有爲無漏五蘊擇滅無爲六法爲體。得果二種。一者次第二者超越。且說次第後論超越。	166	—		
	次第行者在於忍位。依未至禪修於八諦十六觀行。略至唯觀於欲界苦。次世第一刹那心。後以苦法忍爲無間道。乃至道類智解脫。總有八無間八解脫。	166	—		
	第八無間爲近無間。第八解脫一刹那中盡斷三界見諦煩惱。唯是無漏頓斷九品見所斷惑故。修道有二。通用有漏無漏道故證須陀洹果。須陀洹者名爲預流。	166	—		
	問曰此預流名爲目何義。若初得聖道名爲預流者。即預流名四向四果八人之從後向前數。應目初向第八人也。又釋八忍中從後向前數苦法忍應爲預流。答此預流名目得初果不目第八。	166 — 167	—		俱舍論 疏
	見道位中聖者有二。一隨信行二隨法行。由根利鈍故立此名。隨信行者。由信隨行名隨信行。隨法行者。彼於先時由自披閱契經等法。隨行義故立此名。	167	—		俱舍論
	修道位中諸鈍根者轉名信解。諸利根者轉名見至。	167	—		
	欲界修惑有其九品。色界初禪有九品。乃至非想亦有九品。即是九九八十一品。失德各分九品。謂下下中下上。中下中中中上。上下上中上上。應知故此中下下品道勢力能斷上上品障。如是乃至上上品道勢力能斷下下品障。上上品等諸能治德初未有故。此德有時上上品等失已無故。欲界修惑九品之中。依未至定斷初一品乃至五品名斯陀含向。斷第六品第六解脫道起證斯陀含果。唐云一來。此人一來人間而般涅槃故名一來。向天亦爾。薄貪瞋癡。唯下品三品惑故。斷欲界惑七八品者名阿那含向。斷第九品盡第九解脫道證阿那含果。唐云不還。必不還來生欲界故。亦名五下結斷。	167 — 168	—		
那含有七。一中般二生般三有行四無行五上流六樂慧七樂定。樂慧者。生色淨居有五那含是。樂定者。斷色界惑生無色界名曰上流。斷彼初品而至非想第九品無礙道來名羅漢向。斷彼非想第九惑盡解脫道中證羅漢果。羅漢有六。一退法二思法三護法四安住法五堪達法六不動法。於此六中前之五種。從先學位信解姓生。即此總名時愛心解脫。要以待時及解脫故。不動法者。此即名爲不動心解脫。以無退動及心解脫。亦說名爲不時解脫。以不待時及解脫故。此從學位見至姓生。	168	—		俱舍論	



# 第五拔業因種心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
大綱	拔業因種心者。麟角之所證部行之所行。觀因緣於十二厭生死乎四五見彼華業覺四相之無常。住此林落證三昧於無言。業惱株机猶此而拔。無明種子因之而斷。爪犢遥望不近。建聲何得窺窬。	173	拔業因種心者。麟角之所證部行之所行。觀因緣於十二厭生死乎四五見彼華業覺四相之無常。住此林落證三昧於無言。業惱株机猶此而拔。無明種子因之而斷。爪犢遥望不近。建聲何得窺窬。	145	全同
	游泳湛寂之潭優遊無為之宮。自然尸羅無授而具。無師智慧自我而獲。三十七品不由他悟。蘊處界善不待藍色。身通度人不用言語。	173	游泳湛寂之潭優遊無為之宮。自然尸羅無授而具。無師智慧自我而獲。三十七品不由他悟。蘊處界善不待藍色。身通度人不用言語。	145	
	大非闕無方便不具。但自盡苦證得寂滅。	173	大非闕無方便不具。但自盡苦證得寂滅。	145	
大日經	故經云。拔業煩惱株机無明種子生十二因緣。	173	故經云。拔業煩惱株机無明種子生十二因緣。	145	全同
	又云。是中辟支佛復有小差別。謂三昧分異淨除於業生。	173	又云。是中辟支佛復有小差別。謂三昧分異淨除於業生。	145	
十二因緣一守護国經	釋云。謂十二因緣者。守護国經云。	174	釋云。謂十二因緣者。守護国經云。	145	全同
	復次善男子。如來於一切靜慮解脫等持等至伏滅煩惱生起因緣皆如實知。佛云何知。謂知衆生煩惱生起以何因生以何緣生。滅惑清淨何因能滅何緣能滅。	174	復次善男子。如來於一切靜慮解脫等持等至伏滅煩惱生起因緣皆如實知。佛云何知。謂知衆生煩惱生起以何因生以何緣生。滅惑清淨何因能滅何緣能滅。	145 — 146	
	此中煩惱生因緣者謂不正思惟。以此為其因無明為緣。無明為因行為緣。行為因無明為因識為緣。識為因名色為緣。名色為因六處為緣。六處為因觸為緣。觸為因受為緣。受為因愛為緣。愛為因取為緣。取為因有為緣。有為因生為緣。生為因老死為緣。煩惱為因業為緣。見為因貪為因。隨眠煩惱為因現行煩惱為緣。此是煩惱生起因緣。	174	此中煩惱生因緣者謂不正思惟。以此為其因無明為緣。無明為因行為緣。行為因無明為因識為緣。識為因名色為緣。名色為因六處為緣。六處為因觸為緣。觸為因受為緣。受為因愛為緣。愛為因取為緣。取為因有為緣。有為因生為緣。生為因老死為緣。煩惱為因業為緣。見為因貪為因。隨眠煩惱為因現行煩惱為緣。此是煩惱生起因緣。	146	
	云何衆生滅諸煩惱所有因緣。有二種因有二種緣。云何為二。一者從他聞種種隨順法聲。二者内心起於正念。	174	云何衆生滅諸煩惱所有因緣。有二種因有二種緣。云何為二。一者從他聞種種隨順法聲。二者内心起於正念。	146	
	復次有二種因有二種緣。能令衆生清淨解脫。謂奢摩他心一境故毗鉢舍那能善巧故。	174 — 175	復次有二種因有二種緣。能令衆生清淨解脫。謂奢摩他心一境故毗鉢舍那能善巧故。	146	
	復次有二種因有二種緣。不來智故。如來智故。	175	復次有二種因有二種緣。不來智故。如來智故。	146	
	復次有二種因緣。微細觀察無生理故近解脫故。	175	復次有二種因緣。微細觀察無生理故近解脫故。	146	
	復次有二種因緣。具足行故。智慧解脫現在前故。	175	復次有二種因緣。具足行故。智慧解脫現在前故。	146	
	復有二種因緣。謂盡智故無生智故。	175	復有二種因緣。謂盡智故無生智故。	147	
	復有二種因緣。隨順覺悟真諦理故隨順獲得真諦智故。	175	復有二種因緣。隨順覺悟真諦理故隨順獲得真諦智故。	147	
	此是衆生除滅煩惱清淨因緣。如來悉知。	175	此是衆生除滅煩惱清淨因緣。如來悉知。	147	

# 第五拔業因種心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
	復次善男子煩惱因縁無有數量。解脱因縁亦無有數量。或有煩惱能与解脱以為因縁觀實體故。或有解脱能与煩惱以為因縁生執著故。	175	復次善男子煩惱因縁無有數量。解脱因縁亦無有數量。或有煩惱能与解脱以為因縁觀實體故。或有解脱能与煩惱以為因縁生執著故。	147	
住心頌	—		頌曰 <small>四讀</small> 縁覺鹿車無言説 部行麟角類不同 因縁十二深觀念 修習百劫具神通 拔業煩惱及種子 灰身滅智如虛空 湛然久醉臥三昧 蒙警廻心一如宮	147	宝鑑のみ
所依	—		問此住心亦依何經論説耶。答。大日經菩提心論。 彼經何説。	147	
大日經	又云。縁覺觀察因果。住無言説法不轉無言説於一切法證極滅語言三昧。	175	經云。縁覺 <small>(説者の添加)</small> 拔業煩惱株杌無明種子生十二因縁。離建立宗等。如是湛寂一切外道所不能知。先佛宣説離一切過。	147 — 148	
			又云。縁覺深觀察因果住無言説法不轉無言説。於一切法證極滅語言三昧。是為縁覺三昧道。	148	
			又云。祕密主若住縁覺聲聞所説真言摧害於諸過。	148	
			聲聞所説真言一一句安布。是中辟支佛復有少差別。謂三昧分異淨除於業生。	148	
大疏	釋云。業者惡業。因則十二因縁。種者無明種子。如聲聞極觀察智解了唯蘊無我。以厭怖心重故。疾斷煩惱自證涅槃不能分拆推求十二因縁實相。辟支佛智慧深利故。能以總別之相深觀察之。見一切集法皆是滅法。此與聲聞異。又辟支佛觀一切集法皆悉如涅槃相。於種種有為境界中。皆亦戲論風息能證此二種三昧。	175 — 176	—		
空海の釈	故拔業煩惱株杌及無明種子。是則辟支佛學處證處。此拔業因種一句中。悉攝辟支佛乘盡。故縁覺乘名拔業因種住心。	176	—		
縁覺乘	華嚴經云。上品十善自利清淨。不從他教自覺悟故。大悲方便不具足故。悟解甚深縁生法故。	176	—		凡聖界地章
	大乘同性經云。辟支佛有十種地。一者苦行具足地。二者自覺甚深十二因縁地。三者覺了四聖諦地。四者甚深利智地。五者八聖道地。六者覺了法界虛空界衆生界地。七者證寂滅地。八者六通地。九者徹祕密地。十者習氣漸薄地。是名十種辟支佛地。	176	—		大乘同性經
独覚の五相／種性・道	瑜伽論第三十四云。云何獨覺地。當知此地有五種相。一者種姓二者道三者習四者住五者行。	176	—		凡聖界地章
	云何獨覺種姓。謂由三相應正了知。	176	—		瑜伽師地論
	一者本性獨覺。先未證得彼菩提時有薄塵種姓。由此因縁於慣聞處心不愛樂。於寂靜處深心愛樂。	177	—		
	二者本性獨覺。先未證得彼菩提時有薄悲種姓。由是因縁。於説正法利有情事心不愛樂。於小思務寂靜住中深心愛樂。	177	—		
	三者本性獨覺。先未證得彼菩提時有中根種姓是慢行類。由是因縁深心希願無師無敵而證菩提。	177	—		
	云何獨覺道。謂由三相知正了知。	177	—		
	謂有一類安住獨覺種姓。經於百劫值佛出世。親近承事成就相續。專心求證獨覺菩提。於蘊善巧於處善巧。於界善巧於縁起善巧。於處非處善巧於諦善巧勤修學故。於當來世速能證得獨覺菩提。如是名為初獨覺道。	177	—		
	復有一類值佛出世。親近善士聽聞正法。如理作意於先所未起順決擇分善根引發令起。謂煖頂忍。而無力能即於此生證法現觀得沙門果。復修蘊善巧修處善巧。修界善巧修縁起善巧。修處非處善巧修諦善巧故。於當來世能證法現觀得沙門果。是名第二獨覺道。	177 — 178	—		
復有一類值佛出世。親近善士聽聞正法如理作意。證法現觀得沙門果。而無力能於一切種至極究竟畢竟離垢。畢竟證得梵行邊際阿羅漢果。復修蘊善巧修處善巧。修界善巧修縁起善巧。修處非處善巧修諦善巧故。依出世道於當來世至極究竟畢竟離垢。畢竟證得梵行邊際阿羅漢果。是名第三獨覺道。	178	—			

# 第五拔業因種心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
独覚の五相／習・住・行	云何獨覺習。	178	—		瑜伽師地論
	謂有一類依初獨覺道。滿足百劫修集資糧。過百劫已出無佛世。無師自能修三十七菩提分法。證法現觀得獨覺菩提果。永斷一切煩惱成阿羅漢。	178	—		
	復有一類或依第二或依第三獨覺道。由彼因緣出無佛世。無師自能修三十七菩提分法。或證法現觀乃至得阿羅漢果。或得沙門果。至極究竟畢竟離垢。畢竟證得梵行邊際。證得最上阿羅漢果。當知此中由初習故成獨覺者名麟角喻。由第二第三習故成獨勝者名部行喻。	178 — 179	—		
	云何獨覺住。	179	—		
	謂初所習麟角喻獨覺。樂處孤林樂獨居住。樂甚深勝解。樂觀察甚深緣起道理。樂安住最極空無願無相作意。若第二第三所習部行喻獨勝。不必一向樂處孤林樂獨居住。亦樂部衆共相雜住。所餘住相如麟角喻。	179	—		
	云何獨覺行。	179	—		
	謂一切獨覺。隨依彼彼村邑聚落而住。善護其身善守諸根善住正念。隨入彼彼村邑聚落。或爲乞食或濟度他下劣愚昧。以身濟度不以語言。何以故。唯現身相爲彼說法不發言故。示現種種神通境界。乃至爲令心誹謗者生歸向故。又彼一切應知本來一向趣寂。	179	—		
麟角・部行	或云。明獨覺者此有二種。一者麟角喻獨覺。二者部行獨覺。麟角喻者。曾於百劫以修因行。於自乘解脫深種善根。最後身時出無佛世。但觀世間所有草木春生夏榮秋衰冬落。而悟無常便成無學。猶麟之角獨一無二故也。	179 — 180	—		瑜伽論 積  法華經
	故瑜伽釋云。常樂善寂不欲雜居。修加行滿無師自悟。永出世間故名獨覺。	180	—		
	部行者。是人本是緣覺種姓。常樂觀察十二緣法。於最後身值佛爲說十二緣法而得悟道。	180	—		
	故法華云。從佛世尊聞法信受。慇懃精進求自然慧。樂獨善寂深知諸法因緣。是名辟支佛乘。此有衆多部類。而行故名部行。	180	—		
	此二成覺斷見修惑都有一百六十心。諸緣覺乘法爾皆於凡夫位時。無所有處已下諸惑先已斷竟。後入見道有十六心。如前說。但法忍法智不斷惑可知。斷修所斷惑。上之八地每地九品各有二心。合有一百四十四心。通前見位總有一百六十心耳。	180 — 181	—		
	次明大覺者。小乘成佛總有四階。一於三無數劫修行有漏四波羅蜜。除禪定般若爲種智因。二於百劫中修相好因。三最後身出家已後。修有漏四禪四無色定。斷非想已下所有諸惑。四菩提樹下三十四心斷惑成佛云云。	181	—		
独覚	對法論第十三卷云。獨覺乘補特伽羅者。謂住獨覺法性若定不定性。是中根自求解脫發弘正願。修厭離貪緣解脫意樂。及修獨證菩提意樂。即聲聞藏爲所緣境。精進修行法隨法行。或先未起順決擇分。或先已起順決擇分。或先未得果。或先已得果。出無佛世唯內正思惟聖道現前。或如麟角獨住。或復獨勝部行得盡苦際。若先未起順決擇分。亦不得果。如是等方成麟角獨住。所餘當成獨勝部行等云云。	181	—		対法論
	或云。先未起順決擇乃至先已得果。下云未起決擇分未得果。此二迴心成麟角所餘成衆出者。此中已得順決擇分與未得果何異。	181 —	—		述記
	法師云。今大乘云。未得決擇分迴心者唯此成麟角。餘三句成衆出。何已決未得果言已對句成故。	182	—		
	此義不然如下解。又從聲聞迴心入緣覺。從煖頂忍迴心不至世第一法位。以前三位有多剎那。世第一法唯一剎那故不得轉勝。若如毘婆沙使捷度。又如俱舍論偈曰。轉三餘。	182	—		
	釋曰。轉聲聞三善根。成異正覺獨覺乘。不世第一法。只一剎那不迴心故。此小乘義。今大乘不然。義曰。世第一法亦多剎那。何以得知。即此前論文云世第一法即此生故。非剎那剎那。若以此義四位俱得迴心。又世第一法不得出觀。唯在觀中云何得迴心。亦不得也唯前三位。	182	—		
	又以不定性人各有三乘種子。若迴心已即獨覺種子生獨覺果。以羅漢等迴心亦成獨覺故。若已聲聞六十劫修習。解脫分迴心入獨覺時成衆出。若至獨覺解脫分等善根位等中。更四十劫練者成麟角此。	182 — 183	—		
	大智度論云。言已得決擇分成衆出者。約不練根入涅槃語。此中言未起決擇分及未得果迴心成麟角者。此中有義。大義曰若未起決擇至迴心者皆成麟角。大小乘成然此義決定。	183	—		
	疑曰。若已六十劫未迴心時修習。及迴心已更四十劫修習可爾。若雖已六十劫修。迴心已更不四十劫練根。又先非六十劫人但三生人等迴心後不修習。雖未起決擇分。已不多修習故此人成何者。	183	—		
	義曰。此人一向利根。先未修習已迴心。及未迴心時已六十劫修習迴心。必經獨覺位。或百劫或四十劫修習必成麟角。無異文故。如決擇分六十四文解。其已入決擇分位。迴心者有二人。一已經六十劫修習及未修習。迴心已更四十劫及百劫練根此人定成麟角。故論云復未得果者有成麟角。二經六十劫已迴心及未六十劫已迴心迴心已不經四十劫乃至百劫修習者。此人成衆出。故論云已起決擇分者成獨勝部。故論云。有已起決擇分成衆出未得果者成麟角。有此二文不同。非餘三果向迴心成麟角。	183 — 184	—		



# 第五拔業因種心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
	由已得果故。其迴心時。三乘各於何位等者。大義曰。若二乘人迴心向大者。從初發心乃至得二乘無學已來皆得。其有成果不同如前釋。若大乘獨覺退等者。至下退中釋。	184	—		
	又其迴心時至所。迴心取果處何位。釋曰。大乘并至初行位。其有迴心取獨覺者。以緣境位行與聲聞相似故。隨何位解脫分迴心。即次第至獨覺此位。又還至獨覺初行位。以根性異故不可超位。若已得決擇分善及果已去者。皆隨次第至獨覺此位。	184 — 185	—		
	問其取獨覺果時刻。須取那舍果後方取獨覺果。	185	—		
	以非想地非有漏心所厭故。廣如前釋。	185	—		
菩提心論	龍猛菩薩菩提心論云。	185	龍猛菩薩菩提心論云。	148	
	又二乘之人聲聞執四諦法緣覺執十二因緣。知四大五蘊畢竟磨滅。深起厭離破衆生執。勤修本法剋證其果。趣本涅槃已為究竟。	185	又二乘之人聲聞執四諦法緣覺執十二因緣。知四大五蘊畢竟磨滅。深起厭離破衆生執。勤修本法剋證其果。趣本涅槃已為究竟。	148	
	真言行者當觀。二乘之人雖破人執猶有法執。但淨意識不知其他。久久成果位以灰身滅智趣其涅槃。如太虛空湛然常寂。	185	真言行者當觀。二乘之人雖破人執猶有法執。但淨意識不知其他。久久成果位以灰身滅智趣其涅槃。如太虛空湛然常寂。	148	
	有定姓者難可發生。要待劫限等滿方乃發生。若不定姓者無論劫限。遇緣便迴心向大。從化城起以為超三界。謂宿信佛故乃蒙諸佛菩薩加持力而方便遂發大心。乃從初十信下遍歷諸位。經三無數劫難行苦行然得成佛。既知聲聞緣覺智慧狹劣亦不可樂。	185	有定姓者難可發生。要待劫限等滿方乃發生。若不定姓者無論劫限。遇緣便迴心向大。從化城起以為超三界。謂宿信佛故乃蒙諸佛菩薩加持力而方便遂發大心。乃從初十信下遍歷諸位。經三無數劫難行苦行然得成佛。既知聲聞緣覺智慧狹劣亦不可樂。	148 — 149	
	十住論云。復有二過應疾遠離。一貪聲聞地。二貪辟支佛地。	185 — 186	十住論云。若墮聲聞地及辟支佛地。若爾者是大衰患。如助道法『菩提資糧論』中說。	149	違い 有り
	偈云 若墮聲聞地 及辟支佛地 是名菩薩死 亦名一切失 雖墮於地獄 不應生怖畏 若墮於二乘 畢竟遮佛道 佛說愛命者 斬首則大畏 如是欲作佛 二乘應大畏	186	若墮聲聞地 及辟支佛地 是名菩薩死 則失一切利 若墮於地獄 不生如是畏 若墮二乘地 即為大怖畏 墮於地獄中 畢竟得至佛 若墮二乘地 畢竟遮佛道 佛自於經中 解說如是事 如人貪壽者 斬首則大畏 菩薩亦如此 若於聲聞地 及辟支佛地 應生大怖畏	149	
<b>以下、深秘釈</b>					
縁覚の真言	喻曰。此乘有二種意。一淺略二秘密。淺略意如前已説。	186	—		
	祕密義者。大日經有縁覚真言。此一字真言攝一切縁覚乘法盡。彼真言曰	186	—		
	<b>ॐ ॐ ॐ ॐ ॐ ॐ ॐ ॐ</b>	186	—		大日經
	囉字門顯一切諸法無言説義。是則縁覚所證之極也。若有衆生從此法門應得度者。即便誦持此真言法。得入法界胎藏。亦是法佛一體萬德之一。不知此義深可哀愍。胎藏曼荼羅所以置聲聞縁覚。良有深意。	187	—		

# 第六他縁大乘心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
大綱	粵有大士法樹 <sup>號</sup> 他縁乘。越建爪而高昇超聲縁而廣運。二空三性洗自執塵四量四攝 <sup>濟</sup> 他利行。思惟陀那深細。專注幻焰似心。	189	粵有大士法樹 <sup>号</sup> 他縁乘。越建爪而高昇超聲縁而廣運。二空三性洗自執塵四量四攝 <sup>齊</sup> 他利行。思惟陀那深細專注幻焰似心。	150	全同
	於是芥城竭而還滿。巨石磷而復生。三種練磨策初心之欲退。四弘願行仰後身之勝果。築等持城安唯識將。征魔句杖陣伐煩惱賊帥。整八正軍士縛以同事繩。走六通精騎殺以智慧 <sup>劍</sup> 。封勞績以五等爵。册心王以四德都。	189	於是芥城竭而還滿。巨石磷而復生。三種練磨策初心之欲退。四弘願行仰後身之勝果。築等持城安唯識將。征魔句杖陣伐煩惱賊帥。整八正軍士縛以同事繩。走六通精騎殺以智慧 <sup>劍</sup> 。封勞績以五等爵。册心王以四德都。	150	
	勝義勝義致太平之化。癡詮談旨扇無事之風。垂拱一真之臺無為法界之殿。	189	勝義勝義致太平之化。癡詮談旨扇無事之風。垂拱一真之臺無為法界之殿。	150	
	三大僧祇之庸於是稱帝。四智法王之 <sup>號</sup> 本無今得。爾乃蔵海息七轉之波。滙落斷六賊之害。無分正智等真常 <sup>函</sup> 。後得權悲遍諸趣類。製三蔵法令化三根有情。造十善格式導六趣衆生。	189 — 190	三大僧祇之庸於是稱帝。四智法王之 <sup>号</sup> 本無今得。爾乃蔵海息七轉之波。滙落斷六賊之害。無分正智等真常 <sup>函</sup> 後得權悲遍諸趣類。製三蔵法令化三根有情。造十善格式導六趣衆生。	150 — 151	
	言乘即三談識唯八。五性有成不三身即常滅。百億應化同 <sup>汎</sup> 六舟。千葉牟尼等授三駕。	190	言乘即三談識唯八。五性有成不三身即常滅。百億應化同 <sup>汎</sup> 六舟。千葉牟尼等授三駕。	151	
	縁法界有情故他縁。簡聲獨羊鹿故大名。運自他乎圓性故曰乘。此乃君子之行業菩薩之用心。此北宗大綱蓋如此乎。	190	縁法界有情故他縁。簡聲獨羊鹿故大名。運自他乎圓性故曰乘。此乃君子之行業菩薩之用心。此北宗大綱蓋如此乎。	151	
住心頌	—	頌曰 <sup>七韻</sup> 心海湛然無波浪 識風鼓動為去來 凡夫眩著幻男女 外道狂執屢樓臺 不知自心為天獄 豈悟唯心除禍災 六度萬行三劫習 五十二位一心開 煩惱所知已斷淨 菩提涅槃是吾財 四三點德今具足 不覺外求太悠哉 言忘慮絕遍法界 沈萍一子尤可哀	151 — 152	宝鑑のみ	
淺深二義	然此乘有二種義。謂 <sup>淺略深祕</sup> 是也。以多名句說一義理此即淺略。一一言名具無量義即是真言深祕。 <sup>初顯淺略次明深祕</sup> 。	190	—		
所依	—		問。此住心亦依何經論建立。 答。大日經菩提心論等。 彼經等何說。	152	
	初淺略者。大日尊告祕密主言。復次祕密主大乘行。發無縁乘心法無我性。何以故。如彼往昔如是修行者。觀察蘊阿頼耶。知自性如幻陽炎影響旋火輪乾闥婆城者。	190	答。大日經云。祕密主大乘行。發無縁乘心法無我性。何以故。如彼往昔如是修行者。觀察蘊阿頼耶。知自性如幻陽焰影響旋火輪乾闥婆城。	152	大日經
	釋曰。即是明第二重觀法無我性也。梵音莽鉢羅。是無義亦是義。所謂他縁乘者。謂發平等大誓。為法界衆生行菩薩道。乃至諸一闡提及二乘未入正位者。亦當以種種方便折伏攝受。普令同入是乘。約此無縁大悲故名他縁乘。又無縁乘者。至此僧祇始能觀察阿陀那深細之識。解了三界唯心心外更無一法而可得者。乘此無縁心。而行大菩提道故名無縁乘也。楞伽解深密等經瑜伽唯識等論所說。八識三性三無性皆是此意也。	190 — 191	—		大疏
	法相大乘以此為宗。此則所謂菩薩乘也。菩薩者梵云菩提薩埵。略去二字故云菩薩。	191	—		
五位	唯識瑜伽皆明五位。言五位者。資糧加行通達修習究竟位等。	191	—		
資糧位	初資糧位者。唯識論頌。乃至未起識。求住唯識性。於二取隨眠。由未能伏滅。	191	—		
	攝論云。清淨增上力。堅固心勝進。名菩薩初修無數三大劫。	191	—		
	即從初發深固大菩提心。乃至未起順決擇識。求住唯識真勝義性。齊此皆是資糧位攝。大菩提心。以善根力為自體以大願為縁。不退屈為策發。雖遇惡友不能破壞。	191 — 192	—		成唯識論・述記／凡聖界地
	此位未能伏除識相。即地前三十心皆是此位。望菩提果求出生死此為自利。故名資糧。望涅槃果即為有情。約利他故名解脫分。	192	—		

# 第六他縁大乘心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
十住	此位菩薩依因善友作意資糧四勝力故。於唯識義雖深信解。而未了能所取空。多住外門修菩薩行。二取隨眠未能伏滅令彼不起二取現行。	192	—		章からの引用
	此位二障雖未伏除修勝行時有三退屈。而能三事練磨其心。一聞無上正等菩提廣大深遠。心便退屈引他證已練。二聞施等波羅蜜多甚難可修。心便退屈省己增修練。三聞諸佛圓滿轉依極難可證。心便退屈引他況妙練。	192	—		
十住	三賢位中。初十住者。習種性即發趣也。行成不退故立住名。	192	—		華嚴經・大乘義章／凡聖界地章からの引用
	依佛地經。第二七日在忉利天妙勝殿說。	192	—		
	華嚴云。爾時法慧菩薩承佛神力。從菩薩無量方便三昧起說菩薩十住。十方有千佛刹微塵數諸佛。同名法慧而現前加被。十方有千佛刹微塵數菩薩。同名法慧雲集作證。<自下三賢位皆華嚴經文>。	192 — 193	—		
	十住心。一發心住者有三。一發心緣。見佛法僧及苦眾生發菩提心。二所求法。謂求十力處非處等而發於心。三所學法。勤學十法。欲令菩薩心轉增廣。	193	—		
	二治地住者有二。一利他行。於諸眾生發十種心。謂利益心等。二自利行。勤學十法。謂誦習多聞閑寂靜。近善知識發言和悅。欲令菩薩增長大悲。	193	—		
	三修行住者有二。一治煩惱行。以十種行觀一切法無常苦空無我等。二治小乘行。勤學十法。謂觀察眾生界法界世界地等欲等。欲令菩薩智慧明了。	193	—		
	四生貴住者有二。一聖法中成就十法。了知眾生國土世界業行果報生死涅槃。二上求佛法應學十法。了知三世一切佛法。欲令增進於三世中心得平等。	193 — 194	—		
	五具足方便住者有二。一利他行。而起十心所修善根皆為救護一切眾生饒益安樂等。二自利行。勤學十法。知眾生無邊等。欲令其心轉復增勝無所染著。	194	—		
	六正心住者有二。一決定信。聞十種法心定不動。讚佛毀佛讚法毀法讚毀僧等。二決定智。勤學十法。謂一切法無相無體等。欲令其心不退轉無生法忍。	194	—		
	七不退住者有二。一不退行。聞十種法堅固不退。聞有佛無佛有法無法等。二不退智。勤學十法。說一即多說多即一等。欲令增進於一切法善能出離。	194	—		
	八童真住者有二。一得勝行。住十種業。謂身語意行無失。知眾生種種欲解界業等。二緣淨土。勤學十法。謂知一切佛刹等。欲令增進於一切法能得善巧。	194	—		
	九法王子住者有二。一利眾生行。善知十法。謂善知諸眾生受生。知煩惱現起等。二求菩提行。勤學十法。謂法王處善巧法王軌度等。欲令增進心無障礙。	194 — 195	—		
十灌頂住者有三。一度眾生。成就十智。開示調伏無數眾生等。二得深法。身及身業神通變現。法王子等亦不能知。三所知廣。勤學十智。欲令增進一切種智。	195	—			
十行	十行。十行者長養性也。修起名行。厭有為故求菩提故。悲愍有情故。依修二諦伏中品障。第二七日在炎魔天寶莊嚴殿說。爾時功德林菩薩承佛神力。從菩薩善思惟三昧起說菩薩十行。十方有萬佛刹微塵數菩薩。同名功德林雲集作證。	195	—		華嚴經・大乘義章／凡聖界地章からの引用
	一歡喜行者。修施有二。一自生喜為大施主。凡所有物悉能惠施。二生他喜。修此行時一切愛樂。願以身肉充足一切不見自身施者。令其永得安隱快樂。	195	—		
	二饒益行者。修戒有二。一自利行。護持淨戒不著六塵。假使那由他天諸魔女。端正殊麗不能傾戒。二利他行。令未度者度解脫調伏等。心常安住甚深智慧。	195 — 196	—		
	三無違逆行者。修忍有二。一自利。常修忍法謙下恭敬。假使那由他眾生。言語毀辱器杖逼害心淨歡喜。二利他。此身空寂無我我所自他覺悟心不退轉。	196	—		
	四無屈撓行者。精進有二。一自利行。第一精進煩惱故。為知一切眾生諸根勝劣故。二利他行。設為眾生經微塵數劫受苦。令彼眾生永脫諸苦乃至究竟。	196	—		
	五離癡亂行者。修定有二。一離癡亂成就正念。死此生彼入胎出胎心無癡亂。二悟深法。聞恐怖聲悅意聲等而不能壞。知諸三昧同一體性。於一切智得不退轉。	196	—		
六善現行者。修慧有二。一順空行。三業清淨無虛妄故。無相甚深住於真實。二隨有行。念諸眾生常處癡闇。若未調伏我當先作成就調伏必至菩提。	196	—			

# 第六他縁大乘心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
	七無著行者。修方便有二。一無取著。於念念中入僧祇界。見佛聞法皆無所著。二利諸有情。觀一切法如幻諸佛如影菩薩行如夢說法如響。自利利他清淨滿足。	196 — 197	—		
	八難得行者。修願有二。一利他行。譬如船師不住此岸彼岸中流。而能運度從此至彼。菩薩亦爾。二不求報。不求一縷一毫及以一字讚美之言。爲安隱彼至菩提故。	197	—		
	九善法行者。修力有二。一無礙力。得四無礙解假使那由他衆生。各別所問皆爲酬對令除疑惑。二示導力。成就十種身等爲衆生作清涼池。能盡一切佛法源故。	197	—		
	十真實行者。修智有二。一十力智。成就第一誠諦之語。知衆生是處非處智等。二現神力。念念遍遊十方世界。示現如來自在神力。有親近者歡喜清淨。	197	—		
十廻向	十迴向。十迴向者。不可壞性十金剛也。迴己所修有趣向故。迴施衆生菩提涅槃不可壞性。第二七日在都史天一切妙寶所莊嚴殿說。爾時金剛幢菩薩承佛神力。從菩薩智慧光明三昧起說菩薩十迴向。十方有十萬佛刹微塵數諸佛。同名金剛幢現前加被。有百萬佛刹微塵數菩薩。同名金剛幢雲集作證。	197 — 198	—		華嚴 經・大 乘義章 ／凡聖 界地章 からの 引用
	一救護一切衆生離衆生相迴向者。此菩薩所修六度四無量心。爲一切衆生作燈作炬破無明闇。此文有三。一迴施衆生。二迴向菩提。三迴向一切法真實性。	198	—		
	二不壞迴向者。此菩薩於佛法信得不壞信。於三乘等心轉增長。念念見佛以阿僧祇供具供養諸佛。文三如前。以此善根。爲欲度脫一切衆生得清淨智證寂滅性等。	198	—		
	三一切佛迴向者。此菩薩隨順修學去來現在諸佛迴向之道。見一切色乃至觸法若美若惡不生愛憎。文三如前。以此善根授衆生。安住金剛菩提心住於實際。	198	—		
	四至一切處迴向者。此菩薩修習善根。願如實際無處不至。去來現劫佛成正覺。願以不可說香雲摩尼供養等。文三如前。以此善根普攝衆生入如來智充滿法界。	198 — 199	—		
	五無盡功德藏迴向者。此菩薩普行諸清淨業。入不可思議自在三昧。善巧方便能作佛事。放佛光明普照世界。文三如前。以己善根及衆生界。趣薩婆若遍入法界耳。	199	—		
	六隨順堅固一切善根迴向者。此菩薩或爲帝王不刑不罰。以四攝法攝諸衆生。七寶妻子手足支分歡喜盡施。文三如前。以彼善根願諸衆生入智慧海安住實際等。	199	—		
	七隨順一切衆生迴向者。此菩薩隨所積集一切善根入無量三昧。以智慧觀察一切衆生心行差別咸令清淨。文三如前。以此善根願一切衆生住無上智平等清淨。	199	—		
	八真實相迴向者。此菩薩正念明了其心堅住。得智慧明爲善知識之所攝受。如來慧日明照其心永滅癡冥。文三如前。以此善根盡衆生界成等正覺周遍法界。	199 — 200	—		
	九無著無縛解脫迴向者。此菩薩於一切善根心生尊重。修習普賢菩薩行願。得佛灌頂於一念中入方便地。文三如前。以此善根開悟衆生。大智慧住佛境界。	200	—		
十等法界無量迴向者。此菩薩以離垢淨而繫其頂。住法師位廣行法施。爲諸衆生作調御師示一切智道。文三如前。修如是行普爲衆生成一切智充滿法界。	200	—			
加行位	明加行位。加行位者。第十迴向末也。論云。現前立少物。謂是唯識性。以有所得故。非實住唯識。	200	—		成唯識 論・述 記／凡 聖界地 章から
	菩薩先於初無數劫。善修福德智慧資糧。爲入見道住唯識性。復修加行伏除二取。謂煇頂忍世第一法。此四總名順決擇分。謂見道中彼無漏故名爲真實。此煇等四順趣彼分名順決擇分。前順解脫既初發心求究竟果故遠。此順決擇隣近見道故近。煇等四法依四尋思四如實智初後位立。四尋思者。名義自性差別假有實無。如實遍知此四離識及識非有名如實智。	200 — 201	—		
	如是煇頂依能取識觀所取空。下忍起時印境空相。中忍轉位於能取識如境是空順樂忍可。上忍起位印能取空。世第一法雙印空相。皆帶相故未能證實。故說菩薩此四位中。猶於現前安立小物。謂是唯識真勝義性。以彼空有二相未除。帶相觀心有有所得故。非實安住真唯識理。	201	—		
	依如是義厚嚴經云。菩薩於定位。觀影唯是心。義想既滅除。審觀唯自相。如是住內心。知所取非有。次能取亦無。後觸無所得。	201	—		
	此加行位。唯能伏除全未能滅。於安立諦非安立諦俱學觀察。爲引當來二種見故。非安立諦是正所觀。非如二乘唯觀安立。	201	—		

# 第六他縁大乘心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
	菩薩起此煨等善根。雖方便時通諸靜慮。而依第四方得成滿。託最勝依入見道故。唯依欲界善趣身起。餘慧厭心非殊勝故。故顯揚云。極感非惡趣。極欣非上二。唯欲界人天。佛出世現觀。<自下依唯識論文>。	201 — 202	—		草からの引用
	煨善根者。依明定發下尋思。觀無所取立。爲煨位。謂此位中創觀所取名等四法皆自心變。假施設有實不可得。	202	—		
	頂善根者。依明增定發上尋思。觀無所取立爲頂位。謂此位中重觀所取名等四法皆自心變。假施設有實不可得。	202	—		
	忍善根者。依印順定發下如實智。於無所取決定印持。無能取中亦順樂忍。既無實境離能取識。寧有實識離所取境。	202	—		
	世第一善根者。依無間定發上如實智。印二取空立世第一法。謂前上忍唯印能取空。今世第一法二空雙印。起真見故初阿僧祇劫滿。	202	—		
通達位	三三通達位。通達位者。謂聖種性見道位也。	202	—		成唯識論・述記／凡聖界地章からの引用
	論云。若時於所縁。智都無所得。	203	—		
	爾時住唯識。離二取相故。若時菩薩於所縁境。無分別智都無所得。不取種種戲論相故。智與真如平等平等俱離能取所取相故。	203	—		
	有釋此智相見俱無。有釋此智相見俱有。有釋此智見有相無。說無相取不取相故。此正義也。	203	—		
	加行無間此智生時。體會真如名通達位。初照理故亦名見道。此有二種。	203	—		
	一真見道。謂即所說無分別智。實證二空所顯真理。實斷二障分別隨眠。雖多利那事方究竟。即一無間一解脫一勝進。而相等故總說一心。此復有二漸頓斷故。	203	—		
	二相見道。此復有二。一觀非安立諦有三品心。二縁安立諦有十六心故。前真見道證唯識性。後相見道證唯識相。二中初勝。	203	—		
	故頌偏說。前真見道根本智攝。後相見道後得智攝。	203	—		
修習位 =十地	此二見道攝六現觀者。謂思現觀信現觀。戒現觀智諦現觀。邊智諦現觀究竟現觀。此真見道攝彼第四現觀小分。此相見道攝彼第四第五小分。初在賢位由思所成。後是果收謂盡智等。雖第二三與見俱起。而非自性故不相攝。菩薩得此二見道時。生如來家住極喜地。善達法界得諸平等。常生諸佛大集會中。於多百門已得自在。自知不久證大菩提。能盡未來利樂一切故。	203 — 204	—		華嚴經・成唯識論／凡聖界地章からの引用
	華嚴經云。金剛藏言。我不見有諸佛國土。其中如來不說十地者。	204	—		
	唯識論云。無得不思議。是出世間智。捨二重故。便證得轉依。	204	—		
	菩薩從前見道起已。爲斷餘障證得轉依。復數修習無分別智。此智遠離所取能取故說無得。妙用難測名不思議。二取隨眠是世間本。唯此能斷名出世間。二障種子立重名。令彼永滅故說爲捨。此能捨彼二重故。便能證得廣大轉依。由數修習無分別智斷本識中二障重故。能轉捨依他起上遍計所執。及能轉得依他起中圓成實性。由轉煩惱得大涅槃。轉所知障證無上覺。	204 — 205	—		
	云何證得二種轉依。謂十地中修十勝行。斷十重障證十真如。二種轉依由斯證得。	205	—		
	轉依位別略有六種。一損力益能轉謂初二位。二通達轉謂通達位。謂在見道。三修習轉在十地行。四果圓滿轉謂究竟位。五下劣轉謂二乘位。六廣大轉謂大乘位。	205	—		
	此中意說廣大轉依。捨二重而證得故。轉依義別略有四種。一能轉道。伏二障種謂永斷故。二所轉依。持種本識迷悟真如。三所轉捨。所斷二障所捨有無。四所轉得。所顯涅槃所生菩提。	205	—		
	此四義中取所轉得。頌說證得轉依言故。然初地至覺道成諸地不同皆此位攝。列名辨相如下應知。	205	—		
	第二七日在他化自在天宮摩尼寶藏殿。爾時金剛藏菩薩承佛神力。從菩薩大智慧光明三昧起說菩薩十地。爾時十方有十億佛刹微塵數諸佛同名金剛藏而現前加被。有十億佛刹微塵數菩薩同名金剛藏雲集作證。	206	—		
	第一歡喜地者。仁王經云。若菩薩住百佛國中。作閻浮提四天王修百法門。二諦平等心化一切衆生。	206	—		

# 第六他縁大乘心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
十地・歡喜地	華嚴經云。佛子菩薩住歡喜地。成就多歡喜多淨信多無惱害多無瞋恨。念諸佛法念諸菩薩法。念清淨波羅蜜念入一切如來智。生佛境界中故。入一切菩薩平等性中故。遠離一切怖畏故。皆生歡喜。此菩薩已得遠離五怖畏故。所謂不活畏惡名畏死畏惡道畏大眾威德畏。已離我想不愛自身何況資財故。不求他供給施一切衆生故。遠離我見無我想故。決定不離佛菩薩故。世無等者況有勝故。此即如次配五怖畏。	206 — 207	—		
	此菩薩大悲爲首。廣大志樂無能沮壞。敬順尊重諸佛法。日夜修習善根無厭足故。親近善知識故。求多聞無厭足故。求一切智地故。求如來力無畏不共佛法故。求諸波羅蜜助道法故。乃至凡所有物倉庫七寶頭目手足皆無所惜。爲求諸佛廣大智慧。是爲大捨。十度之中行檀波羅蜜。四攝之中布施偏多。餘非不修隨力隨分。多作閻浮提王。諸所作業不離念佛法僧。乃至不離念具足一切種一切智智。	207	—		仁王經・華嚴經・成唯識論／凡聖界地章からの引用
	唯識論云。極喜地者。初獲聖性具證二空。能益自他生大喜故。行施波羅蜜多。此有三種。謂財施無畏施法施。斷異生性障。謂二障中分別起者。依彼種立異生性故。二乘見道現在前時。唯斷一種名得聖性。菩薩見道現在前時。具斷二種名得聖性。二真見道現在前時。彼二障種必不成就。猶明與闇不俱起故。此即通達。何名修習。住滿地中時既淹久。理應進斷所應斷障。不爾三時道應無別。故說菩薩得現觀已。復於十地修道位中。唯修永滅所知障道。留煩惱障助願受生。非如二乘速趣圓寂。故修道位不斷煩惱。將成佛時方頓斷故。證遍行真如。謂此真如二空所顯。無有一法而不在故。	207 — 208	—		
	華嚴經云。此地菩薩勤加精進。於一念頃證百三摩地。以淨天眼見諸佛國。二見百如來。三動百世界。身亦能往彼佛世界放大光明。四化爲百類善令他見。五成就百類所化有情。六若欲留身得百劫住。七見前後際百劫中事。八知見能入百法明門。九化作百身。十身皆能現百菩薩眷屬。若以菩薩殊勝願力自在示現過於是數。乃至百千億劫不能數知。	208	—		
十地・離垢地	二離垢地者。仁王經云。若菩薩住千佛國中。作忉利天王修千法門。以十善道化一切衆生。	208 — 209			
	華嚴經云。佛子菩薩摩訶薩。欲入二地當起十種心。所謂正直心柔軟心。堪能心調伏心。寂靜心純善心。不雜心無顧戀心廣心大心。得入第二離垢地。此菩薩作是念。十不善道是三惡趣因。十善業道是人天乃至有頂處因。上品十善。修治清淨心廣無量故。具足悲愍不捨衆生希求諸佛大智故。乃至證十力四無畏故。一切佛法皆得成就。此菩薩於無量百千億那由他劫。遠離慳嫉破戒垢故。四攝法中愛語偏多。十度之中修持戒波羅蜜多。多作輪王。	209	—		仁王經・華嚴經・成唯識論／凡聖界地章からの引用
	唯識論云。二離垢地。具淨尸羅遠離能起微細毀犯煩惱垢故。行戒波羅蜜多。謂攝善法戒攝律儀戒饒益有情戒。斷邪行障證最勝真如。謂此真如具無邊德。於一切法最爲勝故。	209	—		
	准論。應云於多千門已得自在。	209	—		
	華嚴經云。於一刹那頃證千三摩地。以淨天眼見諸佛國。二見千如來。三動千世界。身亦能往彼佛世界放大光明。四化爲千類善令他見。五成就千類所化有情。六若欲留身得千劫住。七見前後際千劫中事。八知見能入千法明門。九化作千身。十身皆能現千菩薩眷屬。	210	—		
然依仁王經。二地菩薩爲忉利天王。若華嚴經作轉輪聖王。二說不同具引如上。	210	—			
十地・發光地	第三發光地者。仁王經云。若菩薩住十萬佛國中。作炎天王修十萬法門。以四禪定化一切衆生。	210	—		
	華嚴經云。佛子菩薩摩訶薩。欲入第三發光地者當起十種深心。所謂清淨心安住心。厭捨心離貪心。不退心堅固心。明盛心勇猛心。廣心大心。以是十心得入第三地。此菩薩於四禪四空次第隨順得無量神力。能動大地。一身爲多身多身爲一身。或隱或顯石壁山障所往無礙。猶若虛空六通具足。此菩薩忍辱心柔和心。諧順心悅美心。不瞋心不動心等皆轉清淨。於四攝中利行偏多。十度之中忍辱波羅蜜偏多。餘非不修隨力隨分。多作三十三天王。	210 — 211	—		仁王經・華嚴經・成唯識論／凡聖界地章からの引用
	唯識論云。三發光地者。成就勝定大法總持。能發無邊妙慧光故。行忍辱波羅蜜多。謂耐怨害忍安受苦忍諦察法忍。斷闇鈍障證勝流真如。謂此真如所流教法。於餘教法極爲勝故。	211	—		
	華嚴經云。於一念頃證百千三摩地。以淨天眼見諸佛國。二見百千如來。三動百千世界。身亦能往彼佛世界放大光明。四化爲百千類善令他見。五成就百千類所化有情。六若欲留身得百千劫住。七見前後際百千劫中事。八知見能入百千法明門。九化作百千身。十身皆能現百千菩薩眷屬。	211	—		

# 第六他縁大乘心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
	然依仁王經。三地菩薩作夜摩天王。若華嚴經作三十三天王。	211	—		
十地・焰慧地	第四焰慧地者。仁王經云。若菩薩住百億佛國中。作兜率天王修百億法門。行道品化一切衆生。	212	—		仁王經・華嚴經・成唯識論／凡聖界地章からの引用
	華嚴經云。佛子菩薩摩訶薩。欲入第四地者當修行十法明門。所謂觀衆生界法界。世界虚空界識界。欲界色界無色界。廣大信解界大心信解界。以此十法明門得入焰慧地。此菩薩修行觀身受心法。未生已生不善法令不生斷故。未生已生善法令生不失故。信進念定慧根力等。念覺分擇法精進喜輕安定捨等覺分。正見正思惟正語正業正命正精進正念正定等。修禪定根力覺道。於四攝法同事偏多。十度之中精進波羅蜜偏多。此地當作夜摩天王。	212	—		
	唯識論云。四焰慧地安住最勝菩提分法。燒煩惱薪慧焰增故。行精進波羅蜜多。謂被甲精進攝善精進利樂精進。斷微細煩惱現行障。第六識俱身見等攝。最下品故不作意緣故。遠隨現行故說名微細。彼障四地菩提分法。入四地時便能永斷。初二三地行施戒修相同世間。四地修得菩提分法方名出世。故能永害二身見等。第七識俱執我見等。與無漏道性相違故。八地以去方永不行。證無攝受真如。謂此真如無所繫屬。非我執等所依取故。	212 — 213	—		
	華嚴經云。於一念頃證百億三摩地。乃至身皆能現百億菩薩眷屬。	213	—		
	仁王華嚴二說如上。	213	—		
十地・難勝地	第五難勝地者。仁王經云。若菩薩住千億佛國中。作化樂天王修千億法門。二諦四諦八諦化一切衆生。	213	—		仁王經・華嚴經・成唯識論／凡聖界地章からの引用
	華嚴經云。佛子菩薩摩訶薩。欲入第五地當以十種平等清淨心趣入。所謂於過去佛法平等。未來佛法平等。現在佛法平等。戒平等心平等。除見疑悔平等。道非道智平等。修行知見平等。於一切菩提分法上上觀察平等。教化衆生清淨心平等。以此十種平等清淨心得入第五地。此菩薩受如來護念故得不退轉心。如實知此是苦聖諦集聖諦滅聖諦道聖諦。善知世俗諦第一義諦。此菩薩為利益衆生故。世間伎藝靡不該習。行四攝法。十度之中禪波羅蜜偏多。多作兜率天王。	213 — 214	—		
	唯識論云。五極難勝地。真俗兩智行相互違。合令相應極難勝故。行靜慮波羅蜜多。謂安住靜慮引發靜慮辦事靜慮。斷下乘般涅槃障。令厭生死樂趣涅槃。同下二乘厭苦欣滅。彼障五地無差別道。入五地時便能永斷。證類無別真如。謂此真如類無差別。非如眼等類有異故。	214	—		
	華嚴經云。於一念頃證千億三摩地。以淨天眼見諸佛國。二見千億如來。三動千億世界。身亦能往彼佛世界放大光明。四化為千億類善令他見。五成就千億類所化有情。六若欲留身得千億劫住。七見前後際千億劫中事。八知見能入千億法明門。九化作千億身。十身皆能現千億菩薩眷屬。	214 — 215	—		
	教有二說具引如前。	215	—		
十地・現前地	第六現前地者。仁王經云。若菩薩住十萬億佛國中。作他化自在天王修十萬億法門。十二因緣智化一切衆生。	215	—		仁王經・華嚴經・成唯識論／凡聖界地章からの引用
	華嚴經云。佛子菩薩摩訶薩。欲入第六地當觀察十平等法。所謂無相故平等。無體故無生故無滅故。本來清淨故無戲論故。無取捨故寂靜故。如幻夢影響等故有無不二故。如是觀一切法自性清淨。隨順無違得入現前地。此菩薩以大悲為首觀世間生滅。謂業為田識為種。無明闇覆愛水為潤。我慢漚灌見網增長生名色牙。名色增長生五根。諸根相對生觸。乃至終沒為死。如是十種順逆觀諸緣起修三脫門。住此地中般若波羅蜜偏多。多作善化天王。	215	—		
	唯識論云。六現前地。住緣起智引無分別最勝般若令現前故。行般若波羅蜜多。謂生空無分別慧。法空無分別慧。俱空無分別慧。斷能相現行障證無染淨真如。謂此真如本性無染亦不可說後方淨故。	216	—		
	華嚴經云。於一念頃證百千億三摩地。以淨天眼見諸佛國。二見百千億如來。三動百千億世界。身亦能往彼佛世界放大光明。四化為百千億類善令他見。五成就百千億類所化有情。六若欲留身得百千億劫住。七見前後際百千億劫中事。八知見能入百千億法明門。九化作百千億身。十身皆能現百千億菩薩眷屬。	216	—		
	二文不同具引如上。	216	—		
	第七遠行地者。仁王經云。若菩薩住百萬億佛國中。作初禪王修百萬億法門。方便智願智化一切衆生。	216	—		

# 第六他縁大乘心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
十地・遠行地	華嚴經云。佛子菩薩摩訶薩。欲入第七地當修十種方便慧。謂修空無相無願三昧等。如是十種方便慧。起殊勝行得入第七地。從第六地來能入滅定。今住此地能念念入念念起而不作證。以大方便雖示現生死而恒住涅槃。雖眷屬圍繞而常樂遠離。雖以願力三界受生。不爲世法所染。雖得佛境界。而示現魔境界示同外道。獲如實三昧智慧光明隨順修行。一切二乘無有能及。悉能乾竭一切衆生諸惑泥淹。十度之中方便波羅蜜偏多。多作自在天王。	216 — 217	—		仁王經・華嚴經・成唯識論／凡聖界地章からの引用
	唯識論云。七遠行地。至無相住功用後邊。出過世間二乘道故。行方便善巧波羅蜜多。謂迴向方便善巧。拔濟方便善巧。斷細相現行障。彼障七地妙無相道。入七地時便能永斷。由斯七地說斷二愚及彼龜重。一細相現行愚。即是此中執有生者。猶取流轉細生相故。二純作意勤求無相愚。即是此中執有滅者。尚取還滅細滅相故。純於無相作意勤求。未能空中起有勝行。證法無別真如。謂此真如雖多教法種種安立。而無畏故。	217 — 218	—		
	華嚴經云。於一念頃證百千億那由他三摩地。以淨天眼見諸佛。乃至身皆能現百千億那由他菩薩眷屬。	218	—		
	教有二說具引如前。	218	—		
十地・不動地	第八不動地者。仁王經云。若菩薩住百萬微塵數佛國中。作二禪梵王修百萬微塵數法門。雙照方便神通智化一切衆生。	218	—		仁王經・華嚴經・成唯識論／凡聖界地章からの引用
	華嚴經云。佛子菩薩摩訶薩。離一切心意識分別。入一切法如虛空性名無生法忍。成就此忍得入不動地。此菩薩摩訶薩。菩薩心佛心菩提心涅槃心尚不現起。況復起於世間之心。此菩薩本願故。諸佛世尊現其前。善哉善哉善男子。此忍第一順諸佛法。然我等所有十力四無畏十八不共諸佛之法汝今未得。爲欲成就勤加精進。勿復放捨住此忍門。乃至第七勤已。於一念頃所生智業。若不可說三千大千世界。隨衆生身信解差別。普於其中示現受生教化成就。十度之中願波羅蜜偏多。多作大梵天王千世界。	218 — 219	—		
	唯識論云。八不動地。無分別智任運相續相用煩惱不能動故。行願波羅蜜多。謂求菩提願利樂他願。斷無相中作加行障。令無相觀不任運起。前之五地。有相觀多無相觀小。於第六地。有相觀小無相觀多。第七地中。純無相觀雖恒相續而有加行。由無相中有加行故。未能任運現相及土。如是加行障八地中無功用道故。若得入第八地時便能永斷。彼永斷故得二自在。八地已上純無漏道任運起故。三界煩惱永不現行。第七識中細所知障猶可現起。生空智果不違彼故。證不增減真如。謂此真如離增減執。不隨淨染有增減故。即此亦名相土自在所依真如。謂若證得此真如已。現相現土俱自在故。	219 — 220	—		
	華嚴經云。一刹那頃證百萬三千世界微塵數三摩地。乃至菩薩眷屬。	220	—		
	二經不同具引如上。	220	—		
	第九善慧地者。仁王經云。若菩薩住百萬億阿僧祇微塵數佛國中。作三禪大梵王修百萬億阿僧祇微塵數法門。四無礙智化一切衆生。	220	—		
十地・善慧地	華嚴經云。佛子菩薩摩訶薩。欲具廣大神通入差別世界。修力無畏不共法。隨諸佛轉法輪不捨大悲本願力。得入第九善慧地。	220	—		仁王經・華嚴經・成唯識論／凡聖界地章からの引用
	此地作大法師具法師行。善能守護如來法藏。以無量善巧智起四無礙解。用菩薩言辭而演說法。此菩薩起四無礙無暫捨離。何等爲四。謂法義詞樂說無礙智。法知諸法自相。義知諸法別相。詞知無錯謬。樂說無斷盡。假使不可說世界所有衆生。一刹那間令皆以無量言音而興問難各各不同。菩薩於一念頃悉能領受。仍以一音普爲解釋。各隨心樂令得歡喜。十度之中力波羅蜜最勝。多作二千世界主大梵王。	220 — 221	—		
	唯識論云。九善慧地成就微妙四無礙解。能遍十方善說法故。行力波羅蜜。謂思擇力修習力。斷利他中不欲行障。令於利樂有情界事中不欲勤行樂修己利。彼障九地四無礙解。入九地時便能永斷。證智自在所依真如。謂若證得此真如已。於無礙解得自在故。	221	—		
	華嚴經云。於一念頃證百萬阿僧祇國土微塵數三摩地。以淨天眼見諸佛國。二見百萬阿僧祇國土微塵數如來。乃至示現百萬阿僧祇國土微塵數菩薩以爲眷屬。若以菩薩殊勝願力。自在示現過於此數。乃至百千億那由他劫不能數知。	221	—		
	教有二說具引如前。	221	—		
	第十法雲地者。仁王經云。若菩薩住不可說不可說佛國中。作第四禪天王三界主。修不可說不可說法門。得理盡三昧同佛行處。盡三界源教化一切衆生。	221 — 222	—		



# 第六他縁大乘心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
十地・法雲地	華嚴經云。佛子從初地乃至第九地。以如は無量智慧觀察已。善思惟修習觀察。善滿足白法集無邊助道法。增長大福德智慧。廣行大悲知世界差別。入衆生界稠林。入如來所行處。證隨順如來寂滅行。常觀察如來力無畏不共佛法。名爲得一切種一切智智受職位。乃至佛子。此地菩薩以自願力起大悲雲。震大法雷通明無畏以爲電光。福德智慧而爲密雲。現種種身周旋往反。於一念頃普遍十方百千億那由他世界微塵國土演說大法。摧伏魔怨復過此數。於微塵國土隨諸衆生心之所樂。霑甘露雨滅除一切衆惑塵垢。是故此地名爲法雲。乃至此地多作摩醯首羅天王。於法自在能受衆生聲聞獨覺一切菩薩波羅蜜行。於法界中所有間難無能屈者。布施愛語利行同事所作諸業。皆不離念佛法僧。乃至不離念具足一切種一切智智。	222 — 223	—		仁王 經・華 嚴經・ 成唯識 論／凡 聖界地 章から の引用
	唯識論云。十法雲地。大法智雲含衆德水。蔽如空匳重充滿法身故。修習波羅蜜多。謂受用法樂智成就有情智。斷於諸法中未得自在。謂所知障中俱生一分。令於諸法不得自在。彼障十地大法智雲及所含藏所起事業。入十地時便能永斷。由斯十地說斷二愚及彼匳重。一大神通愚。即是此中障所起事業者。二悟入微細秘密愚。即是此中障大法智雲及所含藏者。此地於法雖得自在。而有餘障未名最極。證業自在等所依真如。謂若證得此真如已。普於一切神通作業總持定門皆自在故。	223	—		
	華嚴經云。菩薩復作是念。我於一切衆生爲首爲勝。若勤加精進。於一念頃得十不可說百千億那由他佛刹微塵數三昧。乃至示現爾所微塵數菩薩以爲眷屬。若以菩薩殊勝願力。自在示現過於此數。若修行若莊嚴。若信解若所作。若身若語若光明。若諸根若神變。若音聲若行處。乃至百千億那由他劫不能數知。	223 — 224	—		
究竟位	五究竟位。究竟位者。十地經云。有妙淨土出過三界。十地菩薩當生其中。	224	—		瓔珞 經・華 嚴經／ 凡聖界 地章から の引用
	瓔珞經云。三僧祇滿十地菩薩。於四禪上大自在宮。百劫修相好。千劫學威儀萬劫學變化。將成正覺昇蓮座等。	224	—		
	華嚴經云。佛子菩薩摩訶薩。入受職地即得百萬阿僧祇三昧皆現在前。其最後三昧名受一切智勝職位。此三昧現前時。有大寶蓮華忽然出生。其華廣大等百萬三千大千世界。以衆妙寶間錯莊嚴。超過一切世間境界。出世善根之所生起。恒放光明普照法界。非諸天處之所能有。毘瑠璃摩尼寶爲莖。栴檀王爲臺馬瑙爲鬚。閻浮檀金爲葉衆寶爲藏。寶網彌覆。十三大千世界微塵數蓮華以爲眷屬。	224 — 225	—		
	爾時菩薩坐此華座。身相大小正相稱可。無量菩薩以爲眷屬。各坐餘華周匝圍遶。一一各得百萬三昧。向大菩薩一心瞻仰。	225	—		
	佛子。此大菩薩并其眷屬坐華座時。所有光明及以言音。普皆充滿十方世界。一切世界咸悉震動。惡趣休息國土嚴淨。同行菩薩靡不來集。佛子此菩薩坐華座時。於兩足下放光普照十方諸大地獄。兩膝輪放光普照十方諸畜生趣。於齊中放光普照十方閻羅王界。從左右脇放光普照十方人趣。皆滅衆苦。從兩手中放光普照十方一切諸天阿修羅。從兩肩上放光普照十方一切聲聞。從其項背放光普照十方辟支佛身。從其面門放光普照十方初發心乃至九地諸菩薩。從兩眉間放光普照十方受職菩薩。從其頂上放百萬阿僧祇三千大千世界微塵數光明。普照十方一切世界諸佛如來道場衆會。雨諸摩尼以爲供養。復繞十方經十匝已。從諸如來足下而入。	225 — 226	—		
	爾時。諸佛知其世界中其菩薩摩訶薩到受職位。從眉間出清淨光明。名增益一切智神通。普照盡虛空遍法界已。而來至此菩薩會上。周匝右繞示現莊嚴已。從大菩薩頂上而入。爾時。菩薩得百萬三昧。名爲已得受職位之境界。具足十力墮在佛數。若身與座俱遍世界。	226	—		
究竟位	唯識論究竟位頌云。此即無漏界。不思議善常。安樂解脫身。大牟尼名法。	226	—		成唯識
	此謂此前菩提涅槃二轉依果。即是究竟無漏界攝。諸漏永盡非漏隨增。性淨圓明故名無漏。	226	—		
	界是藏義。此中含容無邊希有大功德故。清淨法界四智心品。滅道諦攝故唯無漏。謂佛功德及身土等。皆是無漏種性所生。故佛身中十八界等。皆悉具足而純無漏。	226 — 227	—		
	此轉依果又不思議。超過尋思言議道故。	227	—		
	此又是善白法性故。清淨法界遠離生滅極安隱故。四智心品妙用無方極巧便故。二種皆有順益相故。違不善故常說爲善。	227	—		
	此又是常無盡期故。清淨法界無生無滅。性無變易故說爲常。四智心品所依常故。無斷盡故亦說爲常。非自性常從因生故。	227	—		
	此又安樂無逼惱故。清淨法界衆相寂靜故名安樂。四智心品永離惱害故名安樂。	227	—		

# 第六他縁大乘心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
究竟位	二乘所得二轉依果。唯永遠離煩惱障縛。無殊勝法故但名解脫身。	227	—		論／凡聖界地章からの引用
	大覺世尊成就無上寂默法。故名大牟尼。	227	—		
	此牟尼尊所得二果。永離二障亦名 <b>法身</b> 。無量無邊力無畏等大功德法所莊嚴故。體依聚義總說名身。故此法身五法爲性。非淨法界獨名法身。二轉依果皆此攝故。如是法身有三相別。	227 — 228	—		
	一 <b>自性身</b> 。謂諸如來真淨法界。受用變化平等所依。大功德法所依止故。	228	—		
	二受用身。此有二種。一自受用。謂諸如來三無數劫修集無量福慧資糧所起無邊真實功德。及極圓淨常遍色身。相續湛然盡未來際。恒自受用廣大法樂。二他受用。謂諸如來由平等智示現微妙淨功德身。居純淨土爲住十地諸菩薩衆。現大神通轉正法輪。決衆疑網令彼受用大乘法樂。合此二種名受用身。	228	—		
	三變化身。謂諸如來由成事智變現無量隨類化身。居淨穢土爲未登地諸菩薩衆二乘異生。稱彼根宜現通說法。令各獲得諸利樂事。	228	—		
	然佛三身即五法故。所證真理謂即法身。四智菩提即報身故。受用變化大悲力故。利他無漏因緣成就。三身三土或異或同。大小勝劣前後改轉。淨穢報化漏無漏攝。性相身土差別無邊。如諸教中廣顯示故。	228 — 229	—		
法相宗義	此北宗。以唯識二諦二義爲深極祕要。故略出大綱。	229	—		
	慈恩法師唯識義云。第一出體者此有二種。一所觀體。二能觀體。	229	—		
所觀の唯識	所觀唯識。以一切法而爲自體。通觀有無爲唯識故。略有五重。	229	—		大乘法苑義林章からの引用
	一遣虛存實識。觀遍計所執唯虛妄起都無體用。應正遣空情有理無故。觀依他圓成諸法體實二智境界。應正存有理有情無故。	229	—		
	無著頌云。名事互爲客。其性應尋思。於二亦當推唯量及唯假。實智觀無義唯有分別三。彼無故此無。是即入三性。	229	—		
	成唯識言。識言總顯一切有情各有八識六位心所。所變相見分位差別。及彼空理所顯真如。識自相故。識相應故。二所變故。三分位故。四實性故。如是諸法皆不離識總立識名。唯言但遮愚夫所執定離諸識實有色等。	229	—		
	如是等文誠證非一。由無始來執我法爲有撥事理爲空。故此觀中。遣者空觀對破有執。存者有觀對遣空執。今觀空有而遣有空。有空若無亦無空有。以彼空有相待觀成。純有純空誰之空有。故欲證入離言法性。皆須依此方便而入。非謂有空皆即決定。證真觀位非有非空。法無分別性離言故。說要觀空方證真者。謂要觀彼遍計所執空。爲門故入於真性。真體非空。此唯識言既遮所執。若執實有諸識可唯。既是所執言應除遣。此最初門所觀唯識。於一切位思量修證。	229 — 230	—		
	二捨濫留純識。雖觀事理皆不離識。然此內識有境有心。心起必託內境生故。但識言唯不言唯境。	230	—		
	成唯識言。識唯內有境亦通外。恐濫外故但言唯識。又諸愚夫迷執於境。起煩惱業生死沈淪。不解觀心勤求出離。哀愍彼故說唯識言。令自觀心解脫生死。非謂內境如外都無。	230	—		
由境有濫捨不稱唯。心體既純留說唯識。	231	—		大乘法苑義林章からの引用	
厚嚴經云。心意識所緣皆非離自性。故我說一切唯識無有餘。華嚴等說 <b>三界唯心</b> 。遺教經云。是故汝等當好制心。制之一處無事不辨等。皆此門攝。	231	—			
所觀の唯識	三攝未歸本識。心內所取境界顯然。內能取心作用亦爾。此見相分俱依識有。離識自體本末法必無故。	231	—		大乘法苑義林章からの引用
	三十頌言。由假說我法。有種種相轉。彼依識所變。此能變唯三。	231	—		
	成唯識說。變謂識體轉似二分。相見俱依自體起故。	231	—		
	解深密說。諸識所緣唯識所現。	231	—		
	攝相見未歸識本故。所說理事真俗觀等皆此門攝。	231	—		
	四隱劣顯勝識。心及心所俱能變現。但說唯心非唯心所。心王體殊勝心所劣依勝生。隱劣不彰唯顯勝法。	231	—		
	故慈尊說。許心似二現。如是似貪等。或似於信等。無別染善法。	231	—		
	雖心自體能變似彼見相二現。而貪信等體亦各能變似自見相現。以心勝故說心似二。心所劣故隱而不說。非不能似。	231 —	—		
	無垢稱言。心垢故有情垢。心淨故有情淨等。皆此門攝。	232	—		
五遣相證性識。識言所表具有理事。事爲相用遣而不取。理爲性體應求作證。勝鬘經云 <b>自性清淨心</b> 。	232	—			

# 第六他縁大乘心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
	攝論頌言。於繩起蛇覺。見繩了義無。證見彼分時。知如蛇智亂。此中所說。起繩覺時遣於蛇覺。喻觀依他遣所執覺。見繩衆分遣於繩覺。喻見圓成遣依他覺。此意即顯。所遣二覺皆依他起。斷此染故所執實蛇實繩我法不復當情。非於依他以稱遣故皆互除遣。蛇由妄起體用俱無。繩藉麻生非無假用。麻譬真理繩喻依他。知繩麻之體用蛇情自滅。蛇情滅故蛇不當情名遣所執。非如依他須聖道斷。故漸入真達蛇空而悟繩分。證真觀位照真理而俗事彰。理事既彰我法便息。此即一重所觀體也。	232	—		早から の引用
能觀の唯識	能觀唯識以別境慧而爲自體云云。然總遍詳諸教所說一切唯識。不過五種。	233	—		大乘法 苑義林 章から の引用
	一境唯識。阿毘達磨經云。鬼傍生人天各隨其所應等事心異故。許義非真實。如是等文但說唯識所觀境者皆境唯識。	233	—		
	二教唯識。由自心執著等頌。華嚴深密等說唯識教者皆教唯識。	233	—		
	三理唯識。三十頌言是諸識轉變。分別所分別。由此彼皆無。故一切唯識。如是成立唯識道理皆理唯識。	233	—		
	四行唯識。菩薩於定位等頌四種尋思如實智等皆行唯識。	233	—		
	五果唯識。佛地經云。大圓鏡智。諸處境識皆於中現。	233	—		大乘法 苑義林 章から の引用
	又如來功德莊嚴經云。如來無垢識。是淨無漏界。解脫一切障。圓鏡智相應。	233	—		
	唯識亦言。此即無漏界。不思議善常。安樂解脫身。大牟尼名法。	233	—		
	如是諸說唯識得果皆果唯識。此中所說五種唯識。總攝一切唯識皆盡云云。	233	—		
	又顯類差別者。其圓成真性識。若加行後得觀是共相非別相。以總縁遍法故。根本智觀是別相非共相。諸法別知故。乃至。或說因果體俱一識作用成多。一類菩薩義。或因果俱說二。	233 234	—		
	決擇分中有心地說。謂本識及轉識。或唯因說三。	234	—		
	辨中邊云。識生變似義有情我及了。	234	—		
	三十唯識云。謂異熟思量。及了別境識。	234	—		
	多異熟性故偏說之。阿陀那名理通果有。或因果俱說三。謂心意識。或唯果說四。佛地經等說四智品。或因果俱說六。勝鬘經中說六識。或因果俱說七。諸教說七心界。或因果俱說八。謂八識。或因果合說九。	234	—		
	楞伽第九頌云。八九種種識。如水中諸波。	234	—		
依無相論同性經中。若取真如爲第九真俗合說故。今取淨位第八本識以爲第九。染淨本識各別說故。	234	—			
如來功德莊嚴經云。如來無垢識。是淨無漏界。解脫一切障。圓鏡智相應。	234	—			
一一諦	又二諦義云。瑜伽唯識二諦各有四重。	235	—		大乘法 苑義林 章
	世俗諦四名者。一世間世俗諦<亦名有名無實諦>。二道理世俗諦<亦名隨事差別諦>。三證得世俗諦<亦名方便安立諦>。四勝義世俗諦<亦名假名非安立諦>。	235	—		
	勝義諦四名者。一世間勝義諦<亦名體用顯現諦>。二道理勝義諦<亦名因果差別諦>。三證得勝義諦<亦名依門顯實諦>。四勝義勝義諦<亦名廢詮談旨>。	235	—		
	諦前之三種名安立勝義。第四一種非安立勝義諦。	235	—		
	又云。勝義勝義者。體妙離言迥超衆法名爲勝義。聖智內證過前四俗復名勝義諦。	235	—		
	又云。第四勝義勝義諦者。謂非安立廢詮談旨一眞法界也。	235	—		
四種教體	又以四種體釋諸教體。故略出之。	235	—		大乘法 苑義林 章
	初攝相歸性體者。教即真如。般者論云。應化非眞佛。亦非說法者。說法不二取。無說離言相。	235	—		
	第二攝境從識體者。若取根本能說者識心爲體。若取枝末能聞法者識心爲體。故天親云。展轉增上力。二識成決定。	235	—		
	第三攝假從實體者。一切內教體唯是聲。由名句文體是假有隨實說故。對法論說成所引聲。不說名等名成所引。	235	—		
	第四相用別論體者。唯取根本能說法者識上所現聲名句文。以爲教體。假與實義用殊故。此中四體約義用分。不乖眞俗法相理故。具如法苑總聊簡說。	— 236	—		

# 第六他縁大乘心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
六合釈	又有六合釋。釋一切法得名所以。故次略出之。此六合釋以義釋之。亦可名為六離合釋。初各別釋名之為離。後總合解名之為合。此六者何。一持業釋。二依主釋。三有財釋。四相違釋。五隣近釋。六帶數釋。	236	—		大乘法苑義林章
	初持業釋亦名同依。持謂任持業者業用作用之義。體能持用名持業釋。名同依者。依謂所依。二義同依一所依體名同依釋。如名大乘。	236	—		
	依主釋者亦名依土。依者能依主者法體。依他主法以立自名名依主釋。或主是君主。一切法體名為主者從喻為名。如臣依王之臣故名曰王臣。土謂土夫。	236 — 237	—		
	有財釋者亦名多財不及有財。財謂財物。自從他財而立己名為有財。如世有財亦是從喻為名。	237	—		
	相違釋者名既有二義。所目自體各別。兩體互乖而總立稱是相違釋。	237	—		
	隣近釋者。俱時之法義用增勝。自體從彼立其名。名隣近釋。如說有尋及有伺等。諸相應法皆是此體。	237			
	帶數釋者。數謂一十百千等數。帶謂挾帶。法體挾帶數法為名名帶數釋。如說二十唯識論。	237			
	此六釋中各有多說。不能煩述。	237			
	此中六釋且依共傳略示體義。其廣辨相如餘處說。謂此六中初持業釋。於八轉聲何聲中釋。乃至帶數釋亦爾。皆如別處。更有釋名如宗輪疏。恐厭繁多且指綱要。	237			
菩提心論	龍猛菩薩菩提心論云。	237	龍猛菩薩菩提心論云。	152	同
	又有衆生。發大乘心行菩薩行。於諸法門無不遍修。復經三阿僧祇劫修六度萬行。皆悉具足然證佛果。久遠而成。斯由所習法教致有次第。所以亦不可樂。	237 — 238	又有衆生發大乘心行菩薩行。於諸法門無不遍修。復經三阿僧祇劫修六度萬行。皆悉具足然證佛果。久遠而成斯由所習法教致有次第。	152	
	究竟の問答	— — —	問。斷二障證四德如此沒默為究竟耶。 如是行處未致本源。 何以得知。	152 152 152	
釈摩訶衍論	十住心論には引かれない		龍猛菩薩說。一切行者斷一切惡修一切善。超十地致無上地。圓滿三身具足四德。如是行者無明分位非明分位	152	宝鑰はここで終了
総釈	—		今依此證文。此住心之佛未致心原。但遮心外之迷無開秘蔵之寶。	152	
<b>以下、深秘釈</b>					
弥勒真言	次祕密義者。如上無緣乘法。即是彌勒菩薩三摩地門。是三昧則所謂大慈三昧。亦是大日如來四行之一也。一切如來大慈無量悉名彌勒。此菩薩亦住普遍大慈發生三昧。說自心真言	238	—		
	<b>ॐ ह्रूं ह्रय मूर्त्तमूर्त्तभयवुगग</b>	238	—		大日經
深秘釈	釋云。阿誓單闍耶無能勝義。薩縛薩埵一切衆生。奢也心性。謂彼先世所習行諸根性類。奴揭多知也。謂能了知衆生諸根性行。句義如是。	238	—		大疏
	深祕密義。初阿字為體即是本不生。生者生老病死一切流轉之法。彼即體常自不生是阿字義。以知諸法自性不生。是故一切衆生為無有上勝。上無等也。又能知法體不生故。達鑿群機一切心性無所不現覺。隨彼所應度者而成就之。即是慈中之上。遍施衆生無有窮盡。是故若有衆生能通達受持讀誦此法。行者不久即同彌勒之行。早證大慈三昧。	238 — 239	—		
総釈	此一真言悉攝法相法門。若誦此一真言則為持入彌勒所證所說一切法。即得不經三大劫一生成佛。	239			
	常途說云。彌勒菩薩位居十地當來成佛。如此之說所謂未了之言。	239	—		

# 第七覺心不生心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
大綱	夫大虚寥廓含万象越一氣。巨壑泓澄孕千品爰一水。誠知一為百千之母。空即假有之根。假有非有而有有森羅。絕空非空而空空不住。色不異空建諸法而宛然空。空不異色泯諸相而宛然有。是故色即是空空即是色。諸法亦爾何物不然。	241	夫大虚寥廓含万象越一氣。巨壑泓澄孕千品爰一水。誠知一為百千之母。空即假有之根。假有非有而有有森羅。絕空非空而空。空不住。色不異空建諸法而宛然空。空不異色泯諸相而宛然有。是故色即是空空即是色。諸法亦爾何物不然。	153	全同
	似水波之不離。同金莊之不異。不一不二之號立二諦四中之稱顯。	241	似水波之不離。同金莊之不異。不一不二之号立二諦四中之稱顯。	153	
	觀空性於無得。越戲論於八不。于時四魔不戰面縛三毒不殺自降。生死即涅槃更無階級。煩惱即菩提莫勞斷證。雖然無階之階級不壞五十二位。階級之無階不礙一念成覺。	241	觀空性於無得。越戲論於八不。于時四魔不戰面縛三毒不殺自降。生死即涅槃更無階級。煩惱即菩提莫勞斷證。雖然無階之階級不壞五十二位。階級之無階不礙一念成覺。	153	
	一念之念經三大而勤自行一道之乘馳三駕而勞化他。	242	一念之念經三大而勤自行一道之乘馳三駕而勞化他。	153	
	悲唯蘊之迷無性歎他緣之阻境智。	242	悲唯蘊之迷無性歎他緣之阻境智。	153	
	心王自在得本性之水。心數客塵息動濁之波。權實二智證圓覺乎一如。	242	心王自在得本性之水。心數客塵息動濁之波。權實二智證圓覺乎一如。	153	
	真俗兩諦得教理乎絕中。悟心性之不生知境智之不異。斯乃南宗之綱領也。	242	真俗兩諦得教理乎絕中。悟心性之不生知境智之不異。斯乃南宗之綱領也。	154	
撰教	故大日尊告秘密主言。秘密主。彼如是捨無我。心主自在覺自心本不生。何以故。秘密主心前後際不可得故。	242	故大日尊告秘密主言。秘密主。彼如是捨無我。心主自在覺自心本不生。何以故。秘密主心前後際不可得故。	154	大日經
	釋曰。心主即心王也。以不滯有無故心無罣礙。所為妙業隨意能成。故云心主自在。心王自在明即是淨菩提心更作一轉開明。倍勝於前劫也。心王猶如池水性本清淨。心數淨除猶如客塵清淨。是故證此性淨時即能自覺心本不生。何以故。心前後際俱不可得故譬如大海波浪以從緣起故。即是先無後無。而水性不爾。波浪從緣起時水性非是先無。波浪因緣盡時水性非是後無。心王亦復如是。無前後際。以前後際斷故。雖復遇境界風隨緣起滅。而心性常無生滅。覺此心本不生是漸入阿字門。	242 — 243	釋曰。心主即心王也。以不滯有無故心無罣礙。所為妙業隨意能成。故云心主自在。心王自在明即是淨菩提心更作一轉開明。倍勝於前劫也。心王猶如池水性本清淨。心數淨除猶如客塵清淨。是故證此性淨時即能自覺心本不生。何以故。心前後際俱不可得故譬如大海波浪以從緣起故。即是先無後無。而水性不爾。波浪從緣起時水性非是先無。波浪因緣盡時水性非是後無。心王亦復如是。無前後際。以前後際斷故。雖復遇境界風隨緣起滅。而心性常無生滅。覺此心本不生是漸入阿字門。	154	大疏
	「爾時復離百六十心等。塵沙上煩惱一重微細妄執。名第二阿僧祇劫。故經云。<知自心性。是超越二劫瑜祇行也>」を省略する。				
	如是無為生死緣因生壞等義。如勝鬘經實性佛性論等〔經〕は說者の補足)中廣明。	243	如是無為生死緣因生壞等義。如勝鬘經實性佛性論等〔經〕は說者の補足)中廣明。	154 — 155	
空海の積	謂本不生者兼明不生不滅不斷不常不一不異不去不來等。	243	謂本不生者兼明不生不滅不斷不常不一不異不去不來等。	155	
	三論家舉此八不以為究極中道。故吉藏法師二諦方言佛性等章盛談此義。	243	三論家舉此八不以為究極中道。故吉藏法師二諦方言佛性等章盛談此義。	155	
	今略出綱要。	243	—		
住心頌	—	頌曰 五韻 因緣生法本無性 空假中道都不生 波浪滅生但是水 一心本自湛然澄 色空不壞智能達 真俗宛然理分明 八不利刀斷戲論 五邊面縛自降平 心通無礙入佛道 從此初門移心亭	155	宝鑰のみ	
	謂二諦者。蓋是言教之通詮相待之假稱。虚寂之妙實窮中之極號矣。中論云。諸佛常依二諦說法。一者世諦二者第一義諦。故二諦唯是教門不關境理。而學者有其巧拙。遂有得失之異。若有巧慧學此二諦成無所得。無巧慧者學教即成有所得失。故常途諸師。或言含智解。或辭兼聖教。同以境理為諦。今不同此。	243	—		
	問中論云。諸佛依二諦說法。涅槃經云。隨順衆生故說二諦。是何諦耶。答能依是教諦所依是於諦。	243 — 244	—		

# 第七覺心不生心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
二諦	問於諦爲失教諦爲得不。答凡夫於爲失如來於爲得。聖人於亦得亦失。而師云。於諦爲失教諦爲得者乃是學教成迷。本於是通迷學教於別迷。通迷是本別迷是末。本是前迷末是後迷。	244	—		大乘玄論
	問何意開凡聖二於諦耶。答示凡聖得失令轉凡成聖。	244	—		
	問於諦爲失者。何以言諦耶。答論文自解。諸法性空世間顛倒謂有。於世人爲實名之爲諦。諸賢聖真知顛倒性空。於聖人是實名之爲諦。此即二於諦。諸佛依此而說名爲教諦耳。	244	—		
	問教若爲名諦耶。答有數意。一者依實而說故所說亦實是故名諦。二者如來誠諦之言是故名諦。三者說有無教實能表道是故名諦。四者說法實能利縁是故名諦。五者不顛倒是故名諦。	244	—		
	與他家二諦有十種異。一者理教異。彼明。二諦是理三假是俗四絶是真。今明。二是教不二。二者相無相異。他家住有無故是有相。今明。有表不有無表不無。不住有無故名無相。三者得無得異。他家住有無故名有得。今明。不住有無故名無得云云。	244 — 245	—		
二諦	他但以有爲世諦空爲真諦。今明。若有若空皆是世諦。非空非有始名真諦。三者空有爲二非空有爲不二。二與不二皆是世諦。非二非不二名爲真諦。四者此三種二諦皆是教門。說此三門爲令悟不二。無所依得始名爲理。	245	—		大乘玄論
	問前三皆是世諦不二爲真諦。答如此。	245	—		
	問若爾理與教何異。答自有二諦爲教不二爲理。皆是轉側適縁無所妨也。	245	—		
	問何故作此四重二諦。答對毘曇事理二諦。明第一重空有二諦。對成論師空有二諦。汝空有二諦是我俗諦。非空非有方是真諦。故有第二重二諦。對大乘師依他分別二爲俗諦。依他無生分別無相不二真實性爲真諦。今明。若二若不二皆是我家俗。非二非不二方是真諦。故有第三重二諦。	245 — 246	—		
	大乘師復言。三性是俗三無性非安立諦爲真諦。故今明汝依他分別二真實不二是安立諦。非二非不二三無性非安立諦。皆是我俗。言亡慮絶方是真諦。	246	—		
	問若以有無爲教表非有非無理者。何不非有非無之教表非有非無理。必以有無之教表非有非無理耶。答不可以月指月應以指指月。若利根人應如是說。但凡夫著有無故。以有無表非有非無。	246	—		
	問若以於諦爲衆生說者更增其患。何以依二於諦說法耶。答凡夫著有二乘滯空。今明。如來因縁有無假有假無。假有故不有假無故不無。云何增患云云。	246	—		
釈名	釋名者。若如他釋。俗以浮虚爲義。真以真實爲名。世是隔別爲義。第一莫過爲旨。此是隨名釋義。非是以義釋名。若爾可謂世間法者有字無義。今明。俗以不俗爲義。真以不真爲義。若具足論之應以非俗非不俗遣四句爲俗義。但今對他浮虚是俗義今明不俗爲義。是名出世法者有字有義。釋諦義有四家云云。	246 — 247	—		大乘玄論
	今明。此真俗是如來二種教門。能表爲名則有二諦。若從所表爲名則唯一諦。故非只以審實爲義。若二於諦即以審實爲諦。若就因縁教諦即有多義。或以誠諦之言釋諦。此二教表不二之道。教必不差違即是諦義。依名釋諦如是若依義釋諦。諦以不諦爲義。此是堅論。若橫論諦以諸法爲義。例如真俗義中說云云。	247	—		
立名	立名者。三門分別。前辨立名。次辨絶名。後辨釋名。	247	—		大乘玄論
	初立名者。不真不俗亦是中道。亦名無所有亦名正法亦名無住。此非真非俗無名今假爲立名。此名以無名之所立名。如提羅波夷真不食油強爲食油。二諦亦爾。以其真表不真以俗表不俗假言真俗。以其假言名無得物之功。物無應名之實。	247 — 248	—		
	淨名經云。從無住本立一切法。無住即無本。	248	—		
	大品云。般若猶如大地出生萬物。般若正法無住。此三眼目之異名云云。	248	—		
	第二辨絶名。常途相傳世諦不絶名。引成論文。劫初時物未有名。聖人立名字。如瓶衣等物。故世諦不絶名。真諦與佛果三師不同。光宅云。此二皆不絶名。真諦有真如實際之名。佛果有常樂我淨之名。但絶名不絶妙名。莊嚴云。此二皆絶名。佛果出於二諦外。是故絶名。真諦本來自空。亡四句絶百非。故絶名。開善云云云。	248	—		

# 第七覺心不生心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
	頁数		頁数		
	今明。一往爲論何爲不得。然非理實說。今問若劫初物作名詬者。以真諦無名。假名詬者與真何異。又問火名爲當即火離火。若使此火名即火呼火即燒口。若使火名離火何故不得水耶。故知非即離體有名。若在口中不在火上。是即火絕名。且復從來蛇床虎杖世諦絕名。復問人是何物。人頭手等何意呼人耶。強爲立名豈非皆絕。次難三家云云。	248 — 249	—		
	今明。以四句辨之。一者俱絕。二者俱不絕。三者真絕俗不絕。四者俗絕真不絕。	249	—		
	言二諦俱絕者。二諦皆如奈得皆不絕。二諦俱不絕者。得是如相名爲如來。得是二如相所以皆不絕云云。	249	—		
諦 體	釋二諦體常解不同云云。	249	—		大乘玄 論
	今意有第三諦。彼無第三諦。彼以理爲諦。今以教爲諦。彼以二諦爲天然之理。今明。唯一實諦方便說二。如唯一乘方便說三。	249	—		
	問何處經文中道爲二諦體。答中論云。因緣所生法。我說即是空。亦爲是假名。亦是中道義。因緣所生法者是俗諦。即是空者是真諦。亦是中道義者是體。	249	—		
	華嚴經云。一切有無法了達非有無。	249	—		
	涅槃經云。隨順衆生說有二諦。故以教門爲諦。	250	—		
	仁王經云。有諦無諦中道第一義諦。故知有第三諦。	250	—		
	問教諦爲是一體爲是異體。答如前言中道爲體故是一體。	250	—		
	問若言一體者與他家一體何異。答他家定一定異定亦一亦異。	250	—		
	今明約第一重故作此語。至第二第三第四重。不可言一不可言異。	250	—		
	問於諦爲是一體爲是異體。答約二妄情爲二體。爾終無有兩物。如眼病見空華異空無華。故以一中道爲體	250	—		
	問假有假無爲二諦非有非無爲中道。答一往開中假義故。假故中中非假也。究竟而言假亦是中。故涅槃經云。有無即是非有非無。亦得中爲假。一切言說皆是假故。	250	—		
問何者是體假用假。何爲體中用中耶。答假有假無是用假。非有非無是體假。有無是用中。非有非無是體中。復言有無非有非無皆是用中用假。非二非不二方是體假體中。合有四假四中。方是圓假圓中耳。	250 — 251	—			
中道	明中道者。初就八不明中道。後就二諦明中道。初中師有三種方言。第一方言云。所以牒八不在初者。欲洗淨一切有所得心。有得之徒無不墮此八計中。如小乘人言。謂有解之可生惑之可滅。乃至衆生從無明流來。反本還源故去。今八不橫破八迷堅窮五句。以求彼生滅不得故言不生不滅。生滅既去。不生不滅亦生滅亦不生滅。非生滅非不生滅五句自崩。	251	—		大乘玄 論
三 論	又三論玄文云。三論部帙雖有異。而同以無所得正觀爲宗。所以然者。此論破除一切有所得邊病。明無依無得不二中道。故三論破執用異正觀無別。故無量義經云。如水洗穢義同約井池爲異。今約用不同故辨所宗差別。	251	—		三論玄 義
中 論	中論以二諦爲宗。所以用二諦爲宗者。二諦是佛法根本。如來自行化他皆由二諦。自行由二諦者。如瓔珞經佛母品明。二諦能生佛故二諦是佛母。蓋取二智爲佛。二諦能生二智故以二諦爲母。即是如來自德圓滿由於二諦。化他德由二諦者。如來有所說法教化衆生常依二諦。故中論云。諸佛依二諦爲衆生說法。是化他德由於二諦。	251 — 252	—		三論玄 義
	所以知自行化他由於二諦者。十二門論云。以識二諦故則得自利利他及共利。即其事也。以二諦是自行化他之本故。申明二諦以爲論宗。則令一切衆生具得自他二利。	252	—		
	問何人迷二諦。論主破迷申二諦耶。答有三種人迷二諦。一小乘五百部。各執諸法有決定性。聞畢竟空如刀傷心。此人失第一義諦。然既失第一義諦亦失世諦。所以然者。空宛然而有故。有名空有方是世諦。彼既失空亦是迷有故失世諦。五百部執出如來二諦之外。	252	—		
	二者方廣道人。謂一切法如龜毛兔角無罪福報應此人失世諦。然有宛然而空故。空名有空。既失空有亦失有空。如斯之人亦失二諦。又諸外道亦失二諦。如有見外道迷於真諦。空見外道迷於世諦。又凡夫著有故迷真諦。二乘滯空迷世諦。今破此之迷申明二諦。故用二諦爲宗。	253	—		
	問何以得知此論以二諦爲宗。答瓔珞經云。二諦不生不滅乃至不來不去。今論正明八不。故知以二諦爲宗。又青目序論意。明外人失二諦龍樹爲是等故造此中論。即知破外道迷失申明二諦。故以二諦爲宗。	253	—		





# 第七覺心不生心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
顯句義	釋曰。醯醯是呼召。俱摩羅迦是童子。即是呼召令憶本願。又俱是摧破之義。魔羅是四魔及眷屬。此真言以魔字爲體。即是大空之義。證此大空摧壞一切魔也。	257	—		大疏
	毘目乞底鉢他悉體多解脫道住。請呼此童子住於解脫道者。即是諸佛解脫。所謂大空涅槃。	257	—		
	<b>𑖀𑖀𑖀</b> 憶念憶念。 <b>𑖀𑖀𑖀</b> 先所立願。	257	—		
	此真言淺略。意云。醯醯童子住解脫道者憶念本所立願。一切諸佛法身成佛入身口意祕密之體。一切有心無能及者。然憶本願故以自在之力。還於生死救度衆生。大意如此。此童子久已法身成佛。故請具以憶本願而度衆生。	257	—		
	由請菩薩本願。若有見聞觸知憶念我者皆於諸乘而得畢定乃至滿一切願。此菩薩久已成佛。所謂普見如來或云普現如來。以大悲加持力示童子身。顯義如是。	257	—		
深祕義	深祕義。 <b>𑖀</b> 一字爲體是大空義。	258			
	<b>大空則大自在</b> 。大自在則 <b>大我</b> 。 <b>大我能證大空</b> 。大我於一切法無著無得。是則 <b>如來智慧</b> 。若得平等慧者於一切法都絕戲論。是故亦名 <b>無戲論如來</b> 。	258			
	故金剛頂經云。時薄伽梵一切無戲論如來。復說轉字輪般若理趣。	258			理趣經
	釋經云。是則文殊師利菩薩之異名。轉字輪者是五字輪三摩地。所謂諸法空與無自性相應故者。金剛界曼荼羅中金剛利菩薩三摩地。諸法無相與無相性相應故者。是降三世曼荼羅中忿怒金剛利三摩地。諸法無願與無願性相應故者。是遍調伏曼荼羅中蓮華利三摩地。諸法光明般若波羅蜜多清淨故者。一切義成就曼荼羅中寶利菩薩三摩地云云。	258	—		理趣釈
	所謂空無相無願是 <b>三解脫門</b> 。大般若等顯諸空無相等經。皆是 <b>文殊師利菩薩三摩地法曼荼羅</b> 。故六波羅蜜經云。令文殊師利菩薩受持所說 <b>般若藏</b> 。	258 — 259	—		六波羅蜜經
空海の三論解説	龍樹菩薩依此般若藏作中觀十二門論示三解脫 <b>中道正觀</b> 。龍樹菩薩弟子提婆菩薩作百論破二乘外道等執。無著菩薩造順中論。世親菩薩作百論釋。清辨菩薩造中論釋。此名般若燈論。護法菩薩造廣百論釋。唐三藏玄奘法師譯傳大唐。秦姚興時鳩摩羅什三藏譯青目所作中觀釋爲四卷。吉藏法師依中百十二三論。廣造章疏盛傳三解脫門。入唐學生智藏道慈法師等受學傳此間。是名三論宗。	259	—		
総釈	是此 <b>名人則文殊師利菩薩</b> 。約法曰 <b>大般若波羅蜜多經</b> 。	259	—		
	如此經論等所詮無量經義等。悉攝文殊 <b>𑖀</b> 字真言盡。	259	—		
	若觀誦此一字則 <b>證大空三昧等同文殊菩薩</b> 。證此大空慧時能知一切諸法本來不生不滅不斷不常不一不異不去不來等。中論初說 <b>八不良有以也</b> 。是大慧亦是 <b>大日尊萬德之一也</b> 。	259 — 260	—		
	故善無畏三藏云。 <b>文殊師利者。是大日如來智慧</b> 。不離大日如來別有慧云云。	260	—		大疏

# 第八一道無為心 [如實知自心・空性無境心] 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
大綱	若夫孔宣出震旦。述五常乎九州。百會誕華胥。開一乘乎三草。於是狂醉黎元住而不進。癡闇黔首往而不歸。七十達者頗昇其堂。萬千羅漢乃信金口。度內五常方圓不合。界外一車大小不入。	261	若夫孔宣出震旦述五常乎九州。百會誕華胥開一乘乎三草。於是狂醉黎元住而不進。癡闇黔首往而不歸。七十達者頗昇其堂。萬千羅漢乃信金口。度內五常方圓不合。界外一車大小不入。	156	全同
	是故三七觀樹四十待機。初轉四諦方等洗人法之垢穢。後灑一雨圓音霑草木之芽葉。	261	是故三七觀樹四十待機。初轉四諦方等洗人法之垢穢。後灑一雨圓音霑草木之芽葉。	156	
	至如入蓮華三昧觀性德不染。放白毫一光表修成遍照。會三歸一讚佛智之深多。指本遮末談成覺之久遠。寶塔騰踊二佛同座。娑界震裂四唱一處。賜髻珠獻瓔珞。	261	至如入蓮華三昧觀性德不染放白毫一光表修成遍照。會三歸一讚佛智之深多指本遮末談成覺之久遠。寶塔騰踊二佛同座娑界震裂四唱一處。賜髻珠獻瓔珞。	156 — 157	
	利智鷺子疑吾佛之變魔。等覺弥勒怪子年之過父。一實之理吐本懷於此時。無二之道得滿足於今日。	261 — 262	利智鷺子疑吾佛之變魔等覺弥勒怪子年之過父。一實之理吐本懷於此時無二之道得滿足於今日。	157	
	爾乃羊鹿麋而露牛疾。龍女出而象王迎。	262	爾乃羊鹿麋而露牛疾。龍女出而象王迎。	157	
	二種行處宿身心之室宅。十箇如是安止觀之宮殿。寂光如來融境智而知見心性。應化諸尊願行願而分身隨相。	262	二種行處宿身心之室宅十箇如是安止觀之宮殿。寂光如來融境智而知見心性應化諸尊願行願而分身隨相。	157	
	寂而能照照而常寂。似澄水之能鑒。如瑩金之影像。濕金即照影。照影即金水。	262	寂而能照照而常寂。似澄水之能鑒。如瑩金之影像。濕金即照影。照影即金水。	157	
	即知境即般若般若即境。故云無境界。即此 <b>如實知自心名為菩提。</b>	262	即知境即般若般若即境。故云無境界。即此 <b>如實知自心名為菩提。</b>	157	
如實知自心	故大日尊告秘密主云。秘密主。云何菩提謂 <b>如實知自心</b> 。秘密主。是阿耨多羅三藐三菩提。乃至彼法少分無有可得。何以故。 <b>虛空相是菩提</b> 。無知解者亦無開曉者。何以故。菩提無相故。秘密主。諸法無相謂虛空相。	262	故大日尊告秘密主云。秘密主。云何菩提。謂 <b>如實知自心</b> 。秘密主。是阿耨多羅三藐三菩提乃至彼法少分無有可得。何以故。 <b>虛空相是菩提</b> 。無知解者亦無開曉者〔「者」は説者の補足〕。何以故。菩提無相故。秘密主。諸法無相。謂虛空相。	157 — 158	大日經
	爾時金剛手復白佛言。世尊。誰尋求一切智。誰為菩提成正覺者。誰發起彼一切智智。	262	爾時金剛手復白佛言。世尊誰尋求一切智。誰為菩提成正覺者。誰發起彼一切智智。	158	
	佛言。秘密主 <b>自心尋求菩提及一切智</b> 。何以故。 <b>本性清淨</b> 故。心不在內不在外。及兩中間心不可得。	262 — 263	佛言。秘密主 <b>自心尋求菩提及一切智</b> 。何以故。 <b>本性清淨</b> 故。心不在內不在外。及兩中間心不可得。	158	
	秘密主。如來應正等覺。非青非黃非赤非白非紅非紫非水精色。非長非短非圓非方。非明非暗非男非女非不男女。	263	秘密主。如來應正等覺非青非黃。非赤非白非紅非紫非水精色。非長非短非圓非方。非明非暗非男非女非不男女。	158	
	秘密主。心非欲界同性非色界同性非無色界同性。非天龍夜叉乾闥婆阿修羅迦樓羅緊那羅摩睺羅伽人非人趣同性。	263	秘密主。心非欲界同性非色界同性非無色界同性。非天龍夜叉乾闥婆阿修羅迦樓羅緊那羅摩睺羅伽人非人趣同性。	158	
	秘密主。心不住眼界不住耳鼻舌身意界。非見非顯現。何以故。虛空相心離諸分別無分別。所以者何。性同虛空即同於心。性同於心即同菩提。如是秘密主。 <b>心虛空界菩提三種無二</b> 。此等非為根本方便波羅蜜滿足。	263	秘密主。心不住眼界不住耳鼻舌身意界。非見非顯現。何以故。虛空相心離諸分別無分別。所以者何。性同虛空即同於心。性同於心即同菩提。如是秘密主。 <b>心虛空界菩提三種無二</b> 。此等非為根本方便波羅蜜滿足。	158	
	是故秘密主。我說諸法如是。令彼諸菩薩衆 <b>菩提心清淨知識其心</b> 。	263	是故秘密主。我說諸法如是。令彼諸菩薩衆 <b>菩提心清淨知識其心</b> 。	158 — 159	
	秘密主。若族姓男族姓女。欲識知菩提當如是識知自心。	263	秘密主。若族姓男族姓女。欲識知菩提當如是識知自心。	159	
	秘密主。云何知自心。謂若分段或顯色或形色或境界若色若受想行識。若我若我所若能執若所執。若清淨若界若處。乃至一切分段中求不可得。秘密主。此 <b>菩薩淨菩提心門名初法明道</b> 。	263 — 264	秘密主。云何知自心。謂若分段或顯色或形色或境界若色若受想行識。若我若我所若能執若所執。若清淨若界若處。乃至一切分段中求不可得。秘密主。此 <b>菩薩淨菩提心門名初法明道</b> 。	159	
	空海の釈	釋曰。謂無相虛空相及非青非黃等言。並是明 <b>法身真如一道無為之真理</b> 。佛說此名 <b>初法明道</b> 。智度名 <b>入佛道初門</b> 。	264	釋曰。謂無相虛空相及非青非黃等言。並是明 <b>法身真如一道無為之真理</b> 。佛說此名 <b>初法明道</b> 。智度名 <b>入佛道初門</b> 。	
言 <b>佛道者指金剛界宮大曼荼羅佛</b> 。於諸顯教是究竟理智法身。望真言門是則 <b>初門</b> 。		264	言 <b>佛道者指金剛界宮大曼荼羅佛</b> 。於諸顯教是究竟理智法身。望真言門是則 <b>初門</b> 。	159	

# 第八一道無為心 [如實知自心・空性無境心] 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
	大日世尊及龍猛菩薩並皆明説不須疑惑。	264	大日尊及龍猛菩薩並皆明説不須疑惑。	159	
理法身	又下文云。所謂空性離於根境。無相無境界。越諸戲論等同虚空。離有為無為界離諸造作離眼耳鼻舌身意者。亦是明理法身。	264	又下文云所謂空性離於根境。無相無境界。越諸戲論等同虚空。離有為無為界離諸造作離眼耳鼻舌身意者亦是明理法身。	159	大日經
	原文の「所謂空性。離於根境。無相無境界。越諸戲論。等虚空無邊一切佛法。依此相續生。離有為無為界。離諸造作。離眼耳鼻舌身意。極無自性心生」から下線部が省略される				
天台宗門	無畏三藏説。行者住此心時即知釋迦牟尼淨土不毀。見佛壽量長遠本地之身与上行等從地涌出諸菩薩同會一處。修對治道者。雖迹隣補處然不識一人。是故此事名秘密。	264	無畏三藏説。行者住此心時即知釋迦牟尼淨土不毀。見佛壽量長遠本地之身与上行等從地涌出諸菩薩同會一處。修對治道者雖迹隣補處然不識一人。是故此事名秘密。	159 — 160	大疏
	證此理佛亦名常寂光土毘盧遮那。	264	證此理佛亦名常寂光土毗盧遮那。	160	
	大隋天臺山國清寺智者禪師。依此門修止觀得法華三昧。即以法華中論智度為所依構一家義。	264 — 265	大隋天台山國清寺智者禪師依此門修止觀得法花三昧。即以法花中論智度為所依構一家義。	160	
	—	265	此乘之趣大體如此。	160	宝鑑のみ
止觀	修止觀兼為門徒説云。	265	—		
	正修止觀者。乃至觀心具十法門。一觀不可思議境。二起慈悲心。三巧安止觀。四破法遍。五識通塞。六修道品。七對治助開。八知次位。九能安忍。十無法愛也。	265	—		
觀不可思議境	一觀心是不可思議境者。夫一心具十法界。一法界又具十法界百法界。一界具三十種世間。百法界即具三千種世間。此三千在一念心。若無心而已。介爾有心即具三千。亦不言心在前一切法在後。亦不言一切法在前一心在後。若從一心生一切法者此則是縱。若心一時含一切法者此則是橫。縱亦不可橫亦不可。只心是一切法一切法是心。故非縱非橫。非一非異玄妙深絶。非識所識非言所言。所以稱為不可思議境。意在於此。	265	—		
	又云。四句俱皆可説。説因亦是縁亦是共亦是離亦是。若為盲人説乳若貝若棘若雪若鵝若盲聞諸説即得解乳。即世諦是第一義諦。當知終日説終日不説。終日雙遮終日雙照。即破即立即立即破。經論皆爾。	265 — 266	—		
	天親龍樹內鑿冷然。外適時宜各權所據。而人師偏解學者苟執。遂興矢石各保一邊大乖聖道也。若得此意俱不可説俱可説。若隨便宜者。應言無明法性生一切法。如眠法法心則有一切夢事。心與縁合則三種世間三千相性皆從心起。一性雖少而不無。無明雖多而不有。何者。指一為多多非多。指多為一一非少。故名此心為不可思議境也。	266	—		
	若解一心一切心一切心一心非一非一切。一陰一切陰一切陰一陰非一非一切。一入一切入一切入一入非一非一切。一界一切界一切界一界非一非一切。一衆生一切衆生一切衆生一衆生非一非一切。一國土一切國土一切國土一國土非一非一切。一相一切相一切相一相非一非一切。乃至一究竟一切究竟一切究竟一究竟非一非一切。遍歷一切法皆是不可思議境。	266 — 267	—		摩訶止觀
	若法性無明合有一切法陰界入等。即是俗諦。一切界入是一法界。即是真諦。非一非一切。即是中道第一義諦。如是遍歷一切法。無非不思議三諦。	267	—		
	若一法一切法即是因縁所生法。是為假名假觀。若一切法即一法我說即是空空觀也。若非一非一切者即是中道觀。一空一切空無假中而不空。總空觀也。一假一切假無空中而不假。總假觀也。一中一切中無空假而不中。總中觀也。即中論所説不可思議一心三觀也。歷一切法亦如是。	267	—		
	若因縁所生法者。即方便隨情道種權智。若一切法一法我說即是空。即隨智一切智。若非一非一切亦名中道義者。即非權非實一切種智。例上一權一切權。一實一切實。一切非權非實。遍歷一切是不思議三智也。若隨情即隨他意語。若隨智隨自意語。若非權非實即非自非他意語。遍歷一切法無非漸頓不定不思議教門也。若解頓即解心。心尚不可得云何當有趣非趣。若解漸即解一切法趣心。若解不定即解是趣不過。	267 — 268	—		
	此等名異義同軌則行人呼為三法。所照為三諦。所發為三觀。觀成為三智。教他呼為三語。歸宗呼為三趣。若得斯意類一切皆成法門。種種味勿嫌煩。	268	—		

# 第八一道無為心 [如實知自心・空性無境心] 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
	又明修四種三昧入菩薩位云。行法衆多略言其四。一常座。二常行。三半行半座四非行非座。亦隨自意亦名覺意。通稱三昧者調直定也。大論云。善心一處住不動是名三昧。法界是一處。止觀能住不動。四行為緣觀心。藉緣調直。故通稱三昧。	268	—		
	又云。根塵相對一念心起。即空即假即中。是為最要。	269	—		
破法遍	又云。橫豎一心明止觀者。如上所說橫豎深廣破一切邪執。申一切經論修一切觀行。逗一切根緣迴轉無窮。言煩難見。今當結束出其正意。若無生門千萬重疊。只是無明一念因緣所生法。即空即假即中不思議三諦。一心三觀一切種智佛眼等法耳。無生門既爾。諸餘橫門亦復如是。雖種種說只一心三觀。故無橫無豎但一心修止觀。	269	—		摩訶止觀
	又云。言衆生者。貪恚癡心皆計有我。我即衆生我遂心起。心起三毒即名衆生。此心起時即空即假即中。隨心起念止觀具足。觀名佛知止名佛見。於念念中止觀現前。即是衆生開佛知見。此觀成就名初隨喜品。讀誦扶助此觀轉明成第二品。如行而說資心轉明成第三品。兼行六度功德轉深成第四品。具行六度事理無減成第五品。轉入六根淨名相似位。故法華云。雖未得無漏而其意根清淨。若此從相似位進入銅輪破無明得無生忍。四十二地諸位。故法華云。得如是無漏清淨之果報。亦是三賢十聖住果報。唯佛一人居淨土。以聖賢例佛。指妙覺是報。	269 — 270	—		
	又云。若破法愛入三解脱發真中道。所有慧身不由他悟。自然流入薩婆若海。住無生忍亦名寂滅忍。以首楞嚴遊戲神通。具大智慧如大海水。所有功德唯佛能知。今止觀進趣方便齊此而已。入住功德今無所論後當重釋。是十種法名大乘觀。學是乘者名摩訶衍。	270	—		
空海の釈	是為天台宗修行相。	270	—		
住心頌	—		頌曰 <sup>四韻</sup> 前劫菩薩作戲論 <b>此心正覺亦非真</b> 無為無相一道淨 非有非無不二陳 心境絕泯常寂土 語言道斷遮那實 身心也滅大虛等 隨類影現變化仁	160	宝鑑のみ
究竟の問答	—		問如是一法界 <b>一道真如之理</b> 為究竟佛。	160	
釈摩訶衍論	十住心論には引かれない		龍猛菩薩說。一法界心非百非背千是。非中非中背天背天。演水之談足斷而止。審慮之量手亡而住。如是一心無明邊域非明分位	160 — 161	宝鑑はここで終了
<b>以下、深秘釈</b>					
浅深	此一道無為住心有二種義。謂淺略如前。	270	—		
	深祕義者。下所說真言門義是也。	270	—		
觀音の三摩地	言一道無為住心所說法門是 <b>觀自在菩薩三摩地門</b> 。	270	—		
	所以觀自在菩薩手執蓮華。表一切衆生身心中有本來清淨理。唯沈淪無明三毒泥中往來六趣四生垢穢。不染不垢猶如蓮華。	270 — 271	—		
	是本來清淨理名一道無為。是一道亦名一乘。所謂佛乘。乘約能運載得名。道據能開通立稱。名雖二別理則一也。	271	—		
觀音の真言	是觀自在菩薩住普觀三昧。說自心真言曰	271	—		大日經
	<b>सर्वव्यापारवन्निर्गम्यमयाराहुर</b>	271	—		
	初一句即是一切如來。謂十方三世諸佛。次句觀義。用彼佛所觀故名諸如來觀。即是平等觀。即是普眼觀也。次句體也。所謂大悲為體。猶如金人以彼自體純是金故為金人。此菩薩亦爾。純以大悲為體。囉囉囉。囉是塵垢義。入阿字門即是無塵垢。	271	—		大疏
	所以三重者除三毒三界三乘三業等。	271	—		
	由除此三重塵垢 <b>速證本來清淨一道無為理</b> 。	271	—		

# 第八一道無為心 [如實知自心・空性無境心] 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
	頁数		頁数		
	此真言以初 <b>𑖀</b> 字爲體。	271	—		
	薩字一切諸法諦義。觀自在菩薩以普眼力觀一切諸法不倒不謬故名諦。諦審也。所觀理事無不徹底審諦故。	271 — 272	—		
	法華經題目梵名云。 <b>सर्वमपुण्यकर्मसुत्रं</b>	272	—		
	初 <b>𑖀</b> 字亦是薩字。此經亦初一字爲體。經內一切句義。皆說此一字之義。譬如易一爻能含六十四卦及十翼等萬象。故觀自在菩薩以此一字爲真言。此菩薩亦名得自性清淨如來。	272	—		
	故金剛頂經云。時薄伽梵得自性清淨法性如來。復說一切法平等觀自在智印。	272	—		理趣經
	釋經云。得自性清淨法性如來者是觀自在菩薩異名。所謂世間一切欲清淨故則一切瞋清淨者。此則金剛法菩薩三摩地。所謂世間一切垢清淨故則一切罪清淨。此則金剛利菩薩三摩地云云。	272	—		理趣釈
	<b>法華經</b> 及餘觀音部經等。皆是觀自在菩薩法曼荼羅。	272	—		
	以 <b>𑖀</b> 一字真言悉攝盡也。	272	—		
	天台智者禪師依法華經中論智度論等。修正觀法。撰四教儀禪門觀心論。兼爲弟子等說。上足弟子灌頂記法華玄文句止觀各十卷。後弟子湛然作文句玄義止觀等私記。是名天台法華宗。	272 — 273	—		
	如此法門並是法王之一職法界之一門。	273	—		
	從百字輪一 <b>𑖀</b> 字流出。	273	—		
	攝末歸本悉含一字。	273	—		
	若有衆生應從此門入法界者。現觀音身授此法教。若能受持讀誦 <b>速得解脫等同觀音菩薩</b> 。若得此 <b>真言密義一切法教皆悉平等平等</b> 。若依多名顯句經論疏等修行者。徒積年劫空費身心。不得 <b>證入法界</b> 。	273	—		
	故法華儀軌經云。一切衆生身中皆有佛性具如來藏。一切衆生無非無上菩提法器。若欲成就如此法者。應當先具如是四緣。一者親近善知識。即是灌頂阿闍梨也。二者聽聞正法。正法者是妙法蓮華經王。三者如理作意。如理作意者即是 <b>瑜伽觀智</b> 。瑜伽觀智者。即是 <b>觀念本尊及真言印等</b> 。四者法隨法行。法隨法行者。謂修奢摩他毘鉢舍那。即堪任證無上菩提。若修持妙法蓮華經若男若女。則須依修真言行密行菩薩道。應當先入 <b>大悲胎藏大曼荼羅</b> 並見護摩道場滅除身中業障。得阿闍梨與其灌頂。即從師受念誦儀軌三昧耶。護身結界迎請供養。乃至 <b>觀於己身等同普賢大菩薩身</b> 。	273 — 274	—		觀智儀軌
	若不具如是增上緣者。所有讀誦修習如此經王。難得速疾證成三昧。一一印契儀軌真言。應當於灌頂阿闍梨處躬稟受決擇。而專擅作者是則名爲 <b>越三昧耶</b> 。傳及受者俱獲重罪。	274	—		

# 第九極無自性心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
大綱	極無自性心。今釋此心有二種趣。一顯略趣。二祕密趣。	275	極無自性心。今釋此心有二種趣。一顯略趣。二 <b>祕密趣</b> 。	161	全同
	顯略趣者。夫甚深也者麼盧。峻高也者蘇迷。廣大也者虛空。久遠也者芥石。雖然芥石竭磷虛空可量。蘇迷十六萬麼盧八億那。	275	顯略趣者。夫甚深也者麼盧。峻高也者蘇迷。廣大也者虛空。久遠也者芥石。雖然芥石竭磷虛空可量。蘇迷十六萬麼盧八億那。	161	
	近而難見 <b>我心</b> 。細而遍空 <b>我佛</b> 。 <b>我佛難思議我心廣亦大</b> 。巧藝心迷擲竿離律眼盲休見。禹名舌斷夸步足別。聲緣識不識薩埵智不知。奇哉之奇絕中之絕。其只 <b>自心之佛</b> 歟。	275	近而難見 <b>我心</b> 。細而遍空 <b>我佛</b> 。 <b>我佛難思議我心廣亦大</b> 。巧藝心迷擲竿離律眼盲休見。禹名舌斷夸步足別。聲緣識不識薩埵智不知。奇哉之奇絕中之絕。其只 <b>自心之佛</b> 歟。	161	
	迷自心故六道之波鼓動。 <b>悟心原故</b> 一大之水澄淨。澄淨之水影落萬象。一心之佛鑒知諸法。衆生迷此理輪轉不能絕。蒼生太狂醉 <b>自心不能覺</b> 。	275	迷自心故六道之波鼓動。 <b>悟心原故</b> 一大之水澄淨。澄淨之水影落萬象。一心之佛鑒知諸法。衆生迷此理輪轉不能絕。蒼生太狂醉 <b>自心不能覺</b> 。	161	
	大覺慈父指其歸路。歸路五百由旬。此 <b>心則都亭</b> 。都亭非常舍。隨緣忽遷移。遷移無定處是故無自性。諸法無自性故去卑取尊。故有真如受熏之極唱。勝義無性之祕告。 <b>警一道於彈指覺無為於未極</b> 。等空之心於是始起。寂滅之果果還為因。 <b>是因是心望前顯教極果</b> 。於後 <b>祕心初心</b> 。初發心時便成正覺宜其然也。 <b>初心之佛</b> 其德不思議。 <b>萬德始顯一心稍現</b> 。證此心時知三種世間即我身。覺十箇量等亦我心。	275 — 276	大覺慈父指其歸路。歸路五百由旬。此 <b>心則都亭</b> 。都亭非常舍。隨緣忽遷移。遷移無定處是故無自性。諸法無自性故去卑取尊。故有真如受熏之極唱。勝義無性之祕告。 <b>警一道於彈指覺無為於未極</b> 。等空之心於是始起。寂滅之果果還為因。 <b>是因是心望前顯教極果</b> 。於後 <b>祕心初心</b> 。初發心時便成正覺宜其然也。 <b>初心之佛</b> 其德不思議。 <b>萬德始顯一心稍現</b> 。證此心時知三種世間即我身。覺十箇量等亦我心。	161 — 162	
	盧舍那佛始成道時第二七日与普賢等諸大菩薩等廣談此義。是即所謂 <b>華嚴經</b> 也。爾乃苞花藏以為家籠法界為國。七處莊座八會開經。入此 <b>海印定</b> 觀法性 <b>圓融</b> 。照彼山王機示心佛不異。攝九世於剎那舒一念於多劫。 <b>一多相入理事相通</b> 。 <b>帝網譬其重重錠光喻其隱隱</b> 。	276	盧舍那佛始成道時第二七日与普賢等諸大菩薩等廣談此義。是即所謂 <b>花嚴經</b> 也。爾乃苞花藏以為家籠法界為國。七處莊座八會開經。入此 <b>海印定</b> 觀法性 <b>圓融</b> 。照彼山王機示心佛不異。攝九世於剎那舒一念於多劫。 <b>一多相入理事相通</b> 。 <b>帝網譬其重重錠光喻其隱隱</b> 。	162	
	遂使就覺母以發心歸 <b>普賢而證果</b> 。三生練行 <b>百城訪友</b> 一行行一切一斷斷一切。雖云初心成覺十信道圓。因果不異經五位而馳車。相性不殊渾十身而同歸。斯則 <b>華嚴三昧</b> 之大意。	276 — 277	遂使就覺母以發心歸 <b>普賢而證果</b> 。三生練行 <b>百城訪友</b> 一行行一切一斷斷一切。雖云初心成覺十信道圓。因果不異經五位而馳車。相性不殊渾十身而同歸。斯則 <b>花嚴三昧</b> 之大意。	162 — 163	
大日經	故大日如來告祕密主言。所謂空性離於根境無相無境界。越諸戲論等同虛空。離有為無為界離諸造作離眼耳鼻舌身意。 <b>極無自性心生</b> 。	277	故大日如來告祕密主言。所謂空性離於根境無相無境界。越諸戲論等同虛空。離有為無為界離諸造作離眼耳鼻舌身意。 <b>極無自性心生</b> 。	163	全同
注	原文「所謂空性。離於根境。無相無境界。越諸戲論。等虛空 <b>無邊一切佛法。依此相續生</b> 。離有為無為界。離諸造作。離眼耳鼻舌身意。極無自性心生」の太字部分を省略				
大疏	善無畏三藏説。此極無自性心一句悉攝 <b>華嚴教盡</b> 。	277	善無畏三藏説。此極無自性心一句悉攝 <b>花嚴教盡</b> 。	163	全同
注	原文は「説極無自性心十縁生句」悉攝 <b>花嚴教盡</b> 。下二重線は説者(表現主体)の添加。正確な大疏の文は「如説極無自性心十縁生句。即攝花嚴般若種種不思議境界。皆入其中。如説如實知自心名一切種智。則佛性一乘如來祕藏」				
撰教	所以者何。 <b>華嚴</b> 大意原始要終。明真如法界不守自性隨縁之義。	277	所以者何。 <b>花嚴</b> 大意原始要終。明真如法界不守自性隨縁之義。	163	全同
華嚴の法統	—		杜順和上依此法門造五教花嚴三昧法界觀等。弟子智儼相續智儼弟子法藏法師又廣五教作旨歸綱目及疏。即此花嚴宗之法門一一義章。	163	宝鑑のみ
住心頌	—		風水龍王一法界 真如生滅歸此岑 輪花能出體大等 器衆正覺極甚深 縁起十玄互主伴 吞流五教海印音 重重無礙喻帝網 隱隱圓融錠光心 花嚴三昧一切行 果會十尊諸剎臨 雖入 <b>此宮初發佛</b> 五相成身可追尋	163 — 164	宝鑑のみ

# 第九極無自性心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
法蔵五教章の引用	故法蔵師五教云。若計眞如一向有者有二過失。一常過。謂不隨緣故。在染非隱故。不待了因故。即墮常過。	277	—		
	問諸聖教中。並說眞如爲凝然常。既不隨緣豈是過耶。	277	—		
	答聖說眞如爲凝然者。此是隨緣成染淨時。恒作染淨而不失自體。是即不異無常之常。名不思議常。非謂不作諸法如情所謂之凝然也。若謂不作諸法而凝然者。是情所得故即失眞常以彼眞常不異無常之常。不異無常之常出於情外故曰眞常。是故經中不染而染者明常作無常也。染而不染者明作無常時不失常也。	277 — 278	—		
	問教中既就不異無常之常故。說眞如爲凝然常者。何故不就不異無常之無常故說眞如爲無常耶。	278	—		
	答教中亦說此義。故經云。如來藏受苦樂與因俱若生若滅。經云。自性清淨心因無明風動成染心等。以此教理故眞如不異常之無常。故隨緣隱體是非有也。	278	—		
	問眞如是不生滅法故。既不異無常之常故說爲常。不異常之無常故得說無常者。亦可依他是生滅法。亦應得有不異常之無常不異無常之常義耶。	278	—		
	答亦並得有也。何以故。諸緣起無常法。即無自性方成緣起。是故不異常性而得無常。故經云。不生不滅是無常義。此即不異於常成無常也。又以諸緣起即是無性。非滅緣起方說無性。是即不異無常之常也。故經云。色即是空非色滅空故。又云。衆生即涅槃不更滅故等也。此中二義與眞如二義相配可知。此即眞俗雙融二而無二。	278 — 279	—		
	故論云。智障極盲暗謂眞俗別執。此之謂也。是故若執眞如同情所謂而凝然常者。即不隨緣隱其自體。不假了因即墮常過也。又若不隨緣成於染淨。染淨等法即無所依。無依有法又墮常也。以染淨法皆無自體類眞立故。	279	—		
	二斷過者。如情之有即非眞有。非眞有故即斷眞也。又若有者即不隨染淨。染淨諸法既無自體。眞又不隨不得有法亦是斷。	279	—		
大疏	三藏又云。行者得如是微細慧時。觀一切染淨諸法。乃至少分由如隣虛無不從緣生者。若從緣生即無自性。若無自性即是本不生。本不生即是心實際。心實際亦復不可得。故曰極無自性心生。此心望前二劫。由如蓮華盛敷。若望後二心。即是果復成種。故經曰如是初心佛說成佛因	279 — 280	—		
空海の割注	前二劫者。指他緣一道二種住心。後二心者示眞言門根究竟二心	280	—		
大日經	—		經云。離有爲無爲界離諸造作離眼耳鼻舌身意極無自性心生。等虛空無邊一切佛法依此相續生。秘密主如是初心佛說成佛因。於業煩惱解脫而業煩惱具依。	164	宝鑑のみ
注	前二回の引用で意図的に省略された「無邊一切佛法依此相續生」の句を含む。但し、原文「所謂空性。離於根境。無相無境界。越諸戲論。等虛空無邊一切佛法。依此相續生。離有爲無爲界。離諸造作。離眼耳鼻舌身意。極無自性心生」と語順が異なる。				
進金剛際	又極無自性心明眞如法身蒙驚覺緣力更進金剛際。據大日經及金剛頂經等云。	280	金剛頂經說。	164	
眞実撰經	時婆伽梵大菩提普賢大菩薩住一切如來心寂滅無相平等究竟眞實。時金剛界一切如來現受用身彈指驚覺告白。善男子。汝所證是一道清淨。未證祕密金剛三摩地。勿以此爲足。時一切義成就菩薩。由一切如來驚覺。即從無色身三昧起。禮一切如來白言。世尊如來教示我所行道。云何修行云何是眞實。一切如來異口同音告彼菩薩言。善男子。當住觀察自心三摩地。	280	薄伽梵大菩提心普賢大菩薩住一切如來心。時如來滿此佛世界猶如胡麻。爾時一切如來雲集。於一切義成就菩薩坐菩提場。往詣示現受用身。咸作是言。善男子云何證無上正等覺菩提。不知一切如來眞實忍諸苦行。時一切義成就菩薩。由一切如來警覺。即從阿娑婆那伽三摩地起。禮一切如來白言。世尊如來教示我。云何修行。云何是眞實。如是說已。一切如來異口同音告彼菩薩言。善男子當住觀察自心三摩地。以自性成就眞言自恣而誦	164 — 165	同異有り
空海釈	從此已後說五相成身眞言。由此五相眞言加持得成大日尊身。如是明證非一恐繁不述。言一道清淨者即是一乘一如等理是也	280 — 281	—		眞言省略

# 第九極無自性心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
宗の至要	又華嚴宗五教十玄六相華嚴三昧以爲至要。故略出之	281	—	—	
法蔵の金師章の説十門十玄	蔵公金師子章云。釋此金師子一章。略作十門分別。一明緣起。二辨色空。三約三性。四顯無相。五說無生。六論五教。七勒十玄。八括六相。九成菩提。十入涅槃。	281	—	—	
	一明緣起者。以金無自性。隨工巧匠緣。遂有師子起。起但是緣故名緣起。	281	—		
	二辨色空。以師子相虛唯是真金。師子不有金體不無。故色空。又空無自體約色以明。不礙幻存故云色空。	281	—		
	三約三性者。師子情有名爲遍計。金性不變號曰圓成。金師子似有稱曰依他。	281	—		
	四顯無相者。以金收師子。金外更無師子相可得。故云無相。	281	—		
	五說無生者。正見師子生時祇是金生。金外更無一物。師子雖有生滅。金體本無增減。以金無增減故曰無生。	281	—		
	六論五教者。此金師子唯是因緣之法。念念生滅實無師子可得。名愚法聲聞教。第二即此緣生之法。各無自性。徹底唯空名大乘始教。第三言雖復徹底唯空。不礙幻法宛然。緣生假有二相雙存。名大乘終教。第四即此二相。互奪兩亡情謂不存。俱無有力互立雙泯。名言路絕。栖心無寄。名大乘頓教。第五即此情盡體露之法。混成一塊繁興大用起必全真。万像紛然參而不雜。一切即一皆同無性。一即一切因果歷然。力用相收卷舒自在。名一乘圓教。	281 — 282	—		
	七勒十玄者。一云。此金與師子同時成立。圓滿具足。名同時具足相應門。	282	—		
	第二金與師子相容成立一多無礙。於中理事諸相各各不同。或一或多各住自位。名一多相容不同門。	282	—		
	第三若看師子即唯師子無金。即金隱師子顯。若看金即唯金無師子。即金顯師子隱。若兩處看即俱顯俱隱。隱即名祕密。顯即名顯著。故名祕密隱顯俱成門。	282 — 283	—		實際には淨源の注釈 T1880
	第四即此師子眼耳支節一一毛處。各各全收師子。一一毛處師子。同時頓入一莖毛中。一一莖毛中各各皆有無邊師子。又復一一毛載此無邊師子。還入一莖毛中。如是重重無盡無盡如帝網天珠。名因陀羅網境界門。	283	—		
	第五此師子眼收師子盡即一切純是眼。若耳收師子盡即一切純是耳。若諸相同時相收悉皆具足。即一一皆純皆雜。又一一皆是圓滿藏。故言諸藏純雜具德門。	283	—		
	第六師子諸根一一毛頭皆各全收師子盡。一一皆徹遍師子。耳即眼眼即鼻。自在成立無障礙故。故名諸法相即自在門。	283	—		
	第七此師子或隱或顯。若一若多。定純定雜有力無力。即此即彼主伴交輝。理事齊現皆盡相容。不礙安立微細成辨。故名微細相容安立門。	283	—		
	第八此師子是有爲法。念念生滅刹那無間。分爲三際。爲過去現在未來。此三際各有過去現在未來。總三三位以立九世。即更東爲一數法門。雖復九世十世各各有融隔不同。相由成立通融無礙相同爲一念。故名十世隔法異成門。	283 — 284	—		
	第九即此師子與金。或隱或顯或一或多。無有自性由心迴轉。說事說理有成有立。故名唯心迴轉善成門。	284	—		
	第十說此師子用表無明。託此金體具彰真性。二事合說況阿頼耶識令生正解。名爲託事顯法生解門。	284	—		
	第八。括六相者。言一師子是總相。五根差別是別相。共成一緣起是同相。眼耳各不相是異相。諸根合會得有師子是成相。諸根各住自位是壞相。	284	—		
	第九成菩提者。此云道也覺也。眼看師子之時。見一切有爲法更不須待壞。本來寂滅離諸取捨。即於此路流入薩婆若海故名爲道。解無始已來所作顛倒無有一實體故名爲覺。畢竟具一切種智名成菩提。	284 — 285	—		
	第十入涅槃者。見此師子與金。二相俱盡煩惱不生。好醜現前心安如海。妄想都盡無諸逼迫。出纏離障永絕苦源爲入涅槃也	285	—		
又澄觀法師新花嚴疏云。頓成諸行者。一行即是一切行故。此復二義。一約心觀。二約性融。今謂。一念相應能頓具成。謂知此心即是佛智。佛智即是無念。無念心體內外無著。諸過自防忍可諦理。離身心相寂然不動。了見性空善達有無。進詣妙覺是真修習。決斷分明十度具矣。十度既爾餘行例然。故修一行成一切行。	285	—			



# 第九極無自性心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
澄観 の新 華嚴 疏	二約性融者。以隨一行稱法性故。法性融攝故。此一行如性。普收無行不具。廣如下說。	285	—		
	又云。七令知地位者。同修一道至於佛果有階差故。如虛室千燈雖同遍室不妨前後明有微著。若無此位徒修妙行。不知此位或叨濫上流。或得少爲足。此亦二種。一行布位。初後淺深五位差別。二圓融位。一攝一切一一位滿即說成佛。一位之中具攝一切諸位功德。信該果海初發心時便成正覺。上二相攝例行說。	285 — 286	—		
杜順の 五教止 観	又杜順和尚花嚴三昧云。但法界緣起惑者難階。若不洗濯垢心無以登其正覺。故大智論云。如人鼻下有糞臭沈麝等香亦爲臭也。	286	—		
	故維摩經云。無以生滅心行說實相法。故須先打計執然後方入圓明。若有直見色等諸法從緣即是法界緣起也。不必更須前方便也。如其不得直入此者。宜可從始至終一一徵問。致令斷惑盡除法絕言。見性生解方爲得意耳。	286	—		
	問曰。云何見色等諸法。即得入大緣起法界耶。	286	—	—	
	答曰。以色等諸事本眞實亡詮即妄心不及也。故經云。言說別施行。眞實離文字。是故見眼耳等事即入法界緣起中也。何者。皆是無實體性也。即由無體幻相方成。以從緣生非自性有故。即由無性得成幻有。是故性相渾融全收一際。所以見法即入大緣起法界中也。	286 — 287	—	—	
	問既言空有無二即入融通者。如何復云見眼耳等即入法界中耶。	287	—		
	答若能見空有如是者。即妄見心盡方得順理入法界也。何以故。以緣起法界離見亡情繁興萬像故。	287	—		
	問既知如是。以何方便令得入耶。	287	—		
	答方便不同略有三種。	287	—		
	一者徵令見盡如指事問云何者是眼。如已前小乘中六種簡之。若入一切諸法但名門中收。無有一法非名者。復須責其所以所以知眼等是名。如是展轉責其所以。令其亡言絕解。	287	—		
	二者示法令思。此復有二門。	287	—		
	一剝顛倒心決盡。如指事以色香味觸等。奪其妄計令知倒惑。所有執取不順於法。即是意識無始妄見熏習所成。無始急曳續生三界輪環不絕。若能覺知此執即是緣起當處無生。	287 — 288	—	—	
	二者示法斷疑。若先不識妄心。示法反成倒惑。若不示法令見。迷心還著於空。所以先剝妄心。後乃示法令見。	288	—		
	三者顯法離言絕解。就此門中亦爲二。 <b>一遮情二表德。</b>	288	—		
	<b>言遮情者。</b> 問緣起是有耶。答不也即空故。緣起之法無性即空。	288	—		
	問是無耶。答不也即有故。以緣起之法即由無始得有故也。	288	—		
	問亦有亦無耶。答不也。空有圓融一無二故。緣起之法空有一際無二相故也。如金與莊嚴具思之。	288	—		
	問非有非無耶。答不也不礙兩存故。以緣起之法空有互奪同時成也。	288	—		
	問定是無耶。答不也。空有互融兩不存故。緣起之法空奪有盡唯空而非有。有奪空盡唯有而非空。相奪同時兩相雙泯。	288	—		
	<b>二表德者。</b> 問緣起是有耶。答是也幻有不無故。	288	—		
	問是無耶。答是也無性即空故。問亦有亦無耶。答是也不礙兩存故。	288 — 289	—		
問非有非無耶。答是也互奪雙泯故。又以緣起故是有。以緣起故是無。以緣起故是亦有亦無。以緣起故是非有非無。乃至一不一亦一亦不一非一非不一。多不多亦多亦不多非多非不多。如是是多是一亦是多亦是一非非是多非非是一非非多非非一。即不即四句准之。	289	—			
如是遮表圓融無礙。皆由緣起自在故也。若能如是者方得見緣起法也。何以故。圓融一際稱法見故。若不同時前後見者。是顛倒見非正見也。何以故。前後別見不稱法故。	289	—			
問如是見已云何方便入法界耶。	289	—			

# 第九極無自性心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考	
	頁数		頁数			
杜順の五教止観	答言入方便者。即於縁起法上消息取之。何者。即此縁起之法即空無性。無性故幻有方成。然此法者即全以無性性爲其法也。是故此法即無性而不礙相存也。若不無性性起不成。以自性不生皆從縁故。既全收性盡。性即無爲不可分別。隨其大小性無不圓。一切亦即全性爲身。是故全彼爲此。即性不礙幻相。所以一具衆多。既彼此全體相收不礙彼此差別也。是故彼中有此此中有彼。故經云。法同法性入諸法故。	289 — 290	—			
	解云。法者即舉縁起幻有法也。同性者縁起即空而不礙此相故。全收彼爲此。以彼即空而不礙彼相故。既此彼全收相皆不壞。是故此中有彼彼中有此。非但彼此相收。一切亦復如是。經云。一中解無量無量中解一。轉轉生非實智者無所畏。又云。於一法中解衆多法。衆多法中解了一法。如是相收彼此即入。同時顯現無前無後。隨一圓融即全彼此也。	290	—			
	問法即如是智復如何。	290	—			
	答智順於法一際縁成。冥契無差頓現不無先後。	290	—			
	故經云。普眼境界清淨身。我今演說人諦聽。	290	—			
	解云。普眼者。即是法智相應頓現多法也。即明法唯普眼所知簡非餘智境界也。境界者。即明多法互入猶如帝網天珠重重無盡之境界也。清淨身者。即明前諸法同時即入終始難原。縁起集成見心無寄也。	290 — 291	—			
	然帝釋天珠網者即號因陀羅網也。然此帝網皆以寶成。以寶明徹遮相影現涉入重重。於一珠中同時頓現。隨一即爾竟無去來也。今且向西南邊取一顆珠驗之。即此一珠能頓現一切珠影。此珠既爾餘一亦然。既一一珠一時頓現一切珠既爾。餘一一亦然。如是重重無有邊際。即此重重無邊際珠影。皆在一珠中炳然齊現。餘皆不妨此。若於一珠中坐時。即坐著十方重重一切珠也。何以故。一珠中有一切珠故。一切珠中有一珠時。即坐著一切珠也。一切反此准以思之。既於一珠中入一切珠而竟不出此一珠。於一切珠入一珠而竟不出此一珠。	291 — 292	—			
	問既言於一珠中入一切珠而竟不出此一珠者。云何得入一切珠耶。	292	—			
	答只由不出此珠。是故得入一切珠。若出此一珠入一切珠者。即不得入一切珠也。何以故。離此珠內無別珠故。	292	—			
	問若離此珠內無一切珠者。此網即但一珠所成。如何言結多珠成耶。	292	—			
	答只由唯獨一珠。方始結多爲網。何以故。由此一珠獨成網故。若去此珠全無網故。	292	—			
	問若唯獨一珠者。云何言結成網耶。	292	—			
	答結多珠成網者。即唯獨一珠也。何以故。一是總相具多成故。若無一切無故。是故此網一珠成也。一切入一准思可知。	292	—			
	問雖西南邊一珠總收十方一切珠盡無餘。方各各有珠。云何言網唯一珠成耶。	292	—			
	答十方一切珠者。總是西南方一顆珠也。何以故。西南邊一珠即十方一切珠故。若不信西南邊一珠即是十方一切珠者。但以墨點點西南邊一珠著時。即十方珠中皆有墨點。既十方一切珠上皆有墨點。故知十方一切珠即是一珠也。言十方一切珠不是西南邊一珠者。豈可是人一時遍點十方一切珠耶。縱令遍點十方一切珠者即是一珠也。此一爲始既爾。餘爲初亦然。重重無際點點皆同。杳杳難原一成咸畢。如斯妙喻類法思之。	292 — 293	—			
	法不如然喻同非喻。一分相似故以爲言。何者此珠但得影相涉入其質各珠。法不如然全體交徹。故經云。以非喻爲喻等也。諸有行者准喻思之。	293	—			
	盧舍那佛過去行 令佛刹海皆清淨 無量無數無邊際 彼一切處自在遍 如來法身不思議 無色無相無倫匹 示現色相爲衆生 十方受化靡不現 一切佛刹微塵中 盧舍那現自在力	293 — 294	—			
	<b>以下、深秘釈</b>					
	秘 密 趣	次祕密趣者。自上所說極無自性住心者。是 <b>普賢菩薩所證三摩地門</b> 。亦是 <b>大毘盧舍那如來菩提心之一門</b> 也。	294	—		
		故善無畏三藏說。東南方 <b>普賢菩薩</b> 者何也。 <b>普賢者是菩提心</b> 。若無此妙因終不能至無上大果。	294	—		

# 第九極無自性心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
大疏	故經云。時普賢菩薩住於佛境界莊嚴三昧說自心真言	294	—		
	<b>समम गगनं त्रैलोक्यं समममन</b>				
	顯句義云。初句普也。次去也往也。微囉闍離塵垢。謂除一切障。達摩爾闍多法生。謂從法界體性生。摩訶摩訶上麼字是第五字。遍一切處即是大空。空中之大名爲大空。故重言之。更無可得爲等比者。故名爲大。重空之中更無比也。意言。等者即是諸法畢竟平等也。進者是逝義。謂佛善逝而成正覺。然此平等法界無行無到。云何有來去耶。	294 — 295	—		
	次即釋云。以能離垢除一切障。即是勝進之義。無行而進最爲善逝也。以如是進行能成法生即是從平等法性而生佛家故。次言大中之大。即等等無礙證中大空。大空者佛境界也。	295	—		
	祕義云。以初賀字爲體。喜也 <b>因</b> 也。所謂修行菩薩行。若有衆生。從此法門而受持讀誦或觀照者。 <b>即同普賢之門</b> 。不久能得佛境界莊嚴三昧自在之力。	295	—		
空海の釈	喜者隨喜。見他喜猶如己。住平等觀離嫉妬故。因者因緣。 <b>菩提心爲因。大悲萬行爲緣。修行三密方便</b> 。成就娑羅樹王 <b>萬德華果</b> 。	295	—		三句
	此賀 <sup>ハ</sup> 字有十二轉聲字。即是十二地。除中七字菩提因行證入方便。中間則大悲句攝。是 <b>五字則五佛五智</b> 。則普賢一門之五佛。是五佛各各 <b>具十佛刹微塵數四種曼荼羅</b> 。是四種曼荼羅各各具不可說不可說眷屬曼荼羅。如賀一字者自餘字等亦復如是。	295 — 296	—		五字 五仏 五智
	又喜者歡喜喜悅喜樂之義。所謂大安樂適悅義。金剛頂經名大安樂金剛薩埵	296	—		
理趣經	經云。時薄伽梵一切如來大乘現證三昧耶一切曼荼羅持金剛勝薩埵。於三界中調伏無餘一切義成就金剛手菩薩摩訶薩。爲欲重顯明此義故熙怡微笑。左手作金剛慢印。右手抽擲本初大金剛作勇進勢。說大樂金剛不空三昧耶心真言曰吽	296	—		
	釋經云。此字因義。因義者謂菩提心爲因。即一切如來菩提心。亦是 <b>一切如來不共眞如妙體恒沙功德皆從此字生</b> 。	296	—		
理趣の解釈	此一字具四字義。且賀字以爲本體。賀字從阿字生。由阿字一切法本不生故。一切法因不可得。其字中有汗聲。汗聲者一切法損減不可得。其字頭上有圓點半月。即爲麼字。麼字者一切法我不可得義。我有二種所謂人我法我。此二種皆是妄情所執。名爲增益邊。若離損減增益即契中道云云	296 — 297	—		Cf.吽 字義
	今依此說。一切如來不共眞如妙體恒沙功德 <b>皆從此吽字出生</b> 。	297	—		
空海の釈	諸顯教皆以真如爲諸法體性。佛花法花等亦以此真如爲至極理。	297	—		頭の眞 如縁起
	今此真言法教以 <b>吽字爲一切眞如等所依</b> 。真如則所生之法。真言則能生之法。	297	—		密の眞 言能生
	眞如法體猶從此而生。何況能證人乎。能證佛既亦如此。何況所說法教乎。雖云能證所證平等無二。然猶於二門眞如作究竟之說。	297	—		
	亦雖三種世間互相圓融說無盡無盡義。迹逗此域影休此床。 <b>無盡教義從一聲出</b> 。三種圓融優遊二門境。誰信眞如更有所依。	297	—		
	佛菩薩共有此說。	298	—		

# 第九極無自性心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
円覚經	經云。善男子無上法王有大陀羅尼門名為圓覺。流出一切清淨真如。	298	—		
空海積	言一切清淨者。真如無量淺深差別故云一切。一切之言其意甚深。	298	—		
大乘起信論の引用 〔体相用の三大〕	論云。摩訶衍者惣。説有二種。云何爲二。一者法二者義。所言法者謂衆生心。	298	—		
	是心則攝一切世間法出世間法。依於此心顯示摩訶衍義。何以故。是心真如相即示摩訶衍體故。是心生滅因縁相能示摩訶衍自體相用故。	298	—		
	所言義者即有三種。云何爲三。一者體大。謂一切法真如平等不増減故。二者相大。謂如來蔵具足無量性功德故。三者用大。謂能生一切世間出世間善因果故。	298	—		
空海積	謂世間者心生滅門也。出世間者心真如門也。過三種世間故名出世間。	298	—		
大乘起信論	又云。心生滅門正智所證性真如理何門所攝。生滅門所攝非真如門。分界別故。二門真如復有何別。真如門理自理故。生滅門理智自理故。	298 — 299	—		
空海積	就此生滅門。更有四重真如本覺。具如論説。	299	—		
	佛花所説三種世間圓融之佛則四種鏡中當第二也。言四種鏡者。一如實空鏡。二因熏習鏡。三法出離鏡。四縁熏習鏡。	299	—		
摩訶衍論	第一鏡者。遠離一切心境界相無法可現故。性淨本覺體性中。遠離一切攀縁慮知諸戲論識。成一味平等之義。故名爲如。	299	—		如實空鏡 〔真如門〕
	遠離一切虛妄境界種種相分。成就決定真實之相。故名爲實。	299	—		
	爲欲顯示遠離之義故名爲空。	299	—		
	鏡謂喩名。此中鏡即摩奢跌娑珠鏡。取於此鏡安置一處。珠鏡前中蘊種種石種種物時彼珠鏡中餘像不現。唯同類珠分明顯了故。	299	—		
	如實空鏡亦復如是。於此鏡中唯同自類清淨功德安立集成。種種異類諸過患法皆遠離故。	299	—		
空海積	此表真如門法。	299			
摩訶衍論	二因熏習鏡者。	299	[論曰] 又云。	166	宝鑑の方が忠実
	性淨本覺三世間中皆悉不離。熏習彼三而爲一覺莊嚴一大法身之果。是故名爲因熏習鏡。	299 — 300	性淨本覺三世間中皆悉不離熏習彼三而爲一覺。莊嚴一大法身之果。是故名爲因熏習鏡。	166	三自一心摩訶衍・宝鑑では守護国經の後
	三種世間者。一者衆生世間。二者器世間。三者智正覺世間。衆生世間者衆生謂異生性界。器世間者謂所依止土。智正覺世間者謂佛菩薩等是也。	300	云何名爲三種世間。一者衆生世間。二者器世間。三者智正覺世間。衆生世間者謂異生性界。器世間者謂所依止土。智正覺世間者謂佛菩薩。是名爲三。	166	に置かれる
	此中鏡者謂輪多梨花鏡。如取輪多梨花。安置一處周集諸物。由此花熏一切諸物皆悉明淨。又明淨物華中現前皆悉無餘。	300	此中鏡者謂輪多梨花鏡。如取輪多梨花安置一處同集諸物。由此花熏一切諸物皆悉明淨。又明淨物花中現前皆悉無餘。	166 — 167	
	一切諸物中彼花現前亦復無餘。因熏習鏡亦復如是。熏一切法爲清淨覺令悉平等。	300	一切諸物中彼花現前亦復無餘。因熏習鏡亦復如是。熏一切法爲清淨覺令悉平等。	167	
	此表三自門法。次二種鏡表染淨本覺及應化身。於此住心無用故不出。	300	—		

# 第九極無自性心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
守護 国經 の引 用	又經云。佛告祕密主言。有一陀羅尼名曰守護國界主。是真言者。毘盧舍那佛色究竟天。爲天帝釋及諸天衆已廣宣說。	300	宝鑑には引かれない		大日三 身とし ての一 字真 言・唵
	我今於此菩提樹下金剛道場。爲諸國王及與汝等略說。汝當諦聽。	300			
	善男子陀羅尼母所謂唵字。所以者何。三字和合[婀烏莽]爲一字故。	300 — 301			
	謂初字者是菩提心義是諸法門義。亦無二義亦諸法果義。亦是性義自在義。猶如國王黑白善惡隨心自在。又法身義。第二字者即報身義。第三字者是化身義。以合三字共爲唵字。攝義無邊故爲一切陀羅尼首。	301			
空海 積	即是毘盧遮那佛之真身。	301	—		
守護 国經 の引 用	—		守護國經云。爾時釋迦牟尼佛言。祕密主。	165	
	我於無量無數劫中。能習十波羅蜜多。於最後身六年苦行。不得阿耨多羅三藐三菩提成毘盧舍那。	301	我於無量無數劫中修集如是波羅蜜多。至最後身六年苦行。不得阿耨多羅三藐三菩提成毗盧舍那。	165	
	坐道場時諸佛猶如油麻遍滿虛空。諸佛同聲而告我言。善男子。云何而求成等正覺。	301	坐道場時無量化佛猶如油麻遍滿虛空。諸佛同聲而告我言。善男子云何求成等正覺。	165	諸仏驚 覺
	我白佛言。我是凡夫未求處。唯願慈悲爲我解說。是時佛同告我言。善男子。諦聽當爲汝說。	301	我白佛言。我是凡夫未知求處。唯願慈悲爲我解說。是時佛同告我言。善男子諦聽當爲汝說。	165	
	我今宜應當於鼻端想淨月輪。於月輪中作唵字觀。作是觀已於後夜分得成阿耨多羅三藐三菩提。善男子。十方世界如恒河沙三世諸佛。不於月輪作唵字觀得成佛者。無有是處。	301 — 302	汝今宜應當於鼻端想月輪。於月輪中作唵字觀。作是觀已於後夜分得成阿耨多羅三藐三菩提。善男子十方世界如恒河沙三世諸佛。不於月輪作唵字觀得成佛者無有是處。	165	唵字觀
	—		何以故。唵字即是一切法門。亦是八萬四千法門寶炬關鎖。	165	
	—		唵字即是毗盧舍那之真身。	165	
空海 の總 積	今依此等文。唵字是法身。法身則真如。真如法身悉皆從唵字一聲出。何況諸餘法門乎。當知真言爲一切法母。一切法歸趣。	302	—		
積摩 訶衍 論	又論云。諸佛甚深廣大義者。即是通總攝前所說門。所謂通攝三十三種本數法故。	302	—		円円海 徳・不 二摩訶 衍
	此義云何。言諸佛者即是不二摩訶衍法。所以者何。此不二法形於彼佛其德勝故。彼佛者指真如生滅二門佛及三大義佛。大本花嚴契經中作如是說。	302	—		
	其圓圓海徳諸佛勝。其一切佛不能成就圓圓海。劣故。	302	—		
	言一切佛者即本末二門佛也。若爾何故分流華嚴契經中作如是說。	302	—		
	盧舍那佛三種世間爲其身心。三種世間攝法無餘。彼佛身心亦復無有所不攝焉。答盧舍那佛雖攝三世間。而攝不攝故無過。	302	—		
空海 積	言攝不攝者。即上所說性海因海攝不攝是也。又真如生滅二門如是。故文云	302	—		
	是二種門皆各總攝一切法者。即是法門該攝圓滿門。謂以真如門攝一切法。無一一法而非真如。以生滅門攝一切法。無一一法而非生滅故。	302 — 303	—		法門該

# 第九極無自性心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
釈摩訶衍論	然真如門不能攝生滅門一切法。又生滅門不能攝真如門一切諸法。而言總攝一切法者。總攝生滅一切法故。總攝真如一切法故。	303	—		攝圓滿門
	所以者何。如是二門皆悉平等各各別故。	303	—		
	又云。何故不二摩訶衍法無因緣耶。是法極妙甚深獨尊離機根故。何故離機。無機根故。何須建立。非建立故。	303	—		性徳圓滿海
	是摩訶衍法諸佛所得耶。能得於諸佛。諸佛得。不故。	303	—		
	菩薩二乘一切異生亦復如是。性徳圓滿海是。所以者何。離機根故離教說故。	303	—		
空海の釈	初言諸佛見指真如門諸佛。次諸佛亦真如門佛也。能得者言不二門諸佛。其徳勝故能攝得真如門諸佛。	303	—		
	次諸佛者指生滅門佛。意言生滅門諸佛攝得不二門諸佛耶。不故者是答辭。	303 — 304	—		
	言生滅門諸佛不得攝真如不二之佛。	304	—		
釈摩訶衍論引用	又云。八種本法從因縁起。應於機故順於說故。何故應機。有機根故。	304	—		八種本法
	如是八種法諸佛所得耶。諸佛所得。得於諸佛。不故。	304	—		
	如是修行種因海是焉。所以者何。有機根故有教說故。	304	—		
空海の釈	初言諸佛者指種因海本法八佛。次言諸佛末法八佛是也。言本八佛得攝末八佛。	304	—		
	次諸佛者指不二性徳佛。言本末八佛不得攝圓圓海佛。	304	—		
	如是諸佛皆悉雖云平等平等。遍滿虛空法界。然猶本末各各差別末佛以本爲所依之境。勝劣有差。是故不得以劣攝勝。	304	—		
総釈	人既如此法亦如是。花嚴所說三種世間之佛是則種因海佛。故不得攝性徳海佛。	304	—		
菩提心論	十住心論には引かれない		龍猛菩提心論云。{云何無自性。前已旨陳。}夫迷途之法從妄想生。乃至展轉成無量無邊煩惱輪迴六趣。若覺悟已妄想止除種種法滅。故無有自性。復次諸佛慈悲從真起用救攝衆生。應病与藥施諸法門。隨其煩惱對治迷津。遇筏達於彼岸法已應捨無自性故。	166	
			如大毘盧遮那成佛經云<諸法無相。謂虛空相>。作是觀已。名勝義菩提心。當知一切法空。已悟法本無生。心體自如。不見身心。住於寂滅平等究竟眞實之智。令無退失。妄心若起。知而勿隨。	166	この部分は省略される
			乃至妄若息時心源空寂。萬德斯具妙用無窮。但具此心者能轉法輪自他俱利。	166	
自問	—		問如是一心本法至極住心。	167	
釈摩訶衍論の引用	十住心論には引かれない		龍猛菩薩說。三自一心法。一不能一假能入一。心不能心假能入心。實非我名而曰於我。亦非自唱而契於自。如我立名而非實我。如自得唱非實自。	167	宝鑑はここで終了
			玄玄又玄遠遠又遠。如是勝處無明邊域非明分位。	167	

# 第九極無自性心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
空海 の 総 釈	經論明證如此。末學凡夫不可強任胸臆判攝難思境界。	304	—		
	居高攝低功德無量。執劣潛勝定入深底。不可不信不可不慎。	304	—		
	如是諸佛及所說所證教理境界悉攝一字盡。有智薩埵極善思念而已。	304 — 305	—		

# 第十秘密莊嚴心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
住心頌	—		頌曰 <sup>六韻</sup> 九種住心無自性 轉深轉妙皆是因 真言密教法身説 秘密金剛最勝真 五相五智法 界體 四曼四印此心陳 刹塵渤馱吾心佛 海滴 金蓮亦我身 一字門含萬象 一刀金皆現神 萬德自性輪圓足 一生得證莊嚴仁	167 — 168	宝鑑のみ
大綱	秘密莊嚴住心者。即是 <b>究竟覺知自心之源底</b> 。如實證悟自身之數量。所謂胎藏海會曼荼羅。金剛界會曼荼羅。金剛頂十八會曼荼羅是也。如是曼荼羅各各有四種曼荼羅四智印等。言四種者。摩訶三昧耶達磨羯磨是也。如是四種曼荼羅其數無量。刹塵非喻海滴何比。	307	—		
	經云。云何菩提謂 <b>如實知自心</b> 。	307	—		大日經
	此是一句含無量義。 <b>豎顯</b> 十重之 <b>淺深</b> 。 <b>横示</b> 塵數之 <b>廣多</b> 。	307	—		
	又云 <b>心續生</b> 之相 <b>諸佛大秘密</b> 我今悉開示者。	307	—		大日經
	即是 <b>豎説</b> 。謂從初抵羊闍心漸次 <b>背闇向明求上之次第</b> 。如是次第略有十種如上已説。	307	—		
	又云。復次志求三藐三菩提句。以知心無量故知身無量知身無量故知智無量知智無量故即知衆生無量。知衆生無量故即知虛空無量。	307 — 308	—		大日經
	此即 <b>横義</b> 。衆生自心其數無量。衆生狂醉不覺不知。大聖隨彼機根開示其數。唯蘊拔業二乘但知六識。他縁覺心兩教但示八心。一道極無但知九識。釋大衍説十識。大日經王説 <b>無量心識無量身等</b> 。	308	—		
	知如是 <b>身心之究竟</b> 。即是證 <b>秘密莊嚴之住處</b> 。	308	—		
	故經云。若入大覺世尊大智灌頂地。自見住於三三昧耶句。	308	—		大日經
謂三三昧耶者。一佛部三昧耶。二蓮華部三昧耶。三金剛部三昧耶。如是三部諸尊其數無量。一一諸尊各具四種曼荼羅 <b>佛部即身密。法部即語密。金剛部即心密</b> 。	308	—			
經証	—		經云。復次秘密主。真言門修行菩薩行諸菩薩。無量無數百千俱胝那庾多劫積集無量功德智慧。具修諸行無量智慧方便皆悉成就。	168	大日經
空海の釈	—		解云此歎初入真言菩薩功德。	168	
經証	—		爾時毗盧遮那世尊	168	大日經
	—		原文の「與一切諸佛同共集會。各各宣説一切聲聞縁覺菩薩三昧道。時佛」の句が省略される		
	—		入於一切如來一體速疾力三昧	168	
	—		原文の「於是世尊復告執金剛菩薩言。我昔坐道場 降伏於四魔 以大勤勇聲 除衆生怖畏 是時梵天等 心喜共稱説 由此諸世間 号名大勤勇」の句が省略される		
	—		説自證法界體性三昧(この句は大日經には無い)	168	
—		言。<我覺本不生。出過語言道。諸過得解脱。遠離於因縁。知空等虚空。如實相智生。已離一切暗。第一實無垢>	168		
空海の釈	—		解云。此頌文約義廣言淳心深。 <b>非面難説</b> 。	168	
総釈	—		又有百字輪十二字等真言觀法三摩地門。及金剛界三十七尊四智印三摩地。即是 <b>大日如來極秘密三昧。文廣不能具述</b> 。	168 — 169	
以下、『菩提心論』三摩地段の全文引用					



# 第十秘密莊嚴心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
	頁数		頁数		
月輪・浄菩提心	—		又龍猛菩提心論云。第三言三摩地者。真言行人如是觀已云何能證無上菩提。當知法爾應住普賢大菩提心。	169	宝鑑のみ
	—		一切衆生本有薩埵為貪瞋癡煩惱之所縛故。諸佛大悲以善巧智說此甚深秘密瑜伽令修行者於内心中觀日月輪。由作此觀照見本心湛然清淨猶如滿月光遍虛空無所分別。亦名無覺了亦名淨法界亦名實相般若波羅蜜海。	169	
	—		能含種種無量珍寶三摩地猶如滿月潔白分明。何者為一切有情悉含普賢之心。我見自心形如月輪。何故以月輪為喻。為滿月圓明體則与菩提心相類。	169	
五智五仏と十六菩薩	—		凡月輪有一十六分。喻瑜伽中金剛薩埵至金剛拳有十六大菩薩者。	169	宝鑑のみ
	—		於三十七尊中。五方佛位各表一智也。東方阿閼佛由成大圓鏡智。亦名金剛智也。南方寶生佛由成平等性智。亦名灌頂智也。西方阿彌陀佛由成妙觀察智。亦名蓮花智亦名轉法智。北方不空成就佛由成所作智。亦名羯磨智也。中方毗盧遮那佛由成法界智為本。	169 — 170	
	—		已上四佛智出生四波羅蜜菩薩焉。四菩薩即金寶法業也。三世一切諸賢聖生成養育之母。於是印成法界體性中流出四佛也。	170	
	—		四方如來各攝四菩薩。東方阿閼佛攝四菩薩。金剛薩埵。金剛王。金剛愛。金剛善哉。為四菩薩也。南方寶生佛攝四菩薩。金剛寶。金剛光。金剛幢。金剛笑。為四菩薩也。西方阿彌陀佛攝菩薩。金剛法。金剛利。金剛因。金剛語。為四菩薩也。北方不空成就佛攝四菩薩。金剛業。金剛護。金剛牙。金剛拳。為四菩薩也。四方佛各四菩薩為十六大菩薩也。	170	
	—		於三十七尊中。除五佛四波羅蜜及後四攝八供養。但取十六大菩薩為四方佛所攝也。	170	
十六空	—		又摩訶般若經中。内空至無性自性亦有十六義。	170- 171	宝鑑のみ
月の十六分	—		一切有情於心質中有一分淨性衆行皆備。其體極微妙皎然明白。乃至輪迴六趣亦不變易。如月十六分之一。凡月其一分明相。若當合宿之際。但為日光奪其明性。所以不現。後起月初日日漸加至十五日圓滿無礙。	171	
阿字觀	—		所以觀行者初以阿字發起本心之中分明。只漸令潔白分明證無生智。	171	宝鑑のみ
	—		夫阿字者一切諸法本不生義。	171	
	割注(『大日經義釈』からの引用)		准毗盧舍那經疏。釋阿字 字具有五義。一者阿字(阿)字是菩提心。二阿字(阿)字是菩提行。三暗字(阿)字是證菩提義。四惡字(阿)字是般涅槃義。五惡字(阿)字是具足方便智義。又將阿字配解法花經中開示悟入四字也。開字者開佛知見雙開菩提心。如初阿字。是菩提心義也。示字者示佛知見。如第二阿字。是菩提行義也。悟字者悟佛知見。如第三暗字。是證菩提義也。入字者入佛知見。如第四惡字。是般涅槃義。總而言之具足成就第五惡字。是方便善巧智圓滿義也。	171	
	—		即讚阿字是菩提心義頌曰	171	
	—		八葉白蓮一肘間 炳現阿字素光色 禪智俱入金剛縛 召入如來寂靜智	171	

# 第十秘密莊嚴心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
	—		夫會阿字者皆是決定觀之。當觀圓明淨識。若纔見者則名見真勝義諦。若常見者則入菩薩初地。若轉漸增長則廓周法界量等虛空。卷舒自在當具一切智。	172	
三密行	—		凡修習瑜伽觀行人。當須具修三密行證悟五相成身義也。所言三密者。一身密者。如結契印召請聖衆是也。二語密者如密誦真言令文句了了分明無謬誤也。三意密者如住瑜伽相應白淨月圓滿觀菩提心也。	172	宝鑰のみ
五相成身觀	—		次明五相成身者。一是通達心。二是成菩提心。三是金剛心。四是金剛身。五是證無上菩提獲金剛堅固身也。然此五相具備方成本尊身也。其圓明普賢身也。亦是普賢心也。与十方諸佛同之。亦乃三世修行證有前後。及達悟已無去來今。	172	
	—		凡人心如合蓮華佛心如滿月。此觀若成。十方國土若淨若穢。六道含識三乘行位。及三世國土成壞衆生業差別。菩薩因地行相。三世諸佛悉於中現證本尊身滿足普賢一切行願。	172 — 173	
經証	—		故大毗盧舍那經云。如是真實心故佛所宣說。	173	宝鑰のみ
問答	—		問前言二乘之人有法執故不得成佛。今復令修菩提心三摩地者云何差別。	173	
	—		答。二乘之人有法執故久久證理沈空滯寂。限以劫數然發大心。又乘散善門中經無數劫。是故足可厭離不可依止。	173	
	—		今真言行人既破人法上執。雖能正見真實之智。或為無始間隔未能證於如來一切智智。故欲求妙道修持次第 <b>從凡入佛位者</b> 。	173	
三摩地	—		即此三摩地者能達諸佛自性悟諸佛法身。證法界體性智成大毗盧舍那佛自性身受用身變化身等流身。	173	
	—		為行人未證故理宜修之。	173	
經証	—		故大毗盧舍那經云。悉地從心生。	173	宝鑰のみ
	—		如金剛頂瑜伽經說。一切義成就菩薩初坐金剛座取證無上道。遂蒙諸佛授此心地然能證果。	173	
成就仏身	—		凡今之人若心決定如教修行。不起于座三摩地現前。應是成就本尊之身。	174	
經証	—		故大毗盧舍那經供養次第法云。	174	
	—		若無勢力廣增益住法但觀菩提心。佛說此中具萬行滿足淨白純淨法也。	174	
菩提心の功德	—		此菩提心能包藏一切諸佛功德法故。若修證出現則為一切導師。若歸本則是密嚴國土。不起于座能成一切佛事。	174	
	—		讚菩提心曰 若人求佛慧 通達菩提心 父母所生身速證大覺位	174	
<b>以上、『菩提心論』三摩地段</b>					
真言教法	—		問。已聞頌詞請說其義。	174	宝鑰のみ
	—		答真言教法一一聲字一言名一句義一一成立 <b>各具無邊義</b> 。歷劫難窮盡。又一一字具三義。所謂 <b>聲字實相</b> 。又具二義 <b>字相字義</b> 也。又是一句具 <b>淺略深秘</b> 二義。 <b>帥爾難談</b> 。若如實說者 <b>小機致疑生謗</b> 。定為一 <b>闡提無間之人</b> 。是故應化如來秘而不談。傳法菩薩置而不論。意在此乎。	174	
—			故金剛頂經說。	174	

# 第十秘密莊嚴心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
	頁数		頁数		
越三昧耶	—		此毘盧舍那三摩地法。 <b>向未灌頂者不得說一字</b> 。若本尊儀軌真言。縱令雖同法行者不得輒說。若說者現前中夭招殃。 <b>後墮無間獄</b> 云云。	— 175	
住心頌の解説	—		謹承 <b>勸誠</b> 不敢違越。重請示說初頌文。	175	宝鑑はここで終了
	—		云九種住心無自性。轉深轉妙皆是因者。此二句遮前所說九種心皆非至極佛果。言九種者異生羝羊心乃至極無自性心是也。就中初一舉凡夫一向行惡行不修微少善。次一顯人乘。次一表天乘。即是外道。下厭下界上欣生天。願樂解脫遂墮地獄。已上三心皆是世間心未名出世。	175	
	—		第四唯蘊已後名得聖果。出世心中唯蘊拔業是小乘教。他緣以後大乘心。大乘前二菩薩乘後二佛乘。如此乘乘自乘得佛名望後作戲論。前前皆不住故名無自性。後後悉不果故皆是因轉轉相望各各深妙所以深妙。	175	
	—		真言密教法身說者。此一句顯真言教主。極無自性以外七教皆是他受用應化佛所說。 <b>真言密教兩部秘蔵是法身大毗盧舍那如來</b> 与自眷屬四種法身住金剛法界宮及真言宮殿等 <b>自受法樂故所演說</b> 。十八會指歸等其文分明不更引誠證。	175 — 176	
	—		秘密金剛最勝真者。此一句示 <b>真言乘教</b> 超於諸乘 <b>究竟真實</b> 也。	176	
<b>以下、全て『十住心論』</b>					
真言・法曼荼羅心	謂真言者且就語密得名。若具據梵語名 <b>曼荼羅</b> 。龍猛菩薩名祕密語。且就語密真言法教顯示 <b>法曼荼羅心</b> 者。	308	—		
	經云。云何真言法教。	308	—		
	謂 <b>𑖀</b> 字門一切諸法本不生故。 <b>𑖁</b> 字門一切諸法作業不可得故。 <b>𑖂</b> 字門一切諸法等虛空不可得故。 <b>𑖃</b> 字門一切諸法一切行不可得故。 <b>𑖄</b> 字門一切諸法一合相不可得故。 <b>𑖅</b> 字門一切諸法離一切遷變故。 <b>𑖆</b> 字門一切諸法影像不可得故。 <b>𑖇</b> 字門一切諸法生不可得故。 <b>𑖈</b> 字門一切諸法戰敵不可得故。 <b>𑖉</b> 字門慢不可得故。	309	—		大日經
	<b>𑖐</b> 字門長養不可得故。 <b>𑖑</b> 字門怨對不可得故。 <b>𑖒</b> 字門執持不可得故。 <b>𑖓</b> 字門如如解脫不可得故。 <b>𑖔</b> 字門住處不可得故。 <b>𑖕</b> 字門施不可得故。 <b>𑖖</b> 字門法界不可得故。 <b>𑖗</b> 字門第一義諦不可得故。 <b>𑖘</b> 字門不堅如聚沫故。 <b>𑖙</b> 字門縛不可得故。	309	—		大日經

# 第十秘密莊嚴心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
	頁数		頁数		
	<p>𑖀 字門一切有不可得故。</p> <p>𑖁 字門乘不可得故。</p> <p>𑖂 字門塵垢不可得故。</p> <p>𑖃 字門一切相不可得故。</p> <p>𑖄 字門言語道斷故。</p> <p>𑖅 字門本性寂故。</p> <p>𑖆 字門性鈍不可得故故。</p> <p>𑖇 字門一切諦不可得故。</p> <p>𑖈 字門一切諸法因不可得故。</p> <p>𑖉 𑖀𑖁𑖂𑖃𑖄𑖅𑖆𑖇𑖈𑖉 遍一切處。</p>	309 — 310	—		大日經
	於一切三昧自在速能成辨一切事。所爲義利皆悉成就。	310	—		
真言・五轉五字五仏	如是諸字門各各具十二轉聲字。且就初𑖀字有十二轉	310	—		
	𑖀𑖁𑖂𑖃𑖄𑖅𑖆𑖇𑖈𑖉𑖀𑖁𑖂𑖃𑖄𑖅𑖆𑖇𑖈𑖉	310	—		
	此十二字即一一尊十二地。除中間八字。初後四字即 <b>求上門因行證入</b> 。更有𑖀字即是方便具足義。	310	—		
	一一字門 <b>五字</b> 即各各門 <b>五佛五智</b> 。如是五佛其數無量。五佛即心王餘尊即心數。心王心數其數無量。	310	—		
	故文云。等入薄伽梵大智灌頂。即以陀羅尼形示現佛事。	310	—		大日經
	又云。祕密主觀我語輪境界廣大遍至無量世界清淨門。如其本性表示隨類法界。令一切衆生皆得歡喜。	310	—		
	又云。知心無量故得四種無量。得已成最正覺。具十智力降伏四魔。以無所畏而師子吼。	310	—		
	又 <b>五種阿字</b> 即是 <b>正等覺心</b> 。即從此字出聲說法。即是說者即是聽者。即是 <b>法曼荼羅身之佛事業</b> 也。陀羅尼形及語輪者即明 <b>法曼荼羅身</b> 。法門身既爾。何況餘身。	310 — 311	—		
四種曼荼羅	今此大日經明如是無量 <b>四種曼荼羅身</b> 住處及說法利益。是則 <b>祕密無盡莊嚴之住處</b> 。	311	—		
	故經云。一時薄伽梵住如來加持廣大金剛法界宮。一切持金剛者皆悉集會。	311	—		大日經
	釋云。此總明 <b>大祕密究竟心王如來大毘盧遮那五智四印</b> 及心數微塵數眷屬。薄伽梵者總舉塵數諸尊德號。具釋如疏。	311	—		
	住者顯能所二住。言各各諸尊住 <b>自證三昧句</b> 。如來加持廣大金剛法界宮者是則 <b>五佛之異名</b> 。大日寶幢開敷彌陀天鼓如次配。	311	—		
	復次如來者 <b>大曼荼羅身</b> 。下文所說胎藏曼荼羅是。金剛則 <b>三昧耶身</b> 。第四卷所說密印及幟幟是也。法界則 <b>達磨曼荼羅身</b> 。第二第五所說種子字輪等真言是也。加持 <b>事業威儀身</b> 。此通三種身。廣大者明各各身量同虛空法界。	311 — 312	—		
	故下文云世尊身語意平等身量等同虛空語意量亦是如。	312	—		大日經
	言宮者顯所住處。今此心王如來無始無終各各安住自法界三昧。	312	—		
	故下文云。時薄伽梵大日如來廣大法界加持。即於是時住法界胎藏三昧說 <b>入佛三昧耶</b> 。	312	—		大日

# 第十秘密莊嚴心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
	時釋迦牟尼佛住寶處三昧說自心及眷屬真言。如是普賢住佛境界莊嚴三昧。彌勒住發生普遍大慈三昧。觀自在住普觀三昧。金剛手住大金剛無勝三昧。	312	—		經
	等類皆悉是也。無量十佛刹微塵數 <b>三部五部諸尊四種曼荼羅</b> 。各各 <b>住自證三昧</b> 是也。	312	—		
心王 心数	一切持金剛者皆悉集會者。此明心數妙眷屬。	312	—		
	心王所住之處必有塵沙心數。心數爲眷屬。今者 <b>心王毘盧遮那</b> 成自然覺。爾時一切心數無不即 <b>入金剛界</b> 中。成 <b>如來內證功德差別智印</b> 。如是智印唯佛與佛乃能持之。約菩提義。則有 <b>無量無邊金剛印</b> 。約佛陀義則有無量無邊 <b>持金剛者</b> 。由斯衆德悉皆一相一味到於實際。故名集會。	312 — 313	—		大疏
金剛・ 三昧 耶身	言 <b>金剛者</b> 五部諸尊所持 <b>法界標幟</b> 。獨三五鉗輪劍摩尼蓮華等種種三昧耶身通名金剛。金剛表 <b>常恒不動不壞能壞</b> 義。	313	—		
	又云如來信解遊戲神變生大樓閣寶王高無中邊。諸大妙寶王種種間飾。 <b>菩薩之身</b> 爲師子座者。	313	—		大日經
	釋云。大衆已集應有說法處。故次明所住樓閣及 <b>師子座</b> 也。此樓閣寶王及師子座亦是 <b>如來身</b> 。其高無窮當知廣亦無際。以邊不可得故亦復無中。此是 <b>遍一切處身之所住處</b> 。當知如是樓觀亦遍一切處。	313	—		大疏
	則是三昧耶身也。	313	—		
内証 智印・ 普入 法界 門	又經云其金剛名曰虛空無垢執金剛。乃至金剛手祕密主。如是上首十佛刹微塵數等持金剛衆俱。	313	—		大日經
	釋云。所謂虛空無垢及祕密主等微塵數金剛。皆是毘盧遮那 <b>如來內證智印</b> 也。所謂十佛刹微塵數者如來 <b>差別智印</b> 其數無量。非算數譬喻之所能知。且以如來十種智力。各對一佛刹微塵以表衆會之數。然此 <b>毘盧遮那內證之德</b> 。以 <b>加持故從一一智印各現執金剛身</b> 。形色性類皆有表象。各隨本緣性欲引攝衆生。若諸行人懇懃修習。能令三業同於本尊。 <b>從此一門得入法界</b> 則是 <b>普入法界門</b> 。	314	—		大疏
	次經云及普賢菩薩慈氏菩薩。妙吉祥菩薩除一切蓋障菩薩等。諸大菩薩前後圍繞而演說法。	314	—		大日經
	釋云。次列菩薩衆以四聖者而爲上首。前明諸執金剛一向是如來智印。今此菩薩義兼定慧又兼慈悲。故別受名也。亦是 <b>毘盧遮那內證功德</b> 。如執金剛有十佛刹微塵衆。當知諸菩薩法門相對亦有十佛刹微塵衆。以加持故各得從於法界一門現爲一善知識身。此 <b>四菩薩則是佛身四德</b> 。有所偏闕則不能成無上菩提。是故列爲上首以統塵沙衆德。	314 — 315	—		大疏
	具釋名義如疏。	315	—		
身語 意平 等句	次經云。所謂越三時如來之日加持故。 <b>身語意平等句法門</b> 。時彼菩薩普賢爲上首。諸執金剛祕密主爲上首。毘盧遮那如來加持故。奮迅示現 <b>身無盡莊嚴藏</b> 。如是奮迅示現 <b>語意平等無盡莊嚴藏</b> 。非從毘盧遮那佛身或語或意生。一切處起滅邊際不可得。而毘盧遮那一切身業一切語業一切意業。一切處一切時於有情界 <b>宣說真言道句法</b> 。又現執金剛智賢蓮華手菩薩等像貌。普於十方 <b>宣說真言道清淨句法</b> 。所謂初發心乃至十地次第此生滿足。緣業生增長有情類業壽種除。復有牙種生起。	315	—		大日經

# 第十秘密莊嚴心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
法門・無盡莊嚴	釋云。將說此平等法門故。先以自在加持感動大衆。悉現 <b>普門境界秘密莊嚴</b> 不可思議未曾有事。普賢祕密主等上首諸仁者則是 <b>毘盧遮那差別智身</b> 。於如是境界久已通達。然此諸解脫門所現諸善知識。各引無量當機衆。 <b>同入法界曼荼羅</b> 。爲饒益此初入法門實行諸菩薩故。如來加持奮迅示現大神通力也。如師子王將欲震吼。必先奮迅其身呈現材力然後發聲。如來亦爾。將欲必定師子吼宣說一切智門故。先 <b>奮迅示現無盡莊嚴藏</b> 。所謂莊嚴者。謂從一平等身普現一切威儀。如是威儀無非 <b>密印</b> 。從一平等語普現一切音聲。如是音聲無非 <b>真言</b> 。從一平等心普現一切本尊。如是本尊無非 <b>三昧</b> 。然此一一三業差別之相皆無邊際不可度量。故名無盡莊嚴。	315 — 316	—		大疏
	又金剛頂經云。	316	—		
金剛界・五智五仏・四種法身	一時薄伽梵金剛界遍照如來	316	—		瑜祇經
	此以總句歎諸尊德	316	—		空海注
	以五智所成四種法身	316	—		瑜祇經
	謂五智者。一大圓鏡智。二平等性智。三妙觀察智。四成所作智。五法界體性智。則是五方佛也。如次東南西北中配知之。	316 — 317	—		空海注
	四種法身者。一自性身。二受用身。三變化身。四等流身。此四種身具豎橫二義。橫則自利豎則利他 <b>深義更闡</b> 。	317	—		
	於本有金剛界	317	—		瑜祇經
	此明性德法界體性智也。		—		空海注
	自在大三昧耶	317	—		瑜祇經
	此則妙觀察智也。		—		空海注
	自覺本初	317	—		瑜祇經
	平等性智也。		—		空海注
	大菩提心普賢滿月	317	—		瑜祇經
	大圓鏡智也。		—		空海注
	不壞金剛光明心殿中。	317	—		瑜祇經
謂不壞金剛者。總歎諸尊常位身。光明心者。歎心之覺德。殿者明身心互爲能位所位。中者語密亦離邊義。此是三密離彼五邊百非。獨位非中之中。等覺十地不能見聞。所謂法身自證之境界也。亦是成所作智。三密業用皆從此生。已上五句總明位處。位處名則 <b>五佛祕號妙德也</b> 。密意可知。		—		空海注	
金剛界三十七尊	與自性所成眷屬金剛手等十六大菩薩。及四攝行天女使。金剛內外八供養金剛天女使。各各以本誓加持自住金剛月輪。持本三摩地幪幪。皆以微細法身祕密心地超過十地身語心金剛	317	—		瑜祇經
	此明三十七根本自性法身內眷屬智。		—		空海注
	各於五智光明峯杵。出現五億俱胝微細金剛。遍滿虛空法界。諸地菩薩無有能見。俱不覺知熾然光明自在威力	317	—		瑜祇經
	此明三十七尊 <b>根本五智</b> 各具恒沙性德。若約次第有出現之文。若據本有俱時圓滿如是諸德也。		—		空海注
	常於三世不壞化身。利樂有情無時暫息	317	—		瑜祇經
謂三世者。三密也。不壞表金剛。化者業用。言常以金剛三密業用互於三世。令自他有情受妙法樂也。	317 — 318	—		空海注	
	以金剛自性。	318	—		瑜祇經
	阿闍佛印。		—		空海注
	光明遍照	318	—		瑜祇經
	寶光佛印。		—		空海注

# 第十秘密莊嚴心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑰』		備考
		頁数		頁数	
五印四徳	清淨不染	318	—		瑜祇經
	清淨法界身也。		—		空海注
	種種業用	318	—		瑜祇經
	羯磨智身印。		—		空海注
	方便加持	318	—		瑜祇經
	方便受用身印。		—		空海注
	救度有情	318	—		瑜祇經
	大慈悲徳。		—		空海注
	演金剛乘	318	—		瑜祇經
	説法智印。		—		空海注
	唯一金剛	318	—		瑜祇經
	圓滿壇徳。		—		空海注
能斷煩惱	318	—		瑜祇經	
利智徳也。已上九句則是 <b>五印四徳</b> 也。一一佛印各具四徳。自受用故。常恒演説金剛一乘。		—		空海注	
金剛三密・五智	以此甚深祕密心地普賢自性常住法身攝諸菩薩	318	—		瑜祇經
	此明自性法身攝自眷屬又通攝他舉自兼他。		—		空海注
	唯此佛刹盡以金剛自性清淨所成 <b>密嚴華嚴</b>	318	—		瑜祇經
	謂密者金剛三密。華者用數覺華。嚴者具種種徳言 <b>以恒沙佛徳塵數三密莊嚴身土。是名曼荼羅</b> 。又金剛表智。清淨表理。自性通二。言彼諸尊各具自然理智也。		—		空海注
	以諸大悲行願圓滿有情福智資糧之所成就	318	—		瑜祇經
	謂上所稱恒沙諸尊。各具普賢行願方便也。		—		空海注
	以五智光照常住三世。無有暫息平等智身。	318	—		瑜祇經
言 <b>五智者</b> 五大所成智。一一大各具智印。三世者三密三身。意有暫息者如此諸尊業用無間。以此佛業利樂自他。 <b>平等智身者</b> 。智者心用身者心體。平等者普遍。言 <b>五大所成三密智印</b> 其數無量。身及心智遍滿遍滿三種世間。勤作佛事刹那不休。如此文句一一文一一句皆是 <b>如來密號</b> 也。二乘凡夫但解句義。不能解字義。但解字相不得知字之密號。覽之智人以顯句義莫傷秘意。若見薩埵釋經。此義可知。 <b>莫怪莫怪</b> 。	—			空海注	
問答	已知祕密莊嚴住心所在之處及身語心密數量等。今所傳真言教法誰作。	318	—		
	答據大日經云。諸佛菩薩聲聞緣覺摩醯梵王那羅延天釋提四王。如是人等所不能作。	318	—		
	何以得知。大日世尊分明説故。	319	—		
	云何説耶。	319	—		
真言爾	佛告祕密主。此真言相非一切諸佛所作。不令他作。亦不隨喜。何以故。以是諸法法如是故。若諸如來出現。若諸如來不出。諸法法爾如是住。謂 <b>諸真言法爾</b> 故。	319	—		大日經
	解云。以如來身語意畢竟等故。 <b>此真言相聲字皆常</b> 。常故不流無有變易。法爾如是非造作所成。若可造成則是生法。法若有生則可破壞。四相遷流無常無我。何得名為真實語耶。是故佛不自作不令他作。設令有能作之亦不隨喜。是故此真言相。若佛出興于世若不出世。若已説若未説若現説。法住法位 <b>性相常住</b> 。是故名必定印。衆聖道同。則是 <b>大悲曼荼羅一切真言一一真言相皆法爾</b> 。	319	—		大疏
	已知法爾而住無人能作。若然誰傳。	319	—		

# 第十秘密莊嚴心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
付法	答初從大日尊。下至青龍阿闍梨。有七葉大阿闍梨耶。其法號曰摩訶毘盧遮那究竟大阿闍梨耶。金剛薩埵大阿闍梨耶。龍猛菩薩大阿闍梨耶。龍智菩薩。金剛智三藏。大廣智三藏。青龍寺惠果阿闍梨。如是大阿闍梨等轉轉而授。	319 — 320	—		
	既知付法傳來。最初說相云何。	320	—		
隨順 開示 真言 教法	經云。祕密主成正等覺一切知者一切見者。出興于世而自此法。說種種道隨種種樂欲乃至種種諸趣音聲而以加持說真言道。	320	—		大日經
	解云。斯意言。如來自證法體非佛自作。非餘天人所作 <b>法爾常住</b> 。而以加持神力出興於世利益衆生。今 <b>此真言祕密身口意則是法佛平等身口意</b> 。然亦以加持力故出現于世利益衆生。	320	—		
	如來無礙知見。在一切衆生相續中。法爾成就無有缺減。以於此真言體相不 <b>如實覺</b> 故。名爲生死中人。若能自知自見時。則名一切知者一切見者。是故如是知見。非佛自所造作。亦非他所傳授也。佛坐道場證如是法已。了知一切世界從本以來 <b>常是法界</b> 。即時生大悲心。云何衆生去佛道甚近不能 <b>自覺</b> 。	320 — 321	—		
	故以此因緣。如來出興于世。還用如是不思議法界。分作種種道。 <b>開示</b> 種種乘。隨種種樂欲心機。以種種文句方言。 <b>自在加持說真言道</b> 。	321	—		大疏
	雖從機感因緣生。而不動實際。雖善巧方便無所不爲。然非佛所作。雖普門異說。而但以佛之知見示悟衆生。若行者於此真言十喻中。妄見有爲生滅更增心垢則非如來之本意也。	321	—		
	復次世尊以未來世衆生鈍根故。迷於二諦不知 <b>即俗而真</b> 。是故愍憫指事言。祕密主云何如來真言道。謂加持此書寫文字。以世間文字語言實義。是故 <b>如來則以真言實義而加持之</b> 。若出法性外別有世間文字者。則是妄心謬見。都無實體可求。而佛以神力加持之。是則墮於顛倒非真言也。	321 — 322	—		
遍一 切處 普門 加持	已知所加持處。如來以何法加持耶。	322	—		
	故佛次言祕密主如來無量百千俱胝那由多劫。積集修行真實諦語。四聖諦四念處四神足。十如來力六波羅蜜。七菩提寶四梵住。十八佛不共法。祕密主。以要言之。 <b>諸如來一切智智</b> 。一切如來自福智力。自願智力。 <b>一切法界加持力</b> 。隨順衆生如其種類 <b>開示真言教法者</b> 。	322	—		大日經
	謂以如來無量阿僧祇劫所集功德。而作 <b>遍一切處普門加持</b> 。是故隨一言名成立中。皆如因陀羅宗。一切義利無不成就故。又此一功德則同真言之相。 <b>法性自爾</b> 非造作所成。	322	—		大疏
真言 の字 門	云何真言教法。	322	—		
	謂 <b>ममकाराद्यार</b> 乃至 <b>शिवसद</b> 等字	322	—		
	爲本母。各各字有 <b>十二轉</b> 生字。此各各十二爲本。有一合二合三合四合等增加字。都計餘一萬。此一字門具無量無邊顯密教義。 <b>一聲一字一實相周遍法界</b> 。爲一切諸尊 <b>三摩地門陀羅尼門</b> 。隨衆生機根量。開示顯教密教。	322 — 323	—		
	<b>密教者。大毘盧遮那十萬頌經及金剛頂瑜伽十萬頌經是也。</b>	323	—		
	顯教者。他受用應化佛釋迦如來所說五乘五藏等經是也。	323	—		
	問華嚴般若涅槃等經皆說四十二字。與此經四十九字何別。	323	—		



# 第十秘密莊嚴心 比較対照表

内容	『十住心論』		『秘蔵宝鑑』		備考
		頁数		頁数	
	答華嚴般若所說字門者是末也。涅槃所說雖是本母。然但說淺略義 <b>秘之深秘義</b> 。	323	—		
	問悉曇字母者世間童子皆悉誦習。與此真言教何別。	323	—		
	答今世間所誦習悉曇章者。本是如來所說。梵王等轉轉傳受流布世間。雖云同用。然未曾識字相字義真實之句。是故但詮世間四種言語。不得如義之真言。不知義語皆是妄語。妄語則長四種口業爲三途苦因。若知真實義則滅一切罪得一切智。譬如毒藥知與不知損益立驗。	323 — 324	—		
知如實義・阿字五轉	云何知如實義。	324	—		
	且 <b>阿等五轉</b> 各有本不生寂靜邊際不可得等義。又阿字諸法性義因義果義不二義法身義。即是 <b>大日如來種子真言</b> 。	324	—		
	此 <b>五轉即五佛種子真言</b> 。約 <b>求上門則因行證入方便也</b> 。此一字具一百二十義及無數義理。具如守護國經說。解此字義名曰法自在王菩薩及大毘盧遮那佛。	324	—		
	自餘一一字義亦復如是。諸佛菩薩起無量身雲。歷無數劫。說一一字門義。劫猶可盡。 <b>真言實義不可窮盡</b> 。即是 <b>如實知字義</b> 。	324	—		
秘密の差別	問毘盧遮那所說名祕密。釋迦所說名顯教者。釋迦說中亦有真言及祕密之名。與之何別。	324	—		
	答釋迦所說真言簡多名句得祕名。彼真言義亦逗機根量。法華涅槃律藏等亦有祕名。各隨所望得斯名耳。律藏望世間外道得祕名。法華約引攝二乘有斯名。涅槃據示佛性得之。世間外道經書中亦有斯名。隨各各所愛所珍名之而已。并是 <b>小祕</b> 非究竟說。	324 — 325	—		
	大日經說勝上大乘句心續生之相諸佛大祕密。	325	—		大日經
	約祕密有大小。真言亦有大小。	325	—		
	故菩提場經云。我名真言亦名大真言。	325	—		菩提場經
	初真言者應化身所說真言。次 <b>大真言者究竟法身所說真言</b> 。	325	—		
	問真言與大真言何別。	325	—		
真言と大真言の別	答譬如大乘與小乘。若就淺略門說淺深不同。	325	—		
	云何不同。且就初阿字釋。世天乃至如來所說真言皆有阿字。是阿字本不生義。於此不生有無量不生。世間呪術真言。約除寒熱等病說不生。護世四王真言約疫癘等不起說不生。帝釋真言約十不善災橫不起明義。梵王真言約欲覺不起說不生。大自在真言聲聞真言約盡無生智說不生。緣覺真言約十二因緣不起說不生。諸菩薩真言約各各所通達說不生。他緣乘約生法二空二障不生明義。覺心不生乘約諸戲論不生說義。一道無爲乘。約無明不動明不生。極無自性乘約...	325 — 326	—		
<b>以下、欠文</b>					

# 安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表

No	テーマ	Ref.大正蔵75	『教時義』の記述	対応する空海関連テキスト／説明	出典	Ref.
1	『釋摩訶衍論』	374下-375中	眞言僧都上奏入『眞言宗三藏之中流行天下』	『釋摩訶衍論』が空海に重んじられることを言う		
2	生死と涅槃	376下	動名生死 靜名涅槃。迷名衆生 覺名諸佛。	動名生死 靜名涅槃 迷名衆生 悟名諸佛	『理觀啓白』	第229-232句
3	圓仁と大日院道海との学説の會通	377上	會云衆生迷故成多衆生。諸佛覺故會成一佛。	衆生迷故 成多衆生 諸佛覺故 會成一佛	『理觀啓白』	第261-264句
4	法性(『大般若若』の經文)	377下(大正7・405下の引用)	眞如法界法性...法定。法住。實際。虛空界。不思議界。諸佛出世若不出世性相常住。猶如虛空	自心曼荼 有佛無佛 性相常住	『理觀啓白』	第249-251句
5	『華嚴經』への言及	378中	華嚴經云遍詣十方求成佛不知身心本成佛。往昔精進捨生死不知生死即涅槃(明晶述『海印三昧論依大方廣佛華嚴經』大正45・774中を典拠にする)	華嚴經云遍詣十方求成佛不知身心久成佛等云云	『異本即身義』	弘全四 pp.25,46,66,79
				是故經云煩惱菩提體無二。又云。往昔精進捨生死。不知生死即涅槃	『異本即身義』	弘全四 pp.31,52,72,86
6	法性佛性の同異	380上	迷悟覺性名爲佛性。覺與不覺皆名法性	上記2の『理觀啓白』の句に類似し、「迷則法性信心」「迷悟不二心」という伝空海作の和歌のタイトルに通ず。		弘全五、p.50
7	諸法を門となして皆三密身を成ず	381上	大日經中六道四聖。五乘八部。五大六根。四等六度。一切凡聖。因地果位法門一一皆說三密行相。故知一切大小乘教法門名義。皆是眞言三密法門	以此五持 普持一切 小乘大乘 顯示祕密 無量教門 無不盡攝	『理觀啓白』	第165-170句
8	『理趣經』十七清淨句	381中	此十七尊各有三密。妙適句是大樂金剛。次四句是薩王愛喜四親近尊。次四句是內供尊。次四句是外四供養。次四句是四攝菩薩。	『理趣釋』(大正No. 1004)と空海の『眞實經文句』に依拠した記述	『眞實經文句』	弘全一 pp.734-735
9	密教の一切如來現一身を説く	384中	今眞言佛並於眞如一身一切身中爲生死界入修。儀軌且說兩部界會。如兩部者不可究盡。然其胎藏八葉金剛五輪並有所表。是祕密處不能顯說。一切如來於眞如界皆爲一體。若現一身即是一切如來一身。	五智華臺 大日如來 兩部界會 諸尊聖衆 / 一念淨心 宛如帝網 兩部界會 何不影向	『理觀啓白』	第2-5句 / 第241-244句
10	『蓮華三昧經』※の歸命本覺心法身頌		蓮華經説 <歸命本覺心法身 常住妙法心蓮臺 本來莊嚴三身德 三十七尊住心城 普門塵數諸三昧 遠離因果法然具 無邊德海本圓滿 還我頂禮心諸佛>	複数の『異本即身義』に収録される偈頌と同じ。 *無障礙經云名蓮華三昧經 歸命本覺心法身。常住妙法心蓮臺。本來莊嚴三身德。三十七尊住心城。普門塵數諸三昧。遠離因果法然具。無邊德海本圓滿。還我頂禮心諸佛	『異本即身義』	弘全四 異本 3p.25、4p.46、5p.66、六p.79
			※弘法大師請來の傳承。参照『問、轉此九識爲五智爲四身云何 答。高野和上所轉牟利曼陀羅呪經文有一紙。前來牟利曼荼羅經無此文也。此和上亦將大蓮華三昧經文及我今奉獻諸供具等偈依云正云呪願文傳於我國。相傳云、和上垂上船時山小師追送此等經文。故且用之。如彼文云。第九阿摩賴識即轉成法界體性智...』安然抄『胎藏金剛菩提心義略問答鈔』(大正75・541中)			

# 安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表

No	テーマ	Ref.大 正蔵75	『教時義』の記述	対応する空海関連テキスト／説明	出典	Ref.
11	大三法羯の四種曼荼羅	386上	<p><b>如即身成佛義説</b>地水火風空識六大常住曼荼羅法界。乃六大若種若色皆是大法一切有情非情形色是三摩耶法身。一切名句文身義理法門是法法身。一切三密六根。十界身分陰入界等是羯磨法身</p>	<p>謂六大者五大及識。大日經所謂。&lt;我覺本不生。出過語言道。諸過得解脫。遠離於因緣。知空等虛空&gt;是其義也...阿字諸法本不生義者即是地大。縛字離言說謂之水大。清淨無垢塵者是則囉字火大也。因業不可得者訶字門風大也。等虛空者欠字字相即空大也。我覺者識大。因位名識果位謂智。智即覺故...諸顯教中以四大等爲非情。密教則說此爲如來三摩耶身。</p>	『即身成佛義』	定本第3卷 pp.19&p.23
				<p>始六大者地水火風空識也／其六大者何答地水火風空識此云六大／先六大者何答地水火風空識此云六大／其六大者何 答地水火風空識此云六大 問何故此六名大 答此六遍一切有情非情故云大 問。云何此六大遍有情非情故得云即身成佛 答此六大究竟是無不佛六大故。依六大遍云即身成佛</p>	『異本即身義』	弘全四 pp.11,2,3 8, 19-20
12	六大と四曼	387下	<p>今如真言宗義一切地水火風空識六大皆大曼荼羅。一切顯色形色情非情形皆三摩耶曼荼羅。一切唐梵文字皆是法曼荼羅。一切佛菩薩金剛天等皆是羯磨曼荼羅</p>	<p>「<b>六大無礙常瑜伽 四種曼荼各不離</b>」という<b>即身成佛頌及び六大四曼三密の空海教理の枠組みをそのまま踏襲する</b></p>	『即身成佛義』	定本第3卷 p.19
13	第八住心の天台一道無為心	390上 一中	<p><b>高野空海阿闍梨『秘藏宝鑰』釋云</b>「如實知自心淨菩提心云云</p>	<p>即知境即般若般若即境。故云無境界。即此如實知自心名爲菩提。「故大日尊告祕密主云。祕密主。云何菩提。謂如實知自心。祕密主。是阿耨多羅三藐三菩提乃至彼法少分無有可得。何以故。虛空相是菩提。無知解者亦無開曉。何以故。菩提無相故。祕密主。諸法無相。謂虛空相。爾時金剛手復白佛言。世尊誰尋求一切智。誰爲菩提成正覺者。誰發起彼一切智。佛言。祕密主自心尋求菩提及一切智。何以故。本性清淨故。心不在內不在外。及兩中間心不可得。祕密主。如來應正等覺非青非黃。非赤非白非紅非紫非水精色。非長非短非圓非方。非明非暗非男非女非不男女。祕密主。心非欲界同性非 色界同性非無色界同性。非天龍夜叉乾闥婆阿修羅迦樓羅緊那羅摩睺羅伽人非人趣同性。祕密主。心不住眼界不住耳鼻舌身意境。非見非顯現。何以故。虛空相心離諸分別無分別。所以者何。性同虛空即同於心。性同於心即同菩提。如是祕密主。心虛空界菩提三種無二。此等非爲根本方便波羅蜜滿足。是故祕密主。我說諸法如是。令彼諸菩薩衆菩提心清淨知識其心。祕密主。若族姓男族姓女。欲識知菩提當如是識知自心。祕密主。云何知自心。謂若分段或顯色或形色或境界若色若受想行識。若我若我所若能執若所執。若清淨若界若處。乃至一切分段中求不可得。祕密主。此菩薩淨菩提心門名初法明道」（『大日經』大正18・1下の引用）</p>	『宝鑰』：大日經の引用	定本第3卷 pp.157-159
				<p>釋曰。「謂無相虛空相及非青非黃等言。並是明法身眞如一道無爲之眞理。佛說此名初法明道。智度名入佛道初門。言佛道者指金剛界宮大曼荼羅佛。於諸顯教是究竟理智法身。望眞言門是則初門。大日尊及龍猛 菩薩並是皆明說不須疑惑。又下文云。「所謂空性離於根境無相無境界。越諸戲論等同虛空。離有爲無爲界離諸造作離眼耳鼻舌身意」（『大日經』大正18・3中の引用）者。亦是明理法身。</p>		

# 安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表

No	テーマ	Ref.大正蔵75	『教時義』の記述	対応する空海関連テキスト／説明	出典	Ref.										
13	第八住心の天台一道無為心	390上 一中	<p>無畏三藏説。行者住此心時即知釋迦牟尼淨土不毀。見佛壽量長遠本地之身與上行等從地涌出諸菩薩同會一處。修對治道者雖迹隣補處然不識一人。是故此事名祕密。證此理佛亦名常寂光土毘盧遮那。大隋天台山國清寺智者禪師依此門修止觀得法華三昧。即以『法華』『中論』『智度』爲所依構一家義。龍猛菩薩説。一法界心非百非背千是。非中非中背天。背天。演水之談足斷而止。審慮之量手亡而住。如是一心無明邊域非明分位云云。若爾天台妙覺毘盧遮那是眞言宗淨菩提心初門之佛。無明邊域非明分位。何言同佛。答。『義釋』中以『普賢觀經』觀普賢行乃至毘盧遮那遍一切處等文名爲八葉東南普賢淨菩提心也。即是如來內證之德。即一毘盧遮那之身</p>	<p>無畏三藏説。「&lt;行者住此心時即知釋迦牟尼淨土不毀。見佛壽量長遠本地之身與上行等從地涌出諸菩薩同會一處。修對治道者雖迹隣補處然不識一人。是故此事名祕密&gt;（『大日經疏』大正39・603下の引用）。證此理佛亦名常寂光土毘盧遮那。大隋天台山國清寺智者大師。依此門修止觀得法華三昧。即以法花中論智度爲所依構一家義。」此乘之趣大體如此。</p>	『秘藏宝鑰』	定本第3卷 pp.159-161										
				<p>頌曰{前劫菩薩作戲論 此心正覺亦非眞 無爲無相一道淨 非有非無不二陳 心境絕泯常寂土 語言道斷遮那賓 身心也滅大虛等 隨類影現變化仁}問。如是一法界一道眞如之理爲究竟佛。龍猛菩薩説。&lt;一法界心非百非背千是。非中非中背天背天。演水之談足斷而止。審慮之量手亡而住。如是一心無明邊域非明分位&gt;（『釈摩訶衍論』大正32・637下の引用）</p>			14	第九住心の華嚴極無自性心	392上 一中	<p>問。高野空海和上寶鑰釋極無自性心云。此心有二種。一顯略趣。二祕密趣。顯略趣者。</p>	<p>極無自性心。今釋此心有二種趣。一顯略趣。二祕密趣。顯略趣者 ... 蒼生太狂醉自心不能覺。大覺慈父指其歸路。歸路五百由旬。此心則都亭。都亭非常舍隨緣忽遷移。遷移無定處是故無自性。諸法無自性故去卑取尊。故有眞如受熏之極唱。勝義無性之祕告。驚一道於彈指覺無爲於未極。等空之心於是始起。寂滅之果果還爲因。是因是心望前顯教極果。於後祕初心。初發心時便成正覺宜其然也。初心之佛其德不思議。萬德始顯一心稍現。</p>	『秘藏宝鑰』	定本第3卷 pp.161-162	<p>證此心時知三種世間即我身覺十箇量等亦我心。盧舍那佛始成道時第二七日與普賢等諸大菩薩廣談此義。是即所謂華嚴經也。善無畏三藏説。此極無自性心一句悉攝華嚴教盡。</p>	<p>證此心時知三種世間即我身。覺十箇量等亦我心。盧舍那佛始成道時第二七日與普賢等諸大菩薩等廣談此義。是即所謂花嚴經也。爾乃苞花藏以爲家窻法界爲國。七處莊座八會開經。入此海印定觀法性圓融。照彼山王機示心佛不異。攝九世於刹那舒一念於多劫。一多相入理事相通。帝網譬其重重錠光喻其隱隱。遂使就覺母以發心歸普賢而證果。三生練行百城訪友一行行一切一斷斷一切。雖云初心成覺十信道圓。因果不異經五位而馳車。相性不殊渾十身而同歸。斯則花嚴三昧之大意。故大日如來告祕密主言。所謂空性離於根境無相無境界。越諸戲論等同虛空。離有爲無爲界離諸造作離眼耳鼻舌身意極無自性心生（『大日經』大正18・3中の引用）。善無畏三藏説。此極無自性心一句悉攝花嚴教盡（『大日經疏』大正39・612中の引用）</p>	定本第3卷 pp.162-163
14	第九住心の華嚴極無自性心	392上 一中	<p>問。高野空海和上寶鑰釋極無自性心云。此心有二種。一顯略趣。二祕密趣。顯略趣者。</p>	<p>極無自性心。今釋此心有二種趣。一顯略趣。二祕密趣。顯略趣者 ... 蒼生太狂醉自心不能覺。大覺慈父指其歸路。歸路五百由旬。此心則都亭。都亭非常舍隨緣忽遷移。遷移無定處是故無自性。諸法無自性故去卑取尊。故有眞如受熏之極唱。勝義無性之祕告。驚一道於彈指覺無爲於未極。等空之心於是始起。寂滅之果果還爲因。是因是心望前顯教極果。於後祕初心。初發心時便成正覺宜其然也。初心之佛其德不思議。萬德始顯一心稍現。</p>	『秘藏宝鑰』	定本第3卷 pp.161-162										
			<p>證此心時知三種世間即我身覺十箇量等亦我心。盧舍那佛始成道時第二七日與普賢等諸大菩薩廣談此義。是即所謂華嚴經也。善無畏三藏説。此極無自性心一句悉攝華嚴教盡。</p>	<p>證此心時知三種世間即我身。覺十箇量等亦我心。盧舍那佛始成道時第二七日與普賢等諸大菩薩等廣談此義。是即所謂花嚴經也。爾乃苞花藏以爲家窻法界爲國。七處莊座八會開經。入此海印定觀法性圓融。照彼山王機示心佛不異。攝九世於刹那舒一念於多劫。一多相入理事相通。帝網譬其重重錠光喻其隱隱。遂使就覺母以發心歸普賢而證果。三生練行百城訪友一行行一切一斷斷一切。雖云初心成覺十信道圓。因果不異經五位而馳車。相性不殊渾十身而同歸。斯則花嚴三昧之大意。故大日如來告祕密主言。所謂空性離於根境無相無境界。越諸戲論等同虛空。離有爲無爲界離諸造作離眼耳鼻舌身意極無自性心生（『大日經』大正18・3中の引用）。善無畏三藏説。此極無自性心一句悉攝花嚴教盡（『大日經疏』大正39・612中の引用）</p>						定本第3卷 pp.162-163						
			<p>杜順和上依此法門造五教花嚴三昧法界觀等。弟子智儼相續。智儼弟子法藏法師又廣五教作旨歸綱目及疏。即此花嚴宗之法門。</p>	<p>所以者何花嚴大意原始要終明眞如法界不守自性隨緣之義。杜順和上依此法門造五教花嚴三昧法界觀等。弟子智儼相續。智儼弟子法藏法師又廣五教作旨歸綱目及疏。即此花嚴宗之法門&gt;一一義章。</p>							定本第3卷 p.163					
			<p>祕密趣者[安然の付加]。入此宮時五相成身。經云。如是初心佛說成佛因。於業煩惱解脫而煩惱具依。</p>	<p>頌曰{風水龍王一法界 眞如生滅歸此岑 輪花能出體大等 器衆正覺極甚深 緣起十玄互主伴 吞流五教海印音 重重無礙喻帝網 隱隱圓融錠光心 花嚴三昧一切行 果會十尊諸刹臨 雖入此宮初發佛 五相成身可追尋} &lt;經云&gt;。離有爲無爲界離諸造作離眼耳鼻舌身身意極無自性心生。等虛空無邊一切佛法依此相續生祕密主&lt;如是初心佛說成佛因。於業煩惱解脫而業煩惱具依（『大日經』大正18・3中の引用）</p>			定本第3卷 pp.163-164									

# 安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表

No	テーマ	Ref.大正蔵75	『教時義』の記述	対応する空海関連テキスト／説明	出典	Ref.
14	第九住心の華嚴極無自性心		金剛頂説。薄伽梵大菩提心。普賢大菩薩住一切如來心時一切如來滿此世界。猶如胡麻。爾時一切如來雲集於一切義成就菩薩坐道場 <b>驚覺五相成身[安然の付加]</b> 。	金剛頂經説。薄伽梵大菩提心普賢大菩薩住一切如來心。時如來滿此佛世界猶如胡麻。爾時一切如來雲集。於一切義成就菩薩坐菩提場。往詣示現受用身。咸作是言。善男子云何證無上正等覺菩提。不知一切如來真實忍諸苦行。時一切義成就菩薩。由一切如來 <b>警覺</b> 。即從阿娑婆那伽三摩地起。禮一切如來白言。世尊如來教示我。云何修行。云何是真實。如是說已。一切如來異口同音告彼菩薩言。善男子當住觀察自三摩地。以自性成就眞言自恣而誦（『真実撰經』大正18・207下の引用）	『秘蔵宝鑑』	定本第3卷 pp.164-165
		392上-中	守護國界經説。我於無量無數劫中修集至最後身。六年苦行不得阿耨菩提成毘盧遮那。坐道場時無量化身佛猶如油麻遍滿虛空。諸佛同聲而告我言。善男子云何求成等正覺。我白佛言。我是凡夫未知求處。唯願慈悲爲我解説。是時佛同告我言。善男子諦聽當爲汝説。汝今宜應當於 <b>鼻端想輪</b> 。於 <b>月輪中作唵字觀</b> 。作是觀已於後夜分得成阿耨多羅三藐三菩提。善男子十方世界如恒河沙三世諸佛。不於月輪作唵字觀得成佛者無有是處。何以故。唵字即是一切法門。亦是八萬四千法門寶炬關鎖。唵字即是毘盧遮那之眞身。唵字即是一切陀羅尼母。從此能生一切如來。從如來生一切菩薩。從菩薩生一切衆生。乃至生少分所有善根此（『守護國界主陀羅尼經』大正19・570下の引用）		定本第3卷 pp.165-166	
		392中	龍猛菩薩説。三自一心法一不能一。假能入一。心不能心假能入一心。實非我名而曰於我。亦非自唱而契於自。如我立名而非實我。如自得唱而非實自。玄之玄又玄遠之遠又遠。如是勝處無明邊域非明分位云云 若爾華嚴十佛無明邊域非明分位。何故得言與眞言宗胎藏佛同域	龍猛菩提心論云。夫迷途之法從妄想生。乃至展轉成無量無邊煩惱輪迴六趣。若覺悟已妄想止除種種法滅。故無有自性。復次諸佛慈悲從眞起用救攝衆生。應病與藥施諸法門。隨其煩惱對治迷津。遇筏達於彼岸法已應捨無自性故。乃至妄若息時心源空寂。萬德斯具妙用無窮。但具此心者能轉法輪自他俱利（『菩提心論』大正32・573中の引用）。又云。性淨本覺三世間中皆悉不離熏習彼三而爲一覺。莊嚴一大法身之果。是故名爲因熏習鏡。云何名爲三種世間。一者衆生世間二者器世間。三者智正覺世間。衆生世間者謂異生性界。器世間者謂所依止土。智正覺世間者謂佛菩薩。是名爲三。此中鏡者謂輪多梨花鏡。如取輪多梨花安置一處同集諸物。由此花熏一切諸物皆悉明淨。又明淨物花中現前皆悉無餘。一切諸物中彼花現前亦復無餘。因熏習鏡亦復如是。熏一切法爲清淨覺令悉平等間（『釈摩訶衍論』大正32・622上の引用）。如是一心本法至極住心。<龍猛菩薩説。三自一心法。一不能一假能入一。心不能心假能入心。實非我名而曰於我。亦非自唱而契於自。如我立名而非實我。如自得唱而非實自。玄玄又玄遠遠又遠。如是勝處無明邊域非明分位>（『釈摩訶衍論』大正32・637下の引用）	『秘蔵宝鑑』	定本第3卷 pp.166-167
	大正75・393中	問。高野海和上『寶鑑』釋覺自心本不生心云	心王自在得本性之水。心數客塵息動濁之波。權實二智證圓覺乎一如。真俗兩諦得教理乎絶中。悟心性之不生知境智之不異。斯乃南宗之綱領也。故大日尊告秘密主言。秘密主。彼如是捨無我。心主自在覺自心本不生。何以故。秘密主心前後際不可得故。（『大日經』大正18・3中の引用）	『秘蔵宝鑑』	定本第3卷 pp.153-154	

# 安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表

No	テーマ	Ref.大正蔵75	『教時義』の記述	対応する空海関連テキスト／説明	出典	Ref.
15	第七住心の三論覺心不生心	大正75・393中	<p>覺此心本不生是漸入阿字門。如是無爲生死緣因生壞義。謂本不生者兼明不滅不斷不常不一不異不去不來等。三論家舉此八不以爲究竟中道。</p>	<p>釋曰。心主即心王也。以不滯有無故心無罣礙。所為妙業隨意能成。故云心主自在。心王自在明即是淨菩提心更作一轉開明。倍勝於前劫也。心王猶如池水性本清淨。心數淨除猶如客塵清淨。是故證此性淨時即能自覺心本不生。何以故。心前後際俱不可得故譬如大海波浪以從緣起故。即是先無後無。而水性不爾。波浪從緣起時水性非是先無。波浪因緣盡時水性非是後無。心王亦復如是。無前後際。以前後際斷故。雖復遇境界風隨緣起滅。而心性常無生滅。覺此心本不生是漸入阿字門（『大日經疏』大正39・603上一中の引用）。如是無爲生死緣因生壞等義。如勝鬘經寶性佛性論等中廣明。謂本不生者兼明不生不滅不斷不常不一不異不去不來等。三論家舉此八不以爲究極中道。故吉藏法師二諦方言佛性等章盛談此義。</p>	『秘藏寶鑰』	定本第3卷 pp.154-155
			<p>那伽阿樹那菩薩說。清淨本覺從無始來不待修行。非得他力。性德圓滿本智具足。亦出四句亦離五邊。自然之言不能自然。清淨之心不能清淨。絕離絕離。如是本處無明邊域非明分位云云。若爾今如所立三論佛果未明圓佛。與海和上所判同異云何</p>	<p>頌曰 {因緣生法本無性 空假中道都不生 波浪滅生但是水 一心本自湛然澄 色空不壞智能達 眞俗宛然理分明 八不利刀斷戲論 五邊面縛自降平 心通無礙入佛道 從此初門移心亭}。經云。祕密主。彼如是捨無我心主自在覺自心本不生。何以故。祕密主。心前後際不可得故。如是知自心性。是超越二劫窺祇行（『大日經』大正18・3中の引用）。菩提心論云。當知一切法空。已悟法本無生心體自如不見身心。住於寂滅平等究竟眞實之智令無退失。忘心若起知而勿隨。若忘息時心源空寂（『菩提心論』大正32・573中の引用）</p>		定本第3卷 pp.155-156
			<p>問。絶諸戲論寂靜無爲。如是住心致極底否。那伽阿樹那菩薩說。清淨本覺從無始來。不觀修行非得他力。性德圓滿本智具足。亦出四句亦離五邊。自然之言不能自然。清淨之心不能清淨。絶離絶離。如是本處無明邊域非明分位云云（『釈摩訶衍論』大正32・637下の引用）</p>	<p>問。絶諸戲論寂靜無爲。如是住心致極底否。那伽阿樹那菩薩說。清淨本覺從無始來。不觀修行非得他力。性德圓滿本智具足。亦出四句亦離五邊。自然之言不能自然。清淨之心不能清淨。絶離絶離。如是本處無明邊域非明分位云云（『釈摩訶衍論』大正32・637下の引用）</p>		定本第3卷 p.156
16	從本垂迹曼荼羅と修因向果曼荼羅	75・398中	<p>修因向果曼荼羅。是一切行人從凡入聖之三密也。釋迦所化亦攝此中。諸宗就此釋種種行。今者顯密教中竝說諸佛內證外化。行人修因向果之義</p>	<p>[全集未収録]所謂大悲發生胎藏大曼荼羅三重海會菩提大悲方便究竟之教也。一切衆生以有一乘之性引外院向內證蓮臺。此即修因向果之義。諸佛本願以大悲爲業。故廢詮之苑。覺樹之牙更生。空寂之林。三密之花始開。此即垂迹攝化之義也</p>	『法華經開題』	大正56・184中一下
17	第六住心の法相他縁大乘心	75・399上一中	<p>問。高野海和上釋他縁大乘心云「垂拱一眞言之臺無爲法界之殿。三大僧祇之庸於是稱帝。四智法王之號本無今得。言乘即三談識唯八。五姓有成不三身即常滅。</p>	<p>册心王以四德都。勝義勝義致太平之化。廢詮談旨扇無事之風。垂拱一眞之臺無爲法界之殿。三大僧祇之庸於是稱帝。四智法王之號本無今得。爾乃藏海息七轉之波。蘊落斷六賊之害。無分正智等眞常函。後得權悲遍諸趣類。製三藏法令化三根有情。造十善格式導六趣衆生。言乘即三談識唯八。五姓有成不三身即常滅。百億應化同汎六舟。千葉牟尼等授三駕。縁法界 有情故他縁。簡擊獨羊鹿故大名。運自他平圓性故曰乘。此乃君子之行業菩薩之用心。此北宗大綱蓋如此乎。</p>	『秘藏寶鑰』	定本第3卷 pp.150-151
			<p>頌曰 心海湛然無波浪 識風鼓動爲去來 凡夫眩著幻男女 外道狂執屢樓臺 不知自心爲天獄 豈悟唯心除禍災 六度萬行三劫習 五十二位一心開 煩惱所知已斷淨 菩提涅槃是吾財 四三點德今具足 不覺外求太悠哉 言忘慮絶遍法界 沈萍一子尤可哀。</p>	定本第3卷 pp.151-152		

# 安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表

No	テーマ	Ref.大正蔵75	『教時義』の記述	対応する空海関連テキスト／説明	出典	Ref.
17	第六住心の法相他縁大乘心	75・399上一中	『菩提心論』云又有衆生發大乘心行菩薩行。於諸法門無不遍修。復經三阿僧祇劫修六度萬行皆是具足。然後證佛果久遠而成。斯由所習法教致有次第。	問。此住心亦依何經論建立。答。大日經菩提心論等。彼經等何說。答。大日經云「祕密主大乘行。發無緣乘心法無我性。何以故。如彼往昔如是修行者觀察蘊阿賴耶。知自性如幻陽焰影響旋火輪乾闥婆城」(『大日經』大正18・3中の引用)。龍猛菩薩<菩提心論云「又有衆生發大乘心行菩薩行。於諸法門無不遍修。復經三阿僧祇劫修六度萬行。皆悉具足然證佛果。久遠而成斯由所習法教致有次第>」(『菩提心論』大正32・573中の引用)	『秘藏寶鑰』	定本第3卷p.152
			龍猛菩薩說。一切行者斷一切惡修一切善。超於十地到無上地。圓滿三身具足四德。如是行者無明分位。非明分位云云。此則法相相宗佛果也。若爾與天台所判同異云何。	問。斷二障證四德如此沒默爲究竟耶。如是行處未致本源。何以得知。龍猛菩薩說<一切行者斷一切惡修一切善。超十地致無上地。圓滿三身具足四德。如是行者無明分位非明分位>(『釈摩訶衍論』大正32・637下の引用)。今依此證文。此住心之佛未致心原。但遮心外之迷無開祕藏之寶		
18	十住心の住心名	75・400下ー401上	高野海和上『寶鑰』及『十住心論』明十種心。第一異生抵羊心。是一向行惡不修微善。凡夫也。第二愚童持齋心。是人乘持五戒者也。第三嬰童無畏心。是天乘厭下欣上持出善者也已上三心是世間心也。第四唯蘊無我心是聲聞乘也。第五拔業因種心。是緣覺乘已上二心是小乘也。第六他縁大乘心。是法相菩薩乘也。第七覺心不生心。是三論菩薩乘也。第八如實一道心。是天台佛乘也。第九極無自性心。是華嚴佛乘也已上八心是他受用應化身說也。竝是具感果也。第十祕密莊嚴心。是真言乘諸身說也。是自受身法身說究竟佛果也	第一異生抵羊心 凡夫狂醉 不悟吾非 但念姪食如彼抵羊／第二愚童持齋心 由外因縁 忽思節食施心萌動 如穀遇縁／第三嬰童無畏心 外道生天暫得蘇息 如彼嬰兒 犢子隨母／第四唯蘊無我心 唯解法有 我人皆遮 羊車三藏 悉攝此句／第五拔業因種心 修身十二 無明拔種 業生已除 無言得果／第六他縁大乘心 無縁起悲 大悲初發 幻影觀心 唯識遮境／第七覺心不生心 八不絶戲 一念觀空心原空寂 無相安樂／第八如實一道心 一如本淨境智俱融 知此心性 號曰遮那／第九極無自性心 水無自性 遇風即波 法界非極 蒙警忽進／第十祕密莊嚴心 顯藥拂塵 眞言開庫 祕寶忽陳 萬德即證	『十住心論』『秘藏寶鑰』	定本第3卷pp.116-117
	第一住心經証	75・401上	即引證立異生抵羊心。大日經云。無始生死愚童凡夫執著於我名我有分別無量我分。若彼不觀我之自性則我我所生。餘復執計有時・地等變化・瑜伽我・建立淨不立建無淨・乃至聲・非聲。如是等我分自昔來分別相應希求順理解脫。愚童凡夫類猶如抵羊。菩提心論云。謂凡夫執著名聞利養資生之具。務以安身恣行三毒五欲。眞言行人誠可厭患。誠可棄捨	問。依何論建立此義。答。大日經。彼經何說。經云。祕密主。無始生死愚童凡夫。執著我名我有分別無量我分。祕密主。若彼不觀我之自性。則我我所生。餘復討有時地等變化。瑜伽我。建立淨・不建立無淨。乃至聲・非聲。祕密主。如是等我分。自昔以來分別相應希求順理解脫。祕密主。愚童凡夫類猶如抵羊。龍猛菩提心論云。謂凡夫執著名聞利養資生之具。務以安身恣行三毒五欲。眞言行人誠可厭患誠可棄捨。	『秘藏寶鑰』	定本第3卷p.119
	第二住心經証	401上	大日經云。愚童凡夫或時有一法想生。所謂持齋。彼思惟此少分發起歡喜數數修習。是初種子善業發生。復以此爲因於六齋日施與父母男女親戚。第二芽種。復以此施與非親識者。是第三芽種。復以此施與器量高德者。是第四葉種。復以此施歡喜授與樂人等及獻尊宿。是第五數華。復以此施發親愛心而供養之。是第六成果	問此住心亦依何經說。答大日經。彼經何說。經云。愚童凡夫或時有一法想生。所謂持齋。彼思惟此少分發起歡喜數數修習。祕密主。是初種子善業發生。復以此爲因於六齋日施與父母男女親戚是第二芽種。復以此施與非親識者是第三芽種。復以此施與器量高德者是第四葉種。復以此施歡喜授與樂人等及獻尊宿是第五數華。復以此施發親愛心而供養之是第六成果。	『秘藏寶鑰』	定本第3卷p.122
	第三住心經証	75・401上一中	大日經云。彼護戒生天是第七受用種子。復次以此生死流轉於善友所聞如是言。此天大天與一切樂者。虔誠供養一切所願皆滿。所謂自在天。梵天。那羅延天。商羯羅天。自在天。日天。月天。龍尊等。乃至或天仙。大圍陀論師。各各應善供養。彼聞如是心懷慶悅慙重恭敬隨順修行。是名愚童異生生死流轉無畏依嬰童心。	問。今此住心亦依何經論解說。答。大日經菩提心論。彼經何說。彼經云。祕密主彼護戒生天是第七受用種子。復次祕密主以此生死流轉。於善友所聞如是言此是天大天與一切樂者。虔誠供養一切所願皆滿。所謂自在天・梵天・那羅延天・商羯羅天・自在天子・日天・月天・龍尊等。乃至或天仙・大圍陀論師。各各應普供養。彼聞如是心懷慶悅。慙重恭敬隨順修行。祕密主是名愚童異生生死流轉無畏依第八嬰童心(『大日經』大正18・3中)。	『秘藏寶鑰』	定本第3卷pp.126-127

# 安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表

No	テーマ	Ref.大正蔵75	『教時義』の記述	対応する空海関連テキスト／説明	出典	Ref.
18	第三住心経証	75・401上一中		又云。復次殊勝行隨彼所說中殊勝住求解脫惠生。謂常無常空。隨順如是說。祕密主非彼知解空・非空常・斷。非有非無俱彼分別無分別。云何分別空。不知諸空非彼能知涅槃。是故應了知空離於斷常解云。外道願出要種種苦身心。斷常空有教如搆角求乳。若知因緣空忽爾得解脫(『大日經』大正18・2中一下)	『秘藏宝鑰』	定本第3卷p.127
				又云。祕密主世間因果及業若生若滅繫屬他主空三昧生。是名世間三昧道。又云。若諸天世間眞言法教道如是勤勇者爲利衆生故(『大日經』大正18・9下)。		定本第3卷p.127
			菩提心論云。諸外道等戀其身命或助以藥物得仙宮住壽。或復生天以爲究竟。眞言行人應觀彼等。業力若盡未離三界。煩惱尚存。宿殃未殄。惡念從起。當彼之時沈淪苦海難可出離。當知外道之法亦同幻夢陽炎也	龍猛菩薩菩提心論云。諸外道等戀其身命或助以藥物得仙宮住壽。或復生天以爲究竟。眞言行人應觀彼等。業力若盡未離三界煩惱尚存。宿殃未殄惡念旋起。當彼之時沈淪苦海難可出離。當知。外道之法。亦同幻夢陽焰也。		定本第3卷pp.127-128
第四住心経証	401中一下	大日經云。謂如是解唯蘊無我根境界淹留修行	問。此心亦依何經論建立耶。答。大日經菩提心論。彼經論何說。經云。謂如是解唯蘊無我根境界淹留修行(『大日經』大正18・3上一中)。又云。聲聞衆住有緣地識生滅除二邊。極觀察智得不隨順修行因。是名聲聞三昧道(『大日經』大正18・9下)。又云。若聲聞所說眞言一句安布(『大日經』大正18・10上)。菩提心論證文與下文心雜舉。故不別抄。行相臨下可。	『秘藏宝鑰』	定本第3卷p.144	
第五住心経証	75・401下	大日經云。緣覺拔業煩惱株杌。無明種子生十二因緣離建立宗等。如是湛寂一切外道所不能知。先佛宣說離一切過。	問。此住心亦依何經論說耶。答。大日經菩提心論。彼經論何說。經云。緣覺拔業煩惱株杌無明種子生十二因緣。離建立宗等。如是湛寂一切外道所不能知。先佛宣說離一切過(『大日經』大正18・3中)。又云。緣覺深觀察因果住無言說法不轉無言說。於一切法證極滅語言三昧。是爲緣覺三昧道(『大日經』大正18・9下)。又云。祕密主若住緣覺聲聞所說眞言摧害於諸過。又云。聲聞所說眞言一句安布。是中辟支佛復有少差別。謂三昧分異淨除於業生(『大日經』大正18・10上)。	『秘藏宝鑰』	定本第3卷pp.147-148	
		菩提心論云。又二乘之人。聲聞執四諦法。緣覺執十二因緣。知四大五蘊畢竟磨滅。深起厭離。破衆生執勤修本法剋證其果。趣本涅槃已爲究竟。眞言行人當觀二乘之人雖破人執猶有法執。但淨意識不知其他久久成果位。已灰身滅智趣本涅槃如大虛空湛然常寂。有定性者難可發生。要待劫限等滿方乃發生。若不定性者無論劫限遇緣便迴心向大從化城起爲以超三界。謂宿信佛故乃蒙諸佛菩薩教化。而以方便遂發大心。乃從初十信下歷諸位。經三無數劫難行苦行然後成佛。既知聲聞緣覺智慧狹劣亦不可樂	龍猛菩薩菩提心論云。又二乘之人聲聞執四諦法緣覺執十二因緣。知四大五蘊畢竟磨滅。深起厭離破衆生執。勤修本法剋證其果。趣本涅槃已爲究竟。眞言行人當觀。二乘之人雖破人執猶有法執。但淨意識不知其他。久久成果位以灰身滅智趣其涅槃。如太虛空湛然常寂。有定性者難可發生。要待劫限等滿方乃發生。若不定性者無論劫限。遇緣便迴心向大。從化城起以爲超三界。謂宿信佛故乃蒙諸佛菩薩加持力而以方便遂發大心。乃從初十信下遍歷諸位。經三無數劫難行苦行然後成佛。既知聲聞緣覺智慧狹劣亦不可樂。		定本第3卷pp.148-149	
第六住心経証	大正75・401下	大日經云。大乘行。發生無緣乘心。法無我性。何以故。如彼往昔如是修行者觀察蘊阿賴耶知自性如幻・陽焰・影・響・旋火輪・乾闥婆城。	問。此住心亦依何經論建立。答。大日經菩提心論等。彼經等何說。答。大日經云。祕密主大乘行。發無緣乘心法無我性。何以故。如彼往昔如是修行者觀察蘊阿賴耶。知自性如幻陽焰影響旋火輪乾闥婆城(『大日經』大正18・3中)	『秘藏宝鑰』	定本第3卷p.152	
		菩提心論云。又有衆生發大乘心行菩薩行。於諸法門無不遍修。復經三阿僧祇劫修六度萬行皆悉具足。然後證佛果久遠而成。斯由所習法教致有次第。	龍猛菩薩菩提心論云。又有衆生發大乘心行菩薩行。於諸法門無不遍修。復經三阿僧祇劫修六度萬行。皆悉具足然證佛果。久遠而成斯由所習法教致有次第。(『菩提心論』大正32・573上一中)			
		龍猛菩薩說。如是行者無明分位。非明分位	問。斷二障證四德如此沒馱爲究竟耶。如是行處未致本源。何以得知。龍猛菩薩說。一切行者斷一切惡修一切善。超十地致無上地。圓滿三身具足四德。如是行者無明分位非明分位。今依此證文。此住心之佛未致心原。但遮心外之迷無開祕藏之寶。(『釈摩訶衍論』大正32・637下)			



# 安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表

No	テーマ	Ref.大正蔵75	『教時義』の記述	対応する空海関連テキスト／説明	出典	Ref.
18	第七住心経証	大正75・401下	大日経云。彼如是捨無我。心主自在覺自心本不生。何以故。心前後際不可得故。如是知自心性。是越二劫瑜祇行。	經云。祕密主。彼如是捨無我心主自在覺自心本不生。何以故。祕密主。心前後際不可得故。如是知自心性。是超越二劫瑜祇行。(『大日経』大正18・3中)	『秘蔵宝鑑』	定本第3卷p.155
18			菩提心論云。當知一切法空。已悟法本不生心體自如不見身心。住於寂滅平等究竟眞實之智令無退失。妄心若起知而勿隨。若忘息時心源空寂。	菩提心論云。當知一切法空。已悟法本無生心體自如不見身心。住於寂滅平等究竟眞實之智令無退失。忘心若起知而勿隨。若忘息時心源空寂(『菩提心論』大正32・573中)。		定本第3卷pp.155-156
			那伽阿羅樹那菩薩說。如是本處無明邊域。非明分位	問。絶諸戲論寂靜無爲。如是住心致極底否。那伽羅樹那菩薩說。清淨本覺從無始來。不觀修行非得他力。性德圓滿本智具足。亦出四句亦離五邊。自然之言不能自然。清淨之心不能清淨。絶離絶離。如是本處無明邊域非明分位(『釈摩訶衍論』大正32・637下)。		定本第3卷p.156
18	第八住心経証	大正75・401下	亦名如實知自心。又名空性無境心。大日経云。云何菩提謂如實知自心。乃至廣引經文。	故大日尊告祕密主云。祕密主。云何菩提。謂如實知自心。祕密主。是阿耨多羅三藐三菩提乃至彼法少分無有可得。何以故。虚空相是菩提。無知解者亦無開曉。何以故。菩提無相故。祕密主。諸法無相。謂虚空相。爾時金剛手復白佛言。世尊誰尋求一切智。誰爲菩提成正覺者。誰發起彼一切智智。佛言。祕密主自心尋求菩提及一切智。何以故。本性清淨故。心不在內不在外。及兩中間心不可得。祕密主。如來應正等覺非青非黃。非赤非白非紅非紫非水精色。非長非短非圓非方。非明非暗非男非女非不男女。祕密主。心非欲界同性非色界同性非無色界同性。非天龍夜叉乾闥婆阿修羅迦樓羅緊那羅摩睺羅伽人非人趣同性。祕密主。心不住眼界不住耳鼻舌身境界。非見非顯現。何以故。虚空相心離諸分別無分別。所以者何。性同虚空即同於心。性同於心即同菩提。如是祕密主。心虚空界菩提三種無二。此等非爲根本方便波羅蜜滿足。是故祕密主。我說諸法如是。令彼諸菩薩衆菩提心清淨知識其心。祕密主。若族姓男族姓女。欲識知菩提當如是識知自心。祕密主。云何知自心。謂若分段或顯色或形色或境界若色若受想行識。若我若我所若能執若所執。若清淨若界若處。乃至一切分段中求不可得。(『大日経』大正18・1下)	『秘蔵宝鑑』	定本第3卷pp.157-159
	此菩薩淨菩提心門名初法明道。於諸顯教是究竟理智法身。望眞言門。是初門。大日龍猛並皆明說。不可疑惑。	祕密主。此菩薩淨菩提心門名初法明道。釋曰。謂無相虚空相及非青非黃等言。並是明法身眞如一道無爲之眞理。佛說此名初法明道。智度名入佛道初門。言佛道者指金剛界宮大曼荼羅佛。於諸顯教是究竟理智法身。望眞言門是則初門。大日尊及龍猛菩薩並是皆明說不須疑惑	定本第3卷p.159			
	龍猛菩薩說。如是一心無明邊域。非明分位	問如是一法界一道眞如之理爲究竟佛。龍猛菩薩說。一法界心非百非背千是。非中非中背天背天。演水之談足斷而止。審慮之量手亡而住。如是一心無明邊域非明分位	定本第3卷pp.160-161			
	第九住心経証	75・401下-402上		極無自性心...驚一道於彈指覺無爲於未極。等空之心於是始起。寂滅之果果還爲因。是因是心望前顯教極果。於後祕心初心。初發心時便成正覺宜其然也。初心之佛其德不思議。萬德始顯一心稍現...入此海印定觀法性圓融。照彼山王機示心佛不異。攝九世於刹那舒一念於多劫。一多相入理事相通。帝網譬其重重錠光喻其隱隱。遂使就覺母以發心歸普賢而證果。三生練行百城訪友一行行一切一斷斷一切。雖云初心成覺十信道圓。因果不異經五位而馳車。相性不殊渾十身而同歸。斯則花嚴三昧之大意。	『秘蔵宝鑑』	定本第3卷pp.162-163

# 安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表

No	テーマ	Ref.大正蔵75	『教時義』の記述	対応する空海関連テキスト／説明	出典	Ref.			
18	第九住心経証	75・401下—402上	大日経云。離有爲無爲界。離諸造作。離眼耳鼻舌身意。極無自性心生等。虛空無邊一切佛法緣此續生。如是初心佛說成佛因。故於業煩惱解脫而業煩惱具依。	故大日如來告祕密主言。所謂空性離於根境無相無境界。越諸戲論等同虛空。離有爲無爲界離諸造作離眼耳鼻舌身意極無自性心生(『大日経』大正18・3中)。善無畏三藏說。此極無自性心一句悉攝花嚴教盡(『大日経疏』大正39・612中)。所以者何花嚴大意原始要終明眞如法界不守自性隨緣之義。	『秘藏宝鑰』	定本第3卷 pp.162-163			
				經云。離有爲無爲界離諸造作離眼耳鼻舌身意極無自性心生。等虛空無邊一切佛法依此相續生。祕密主如是初心佛說成佛因。於業煩惱解脫而業煩惱具依。(『大日経』大正18・3中)		定本第3卷 p.164			
		75・401下—402上	金剛頂經說。薄伽梵。大菩提心普賢大菩薩住一切如來心時。以下乃至自性成就眞言。廣引守護經說。	金剛頂經說。薄伽梵。大菩提心普賢大菩薩住一切如來心時。以下乃至自性成就眞言。廣引守護經說。	金剛頂經說。薄伽梵大菩提心普賢大菩薩住一切如來心。時如來滿此佛世界猶如胡麻。爾時一切如來雲集。於一切義成就菩薩坐菩提場。往詣示現受用身。咸作是言。善男子云何證無上正等覺菩提。不知一切如來眞實忍諸苦行。時一切義成就菩薩。由一切如來警覺。即從阿娑婆那伽三摩地起。禮一切如來白言。世尊如來教示我。云何修行。云何是眞實。如是說已。一切如來異口同音告彼菩薩言。善男子當住觀察自三摩地。以自性成就眞言自恣而誦(『眞實撰經』大正18・207下)	『秘藏宝鑰』	定本第3卷 pp.164-165		
				廣引釋迦六年苦行不得菩提。得諸佛告鼻端觀月輪中唵字後夜成佛之文。	守護國經云。爾時釋迦牟尼佛言。祕密主。我於無量無數劫中修集如是波羅蜜多。至最後身六年苦行。不得阿耨多羅三藐三菩提成毘盧遮那。坐道場時無量化佛猶如油麻遍滿虛空。諸佛同聲而告我言。善男子云何求成正覺。我白佛言。我是凡夫未知求處。唯願慈悲爲我解說。是時佛同告我言。善男子諦聽當爲汝說。汝今宜應當於鼻端想輪。於月輪中作唵字觀。作是觀已於後夜分得成阿耨多羅三藐三菩提。善男子十方世界如恒河沙三世諸佛。不於月輪作唵字觀得成佛者無有是處。何以故。唵字即是一切法門。亦是八萬四千法門寶炬關鎖。唵字即是毘盧遮那之眞身。唵字即是一切陀羅尼母。從此能生一切如來。從如來生一切菩薩。從菩薩生一切衆生。乃至生少分所有善根此(『守護國經』大正19・570下)		定本第3卷 pp.165-166		
					菩提心論云。夫迷途之法從妄想生。乃至展轉成無量無邊煩惱輪迴六趣。若覺悟已。妄想止除種種法滅。故無自性。復次諸佛慈悲從眞起用救攝衆生。應病與藥施諸法門。隨其煩惱對治迷津。遇筏達於彼岸法已應捨。無自性故。乃至妄若息時心源空寂。萬德斯具妙用無窮。但具此心者能轉法輪自他俱利(『菩提心論』大正32・573中)		龍猛菩薩說。如是勝所無明邊域。非明分位	又云。性淨本覺三世間中皆悉不離熏習彼三而爲一覺。莊嚴一大法身之果。是故名爲因熏習鏡。云何名爲三種世間。一者衆生世間二者器世間。三者智正覺世間。衆生世間者謂異生性界。器世間者謂所依止土。智正覺世間者謂佛菩薩。是名爲三。此中鏡者謂輪多梨花鏡。如取輪多梨花安置一處同集諸物。由此花熏一切諸物皆悉明淨。又明淨物花中現前皆悉無餘。一切諸物中彼花現前亦復無餘。因熏習鏡亦復如是。熏一切法爲清淨覺令悉平等(『釈摩訶衍論』大正32・622上)	定本第3卷 pp.166-167
							問。如是一心本法至極住心。龍猛菩薩說。三自一心法。一不能一假能入一。心不能心假能入心。實非我名而曰於我。亦非自唱而契於自。如我立名而非實我。如自唱非實自。玄玄又玄遠遠又遠。如是勝處無明邊域非明分位>(『釈摩訶衍論』大正32・637下)		定本第3卷 p.167

# 安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表

No	テーマ	Ref.大正蔵75	『教時義』の記述	対応する空海関連テキスト／説明	出典	Ref.
18	第十住心経証	75・402上	<p>大日経云。眞言門修行菩薩行諸菩薩。無量無數百千俱胝那由多劫積集無量劫德智慧。具修諸行無量智慧。皆悉成就。</p>	<p>經云。復次祕密主。眞言門修行菩薩行諸菩薩。無量無數百千俱胝那由多劫積集無量功德智慧。具修諸行無量智慧方便皆悉成就(『大日経』大正18・3中)。解云。此歎初入眞言菩薩功德。又云。爾時毘盧遮那世尊。入於一切如來一體速疾力三昧。說自證法界體性三昧言。我覺本不生。出過語言道。諸過得解脫。遠離於因緣。知空等虚空。如實相智生。已離一切暗。第一實無垢(『大日経』大正18・9中)。解云。此頌<b>文約義廣言淳心深。非面難說</b>。又有百字輪十二字等真觀法三摩地門。及金剛界三十七尊四智印三摩地。即是大日如來極祕密三昧。<b>文廣不能具述</b></p>	『秘藏宝鑰』	定本第3卷p.168
			<p>菩提心論云。三摩地者。眞言行人如是觀已。云何能證無上菩提。乃至廣引月輪十六分。五智五佛。三十七尊。五相成身論文已云。</p>	<p>第三言三摩地者。眞言行人如是觀已。云何能證無上菩提。當知法爾應住普賢大菩提心。[[菩提心論]三摩地段全文引用:途中省略] 凡月輪有一十六分。喻瑜伽中金剛薩埵至金剛拳有十六大菩薩者。於<b>三十七尊中。五方佛位各表一智也</b>。東方阿闍佛由成大圓鏡智...南方寶生佛由成平等性智...西方阿彌陀佛由成妙觀察智...北方不空成就佛由成所作智...中方毗盧遮那佛由成法界智為本...次<b>明五相成身者</b>。一是通達心。二是成菩提心。三是金剛心。四是金剛身。五是證無上菩提獲金剛堅固身也。然此五相具備方成本身也。其圓明普賢身也。亦是普賢心也(『菩提心論』大正32・573下-574下)</p>		定本第3卷pp.169-174
			<p>金剛頂經說。此毘盧遮那三摩地法向未灌頂者不得說一字。本尊儀軌眞言縱令雖同法行者不得輒說。若說者現前中天招殃。後墮無間獄。</p>	<p>眞言經法一一聲字一一言名。一一句義一一成立。各具無邊義歷劫難窮盡。又一一字具三義。所謂聲字實。又具二義字相字義是。一一句具淺略深祕二義。帥爾難談。若如實說者小機致疑生謗。定為一闡提無間之人。是故應化如來秘而不談傳法菩薩置而不論。意在此乎。故<b>金剛頂經說。此毘盧舍那三摩地法。向未灌頂者不得說一字。若本尊儀軌眞言。縱令雖同法行者不得輒說。若說者現前中天招殃。後墮無間獄</b>云云(『一字頂輪王時處儀軌』大正18・321上)。謹承勸誡不敢違越。</p>		定本第3卷pp.174-175
			<p>又結云。極無自性心已外七教皆是他受用應化佛所說。眞言密教兩部祕藏是法身大毘盧遮那如來與自眷屬四種莊嚴法身。住金剛界宮及眞言宮殿等自受用法樂故所演說云云。</p>	<p>眞言密教法身說者。此一句顯眞言教主。<b>極無自性以外七教皆是他受用應化佛所說。眞密教兩部祕藏。是法身大毗盧舍那如來與自眷屬四種法身。住金剛法界宮及眞言宮殿等。自受法樂故所演說</b>。十八會指歸等其文分明不更引誠證。祕密金剛最勝眞者。此一句示眞言乘教超於諸乘究竟眞實也。</p>		定本第3卷pp.175-176
19	十住心思想の過失	75・402上-中	<p>今眞言宗此十住心次第用否。 答。有<b>五失故不用十心次第</b>。其二 [五]失何。</p>			
19	第一：『大日経』及び『大日経義釋』に違反する過失	402中-403中	<p>又此經宗橫統一切佛教。如說唯蘊無我出世間心住於蘊中即攝諸部小乘三藏。如說觀蘊阿頼耶覺自心本不生即攝諸經八識三性三無性義。如說極無自性心十緣生句即攝『華嚴』『般若』種種不思議境界皆入其中。如說如實知自心名一切種智則佛性一乘如來祕密藏皆入其中。於種種聖言無不統其精要云云」<b>今海和上多違此文</b>。</p>			

# 安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表

No	テーマ	Ref.大正蔵75	『教時義』の記述	対応する空海関連テキスト／説明	出典	Ref.
19	第一: 『大日經』及び『大日經義釋』に違反する過失	402中 -403中	何者『經』中<觀蘊阿頼耶乃至心主自在覺自心本不生等越二劫行>之文『義釋』以爲一種阿闍梨。亦<攝諸經八識三性三無性>等。此法相宗所用經論。而海和上以<觀蘊阿頼耶等>。名無緣大乘心攝法相宗。以<心主自在。覺自心本不生等>名覺心不生心攝三論宗。『經』中所謂<空性乃至極無自性>之文。及十緣生句『義釋』以爲<生極無自性心入曼荼羅海會一種阿闍梨>。亦<攝『華嚴』『般若』種種不思議境界>。此中『華嚴』是華嚴宗。『般若』是三論宗。而海和上以<所謂空性等文>爲天台宗。以<極無自性一句>爲華嚴宗。『經』中上文<一切智智菩提心爲因。大悲爲根。方便爲究竟。云何菩提。謂如實知自心>之文『義釋』以爲<從此復有十重深行阿闍梨>。亦<攝佛性一乘如來祕藏>。此中佛性即『涅槃經』。一乘即『法華經』。祕藏即眞言教。而海和上以上<如實知自心等>文下<所謂空性等>文爲天台宗。<於顯教是究竟於眞言是初門>而安華嚴宗教之下。『經』中<如是初心佛說成佛因等>之文。及<一切世間應供等>之文『義釋』以爲<佛慧初心>。佛慧初心即是三心中菩提心爲因。而海和上以<離有爲無爲界乃至如是初心佛說成佛因等>之文。極無自性心爲華嚴宗	【安然の主張】『大日經』三劫段經文の語句を諸宗に配当する解釈が間違いであること。特に『大日經疏(義釋)』の「如說極無自性心十緣生句。即攝花嚴般若種種不思議境界。皆入其中。如說如實知自心名一切種智。則佛性一乘如來祕藏」の釋文で、天台の「如實知自心」は佛一乘・如來祕藏と最上の評価を与えられるのに対し、その前の極無自性心＝華嚴が天台よりも進んだ第九住心に置かれることの非を鋭く追及する。		
	第二: 『金剛頂經』に違反する過失	75・403中	二者違『金剛頂』失。『金剛頂經』所說<一切義成就菩薩坐菩提場五相成佛。自心流出三十七尊成金剛界大曼荼羅。乃至十八會>是眞言宗果佛自受用相。次<請召十方諸佛菩薩說入曼荼羅行>。是他受用相。而海和上引彼五相成佛之文名極無自性心爲華嚴宗<初心成佛因>也。	【安然の主張】一切義成就菩薩の五相成佛を極無自性心(＝華嚴・佛道初門)の經證とすることを難じる。		
	第三: 『守護國經』に違反する過失	75・403中	三者違『守護經』失。『守護經』說菩提心無相同『大日經』。說五相成佛同『金剛頂』。爲證其五相成佛<佛引六年苦行不得菩提始觀月輪唵字而得菩提>。此亦眞言果佛自證化他法門。而海和上以彼經文入極無自性心爲華嚴宗。	【安然の主張】五相成身を経る成佛は眞言果佛自證化他法門であるのに之を華嚴の經證とするのは非である		
	第四: 『菩提心論』に違反する過失	75・403中一下	四者違『菩提心論』失。論有三門。所謂<行願勝義三摩地>也。行願者一切行願同諸大乘菩薩行願。勝義者心性空寂。同『大日經』『守護國』<菩提心自性皆空同虛空無相>文。三摩地者同『金剛頂』三十七尊及『心地觀』五相成佛。及引『般若』十六空義。法華開示悟入。『金剛頂』五相成身之義。而海和上以『金剛頂』<五相成身>爲華嚴宗。以『菩提心論』三摩地門爲眞言宗。亦以『大日』<菩提心自性皆空>之文爲天台宗。	【安然の主張】『菩提心論』三摩地門を眞言宗に配し、『金剛頂』の五相成身を華嚴宗に、『大日經』菩提心自性皆空同虛空無相の文を天台宗に配当する矛盾を難ずる。		
	第五: 「衆師說」に反する過失	大正75・403下	五者違衆師說失。『大日義釋』。是無畏說。一行記。說云「此經本地之身即是妙法蓮華最深祕處。」智儼温古治定亦同。『蘇悉地疏』述師說云「教有二種。一顯示教。三乘是也。二祕密教。一乘是也。祕中又二。一唯理祕密。『華嚴』『般若』『維摩』『法華』『涅槃』等也。二事理俱密。『大日』『金剛頂』等也。」『金剛頂疏』述師說云「『法華』明久遠成佛。此經明頓證成佛二說雖異實是一佛。」而海和上於諸大乘輒判教理淺深果極高下。難知矣。	【安然の主張】善無畏・一行・智儼・温古・圓仁等の祖師と意見を異にすると指摘する。		
20	一切佛爲一佛義	75・404下	今眞言宗皆爲法身。故海和上云。大日如來與自眷屬四種法身自受法樂故說此教。	眞言密教兩部祕藏。是法身大毘盧舍那如來與自眷屬四種法身。住金剛法界宮及眞言宮殿等。自受法樂故所演說。	『秘藏寶鑰』	定本第3卷p.176

# 安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表

No	テーマ	Ref.大正蔵75	『教時義』の記述	対応する空海関連テキスト／説明	出典	Ref.
21	六大説法	75・409上	前一佛中云一切六大皆爲佛身...以一例諸一切六大。十界一切諸法隨成聖果。皆攝大日如來一切時說之中。何以故。大日如來一切法爲自體故。凡有佛事皆攝大日所爲之中。	遍一切処の六大法界體性の概念。参考「其六大者何 答地水火風空識此云六大 問何故此六大名大答此六遍一切有情非情故云大 問。云何此六大遍有情非情故得云即身成佛 答此六大究竟是無不佛六大故。依六大遍云即身成佛...此煩惱身之六大是如來之六大種子字。字相字義故尚是名佛身六大等...形像畫繪以黃白赤黒青五大色成故名大曼荼羅。六大普遍有情非情而其形種種不同」	『異本即身義』	弘全四pp.19-20&22
22	説聴の一時・得道の一時	75・409中	能説者得陀羅尼。於一字中一刹那頃能持能説一切法門。或能聽者得淨耳根一刹那頃聞一字時於餘一切皆無障礙悉能領受。（『佛地經論』大正26・292上の引用）	『字母釋』で説かれる能得忍陀羅尼の大乘での源の一。「所謂陀羅尼者梵語也。唐翻云總持。總者總攝持者任持...此總持略有四種。一法陀羅尼。二義陀羅尼。三呪陀羅尼。四菩薩忍陀羅尼 第一法陀羅尼者。謂諸菩薩獲得如是念慧力持。由此力持聞未曾聞言。未温習未善通利名句文身之所攝録無量經典。經無量時能持不忘。是名菩薩法陀羅尼 云何義陀羅尼。謂如前説。此差別者即於彼法無量義趣。心未温習未善通利。經無量時能持不忘。是名菩薩義陀羅尼云何呪陀羅尼。謂諸菩薩獲得如是等持自在。由此自在加被能除有情災患。諸眞言句令彼章句悉皆第一神驗。無所唐捐能除種種災患。是名菩薩呪陀羅尼云何菩薩忍陀羅尼。謂諸菩薩成就自然堅固因行具足妙慧。乃至諸眞言章句審諦思惟籌量觀察。不從他聞自能通達一切法義。是名菩薩能得忍陀羅尼」	『字母釈』	定本第5巻pp.102-103
23	佛住處としての曼荼羅身	75・410上	今大日如來亦住此十身中。故遍一切處無非佛住處。又有四種曼荼羅一切六大是大曼荼羅。一切顯色形色是三昧耶曼荼羅。一切文字音聲是法曼荼羅。一切三業六根是羯磨曼荼羅。故一切諸法無非此四曼荼羅身。此四曼荼羅身即大日如來住處。故云一切處。	『即身成佛義』での定義に準拠。「若依金剛頂經説。四種曼荼羅者。一大曼荼羅。謂一佛菩薩相好身。又綵畫其形像名大曼荼羅。又以五相成本尊尊伽。又名大智印。二三昧耶曼荼羅。即所持幟幟刀劍輪寶金剛蓮等類是也。若畫其像亦是也。又以二手和合金剛縛發生成印是。亦名三昧耶智印。三法曼荼羅。本尊種子眞言。若其種子字各書本位是。又法身三摩地及一切契經文義等皆是。亦名法智印。四羯磨曼荼羅即諸佛菩薩等種種威儀事業等。若鑄若埴等亦是。亦名羯磨智印。如是四種曼荼羅四種智印其數無量。一一量同虚空。彼不離此此不離彼。猶如空光無礙不逆。故云四種曼荼羅各不離」	『即身成佛義』	定本第3巻pp.24-25
24	眞言教攝一切佛法	75・414上	云何衆生去佛道甚近不能自覺。故以此因縁如來出興于世還用如是不思議法界分作種種道。開示種種乘。隨種種樂欲心機。以種種文句方言自在加持説眞言道。（『大日經疏』大正39・650下の引用）	同一箇所が『十住心論』巻十に引用され、『字母釋』の「如是無量智悉含一字中。一切衆生皆悉具足如是無量佛智。然衆生不覺不知。是故如來愍愍悲歎。悲哉衆生去佛道甚近。然被無明客塵之所覆弊。不解宅中之寶藏。輪轉三界沈溺四生。是故以種種身相種種方便。説種種法利諸衆生」の基になる。	『字母釈』	定本第5巻p.105
25	眞言の定義	75・415下	『義釋』云眞言梵曰曼陀羅。即是眞語如語不妄不異之音。龍樹『釋論』謂之祕密號。舊譯云咒。非正翻也云云（『大日經疏』大正39・579中の引用）	「眞言梵曰曼陀羅」という語彙を用いるのは空海の『聲字義』等に示される眞言＝法曼荼羅の理解。「佛界文字眞實。故經云眞語者・實語者・如語者・不誑語者・不異語者。此五種言梵云曼荼羅。此一言中具五種差別故。龍樹名祕密語。此祕密語則名眞言也」	『声字実相義』	定本第3巻p.40
				謂眞言者且就語密得名。若具據梵語名曼荼羅。龍猛菩薩名祕密語。且就語密眞言法教顯示法曼荼羅心者。	『十住心論』	定本第2巻p.308
26	毘盧遮那受用身・變化身・等流身と天台三身	75・420中	又『文字實相義』※中法身如來亦名大日尊。若報身佛亦名大日尊。若應身佛亦名大日尊。若等流身亦名大日尊。亦與此中意同。（※『文字實相義』は安然が『聲字實相義』を指して呼ぶ著作名）	謂大日尊者。梵云摩訶毘盧遮那佛陀。大毘盧遮那佛者。是乃法身如來也。法身依正則法爾所成。故曰法然有。若謂報佛亦名大日尊。故曰法解願力所生。又云「時彼如來一切支分無障闕力。從十智力信解所生無量形色莊嚴之相」(『大日經』大正18・36中)。此文明報佛身。若謂應化佛或名大日尊應化光明普照法界。故得此名。故經云「或名釋迦或名毘盧遮那」(『八十華嚴經』大正10・58下)。	『声字実相義』	定本第3巻pp.47-48

# 安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表

No	テーマ	Ref.大正蔵75	『教時義』の記述	対応する空海関連テキスト／説明	出典	Ref.
26	毘盧遮那受用身・變化身・等流身と天台三身	75・420中		大日經云<無數百千俱胝那由他劫。六度等功德所資長身>、『大日經』大正18・36中。此明應化佛行願身土。若謂等流身亦名大日尊。分有此義故。經云<即時出現>、『大日經』大正18・36中者。此文明等流身暫現速隱。身既有。土豈無乎。此明等流身及土。上所說依正土並通四種身。若約堅義有大小麤細。若據橫義平等平等一。如是身及土並有法爾隨緣二義。故曰 <法然隨緣有>。	『声字実相義』	定本第3卷 pp.47-48
27	四種曼荼羅各具四種法身	75・420中	若四身各具四曼者違『四種曼荼羅義』文。如彼文云「四種曼荼羅配四種身有三意。初意法・大・羯・三如次自性・受用・變化・等流。何者自性身即法身故法曼荼羅為自性身。大曼荼羅有自受他受二義故名受用身。羯磨曼荼羅是業用故曰變化身。三摩耶曼荼羅平等流類義故名等流身。次意大・三・羯・法如次四身。何者大曼荼羅亦名法身。此之法身即自性身。三昧耶曼荼羅是大曼荼羅身之所受用。故事業威儀曼荼羅是業用即變化故。法曼荼羅是有平等流出義故。後意三・法・大・羯如次四身。何者三昧耶曼荼羅是法界體性故。法曼荼羅是大曼荼羅身之所受用故。大曼荼羅是五大色所變故。羯磨曼荼羅是業用。即等流故	四種曼荼羅相攝於四種法身門： 問四種曼荼羅相配於四種法身不 答相配也 問如何相配 答於此有三意。初意法大羯三如次自性受用變化等流。次意大三羯法如次自受變等。後意三法大羯如次自受變等。 問何故初意法曼荼羅配於自性身。餘亦爾 答自性身即法身故法曼荼羅為自性身。大曼荼羅有自受用他受用二義故名受用身。羯磨曼荼羅是業用義故曰變化身。三昧耶曼荼羅平等流類義故名等流身。問第二意何故大曼荼羅名自性身。餘亦爾 答大曼荼羅亦名法身。此之法身即自性身故名自性身。三昧耶曼荼羅是大曼荼羅身之所受用故名受用身。事業威儀曼荼羅是業用即變化故名變化身。法曼荼羅是有平等流出義故名等流身 問第三意何故三昧耶曼荼羅名自性身。餘亦爾 答三昧耶曼荼羅是法界體性故名自性身。法曼荼羅是大曼荼羅身之所受用法故名受用身。大曼荼羅是私義五大色所變故名變化身。羯磨曼荼羅是業用是即等流故名等流身	『四種曼荼羅義口決』	弘全四卷 pp.265-266
28	真言教法の本質	75・421上	昔太子(=積尊)學文字時其師唯了梵字一種。其法婁書蓮華書等六十四種書太子先知其師不知。此約世間共知以說。今宗意者。如『文字實相義』云<五大皆有響 十界具言語 六塵悉文字 法身是實相><顯形表等色 內外依正具 法然隨緣有 能迷亦能悟>云云 故以<迷悟依正>皆為文字亦為眞言。	已聞經證。請釋其體義。頌曰 <五大皆有響 十界具言語 六塵悉文字 法身是實相> 釋曰。頌文分四。初一句竭聲體。次頌極眞妄文字。三盡內外文字。四窮實相	『声字実相義』	定本第3卷 p.38
				六塵悉文字者。謂六塵者。一色塵。二聲塵。三香塵。四味塵。五觸塵。六法塵。此六塵各有文字相。初色塵字義差別云何。頌曰 <顯形表等色 內外依正具 法然隨緣有 能迷亦能悟> 釋曰。頌文分四。初一句舉色差別。次句表內外色互為依正。三顯法爾隨緣二種所生。四說此種種色於愚者為毒於智者為藥。		定本第3卷 p.41
29	『文字實相義』の頌の解説	75・421上-中	問。抑彼頌意云何。答。彼文云。內外風氣纒發必響名聲。響必由聲。聲則響之本也。聲發不虛必表物名號字。名必招體名之實相。聲字實相三種區別。又四大相觸音響必應名聲。五音八音七例八轉皆悉待聲起。聲之詮名必由文字。文字之起本之六塵。六塵文字如下釋也	初釋名者。內外風氣纒發必響名曰聲也。響必由聲。聲則響之本也。聲發不虛。必表物名號曰字也。名必招體。名之實相。聲字實相三種區別名義。又四大相觸音響必應名曰聲也。五音・八音・七例・八轉。皆悉待聲起。聲之詮名必由文字。文字之起本之六塵。	『声字実相義』	定本第3卷 p.36
29	『文字實相義』の頌の解説	5・421中	頌曰五大皆有響者地水火風空大。此具顯密二義。顯五大者如常釋也。密五大者五字五佛。此內外五大悉具聲響。一切音聲由五大。五大即是聲之本體。音響則用。	初謂五大者。一地大。二水大。三火大。四風大。五空大。此五大具顯密二義。顯五大者如常釋。密五大者五字五佛及海會諸尊是。五大義者如即身義中釋。此內外五大悉具聲響。一切音聲不離五大。五大即是聲之本體。音響則用。故曰五大皆有響。	『声字実相義』	定本第3卷 p.39
29	『文字實相義』の頌の解説	5・421中	次十界具言語者。一一切佛界。二一切菩薩界。三一切緣覺界。四一切聲聞界。五一切天界。六一切人界。七一切阿修羅界。八一切傍生界。九一切餓鬼界。十一切捺落迦界。此十界言語皆由聲起。聲有長短高下音韻屈曲。此名文。文由名字。名字待文。此則內聲文字。此有十別。若約堅義九界妄也。佛界文字眞實。	次十界具言語者。謂十界者。一一切佛界。二一切菩薩界。三一切緣覺界。四一切聲聞界。五一切天界。六一切人界。七一切阿修羅界。八一切傍生界。九一切餓鬼界。十一切捺落迦界。自外種種界等攝天鬼及傍生趣中盡。花嚴及金剛頂理趣釋經有十界文。此十界所有言語皆由聲起。聲有長短高下音韻屈曲。此名文。文由名字。名字待文。故諸訓釋者云文即字者。蓋取其不離相待耳。此則內聲文字也。此文字且有十別。上文十界差別是。此十種文字眞妄云何。若約堅淺深釋則九界妄也。佛界文字眞實。	『声字実相義』	定本第3卷 p.39

# 安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表

No	テーマ	Ref.大正蔵75	『教時義』の記述	対応する空海関連テキスト／説明	出典	Ref.
29	『文字實相義』の頌の解説	5・421中	故經云。眞語者。實語者。如語者。不誑語者。不異語者。此五種言梵云曼荼羅。此一言中具五差別。故龍樹名祕密語。此則眞言也。譯者取五中一譯耳	故經云眞語者・實語者・如語者・不誑語者・不異語者。此五種言梵云曼荼羅。此一言中具五差別。故龍樹名祕密語。此祕密語則名眞言也。譯者取五中一種翻耳。	『声字實相義』	定本第3卷p.39
		5・421中	此眞言詮何物。能呼諸法實相不謬不妄故名眞言。呼諸法名雖云無量極彼根源不出大日尊三昧王眞言。金剛頂。大日經所說字輪字母等是也。彼字母者。梵書阿字乃至呵字等是。此則法身如來一名字密號也。乃至天龍鬼等亦具此名。名之根本法身為源。從彼流出稍轉爲世流布言而已。若知實義則名眞言。不知根源則名妄語。龍樹所說五種言說相・夢・妄・無始言說屬妄攝。如義則屬眞實攝。	此眞言詮何物。能呼諸法實相不謬不妄。故名眞言。其眞言云何呼諸法名。雖云眞言無量差別。極彼根源不出大日尊海印三昧王眞言。彼眞言王云何。金剛頂及大日經所說字輪字母等是也。彼字母者。梵書阿字乃至呵字等是。此阿字等則法身如來一名字密號也。乃至天龍鬼等亦具此名。名之根本法身為根源。從彼流出稍轉爲世流布言而已。若知實義則名眞言。不知根源名妄語。妄語則長夜受苦。眞言則拔苦與樂。譬如藥毒迷悟損益不同		定本第3卷p.40
		75・421中一下	次六塵悉文字者。謂色聲香味觸法六塵各有文字相。初色塵頌曰顯形表色等也者	次釋内外文字相頌文六塵悉文字者。謂六塵者。一色塵。二聲塵。三香塵。四味塵。五觸塵。六法塵。此六塵各有文字相。初色塵字義差別云何。頌曰<顯形表等色 内外依正具 法然隨緣有 能迷亦能悟> 釋曰。頌文分四。初一句擧色差別。次句表内外色互爲依正。三顯法爾隨緣二種所生。四說此種種色於愚者爲毒於智者爲藥。		定本第3卷p.41
		75・421下	顯色者五大色。依大日經黃白赤黑青是。五大色。形色者長短麤細正不正高下是。表色者取捨屈申行住坐臥是。如是一切顯形表色眼識境界即文字也。各各相是文。各各文有各各名字。故名文字。是三種色文字	初句顯形表等色者。此有三別。一顯色。二形色。三表色。一顯色者五大色是。法相家說四種色不立黑色。依大日經立五大色五 大色者。一黃色。二白色。三赤色四黑色。五青色。是五大色名爲顯色。是五色即是五大色。如次配知。影光明闇雲煙塵霧及空一顯色亦名顯色。又若顯了眼識所行名顯色。此色具好惡俱異等差別。大日經云心非青黃赤白紅紫水精色非明非闇。此遮心非顯色。次形色者。謂長短麤細正不正高下是。又方圓三角半月等是也。又若色積集長短等分別相是也。大日經疏云心非長非短非圓非方者。此遮心非形色。三表色者。謂取捨屈申行住坐臥是。又即此積集色生滅相續由變異因。於先生處不復重生轉於異處。或無間或有間。或近或遠差別生。或即於此處變異生是。又業用爲作轉動差別是名表色。大日經云心非男非女者。亦遮心非表色。是亦通顯形色。又云云何自知心。謂或顯色或形色。若色受想行識。若我若我所。若能執若所執中求不可得者。此明顯形表色之名。顯形如文可知。自下即是表色也。取捨業用爲作等故。如是一切顯形表色是眼所行。眼境界。眼識所行眼識境界眼識所緣。意識所行意識境界意識所緣。名之差別。如是差別即是文字也。各各相則是文故。各各文則有各各名字。故名文字。此是三種色文字。		定本第3卷pp.41-43
		75・421下	次内外依正具者有三。一内色顯形等。二外色顯形等。三内色非定内色。外色非定外色。互爲依正。内色者有情。外色者器界。經云。佛身現爲刹海。佛刹爲佛身。如是大小互爲依正皆具顯形表色。	次内外依正具者。此亦有三。一明内色具顯形等三。二明外色亦具三色。三明内色非定内色。外色非定外色。互爲依正。言内色者有情。外色者器界。經云。佛身不思議。國土悉在中。又一毛示現多刹海。一一毛現悉亦然。如是普周於法界。又一毛孔内難思刹。等微塵數種種住。一一皆有遍照尊。在衆會中宣妙法於一塵中。大小刹種種差別如塵數。一切國土所有塵一一塵中佛皆入。今依此等文明知。佛身及衆生身大小重重。或以虚空法界爲身量。或以不可說不可說佛刹爲身量。乃至以十佛刹一佛刹一微塵爲身量。如是大小身土互爲内外。互爲依正。此内外依正中必具顯形表色。故曰内外依正具。		定本第3卷p.46

# 安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表

No	テーマ	Ref.大正蔵75	『教時義』の記述	対応する空海関連テキスト／説明	出典	Ref.
29	『文字實相義』の頌の解説	75・421下	次法然隨緣有者。如上顯形等色或法然所成。謂法佛依正法身亦名大日尊。二隨緣顯。報佛依正報身亦名大日尊。應化依正應化亦名大日尊。亦等流身所說依正等流亦名大日尊。	法然隨緣有者。如上。顯形等色。或法然所成。謂法佛依正是。大日經曰。爾時大日世尊入於等至三昧。即時諸佛國土地平如掌。五寶間錯。八功德水芬馥盈滿。無量衆鳥。鴛鴦鵝鵠出和雅音。時華雜樹敷榮間列。無量樂器自然諧韻。其聲微妙人所樂聞。無量菩薩隨福所感宮室殿堂意生之座。如來信解願力所生。法界幟幟大蓮華王出現。如來法界性身安住其中。此文現顯何義。謂有二義。一明法佛法爾身土。謂法界性身法界幟幟故。	『声字実相義』	定本第3卷 pp.46-47
		75・421下	通四種身具三種色互爲依正。此約佛邊。若約衆生本覺法身法然有而已。六道身土隨業緣有。內外諸色於愚爲毒於智爲藥。故曰能迷亦能悟。如是色等能生則五大。五大所生則三種世間。如是種種即是文字也。	上所說依正土並通四種身。若約豎義有大小麤細。若據橫義平等平等一。如是身及土並有法爾隨緣二義。故曰法然隨緣有。如是諸色皆悉具三種色互爲依正此且約佛邊釋。若約衆生邊釋亦復如是。若謂衆生亦有本覺法身。與佛平等。此身此土法然有而已。三界六道身及與土隨業緣有。是名衆生隨緣。又經云。染彼衆生界以法界味。味則色義。如加沙味。此亦明法然色。如是內外諸色。於愚爲毒。於智爲藥。故曰能迷亦能悟。如是法爾隨緣種種色等。能造所造云何。能生則五大五色。所生則三種世間。此是三種世間有無邊差別。是名法然隨緣文字。已釋色塵文竟。		定本第3卷 pp.48-49
		75・421下	又以五色書阿字等亦名色文字。又彩畫種種有情非有情亦名色文字。錦繡綾等亦是色文字。然不出十界等云云如說色文字者聲香味觸法准而說之云云如六塵者一切諸法准而說之	如是種種色差別即是文字也。又以五色書阿字等亦名色文字。又彩畫種種有情非有情亦名色文字。錦繡綾羅等亦是色文字也。法華華嚴智度等亦具說種種色差別。然不出內外十界等。如是色等差別是名色文字。		定本第3卷 p.45
30	何を以て眞言之相と爲すか	75・421下-422上	答。<五大皆有音聲。六塵悉爲文字。>十界於此共發音響。音響雖一眞妄有異。此約迷悟以判眞妄。然論法體同是眞言	語彙表現の起源を『聲字義』に求めるのみならず、 <b>自覺すれば佛、迷えば衆生という空海に特徴的なさとの認識構造をそのまま踏襲する</b> 議論を展開する。	『声字実相義』	
		75・422上	五大響當體是眞言也。故眞言人直聞風聲水音即知是法身聲。亦能悟入阿字本不生理。若不知此義則非頓悟之機。雖聞佛音於彼無益			
31	阿字一切字聲	75・422上-中	『大日經疏』の釋文（大正39・651下&774中一下）に基づく問答「問。如言凡開口者皆是阿聲。風水音等已非開口。何爲阿聲 答。如『義釋』云若如迦字不開口則但有喉中短械之言音。若開口則成迦聲也。又迦字等若頭無阿字則不成迦字。故一切字頭皆是阿字一切字聲。皆是阿聲云云」	阿字者是一切法教之本。凡最初開口之音皆有阿聲。若離阿聲則無一切言說。故爲衆聲之母。又爲衆字之根本。又一切諸法本不生義。內外諸教皆從此字而出生也。	『字母釈』	定本第5卷 p.106
32	即身成佛の証文	75・425上	『菩提心論』云 <今眞言行菩薩已越二乘之地亦超十地菩薩境界。乃至從凡入佛位者即此三摩地者>（大正32・573上-中）。又云<惟眞言法中即身成佛故是說三摩地法。於餘教中闕而不書>（大正32・572下）。又云< 若人求佛慧通達菩提心。父母所生身速證大覺位>（大正32・574下）。	『菩提心論』『金剛頂瑜伽金剛薩埵五祕密修行念誦儀軌』の当該の文は、『即身成佛義』での經證となる部分である。	『即身成佛義』	定本第3卷 pp.18, 26-27
		75・425上	『五祕密』云於顯教修行者久久經三大無數劫然後證成無上菩提。若依毘盧遮那自受用身智所說內證自覺聖智法及大普賢金剛薩埵他受用身智則於現生遇逢曼荼羅阿闍梨。乃至受灌頂受職金剛名號。從此已後受得廣大甚深不思議法超越二乘十地。乃至人法二執悉皆平等現生證得初地漸次昇進。乃至亦云於須臾頃應時集得身中一大阿僧祇劫所集福德智慧則爲生在佛家云云。（大正20・535中-下）			



# 安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表

No	テーマ	Ref.大正蔵75	『教時義』の記述	対応する空海関連テキスト／説明	出典	Ref.
33	三摩地法と越三昧耶	75・425中	安然是空海の言説を権威ある根拠として提出する。「問。先其金剛頂三摩地法云何 答。此法所謂最祕密門。非論議場之所言論。故 <b>海相上『寶鑰』云『金剛頂經』</b> 說此毘盧遮那三摩地法向未灌頂者不得說一字。若本尊儀軌眞言縱令雖同法行者不得輒說。若說者現前中天招殃後墮無間獄云云」	故金剛頂經說(『一字頂輪王時處儀軌』大正18・321上、引用は取意)。此毗盧舍那三摩地法。向未灌頂者不得說一字。若本尊儀軌眞言。縱令雖同法行者不得輒說。若說者現前中天招殃。後墮無間獄云云。	『秘藏宝鑰』	定本第3卷p.175
34	『菩提心論』の三摩地段	75・425中一426下	『菩提心論』云「第三言三摩地。眞言行人如是觀已 (...長文省略...) 此菩提心能包藏切諸佛功德法故。若修證出現爲一切導師。若歸本則是密嚴國土不起于坐能成一切佛事。讀菩提心曰<若人求佛慧通達菩提心。父母所生身速證大覺位>云云」此是三摩地法。大綱如此。然其三密五相修證行相別有密授。此中不可載也	『教時義』では『菩提心論』所説について八箇の疑問が提示されて問答を練り広げるが、密教的觀想法の奥義書として『菩提心論』を捉える <b>安然の觀方は、完全に空海の思考認識に沿う。三摩地段全文の提示も『秘藏宝鑰』の引用・論法を意識したものを見なせる。</b>	『秘藏宝鑰』	定本第3卷 pp.169-174
番外	空海入唐の折の身分	75・431上	我日本國延曆年中。叡山本師入唐之時。 <b>空海阿闍梨元爲藥生同共入唐。</b> 值遇慧果阿闍梨而蒙灌頂。			
35	『五大皆有響』頌の四種曼荼羅への配当	75・431下432上	『文字實相義』頌云 <五大皆有響 十界具言語六塵悉文字 法身是實相>。釋曰。五大者地水火風空。此是顯密二義。顯五大者如常釋。密五大者五字五佛海會諸尊是。五大義。此[内]外 五大皆具聲響故曰<五大皆有響>。次<十界具言語>者一切佛界。二一切菩薩界。三一切緣覺界。四一切聲聞界。五一切天界。六一切人界。七一切阿修羅界。八一切傍生界。九一切餓鬼界。十一切捺落伽界。此十界所有言語皆由聲起。次 <六塵悉文字>者。謂色聲香味觸法此六塵各有文字相。初色塵字差別。頌曰 <顯形表等色 内外依正具>。法然所成謂法佛依正。或隨緣顯。謂若報身等流身依正。上說依正通四種身此約佛邊。若約衆生本有法身身土本有。六道身土隨業緣是名法然隨緣文字云云。今云。此中<五大十界皆有響言>是大曼荼羅具祕教義。<六塵顯形皆爲文字>是三摩耶曼荼羅具祕教義。<皆是法身實相>是自性身說四曼荼羅祕教義也。<法然隨緣顯形色>等通四種身。亦互具四種身義也。	項目29で掲げた『聲字實相義』の文と重複する。なお、「五大十界皆有響言」を大曼荼羅、「六塵顯形皆爲文字」を三昧耶曼荼羅、「皆是法身實相」を四種曼荼羅祕教に配当する解釈は、空海の著作には見られない	『声字実相義』	
36	必字聲從口輸出	75・432上	『大日經』中大日如來遍法界身成四分出。即名四種阿字。非必字聲從口輸出。極樂淨土水鳥樹林皆說法音非定說法從舌相出。又辟支佛雖無言說示現文字教化衆生非必教法從音聲起。	我口輸出 陀羅尼門 一一文字 成金色佛	『理觀啓白』	第28-31句
37	六大曼荼羅身	436上	今宗意諸佛必以四種曼荼羅身一一皆悉說法。且約一隅以明其相。若六大曼荼羅身有二說法(=六大自現法義と六大別現法義)	能說能聽共是六大所成故曰大曼荼羅身。從大日如來四方四佛乃至金剛拳等是也。	『教王經開題』	定本第4卷p.100
38	六大の説法	436上-中	此六大言說法義。若別若共皆名說法。其地聲阿。其水聲縛。其火聲羅。其風聲訶。其空聲佉。其識聲阿。『大日經』中大日如來遍法界身四流出四種阿字。是出識聲以爲四字。如是六大別出法音。令眞言者聞六大聲隨悟六義。此六和合成一眞言。亦名五字旋陀羅尼。謂阿尾羅吽欠是也。亦名大悲胎藏八字眞言。謂<阿尾羅吽欠吽訶哩二合惡>。亦云<阿娑縛阿縛羅訶佉>。如此六大共出法音令眞言者聞一眞言悟一法界。	『即身義』の「謂六大者五大及識。大日經所謂。<我覺本不生。出過語言道。諸過得解脫。遠離於因緣。知空等虛空>是其義也。彼種子眞言曰<阿尾羅吽欠吽>。阿字諸法本不生義者即是地大。縛字離言說謂之水大。清淨無垢塵者是則囉 字火大也。因業不可得者訶字門風大也。等虛空者欠字字相即空大也。我覺者識大。」を繼承して、その土台の上に六大・六義・六和合という発展的解釈を加える。	『即身成仏義』	定本第3卷p.19

# 安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表

No	テーマ	Ref.大正蔵75	『教時義』の記述	対応する空海関連テキスト／説明	出典	Ref.
39	三昧耶曼荼羅身の説法	75・436 上一中	又三摩耶曼荼羅身通情非情。故『 <b>四種曼荼羅義</b> 』中「問。何故諸尊所持刀劍輪等名曼荼羅耶。三摩耶此云[平]等故問之。答。五大普遍有情非情而平等故。亦大曼荼羅名有情。刀劍輪等名非有情。問。刀劍等若名非有情。若有名有情義耶。答。亦有名有情。此刀劍輪等本來具如來智印故云云。	問何故此等五種名大耶。答此地等五種遍於一切處故云大成。問何故諸尊所持刀劍輪等名平等曼荼羅。答五大普遍有情非情而平等成故云平等曼荼羅。問有情非情者何物耶。答且大曼荼羅名有情。刀劍輪等名非有情。問刀劍輪等唯名非情。若有名有情義耶。答亦有名有情也。問如何名有情耶。答此所持刀劍等本來具如來智印故名有情。問約其智印有種耶。答有。問有幾種耶。答有四種。問何。答大智印平等智印羯磨智印法智印也。	『四種曼荼羅義口決』	弘全四 p.261
40	四種曼荼羅身	75・437 中一下	問。四種曼荼羅身委細云何。答。略明大綱。恐繁不廣。如『 <b>即身成佛義</b> 』云。「『大日經』説<一切如來有三種祕密身。謂字印形像>。字者法曼荼羅。印謂種種標幟即三昧耶曼荼羅。形者相好具足身。即大曼荼羅。此三種身各具威儀事業。是名羯磨曼荼羅。是名四種曼荼羅。若依『金剛頂』説。四種曼荼羅者。一大曼荼羅。謂一佛菩薩相好身。又綵畫其形像名大曼荼羅。又以五相成本尊瑜伽又名大智印。二三昧耶曼荼羅。即所持標幟刀劍・輪寶・金剛・蓮華等類是也。若畫其像亦是也。又以[二]手和合金剛縛[縛]發生成印亦名三昧耶智印。三法曼荼羅本尊種子眞言。若其種子字各書本位是。又法身三摩地及一切契經文義等皆是亦名法智印。四羯磨曼荼羅。即諸佛菩薩等種種威儀事業等。[若鑄]若捏等亦是。亦名羯磨智印。」	四種曼荼各不離者。大日經説。一切如來有三種祕密身。謂字印形像。字者法曼荼羅。印謂種種標幟即三昧耶曼荼羅。形者相好具足身即大曼荼羅。此三種身各具威儀事業。是名羯磨曼荼羅。是名四種曼荼羅。若依金剛頂經説。四種曼荼羅者。一大曼荼羅。謂一佛菩薩相好身。又綵畫其形像名大曼荼羅。又以五相成本尊瑜伽。又名大智印。二三昧耶曼荼羅。即所持標幟刀劍輪寶金剛蓮等類是也。若畫其像亦是也。又以二手和合金剛縛發生成印是。亦名三昧耶智印。三法曼荼羅。本尊種子眞言。若其種子字各書本位是。又法身三摩地及一切契經文義等皆是。亦名法智印。四羯磨曼荼羅即諸佛菩薩等種種威儀事業等。若鑄若捏等亦是。亦名羯磨智印。	『即身成佛義』	定本第3 卷 pp.24-25
41	四種曼荼羅の名義	75・437 下	又『 <b>四種曼荼羅義</b> 』云。「釋名。問梵漢如何。答摩訶翻大。三昧耶翻平等。羯磨翻事業威儀。達摩翻法。曼荼羅新古二譯。古人翻壇者義偏不而具也。壇者坦也。坦然而平等也。古人但取坦然而平義。缺三密四智印等無量名義。亦翻無比味無過上味也。古人坦然而平義在此輪圓具足中也」	問四種曼荼羅者何。答一摩訶曼荼羅。二三昧耶曼荼羅。三羯磨曼荼羅。四達摩曼荼羅也。問此梵語爲漢語。答此梵語也。問漢何翻耶。答梵云摩訶曼荼羅者翻大曼荼羅。三昧耶曼荼羅者翻平等曼荼羅。羯磨曼荼羅者翻事業威儀曼荼羅。達摩曼荼羅者翻法曼荼羅也。問何故翻摩訶三昧耶等而不翻曼荼羅耶。答此亦可翻。問云何可翻耶。答於此有新古二譯。古人翻壇新者翻輪圓具足。問新人爲唯翻輪圓具足。爲亦有翻方耶。答亦翻無比味無過上味也。問古人云壇與新人云輪圓具足如何相違耶。答古人云壇者義偏不而具也。新人云輪圓具足者義具也。問何故古人云壇者義偏而新人云輪圓具足義具耶。答壇者坦也。坦然而平等也。古人但取坦然而平義。缺三密四智印等無量名義。故言義偏也。問此坦然而平義者在於言輪圓具足之中耶。答有也。	『四種曼荼羅義口決』	弘全四 pp.259-260
42	胎藏の四壇・金剛界の五壇	75・437 下	問。壇有幾別。答。『毘盧遮那經』説方圓三角半月形四壇也。『金剛頂』説方圓三角蓮華形金剛形五壇也。前四壇中。方者地大。方者平等義。地相平故。圓者水空二大。圓者滿義。水空圓故。三角者火大。三角者降伏義。火三角故。半月形者風大。半月者摧災義。風能摧物故。	問。於此壇之形相有幾差別。答有四種五種差別也。問何耶。答四種者。毗盧遮那經説方壇圓壇三角半月形壇是也。五種者。金剛頂經説圓壇方壇三角壇蓮華壇金剛壇是也。問且毗盧遮那經説四種壇。相配於五大如何。答方者地大。圓者水空二大。三角者火大。半月形者風大也。問方者何義。餘亦爾。答方者平等義。地相方故。圓者圓滿義。水空圓故。三角者降伏義。火三角故。半月者摧災義。風能摧物故。	『四種曼荼羅義口決』	弘全四 p.260

# 安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表

No	テーマ	Ref.大正蔵75	『教時義』の記述	対応する空海関連テキスト／説明	出典	Ref.
43	四種曼茶羅の辨體	75・437 下一 438上	辨體。問。何云大曼茶羅等。答。於三十七尊等形像畫於盡名大曼茶羅。以五大色成故。黃白赤黑青色如次地水火風空。此五遍一切處故云大也。諸尊所持刀劍金輪等平等曼茶羅。五大普遍有情非情而平等成故。大曼茶羅名有情。刀劍輪等名非情。亦名非有情。亦名有情。本來具如來智印。故名有情。智印有四。大智印。平等智印。羯磨智印。[法智]法智印。智者簡釋[擇]決了義。印者決定不改義。捏鑄刻等像名事業曼茶羅。隨如來事業差別而威義[儀]各別故。諸尊種子字有軌則軌持義。畫於尊位故名法曼茶羅。眞實如來亦具四種。忘相見色時五大色是大曼茶羅。忘色見相時事業威儀曼茶羅。法曼茶羅自然在如來身中。諸尊所持本標幟是平等曼茶羅。四種曼茶羅各互相具。大曼茶羅中五大遍者三昧耶也。手足等者威儀也。軌則等者法也。三昧耶中五大色者大也。屈曲威儀者事業也。軌則等者法也。羯磨中五大色者大也。五大遍者平等也。屈曲等者事業也。達磨中五大色者大也。五大遍者平等也。屈曲等者事業也。	問如何云大曼茶羅乃至法曼茶羅耶 答於三十七尊等形像畫於名大曼茶羅。畫諸尊之所持之刀劍輪等名平等曼茶羅。捏鑄刻等像名事業威儀曼茶羅。諸尊之種子字書於尊位名法曼茶羅也 問何故書於畫名大曼茶羅 答以五大色成故云大曼茶羅 問其五大色者何 答黃白赤黑青也 問此相配於五大如何 答地水火風空如次相配 問何故此等五種名大耶 答此地等五種遍於一切處故云大也 問何故諸尊所持刀劍輪等名平等曼茶羅 答五大普遍有情非情而平等成故云平等曼茶羅 問有情非情者何物耶 答且大曼茶羅名有情。刀劍輪等名非有情 問刀劍輪等唯名非情。若有名有情義耶 答亦名有情也 問如何名有情耶 答此所持刀劍等本來具如來智印故名有情 問約其智印有種耶 答有 問有幾種耶 答有四種 問何 答大智印平等智印羯磨智印法智印也 問其云智印者何義 答智者簡擇決了義。印者決定不改義也 問何故捏鑄刻等像名事業威儀曼茶羅。諸尊種子字名法曼茶羅 答隨如來事業差別而威義各別故名事業威儀曼茶羅。諸尊種子字有軌則軌持義故云法曼茶羅也 問此四種曼茶羅畫作形像者具顯然說已。於眞實如來亦具四種曼茶羅耶 答具 問何具 答忘相見色時五大色是大曼茶羅。忘色見相時事業威儀曼茶羅也。法曼茶羅自然在如來身中。諸尊所持本標幟是平等曼茶羅也。各具四種門 問於四種曼茶羅。大曼茶羅所具三羯法三曼茶羅義。平等曼茶羅所具大羯法曼茶羅義。餘二曼茶羅所各互具三義耶 答爾。具 問云何具 答於大曼茶羅所五大遍者三昧耶也。手足等者威儀曼茶羅義也。有軌則軌持義者法曼茶羅也。三昧耶曼茶羅所有五大色者大曼茶羅也。有屈曲威儀相者事業威儀曼茶羅也。有軌持義者法曼茶羅也。羯磨曼茶羅所有五大色者大曼茶羅也。平等五大遍者三昧耶曼茶羅也。有屈曲威儀相者事業威儀曼茶羅也。有軌則軌持義者法曼茶羅也。達磨曼茶羅所有五大色者大曼茶羅也。有屈曲威儀相者事業威儀曼茶羅也。	『四種曼茶羅義口決』	弘全四pp.260-263
44	四種曼茶羅の三寶への配釋	75・438上	四種曼茶羅者配三寶也。大是佛寶。法是法寶。平等僧寶。事業遍三寶也。僧衆業和合義。五大是衆義。五大平等一味無乖諍。是和合義故云僧寶。業有作業業用二義。佛寶法然五大所成者作業也。此佛寶起說法神通用者業用也。僧寶法然五大所成者作業也。此僧寶起說法神通用者業用。故云事業遍三寶也。	問四種曼茶羅相配於三寶不 答相配也 問云何相配耶 答大曼茶羅是佛寶也。達磨曼茶羅是法寶也。三昧耶曼茶羅是僧寶也。羯磨曼茶羅通三寶也。 問且何故三昧耶曼茶羅配於僧寶耶 答僧者衆義和合義。故三昧耶曼茶羅名僧寶 問三昧耶曼茶羅之如何義邊名衆義和合義。 答五大者是衆義也。此五大平等一味無乖諍是和合義也 問羯磨曼茶羅通於三寶所以如何 答羯磨者謂事業威儀也。其業者有作業業用二義也。佛寶法然五大所成者作業也。此佛寶起說法神通用者業用也。僧寶之法然五大所成者作業也。此僧寶起說法神通用者業用。所以云羯磨曼茶通於三寶也。	『四種曼茶羅義口決』	弘全四pp.263-264
45	四種曼茶羅が四種法身を攝す			四種曼茶羅相攝於四種法身門 問四種曼茶羅相配於四種法身不 答相配也 問如何相配 答於此有三意。初意法大羯三如次自性受用變化等流。次意大三羯法如次自受變等。後意三法大羯。如次自受變等。	『四種曼茶羅義口決』	弘全四pp.265-266

# 安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表

No	テーマ	Ref.大正蔵75	『教時義』の記述	対応する空海関連テキスト／説明	出典	Ref.
45	四種曼荼羅が四種法身を攝す	75・438 上-中	四種曼荼羅攝四種法身有三意。初意法大羯三。次意大三羯法。後意三法大羯。如次自性受用變化等流云云。四種曼荼羅亦具衆生。衆生有自他二義。此有四種。一自自。二自他。三他自。四他他。自本覺佛與他本覺佛如已成佛說也。此無差別。自煩惱身與他煩惱身如來成佛說此有無差別義法體故無差別相用故有差別。―――ここまでは『四曼義』に全面的に依拠した叙述	問四種曼荼羅若唯法身如來之所具。於衆生之所亦具耶 答衆生所具 問如何具耶 答於此衆生有二義 問其二種者何 答一自二他也 問於此自他亦有種 答有 問有幾種耶 答有四種 問何 答一自自。二自他。三他自。四他他 問如何謂自自自他。如何他之自他之他 答自之自者自本覺佛也。自之他者自煩惱身也。他之自者他本覺佛也。他之他者他煩惱身也 問此自之自。自之他。他之自。他之他四種。如何具四種曼荼羅耶 答於自本覺佛與他本覺佛具具如已成佛具也。於自自煩惱身與他煩惱身具者如未成佛說也...問如來之四種曼荼羅與衆生之四種曼荼羅有差別耶 答自本覺衆生與他本覺衆生無差別。自煩惱身衆生與他煩惱身衆生有無差別差別二義也 問其煩惱身衆生如何 答法體故無差別。相用故有差別 問其法體故無差別相用故有差別者。其意如何 答法體故無差別者同六大故。相用故有差別者。有龜細廣狹別故。	『四種曼荼羅義口決』	弘全四 pp.266-268
46	四種曼荼羅の萬法攝盡門	75・438 中	四種曼荼羅攝一切法。世出世間内外一切教一切法攝法曼荼羅。世出世間一切有情攝大曼荼羅。世出世間一切器界攝平等也。世出世間一切事業攝事業[羯磨]云云	萬法攝盡門： 問四種曼荼羅一切法攝盡耶 答攝盡也 問如何攝盡耶 答世間出世間内外一切教法攝法曼荼羅。世間出世間一切人攝大曼荼羅。世間出世間一切所依器界攝於三昧耶曼荼羅。世間出世間一切事業攝於羯磨曼荼羅也。	『四種曼荼羅義口決』	弘全四 p.268
				世出世間 一切教法 攝法曼荼 世出世間 一切有情 攝大曼荼 世出世間 一切器界 攝平等壇 世出世間 一切事業 攝羯曼荼	『理觀啓白』	第74-85 句
47	阿字總攝	75・438 中	今謂一切世出世間凡開口者無非阿音。所有言音無非迦等。以此悉曇[=阿字]攝一切音。具如別章。凡點畫者無非阿字。所有文字無非迦等。以此字母攝一切字。具如別章。一切有情無非六大。一切器界無非顯形。一切事業無非動作。故得相攝。	世出世間 凡開口音 無非阿字 所有言音 無非迦等 内外一切 文字點畫 無非阿字 所有文字 無非迦等 一切有情 無非六大 一切器界 無非顯形 一切事業 無非動作	『理觀啓白』	第86-101句
48	空海の著作への言及	75・441 中	又空海和上『眞言三藏流通天下表』云。『金剛頂』『大日經』等修多羅藏。『蘇悉地』『蘇摩胡』等毘奈耶藏。『釋摩訶衍』『菩提心論』等阿毘達摩藏云云	恐らくは『眞言宗所學經律論目錄』で示す空海の經典分類法を紹介する。		
49	四・五種陀羅尼門攝盡一切眞言教門	75・442 上	『地持經』及『瑜伽論』說四種陀羅尼。一法陀羅尼。謂持名句文身。二義陀羅尼。謂持諸法義理。三呪陀羅尼。謂持呪術神驗。四忍陀羅尼。謂法進得忍云云	諸法體相 法陀羅尼 一切教門 皆是能詮 義門差別 皆悉所詮 諸法理趣 義陀羅尼 一切教門 皆是能詮 功德差別 皆悉所詮 神驗加持 呪陀羅尼 一切教門 皆是能詮 入位差別 皆悉所詮 得悟果利 忍陀羅尼 /謂一字中 總攝無量 一切法門 謂一音中 總持無邊 諸法理趣 一切法門 互相持故 含持萬藏 若一法下 持一切法名爲法持 若一義下 持一切義 名爲義持 若一聞下 持一切音 名爲聞持 若一根下 持一切理名爲根持 若一覺下 持一切藏 名爲藏持 以此五持 普持一切 小乘大乘 顯示祕密 無量教門 無不盡攝	『理觀啓白』	第112-131句／第141-168句

# 安然『教時義』と空海関連テキストの対応一覧表

No	テーマ	Ref.大正蔵75	『教時義』の記述	対応する空海関連テキスト／説明	出典	Ref.
49	四・五種陀羅尼門攝盡一切眞言教門	75・442上	又海和上『悉曇義釋』引此四陀羅尼及說五種持。一法持。謂持誦名句文身。二義持。謂誦持諸法義理。三聞持。謂聞持名句文身。四根持。謂意根了持諸義法理。五藏持。謂淨識薰持謂諸法體性。由此五持轉九識而得五智也。彼文廣釋。具如彼文云云。今謂。以此四種陀羅尼攝盡顯示祕密一切教法義理。驗力。證果。故以今教爲陀羅尼	又有五種總持。謂一者聞持。二法持。三義持。四根持。五藏持。一聞持者。謂耳聞此一字聲。具識五乘之法教及顯教密教之差別。不漏不失即不妄聽也。二法持者。謂念不生不忘流於蘊中。三義持者。謂假實二法因緣性空。四根持者。謂六緣念更無餘境。五藏持者。謂第九阿磨羅識即佛性淨識是也。如是五種亦約人釋。若約法釋更有五種。恐繁不述。是五種四種陀羅尼即明如來四智五智之德。佛地經等顯教則但說四智。故佛地瑜伽等論說四種陀羅尼。若於大毘盧遮那及金剛頂經等祕密藏中。具說如來自受用五智等相應之趣。故說五種陀羅尼。如是五種智爲根本。	『字母釈』	定本第5卷 pp.103-104
50	一切教法は皆陀羅尼門	75・442上	密藏實義...『大圓覺經』以八萬四千法藏名八萬四千陀羅尼門。故知一切教法皆陀羅尼。	八萬四千 法藏皆是 八萬四千 陀羅尼門 故此總持 名無盡藏	『理觀啓白』	第190-195句
51	四種陀羅尼・五持陀羅尼總攝一切教門	75・442上-中	問。今眞言宗意以此四・五種陀羅尼釋[攝]一切顯示祕密教法云何 答。一切小乘大乘顯示祕密教門能詮。字句差別所詮。諸法體相是法陀羅尼。一切教門能詮義門差別所詮。諸法理趣是義陀羅尼。一切教門能詮。功德差別所詮。神驗加持是呪陀羅尼。一切教門能詮。入位差別所詮。得悟果利是忍陀羅尼。陀羅尼者此云總持。謂一字中總持無量法門。及一音中總持無量理趣。一切諸法互相總持故名總持。是故若一法下持一切法名爲法持。若一義下持一切義名爲義持。若一聞下持一切音名爲聞持。若一根下持一切理名爲根持。若一覺下持一切藏名爲藏持。今眞言人以此五持普持一切小乘大乘顯示祕密無量教門無不盡攝。故以此教名陀羅尼。此約隨自他意語以說。若約隨自意語上來諸教爲一圓教用四五持。若約隨他意齊顯示教用四五持云云	所有一切 小乘大乘 顯示祕密 皆是能詮 字句差別 皆悉所詮 諸法體相 法陀羅尼 一切教門 皆是能詮 義門差別 皆悉所詮 諸法理趣 義陀羅尼 一切教門 皆是能詮 功德差別 皆悉所詮 神驗加持 呪陀羅尼 一切教門 皆是能詮 入位差別 皆悉所詮 得悟果利 忍陀羅尼 此四總持 一切如來 甘露智水 三世諸佛 醍醐妙藥 一字入藏 萬病不生 卽身證得 佛身空寂 謂一字中總攝無量 一切法門 謂一音中 總持無邊 諸法理趣 一切法門 互相持故 含持萬藏 若一法下持一切法 名爲法持 若一義下 持一切義 名爲義持 若一聞下 持一切音 名爲聞持 若一根下持一切理 名爲根持 若一覺下 持一切藏 名爲藏持 以此五持 普持一切 小乘大乘 顯示祕密無量教門 無不盡攝	『理觀啓白』	第106-170句