

空海（774-835）的十住心論： 從《大日經》到《秘藏寶鑰》

林佩瑩

國立政治大學宗教研究所副教授

法鼓佛學學報第 35 期 頁 65-100（民國 113 年），新北市：法鼓文理學院

Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 35, pp. 65-100 (2024)

New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts

DOI: 10.53106/199680002024120035003

ISSN: 1996-8000

摘要

空海為日本真言宗創始人。空海的重要理論除了即身成佛之外，另一個代表觀念為其「十住心論」，闡釋此概念的論著為《十住心論》（全名為《秘密曼荼羅十住心論》）以及《秘藏寶鑰》。空海於後期將十卷《十住心論》濃縮為三卷《秘藏寶鑰》之精要版本。然而不只是卷數之長短不同，成立於後的《秘藏寶鑰》還強調了自身與《大日經》的關聯性，透過問答引用《大日經》文句，《秘藏寶鑰》表達了自身作為「論」的正當性與必要性。

本文將闡釋《秘藏寶鑰》中「十住心論」的涵義，剖析空海如何詮釋經文，以及再創造之解經方法，例如援引《華嚴經》之思想乃為空海所添加，此外在成佛論的概念上顯見真言宗與天台宗交涉並互相影響之軌跡，最後在第十住心整合兩界曼陀羅，則為真言宗提昇修證地位的優越性。意即空海「十住心論」並非根據《大日經》以及《大日經疏》進行注釋，而是他自己的創見。而兩者之間的歧異所在，顯露空海的密教知識論，以及空海的撰述動機。本文藉此探討《秘藏寶鑰》如何能發揮佛教文類之一「論典」（*śāstra*）的角色，和「論典」在東亞變化之樣貌。

目次

- 一、前言
 - 二、空海
 - 三、《十住心論》及《秘藏寶鑰》
 - 四、《大日經》與《大日經疏》的「心」
 - (一)《大日經》的「心」
 - (二)《大日經疏》的「心」
 - (三)《華嚴經》的「十心」
 - 五、《秘藏寶鑰》的「心」與判教
 - 六、結論：未完成的空海判教
-

關鍵詞

空海、真言宗、大日經、十住心論、秘藏寶鑰

一、前言

本文闡釋《秘藏寶鑰》中「十住心論」的涵義，剖析空海（774-835）如何詮釋經文，以及他如何再次創造解經方法。空海「十住心論」並非完全根據《大日經》以及《大日經疏》，而有很多自己的創見。兩者之間的歧異，顯露空海的密教知識論，以及空海的撰述動機。空海的《秘藏寶鑰》強調了自身與《大日經》的關聯性，透過問答引用《大日經》文句，《秘藏寶鑰》表達了自身作為「論」的正當性與必要性。

首先本文闡述《大日經》〈住心品〉以及《大日經疏》〈入真言門住心品〉對於「心」與「十心」之解釋，接著對照空海的十住心理論檢視之。究竟空海的「十心」是否完全來自於經典？本文先梳理《大日經》論及「心」之處，進而討論空海論著中對應之處。關於空海之研究，日文研究為數不少，對「十住心論」之先行研究，但和本文對讀文本的研究視角並不相同；遑論中文研究尚仍闕如。既有研究，或為解釋空海的論點內容，建立一套思想演化的系譜，或為考證文本出處，檢討空海的理論。而本文更關心的是透過和其引用之文獻的對讀，解析空海在此論典的詮釋方式與策略。

Sheldon Pollock 對於「論典」（śāstra）所關注的三項議題：一、論典在具體實踐方面有何影響；二、論典的意識型態如何在觀念上指涉其對象；三、論典對其對象的預設或

* 收稿日期：2024.6.28；通過審核日期：2024.12.13。

筆者感謝兩位匿名評審者提出的意見與建議，對於本文之修改具有莫大助益。也感謝林鎮國、郭朝順、劉宇光、胡志強、簡凱廷、楊得煜、Tadas Snuviškis 等師友在不同階段的提問與討論，使筆者獲益匪淺。

證成為何。¹ 本文首先解析《秘藏寶鑰》內文之意識型態，還原其宗派意識之意圖，此為上述二。關於「十住心」內涵之指涉，實則包含其主要對手（天台宗）對於成佛論的觀念，同中有異，因而由預設而證成真言宗之優勝處，此為上述三。再觀察其書寫之方式，則依循了漢傳佛教的判教形式，換言之，對於宗派之高低優劣進行垂直判教於此時已卓然形成規範性論述方式，此為上述一。此點則正如 Sheldon Pollock 指出，論典的文本化對宗教傳統形成了權威性與正統性，因此對實踐與論述方式造成一種規範性的制約。² 藉此，本文探討《秘藏寶鑰》如何能發揮佛教文類中「論典」的角色，以及「論典」這個文類在東亞變化之樣貌。

二、空海

空海為日本真言宗之開祖，又稱弘法大師，出生於奈良時代末期，活躍於平安時代初期。³ 空海之出身為讚岐（香川縣）人，寶龜 5 年（774）誕生於四國讚岐多度郡，今日之善通寺建立於此處。年少時期受叔父阿刀大足薰陶影響，熟讀中國的典籍，並於大學（日本的官僚養成機構）就讀，但由於對佛教的興趣萌發漸濃，辭別大學，潛心佛道，志於佛教，跋涉高山大川，勤修苦行。西元 795 年受具足戒於東大寺戒壇，改名空海。根據空海弟子真濟（800-860）撰《空海僧都傳》，空海自述乃由於對《大日經》中的真言及印契等深求理解，在日本卻無人可為之解惑，乃決心入唐求

¹ 詳見林鎮國之本輯導論，頁 1-25。

² 見 Pollock 501，與林鎮國之本輯導論。

³ 關於空海生平與思想之研究，參見下列作者專書：松長有慶、藤井淳、Abé，另見 Bowring 1026-1035。

法。⁴

空海於延曆 23 年（804）隨日本第十七次遣唐使入唐留學，入唐後前往長安，就青龍寺慧果阿闍梨傳受密法，歸國後弘通密典，開啟日本所謂東密之真言宗。相較於最澄，空海於唐朝，尤其於長安學習密教之成果豐碩。804 年入唐後拜長安青龍寺惠果（746-806）為師，惠果將相承之胎藏界、金剛界兩部大法傾囊傳授空海。⁵自他得受胎藏界、金剛界兩部大法及諸尊瑜伽，承續密宗嫡傳，又從醴泉寺之印度僧人般若三藏受學悉曇，得以直接獲得般若所譯出《大乘理趣六波羅蜜多經》十卷、《華嚴經》四十卷等經典。空海在唐留學共二年，大同元年（806）又獲得許多曼荼羅繪圖與密教典籍與法具，攜帶內典、外典等數百部書籍返國。

歸國翌年（807），在京都久米寺講授《大日經》，大同 3 年，敕許弘通真言宗。於大同 4 年（809）入京，以高雄山寺為據點，深受嵯峨天皇信賴而開始大力弘通密教。同年，入宮講說即身成佛之義，駁倒道雄、圓澄等諸碩德，得到嵯峨天皇敕許，在京都高雄山寺立壇授法，弘傳密宗。因而聲譽大振。弘仁元年（810），經上奏天皇，他在傳教大師最澄（767-822）曾建立毘盧遮那壇的高雄山寺嚴修《仁王經》的大法，為鎮護國家進行祈禱。弘仁 3 年（812），授與最澄、和氣真綱等人金剛界灌頂，後又授與最澄、賢榮等人胎藏界灌頂，此為日本兩部灌頂之嚆矢。弘仁 7 年

⁴ 然而藤井淳認為空海入唐之前，其實對《大日經》並不特別感興趣，而是在長安青龍寺見到惠果之後，才注意到此經典的重要性。（藤井淳 88-97）

⁵ 關於兩界曼荼羅的內涵，深入之研究見田中公明專著（田中公明 2004）。

(816)，敕賜高野山之地，與弟子等營建高野山金剛峰寺。弘仁 13 年（822），奉敕於東大寺建立真言院，修息災、增益法。翌年，受賜東寺，以為真言宗根本道場，並蒙賜號教王護國寺。弘仁 14 年（823），受賜東寺（教王護國寺），與高野山同為永久之密教道場。東寺之堂舍結構、佛像造形、年中行事、僧眾威儀等，全數仿效唐朝青龍寺之樣貌形式。此時期空海極度活躍於日本，並廣為宣揚密教。

天長 5 年（828），創建種智院，教授道俗弟子諸學，普及庶民教育，此為日本最早之私立學校。承和元年（834），得仁明天皇的敕許，仿唐朝設內道場作法，而於宮中設真言院，創辦「後七日御修法」。承和 2 年（835），示寂於高野山金剛峰寺，世壽六十二。醍醐天皇（897-929）於延喜 21 年（921）敕賜「弘法大師」的諡號。

空海之著作極豐，教義方面著作有《即身成佛義》、《十住心論》、《秘藏寶鑰》、《般若心經秘鍵》、《辯顯密二教論》、《聲字實相義》、《吽字義》，以及關於其他事相的著作，數量很多。另有《大悉曇章》與《篆隸萬象名義》（辭書）等。關於文學方面另有《文鏡秘府論》、《文筆眼心鈔》、《性靈集》、《高野雜筆集》等。其中，《性靈集》是弟子真濟後來匯集成書的。此外，空海長於書法，被後世珍視為墨寶有《風信帖》、《灌頂歷名》、《七祖贊》、《三十帖冊子》等。

空海關於判教主題的主要著作中，最初為《聾瞽指歸》，旨在比較儒釋道三教。其後則有《辯顯密二教論》，判別顯密二教的優劣。此二著作皆屬空海較初期的教相判釋，其後便出現與本文主題最相關的《秘密曼荼羅十住心論》（即《十住心論》，T77, no. 2425）十卷本以及加以簡

略而成之《秘藏寶鑰》（T77, no. 2426）三卷本。較早期《聾瞽指歸》之《辨顯密二教論》將不同教派平行而視，檢別優劣，為橫向判教。相較於前者，後來所作之《十住心論》與《秘藏寶鑰》則將所有佛教派別放置於同一個梯度列表之中，由低至高排序，為縱向判教。

三、《十住心論》及《秘藏寶鑰》

《十住心論》作於天長 10 年（830），其成立主要因為淳和天皇敕命為三論、法相、華嚴、律、天台、真言六宗之教理做出整理。⁶ 這份極具代表性的著作為《天長敕撰六本宗書》，為天長年間（824-834）受淳和天皇詔令，由律、天台、法相、華嚴、真言、三論等六宗各自就其教理書寫綱義之作。其包含之著作如下：空海《秘密曼荼羅十住心論》、唐招提寺豐安《戒律傳來宗旨問答》、延曆寺義真《天台法華宗義集》、元興寺護命《大乘法相研神章》、東大寺普機《華嚴一乘開心論》、大安寺玄叡《大乘三論大義鈔》。

《天長敕撰六本宗書》：

1. 豐安《戒律傳來宗旨問答》：律
2. 義真《天台法華宗義集》：天台
3. 護命《大乘法相研神章》：法相
4. 普機《華嚴一乘開心論》：華嚴
5. 玄叡《大乘三論大義鈔》：三論
6. 空海《秘密曼荼羅十住心論》：真言

⁶ 關於此時代的六宗論辯，參見立川武藏專書。

《天長敕撰六本宗書》中，從各書標題與內容可見得當時時代關切的主題環繞在判教與一乘之議題上。空海的《秘密曼荼羅十住心論》作為一個判教的系統，將密教視為最高階位，其中第一至九住心皆為顯教，唯有第十為密教。（佐藤俊哉 83-94；南昌宏 35-55）相對於此，最澄的著作屢屢強調天台法華的優越階位，為諸宗最高者。由於此時代的日本佛教背景為各宗競爭的關係，空海作此論的目的是為了論證真言宗優於其餘五宗。雖然各宗之間之區隔並非如今日佛教教派之壁壘分明，而僅只是教義上的爭論。

空海的《十住心論》，以十種心對應於十個佛教宗派：

1. 異生羝羊心：三惡道
2. 愚童持齋心：人乘
3. 嬰童無畏心：天乘
4. 唯蘊無我心：聲聞
5. 拔業因種心：緣覺
6. 他緣大乘心：法相
7. 覺心不生心：三論
8. 一道無為心：天台
9. 極無自性心：華嚴
10. 秘密莊嚴心：密教

空海的這個判教體系中，前九種皆為顯教，只有第十種為密教，真言密教最為優勝的原因在於，藉由五相成身觀以及五智（即：法界體性智、大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智），透過三密（身、語、意）的修持，將法界之體於自己的心中體現。當密教修持者見到大曼荼羅，便體認諸佛、金剛部、蓮花部諸尊，皆是自己內心所具備的，既已存在於修持者心中。空海撰寫《十住心論》之時已屆五十七歲，相較於年輕時的作品，此論著算是空海個人思想的高

峰階段，從四十五歲強調的即身成佛、聲字實相，五十歲時著重密嚴國土與四恩，五十七歲時則建立一個綜合性的十住心體系。（賴富本宏 338）

《十住心論》長達十卷，內容繁雜，其後空海將內容精簡而再以《秘藏寶鑰》之書名呈現，同樣是闡釋「十心」以進行判教。然而，相較於《十住心論》，《秘藏寶鑰》不只是卷數之長短不同，兩者之義理思想一致，而在論述上則有如下差異：（1）就引用之經論數量而言，《十住心論》徵引較多經典；時間上作於後的《秘藏寶鑰》省略大部分引用處，透過聚焦之效果，更加強調其自身與《大日經》的關聯性，並且透過問答方式引用《大日經》文句，《秘藏寶鑰》表達了自身作為「論」的正當性與必要性。（2）《秘藏寶鑰》更加具有國家意識，特別是「最初住心」部分的敘述，以及「第四住心」後半部分，透過憂國公子與玄關法師的十四問答，表述佛教與國家、社會的關係。⁷此問答於《十住心論》並不存在。⁸而空海除了論證佛教法脈上的正當性，更進一步主張僧人具有與王權平等的地位，⁹此種僧人的自主意識，更能看出《秘藏寶鑰》之讀者取向明顯指向朝廷。兩者對於十住心內涵並無大的歧義，本文以《秘藏寶鑰》作為探討「十住心論」之主要材料，主要考量為成立於後的《秘藏寶鑰》在佛教義理的表達上較為精煉，經過周詳的編排與表述，也較具有競爭與自主意識。

⁷ 《秘藏寶鑰》，T77, no. 2426, pp. 366a12-368c26。

⁸ 此處僅歸納成兩點。亦可對比竹村牧男對於兩者的內容上條列式的比較。（竹村牧男 2022，55-57）

⁹ Ryūichi Abé 對空海的僧人自主意識多所著墨，可參見其專著；其中頁 325 討論空海對王權（raja）的觀念，頁 334 討論空海對法身與宮殿的解釋，又於頁 334-336 討論空海對天災與統治者之關聯的闡發。

《秘藏寶鑰》之研究者有下列代表學者：加藤精一、加藤純隆《空海秘藏寶鑰》；正本晃《現代日本語譯空海の秘藏寶鑰》；竹村牧男《秘藏寶鑰を読む》。以上學者皆已為《秘藏寶鑰》進行注釋，所依據之主要文本為《弘法大師全集》第一輯（祖風宣揚會編，明治 43 年；高野山大學密教文化研究所，昭和 40 年）為底本。他們的注腳解釋有些較側重密教本身的理解，有些則將其視為佛教思想之一支，對天台、華嚴等各家思想也具有相同興趣。也有其他學者著有單篇論文針對《秘藏寶鑰》中某一品進行討論，於下文相關處將進行引述。

本文和上述學者稍有不同之處在於視角上的差異，即本文旨在探討《秘藏寶鑰》如何能發揮「論典」（śāstra）的角色。將此作品作為佛教文類上的「論」，起始或許可說是空海的自我界定，因眾人皆知「十住心論」乃空海為了判真言宗優於其餘諸宗的作品。而即便如此，空海亦費心盡力地引經據典，目的即加強此論典之正統性。有鑑於此，本文因而更加好奇，從「十住心論」的例子是否看出「論典」這個角色在東亞有何種樣貌之變化。因此，如上述之簡要「十住心」之定義，根據空海之敘述，作為論典，乃是依憑佛典經論而進行解釋，其根據的經典為《大日經》以及《菩提心論》。但究竟空海的「十心」是否完全來自於這些經典？他依據十心而進行的判教又是否是這些經典的原意？下節將對《大日經》論及「心」之處進行梳理，進而討論空海之論著中對應經文之處。

四、《大日經》與《大日經疏》的「心」

《大日經》，¹⁰ 全名《大毘盧遮那成佛神變加持經》，因「毘盧遮那」為「日」之別名，故又稱為《大日經》，唐代善無畏（637-735）所譯。¹¹ 善無畏又稱無畏三藏，為密教祖師之一，與金剛智（671-741）、不空（705-774），並稱開元三大士。善無畏為東印度烏荼國人，屬刹帝利種姓。奉師命東行弘法，攜帶梵本，經過北印迦濕彌羅、烏菴等國，到了素葉城，應突厥可汗之請，講《毘盧遮那經》，然後再前進通過天山北路，達於西州（今新疆吐魯番東南、寶應）。因為他的聲譽早已傳至漢地，唐睿宗派僧若那和將軍史憲，遠至玉門迎接。於是於玄宗開元 4 年（716）到達長安，被玄宗禮為國師。先住興福寺南塔院，後遷西明寺，玄宗尊為教主。開元 12 年，他隨玄宗到洛陽，於開元 13、14 年間（725-726），在奉先寺譯出密教之根本聖典《大日經》，由善無畏口述，一行（683-727）記錄而成。

《大日經》共七卷。前六卷為正經文，第七卷為其供養法。為唐密的經典支柱之一，為胎藏界密法之根本經典。¹² 相對於《金剛頂經》所說之法，後者為金剛界之根本經典。

¹⁰ 《大日經》梵文有多種別名，全名為 *Mahāvairocana-abhisambodhi-vikurvita-adhiṣṭhāna-vaipulya-sūtra*，*Mahāvairocana Sūtra* 為最常見之用法，其餘略稱包含 *Vairocana-abhisambodhi* 與 *Vairocana-abhisambodhi-tantra*。見 Buswell and Lopez 511；*Digital Dictionary of Buddhism*。

¹¹ 善無畏生平之傳記參見李華《大唐東都大聖善寺故中天竺國善無畏三藏和尚碑銘並序》、《玄宗朝翻經三藏善無畏贈鴻臚卿行狀》（T50, no. 2055, pp. 290a3-292a27）。

¹² 關於《大日經》的歷史傳播、修法應用、胎藏界圖像與八大菩薩，參見賴富本宏專書。

《大日經疏》則為善無畏所述，其弟子一行所記。但實由一行編纂，並加以注釋，稱《大日經疏》，凡二十卷。內容主要解釋經文，並對密教名詞術語分別說明。¹³

（一）《大日經》的「心」

《大日經》論及心之文句，我們首先看《大日經》〈住心品〉出現「十心」之文句為：「信解行地觀察三心，無量波羅蜜多慧觀四攝法。信解地無對無量不思議，逮十心無邊智生。」（T18, no. 848, p. 3b25-27）此處雖提及十心一詞，但並未說明十心為何，因此要依賴《大日經疏》之解釋，本文將於後項說明。

其次讓人注目者，為關於「六十心」之段落。《大日經》〈住心品〉中，大日如來為了分別瑜伽行者之心相，回答金剛手菩薩之問：

爾時金剛手復請佛言：「惟願世尊說彼心。」如是說已，佛告金剛手祕密主言：「祕密主！諦聽心相。謂貪心、無貪心、瞋心、慈心、癡心、智心、決定心、疑心、暗心、明心、積聚心、鬪心、諍心、無諍心、天心、阿修羅心、龍心、人心、女心、自在心、商人心、農夫心、河心、陂池心、井心、守護心、慳心、狗心、狸心、迦樓羅心、鼠心、歌詠心、舞心、擊鼓心、室宅心、師子心、鴿鷓心、烏心、羅刹心、刺心、窟心、風心、水心、火心、泥心、顯色心、板心、迷心、毒藥心、羂索心、械心、雲心、田心、鹽心、剃刀心、須彌

¹³ 關於《大日經疏》概要，參見米田弘仁 1-20。

等心、海等心、穴等心、受生心。」(T18, no. 848, p. 2c3-14)

其後經中接著便依據此六十心一一地回答解釋。(T18, no. 848, pp. 2c14-3a28) 此處所記之六十心皆係由我執所生起之分別妄心；行者如能「如是解唯蘊無我根境界」(「唯蘊無我心」後成十住心之一)時，即可斷除此世間之六十心，遠離我倒所生之三毒，此稱「越世間三妄執」。(T18, no. 848, p. 3a29-b1) 又《大日經疏》卷二：「然此六十心。或時行者本性偏多。或由行道用心。發動先習。或一時雜起。或次第而生。當於一切時留心覺察。自然得順淨菩提心。」(T39, no. 1796, p. 600b18-21) 因此此處之六十心皆由我執所生為凡夫之煩惱心。在空海的判教中，此六十心相當於小乘聲聞所斷除之見惑。

(二) 《大日經疏》的「心」

關於「十心」，《大日經》極為簡略，《大日經疏》對十心進行較詳細之闡述。以下先就〈入真言門住心品〉自第一至第九的定義條列之：

住心	引用《大日經》經文處	《大日經疏》所補充
一	經云「祕密主！愚童凡夫類猶如羝羊，或時有一法想生，所謂持齋。彼思惟此少分，發起歡喜，數數修習。祕密主！是初種子善業發生」(T39, no. 1796, p. 594c3-6)	羝羊是畜生中性最下劣，但念水草及姪欲事，餘無所知，故順西方語法以喻不知善惡因果愚童凡夫也。 (中略)爾時即生少分不著之心，其心歡喜而得安穩。由見此利益故，數數有修習之，即是最初微識善惡因果，故名種子心也。(T39, no. 1796, p. 594c6-16)

二	經云「復以此為因，於六齋日，施與父母男女親戚。是第二牙種」（T39, no. 1796, p. 594c16-17）	於持齋之日捨己財物以與六親，自念：「我無守護之憂，而令他人愛敬，獲孝義之譽。」以見此因果故，轉生歡喜。歡喜故，善心稍增，由如從種子生牙也。（T39, no. 1796, p. 594c21-24）
三	經云「復以此施授與非親識者，是第三疱種」（T39, no. 1796, p. 594c24-25）	由數習故善心漸增長，復能施與非親識人，見此平等施心功德利益故。爾時善萌倍復增廣，猶如牙莖滋盛未生業時，故名疱種也。（T39, no. 1796, p. 594c26-29）
四	經云「復以此施與器量高德者，是第四葉種」（T39, no. 1796, pp. 594c29-595a1）	漸能甄擇所施之境。如此之人德行高勝，我今宜應親近而供養之。即是慧性漸開，遇善知識之由漸也。（T39, no. 1796, p. 595a2-4）
五	經云「復以此施，歡喜授與伎樂人等，及獻尊宿」（T39, no. 1796, p. 595a4-5）	尊宿耆舊，多所見聞，及學行高尚世所師範，以其多所遵利故，推誠歡喜而施與之，亦令我施時心倍歡喜故，即是花種也。（T39, no. 1796, p. 595a8-11）
六	經云「復以此施，發親愛心而供養之，是第六成果」（T39, no. 1796, p. 595a11-12）	知彼內懷勝德，謂能出離欲等，狎習親附而供養之。望初種子，即是成果心也。（T39, no. 1796, p. 595a14-16）
七	「復次祕密主！彼護戒生天，是第七受用種子」（T39, no. 1796, p. 595a16-17）	譬如種果已成受用其實，故曰受用種子也。又云從一種子成百千果實，是一一果實復生若干，展轉滋育不可勝數。今此受用果心，復成後心種子，亦復如是，故曰受用種子也。（T39, no. 1796, p. 595a20-24）
八	經云「祕密主！以此心生死流轉，於善友所聞如是言：此是天大，天與一切樂者，若虔誠供養，一切所願皆滿，所謂自在天等，乃至彼聞如是心懷慶悅，慤重恭敬隨順修行。祕密主！是名愚童異生生死流轉無	於彼部類之中，梵王猶如佛，四韋陀典猶如十二部經，傳此法者猶如和合僧，時彼聞如是等世間三寶，歡喜歸依隨順修行，是第八生死凡夫無畏依也。（T39, no. 1796, p. 595b22-25）

	畏依第八嬰童心。」(T39, no. 1796, p. 595a24-29)	
九	(未引經文)	由前善根力故，隨彼所說法中得殊勝住，有求解脫智生。然以未知緣起法故，所有觀空智慧不離斷常，故曰常無常空，但隨順如是說而勤修學。此中復有二種：若求解脫智生名殊勝心、已於空法作證名決定心。若離分說之，并前凡有十心也。(T39, no. 1796, p. 595c1-6)

由上述可見，自初發心，進階依序為芽孢葉花果，至第八階段之嬰童心為轉捩點，此時到達生死流轉無畏之境。乃至於第九與十心始得緣起法之智慧，觀空者不離斷常，分為殊勝心與決定心，總共成為十心。但值得注意的是，這個階位雖由低至高，並非表示彼此沒有重疊，相反地，每一地皆具備此十心。如下述：

行者歸依三寶，隨順如來律儀，於一日中受八齋法，由聖戒所防護故，寂靜安樂。以安樂故，則信賢聖所行，數數修習，是名初種子。為令此善增長而修諸善，乃至由戒醇淨決定生天，後至涅槃，是名受用種子。復由親近善知識故，聞正法利，不起異歸依心，是生死流轉凡夫第八真實無畏依。又於此中殊勝住，有求解脫慧生，思惟觀察生決定想，從此即發聲聞菩提初種子心。皆應准傍前文廣分別說。乃至三乘一一地皆具十心，迄第十地亦具種子牙孢葉花果等，有求佛地智生，觀畢竟空得至金剛際也。(T39, no. 1796, p. 596a27-b10)

如上引綜述之小結所示，便十分清晰，此十地為修行者自初發心至第十地的進程。第八地之前，可以為外道亦可為

在家居士，但屬於凡夫，至第八地以上才成為大乘菩薩。

（三）《華嚴經》的「十心」

由於《大日經》中僅簡略提及「十心」一詞，《大日經疏》再詳細地以《華嚴經》解釋了相對應之文意。前述《大日經》〈住心品〉文句為：「信解行地觀察三心，無量波羅蜜多慧觀四攝法。信解地無對無量不思議，逮十心無邊智生。」（T18, no. 848, p. 3b25-27）此處之「信解行地」即為真言宗所指，從淨菩提心以上十住地，皆是信解中行，至妙覺之位才稱究竟一切智地。而「三心」在淨土及其他法門各有所指涉，此處應為華嚴十信成就菩薩所發之直心、深心、大悲心。¹⁴如此處所示，僅僅簡短地論及三心、十心，因此必須參照《大日經疏》才得以推敲。關於此段《大日經》文句，《大日經疏》卷二之解釋為：

行者從此無有待對，出過心量不思議地，有十心無邊智生，即是初地果相也。《花嚴》云：「發十大願已，則得利益心、柔軟心、隨順心、寂靜心、調伏心、寂滅心、謙下心、潤澤心、不動心、不濁心。」（T39, no. 1796, p. 605a3-7）

因此關於十心，《大日經疏》中首先援引《華嚴經》發十願後菩薩生起之十種心。但此處和「信解行」又如何連結，意即須與菩薩階位相呼應，因此接著隨即又出現下列補

¹⁴ 十信成就菩薩所發之直心、深心、大悲心，見《大方廣佛華嚴經》卷二十三：「諸佛子！是心以大悲為首，智慧增上，方便所護；直心、深心淳至量同佛力。」（T09, no. 278, p. 544c14-15）

充文句：

如是等有眾多十心，若廣分別，即有百萬阿僧祇度門，故曰無邊智生也。更約前三心，作十心說之。若通論信解地，則初地為種子；二地為牙；三地為疱；四地為葉；五地為花；六地為果；七地為受用種子；八地為無畏依，所謂果中之果；九地為有進求佛地慧生，是最勝心；十地此心決定。此二心無別境界，還是於第八心中約方便轉開出之耳。若一一地中，亦自具此十心。（T39, no. 1796, p. 605a14-22）

可見前八地仍為修行當中的階段，至九與十才為覺悟境界。此處的階位進程於後面的《大日經疏》正文中還會仔細解釋，但一行於此處作了一個小結：

《花嚴》有眾多十法門，亦當准此次第廣分別說也。然此經宗，從初地即得入金剛寶藏故。《花嚴》、《十地經》一一名言，依阿闍梨所傳，皆須作二種釋：一者淺略釋、二者深祕釋。若不達如是密號，但依文說之，則因緣事相往涉於〈十住品〉。（T39, no. 1796, p. 605a25-b1）

此處〈十住品〉為《華嚴經·十住品》（別名《菩薩十住經》），將密教的殊勝特別提出。華嚴十住為：初發心住、治地住、修行住、生貴住、具足方便住、正心住、不退住、童真住、王子住、灌頂住。由於第十住為「灌頂住」，恰好也符應一行所釋密教的優越地位。

既然上文言道《華嚴》又眾多十法門，此處亦可看看

《華嚴》十心是否為單一定義？實際上，若談及《華嚴》十心，更常見的用意所指者為與上述不同的意涵。第一個出自《舊華嚴》（即六十華嚴，東晉佛馱跋陀羅譯），《大方廣佛華嚴經》卷四十：

佛子！菩薩摩訶薩有十種心。何等為十？所謂：大地等心，持一切眾生諸善根故；大海等心，受持無量無邊諸佛智慧大法海故；須彌山王等心，令一切眾生安住無上善根故；摩尼寶心，遠離煩惱，淨直心故；金剛心，決定了知一切法故；堅固金剛圍山心，一切諸魔、外道不能壞故；蓮華等心，一切世法不能染故；優曇鉢華等心，於一切劫難值遇故；淨日等心，除滅一切眾生愚癡障闇故；虛空等心，一切眾生無能量故。佛子！是為菩薩摩訶薩十種心；若菩薩摩訶薩安住此心，則得一切諸佛無上清淨大心。（T9, no. 278, p. 652b18-c1）

此十心意涵為菩薩所安住之十種心，即：（1）大地等心，扶持增長一切眾生之諸善根。（2）大海等心，一切諸佛之大智法水悉流入。（3）須彌山王等心，如須彌山王，能令一切眾生安住出世間最上善根處。（4）摩尼寶心，如摩尼寶王，樂欲清淨而無雜染。（5）金剛心，心如金剛之銳利，能悟入一切法。（6）堅固金剛圍山心，其心堅固，不為一切諸魔外道所壞動。（7）蓮花等心，不為一切世法所污染。（8）優曇鉢花等心，如優曇鉢花之希有，於一切劫中難值遇。（9）淨日等心，心之智光清淨如日，能除一切眾生之愚癡闇障。（10）虛空等心，其心廣大不可量知。

而出自《新華嚴》（即八十華嚴，唐代于闐實叉難陀譯）者為法界性起之心所具之十種德相，即：（1）平等無

依心，（2）性無增減心，（3）益生無念心，（4）用興體密心，（5）滅惑成德心，（6）依住無礙心，（7）種性深廣心，（8）知法究盡心，（9）巧便留惑心，（10）性通平等心。¹⁵

新舊華嚴兩者之間對此意的異同可再論議，但至少在真言宗的脈絡下，可看出《大日經》的十心，和《華嚴經》的十心，不是完全等同，而是經過延伸而衍生，因此一行進行了進一步的連結。

同時，由此亦可見的是，「心」具有多重涵義，而就密教而言，「心」最基礎之義應為「菩提心」，如果再稍探究《大日經疏》之「心」，主要亦是以菩提心為題，如《大日經疏》卷一〈入真言門住心品〉所述：

「云何世尊說，此心菩提生」者，即是菩提心生也。如《花嚴》諸經廣歎發菩提心功德，今此中直問心之密印。云何了知此心菩提種子發生？若已發生其性云何？第二句云「復以云何相，知發菩提心」者，相謂性成於內，必有相彰於外，如《般若》中廣明阿毘拔致相貌。今此中亦問菩提心生時有何相貌也。

經云「願識心心勝，自然智生說」者，是如實歎佛功德，請敷演前二句義。初云識心，是心自覺之智。次又言心，即是心之實相。意明境智俱妙、無二無別，故重言之。自然智，即是如來常智，唯是心自證心，不從他悟。言佛既於識心人中最為第一，必能知此菩提發生及其微相，唯願說之也。（T39, no. 1796, p. 591b5-18）

¹⁵ 參見《新華嚴經》卷五十一（T10, no. 279, pp. 271a23-273a4）、《華嚴經探玄記》卷十六（T35, no. 1733, pp. 410c12-412a4）。

故此處之心即為「菩提心」，而此段落主要問題為菩提心生起時呈現何種相貌？因此「願識心心勝，自然智生說」為答案，而此句中具有兩種心，即「識心」與「心」；「識心」為自覺之智，「心」為心之實相。當心能自證、自悟，便生起如來之自然智。¹⁶

同樣地，《大日經疏》卷一〈入真言門住心品〉又言：「住此乘者，初發心時即成正覺。」（T39, no. 1796, p. 581c10）此處對於發心之意涵，符應《新華嚴》卷十七〈梵行品〉對於初發心菩薩之描述，言：「初發心時即得阿耨多羅三藐三菩提，知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。」（T10, no. 279, p. 89a2-3）由此可知「心」包含了「菩提心」、「識心」、「心」這幾個相關聯的意涵。

《大日經疏》所依據者，《般若》系經典與《華嚴經》皆為重要經教來源。在此脈絡下，其後也發展出空海的「即身成佛」理論。然而，此非真言宗之專利，參鑑《摩訶止觀》卷三對於初登地者，將此判為圓教之初住位：「若破無明，登初地時，即是圓家初住位，非復別家初地位也。初地尚爾，何況後地後果。」（T46, no. 1911, p. 33b3-5）因此，最澄晚年亦致力於發展其即身成佛的天台教學。

五、《秘藏寶鑰》的「心」與判教

上述已見《大日經》〈住心品〉以及《大日經疏》〈入真言門住心品〉對於「心」與「十心」之解釋，下面對照空海的十住心理論檢視之。

¹⁶ 然因篇幅所限，「即身成佛」之觀點非本論文所能闡釋。關於最澄之天台教學與本覺思想，參見大久保良峻專著（1998）。

根據《十住心論》及《秘藏寶鑰》，十住心定義為：¹⁷

(1) 異生羝羊心：異生為凡夫、六趣等各異之生。羝羊性低劣，除了求水草姪欲外，其餘無所知，以此譬喻凡夫之愚痴闇昧、醉生夢死，也指無信、無德者。

(2) 愚童持齋心：愚童即愚昧之童子，指涉為持齋者、持八關齋之人。惡者並非始終為惡，若為內薰與外緣所誘，亦可以修五戒、十戒等並行善事，包含忠孝仁義禮智等德行。此屬於人乘之教。

(3) 嬰童無畏心：若嬰童為母所抱便得安穩，以此譬如人願生於天，得神佛擁護則滿足。即《秘藏寶鑰》所言：「外道生天，暫得蘇息。」此為修四禪六行之生天教義。

(4) 唯蘊無我心：入佛法門最初之住心。畏生死、厭苦、寂滅後願入涅槃者，因而觀四諦之理。但仍執三世實有、法體恒有，僅得我空，意即聲聞乘。

(5) 拔業因種心：較前者更進階，處於無佛世界，修無言之業，觀十二因緣之法，意即緣覺乘。

(6) 他緣大乘心：他緣同於無緣，自他怨親平等之觀，悟真如平等，意即法相宗。

(7) 覺心不生心：比前心之賴耶緣起更進一階，證於心境俱空，覺悟心性之不生不滅，三論宗所謂八不中道。此為三論宗。

(8) 一道無為心：又名如實一道心、如實知自心、空性無心性。《法華經》所說，以心即境無為無相為極意，空海將《大日經》謂「如實知自心」比配於天台宗。

(9) 極無自性心：有淺深之二釋。淺釋者，華嚴法界

¹⁷ 此處之當代白話解釋，部分節錄自丁福保《佛學大辭典》。

諸法即為真如實相，真如無自性，此為事事無礙重重無盡之義。深釋者，是由毘盧遮那之教，覺無自性。此為華嚴之法門。

(10) 秘密莊嚴心：秘密者，金剛胎藏兩部、六大、三密、五相五智等之法門，即真言宗教之心地也。

此十住心如圖 1 所示，以上前三項為世間三個住心，攝於胎藏界曼荼羅第三大院外金剛部之眾，第四以後皆為出世間之住心。和《大日經》相較，大乘菩薩從第幾住心開始，

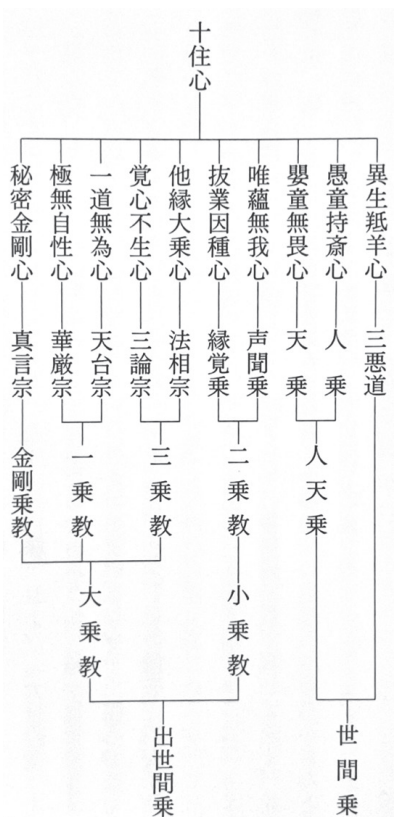


圖 1 十住心 (竹村牧男 2022, 54)

對於此問之答具有差異，《秘藏寶鑰》中，第六住心為大乘之初，¹⁸前五心為非佛弟子與小乘，但《大日經》僅僅是從凡夫至第八嬰童心以下定為尚未學習觀空之人，唯有第九與十心能依緣起法則觀無常，重點不在大乘小乘之別。

另外，此十住心當中，第一至九住心為顯教之攝，唯有第十住心為密教之攝。對比於天台宗將十界分為地獄、餓鬼、畜生、人、天、阿修羅，即六道，加上聲聞、緣覺、菩薩、佛，合為十界。空海在《十住心論》卷一之首即提及眾生住處可分為十宮：

眾生住宅略有十處：一地獄，二餓鬼，三傍生，四人宮，五天宮，六聲聞宮，七緣覺宮，八菩薩宮，九一道無為宮，十祕密漫荼羅金剛界宮。（T77, no. 2425, p. 303b1-4）

空海將第九「一道無為宮」定為權佛之宮，尚未達究極金剛界。¹⁹如圖 1 所示，一道無為心指涉天台宗，因而顯然此十宮之劃分亦是為回應天台宗，並以此宮位之定位，判定天台法門之修證成就仍低於密教。

在此十住心當中，第一至七有較為明確的《大日經》對應段落，但第八至十則難以直接對應《大日經》之敘述。例如「嬰童無畏心」於十住心論中屬於第三住心，但在《大日經》則為第八心。

第八「一道無為心」，在《秘藏寶鑰》中又名如實一道

¹⁸ 關於第六住心特色，亦可參見（Jurkovic 2005-2006, 1232-1236）。

¹⁹ 「菩薩權佛二宮，亦雖云未到究極金剛界，比前諸住處亦是自在安樂無為。」（T77, no. 2425, p. 303b12-14）

心、如實知自心、空性無性心。若依「如實知自心」，可對應到《大日經疏》卷三〈具緣品〉之段落：

知衆生心，即是如實知自心。以能知自心故，即能明識他心，如家有寶藏即善鑒他寶。（T39, no. 1796, p. 612c19-21）

根據宮坂宥勝，此如實知自心顯示十住心論的思想基調是心續生的思想，並可依循《大日經疏》之解釋理解空海之意。（宮坂宥勝 751）但此心被空海比配為天台教法。而《大日經》不可能提及天台，後者晚出於《大日經》許多。前節所梳理之《大日經疏》之第八心仍同《大日經》，為「第八嬰童心」，二此處將「一道無為心」作為第八住心，並且比附天台宗，則屬於空海自行衍生之判教觀點。

第九住心「極無自性心」同樣可視作空海所衍生之義，雖然此心之名確實出現於《大日經》，亦在《大日經疏》卷二中看到解釋之文句，如下：

行者得如是微細慧時，觀一切染淨諸法乃至少分猶如隣虛，無不從緣生者。若從緣生即無自性，若無自性即是本不生，本不生即是心實際，心實際亦復不可得，故曰「極無自性心生」也。（T39, no. 1796, p. 604a21-26）

上述《大日經疏》以空性智慧體得無自性之義，此時生起者為「極無自性心」，和《金剛經》之「無所住而生其心」有相似旨趣。然而空海將此「極無自性心」作第九住心，並判別為華嚴教法，但這和《大日經》與《大日經疏》所說是否相同？下文即為《大日經疏》卷二進一步之闡釋：

方便誘進令受三歸，如前已分別說。譬如收彼頑石置在家中，次以三種三心拔業煩惱根無明種子，如利鐵開鑿去其麤礦。次觀無緣乘法無我性，如漸至軟處以藥物消化而不傷之。次生極無自性心，如灰水瑩拭使極光淨。爾時生於佛家，名置在高幢兩種種寶。以此因緣故，堪受世聞廣大供養也。若行者直從真言門得見心寶，如仙人善呪術，以神力取之。雖巧拙難易不同，而獲寶終無異路。故此經從淺至深廣明心相，皆為開示菩提心本末因緣。若但依常途法相，則不得言諸佛大祕密我今悉開衍也。（T39, no. 1796, p. 604b27-c9）

如上文所示，由一行之統合性的論述中可得知，「極無自性心」為觀無緣、無我性之後，而能見真如之狀態。整段文意看來，受到佛之循循善誘，憑藉方便力而開示菩提心本末因緣過程，其中一環節名為「極無自性心」。此項並非是能和《華嚴經》直接對應之階段。

然而空海於《秘藏寶鑰》此處之第九住心中，除了《大日經》外，還涵涉了了其他經論，包含《金剛頂經》、《守護國界主陀羅尼經》、《菩提心論》、《釋摩訶衍論》。（竹村牧男 2020, 389-410）引用這些經論的內容皆環繞在自性清淨、妄想之本質、密教觀想之觀念上，（Jurkovic 2004-2005, 950-948）和毘盧遮那佛當然有關聯，和《華嚴經》卻無明顯關聯性。

第十住心「秘密莊嚴心」為十心中最為獨特者，因為前九種住心皆無自性，唯有真言密教的法身說最殊勝真實。（土居夏樹 49-63；Todaro L101-L71）空海於此住心旨在說明五相成身、四曼荼羅、阿字觀、月輪觀等真言法

門。²⁰ 援引的經論，除《大日經》外，還有《金剛頂經》、《菩提心論》。（大沢聖寬 41-61）第十住心和《大日經疏》所言亦有明顯不同，前引《大日經疏》中關於第九與十心，定義為「若求解脫智生名殊勝心，已於空法作證名決定心」，即《大日經疏》的第九為殊勝心，第十心為決定心，並非唯獨將第十獨立出來。

關於十住心和華嚴的關係，由於第九住心對應於華嚴，僅次於第十秘密莊嚴心，許多研究強調空海思想與《華嚴經》、《大日經》之親近性，但如藤井淳則認為，鑑於第九與第十定義之區分方式，顯然可見空海旨在確立真言的獨特性，強調真言與華嚴的區別，然而空海不能忽視華嚴，乃是因為同時代的日本佛教的風尚，才使他解釋密教時也採用華嚴的概念。²¹

空海所稱「秘密莊嚴心」，意指《秘密曼荼羅十住心論》的「秘密曼荼羅」與《秘藏寶鑰》的「秘藏」。而所謂「秘密曼荼羅」所指，則包含了胎藏法會曼荼羅、金剛界會曼荼羅、金剛頂十八會曼荼羅，當中各自有四種曼荼羅、四智印。如空海於《十住心論》卷十中所論：

秘密莊嚴住心者，即是究竟覺知自心之源底。如實證悟自身之數量，所謂胎藏海會曼荼羅、金剛界會曼荼羅、金剛頂十八會曼荼羅是也。如是曼荼羅各各有四種曼荼羅、四智印等。言四種者，摩訶三昧耶達磨羯磨是也。

²⁰ 吉村均指出第十住心具有直接和佛連結的效果，就此點而論，則和佛陀所教的冥想相同，而禪宗的三昧境地相通。（吉村均 18）

²¹ 此處指空海採用「三種世間」、「隨緣真如」、「遍周法界」等語詞概念。（藤井淳 583）

如是四種曼荼羅，其數無量，剎塵非喻，海滴何比。
(T77, no. 2425, p. 359a16-22)

在此處，空海巧妙地將胎藏曼荼羅與金剛界曼荼羅結合起來，符合他承襲自唐代惠果和尚，具備兩界曼荼羅的傳承，如圖 2、3 所示。換言之，空海的第十住心，最重要的特點便是曼荼羅在修證上的優越地位，以及兩界曼荼羅的結合。²²

《大日經》做為中期密教的經軌，其實踐體系具有階位，形成從分別（有相）往無分別（無相）的心相階梯。（大塚伸夫 311）意即，其修道論著重在自心妄執的淨化過程，而證得自性清淨的菩提心，也和如來藏思想的煩惱斷盡型吻合。（大塚伸夫 499）空海的十住心論，主軸之心為「菩提心」，與善無畏一脈傳承下之解釋無異。（伊藤教宣 143-147；白石祐佳 37-54）並且，如前引《大日經疏》：「依阿闍梨所傳，皆須作二種釋：一者淺略釋、二者深秘釋。」（T39, no. 1796, p. 605a28-29）如此句所言「皆須做二種釋」，即分別進行淺釋與秘釋的解經方式，也為空海所堅持奉行，在空海的各經典開題與《十住心論》中，皆採取這個分別二種釋的解經方法。（黑木幹夫 31-53）因此就密教的核心思想而言，菩提心主軸始終貫穿空海之論，分別釋的解經方式也為空海所承襲。

然而總體觀之，空海的《十住心論》，其名目雖本於《大日經》〈住心品〉以及《大日經疏》對應之處，但至於其十住心實質內涵，可以視為弘法大師之獨創。空海之《十

²² 竹村牧男 2020，33-38。對於第十住心的胎藏曼荼羅與金剛界曼荼羅，分別見竹村牧男同書第二部之第二章、第三章。

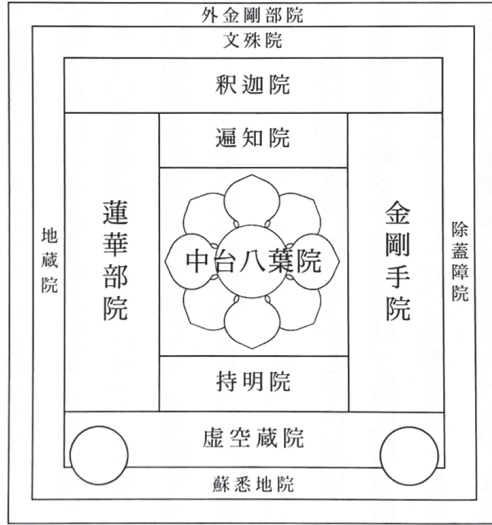


圖 2 胎藏界曼荼羅的構造 (田中公明 2020, 127)

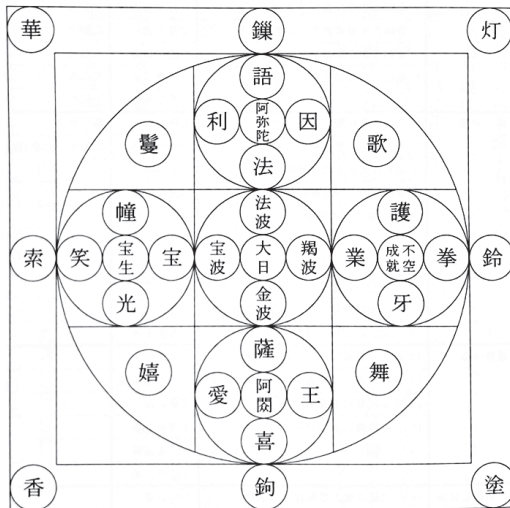


圖 3 金剛界曼荼羅的構造 (田中公明 2020, 137)

住心論》中，第一至七較能對應《大日經》文中段落，但第八至十則難以對應《大日經》。如第八住心被比配為天台教法，純屬空海自行衍生之判教觀點；第九住心和《華嚴》無明顯關聯性，與《大日經疏》並不相同；第十住心和《大日經疏》所言亦有明顯不同，將第十獨立出來為空海所創。雖然學者們已經指出空海此論目的為判教，為各宗派之間的優劣辨別高下，但對空海而言，更核心的問題應該是次第，也就是高借位者奠基在低階位者之上。此種判教方法和中國相同，卻與印度不同，因而顯示對於東亞佛教而言，修行次第的優越性。

六、結論：未完成的空海判教

《十住心論》與《秘藏寶鑰》所論述的十住心理論，企圖建立一個龐雜的判教理論，將當時的主要佛教宗派納入高低階位之中，自然引發了非真言宗僧人的不滿，尤其是日本天台宗開山祖師最澄。然而，除了為了宗派優劣之論辯凸顯了強烈的宗派企圖心，空海的十住心理論也存在許多教義上的不完備之處。²³ 首先，如本文所示，《十住心論》與《秘藏寶鑰》和《大日經》與《大日經疏》並無法完全契合，十心的內涵不同，核心概念存在歧異，與《華嚴經》的關聯並不如《大日經疏》切合，第九與第十住心的關係也非同《大日經疏》所述。因而空海所立的第六住心至第十住心與《大日經》的關聯性非常牽強，明顯可見其立論的動機為競爭宗派地位。

²³ 本文僅就《十住心論》與《秘藏寶鑰》和《大日經》與《大日經疏》進行對比，篇幅所限尚未論及空海另一重要的援引依據《菩提心論》，尚留待後續另行撰文處理。

其次，空海致力於判教，橫向判教代表為《辨顯密二教論》，判別顯密二教的優劣；縱向判教之代表為《十住心論》與《秘藏寶鑰》，將所有佛教派別由低至高排序。但空海的判教為一個單向的階梯，不能融貫其餘宗派，也無法達到《華嚴》的「理事圓融」理念，換言之，空海的十住心理論無法合理解釋《大日經疏》所言之「若一一地中，亦自具此十心」，如此尚不及天台與華嚴之判教圓融。因此在空海之後，仍不斷有日本學問僧接續改良空海的判教體系，但主力卻全數來自於天台宗的後輩，例如圓珍（814-891）提出「理同事勝」並且承接空海《大日經開題》而作《大日經指歸》進行論辯，又如五大院安然（841-889?）提出「四一判教」，匹敵空海的判教體系而更勝一籌。既然天台與真言一直存在競爭關係，更能互相激盪出修正的理論。而有趣的是，接續空海的判教理論，仰賴的是天台宗的後輩。同樣地，日本真言與天台在「成佛論」之互相交涉，亦持續進行，如安然便承襲可能為空海所作之《即身成佛義》而發展天台宗的即身成佛思想。（大久保良峻 2004）

如同 Sheldon Pollock 指出，論典的文本化對宗教實踐與論述方式規範性的制約：《秘藏寶鑰》書寫之方式，則依循了漢傳佛教判教形式，對於宗派之高低優劣之垂直判教已形成規範性論述方式；「十住心論」包含宗派意識，以成佛論的觀念指涉其他宗派，證成真言宗之優勝。空海的論證，提供我們關於「論典」這個佛教文類在日本的變化；從印度的阿毘達摩式的列舉式分析風格，至中國與日本，則逐漸演變成為判教的一種工具，此或許可謂風格上的表現差別。而就內涵上，最值得關注的核心概念是，判準的核心標準為何？如「十住心論」中的每一個「心」都是一個特殊的境界，亦為修行的次第，而並依照闡釋空性的優劣給予高低位

階，換言之，東亞佛教的論典與判教，在樣貌上與印度佛教已經有所變化，在思想內涵上，相較於義理上的優劣，更重視的實為修道之次第。

引用文獻

一、經典文獻或古籍

- 《大方廣佛華嚴經》，〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，T9, no. 278。
《大毘盧遮那成佛神變加持經》（《大日經》），〔唐〕善無畏、一行譯，T18, no. 848。
《大毘盧遮那成佛經疏》（《大日經疏》），〔唐〕一行記，T39, no. 1796。
《秘密曼荼羅十住心論》，空海撰，T77, no. 2425。
《秘藏寶鑰》，空海撰，T77, no. 2426。

二、研究文獻

- 丁福保佛學大辭典：十住心，<http://buddhaspace.org/dict/dfb/data/>，2024.2.10。
大久保良峻：《天台教學と本覺思想》，京都：法藏館，1998年。
——：《台密教學の研究》，京都：法藏館，2004年。
大沢聖寛：〈『菩提心論』の理解〉，《佛教文化学会紀要》，2004卷，13号，2004年，頁41-61。
大塚伸夫：《中期密教經典と菩提心——『大日經』『金剛頂經』『理趣經』》，東京：春秋社，2023年。
土居夏樹：〈秘密莊嚴住心の存在論的構造について〉，《密教文化》，1997卷，198号，1997年，頁49-63。
田中公明：《兩界曼荼羅の誕生》，東京：春秋社，2004年。
——：《兩界曼荼羅の源流》，東京：春秋社，2020年。
白石祐佳：〈空海の「自性」觀 - 菩提心との関連を中心として〉，《密教文化》，2007卷，218号，2007年，頁37-54、152。
立川武藏：《最澄と空海：日本仏教思想の誕生》，東京都：講談社，1998年。
正本晃：《現代日本語譯 空海の秘藏寶鑰》，東京：春秋社，2017年。

- 吉村均：〈空海『秘藏宝鑰』を読む——十の心の段階に合わせた教えとしての体系的仏教理解〉，《明治学院大学教養教育センター紀要：カルチュラル》，10巻，1号，2016年，頁1-21。
- 竹村牧男：《秘藏寶鑰を読む》，東京：春秋社，2020年。
——：《空海の究極へ——『秘密曼荼羅十住心論』を読む》，東京：青土社，2022年。
- 加藤純隆、加藤精一：《ビギナーズ日本の思想 空海「秘藏宝鑰」》（現代日語譯），東京：角川文庫，2013年。
- 米田弘仁：〈東密における『大日經疏』研究概観〉，《密教文化》，2001巻，206号，2001年，頁1-20。
- 伊藤教宣：〈菩提心と十住心〉，《印度學佛教學研究》，39巻，1号，1990-1991年，頁143-147。
- 松長有慶：《空海・心の眼をひらく：弘法大師の生涯と密教》，東京都：大法輪閣，2002年。
- 宮坂宥勝：〈秘密曼荼羅十住心論〉，《弘法大師空海全集》第一巻，東京：筑摩書房，1983年。
- 佐藤俊哉：〈十住心論と八宗綱要の関係について〉，《智山学報》，34巻，1985年，頁83-94。
- 南昌宏：〈『秘密曼荼羅十住心論』の典故表現から見た空海の外教観〉，《密教文化》，2003巻，210号，2003年，頁35-55。
- 黒木幹夫：〈真言密教の解釈学〉，《密教文化》，1979巻，127号，1979年，頁31-53。
- 頼富本宏：《『大日經』入門》，東京：大法輪閣，2020年。
- 藤井淳：《空海の思想的展開の研究》，東京：トランスビュー，2008年。
- Abe, Ryūichi. *The Weaving of Mantra: Kūkai and the Construction of Esoteric Buddhist Discourse*. New York: Columbia University Press, 1999.
- Bowring, Richard. “Kūkai.” *Brill’s Encyclopedia of Buddhism Volume II*, eds. Jonathan A. Silk, Vincent Eltschinger, and Michael Radich, Leiden, Boston: Brill, 2019, pp. 1026-1035.

- Buswell, Robert and Donald Lopez, eds. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. New Jersey: Princeton University Press, 2014.
- Digital Dictionary of Buddhism*. <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=大日經>, 25 May 2024.
- Jurkovic, Sanja. “On the Sixth Abode in Kukai’s *The Ten Abodes of Mind of the Mysterious Mandala*.” *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* [Journal of Indian and Buddhist studies], vol. 54, no. 3, 2005-2006, pp. 1232-1236.
- . “On the Ninth Stage in Kukai’s Ten Abodes of the Mind of the Mysterious *Mandala*: In Relation to the “Mind Which Transcends No Self-Nature”.” *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* [Journal of Indian and Buddhist studies], vol. 53, no. 2, 2004-2005, pp. 950-948.
- Pollock, Sheldon. “The Theory of Practice and the Practice of Theory in Indian Intellectual History.” *Journal of the American Oriental Society*, no. 105, 1985, pp. 499-519.
- Todaro, Dale. “An Annotated, English Translation of the Tenth Stage of Kukai’s *Jujushinron*.” *Mikkyō Bunka* 密教文化, vol. 1984, no. 147, 1984, pp. L101-L71.

Kūkai's (774-835) Theory of Mind: From the *Mahāvairocana Sūtra* to the *Hizōhōyaku*

Peiying Lin

Associate Professor

Graduate Institute of Religious Studies, National Chengchi University

Abstract

Kūkai was the founder of the Shingon sect in Japan. In addition to the theory of “enlightenment in this very body” (Jp. *sokushinjōbutsu*), Kūkai's most important concept was his “Theory of the Ten Abiding Minds”, explained in the *Jūjūshinron* [Ten Abiding Minds Treatise] and the *Hizōhōyaku* [The Secret Treasure Key]. In later years, Kūkai condensed the ten volumes of the *Ten Abiding Minds* into three volumes of the *Hizōhōyaku*. However, in addition to the difference in the length of the volumes, the later-established *Hizōhōyaku* also emphasises its connection with the *Mahāvairocana Sūtra*. By quoting from the *Mahāvairocana Sūtra* in the questions and answers, the *Hizōhōyaku* expresses the appropriateness and necessity of being a “treatise” (*śāstra*). In this paper, we will explain the meaning of the Ten Abiding Minds Theory in the *Hizōhōyaku*, analyse how Kūkai interpreted the sutra, how he interpreted the *Avatamsaka Sūtra*, his strategy for arguing against the Tendai school, and his method of interpretation. Taken together, this means that Kūkai's theory of the Ten Abiding Minds was not based on the *Mahāvairocana Sūtra*, but rather was his creative idea. These discrepancies reveal Kūkai's theory of tantric knowledge and his motivation for writing it. This article then explores how this treatise fulfils the role of a *śāstra*, one of the genres of Buddhist texts, in the cultural context of East Asia.

Keywords

Kūkai, Shingon School, Mahāvairocana Sūtra, Hizōhōyaku, Jūjūshinron