

徳一と空海 ～未決文をめぐる～（第四回講座）

講師 大塚伸夫（慈伸）

徳一の人物像

- ・ 徳一は、広く見て七五〇年代頃から八四〇年代頃まで、奈良期後半から平安初期にかけての人物で、最澄（七六七～八二二）や空海（七七四～八三五）より十歳から二十歳くらい年長であったと推測されている。
- ・ 奈良期後半から平安初期にわたる日本仏教の在り方を探るのに重要な僧侶の一人。
- ・ ただ歴史資料が少ないため、同時代の他の僧侶の動向や社会情勢を含む傍証資料が必要となる。
- ・ 徳一は奈良（おもに興福寺と東大寺）で法相学を中心に学び、二十代で東国に赴き、民衆の教化活動や慈善活動を行い、徳一菩薩と尊称された。また、徳一は戒律・法相学のほかに山林斗藪と修禪の自利行に優れた修行者であり、広く利他の菩薩行（造寺・写経・授戒・講経などを通じての慈善事業）をも実践する人物であった（菩薩の尊称は彼の菩薩行、つまり民衆利益の諸事業による）。
- ・ 弘仁六年（八一五）に空海が弟子を通じて、入唐求法にて請来した新密教経論の書写と弘通を依頼している。→徳一の『真言宗未決文』撰述の動機となったであろう。
- ・ 弘仁八年（八一七）から五年間（最澄：弘仁十三年、五十六歳で入寂）にわたり、最澄と論争（三一権実論争）と呼ばれ、『法華経』が真実か方便かをめぐり、法相宗の三乗思想と天台宗の一乗思想の権実を争う教学上の論争）を行ったことで有名。徳一は、このころ会津に住していたと推測
- ・ 空海や最澄との関係をふまえて、徳一の論調は、論理的で分析的であり、専ら経論の文義を重視する立場にあった。そこには法相教学を厳格に伝承しようとする使命感があったといわれている。

徳一と空海の交わり

- ・ 空海より、弟子を介した書簡（弘仁六年の「徳一宛の書簡」と「勸縁疏」の二本）を通じて、密教経論の書写と弘通を依頼する（空海：四十二歳、徳一：およそ五十二～六十二歳）。
- ・ 徳一より、空海請来の新密教経論に対する十一箇条の疑問を呈する状である『真言宗未決文』を提出する。『未決文』の執筆年代は不詳だが、最澄の論争（弘仁八年以降の五年間）や『即身成仏義』（弘仁十四年前後）以前の著作のように思える（即ち依頼を受けた直後、弘仁六～七年のころか）。

徳一と空海の共通点

徳一と空海の共通点を想うに、「斗藪」という山林修行ではなかったかと思われる。たとえば、徳一の斗藪は奈良周辺より東国の常陸・陸奥方面に向かったことは容易に推察される。また慧日寺に伝わる奈良期の白銅製三鈷杵は、正倉院や日光山にも類例のある古密教の法具であり、慧日寺徳一をめぐる山林斗藪と古密教との関わりを想定できる遺物である（別紙の古密教資料参照）。

空海もまた入唐求法前の空白の七年間、吉野・熊野・四国を斗藪し、虚空蔵求聞持法という古密教の修行を実践していたと言われる点に共通点がある。

空海撰述の陸州徳一宛の書簡（弘仁六年四月五日付けの書簡）

陸州の徳一菩薩にあてて、空海の入唐求法によって請来した新密教経論三十五巻の書写と弘通を依頼した書状。

空海は、この書簡の前後に宛先不明者を含む、十通もの書簡を記して書写を依頼している。なお『性霊集』巻九所収の「諸の有縁の衆を勧めて、秘密蔵の法を写し奉るべき文（勸縁疏、弘仁六年四月二日）」と関係ある書簡。（『高野雑筆集』上巻、『定本弘法大師全集』第七巻、九一―九二頁）

（徳一を菩薩として称讃）

摩騰¹遊ばずんば 振旦久しく聳し、康会²至らずんば 呉人長く瞽たり。

聞くならく、徳一菩薩³は 戒珠氷玉⁴のごとく 智海泓澄たり。

斗藪⁵して京を離れ 錫⁶を振って東に往く。

始めて法幢⁷を建て 衆生の耳目を開示す。

大に法螺⁸を吹いて 万類の仏種を發揮す。

ああ伽梵⁹の慈月⁹ 水在って影を現す。

薩埵¹⁰の同事¹¹ 何れの趣にか到らざらん。珍重珍重¹²。

（入唐求法せし新密教経論の書写と弘通の願い）

空海 大唐に入って学習するところの秘蔵の法門、その本未だ多からず、広く流伝すること能わず。衆縁の力に乗じて、書写し弘揚せんと思欲う。ゆえに弟子康守を差して彼の境に馳せ向わしむ。伏して乞う、彼の弘道を顧みて助けて少願を遂げしめば、幸甚幸甚。

¹ 迦葉摩騰は、カーシャパ・マータンガ(Kāśyapa-mātāṅga)の音写。中インドの人物で、後漢の明帝の永平七年（六三）、中国にはじめて仏教を伝えたときされる。文意としては「迦葉摩騰がもし中国に来て仏教を伝えなかつたら、中国の人々は、久しい間、聳者のごとく仏法を聞くことがなかつたであろう」との意味。

² 康僧会は、康居の人物で、呉の赤烏十年（二四七）、建業（今の南京）に来て、仏教を弘め、呉人を教化した。文意としては「もし康僧会が呉に来て仏教を伝えなかつたら、呉の人々もまた長く盲目の人々のごとく、仏教の教化を受けなかつたであろう」との意味。

³ 徳一は、興福寺や東大寺で学び、のちに常陸の筑波山や会津に住し、教化活動を行い、諸寺を創建し、菩薩と尊称された。法相宗の学匠で伝教大師最澄と論議した。また『真言宗未決文』を著した。

⁴ 戒珠以下の意味は、「戒律をたもって、その行いが氷玉のごとく清らかであり、その智慧の深く澄んでいることは大海のごとき人である」との意味。

⁵ 斗藪は、dhūta の訳語で、煩惱の垢を払い、身心を修練する意味で、とくに山林修行をさす。

⁶ 錫は錫杖のことで、徳一が「山林修行して都を離れ、錫杖をついて東方に教化の旅に出た」との意。

⁷ 法幢は、仏の教えそのもののことをいい、徳一が仏菩薩のように法を説き、人を教導して人々の耳目を開く活動を行う、との意味。

⁸ 法螺を吹くとは、仏の教えを説くこといい、徳一が「仏の法を説いて、万人の具えている悟りの種子である浄菩提心を奮い起こさせた」との意。

⁹ 伽梵の慈月のうち、伽梵は「薄伽梵(bhagavan)の略で仏世尊のこと。「月にも喩えられる慈悲深い仏の教えが、水あれば常にその月影を映すように、徳一菩薩の教道によって東国の人々に弘まっている」との意味。

¹⁰ 薩埵は菩提薩埵の略で菩薩のこと。ここでは徳一菩薩を意識している。

¹¹ 同事は、菩薩の利他行である四摂法（布施・愛語・利行・同事）の一つで、人々の中に入って苦楽を共にし、事業を同じくすること。徳一菩薩の大衆教化も処として到らないところがないとの意味。

¹² 珍重は、尊いことの意で、讃美のことば。

委曲、別に載す¹³。ああ雲樹長遠¹⁴なり、誰か企望に堪えん。時に風雲によりて金玉を恵み及ぼせ¹⁵。謹んで状を奉る。不宣¹⁶。沙門空海状し上る¹⁷。

四月五日

陸州徳一菩薩 法前¹⁷ 謹空¹⁸

名香一裏、物軽けれども誠重し、検至¹⁹せば幸とす。重空²⁰。

徳一宛の書簡をめぐるポイント

- ・ 前半の内容は、写経を依頼する徳一菩薩への称讃
- ・ 後半は、写経と密教弘通の依頼
- ・ 『勸縁疏』に見られるような顕密二教の比較は見られず、詳細は別紙に譲っているので、徳一への個別依頼を目的とした書簡の性格
- ・ 徳一の行動として考えられる時間系列は、「本書簡」の確認→『勸縁疏』の確認→新密教経論の目録→三十五巻の密教経論²¹の確認→「真言宗未決文」の撰述か

¹³ 「別に載す」とは、『性霊集』巻九の「諸の有縁の衆を勧めて秘密の法蔵を写し奉るべき文（略称：勸縁疏、弘仁六年四月二日）」をさすか、あるいは持参した三十五巻もの密教経論の目録をさすと思われる。日付順によれば、空海は先に『勸縁疏（4/2）』を執筆したのち「徳一宛の本書簡（4/5）」を記したと思われる。しかし徳一からすれば個別の「徳一宛の本書簡（4/5）」を見て、別紙の『勸縁疏（4/2）』を確認したうえで、依頼された新密教経論三十五巻とその目録を確認したと思われる。

※『勸縁疏』には、新密教経典の書写を依頼した十人ほどの人物に対して、空海の顕密二教の比較点、密教の速疾成仏観が述べられている。『勸縁疏』も「徳一宛の本書簡」のいずれも新密教経論の書写を願う書簡であり、この後、新密教経論を確認した徳一が『真言宗未決文』を撰述して十一箇条の疑義を呈するにいたったというのが時間系列として想定できる。

¹⁴ 私空海と徳一菩薩とは遠くへだたり、雲と樹のごとき密なる交りもかなわないが、それを望まぬものがあるか、との意。雲樹は密接な交りのことをいう。

¹⁵ 「時に風雲により云々」、「時折は風雲によせてお便りをいただきたい」との意。

¹⁶ 不宣は、意を十分に尽さないの意で、書状の末尾に用いる語。

¹⁷ 法前は、座下（手紙の宛名に書き添えて相手に敬意を表す語）に同じ。

¹⁸ 謹空は、紙尾を空白にして批判を待つ意。尊敬をあらわす語。

¹⁹ 検至云々、誠意のあるところをくみとって下されば幸い、との意。

²⁰ 重空は、重ねての「謹空」の意。

²¹ 写経依頼したい空海請来の新密教経論のことで、「三十五巻」は大日経七巻、教王経三巻、略出経四巻、大日経疏二十巻、菩提心論一卷をさすとされる。また一説には略出経四巻を除き、蘇悉地経三巻、聖位経一卷を加える説もある。

「諸の有縁の衆を勧めて秘密の法蔵を写し奉るべき文」（通称：勸縁疏）

諸の有縁の衆を勧めて奉って、秘密の法蔵合せて三十五巻²²を写し奉るべし（具さなる目、別紙に載せたり。）（『高野雜筆集』上巻、『定本弘法大師全集』第八巻、一七三—一七六頁）

〈顯密二教の優劣（下線部が密教）〉

それ教は衆色に冥い²³、法は一心に韞めり²⁴。迷悟機殊²⁵にして感応一にあらず²⁶。
この故に応身化身²⁷、影を分つて類に随い、理仏智仏²⁸、秘宮²⁹にして樂を受く。
一乗三乗、鑣²⁹を分つて生を驅り、顯教密教、機に逗つて滅を証す³⁰。いわゆる顯教とは報應化身³¹の經これなり。密蔵とは法身如来の説これなり。顯はすなわち因果六度³²をもって宗とす。これすなわち菩薩の行、隨他語³³の方便の門なり。密はすなわち本有の三密³⁴を教とす。つぶさに自証の理を説く如義語³⁵真実の説なるものなり。故に『楞伽經』につぶさに四種の仏の説法の相を列ねていわく、虚妄の体相を分別する、これを報仏説法の相と名づく。応化仏は化衆生の事をなすこと真実の説法に異なり、内所証の法、聖智の境界を説かず。法仏とは内証聖行の境界を説きたまう。華嚴の地論³⁶には果分不可説と述べ、法華の止観³⁷には秘教不能伝と談ず。空論³⁸には第一義の中に言説なしと述べ、有宗³⁹には真諦の廢詮談旨⁴⁰を顯わす。上、応化の經より、下、論章疏に至るまで、自証を韞んで説かず、他

22 「秘密の法蔵」とは、空海請來の新密教經論のことで、「三十五巻」は大日經七巻、教王經三巻、略出經四巻、大日經疏二十巻、菩提心論一巻とされる。また一説には略出經四巻を除き、蘇悉地經三巻、聖位經一巻を加える説もある。本文中に「具さなる目、別紙に載せたり」とあることから、空海は三十五巻の目録を作成していたであろう。

23 「教は衆色に冥い」教はもとより一であるが、宝珠が衆色に冥合して影を分ち色を異にするように、衆生の機根が非一であるから、「千差万別の教が示される」との意。

24 「法は一心に韞めり」千差万別の教が示されたとしても、真理は衆生の心の中にあるとの意。

25 「迷悟機殊なり」迷える者と悟れる者があるように素質が異なっているとの意。

26 「感応一に非ず」素質が異なるゆえに、教えと衆生が応同するのも一様ではないとの意。

27 「応身化身云々」仏の応身（阿弥陀等）と化身（釈尊）それぞれの身を現じて、との意。この二身は顯教の教主の位置づけである。

28 「理仏智仏」自性理法身と自受用智法身のこと。この二身が一身となったものが密教の教主にして、「秘宮」なる法界宮殿にて自らの内なるさとり＝自内証の境地を樂しみつつ、これを説く（後述の密教の法身説法説で『弁顯密二教論』にてより明確化する）。

29 「鑣を分つて生を驅る」「くつばみ」は乗馬具の一つで、馬の口にくわえさせ、手綱をつけて御するのに用いるが、これを一乗（仏一乗）と三乗（声聞乗・縁覺乗・菩薩乗）の教に対応させ、この教えで一切衆生を制御し、仏果に驅り立て歸入せしめるとの意。

30 「機に逗つて云々」衆生の宗教的素質(機根)に応じてさとりを説く意。

31 「報應化身」阿弥陀如来のごとき他受用報身と、釈迦牟尼仏のごとき応化身のこと。この二身の説いた教えが顯教（三乗十一乗にして、密教以外のすべての仏教）との意。

32 「因果の六度」因によりて果が生ずる仏教の因果論の立場から、大乘は六波羅蜜の因行を修するから、三大無数劫の修行を経てはじめて、因行が報われて果としての成仏を実現するとの意。

33 「隨他語」他者の能力や性格にしたがって、相手の分かり易い言葉で説法する。対機説法の意。

34 「本有の三密」迷いの衆生の身口意の三業が本来生れながらに持っている仏の三密に等しく、その迷いのまま菩提心を発せば即身成仏すると説く。因（衆生）果（仏）不二平等の身口意三密の教え。

35 「如義語」如義真実語、内なる悟りの内容そのままを伝えることのできるの言葉、真言のこと。

36 「華嚴の地論」『十地經論』のことで、華嚴宗の立場が明かされる。

37 「法華の止観」天台宗の立場が明かされる。

38 「空論」『般若灯論』にして三論宗の立場が明かされる。

39 「有宗」『大乘法苑義林章』にして法相宗の立場が明かされる。

40 「廢詮談旨」真理の不可思議な本質（真諦）は、言語や思慮を離れ（廢詮）、有であるとも無であるともいえない

病に随つてもつて訓を垂る。希有甚深なりといえども、しかもこれ權にして實にあらず。伝法の聖者、秘を知らずして頭を伝うるにはあらず。知つて相譲ること、良に故あり。末学この趣きを知らず。人人⁴¹自学をもつて是とし、家家未だ知らざるをもつて非とす。教はこれ迷方の示南なり。衆生の迷衢を開示す。仏智を証せんと欲わば、局執すべからず。一步してすなわち憩わば誰か宝城を見ん。

〈密教受法の経緯〉

貧道愚陋⁴²なりといえども、訓を先師に承けたり。貧道遠く大唐に遊んで深法を求め訪う。幸に故の大広智三蔵⁴³の付法の弟子、青龍寺の法の諱、惠果阿闍梨に遇いたてまつることを得て、この秘密神通最上金剛乘教を受学す。

和尚告げてのたまわく、もし自心を知るはすなわち仏心を知るなり。仏心を知るはすなわち衆生の心を知るなり。三心平等なりと知るをすなわち大覚と名づく。大覚を得んと欲わばまさに諸仏自証の教を学すべし。自証の教とはいわゆる金剛頂十万偈、および大毗盧遮那十万偈の経これなり。この経は淨妙法身大毗盧遮那仏、自眷属の法仏と法界秘密心殿の中に住して、常恒に演説したもうところの自受法楽の教なり。故に『金剛頂経』に説かく、自受法楽の故にこの理趣を説く。応化仏の所説には同じからず⁴⁴、と。また龍猛菩薩のいわく、自証の三摩地の法は諸教の中に闕して書せずと⁴⁵。言うところはただ、この秘密の経論の中にのみ説けり。自外の顯経論の中には説かずとなり。法身如来より我が大広智三蔵和尚にいたるまで師師伝受して今に六葉⁴⁶なり、仏法の深妙またこの教にあり。菩提を証せんと欲わば、この法最妙なり。汝まさに受学して自ら覚り、他を覚らしむてへり。

〈密教弘通と写経の依頼〉

貧道謹んで教命を承つて服勤し学習してもつて弘揚を誓う。貧道帰朝して多年を歴といえども、時機未だ感ぜざれば、広く流布すること能わず。水月別れ易く⁴⁷、幻電駐りがたし⁴⁸。元より弘伝を誓う、何ぞ敢えて韞黙⁴⁹せん。今機縁の衆⁵⁰のために読講宣揚して仏恩を報じ奉らんと欲う。しかるになお、その本多からず。法流擁滞す⁵¹。ここをもつて弟子の僧康守・安行等を差して彼の方に発赴せしむ。もし神通乗の機の善男善女、もしくは緇⁵²、もしくは素、我れと志を同じくする者、この法門に結縁して書写し、読誦し、説のごとく修行し、理のごとく思惟せば、三僧祇⁵³を経ずして父母所生の身をもつ

い。言語による表現を超えたところに、かえってその意味が消極的に表れること（談旨）をいう。

41 「人人、家家」それぞれの宗派（法相・三論・天台・華嚴）の人々にして、その四家大乘の伝法者をさす。

42 「貧道愚陋」貧道は謙遜するという自称のことで、ここでは空海の自称。沙門の古訳でもある。愚陋は愚かで卑しいことの意。

43 不空三蔵をさす。

44 『分別聖位経』の趣意と言われる。

45 『菩提心論』の趣意と言われる。

46 「六葉」六代のこと、大日如来・金剛薩埵・龍猛・龍智・金剛智・不空までの師資相伝の意。

47 「水月別れ易く」水逝き月移つて、年月がたつこと。

48 「幻電云云」光陰、歳月の過ぎ去ること。

49 「韞黙」つつみ隠し黙ること。

50 「機縁の衆」密教に縁がある人たちのこと。

51 「擁滞」さえぎられていること。

52 「緇」は出家者（黒色の僧衣）、「素」は在家者（白色の俗衣）のこと。緇素で僧俗を意味する。

53 「三僧祇」三大阿僧祇劫の略で、無限永遠の時間のこと。

て十地の位を超越して、速やかに心仏に証入せん⁵⁴。六道⁵⁵四生⁵⁶はみなこれ父母なり。蠓飛蠕動⁵⁷仏性あらざることなし。庶わくは無垢の眼を豁か⁵⁸にして三密の源を照し、有執の縛を断じて五智の観に遊ばしめん。今法を弘め人を利する至願に任えず、敢えて有縁の衆力を憑り煩わす。

不宣 謹んで疏す。

弘仁六年四月二日⁵⁹ 沙門空海疏す。

『勸縁疏』における顕密二教比較のポイント（勝又本 pp.38-39）

- (1) 能説の仏身の比較→顕教は報身と心化身の所説であり、密教は法身の所説である。
- (2) 修行方法の比較→顕教は因果の六度（六波羅蜜）の菩薩行を説くが、密教は本有の三密の修行法を説く。
- (3) 随他語（因分可説・果分不可説）と如義語（因分果分可説）の比較→顕教は随他語の法門であり、密教は自証の理を説く如義語の法門で真実の教えとする。
- (4) 顕教諸宗と密教の説法可説の領域をめぐる比較→華嚴宗の『十地経論』では因分可説・果分不可説、天台宗の『摩訶止観』では顕教（分かり易い教え）は可説、秘教（奥深い教え）は不可説、三論宗の『般若灯論』では仏果の境界は言断心滅で不可説、法相宗の『義林章』では仏の覚証の境界は廃詮談旨で、不可説とする。一方、密教は悟りの自受法楽・自内証の境界を説く法門で、果分可説の立場にあると主張する。
- (5) 成仏の遅速→顕教は三劫にわたる因果の六波羅蜜行で遅く、密教はこの父母所生の身を以て速やかに成仏できる旨（この当時は速疾成仏説）を明かす。

写経依頼のポイント

- ・顕教に比較して、上記の五項目の優位点がある素晴らしい密教の諸経論を書写して弘めてほしい。
- その結果、徳一が『真言宗未決文』を撰述して、密教の疑問点を指摘することになる

⁵⁴ 『菩提心論』の「若し人、仏慧を求めて菩提心に通達すれば、父母所生の身に、速かに大覚の位を証す」の趣意。

⁵⁵ 「六道」地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・天の輪廻世界。

⁵⁶ 「四生」胎生・卵生・湿生・化生の四種の生れ方をいい、これで生きとし生けるものを総称する。

⁵⁷ 「蠓飛蠕動」飛んでいる虫や、うごめいている虫のこと。

⁵⁸ 「豁かにして」疑いや迷いが、さらりと解けて物事がはっきりするさま。

⁵⁹ 定本により「一日」を「二日」に修正

第一 結集者疑	第二 經處疑	第三 即身成佛疑
第四 五智疑	第五 決定二乘疑	第六 開示悟入疑
第七 菩薩十地疑	第八 梵字疑	第九 毘盧舍那佛疑
第十 經卷數疑	第十一 鐵塔疑	

『真言宗未決文』

徳一述

1. 結集疑者。大毘盧舍那經初云如是我聞。今疑。

此經釋迦如來滅度後八百年時。毘盧舍那佛自對普賢執金剛手等而說。爾時阿難迦葉等久已滅度。誰言我聞。若言龍樹菩薩結集者不爾。後從毘盧舍那佛口傳普賢。從普賢口傳龍樹。如何龍樹稱我聞。若言普賢我聞者不爾。普賢菩薩非二乘凡夫肉眼所能見。如何交雜人間結集

説法聽聞の結集者に対する疑い：疑問の趣旨は、密教經典である『大日經』を聞いた聽聞衆のうち、誰が「是の如く我れ聞けり」と称えたのか、異例の密教經典だからこそその疑問

『大日經』が始まる巻頭部分に「是の如く我れ聞けり」とあるが、いまこの点に関して疑問がある。

そもそも、この經が説かれたのは釈尊が涅槃してより八百年も過ぎたころのはず。大日如來自らが四大菩薩の普賢菩薩や執金剛の金剛手菩薩らに説くという。時に釈尊説法のおり聽聞者は阿難や迦葉であったが既にお亡くなりになっている。『大日經』の聽聞衆・結集者のうちの誰が「我れ聞けり」と言ったのであろうか。もし龍樹菩薩というなら聽聞の結集者ではない(經文に挙げられていない)。思うに、教主の大日より、聽聞者代表の普賢に口伝し、普賢より龍樹に口伝したのであろうか。どうして説法の会場にいないはずの龍樹が「我れ聞けり」と言えるであろうか。もし大菩薩の普賢が「我れ聞けり」と言ったのならこれもおかしい。そもそも普賢菩薩は二乘凡夫の肉眼で見ることができない存在だから。どうして人間を交えて結集できたのであろうか？

※ 真言密教の伝統では、所依經典の『大日經』『金剛頂經』と、常用經典の『理趣經』における「我れ聞けり」の我れは、いずれも金剛薩埵である。それは、初期密教時代の終盤七世紀前半ころからの特徴であり、金剛手を筆頭にした真言門の菩薩(密教菩薩)が中期密教を牽引するようになった背景がある。直接的には、空海が『御請來目録』にて真言密教の八祖相承(大日→金剛薩埵→龍猛=龍樹→龍智→金剛智→不空→惠果→空海)を明言しているからで、空海の入唐求法(大同元年、八〇六年)の九年後の弘仁六年(八一五年、『弁顯密二教論』の制作)ころ、まだ八祖相承説は対外的に認知されておらず、徳一はこれに関する知識を持たないまま、經典解釈の聽聞衆の常識で疑問を呈しているように見える。それにしても、徳一はなぜ『大日經』に出てこない龍樹を聽聞者の一例候補にあげたのか疑問に思う。『御請來目録』を見ていたのであろうか。

2. 經處疑者。毘盧舍那經初云。薄伽住金剛法界宮説此經。今疑。

金剛法界宮爲①自受用淨土。爲②他受用淨土。設爾何失。二俱有失。若言①自受用淨土者亦有二失。一下位見失。二處不遍失。所言下位見失者。自受用土非十地菩薩所能見。如何金剛手等諸大菩薩皆悉雲集共見共聞。所言處不遍失者。一行師疏云。此宮是古佛成菩提處。所謂摩醯首羅天宮是也。自受用土周遍淨法界。何別指智處。若言②他受用淨土者。此亦不爾。何以故。經云法界者是眞如名眞如理宮

無處不遍。如何別指摩醯首羅天王宮。此疑未決

經典の説法会場に対する疑い：疑問の趣旨は、大日如来の説法会場はどこなのかという疑問であるが、この疑問の本質は、『大日経』を説いた仏身はどのような存在なのか、通常の大乗經典と異なる密教經典を説く如来とはいかなる存在の仏身なのかと問うている。

『大日経』の巻頭部分で大日如来が「金剛法界宮殿」に住してこの経を説いたとしているが、ここに疑問がある。（※この疑問は真言密教の急所）

そもそも『大日経』説法の説く処となる「金剛法界宮」とは、①大日が自らの内なる悟り（自内証）を自ら享受している（自受用＝自受法樂の）住処なのであろうか。それとも②大日が悟りを得た（自受用の）のち、他者救済に出て他者に悟りを享受させようとする（他受用の）住処なのであろうか？

二つのどちらにしても過失がある。（徳一は、法・応・化＝法・報・心の三身説よりも、法相唯識系の四身説＝自性・受用〈自受用と他受用〉・変化・等流の四身説を用いているようである）

① まず、説処が自受用の住処とするなら、一つは、④下位の衆生が説処を見る過失がある（下位の者は本来、うかがい知ることができないから）。二つは、⑥説処は遍じない（限定的な）所とする過失である。

④自受用の住処は、十地の菩薩は見られないとする一方で、金剛手といった大菩薩がことごとく説処に雲集して共に見て聞いているという。矛盾しているではないか。

⑥説処は不遍な（限定的な）所とする過失に関しては、一行阿闍梨の註釈書の『大日経疏』では、この宮殿は古仏が成仏した処で、大自在天の宮殿であると特定しているが、そもそも自受用の住処は清浄法界に周遍していて限定的ではない住処であったはずである。矛盾している。

② 大日が悟りを得たのち他者救済に出て他者に悟りを享受させようとする他受用の住処と言うなら、これにもまた矛盾がある。どうしてかといえば、『大日経』に法界とは真如であり、真如の理宮と名づけて「無処（実際の特定できない場所）」であり「不遍（限定的な場所）」と規定している。それなのに大自在天の宮殿として「摩醯首羅天王宮」と特定している。①②の疑問は二つとも晴れることがないですね。

※ 空海は、『大日経疏』の法界宮殿の説処を明らかにすることなく、『弁顯密二教論』にて自性・自受用が教主で説法すると主張する。これは密教の教主が顯教を説く他受用仏（報身）ではないことを明確にしたものである。空海は教主については上記のように明確に示すが、説処に関してはあまり明確にしないようであるが、この「金剛法界宮」をめぐる『大日経』よりも『金剛頂経』をよく読むと理解される（実際、空海は、肝心な事を積極的に文章に残そうとはしなかった。たとえ文章に残したとしても曖昧な表現のまま、秘密にしていた）。

3. 即身成佛疑者。龍樹所造發菩提心論云。今眞言行人能從凡入佛位者亦超十地菩薩境界。亦眞言行人三行爲因即身成佛。一者行願。二者勝義。三者三摩地。今疑。

此有二失。一行不具失。二闕慈悲失。

所言行不具失者。凡菩薩雖無量行。總攝六度。四攝悉盡。今眞言行人所修行雖列三名。而總是觀行。此止觀行於六度中唯靜慮波羅蜜多。非餘五度。爾則唯行一度不行餘五。全闕四攝。闕行成佛此則不可也。

闕慈悲失者。凡諸菩薩慈悲爲母。方便爲父。具受五生（瑜伽四十八云。一除災生。二隨類生。三大勢生。四增上生。五最後生。除災生者。諸飢劫受大魚身等。隨類生者。人等衆類中受其類身等。大勢生者。富貴自在種族中受其身等。增上生者。十五果等。最後生者。成正覺身）久輪轉生死。恒誓我度一切衆生皆令入無餘涅槃。

而眞言行人遺棄衆生自先成佛。慈悲何有。亦何二乘自利行。故涅槃經云。自未得度他。又華嚴經毘盧遮那品云。大威光菩薩說頌云(毘盧舍那本身菩薩)往昔諸佛所。一切皆承事。無量劫修行。嚴淨諸刹海。捨施於自身。廣大無涯際。耳鼻頭手足。及以諸宮殿。捨之無有量。嚴淨諸刹海。能於一一刹。億劫不思議。修習菩提行。嚴淨諸刹海。普賢大願力。一切佛海中。修行無量行。嚴淨諸刹海。爾時一切功德山須彌勝雲佛爲大威光菩薩說頌言。海一刹中。修行經於塵劫。如海見於我當獲如是智。一一微塵中。無量劫行。彼人乃能得莊嚴諸佛刹。爲一一衆生。輪迴經劫海。其心不疲懈。當成世導師。經既說毘盧遮那佛因行云。無量劫修行。能於一一刹。億劫不思議。修習菩提行。一刹中修行。經於刹塵劫。一一微塵劫行。彼人能得莊嚴諸佛刹。爲一一衆生。輪迴經劫海。其心不疲懈。當成世導師。此是明毘盧舍那佛因果滿。

今眞言行人唯修觀行。從凡位入佛位者。超菩薩十地行。此是龍猛菩薩。何背佛說信菩薩語。此疑未決。又釋摩訶衍論第七云。證發心者。從淨心地(初地)乃至菩薩究竟地(第十地)證何境界。所謂眞如智名爲法身。是菩薩於一念頃。能至十方無餘世界。供養諸佛。請轉法輪。唯爲開導利益衆生。不依文字。或示超地速成正覺。以爲怯弱衆生故。或說我於無量阿僧祇劫當成。以爲懈慢衆生故。攝示如是無數方便。

不可思議而實菩薩種性根等發心則等。所證亦等。無有超過法。以一切菩薩皆逕三阿僧祇劫故。但隨衆生世界不同有所見聞。根欲性異故。示所行亦有差別。准此論文。

天台宗所言即身成佛者。謬執菩薩示現之文以爲眞實菩薩之行。發菩提心論與此摩訶衍論俱龍樹菩薩所造。豈有相違哉。是故當知發菩提心論所言今眞言行人能從凡入佛位者亦超十地菩薩境界者。依菩薩示現行而說非實菩薩。而彼眞言天台二宗學徒不善推究已宗所依經論妄立別宗云即身成佛者。違諸論誤後學徒。諸有智者勿謬依學。

即身成仏に対する疑い：『菩提心論』における「即身成仏」説が大乗仏教の修行過程(智慧と慈悲の実践にもとづき六波羅蜜の修行を行いつつ、十地の階位を徐々に上りつめて初めて成仏にいたる＝三劫成仏の原則)を無視した上で成り立っていることへの疑問

龍樹が作った『菩提心論』では、「いま眞言行人、能く凡より佛位に入る者は亦た、十地の菩薩の境界を超ゆる」と。亦た「眞言行人、三つの行爲によりて即身成佛すと。一には行願、二には勝義、三には三摩地なり」と。いま、ここに疑問がある。

この『菩提心論』の即身成仏説には二つの過失がある。一つは「①行不具(成仏に必須の行がそろっておらず不完全)」の過失であり、二つは「②欠慈悲(大乘菩薩に必須の慈悲を欠く)」の過失である。(つまり成仏するための菩薩行、自利行・利他行がどちらも不完全とみる立場にあつて、即身成仏なんてあり得ないだろうと思っている)

私の主張する「①行不具(行がそろっておらず不完全)」の過失というのは、おおよそ菩薩行とは無量の行とはいえ、総じて六波羅蜜と四摂にすべて摂せられる。今の眞言行人が修行する因行は三種の名前(行願・勝義・三摩地)を列ねているとはいえ、総じてこれら三種は観行である。この止観の行は、六度(六波羅蜜)の中のただ静慮(禪定)波羅蜜のみであり、残りの五波羅蜜(布施・持戒・忍辱・精進・般若智慧)がない。つまり、一つの静慮(禪定)波羅蜜を行わずのみで、残りの五波羅蜜を行じないのである。またすべて四摂(布施・愛語・利行・同事)を欠いている。このように波羅蜜・四摂といった行を欠くならば、成仏は不可能であろう。

次に「②欠慈悲(慈悲を欠く)」の過失についてである。おおよそ諸の菩薩は慈悲を母となし、方便を父となして、具体的に五生を受けるのである。『瑜伽論』四八に云く、一つには除災生、二つには隨類生。三つには大勢生。四つには増上生。五つには最後生。…(中略)…最後生とは、正覺(等正覺者)

の身を完成して生死輪廻を繰り返す、恒に私は一切衆生を救済して無余涅槃に入れしめんと誓うものである。

それなのに真言行人は、衆生を遺棄して自ら先に成仏しようとする。慈悲が（即身成仏の行の）どこにあるというのか。また声聞・縁覚の二乗の自利行と、どこが違うのか。『涅槃経』に云く…（中略）…

いま真言行人はただ観行を修するのみで、凡夫の位より仏の位に入る者は、菩薩の十地の行を超える、という。このように言うことは『菩提心論』の作者である龍猛菩薩である。どうして仏説（先に引用した『涅槃経』や『華嚴経』など）に背いて、菩薩の言葉を信ずるのか。この疑問は未解決である。『釋摩訶衍論』第七に云く…（中略）…

天台宗の言う即身成佛とは、「菩薩示現の文（『菩提心論』のような十地を超えて仏位に入る）」に誤って固執してしまい、これを真実の菩薩の行とみなしている。『發菩提心論』と『釈摩訶衍論』ともに龍樹菩薩が作ったものである（『菩提心論』凡位入佛位、『釈論』超地速成正覺）。どうして違いがあるというのか。…（中略）…かの真言と天台の二宗の学徒は、善くないやり方で研究して、宗の依り所の經論に別の宗（大乘の伝統的な三劫成仏説に違う速疾成仏説）を妄りに立てている。即身成仏というのは諸の論に違ふし、後の学徒を誤らせる。諸の智ある者は学ぶにしたがって誤ってはなりません。

※ 空海の『即身成仏義』は弘仁十四年か翌年の天長元年のころと推測されている。徳一の捉えた即身成仏説は、空海の『即身成仏義』の成立する以前の速疾成仏であり、おもに『菩提心論』と『釈摩訶衍論』に基づいているのがわかる。もう一点、天台宗の即身成仏に言及している点は興味深く、最澄との論戦が本格化する以前に、すでに天台宗を意識していたことが知られる。

4. **五智疑者。**發菩提心論云。東方阿閼佛成大圓鏡智。南方寶生佛成平等性智。西方阿彌陀佛成妙觀察智。北方不空成就佛成所作智。中央毘盧舍那佛成法界智。即眞言如理。今疑。

此有二失。一諸佛智不平等失。二餘佛無智失。

所言佛智不平等失者。一切諸佛各具五智。無有一佛不具五智。此經云。別五方佛各成一智不成餘四智。此即違唯識佛地等諸論說。一切諸佛各具五智。若言隨偏增各一智。實俱成智者不爾。何以故。諸佛之智有勝劣失故。若彼五智體用無差別。皆同不殊者。可如何會五智各有差別如何偏增。何者大圓鏡智現自受用身土智。平等性智現他受用身。成所作智現變化身土智。妙觀察智居大衆中說法決疑不如身土智。攝論唯識等說故。然第五法界智是真如理。智體性故名智。實無智用。但如毘盧舍那佛。唯有智性無四智用。餘四方佛各有一智用。闕四智體用。即諸佛智有勝劣失。所言餘佛無智失者。且如娑婆世界有十方佛土而圍繞之。此中四方佛各成一智。餘四維上下此六方佛成何智耶。此疑未決

密教仏の五智に対する疑い：『菩提心論』の五智と五仏の配当に関わる説明のなかに矛盾があるという疑問

『菩提心論』に云く、「東方の阿閼佛は大圓鏡智を成ぜり、南方の寶生佛は平等性智を成ぜり、西方の阿彌陀佛は妙觀察智を成ぜり、北方の不空成就佛は成所作智を成ぜり、中央の毘盧遮那佛は法界智を成ぜり、すなわち真言は理のごとし」と。いまこの五智について疑念がある。

ここに二つの過失がある。一つは、①諸佛の智の不平等の過失である。二つは②残りの佛の智無し

の過失である。言うところの「①諸佛の智の不平等の過失」とは、「一切諸佛は各の五智を具す。一佛も五智を具えないということはありません」と、此の經（金剛頂經）に言うが、五方の佛が各の一つの智慧を成じており、残りの四つの智慧を成じていないではないか。これは、『成唯識論』『仏地經論』などの諸

の論説に違う。(以下省略、唯識の論書を用いて疑問点を指摘している。)

※空海は、この遍満する五智説の思想背景を『即身成仏義』(法然に薩般若を具足し、各の五智無際智を具す)で主張するが、これ本来の思想的根拠は『理趣経』第十六段の五部具会(四仏は四智を完成しながらも、入れ子状態で一智のなかに四智を内蔵する→金剛界マンダラの構造)の思想にあり、衆生の「本来成仏」の思想的根拠となっている。徳一は、もちろん、そうした五智をめぐる密教的な思想背景を知るはずもなく、自身の依り所である唯識の論書に基づいて違和感を訴えているのである。

5. **決定二乗疑者。**發菩提心論云。決定二乘之人雖破人執猶有法執。久成果位。以灰身滅智趣其涅槃。如大虚空湛然常寂。難可發生。要待劫限等滿方乃發生。今疑。

此文即有自語相違失。何者既云灰身滅智如大虚空。即亦云要待劫既等滿方乃發生。一何相違。滅身智何以爲因更發生身智耶。佛性論云。因盡果未名有餘涅槃。因果俱名無餘涅槃。既灰身滅智如虚空。何以爲因更復發生耶。無因生者非釋種故。又智度論第一百卷云。入無餘涅槃不復更出。彼智度論此發菩提心論俱龍樹菩薩造。何故智度論不復更出。此發菩提心論更待劫滿方乃發生。豈菩薩造二論而一論說出一說說不出耶。此疑未決

二乗に決定せし者に対する疑い：『菩提心論』のなかで、^{しょうもん えんがく}声聞・縁覚の二乗の者が^{ねはん}涅槃(灰身滅智の無余涅槃)に入ったのち、菩薩として再生する旨の記述がある点に対する法相唯識の立場からの毅然とした疑問

『發菩提心論』に云く、「声聞・縁覚の二乗に決定している人は、人執を破す(色受想行識などの五蘊が仮に和合して人間という存在が成り立っているに過ぎない=五蘊仮和合と悟って、人無我を離れる)といってもなお、法執がある(人間を仮に形成する色受想行識の五蘊という「法」は存在すると執着する心が残る)。その状態で、二乗の人は、長い時間をかけて阿羅漢や辟支仏という果位を完成し、やがて寿命が尽きれば灰身滅智(身を灰にし、智=こころも滅する、身心ともに生滅)し、煩惱のまったくない無余涅槃に趣くのである。そこは、大虚空が湛然として常寂であるごとく絶無の境地である。この絶無の世界より[菩薩として]生まれかわることは難しい。要す劫の限り等しく満つる(永遠とも言うべき時間が過ぎるの)を待って、方に乃ち發生すべし、と。いまこの点に疑問がある。

この『菩提心論』の文章には、自らの言葉に相違ある過失がある。既に「灰身滅智如大虚空。即ちまた要待劫既等滿方乃發生」という。一つどこに相違があるのかといえば、灰身滅智することによって身心を滅した状態にあるのに何を因として、さらなる菩薩の身心を發生させようとするのか。『仏性論』にいわく、因が尽きた果は有余涅槃(煩惱が滅するが身体は残る状態)とは名づけないし、因果がともなるのが無余涅槃(煩惱も身体も残らない状態)と名づける。『菩提心論』では、すでに「灰身滅智如大虚空」といっているのだから、因果ともに滅している状態で何を因としてさらなる身心を發生させようというのであろうか。それは、因無く生ずる者は釈迦牟尼の種族ではないからです。『智度論』には無余涅槃に入れば、またさらに出生することがない、と。この『智度論』も『菩提心論』もともに龍樹菩薩がお作りになったのに、どうして『智度論』では「出ない」といい、『菩提心論』では「發生する」といったのであろうか。どうして同じ菩薩が二論を作って一つは「出る」といい、もう一つは「出ない」といったのであろうか。この疑念は未決である。

※ 空海は、無余涅槃より菩薩として再生する原因については、どこにも言及してはいないようである。ただ『菩提心論』と同じような声聞縁覚の二乗の者が菩提心を發して大乘菩薩として再生する旨を説くのが『大日経』三劫段である。『十住心論』では、声聞の第四住心と縁覚の第五住心より、無縁他縁の慈悲を發して、大乘法相の第六住心へ心品転昇することがその証左となる。『大日経』『大日経疏』

では、この点は、行者の内なる本有^{ほんぬ}の浄菩提心（第十住心）の發揮によるものと想定されている。『菩提心論』では、勝義^{しょうぎ}の菩提心の存在を強調するので、より優れた教えをもとめる求道心・向上心を想定できる。空海も『三昧耶戒序』などでこの立場を踏襲していると思われる。『菩提心論』の矛盾点は、実はほかにもある。たとえば龍猛菩薩（龍樹 A.D.150-250 と同一視）造の記述の中に、後代の善無畏・一行（八世紀）の『大日経』『大日経疏』の内容が記されている点で、時代的に無理がある。

6. **開示悟入疑者。**發菩提心論注云。准毘盧遮那經疏釋。又將阿字配解法華經中開示悟入四字也。開字者開佛智見。即是菩提心義也。示字者示佛智見。是菩提行義也。悟字者悟佛智見。是證菩提義也。入字者入佛智見。是涅槃義也。今觀注意。初發菩提心。次修菩提行。次證菩提果。後乃入涅槃。

今彼毘盧舍那經疏是一行闍梨所造。依何經論文解開示悟入耶。此即違法華論。彼以三番義釋開示悟入不當一番。如何會釋耶。此疑未決

「開・示・悟・入」解釈の疑い：『菩提心論』に見られる開示悟入の意味が、本来の『法華経』の開示悟入説と異なる点を指摘

『菩提心論』の注にいわく、『大日経疏』の解釈に准じて、阿字（a, ā, aṃ aḥ→発菩提心・修行・菩提・涅槃）を『法華経』中の「開示悟入」の四字に配当して理解することができる。「開」の字は仏の智見を開くこと、これは菩提心の意味である。「示」の字は仏の智見を示すこと、これは菩提行（菩薩の修行）の意味である。「悟」の字は仏の智見を悟らせること、これは菩提を悟る意味である。「入」の字は仏の智見に入らせること、これは涅槃の意味である。いま注の意味を観ずると、初めの「開」は発菩提心、次の「示」は修菩薩行、次の「悟」は菩提を悟る果、後の「入」はすなわち涅槃に入ることである。

今の『大日経疏』は一阿闍梨の作ったものである。いずれの経論の文によって開示悟入を解釈したのであろうか。この解釈は『法華論』に違^{たが}うものである。彼は三番（悟）の意味をもって開示悟入を解釈したのであろうが、一番（開）の意味が当てはまらない。どのように解釈するのであろうか、この疑いは未決である。

○仏教学の開示悟入の意味：如来の智見を人々に開かせ、示し、悟らせ（納得させる）、仏道に入らせることを意味し、釈尊がこの世に現れた目的であったとする『法華経』の思想

※真言宗では、伝統的に阿字の四点（a, ā, aṃ aḥ）と発心・修行・菩提・涅槃（仏菩薩の自利利他の事跡）の解釈を行うし、『大日経疏』の開示悟入（入法界＝入曼荼羅の道程として）も、応用仏教学として問題なく受容している。おそらく徳一の厳格な大乘法相の立場からは違和感があったのであろう。

7. **菩薩十地疑者。**毘盧舍那經第六卷云。何爲如來。云何名菩薩。佛告言。樂求彼菩提名菩提薩埵。成就十地等後成佛。十力智故名如來。准此經文。眞言行人。修十地行後多成佛。如何發菩提心論云超十地菩薩境界。又華嚴盧舍那品云。往昔爲大威光菩薩時。十地行後方作佛。又十地品是毘盧舍那因行。又梵網經云。我百劫修行是心地方成等正覺。故號我爲盧舍那。又上卷所說十地。是盧舍那佛爲菩薩時所修十地。是諸經教是盧舍那所說。彼所言從凡入佛位者是龍樹語。如何背佛說信菩薩說。此疑未決

菩薩が十地を超えて仏陀になるとする記述への疑い：菩薩という存在は、菩薩の階位である「十地」の行を修するもので、これを円満成就した後に、成仏＝如来となるもの、という大乘仏教における成仏論の常識を逸脱^{いつだつ}している疑問

『大日経』第六卷にいわく、「何が如来たらしめるのか。どうして菩薩と名づけるのか。仏陀が告げているには、かの菩提^{ぼだい}を業^{わざ}い求めるものを菩提薩埵^{ぼだいさつた}（bodhi-sattva）と名づける。十地等を成就し

た後に成仏する。十力の智慧を備えるので如来 (tathāgata) と名づけるのである。」この『大日経』の経文に准ずるならば、真言行人は十地の行を修した後に、その多くが成仏することになる。どうして『菩提心論』では「十地を超える菩薩の境界」というのか。また『華嚴経』盧舎那品にいわく、「往昔、大威光菩薩であった時、十地の行の後にまさに作仏 (成仏) せり」と。また「十地品」では、「これ (十地の行) は毘盧遮那の因行である」と。また『梵網経』にいわく、「私は百劫の間、修行してこの心地にて等正覺を成ぜり」と。… (中略) …これらの諸経が教える内容は盧舎那仏が説いたもの (菩薩は十地の行を修した後に成仏するもの) で、彼の『菩提心論』の言うところの「凡夫の状態より仏の位に入る」との記述は龍樹の言葉である。どうして仏説に背いて菩薩の説を信ずるのであるのか。この疑いは未決である。

※ この徳一の疑問は大乗の学侶なら当然の疑問であったと思える。やがてこの疑問は空海の『即身成仏義』によって、その回答が示される。つまり、この凡夫の状態から仏位に超昇する (凡即是仏・凡聖不二) というのが、真言密教たる所以で、大乗菩薩の六波羅蜜の修行ではかなうものではなく、密教の三密妙行によってはじめて実現とするというのが空海の立場であり、『即身成仏義』の二経 (大日経・金剛頂経) 一論 (菩提心論) 八箇の証文において根拠を示し、二頌八句のうちの「三密加持すれば速疾に顕る」という句をもって、即身成仏の実践理論を示すことで、徳一の疑問に回答したと思える。

8. 梵字疑者。學眞言徒傳言。梵字是非非外道作。非佛所作。法然而有。但佛所顯示。今疑。

問曰。法然有者。何等而有。爲無爲有爲耶。彼答曰。非有爲非無爲。但佛說顯耳。我疑問曰。有爲無爲所不攝法は無體法。此無體法三世不生。如菟角等。如何佛說顯令有詮用。文彼文字是翰墨所畫。現是等色法。是色等之有爲法非無爲法者。可如所言。何非有爲法。又遁倫師所造瑜伽疏第五云。劫初起梵王則造一百萬頌聲明。後慧命滅。帝釋復略爲十萬頌。次有迦單沒羅仙略爲一萬二千頌。次有波膩尼仙略爲八千頌。今現行者唯有後二。前之二論竝已滅沒。又開釋迦論一千五百頌。然護法菩薩造二萬五千頌。名雜寶聲明論。西方以爲聲明究竟之極論。盛行於世也。是名聲明根本。名號者。劫初時梵王於一一法皆立千名。帝釋後減爲百名。又減爲十名。後又減爲三名。總爲一品。又西域記第二云。詳其文字梵天所製。原始垂則四十七言也。準此等文。彼梵文字實是翰墨之所造畫。何故云法然而有。此疑未決

梵字に関する疑い：真言の文字や仏を象徴する文字である梵字は、そもそもバラモン教 (外道) の文字 (梵天の作った文字ということで梵字といい、また帝釈天が文法を整備したともいう) ではなかったのか。それが『大日経』では、仏・菩薩・二乗・明王・天の真言といているのに、仏の所作ではなく、仏陀が現れようが、現れずとも、法然に存在しているものである一方で、その梵字を仏が顯示するところには、疑問があるとの趣旨 (文字は作られたもの = 有為であるはずなのに、それに反して、作られたものではない = 無為であるという矛盾)

9. 毘盧舎那疑者。疏云。説此經佛即毘盧舎那佛本地法身。今疑。

所言本地法身者。不過理智二之法身。此二法身不十地菩薩之所能見。如何執金剛手等皆悉雲集共見毘盧舎那佛。共聞受其所説經。若言法身説法者爲誰説法。若爲十地機説法者不爾。他受用身應無用故。若爲二乘凡夫説法者此亦不然。變化身應無用故。此疑未決

『大日経』の教主「毘盧遮那」に対する疑い：『大日経疏』では教主は大日如来の「本地法身」と解説するが、理智の法身ならば、聴聞衆が説法を聞くことが出来ないはずという疑問

→後の真言教学では「教主義」といって大問題に発展し、古義 (本地身説)・新義 (加持身説) に分派した。

10. **經卷數疑者。**開元釋教目錄云。毘盧舍那經七卷。善無畏三藏譯今彼經攬其文句。毘盧舍那如來對金剛手等菩薩三十一品。此即第六卷未載屬累品。終行云歡喜奉行。是以明知止劑初六卷是毘盧舍那佛所說。彼第七卷此是誰語。若言是毘盧遮那所說者。何故彼第七卷初云稽首毘盧舍那佛。准此文知。彼第七卷是人所作。非佛所說。此疑未決

『大日經』の卷数の疑い：唐時代の經典翻譯事業として、漢字翻譯した經典目錄である『開元釋教目錄』^{かいげんしゃくきょうもくろく}には『大日經』七卷となっているが、内容をよく見てみると、六卷三十一品（囑累品^{しよくるいぼん}）までが『大日經』の本文であり、善無畏・一行の翻譯であろう。しかし第七卷（供養次第法）は誰の翻譯なのであるかとの疑い。

→確かに徳一がいうとおり、『大日經』のは本文は第六卷三十一品までであり、第七卷は「供養次第法」と呼ばれる『大日經』系密教（胎藏法）の軌則（儀軌次第）であり、經文とは別のものである（前六卷は入天竺僧・無行によるもので、第七卷は別途、善無畏が感得した、などの諸説あり）。通例、密教經典は經典本文とセットになる儀軌が付随している場合が多い。『大日經』の場合は、經文と儀軌が一緒になってしまったわけである。古來、天台宗と真言宗の間で、次の第十一疑とともに問題視されてきた経緯がある。

11. **第十一鐵塔凝者。**習真言宗徒傳云。真言宗所憑據論。是釋迦如來滅度後八百年。龍猛菩薩入南天鐵塔。受金剛薩埵。問。誰傳。如是爲有文傳。爲是口傳耶。答曰。**金剛智說。**又問。若金剛智三藏說者。又疑爲是口傳。爲有文傳。若言口傳非文傳者不足信受。若有文傳者誦示其文。此疑未決。

此所述之諸疑問者。恐謗法業。招無問報。唯欲決所疑。增明智解一向歸信。專學其宗耳。庶諸同法者莫依此疑問嫌輕彼宗。邊主云。瑜伽論等是無著菩薩獨一聽受。都無同聞衆。不足信受。何故舉世奉行。以此論疑鐵塔疑建立彼宗。今決此疑云。唯識了義燈第一云。案達羅國王請陳那菩薩證無學果。菩薩無之欲遂王請。文殊師利於虛空中彈指驚言。何捨大心而期小果。可製因明以弘慈氏所說瑜伽論。菩薩敬受指誨。奉以周旋。遂作正理門論。因明疏亦同爾。此言周遍五天竺無有一人不聞不知。如何更致疑。又大覺師批云。無著菩薩自造瑜伽論。欲令他信。妄謂慈氏菩薩說。今觀此語。遂使菩薩墮妄語。凡如來令四依菩薩造論釋經。曰不妄語無著菩薩是證初地。文殊師利呪藏經說也。初地菩薩免作妄語。如何入四依例許造論釋。瑜伽釋論是最勝子等諸菩薩造。彼論首歸敬頌曰。稽首無勝大慈氏。普爲利樂諸有情。歸命法流妙定力。發起無著功德名。下長行論釋云。無著菩薩位登初地。證法光定。得大神通。事大慈尊。請說此論。准此釋論文。明知瑜伽論是慈氏菩薩說。非無著菩薩造。汝大覺師非唯無著菩薩。令墮妄語罪。亦最勝子等諸大菩薩使墮妄語罪。又問。汝大覺師所言無著菩薩自造瑜伽。妄語慈氏菩薩說者爲有文傳耶。爲汝自口傳耶。若言有文傳者請示其文。若無文但自傳者應速捨離。是癡狂語故。瑜伽論是慈氏所說。是有文傳。

彼真言宗是龍猛菩薩入南天鐵塔受金剛薩埵。唯是口傳。都無文傳。云何以此例彼文傳。得使信受
真言未決文 終

南伝鉄塔にて密教相承との伝統説への疑い：真言宗徒の伝承として、釈尊滅後の八〇〇年後に、^{なんてんでつとう}南天鉄塔より金剛薩埵→龍猛へと相承したというが、その後は誰に伝えたのか、文章をもって伝えたのか、口伝で伝えたのか、口伝ならば信じられないし、文章で伝えたというならば、その文章を示してみなさい。どちらにも疑いありとの趣旨

久安元年閏十月二十二日於圓法院僧房書了一交了