

徳一と空海 ～(続)未決文をめぐって～
(徳一は何を考え、空海に疑念を呈したのか)

講師 大塚伸夫 (慈伸)

『真言宗未決文』¹

沙門徳一撰

(目次)

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 決定二乗疑	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	

● 第一 「結集者疑」

結集者疑者。大毘盧舍那經初云如是我聞。

1. 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。
2. 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。
3. 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。

【意識】

〈教主による説法聴聞に結集した者たちへの疑問〉とは、『大毘盧舍那經 (大日經)』の始まる巻頭部分に「是の如く我れ聞けり (次のように私は聞いた)」とある。

1. いまこの点に関して疑問がある。そもそも、この經は釈迦如來 (釈尊) が逝去されてより八百年も過ぎたころ、毘盧遮那仏 (大日如來) が自ら [四大菩薩の] 普賢菩薩 (大乘菩薩) や執金剛の金剛手菩薩 (密教菩薩) らに対して説いたという。その時には [釈尊説法のおりの聴聞者であった] 阿難や迦葉などは既に逝去されている。[『大日經』の結集者・聴聞衆のうちの] 誰が「我れ聞けり (私は聞いた)」と言ったのであろうか。

2. もし龍樹菩薩²が [説法聴聞の] 結集者というなら、そうではない (そもそも經典に聴聞衆として挙げられていないから)。[思うに、] 教主の毘盧遮那仏より後に、[聴聞者代表の] 普賢菩薩に口伝し、普賢より龍樹に口伝したのであろうか。[しかし] どうして [説法會場に挙げられていない] 龍樹が「我れ聞けり」と称えることができるのであろうか。

3. もし [一方の大菩薩の代表である] 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 [大菩薩であって声聞・縁覺の] 二乗や凡夫が肉眼で能く見ることができない [存在ゆえ]、どうして [普賢菩薩が] ただの人間たちに交雜^{まじ}って結集できたのであろうか。[いったい誰が結集し説法を聴聞して「私は聞いた」と言ったのであろうか]。

【疑問のポイント】

¹ 本資料の『真言宗未決文』(『未決文』と略称)の漢文に関しては、基本的に『大正藏經』収載の原文を採用したが、適宜、以下の先行研究の校訂漢文を参照して修正を加えた。意識に関しては独自の意識を行ったものの、不明瞭な文脈については先行研究の意識を参照した。末木文美士他『真言宗未決文』本文並びに訳解(『仏教文化』第19号、1985、pp.27-54→『未決文(本文・訳解)』と略称)

² ※徳一は、なぜ結集者の代表にして經典誦出者に「龍猛」の名を挙げたのであろうか。この第一疑は「第十一鉄塔疑」を含めて密教相承の問題として、極めて重要な意味をもつ。

- ・ 第一問のテーマは、教主の毘盧遮那如来が『大日経』を説法する場所に集まった結集者たち（聴聞衆）のうちで、誰が「如是我聞」と唱えたかを問いただしたもの。
- ・ 〈第十一鉄塔疑〉でも疑問を呈するとおり、徳一は南天鉄塔説の知識があるにもかかわらず、如是我聞の「我」を普賢か、龍樹（龍猛）かと聞いた上で、両者の可能性を否定する。
- ・ 空海と徳一をめぐる問題は、文中に「釋迦如来滅度後八百年時」と記述されている点である。この情報は徳一のもとに届けられた『勸縁疏』には記述されていない部分で、その記述があるのは『広付法伝』である³。
- ・ 密教相承説を取り上げる空海の著作には『広付法伝』の他にも『御請来目録』（大同元年、806年）、『金剛頂経開題』（年代不詳）もあるが、もっとも合致するのは『広付法伝』である。

●第二「^{きょうじよのぎ}經處疑」

經處疑者。毘盧舍那經初云。薄伽〔梵〕住金剛法界宮説此經。

1.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。

2.若言①自受用淨土者亦有二失。一①下位見失。二②處不遍失。所言①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②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。

3.若言②他受用淨土者。此亦不爾。何以故。經云法界〔法〕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。

【意訳】

〈経が説かれた場所への疑問〉とは、『大日経』の初めの巻頭部分で「薄伽梵（世尊毘盧遮那如来）が金剛法界宮殿に住してこの経を説けり」という。

1.いま疑問がある⁴。[そもそも『大日経』の説法場所となる]「金剛法界宮」とは、①[大日如来が自らの内なる悟りを]自らの内に享受する住处（自受用淨土）なのであろうか。それとも②[大日如来が自らの内なる悟りを享受した（自受用）のち、他者の救済に出て悟りを享受させようとする]他受用の住处（他受用淨土）なのであろうか。たとえそのとおりとしても、何れにも過失があって、[①②の]二つの見解ともに過失がある⁵。

2.もし①[説處（金剛法界宮）が]自受用の住处と言うならば、二つの過失がある。一つは、①下位見の失（修行下位の者が説處を見てしまうという過失）であり、二つは、②處不遍の失（説處が「不遍」→行き渡っていない⁶過失）である。言うところの①下位見の失とは、自受用の住处は、十地の菩薩すら能く見る所ではないとするのに、金剛手といった大菩薩たちがことごとく説處に雲集して共に見て聞く[とする過失である]。また、言うところの②處不遍の失とは、一行

³ 『広付法伝』には「釈迦如来掩化（入滅）の後、八百年の中に一りの大士あり。那伽闍頼樹那菩提薩埵（龍樹）と名づく」とあるので、この「八百年」の記述に限定すれば『未決文』の内容と一致するので、徳一は『未決文』以前に『広付法伝』を見ていた可能性がある。そのように仮定するならば、『広付法伝』は『未決文』以前に成立していた可能性が出てくる。なお『広付法伝』自体も最後の「問答決疑段」を介して段階的に成立したとの見解（『未決文』への空海の手紙と想定）もあるので一概に断定はできない難しさがある。

⁴ この疑問は「説法の場所」に関する疑問であるが、疑問の対象が中盤から「教主の仏身論」へと展開する。この疑問は後代になると「教主義」という真言密教の急所となっていく。

⁵ 徳一はこの後、空海の初期の著作に用いる法・応・化＝法・報・應の三身説ではなく、法相唯識系の四身説（自性・自受用・他受用・変化の四身説）の用語を用いて疑問を呈する。

⁶ 文中の「不遍（遍じない、行き渡らない）」の意は、そもそも説處は「周遍淨法界（淨法界に周遍する）」の場所であるはずと考える徳一の立場を示すもので、一行の解釈する「古佛成菩提處」「摩醯首羅天宮」と限定する説處への矛盾を指摘したものと理解したい。

阿闍梨の『大日經疏』には、この法界宮殿は「古の仏が成仏した処」で、「大自在天の宮殿（摩醯首羅天宮）」[と限定してしまう過失のことである。そもそも]自受用の住処は清浄法界に周遍しているのに、どうして別に智処（古仏の成仏した処とか、大自在天の宮殿）と指定してしまうのか[ここに説処を行き渡っていない、ある場所に限定する過失がある]。

3.もし、②[説処（金剛法界宮）は、大日如来が他者の救済に出て悟りを享受させようとする]他受用の住処と言うなら、これもまた適切ではない（他受用の住処は経のいう法界宮殿に相応しくないから）。どうしてかといえば、[説処は「法界宮殿」という以上、]経文にいう法界の「法」とは真如の名であって「真如の理宮（法界宮殿）」を意味し「無住処（無処、周遍法界）」なのに、[他受用の住処と指定するなら、それは]行き渡っていない特定の場所（不遍）になってしまうからである。どうして[一行阿闍梨は法界宮殿とは]別なる「摩醯首羅天王宮（大自在天の宮殿）」と指定する[過失を犯したのであろうか]。①②の疑問は二つとも晴れることがない。

【疑問のポイント】

- 第二問のテーマは、毘盧遮那如来の説法会場はどのような場所なのかと問うたことに端を発して、間接的に教主が自受用身か他受用身かと問う教主義の問題へと移行する。
- 徳一は、空海が初期の著作で用いる法・応・化（法・報・応）の三身説ではなく、法相唯識系の四身説（自性・自受用・他受用・変化の四身説）を基準に疑問を呈するのだが、自性身は理仏ゆえに説法しないと考えるのが法相宗の立場ゆえ、自性身は挙げてこない。
- 徳一は、教主毘盧遮那如来の自受用と他受用の両方を否定する。そうすると教主は四身説のうち誰になるのか分からないことになる。
- 説法会場の問題として、空海は『勸縁疏』では密教の会場を「理仏智仏⁷、秘宮にして衆を受く」とか「密蔵とは法身如来の説これなり」、「密はすなわち本有の三密⁸を教とす。つぶさに自証の理を説く如義語⁹真実の説なるものなり」と述べるに過ぎず、『大日經』の法界宮殿という説処を「秘宮」と消極的に説明するに過ぎない。
- 説法教主の問題として、空海は『勸縁疏』では密教の教主を「理仏智仏…衆を受く」「法身如来の説」と指定し、「自証の理を説く」と説明するに過ぎないが、一方の『未決文』では「自受用」「他受用」をもって質問してくる。さらに『弁頭密二教論』では明確に法相宗の四種身説の用語を用いて、教主は「自性・自受用」と主張する。この『二教論』に至るまでの空海の使用する用語が推移する点を考慮すれば、『二教論』は徳一の『未決文』に依って著述された想定できる。（結局、『未決文』の後に『二教論』が成立したと考えたい。）

●第三「即身成佛疑」

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。

1.今疑。此有二失。①一行不具失。②二闕慈悲失。

2.①所言行不具失者。凡菩薩雖無量行。總攝六度。四攝悉盡。今眞言行人所修因行雖列三名。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。

⁷ 『勸縁疏』の「理仏智仏」は、『弁頭密二教論』の自性身（理仏）と自受用身（智仏）に対応すると考える。この二身が一体となった存在が密教の教主毘盧遮那如来であり、「秘宮」なる法界宮殿にて自らの内なるさとり＝自内証の境地を楽しみつつ説くとする。

⁸ 「本有の三密」とは、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。

⁹ 「如義語」如義真実語とは、内なる悟りの内容そのままを伝えることのできる語、真言のこと。

闕行成佛此則不可也。

②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〔饑〕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。十王果等。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〔同〕二乘自利行。故涅槃經云。自未得度〔先度〕他。

3.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。刹海一刹中。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。刹海一刹中。修行於塵劫。如海見於我當獲如是智。一一塵中。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。經說毘盧遮那佛因行云。無量劫修行。於一一刹。億劫不思議。修習菩薩行。一刹中修行。經於刹塵劫。一一微塵劫行。彼人能淨諸佛刹。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。

4.今眞言行人唯修觀行。從凡位入佛位者。超菩薩十地行。此是龍猛菩薩說。何背佛說信菩薩語。此疑未決。

5.又釋摩訶衍論第七云。證發心者。從淨心地（初地）乃至究竟（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。唯爲開道利益衆生。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〔佛〕。以爲懈慢衆生故。能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。亦所行亦有差別。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。

6.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。

【意識】

〈即身成佛の疑問〉とは、龍樹（龍猛）の造った『菩提心論』で言うところの「いま眞言行人は、能く凡夫より佛位に入ることができ、十地の菩薩の境界を超える」と説かれている。また「眞言行人は、三種の行を因として即身成佛する。〔因行の〕一つは行願、二つは勝義、三つは三摩地である」と説かれる。

1.いま、ここに疑問がある。この『菩提心論』の即身成佛説には二つの過失がある。一つは「①行不具（成佛に必須の六波羅蜜と四摂の行を完備していない）の過失」である。二つは「②欠慈悲（菩薩に必須の慈悲を欠く）の過失」である。

2.①〔まず、私の主張する〕「①行不具（行を完備していない）の過失」というのは、およそ菩薩たる者は無量の行を修行するとはいえ、総じて六波羅蜜の修行に尽きる。今の眞言行者が修行する因行（成佛という結果へ誘導する原因となる密教修行）は、三種の名前（行願・勝義・三摩地）を列ねているとはいえ、総じてこれらの三種の行は觀行（瞑想＝静慮）である。この止觀の行は、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）が具わっていない。つまり、一つの静慮（禪定）波羅蜜を行ずるのみで、残りの五波羅蜜を行じないことになる。またすべて四摂（布施・愛語・利行・同事）の行を欠いている。〔このように波羅蜜・四摂といった〕行を欠くならば、成佛は不可能であろう。

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¹⁰を受けるのである。(割注：『瑜伽師地論』四十八に云く、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、正覺の身なり。)長い間、このような五生を繰り返しながら、恒に私(菩薩)は一切衆生を救済して皆を無余涅槃に入らせようと誓うものである。それなのに真言行人は、衆生を見捨てて自ら先に成仏しようとする。[菩薩にとって重要な]慈悲が[即身成仏の行の]どこにあるというのか。もはや[慈悲を欠く声聞・縁覺の]二乗の自利行と同じではないか。それゆえ『涅槃經』にいわく、「[菩薩は衆生への慈悲ゆえに]自ら救われようとはせず、先に他者を救おうとする」と。

3.また『華嚴經』毘盧遮那品にもいわく、「(長文なため要略)菩薩は仏に仕えながら無量劫にわたって輪廻を繰り返し国土を清め、誓願を發して無量の修行をして世を導く師となる」と。また『華嚴經』にすでに毘盧遮那仏と成る因行が次のように説かれている。「無量劫にわたって修行し、一々の国土で億劫という思議できない[ほどの間、]菩薩行を修めた。一つの国土の中でさえも無数の劫を経過する無数劫の修行によって、彼の菩薩は国土を仏国土へと莊嚴し、一々の衆生のために輪廻して劫の海を渡るのである。その[菩薩の]心は疲れて心が緩んだりせず世の導師に成る」と。これこそ毘盧遮那仏の因果が満たされること(菩薩の大悲にもとづく因行の結果として成仏する旨)が明かされているではないか。

4.いま真言行者は、ただ觀行(行願・勝義・三摩地)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。これは『菩提心論』作者の]龍猛菩薩の説である。どうして仏説に背いて、龍猛菩薩の言葉を信ずるのか。この疑問は未解決である。

5.また『釋摩訶衍論』第七に云く、「發心を証る者は淨心の地(割注：初地)より究竟(割注：第十地)に至るまで、どのような境界を証るのか。いわゆる真如智にして名づけて法身とする。これは、菩薩が一念のころに十方無余の世界に至って諸仏を供養し、轉法輪を請い、ただ道を開いて衆生利益するためであって、文字に依らずに十地を超えて速やかに正覺を成ずることを示さんとするもので、怯える弱い衆生[を導く]ためである。私が無量阿僧祇劫において成仏するのを説くことは、怠け心と慢心せる衆生のためであって、このような無数の方便の不思議を示すことこそ、真実の菩薩の性根に等しく、發心に等しく、証ることに等しいのである。これ(十地)を超過する方法はないのである。一切の菩薩は皆な三阿僧祇劫をたどるからである。ただし衆生世界は同じではない、見聞するところの衆生の意向が異なるので、行ずるところに差別があるのである。」この『釋摩訶衍論』の文章に准ずるならば、天台宗の言う即身成佛は、先の「菩薩示現の文(衆生を導くために速やかに十地を超えて仏と成れることを方便として仮に示したとする文)」に誤って固執してしまい、これを真実の菩薩行とみなしているのである。

6.『菩提心論』と『釋摩訶衍論』は、ともに龍樹菩薩が作ったものである。この二論にどうして違いがあるのか(『菩提心論』：凡位入佛位者亦超十地菩薩境界≠『釋論』無有超過法。以一切菩薩皆逕三阿僧祇劫)。こうした理由から、『菩提心論』で言う「いま真言行人は、能く凡夫より佛位に入る者はまた、十地の菩薩の境界を超える」という主張は、『釋摩訶衍論』の]「菩薩示現の説(衆生を導くために速やかに十地を超えて仏と成るといふ方便の文)」を依り所としており、真実ではない菩薩のことなのである。それなのに、かの真言と天台の二宗の学徒は、自宗の依り所の經論を善く研究もせず、妄りに別の宗(大乘の三劫成仏説に違ふ速疾成仏説)を立て

¹⁰ 「五生」とは、菩薩の生れ方に五種あることをいう。(1)大魚などになって飢えた世間の苦しみを救う「除災生(息苦生)」、(2)一切衆生の類に従って生まれる「隨類生」、(3)容姿端麗、よい生れ、富貴などの「大勢生(勝生)」、(4)初地から十地に至ってそれぞれの王(十王)となる「増上生」、(5)生死輪廻において最後の身となる「最後生」のこと。

て即身成仏というのは諸の論書に^{たが}違^{たが}うし、後の学徒を誤らせてしまう。諸の智慧ある者は依り所を誤って学んではならない。

【疑問のポイント】

- ・ 第三問のテーマは、龍猛造の『菩提心論』に説かれる密教修行によって、凡夫から菩薩の十地を超えて即身成仏（速疾成仏）できる、という主張に疑念を呈することにある。→即身成仏（速疾成仏）の否定
- ・ 疑念のポイントは四点ある。
 - ① 「行不具（行を完備していない）の過失」『菩提心論』は、行願・勝義・三摩地を因行として、その果として即身成仏を主張するが、その行は六波羅蜜のうちの禪定波羅蜜に限定したもので、行として不完全な行とみなす点→※密教の修行は六波羅蜜ではない
 - ② 「欠慈悲（密教の行に慈悲を欠く）の過失」即身成仏の行には慈悲が欠けており、密教行者が二乗の者と同じように衆生を見捨てて先に成仏しようと指摘する点（→この慈悲が徳一の東北における事業活動の原動力であったろう）→※行願に大悲心を含む
 - ③ 『華嚴経』を根拠に菩薩が十地を歩んで成仏することは仏説であると指摘する点
 - ④ 同じ龍猛造の『菩提心論』（十地を超えて即身成仏する）と、『釈摩訶衍論』（十地を超えて即身成仏するのは衆生を導くための仮の方便で真実ではない）の間に矛盾があり、仏説ではない誤った『菩提心論』作者の主張にしたがうのかと指摘する点
- ・ 徳一の即身成仏批判の対象は、おもに『菩提心論』であり、空海の『即身成仏義』は視野に入っていない。徳一の批判の底流には、大乘經典の『華嚴経』に明かされる「劫という永い時間をかけて六波羅蜜と四摂の行をもって十地を歩み成仏するという華嚴菩薩道がある。
- ・ 徳一は、天台宗の即身成仏説にも疑念を呈しているのが、最澄との論争（弘仁八年 817 から弘仁十三年におよぶ五年間の論争）を考える場合の参考になる。
- ・ 徳一が『菩提心論』の他にも、『勸縁疏』に記されていない『釈摩訶衍論』（龍樹に仮託した中国偽撰書）の速疾成仏（方便）説にも言及する点は重要と思われる。当時の『釈摩訶衍論』の扱い方に注意を払う必要がある。

●第四「五智疑」

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¹¹。

1. 今疑。此有二失。一①諸佛智不平等失。二②餘佛無智失。

2. ①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。此論云。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現身土智。攝論唯識等說故。

3. 然第五法界智是眞如理。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。

4. ②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

¹¹ 漢文では「即眞言如理」とあるが、『菩提心論』にはこの記述を確認できない。『未決文（本文・訳解）』p.34には「即眞如理」との指摘があり、後掲の「第五法界智是眞如理」と対応すると思われる。それゆえ、この指摘が文脈として妥当と思えるので（『未決文（本文・訳解）』p.40の訳：中央の毘盧遮那仏は眞如の理である。法界智を成就している）、この文意を参照して独自に意識した。

此六方佛成何智耶。此疑未決。

【意訳】

〈五智の疑問〉とは、『菩提心論』に云く、「東方の阿闍あしやく仏は大円鏡智だいえんきやうちを成ぜり。南方の宝生ほうしやう仏は平等性智びやうとうしやうちを成ぜり。西方の阿弥陀あみだ仏は妙觀察智みやうかんざつちを成ぜり。北方の不空成就ふくうじやうじゆ仏は成所作智じやうしよさつちを成ぜり。中央の毘盧遮那びろくしやな仏は法界智ほっかいちを成ぜり、すなわち真如の理である」と。

1.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諸仏の智慧が不平等の過失」である。二つは「②残りの仏に智慧が無い過失」である。

2.私の言う「①諸仏の智慧が不平等の過失」とは、一切の諸仏は各五智おのおのを具えていて、一仏も五智を具えていないことはあり得ない。この論（菩提心論）が言うには、「五方の仏を別けて各の仏おのおのが一つの智慧を完成して、残りの四つの智慧を完成していない」とする。このことは『成唯識論』『仏地経論』などの諸の論に「一切の諸仏は各五智おのおのを具えている」と説かれることと相違する。もしかたよった見解にしたがって各一智おのおのを増やした（一仏に具わる五智にさらに一智を加える）というなら、ともに「智を完成する（成智）」という文章表現が不適切となる（「智を加える」とでも表現すれば良い）。どうしてかといえ、この見解だと諸仏の智慧に勝劣の過失があることになってしまうからである。もし彼の五智が本体と作用に差別がなく、皆な同じで異なるというなら、どうして五智を〔各五仏に〕会あわせて各に差別をつけ、一智にかたよって増やすことができるであろうか、できはしない（五智はすべて平等というのが大前提なら、五智を共有する一仏にさらにもう一つ別の智慧を追加できないはずだから）。どうしてかといえ、そもそも大円鏡智は「自受用身土」を現す智であり、平等性智は「他受用身土」を現し、成所作智は「変化身土」を現す智であり、妙觀察智は大衆の中に居して説法し〔大衆の〕疑いを晴らすのに身土を現さない（現す？）智のことである。〔四智をこのように規定するのは〕『撰大乘論』『成唯識論』などに説かれているからである（四智それぞれの智慧には各作用が決まっている）。

3.〔そのように決まっているのに対して密教では、〕第五の法界智（法界体性智）は、真如の理にして智慧の本体であるゆえに「智（法界智）」と名づけるが、その法界智は真如の理ゆえに智慧の働きはない。〔ゆえに〕毘盧遮那のような仏は智慧の本性があるのみで四智の働きはないのである（※法身に説法する智慧の作用を認めていない）。他の四方おのおの仏は各一智の作用はあるものの、四智の本体と作用は欠けているのである（密教の四仏に各一智の作用が配当されたまま、他の四智の性質を欠いてことを示唆している）。すなわち、ここに諸仏の智慧に勝劣（五仏各自の智慧の不平等）の過失があることになる。

4.次に、私の言う「②残りの仏に智慧が無い過失」とは、たとえば、この娑婆世界のように十方に仏国土があつて、この世界を取り囲んでいる。この中の東南西北の四方の仏が各一智おのおのを完成していると〔『菩提心論』では〕いう。それでは残りの東南・南西・西北・北東の四維、上方・下方を加えた六方の仏はどのような智慧を完成しているというのであろうか（仏陀である以上、皆な四智を具えている道理である）。この疑いは晴れるものではありません。

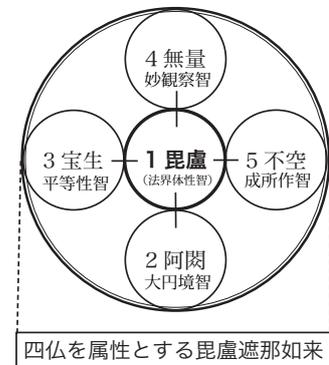
【疑問のポイント】

- ・ 第四問のテーマは、龍猛造の『菩提心論』の中で五仏それぞれに一智を配当することの問題を指摘するところにある。
- ・ 五仏に一智ずつ配することによって起こる問題点として、二点を指摘する。
 - ① 「諸仏の智慧が不平等の過失」『菩提心論』のように五仏各自に一智のみを配当してしまうと、諸仏には一智ごとの作用しかないことになり、諸仏の智慧が平等に四智を有するという原則から逸脱して不平等になる点
 - ② 「残りの仏に智慧が無い過失」四方四仏に一智を配当した場合、十方諸仏の残りの諸仏に

智慧を配当できない過失に陥る点

- ①の疑問に関連して、法界体性智は四智の本体にして「真理」そのものゆえ、智の作用はないと指摘するのは法身説法の否定につながり、大乘仏教に身を置く徳一の立場がよく表れている
- 『金剛頂経』系の密教の場合、五智の配当を理解するにはマンダラ構造の理解が必須。そもそも『金剛頂経』系の五仏と五智の関係は、徳一が想定するようなものではない。実は、五仏と五智の関係は金剛界マンダラの構造から成り立っている。まず五仏の思想は、悟られるべき根源の大毘盧遮那（理智不二の法身）が私たちの自心仏（本覚仏）として衆生に内在すると設定する。その存在を悟った時に毘盧遮那如来となるが（迷識の八識を転じて四智を完成するという唯識説と異なる）、その時の智慧の発現の順序として大円鏡智・平等性智・妙観察智・成所作智の四智が完成する。この四智を完成した毘盧遮那如来の姿を灌頂の受者に示すために、東方から北方の四方に位置づけマンダラ表現する際、第五の法界体性智が中央に立てられるだけで、初期の『金剛頂経』には第五番目の智慧は配当されていない。あくまでも大日如来の智慧は四智であり、これをマンダラ的に表現する際に、阿闍・宝生・弥陀（無量寿）・不空成就の四仏に一智を配当して毘盧遮那仏の四智完成を人格的に表現したのである。換言すれば、マンダラ中央の毘盧遮那如来の智慧を100%とするなら、阿闍はその25%を分掌し、宝生も25%、弥陀も25%、不空成就も25%を分掌してマンダラ表現されているわけである。そのため、徳一の言うように四仏が一智のみを獲得して仏陀に成るといふ発想は無い。むしろ『菩提心論』の記述（阿闍仏は大円鏡智を成ぜりなどの記述）に配慮が欠けていたといえる（むしろ、阿闍は毘盧遮那の大円鏡智を表す、などと表現すべき）。
- 徳一は、この五智と五仏の関係について、『撰大乘論』『成唯識論』『仏地経論』などの法相唯識系の論書を依り所としつつ、大乘仏教の十方仏国土の世界観に基づきながら五仏と五智を想定しており、胎蔵系や金剛界系のマンダラ構造をよく知らないまま、大乘仏教の世界観に基づいてこの疑問を呈しているように思われる。

【図 毘盧遮那如来と四仏の相関関係】



●第五「決定二乗疑」

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①灰身滅智趣其涅槃。如大虛空湛然常寂。難可發生。②要待劫限等滿方乃發生。

1.今疑。此文即有自語相違失。何者既云①灰身滅智如大虛空。即亦云②要待劫既等滿方乃發生。一何相違。①滅身智②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。既灰身滅智如虛空。何以爲因更復發生耶。無因生者非釋種故。

2.又智度論第一百卷云。④入無餘涅槃⑤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

【意識】

〈二乗に決定した者に関する疑問〉とは、『菩提心論』では、「[声聞・縁覚の] 二乗に決定している人は、人執（人間存在への執着）を破す（人は色受想行識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＝五蘊仮和合と知って、人無我を悟る）」といってもなお、

法執がある（人間は無我であると悟ってもなお、人間を仮に形成する色受想行識の五蘊という「法」が存在すると執着する心が残る）。その状態のまま二乗の者は、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①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、煩惱と肉体のない[無余]涅槃に趣く。その境界は、大空がただひたすら静寂であるように絶無の世界である。この絶無の世界より[二乗に定まった者が大乘の菩薩として]生まれることは難しい。[その一方で、このような二乗に決定した者が]②要ず「劫」という時間の期限が等しく満たされるのを待つてようやく[菩薩として]発生する、とも述べている。

1. いまこの点に疑問がある。こうした『菩提心論』の文章には、自らの言葉に相違（矛盾）する過失がある。既に「①灰身滅智は大虚空のごとし」といい、また「②要ず永遠とも言うべき「劫」という時間が等しく満たされるのを待つてようやく[菩薩として]発生する」ともいう。一つ、この①②の言葉のどこに相違（矛盾）があるかといえば、①[二乗の者が灰身滅智によって]身心を滅した絶無の状態にあるのに、②何を因としてさらに[菩薩の]身心を得る智慧を発生させるというのか。『仏性論』では、[迷いの]因が尽きた状態の果（阿羅漢・辟支仏）はまだ有餘涅槃（煩惱心は滅するが身体は残る涅槃）と名づけない（名づける？）、因と果がともなる[絶無の]状態を無余涅槃（煩惱も身体もともに滅して何も残らない完全な涅槃の状態）と名づける、と定義されている。すでに「①灰身滅智は大虚空の如し」と『菩提心論』でも述べているので、因果ともに滅している絶無（灰身滅智による虚空のごとき無余涅槃）の状態にあるのに、②何を因としてさらなる[菩薩の]身心を発生させようというのか。まったくもって因無く生ずるというなら、釈迦牟尼仏陀の種族（仏教徒）ではなくなってしまうのではないか（仏教は因果ある縁起説をとるから、無余涅槃より生ずる者もまた因より生じなければならない道理となる）。

2. 『智度論』第百卷には、「①無余涅槃に入ってしまったら、②またさらに出生することはない」と述べられている。この『智度論』も『菩提心論』も、ともに龍樹菩薩がお造りになったのに、どうして『智度論』では「またさらに出生することはない」といい、『菩提心論』では「②劫が満ちるの待つて発生する」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「出生する」といい、もう一つは「出生しない」といったのであろうか。この疑いは晴れるものではありません。

【疑問のポイント】

- 第五問のテーマは、二乗の者が無余涅槃に入ったのち菩薩として再生するはずがないという法相宗の立場から、『菩提心論』が述べる二乗者の菩薩への再生論を疑問視する点にある。
（『菩提心論』所説の二乗者の菩薩再生論は、『大日経』住心品の三劫段にも説かれており、発菩提心を基本する密教の重要な修道論となっている。→他者を顧みない膠着した小乗仏教からの解放とともに、発菩提心による密教への転向を『大日経』作者が意図したと考える。）
- とくに『大日経疏』では、この菩薩の再生は、密教行者の内なる本有の淨菩提心（第十住心）の誘導によるものと想定されている。『菩提心論』でも、勝義の菩提心を強調するので、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。
- この第五の疑問の中に、法相宗独自の思想として「五姓各別」の思想が介在するように思える。徳一も法相学を学んだ学匠としてこれを思想背景にもっていたと推察する（とくに五姓各別論を強調するのが玄奘訳『地持論』である）。五姓各別とは、衆生が先天的に具えている素質を五種（①菩薩定性・②縁覚定性・③声聞定性・④不定性・⑤無性）に分け、これらが永久に決定的に区別されているとする説。つまり、人間のうちには、①菩薩になるはずの

者、②縁覚になるはずの者、③声聞になるはずの者、④そのいずれとも定まっていないう者、⑤絶対に救われない者（無種性）、という五種類の区別があるという、法相宗の説（玄奘の確立した説といわれる）。このうち、前三つの①～③は、それぞれ仏果・辟支仏果・阿羅漢果を得ることが定まった決定性の者で、④は、それが決まっていないう者、⑤は、永遠に迷界に沈んで苦から免れることのない者である。五種のうち①菩薩の決定性と、④不定性の中で菩薩性に転じた者とが、仏果を得て成仏できると主張する。法相宗は、これによって、すべての者が成仏すると主張する天台宗（仏一乗による悉皆成仏の見解）と論争を起こした。

- ・ 即身成仏に関する真言密教の立場は、『菩提心論』成立当時は菩提心にもとづく速疾成仏説であり、空海も『弁顕密二教論』の当時（弘仁六年ころ）はこの速疾成仏説を踏襲していた。しかし『即身成仏義』を撰述するころ（弘仁十四年ころ）、凡身即仏の即身成仏説を提唱してくる。この即身成仏説は、それまでになかった体相用の三大と本有本覚（大乘の如来蔵思想の密教版）の両思想を用いて基本的に成り立つので、『菩提心論』よりすべての衆生の即身成仏を可能とする思想へと昇華されている。

●第六「開示悟入疑」

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。

【意識】

〈開示悟入に関する疑問〉とは、『菩提心論』の注にいわく、『毘盧遮那經疏』（大日經疏）の解釈によれば、阿字の四点（a, ā, am ah→順に發菩提心・修行・菩提・涅槃に配釈する）を用いて『法華經』中の「開示悟入」の四字に配釈し解説している。「開」の字は仏の智見を開くこと、これは菩提心（a）の意味にあたる。「示」の字は仏の智見を示すこと、これは菩提行（菩薩の修行、ā）の意味にあたる。「悟」の字は仏の智見を悟ること、これは菩提を悟る（am）意味にあたる。「入」の字は仏の智見に入ること、これは涅槃（ah）の意味にあたる、という。

いま『菩提心論』の注の意味を考えると、初めの「開」は菩提心を発すること（a）、次の「示」は菩提行（菩薩行）を修すること（ā）、次の「悟」は菩提の果を悟ること（am）、後の「入」はすなわち涅槃に入ること（ah）になる。今の『大日經疏』は一行阿闍梨の造ったものである。一行阿闍梨は、いずれの經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（法華教学?）」に違うものである。彼（一行阿闍梨）は三番の意味（悟⇔菩提）が共通するのをもって開示悟入〔の全体〕を解釈したのであろうが、一番の意味（開≠發菩提心）が当てはまらない。〔本来『法華經』と『大日經』の異なる教義を〕どのように合致させて解釈したのであろうか、この疑いは晴れるものではありません。

【疑問のポイント】

- ・ 第六問のテーマは、『法華經』に見られる「開・示・悟・入」説を、梵字の阿字の四点に応用し、再解釈する『菩提心論』および『大日經疏』の密教的な解釈への疑念を提示するもの。
- ・ 『法華經』の開示悟入説は、仏が衆生を教導する方便の過程を示しているのに対し、密教の阿字の四点説は、密教行者の菩提心の展開過程を示したもののゆえ、そもそも視点が異なる（仏の方便と行者の修行の違い）のに、一行阿闍梨が無理に対応させたことに原因する。

- ・ 真言宗では、阿字の四点 (a, ā, am ah) を密教行者の發菩提心・修行・証菩提・入涅槃（菩提心の展開過程）の配釈の通り、何の問題もなく受容している。しかし、『大日經疏』の阿字の四点と『法華經』の開示悟入説の配釈には少々無理があるように思える。ただし、当時の新しい密教を理解させるための方便手段としてなら、問題なく受容できる範疇であるが、徳一の厳格な立場からすれば違和感があったのであろう。

●第七「菩薩十地疑」

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。

1. 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。

2. 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。又上卷所説十地。是盧舍那佛爲菩薩時所修十地。

3. 是諸經教是盧舍那所説。彼所言從凡入佛位者是龍樹語。如何背佛説信菩薩説。此疑未決。

【意識】

〈菩薩の十地に関する疑問〉とは、『大日經』第六卷にいわく、「何が如来となすのか。どうして菩薩と名づけるのか。仏陀が告げていうには、かの菩提を業い求める者を菩提薩埵 (bodhi-sattva) と名づける。[その菩薩が] 十地等を成就した後に仏と成って、十の智力を具えるので、如来 (tathāgata) と名づける」と。

1. この『大日經』の經文によれば、眞言行者は十地の行を修行した後に、まさに成仏することになる。どうして『菩提心論』では「十地の菩薩の境界を超える」というのか。

2. また『華嚴經』盧舍那品にいわく、「大昔、[私が] 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『梵網經』にいわく、「私は百劫の間、心地 (十地) を修行して等正覺を成ぜり。ゆえに私のことを呼んで「盧舍那」という」と。また『梵網經』上卷に説かれる「十地」とは、毘盧遮那仏が菩薩であった時に修した十地のことである。

3. これらは諸の經典の教えであり、盧舍那仏の説くところである。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。どうして經典の仏説に背いて『菩提心論』の菩薩の説を信ずるのであろうか。この疑いは晴れるものではありません。

【疑問のポイント】

- ・ 第七問のテーマは、〈第三即身成仏疑〉に引き続き、菩薩が十地を超えて成仏すると述べる『菩提心論』の速疾成仏説への批判である。大乘仏教では、菩薩は六波羅蜜の行をもって「十地」を上っていくのが大原則であり、この十地を成就した後に成仏するという大乘仏教の常識から逸脱する『菩提心論』への批判といえる。→ひいては空海の速疾成仏説の否定
- ・ 菩薩にとって成仏するまで修行の階位は、最終的に五十二の階位が設定される。原則として下記の十信より第十地までの五十階位が菩薩の範疇となる。

〈凡夫より仏位に至る五十二階位〉

十信・十住・十行・十回向・**十地**・等覺・妙覺

凡夫位 ————— → / 聖者位 →

(外凡) (内凡=三賢位) (聖者位)

等覺 (第十地で修行最後の金剛喩定に入った状態、正しい悟りに等しい覺りを得た位)

妙覺 (迷いを滅し尽くし、智慧がまどかに具わった仏位)

- ・ 徳一の疑問のポイントは、『華嚴經』などの大乘經典以外にも、密教經典の『大日經』でさえ、「十地を修行して成仏する」とあるのに、「十地を超えて」成仏すると主張するのは龍猛の『菩提心論』であって、これが仏説ではないという点である。どちらに信頼をおくかの問題となる。→ただし『大日經』では十地の修行を説くが、真言密教では「初地じゅじ即極じやくごく（初地は第十地に異ならない）」といって、密教の初地に入れば直ちに第十地に至ったのと同義とみなすので、真言密教内では徳一が言うような十地の階梯を歩むことは想定しない。
- ・ この徳一の疑念は、大乘仏教の学侶なら当然である。やがてこの疑問に対して、空海の『即身成仏義』によって回答が示される。つまり、空海は經論としては『大日經』『金剛頂經』『菩提心論』を根拠に、大乘の波羅蜜行ではない密教の三密行なら、十地を上ることなく仏位に超昇することが可能とみる。

●第八「梵字ぼんじ疑

梵字疑者。學眞言徒傳言。梵字是非〔梵天作〕非外道作。非佛所作。法然而有。但佛所顯示。

1.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。如兔角等。如何佛說顯令有詮用。又彼文字是翰墨所畫。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。

2.又遁倫師所造瑜伽疏¹²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。次有迦單羅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〔有〕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。

3.又西域記第二云。詳其文字梵天所製。原始垂則四十七言也。

4.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。

【意識】

〈梵字に対する疑念〉とは、眞言を学ぶ人達（眞言宗徒）の言い伝えでは、「梵字は、梵天が作ったものでもなく、外道の者が作ったものでもなく、仏が作ったものでもなく、原初より存在するものであって（法然而有）、ただ仏がそれを顕わに示された（『大日經』具縁品）」という。

1.いまこの点に疑問がある。質問しよう。「〔梵字は〕原初より存在するもの（法然而有）」とは、何に等しい存在なのか？——無為のもの（因縁によって作られていないもの）か、有為のもの（因縁によって作られたもの）か？——彼（眞言宗徒）が答えて言うには、「有為でもなく、無為でもなく、ただ仏が説き顕しただけである」と。そこで、私は疑問に思うので質問したい。有為と無為に撰められない法は、ともに実体の無い存在である。この実体の無い存在は、過去・現在・未来の三世にわたって不生なる存在である。それは兔角のように〔実体は無い〕ものである。どうして仏が〔梵字を〕説き顕わして「文字の意味を伝える作用（詮用）」をもたせられるのであろうか。また梵字は筆と墨で書いたものである。これらは色法である。この色などの有為法が無為法ではないというのはそのとおりであるが、どうして有為法でないことがあろうか（徳一は梵字は梵天の造ったもので有為法の範疇だと考えている）。

2.また新羅しらぎの遁倫師とんりんが造った『瑜伽論疏（→瑜伽論記のことか）』第五によれば、「劫の初め¹³

¹² ここに遁倫師の造った「瑜伽疏」と表記されるが、現存する遁倫作の著作では『瑜伽論記』（48巻、唐遁倫集撰、正蔵 No.1828 第42巻 p.311）の一書のみゆえ、同書を指すと思われる。

¹³ 劫（kalpa）とは、インドにおける時間の単位のうち最も長い時間の単位をさす。「劫初」とは、この世界の創世が始まった時分のことを意味する。

に起こったことで、④梵天王が百万^{じゆ}頌の梵語の文法論を造ったとされる。その後に⑥帝釈天が要略して十万頌にした。その次に③迦^か単^{たん}没^{ぼつ}羅^ら仙人がそれを略して一万二千頌にした。次に④波^は貳^に尼^に仙がさらに略して八千頌にしたとされる。いま現行の文法書は後の二論(③④)で、前の二論(④⑥)は消失してしまったといわれる。また⑤『開^{かい}積^{じく}迦^か論』では千五百頌あるといい、⑥護^ご法^{ぽう}菩^ぼ薩^{さつ}が二万五千頌を造ったとされ、『雜^{ざつ}宝^{ぼう}聲^{せい}明^{めい}論』と名づけた。また⑧西方(インド)では文法論の究極の書といわれて盛んに世に行われているものがあり、これを「声明の根本」と名づけられた。

[梵字と]名づけたのは劫の初めの時に梵天王が一々の文法論に千の章品名を付けたが、帝釈天が整備した後の世に減少して百の章品名となり、また減少して十の章品名となり、後にまた減少して三つの章品名となって、結局、一章品に取まった」という。

3.また玄奘三蔵の記した『西域記』第二によれば、「詳しくは梵字は梵天が造ったもので原始に字母は四十七字であった」という。

4.これらの梵字に関する文章によれば、かの梵字とは実に筆と墨によって書かれたものであることがわかる。どうして「[梵字は]原初より存在するもの(法然而有)」といえるであろうか。この疑い(梵字は因縁によって作られたもの=有為法であると示されているのに、それに反して、真言宗徒は原初より存在するもの(法然而有)と主張する矛盾)は晴れるものではありません。

【疑問のポイント】

- ・ 第八問のテーマは、密教の真言マントラや梵字は、そもそも梵天が造ったのに(有為法)、真言宗ではその真言や梵字は原初より存在する(法然有)とみなし、その上で(梵天が造ったのに)毘盧遮那如来が梵字を説いたという。これらの言説には矛盾があるとの疑問
- ・ 真言密教の真言観は、『大日経』具縁品の真言梵字観(三十三字門を通じて、梵字は真理を悟らせる)に端を発するが、この真言観(法然^{ほうにん}法爾の世界観)が、一般仏教学の常識から逸脱していることを指摘したものと受け止められる。→※法身説法の言語観の否定につながる
- ・ 真言学に所属する者としては、空海の『勸縁疏』における顕教の隨他語(因分可説・果分不可説)に対する密教の如義語(因分果分の可説)の主張のとおり、大日如来の加持力によって示された真言梵字こそ如来の内なる悟りを開示できる言語とされているので、従来の仏教学の常識を打ち破った見解として受け止めたい。ただし、密教の真言観と同様の内容が大乘のガラニ經典にもある以上、密教の真言観だけの問題ではない。
- ・ 空海は、『弁顕密二教論』『声字実相義』『卍字義』を通じて、真言梵字が単なる世間の言語文字と同じではなく、この現象世界のすべてが法身説法の真言梵字であると意味づける。空海はこれこそが如来の内なる悟りを示せるものであり、この真言梵字を通じて如来の悟りに直入できることを論証しようとしていた。

●第九「毘盧舍那佛疑」

毘盧舍那佛疑者。疏云。説此經佛即毘盧舍那佛本地法身。

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舍那佛。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。

【意識】

〈毘盧遮那仏への疑念〉とは、『大日経疏』に「この『大日経』の仏とは即ち毘盧遮那仏の本地法身と説く」という。

いまこの点に関して疑念がある。言うところの[『大日経疏』が解釈する教主の]本地法身と

は、[空海が『勸縁疏』で言う] 理と智の二法身（理法身と智法身の二身¹⁴）に過ぎない。この二法身は十地菩薩の能く見ることができないものではない。いかにして執金剛手などの聴聞衆の皆なが[説法の会場に]ことごとく雲集して、ともに毘盧遮那仏を見て、ともに所説の経を聞受することができるであろうか。もし法身が説法するというならば、誰のために説法するのであるか。もし十地の能力ある者（十地の菩薩）のために説法するというならば、そうではないであろう。[十地の菩薩のために説く] 他受用身（報身）が無用となってしまうからである。もし二乗凡夫のために説法するというならば、これもまたそうではないであろう。[二乗凡夫のために説く] 変化身（応化身）が無用となるからである。[法身説法とは誰を対象にした説法なのであるか、] この疑念は晴れるものではありません。

【疑問のポイント】

- 第九問のテーマは、『大日経』の教主「毘盧遮那仏」に対する疑問で、『大日経疏』では教主は大日如来の「本地法身」と解説するが、その身を「理と智の二法身」とみなした上で、十地の菩薩すら見ることが出来ない教主に対して、誰が聴聞者と成り得るのか、誰も教主を見て説法を聞くことができないはずとの疑問。→※法身説法の否定、後世の真言宗内の古義・真義の分派にも連なる大きな問題を指摘したことになる
- この疑問の背景にある重要な論点は、〈第二經處疑〉でも疑問視された説法会場で法身の説法を誰が聞くことができるのかという点と関連する。『大日経』では「金剛法界宮」なる法身説法の会場に普賢や金剛手を始めとする聴聞衆が雲集して説法を聞くという一段がある反面、空海の『勸縁疏』には限られた自眷属の者だけが聞ける（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）」と述べる。徳一は、そうした不明瞭な記述に対して、どのような者が法身であり、どのような者が説法の対象者になり得るのかハッキリしろと疑問を投げかけたわけである。
- 『勸縁疏』と同じ弘仁六年ころの著作と予想される『弁頭密二教論』では、明確に誰も説法の会場に入ることができないと説明される。

この三密門とはいわゆる如来内証智の境界なり。等覺・十地も室に入ること能わず。いかに況んや二乗凡夫をや、誰か堂に昇ることを得ん。

こうした『弁頭密二教論』の内容は、徳一の『未決文』を意識してのことであろうか。

- 仏教学（顕教）の常識として、法身は説法しない、悟りの内実は言葉をもって伝えることができない、とする立場にある。これを打ち破ったのが『華嚴経』の毘盧遮那仏（報身＝他受用身）を応用した密教の毘盧遮那仏（理智不二法身たる自性・自受用身の大日）であり、三密の法門や真言梵字を法身説法の如義語とみた空海の卓見である。→常識を破るところには矛盾も生じてくる。すべてをカバーできない。

¹⁴ 空海の『勸縁疏』では以下のように密教の教主を説明している。

それ教は衆色に冥い、法は一心に韞めり。迷悟機殊にして感応一にあらず。この故に応身化身、影を分つて類に随い、理仏智仏、秘宮にして樂を受く。一乗三乗、鎌を分つて生を馭り、頭教密教、機に逗つて滅を証す。いわゆる顕教とは報応化身の経これなり。密蔵とは法身如来の説これなり。…（中略）
…密はすなわち本有の三密を教とす。つぶさに自証の理を説く如義語真実の説なるものなり。（『弘法大師全集』第一輯）

上記の引用文によれば、この『勸縁疏』の時点では、密教の教主を「理仏智仏」「法身如来」すなわち理法身と智法身の二身と規定している。一方、『勸縁疏』と同時代の著作とされる『弁頭密二教論』では「法仏（法身）」「自性・自受用仏（自性身と自受用身）」と四身説の用語を使用しており、徳一の『未決文』の四身説に対応しているように見受けられる。

●第十「經卷數疑」

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。此即第六卷末載屬累品。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。

【意識】

〈經の卷数に関する疑念〉とは、[唐時代の經典翻譯の目録である]『開元釋教目錄』によれば、「毘盧舍那經（大日經）七卷、善無畏三藏訳」と記載されている。

いま彼の『大日經』の文句を取りまとめると、毘盧遮那如來が金剛手などの菩薩に対して説法されたのは「三十一品」までであり、第六卷末には「屬累品（囑累品）」を載せている。[その「囑累品」の]終わりの行では「歡喜して奉行す」と言っている。この文句があることによって明らかに知られることは、第六卷までが毘盧遮那仏の所説として[第六卷で]止めそろえたと見ることができる。

[それでは]彼の第七卷は誰が説いた言葉であろうか。もし第六卷までが毘盧遮那仏の所説というなら、なぜ彼の第七卷の初めに「毘盧遮那仏に稽首す」と言うのか。この文意にしたがうならば、彼の第七卷は人が作ったもので、仏の所説ではないということになる。この疑念は晴れることはありません。

【疑問のポイント】

- ・ 第十問のテーマは、所依の經典となる『大日經』の章品構成に関する疑問である。中国唐時代の經典翻譯事業として、サンスクリット語で記された原典から漢字翻譯した經論の目録である『開元釋教目錄』には、『大日經』は全体で七卷と記載されているものの、内容を吟味すると、六卷三十一品（住心品～囑累品）までが大日如來の説いた『大日經』本文であり、善無畏・一行の翻譯であろうが、第七卷の五品（供養次第法の儀軌）は、前六卷とは構成が異なるゆえ、第七卷は誰の言葉で誰が造ったのかという疑問。
- ・ 徳一の疑問はまったく正しい。確かに徳一が見抜いたとおり、『大日經』の本文は第六卷三十一品までである。第七卷は「供養次第法（供養法）」と呼ばれる『大日經』系密教（胎藏法）の儀軌（実践書）であり、經文とは別ものである（前六卷は入天竺僧・無行の請來、善無畏・一行による漢訳で、第七卷は別途、善無畏が感得したもの、などの諸説がある）。
- ・ 通例、密教經典は經典本文とセットになる儀軌（実践書）が付随する場合がある。『大日經』の場合は、經文と儀軌が本来別のものであったのが、中国での翻譯作業後に全七卷として一緒に經録に登録されてしまったようである。古來、天台宗と真言宗の間で、次の〈第十一鐵塔疑〉とともに密教相承の系譜が問題視されてきた。

●第十一「鐵塔疑」

第十一鐵塔疑者。習眞言宗徒傳云。眞言宗所憑據論。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。

1.問。誰傳。如是爲有文傳。爲是口傳耶。答曰。金剛智説。又問。若金剛智三藏説者。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。

2.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。瑜伽論等は無著菩薩獨一聽受。都無同聞衆。不足信受。何故舉世奉行。以此論疑[例]

鐵塔疑建立彼宗。

3.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。菩薩撫之欲遂王請。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。

4.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 [過]。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。

5.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。

6.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。

7.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

久安元（1145）年閏十月二十二日於圓法院僧房書了一交了

【意識】

〈第十一鐵塔への疑念〉とは、真言宗を習学する者たちの伝えによれば、「真言宗が依り所とする論¹⁵に、[この密教は] 釈迦如来の入滅した八百年後に龍猛菩薩（第三祖）が南天竺（南インド）の鉄塔に入り、金剛薩埵（第二祖）から受けたものである（大日→金剛薩埵→龍猛の順）」という。

1.そこで質問である。誰が伝えたのであろうか、このような文伝があるからであらうか。これが口伝でなされたからであらうか。お答えしよう、金剛智（第五祖）が説いたのである（『金剛頂経義訣』の伝承のことか、徳一は知っていたのであろうか？）。また質問しよう、もし金剛智三蔵が説いたというならば、それはまた疑わしい。このことが口伝でなされたのか、文伝があるかどどちらであらうか。もし文伝でなく口伝であるというならば信用するに足りない。もし文伝ありというなら、その文章を示してほしい。この疑念（密教が鉄塔によって相承された疑い）は晴れることはありません。

2.この述べるところの諸の疑問が、法を誘ふ業となつて無間地獄の報いを招くことを恐れるが、ただ疑いを晴らしてほしいだけであり、理解を増し、ひたむきに信じ、専らその宗を学びたいだけである。ただ諸の同法の者（仏教徒）がこの疑問によって彼の宗（真言宗）を嫌い軽んずることがないことを願うばかりである。

辺主（ある地方の有力者？）が言うには、『瑜伽師地論』（密教に相應）などは無著菩薩（龍

¹⁵ 真言宗の依り所とする論書は、空海による『真言宗所学経律論目録』に指定されるとおり、『菩提心論』と『釈摩訶衍論』である。しかしこの両論には南天鉄塔の密教相承説は示されていないので、徳一の指摘する「論」は論書ではなく、『広付法伝』を指している可能性がある。たとえば、この鉄塔相承説の発端は金剛智口説・不空筆録とされる『金剛頂経義訣』と言われているが、そこには「数百年」とあり「八百年」と限定されていない。一方、空海は『御請来目録』や『広付法伝』にて密教相承説を述べるが、注3のように『広付法伝』に徳一の言及と同一の文章が確認できる（第三の祖は昔、釈迦如来の掩化の後、八百年の中に一りの大士あり。那伽闍頼樹那菩提薩埵と名づくく唐には龍猛菩薩という。旧には龍樹というは訛略なり。云々）定本1、p.69。この点によって、徳一は『未決文』執筆時にはこの『広付法伝』を見ていた可能性があると思えば、この「論」は『広付法伝』の可能性が出てくる。

猛に相応)が独自に[弥勒菩薩(金剛薩埵に相応)より]聴受したものであり、すべて[無著菩薩(龍猛に相応)と一緒に]同じく聞いた者たちはいないので信ずるに足りない。なぜ世を挙げて[この口伝を]信用するのであろうか。この『瑜伽師地論』への疑いを通じて、密教の鉄塔[相承]への疑念に例えて、彼の真言宗[に対する質問]を立ててみたい。

3.いまはこの[『瑜伽師地論』への]疑念を晴らしてみたい。『唯識了義灯』第一によれば、「案達羅(アーンドラ)国王が陳那菩薩に無学果(小乗の阿羅漢果)を証したいと請うたという。陳那菩薩は[王の頭を]撫でて王の請いを遂げてやりたいと思ったという。すると文殊師利が虚空中で指を弾き驚かして言うには、どうして大心(成仏に必須の大乗の菩提心)を捨てて小果(小乗の阿羅漢果)を期待するのか。因明(論理学)を制作することによって慈氏(弥勒)の説いた『瑜伽師地論』を弘めよと。陳那菩薩は[文殊を]敬って、指摘された教えを受けて周囲に弘めたのである。そして遂に『因明正理門論』(玄奘訳)を造った」と言われる。『因明入正理論疏』(窺基撰)にも同様のことが言われており、このことがインドの五大地方に弘まって一人も聞くことなく知らないことがないほどで、どうしてさらに疑うことができようか(疑う余地はない)。

4.また大覚師が批判して言うには、[上記の伝承は]無著菩薩が自ら『瑜伽師地論』を造って、他者に信じさせようと思つて妄りに慈氏(弥勒)菩薩が説いたものであると言っているという。いまこの言葉を考えてみるならば、[無著]菩薩を妄語の過(嘘をつく罪)におとしめたことになる。およそ如来は四依の菩薩¹⁶に論を作らせ経を解釈させたくらいであるから、妄語をいうことはないし、無著菩薩が初地を証つたと『文殊師利呪蔵経』に説かれている。初地の菩薩が妄語をなすことが許されるなら、どうして四依[の菩薩]を事例にして論釈を作ることが許されるであろうか(四依の菩薩は嘘をつかないから論釈できるし、無著菩薩も同様である)。

5.「瑜伽積論(瑜伽師地論)」は、最勝子(仏弟子)ら諸の菩薩が造つたもので、彼の論(瑜伽師地論)が始まる帰敬頌に「より勝れた者のない大慈氏(弥勒)に稽首す。普く諸の有情を利益せり。法流の妙定力に帰命す。無著の功德名を発した」と。下の長行(散文調の文体)の論釈に言うところによれば、「無著菩薩は位が初地に登り、法光定に入り、大神通を得て、大慈(弥勒)尊に仕え、この論を説くよう請うた」という。これらの積論の文章によれば、『瑜伽師地論』は慈氏(弥勒)菩薩が説いたものであつて、無著菩薩が造つたものではないと明らかに知ることができる。大覚師よ、あなたはただ無著菩薩を妄語の罪におとしめるだけでなく、また最勝子(仏弟子)ら諸の大菩薩をも妄語の罪におとしめているのである。

6.また質問しよう。大覚師よ、あなたが言うところの無著菩薩が自ら『瑜伽師地論』を造り、慈氏菩薩が説いたと妄語するが、そうした文伝があるからであらうか。あなた自らが口伝とするのであろうか。もし文伝があるというならば、その文章を示してほしいものである。もし文章が無く自ら伝えたというならば、速やかに[その説を]捨てるべきである。それは愚かな狂語だからである。『瑜伽師地論』は慈氏(弥勒)の説いたものであり、文伝がある。

7.彼の真言宗は、龍猛菩薩が南天の鉄塔に入り、金剛薩埵より受けたものであるという。ただこれは口伝に過ぎず、すべて文伝は無い。どのようにしてこの[口伝]をもって彼の『瑜伽師地論』の文伝に例えるように[密教の相承説]を信受させることができようか。[できないであろう。]

【疑問のポイント】

- 第十一問のテーマは、南天鉄塔(南インドにあると伝えられた鉄塔)内にて師より弟子へと

¹⁶ 四依の菩薩とは、①悪しきものを離れ、②善きものを受け容れ、③貪瞋癡の煩惱を離れ、④怠らず精進する菩薩のことをさす。

密教が相承されたとする伝統説に対して、『瑜伽師地論』を例に出しながら疑問を呈することにある。→八祖相承説への疑問であり、ひいては法身説法説の否定につながる重要な疑問

- ・ 疑問の趣旨は、真言宗の伝承として、釈尊滅後の八百年の後に、南伝鉄塔より大日如来→金剛薩埵→龍猛（龍樹）へと相承したというのが、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、その証拠の文章を示しなさいという趣旨の質問となる。
- ・ この南天鉄塔の密教相承説（『大日経』『金剛頂経』相承説の発端）の典拠となるのは、金剛智の口説を弟子の不空が筆録したという『金剛頂経義訣』であり、そのなかに「大徳（龍猛）」が鉄塔の外で「毘盧遮那念誦法要（略出念誦経 No.866）」を、塔内で『金剛頂経』を感得したと記述されている。（ここには『大日経』の感得は記載されていない。）
- ・ 徳一は、密教の相承説を提唱したのが「金剛智」とすると一旦指摘するが、この金剛智が言及するのが『金剛頂経義訣』である。徳一の指摘する「論」以外のどこで、金剛智のことを知ったのか甚だ疑問である。
- ・ 真言宗内では、空海が入唐求法した後に、密教を相承した系譜を『御請来目録』や『広付法伝』に明かしているのので、八祖相承説（大日→金剛薩埵→龍猛→龍智→金剛智→不空→恵果→空海）は揺るぎないものとみなされている。その一方で、天台宗の密教（台密）では異なる相承説も伝えられている。これらをめぐって密教の相承説は多様に議論されてきたが、文伝にこだわる徳一の疑問は学侶として毅然たる態度と受け止められる。
- ・ ただし、真言八祖の相承説（大日→金剛薩埵→龍猛→龍智→金剛智→不空→恵果→空海）には年代的に無理な点があることは事実である。
- ・ 龍猛（歴史上の「龍樹」と同一視、龍樹の生存期間は一五〇～二五〇年ころと推定）

↓

・ **龍智（年代不詳）**

- ① 龍樹（一五〇～二五〇）を基準にする場合、龍樹を師として龍智が受法するので、龍智は少なくとも龍樹没年の二五〇年までには受法していないといけない。そうすると、最低限度、龍智の生存期間は二五〇～三五〇年とみることが可能。
 - ② 金剛智（六七一～七四一）を基準にする場合、龍智を師として金剛智が受法するので、龍智は金剛智の出生年までには最低限生存していないといけない。そうすると、龍智の最低限の生存期間は五七一～六七一年とみることが可能となる。
- ※ ①の三五〇没年と②の五七一出生年との時間差が二百年以上もの隔たりが生じてしまう矛盾がある。

空海は『広付法伝』中に『不空三蔵表制集』（徳一のいう文伝の扱い）を引用して、金剛薩埵・龍猛・龍智の年齢を「数百歳」と記述しているが、到底、無理な年齢で信じられない。→『広付法伝』前半では他の中国資料（西域記・龍樹菩薩伝）を引用して文伝であることを示そうとしている配慮が見られる。（→『未決文』の後に『広付法伝』前半が成立した可能性がある。）

また『大弁正三蔵の表制集』にいわく「昔、毗盧遮那仏、瑜伽無上秘密最大乗教をもって金剛薩埵に伝う。金剛薩埵数百歳にしてまさに龍猛菩薩を得て伝授す。龍猛また数百歳にして、すなわち龍智阿闍梨に伝う。龍智また数百歳にして金剛智阿闍梨に伝う云々」と。（定本一、pp.73-4）

↓

・ 金剛智（六七一～七四一）

- ・不空（七〇五～七七四）
- ・惠果（七四六～八〇五）
- ・空海（七七四～八三五）
- ・徳一が指摘する疑問の最初に、真言宗に伝承される相承説を「真言宗が依り所とする論¹⁷に、
[この密教は] 釈迦如来の滅した八百年後に龍猛菩薩（第三祖）が南天の鉄塔に入り、金剛薩埵（第二祖）から受けたもの」と指摘するが、とくに釈尊滅後の「八百年」と言及する点が具体的過ぎる。『義訣』には「数百年」としか記述されていないし、徳一の見た「論」が何を指すのか不明であるものの、「八百年」と指定する『広付法伝』前半の可能性があるので指摘しておきたい。（→※『未決文』の前に『広付法伝』前半が存在したことになる）
- ・徳一の疑問は、適切な疑問であると感じるが、真言宗の僧侶として、空海が述べられていることを否定するわけにはいかない。あくまでも八祖相承説を継承したい。

【徳一による十一疑問の特徴と傾向】

徳一は、『未決文』に示した疑問が「真言宗を貶めるためではなく、より理解を深めるため」としながら（第十一鉄塔疑の2説段）、質問の傾向として、大きく二点の大乗仏教との異質さに疑問をもったようである。

- ① 真言宗成立要件としての密教経論関連の異質さ→9 教主の毘盧遮那仏の存在、4 五仏五智の配当、2 説法の場所、1 説法の聴聞衆、8 法身説法の言語たる真言梵字、11 密教相承説の発端となる鉄塔相承と八祖相承説、10 経典編纂上の巻数問題、などが挙げられる。
⇒七点の指摘内容がいずれも新興する真言宗の根幹を脅かす指摘（天台も同様）。
- ② 密教優位の根拠の一つになる修道論の異質さ→5 二乗より大乘や密乗への転向、6 開示悟入と阿字の四点に見る解釈の相違、4・7 十地超越の速疾成仏説、などが挙げられる。
⇒四点の指摘内容が密教優位の速疾成仏説の成立根拠を脅かす指摘。

何れにしても十一種の疑問は、真言宗の成立基盤が盤石ではない点に気づかせてくれるし、後世の真言宗批判の素地になっている。

【『未決文』成立前後の時間系列と諸問題】

- (1) 以上の諸点を考慮すると、徳一は空海の弟子等によって届けられた密教経論三十五点以外に、『広付法伝』、『釈摩訶衍論』（徳一は中国偽撰説を知っていたはず）あたりを読み込んでから『未決文』を執筆したと考えざるを得ない。それは、『勸縁疏』が届く弘仁六年以降のことであろうし、『即身成仏義』成立の弘仁十四年以前のことであったと考える。また最澄との論争が始まる弘仁八年から十三年までの五年間に、それらの情報が入手されて『未決文』を執筆した可能性もあろうが、そう何回も関西と東北を往復することは困難であろう上に、その時期に最澄と論争中ゆえに『未決文』を執筆するには無理があろうから、同論争以前の

¹⁷ 注3、15にて指摘し繰り返すが、真言宗の依り所とする論書は空海による『真言宗所学経律論』に指定されたとおり、『菩提心論』と『釈摩訶衍論』である。しかしこの両論には南天鉄塔の密教相承説は説示されていないので、徳一の指摘する「論」は論書ではなく、『広付法伝』を指している可能性がある。たとえば、この鉄塔の相承説の発端は金剛智口説・不空筆録とされる『金剛頂経義訣』であるが、そこには「数百年」とあり「八百年」と限定されていない。一方、空海は『御請来目録』や『広付法伝』にて密教相承説を展開するが、注3にて指摘したとおり『広付法伝』に徳一の言及するのと同じ文章が確認できる（第三の祖は昔、釈迦如来の掩化の後、八百年の中に一りの大士あり。那伽闍頼樹那菩提薩埵と名づくく唐には龍猛菩薩という。旧には龍樹というは訛略なり。云々）定本一、p.69）。この点によって、徳一は『未決文』執筆時にはこの『広付法伝』を見ていた可能性があると思えば、この「論」は『広付法伝』の可能性が出てくる。

弘仁六年より七年までの二年間に『広付法伝』などの情報入手し、『未決文』を作成した可能性を指摘してみたい。

もう少し飛躍すれば、文献を持参した空海の弟子等を徳一のもとに暫く滞在させ、その間に『未決文』を作成して空海へ折り返し返書した可能性も否定できない。あるいは写経依頼した他の「広智禅師(下野)」や「藤原氏(常陸太守)」への帰りに立ち寄せたかもしれない。

- (2) 『弁頭密二教論』の成立は、『勸縁疏』と同時期(弘仁六年)と考えられてきたが、『勸縁疏』の内容を吟味すると、『二教論』より密教の特徴を示す記述が簡略過ぎて『二教論』ほどの鋭利さが欠けているように思える(在俗者を含む文書ゆえ平易だったかも知れない)。やはり『勸縁疏』が先にあり、その次に『未決文』があつて、その応答として『二教論』が成立したと考えるのがもっとも妥当に思える¹⁸。したがって、徳一の行動として考えられる時系列は、空海による「徳一宛書簡」と『勸縁疏』の確認→弟子が持参した新密教経論の目録と三十五巻の密教経論¹⁹の確認→『真言宗未決文』の撰述→『二教論』の撰述の順序か²⁰。それゆえ、『勸縁疏』と『未決文』を弘仁六年、『二教論』は弘仁七年ころの成立と想定したい。(『広付法伝』との関連を除外すると、このような時系列が想定できる。)
- (3) 〈第三即身成仏疑〉において指摘されるとおり、徳一が『釈摩訶衍論』を読み込んでいた点は重要である。当時の学侶の間でどのくらい同書が中国偽撰であると周知されていたか不明だが、徳一は空海が『二教論』で同論を依用していたことを知っていた可能性もある。
- (4) 『広付法伝』前半の「八百年」の記述をめぐって、徳一は『未決文』撰述のときには『広付法伝』前半部分を見ていた可能性がある(広付法伝の前半→未決文の順、高確率)。
- (5) 一方、『広付法伝』前半における密教相承説の記述に中国資料を多く引用するのは、『未決文』に指摘する相承説の「口伝」批判に承えて、空海が証拠となる「文伝」を示そうとしたとみる可能性もある(未決文→広付法伝前半の順で、先の順序と逆となる、低確率)。
- (6) その上、『広付法伝』最後の説段となる「問答決疑段」は、『未決文』の密教相承と法身説法説の批判に承えて、空海が『未決文』確認の後に付加した可能性もある²¹(広付法伝前半→未決文→広付法伝後半の「問答決疑段」付加という順←この説への否定意見もある)。
- (7) その他にも『広付法伝』末尾に、「法身説法章」の記述(『二教論』を示唆する記述)があるので、『広付法伝』以前に『二教論』が存在することになり、前後関係が複雑である(二教論→広付法伝「問答決疑段」末尾の順)。いずれにしても『未決文』・『二教論』・『広付法伝』問答決疑段には前後の対応関係があることは否定できない。
- (8) 『未決文』前後の時系列として、弘仁六年の「徳一宛書簡」『勸縁疏』→持参した三十五巻の密教経論+『広付法伝』前半の確認→『未決文』撰述(弘仁六～七年)→『二教論』(弘仁七年)→『広付法伝』後半「問答決疑段」と末尾「法身説法章(二教論)」の付加(弘仁十四年『即身義』以前、最澄との論争が始まる弘仁八～十三年までの五年間)の順序か。

¹⁸ 『二教論』において四種身説の用語を用いて「自性・自受用」が法身説法の教主と主張する点を考慮すると、時系列として『未決文』を受けて『二教論』が成立したと考えたい。

¹⁹ 写経依頼した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。ただし『未決文』には『釈摩訶衍論』に関する記述も存在するので、徳一は事前に『釈摩訶衍論』を読み込んでいたはずである。

²⁰ 徳一の『未決文』は、空海の『勸縁疏』を契機に撰述されたとする説は多くの研究者が一致するところであるが、いま記述した経緯で『未決文』が執筆されたかは筆者の推測の域を出ない。

²¹ 徳一の『真言宗未決文』をめぐる諸問題に関しては適宜、有益な研究成果を発表している末木文美士「『真言宗未決文』の諸問題」(『仏教文化』第19号、1985、pp.55-86)を参照した。