

■はじめに 「真言宗未決文」は徳一の空海（真言密教）批判か

法相宗の学僧徳一（徳海、得一）が撰した『真言宗未決文』が「空海の真言密教を痛烈に批判した」ものであり、これに対し空海は『広付法伝』で反論したという説が古来伝えられ、それが真言宗内でも研究者の間でもいわば定説化しているようである。老いた草学道の私には、それを学術的に深く探究する気はさらさらないが、これまで私が理解してきた徳一と空海の関係からは、徳一が空海を批判し空海がそれに反論するなどという対立構図は考えられず、管見では、『真言宗未決文』は、末尾で徳一自ら断っているように、自分の密教への不可解を解決したかっただけで空海への批判（謗法）ではなく、『広付法伝』を読んでみると、空海の反論とされる「第三問答疑決」以下も徳一個人に向けた反論ではなく、「濁派子」（自宗派の教理や信仰に固執し、他宗を認めない独善的な僧侶）、すなわち空海が在唐二十年の留學義務に背いてまで急ぎ唐から持ち帰った密教に不信感を抱いている南都の旧仏教勢力に対するもので、空海は徳一を讃することはあっても「濁派子」などと蔑称する人ではないし、そもそも二人は互いを認め合う関係にあった。その点で徳一が論争の相手とした道忠教団、徳一と死ぬまで論争を続けた最澄の関係とは真逆である。然るに、真言宗の伝統教学では、『広付法伝』の「第三問答疑決」について、

第三の問答疑決は一般の仏教者を代表する濁派子が問い、密教に通じた了本師が答える形式をとり、龍猛が南天の鉄塔を開いて密教を相承したという伝説についての複数の疑問に対して、回答をあたえている。それは法相宗の徳一が『真言宗未決文』を書いて投げかけた十一の疑義に対する弘法大師の回答と考えられる。

（『弘法大師全集』（密教文化研究所）所収の『広付法伝』「解説」）

といった「空海反論」説が定説化されているようで、学界から遠い私にこれに懐疑的になっても「井の中の蛙」なのだろうが、私は、偶々、けっこうな好奇心を持って過去に調べたことがある徳一と空海の関係からして、二人の親和関係は今の仏教学の方法や視座では真相に迫れないものがあると確信していて、本稿はそのこともあってまとめたものである。

時に、弘仁八年（八一七）頃から同十二年（八二二）頃にかけて、天台宗の開祖伝教大師最澄との間で有名な「三二権実論議」を展開した徳一が、その論争に先立つ弘仁六年後半から同七年の頃に撰した（と推定される）のが、この「真言宗未決文」である。

内容は、第一結集者の疑、第二經處の疑、第三即身成佛の疑、第四五智の疑、第五決定の二乗の疑、第六開示悟入の疑、第七菩薩十地の疑、第八梵字の疑、第九毘盧舍那佛の疑、第十經卷數の疑、第十一鐵塔の疑で、徳一はそれらの「疑」において、『成唯識論』『撰大乘論』『瑜伽師地論』『同疏』『仏地經論』『仏性論』『大智度論』『法華論』『開釋迦論』『雜寶聲明論』『開元釋教目錄』や『華嚴經』『法華經』『涅槃經』『梵網經』など大乘の説を根拠に、『大』毘盧舍那經』『大』毘盧舍那經疏』『菩提心論』『釈摩訶衍論』の密教説や真言宗の付法伝などに對し、「この疑未決」と言つて疑義を呈している。

この「真言宗未決文」に對し、古來真言宗の学匠が反論をしたり、近年の仏教学研究においてもなお関心が寄せられ、学会や著述で研究の成果が発表されているのを仄聞して、「真言宗未決文」に私などが立ち入るのは難易度が高いものと思ひ、今まで関心を持ちながらも手を出さずにいたのであるが、あるきつかけで最澄の『守護国界章』を読み、そこに何度も引用されている徳一の『中辺義鏡』にふれ、徳一という高名な学僧の教理学レベルに関心を持ったことから、高齢かつさびついた学識を省みず、先に述べた伝統教學の定説にも疑義があつたので『真言宗未決文』に立ち入つた次第である。

「真言宗未決文」を読むにあつて、原文は「SAT大正新脩大藏經テキストデータベース」からウェブ上で得られたが、学界から遠い草学道の身には、参照すべき資料や先学の諸論情報は少なく、ただ原文に導かれるまま我説・独解・私考・錯誤に終始するほかなかつた。先学の研究にもできる限り目を配つたが、偶々知つた『真言宗未決文』本文並びに訳解（末木文美士ほか、『佛教文化』第十六卷・通卷十九号所収）は、現代語訳文に私にとつて不可解な読みや「飛ばし」がしばしばあり、註解でも『法華論』に誤記があるなど、學術的に信用に足る資料とは思えなかつた。また、かねて尊名は聞かぬがまだ面識のない同じ宗派の苦米地誠一師の高見も『智山学報』で読ませていただいたが、私の知的好奇心を動かすものではなかつた。

然らば、具に「真言宗未決文」の原文を読み、その「未決」の根拠や疑義の展開に當つてみると、率直に言つて「こんな程度だつたか」と思いつつ、会津にいる徳一の事情を思い返してみた。すなわち「真言宗未決文」を書いた頃の徳一は、空海独自の密教体系をまだ知り得ないのである。（弘仁三年から六年の頃には）すでに書かれていたと言われる『弁頭密一教論』はじめ、その後の空海の主要な著作を徳一はまだ見ていないのである。「弱冠にして」（二十才前後）奈良の都を離れ、遠く陸奥（福島県会津）の慧日寺にいた徳一がはじめて密教らしい密教典籍にふれたのは、おそらく空海がもたらしてくれた密典で、それらを少々拾ひ読みして法相の学識ではわからない疑問を集め、「真言宗未決文」にしたの

だ。わからないので、それを解決したいがために「疑」をまとめたに過ぎない。さはさりながら、私が「こんな程度か」と思ったのは、徳一が空海独自の密教体系をまだ知らなくても、『大日経』や『大日経疏』を読んでいながら何故「住心品」に説かれる「三句の法門」や「六無畏段」や「三劫段」や唯識と関係する「十縁生句」といった教理的問題に追らないのかということである。徳一が言う「結集の疑」「経処の疑」は「真言宗未決」と言うよりも『大日経』の「聴聞者」「説法処」への疑義である。これを「真言宗未決」と言う点で、私はまず徳一の学識に疑問符を打ったのである。

蛇足ながら、日本にはじめて密教典籍らしい仏典がもたらされたのは天平七年（七三五）で、約二十年唐にあつて、法相宗第三祖の智周から唯識を学び、その年に帰国した玄昉による。その「転写目錄」（現在では「正倉院文書」で確認）には『大毘盧舍那経』三卷（『開元釈教録』では『大毘盧舍那成仏神変加持経』七卷）、『金剛頂経』一卷（『開元釈教録』では『金剛頂瑜伽中略出念誦経』（『略出念誦経』）四卷）、『蘇摩呼童子経』二卷（『開元釈教録』では『蘇婆呼童子経』三卷）、『虚空藏菩薩能滿諸願最勝心陀羅尼求聞持法』一卷があり、空海が生れた宝龜五年（七四四）の頃は、さかんに将来された密教經典の転写（写経）が行われていた（飯島太千雄『若き空海の実像』）。興福寺の法相学では玄昉の次世代に当る徳一が、東国に下向する前にこれらを見ていた可能性はある。しかし当時の南都仏教の事情と興福寺の教学環境からして『大日経』を読んでもわからなかったにちがいない。空海も玄昉将来の写本にちがいない『大日経』を久米寺の東塔の下に観得し（実際は西大寺で「天平写経」の『大日経』を見て）、漢文が相当に読める空海が読んでも（とくに「具縁品」以下の事相（実修）部分）わからなかったので渡唐を決意したと言われている。

話を戻すと、弘仁六年（八一五）春、空海は四月二日付で書いた「諸々の有縁の衆に勧め奉り応に秘密藏の法を写し奉るべき文」（『勸縁疏』）と、四月五日付で書いた徳一宛ての親書を弟子の康守に持たせ、会津の徳一に書写してくるよう密典二十五巻を届けた。そのなかに「真言宗未決文」にしばしば引用される『大』毘盧舍那経（『大日経』）、『大』毘盧舍那経疏（『大日経疏』）、『發菩提心論』、そして『釈摩訶衍論』があつたはずである。しかしこの時期、空海の密教体系の中心思想である「法身説法」「阿字本不生」「声字実相」「即身成仏」「六大無礙」「三密瑜伽」「生仏不二」などを、徳一は知る由もなかった。すなわち、徳一は、密教の何たるか未学のまま、空海の真言密教を知らずに、「真言宗未決文」を書いたのである。

「真言宗未決文」の成立年代については、研究者の間に諸説あるが、私は、『大日経』、『大日経疏』、『菩提心論』、『釈摩訶衍論』が引用されているところから、これら密典は弘仁六年より以前に読み込む機会が徳一にあったとは考えられず、徳一は「勸縁疏」とともに届いた空海の親書へ

の返礼も兼ね、弘仁六年後半から同七年の頃「真言宗未決文」を書いたと推定する。

徳一は、藤原仲麻呂(惠美押勝)の子(四男または十一男の説あり)で、藤原不比等の曾孫に当る。おそらく興福寺を依居とし、東大寺や元興寺(南寺伝)で真諦系(『撰入乘論』系、撰論宗系)の唯識(無相唯識)を、元興寺や興福寺(北寺伝)で玄奘系(『成唯識論』系、法相宗系)の唯識(有相唯識)を学び、吉野比蘇寺の「自然智」宗にも励んだ山岳修行者でもあった。

生没年は不詳で、天平勝宝元年(七四九)〜天長元年(八二四)、天平宝字四年(七六〇)〜承和二年(八三五)、天応元年(七八一)〜承和九年(八四二)の説のほか、生年には神護景雲元年(七六七)の説がある。宝龜五年(七七四)生れの空海よりかなり年長だったはずで、天応元年説はないだろう。私は、父仲麻呂の乱の天平宝字八年(七六四)を考慮して、天平勝宝元年(七四九)〜天長元年(八二四)、すなわち父の乱が徳一十五才の時が妥当だと考える。

「弱冠」(二十才前後)の年齢で東国のはての会津に移った徳一だが、当時藤原氏生え抜きの青年僧が具足戒を受けて一人前の官僧になる年齢に、藤原氏の興福寺から離脱するにはよほどの事情がなければならぬが、延暦元年(七八二)には常陸の筑波山に中禪寺を開き、空海が唐から帰国した翌年の大同二年(八〇七)頃、会津の磐梯山麓に移り慧日寺を建立したという。

弘仁六年(八一五)、空海は、甲斐・武蔵・上野・下野・常陸などの東国へ弟子の康守を送り、甲斐国司の藤原真川、武蔵の道忠教団、上野の道忠教団の浄院寺(別名緑野寺)の広智、下野の道忠教団の大慈寺の広智、常陸国司の藤原福当麻呂、そして会津慧日寺の徳一に、密典二十五卷の書写を依頼した。同じ頃、大宰府(おそらく観世音寺)へも経典書写の勸進を行っている。

甲斐の藤原真川、常陸の藤原福当麻呂とともに藤原氏の朝廷高官で、真川はのちに大臣となり、その後任に空海は奈良の大学寮時代の唐語の恩師の浄村浄豊を推薦した間柄であり、福当麻呂は興福寺南田堂の設計監督を空海に頼んだ藤原内麻呂の五男で藤原冬嗣の異母弟である。いずれも空海と藤原氏の誼でつながっていた。

また広智は慈覚大師円仁の師として有名であるが、鑑真和上の高弟だった道忠の弟子でもあり、道忠は武蔵をはじめ上野の浄院寺・下野の大慈寺などを拠点に、武蔵・上野・下野に道忠教団といわれるグループを形成して最澄を支援し、会津の徳一との間で論陣を張っていた。最澄はそれを引きとるかたちで徳一との論争に参入したのである。道忠にはのちに天台の第二代座主となる上野浄院寺の円澄がおり、広智には第二代座主円仁・第四代座主安慧と、第五代円珍・第六代惟首・第七代猷憲の師徳円がいる。

このうち円澄は、最澄の命で泰範とともに空海のもとで密法を受學し、弘仁三年（八一二）の高雄灌頂では胎藏界を、翌年金剛界を光定・泰範らと受法し、天台座主になる二年前の天長八年（八三二）には道忠・徳円ら十数名とともに晩年の空海に真言付法（伝法灌頂）を要請している。当時、真言・天台と宗を異にしながらも、その垣根を越えて密法の受法をする交わりがあった。そうした人脈のなかで、空海は広智とも信頼関係を得ていて、天長四年（八二七）には「十諭詩」（『大日経』の「十縁生句」を詩にしたもの）を広智に贈っている。ただ広智は、空海から密典の書写を頼まれた際自らは行わず、同じ道忠の弟子で、上野浄院寺において仏典の書写をよくした教興に代書を頼んでいる。

会津慧日寺の徳一は、磐梯・吾妻連山の修験（大伴修験）を中心に「山之神」「田之神」の信仰を土地の豪族から農民の間に広め、徳一教団の輪を会津から常陸・下野にかけて大きく広げていた。空海はその徳一に密典流布を頼んだのである。徳一との縁を確信的にあてにしている。

徳一はこの頃東国の道忠グループと論争をはじめていた。空海も最澄と決別してまもない頃である。徳一にとって空海は、自分を含む南都仏教界が支持するニューウェーブであり、藤原氏と親しい関係にあり、空海の東国進出を南都の学僧で藤原氏出身の徳一が歓迎しないはずがない。

山林修行の熟達者空海の密教を磐梯修験の地で受容することを密かに歓迎したのであろう。だから、法相宗の身にありながら新しい時代の密教にいち早く関心を示し、三鈷杵を自ら持し、密教法具を慧日寺に多く残したのである。

比叡山の最澄は広智や道忠から空海の東国進出を伝え聞いたのかすぐ動いた。翌年の弘仁七年（八一六）、この年空海に高野山の下賜が認められる）、東国事情に詳しい円澄・円仁を伴い上野浄院寺や下野大慈寺を足がかりに東国を巡錫した。それを機に道忠たちから徳一との論争を引きとり、以後五年間「三一権実論」を展開した。徳一は『仏性抄』『中辺義鏡』『遮異負章』『恵日羽足』『破原決権実論』『破通六九証破比量文』『中辺義鏡残』を著わし、最澄の天台宗教学を徹底批判し、最澄は『照権実鏡』『守護国界章』『決権実論』『通六九証破比量文』『法華秀句』を著わして徳一に反論した。勝負はつかないまま弘仁十三年（八三二）最澄の死で終わったが、その結果、最澄は東北地方への進出を阻まれたのである。

ところで、最澄が東国に巡錫した弘仁七年（八一六）、空海の盟友藤原冬嗣が大納言と陸奥・出羽二国の按察使（地方の国司の行政監察を行う中央官僚）を兼ねた。空海と冬嗣は互いに嵯峨天皇のブレンとして親和関係にあり、同じ嵯峨ブレンの坂上田村麻呂が征圧した陸奥を冬嗣が行政監察することになったのだ。この三年前の弘仁四年（八一三）、冬嗣は父内麻呂の遺志を継ぎ、空海の設計監督のもと興福寺に南円堂を密教建築で完成させている。こうした事情を考えると、冬嗣が陸奥按察使の立場から藤原氏一門の徳一に対し、空海の東国進出を助け、最澄の天台を阻止する密命（興福寺を含む南都仏教勢力の政治的な意志でもある）を伝えた可能性がある。とすると、徳一は東国のはてを天台勢力

から守るために南都仏教勢力の切り札として会津に下向したとも言える（実際は、父仲麻呂の乱（天平宝字八年（七六四））の一族として南都から身を隠すために会津に避難したのだろうが）。

磐梯山麓には、大同二年（八〇七）に、空海が朝廷の命によって（噴火した）磐梯山を鎮め、清水寺（後の慧日寺）を建立したという伝えがある（『龍王寺縁起』）。「恵日寺縁起書」には、昔空海がこの地に来て、たびたび噴火して田畑を傷め、土地の人々を悩ませる病悩山という名の山を磐梯山と改め、この魔性の山を鎮めるために寺の建立を発願し、もっていた三鈷杵を投げて適地をえらんだところ、山麓の紫藤の上に落ちたのでそこに清水寺（のちの慧日寺）を開創し、薬師三尊などを祀った。すると、そこに磐梯山の山の神が現われたので、空海は舞楽で欲待をし山の神を磐梯明神と名づけた。空海は滞留すること三年、あとを徳一に託して去った、とある。

実際は、『今昔物語』ほかの史書にあるように、清水寺は徳一の開基にちがいはないが、驚くことに徳一の関係する会津から常陸にかけての寺院は、その多くが空海の開基、徳一の第一代となっている。二人の親和関係はこうした地方の伝承にも残っている。

空海と藤原家の親和関係の一端を述べておくと、まず第一に伊予親王である。伊予親王は桓武天皇の第二夫人吉子の子で、吉子は藤原仲麻呂の弟・乙麻呂の子・是公の娘で徳一と血縁である。この伊予親王の侍講（家庭教師）が空海の母方の叔父阿刀大足だったことはよく知られたことで、伊予や吉子は大足から空海の幼い時からの異能ぶりを聞いていたはずである。

伊予は父桓武から寵愛されていたと言われ、吉子の兄藤原雄友とともに朝廷の上位の地位にあった。空海が二十四才の時に書いた『聾瞽指歸』（のちに再編されて『三教指歸』）は、使われた野筋入りの料紙からして伊予親王に献上するためだったとも言われ、まだ私度操の沙弥だった空海を三論宗の留學生に推し、東大寺での具足戒に導いたのも伊予だったと言われている（飯島大千雄『空海入唐』）。伊予はまた、大同元年（八〇六）五月に親王としてはじめて大宰師に任ぜられ、その年の秋十月に大宰府に帰った空海を迎え、在唐二十年の留學義務を破り早期に帰国した咎で筑紫観世音寺に留め置かれた空海をバックアップし、空海が帰国した際の使節船の大使で空海の「御請来目録」を京にもたらした高階遠成や、すでに遣唐大使の任を終えて京の朝廷にいる藤原葛野麻呂とも連絡を取りあい、空海が大宰府を早く出て京に帰れるよう政治的な取り計らいを即座に行ったのも大宰府トップの伊予だったに相違ない。

伊予親王が大宰師に任ぜられる直前の四月、父桓武天皇が崩御。兄の平城天皇が即位している。然るに次ぐ年の大同二年（八〇七）の十月、伊予親王は母吉子とともに謀反の疑いをかけられ、飛鳥の川原寺に幽閉されて十一月には服毒自害する（『伊予親王の変』）運命となった。のちに空海は、弘仁二年（八一一）十一月、新都長岡京の乙訓寺の修築別当を嵯峨天皇に命じられると、伊予と吉子の怨霊を鎮めた。

乙訓寺は、桓武天皇が平城京を廃して長岡京を造営した際に、新都の七大官大寺の筆頭として大増築をした。境内は南北百間あったという。そこに造営使の藤原種繼暗殺事件に連座した疑いで桓武の実弟の早良親王が幽閉された。早良は無実を訴えつづけたが、淡路島に流される途中、河内国の高瀬橋の付近で怒りに満ちたまま命を落とした。桓武の後を継いだ平城はこの早良親王の怨霊に悩まされ神経を病んだ。乙訓寺はこの早良親王の怨霊のせいとその後は人法振るわず、荒れるにまかせる寺になっていた。おそらく嵯峨は、朝廷の内に隠然と宿る早良の怨霊（御霊）魂鎮めのために空海の密教をたのんだのである。この怨霊（御霊）魂鎮めは、空海がしたように御霊会として神泉苑や東寺や西寺で行われ、やがて町衆の祭祀（伏見種荷の種荷祭、松尾大社の松尾祭、八坂神社の祇園祭など）に発展してゆく。早良親王の怨霊は「六所御霊」の最初にあげられている。空海はこの乙訓寺に一年間止宿して復興に当った。ほほ務めを果たして高雄山寺に帰ろうという弘仁三年（八二二）十月、比叡山の最澄が突然、興福寺維摩会の帰り道に、弟子の光定を伴ってたずねてきた。空海の正統密教の教示と灌頂受法を要請するためであった。

空海の藤原氏との親和関係の第二は、嵯峨天皇のブレン（蔵人頭）藤原冬嗣である。冬嗣は藤原北家は藤原不比等の次男房前を祖とし、藤原一門では最も栄華を誇った。冬嗣の父内麻呂は房前の孫、冬嗣は曾孫に当る。空海との関係は、内麻呂が一門の弥栄を願って、法相の祖無著・世親の尊像を祀る北円堂と一対に、氏寺の興福寺に密教様式の南円堂を建立する願を発し、その設計管理を空海に依頼したことにはじまる。内麻呂は南円堂の完成を見ず没したが、冬嗣がこれを引き継ぎ、弘仁四年（八二三）、父内麻呂の追善供養として完成させた。冬嗣は同じく嵯峨の宗教・文化・漢籍・書のブレンである空海と親和関係にあり、弟の常陸国司福当麻呂とともに空海をバックアップした。

そのバックアップの代表例が三人目の藤原葛野麻呂である。葛野麻呂は空海や最澄も同行した第十六次遣唐使大使であり、空海と同じ遣唐船団の第一船に乗っていた。この第一船が海難に遇って海を漂い一カ月余のうちに中国福建省の赤岸鎮に漂着し、さらに福州の馬尾港に回航させられて倭寇とまちがわれ、上陸すらできずに困り果てていた時、大使葛野麻呂の頼みに応じて空海がしたためた「大使福州の觀察使に與ふるが爲の書」の筆づかいと中国の故事まで交えた六朝風の駢體に觀察使の閩洛美が驚嘆し、即刻対応が国寶に変わったエピソードの、一人はその当事者である。空海に窮地を救われた葛野麻呂は、伊予親王とは別に朝廷の高官の立場で空海の帰京と高雄山寺入りをサポートした。最澄の住持だった高雄山寺を空海に譲る離れわざは、高雄山寺を氏寺とし藤原氏とともに桓武以来朝廷に勢いを得ていた和氣氏の広世と弟真綱の理解協力が不可欠で、それができたのは葛野麻呂の妻が清麻呂の娘で広世・真綱は義弟に当り、大同四年（八〇九）に空海が高雄山寺に入る際は中納言・正三位、のちに藤原内麻呂の死去に伴い大政官次席に登りつめる、そうした朝廷高官の立場にいななければできなかったことである。

以上三例に過ぎないが、空海は幼少の時から藤原氏と親和関係にある。母方の叔父の阿刀大足が伊予親王の侍講だったことも大きいだろうが、空海が終始一貫、藤原氏の牙城だった南都における旧仏教勢力を味方につけ、とくに若い時から大安寺の勤操や僧綱所の長老で元興寺の護命に特段の支援を得ていたことも、大きかっただろう。余談ながら、勤操は大和国高市郡に定住した渡来系の秦氏、護命は美濃国各務郡の秦氏を出自とする。秦氏は藤原氏との婚姻関係も多く、朝廷の内外に隠然たる勢力を広げ、空海ともとくに親和関係にあった。空海の事蹟には、薬品加工・灌漑利水・寺院建築・仏像制作などの技術者集団として、秦氏がいつも近くにいる。

■第一 結集者の疑

【原文】

結集者疑者、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。

【書き下し文】

結集者の疑とは、『大毘盧舍那經』の初めに「如是我聞」と云うことなり。今疑う。此の經は、釋迦如來滅度後八百年の時、毘盧舍那佛自ら普賢や執金剛手等に對して説けり。その時、阿難・迦葉等は久しく已に滅度す。誰か「我聞けり」と言わん。若し龍樹菩薩を結集者と言わば、爾らず。後に毘盧舍那佛より普賢に口傳し、普賢より龍樹に口傳せり。如何が龍樹「我聞けり」と稱えん。若し普賢「我聞けり」と言わば、爾らず。普賢菩薩は二乘・凡夫の肉眼の能く見る所に非ず。如何が人間の結集と交雜せん。

【註記】

- ① 結集者…仏の説法を聞くため「説法処」に集會した聽聞者。
- ② 大毘盧舍那經…『大毘盧遮那成仏神變加持經』七卷、略称『大日經』。『金剛頂經』と並び真言宗所依の經典。
- ③ 如是我聞…【私見】参照。原文は、
- ④ 毘盧舍那佛…大毘盧遮那仏（マハーヴァイローチャナ）。略称大日如來。真言教主法身大日。
- ⑤ 普賢執金剛手等…普賢は、普賢菩薩ほか弥勒・文殊・除一切蓋障など。執金剛手は、虚空無垢執金剛・虚空遊歩執金剛・虚空生執金剛ほか。
- ⑥ 阿難迦葉…釈迦の十大弟子の阿難（アーナンダ、多聞第一）と迦葉（大迦葉、マハーカーシユヤハ、頭陀第一）
- ⑦ 龍樹菩薩…仏教では一般に龍樹（ナーガールジュナ）と言え、大乘中觀派の初祖で『中論』作者の龍樹を言うが、密教ではほとんど真言付法の第三祖龍猛菩薩を言う。名前の原語 Nagajuna が同一であることからはば混同される。ここは後者の龍猛。
- ⑧ 口傳普賢…口傳は、仏法を師僧（能化）から弟子（所化）へ口頭で伝授すること。ここに言う普賢菩薩は金剛薩埵のまぢがい。
- ⑨ 二乘凡夫…二乘は小乗の聲聞・縁覺。凡夫は煩惱に生き仏法に縁のない世間の衆生。

【要約】

結集者の疑とは、『大毘盧舍那經』（『大日經』）の最初に言う「如是我聞」（是くの如く我聞けり）の「我」とは誰かという疑義。『大日經』は
積尊入滅から八百年後に、毘盧舍那仏（大日如来）が普賢菩薩や執金剛手菩薩などに自ら説いた（「法身說法」）と言うが、結集者（聽聞者）が
積尊の弟子阿難や迦葉のように、声聞・縁覺や凡夫にも肉眼で見える実在の人間なら「我聞けり」の「我」とは誰かわかるが、法身毘盧舍那仏
↓普賢菩薩↓龍樹（龍猛）という口伝では「我聞けり」の「我」とは誰かわからない、というもの。

【私見】

『大日經』（『大毘盧遮那成佛神變加持經』）入真言門住心咒第一の冒頭に、

我是くの如く聞けり。（説法する大日如来と聞き手の上首金剛薩埵の阿吽の呼吸が一致した）その時、薄伽梵（大日如来）、如来の加持
する廣大なる金剛法界宮に住し、一切の持金剛は皆悉く集會せり。如来の信解・遊戲・神變より生ずる大樓閣寶王は、高くして中邊に
無く、諸々の大妙寶王を、種種に間飾せり。菩薩の身を師子座と爲す。其の金剛を名づけて、虚空無垢執金剛、虚空遊歩執金剛、
虚空生執金剛、被雜色衣執金剛、善行歩執金剛、住一切法平等執金剛、哀愍無量衆生界執金剛、那羅延力執金剛、大那羅延力執金剛、
妙執金剛、勝迅執金剛、無垢執金剛、刃迅執金剛、如来甲執金剛、如来句生執金剛、住無戲論執金剛、如来十力生執金剛、無垢眼執
金剛、金剛手祕密主、と曰う。是くの如きを上首として、十佛刹微塵數等の持金剛衆の俱にあり、及び普賢菩薩、慈氏菩薩、妙吉祥
菩薩、除一切蓋障菩薩等諸大菩薩、前後に圍繞して法を演説す。

とあり、第一の「結集の疑」と第二の「経処の疑」で徳一が問題にする箇所が説かれている。

徳一はまず、密教經典である『大毘盧舍那經』（『大日經』）は、法身の**大日如来**が持金剛菩薩衆や普賢菩薩などの諸大菩薩に説法する經典だと
いう「法身說法」の意味がわかつておらず、大乘經典のように、「如是我聞」の「我」は二乗や凡夫であり、「一時」は「かつてある時」であり、
「薄伽梵」は「世尊」、つまり実在した「釈迦」であり、「聽聞者」（結集者）は大乘の菩薩や釈迦の弟子・阿羅漢などであり、その説法は釈尊の
直説すなわち「仏説」でなければならぬ、という大乘の立場から疑義を呈している。

この第一の「疑」は「如是我聞」の「我」は誰だと迫っているが、問題の本質は『法華經』に詳しいはずの徳一の口から「久遠実成の釈迦牟

尼仏「すなわちのちに言われる「法身」の思想が語られず、密教では「釈尊」は大日如來の他受用身（報身）の釈迦如來であり、実在した釈迦ではないことや、『華嚴經』の説く法身毘盧舍那（ヴァイローチャナ）が密教では大毘盧遮那（大日如來、マハー・ヴァイローチャナ）になり、「真如」そのもので説法をしなかつた華嚴の毘盧舍那が、自らその自内証を説く法身に人格化されたこと（法身説法）が、『大日經』を読んでもわからなかつたのだろう。その証拠に徳一は、密教經典に「世尊」や釈尊の弟子など目に見える者が登場しないのはおかしいと言っている。

■第二 經處の疑

【原文】

經處疑者 毘盧舍那經初云。薄伽住金剛法界宮説此經。今疑。金剛法界宮爲自受用淨土、爲他受用淨土。設爾何失。一俱有失。若言自受用淨土者亦有二失。一下位見失、一處不遍失。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。

【書き下し文】

經處の疑とは、『大』毘盧舍那經の初めに云わく、「薄伽（梵金剛法界宮に住し、此の經を説く）」ということなり。今疑う。金剛法界宮を自受用淨土と爲すや、他受用淨土と爲すや。設え爾らば、何の失あらん。二つ俱に失有り。若し自受用淨土と言わばまた二失有り。一に下位の見の失、二に處遍せざるの失なり。言う所の下位の見の失とは、自受用土は十地の菩薩も能く見る所に非ず。如何が金剛手等の諸大菩薩皆悉く雲集し共に見共に聞かん。言う所の處遍せざるの失とは、一行（禪）師の『大』毘盧舍那經疏『大日經疏』に云わく、「此の宮は是れ古佛の成菩提の處にして、いわゆる摩醯首羅天宮、是れなり」と。自受用土の周く淨法界に遍す。何ぞ別に智處を指さん。若し他受用淨土と言わば、此れまた爾らず。何を以つての故に。『經』（『成唯識論』）に云わく。法界は是れ眞如にして眞如の理宮と名づく無處不遍なり。如何が別に摩醯首羅天王宮を指さん。此の疑未決なり。

【註記】

①經處・經が説かれた處。説法處。例えば『法華經』が説かれた「靈鷲山」。

②薄伽・薄伽梵（バガヴァッド）、世尊。ここは大毘盧遮那仏（大日如来）。

③金剛法界宮：大日如来の住処・説法処。色究竟天（有頂天）にある。摩醯首羅天とも言う。

④自受用浄土、他受用身土：密教が言う「四種法身」のうち受用身で、自受用身（自らの真如の法樂を自ら享受する法身）・他受用身（十地の菩薩のために種々に姿を現して真如の法樂を受けしめる法身）が現われる浄土。

⑤十地菩薩：菩薩が三阿僧祇劫の間「六波羅蜜」の修行を行って達する階位（菩薩五十二位）の四十一位から五十位までの十位に住する菩薩。その上の五十一位は「等覺」、最上位の五十二位が「妙覺」。具には、下位から歡喜地・離垢地・發光地・焰光地・難勝地・現前地・遠行地・不動地・善想地・法雲地。

⑥金剛手：金剛薩埵の異名。

⑦一行師疏：一行師は、一行禪師。唐代の中国僧であり天文学者。真言「伝持の八祖」の第六祖。『疏』は、『大日経』を善無畏が講述し一行が筆録・編纂した『大日経疏』。

⑧摩醯首羅天（王）宮：金剛法界宮。摩醯首羅は Mahesvara（大自在（天））。

⑨經：ここは玄奘訳の『成唯識論』の「一」。

【要約】

経処の疑とは、『大毘盧舍那経』（『大日経』）の最初に、「薄伽梵は金剛法界宮でこの経を説かれた」と言うが、この経が説かれた「金剛法界宮」とはいったいどんな所かという疑義。さらに、もし「（金剛）法界宮」が法身（毘盧舍那）の自内証の法樂を自ら受用する自受用浄土であるなら、十地の菩薩にそれは見えず、金剛手等の諸大菩薩も見聞きできない、また一行禪師が言うように、普く法界に遍満するのであれば智処を指定する意味がわからず、もし他受用浄土とするならば、『経』（『成唯識論』）に言うように、法界とは「真如の理宮」と言い、無處不遍で「金剛法界宮」とは依然どんな場所かわからない、というもの。

【私見】

この「経処の疑」で徳一は、『大日経』の「説法処」が、大乘經典に登場する「靈鷲山」や「祇園精舎」など実在で目に見える場所ではなく、法身大日如来が自ら自内証の法樂を享受する「金剛法界宮」では、十地の菩薩などは見ることがも耳で聞くこともできない、と無処不遍の「法界」にあることに不満を呈している。この時期の徳一には、空海の「法身説法」は耳に達していないはずだが、『大日経』を素直に読めば法身の説法

を説いていることくらい誰にでもわかりそうだが、おそらく『撰大乘論』『成唯識論』『大乘莊嚴經論』などの法相論書が言う「自受用身」「他受用身」の説で難じているのだろうか。要すれば、徳一にとっては大日如来と「金剛法界宮」が「色身」「色法」かどうかの問題なのである。

■第三 即身成佛の疑

【原文】

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。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、三天勢生、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人無餘涅槃。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。汝一刹中、修經於塵劫。如汝見於我當獲如是智。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、其心不疲倦、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、其心不疲倦、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、何昔佛說信菩薩語。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。以爲憍慢衆生故。攝示如是无數方便。不可思議而實菩薩種種性根等、發心則等、所證亦等、無有超過法。以一切菩薩皆遵三阿僧祇劫故。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、謬執菩薩不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。而彼眞言天台三宗學徒、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。

【書き下し文】

即身成佛の疑とは、龍樹所造の『發菩提心論』に云わく。「今、眞言行人の能く凡より佛位に入るは、また十地の菩薩の境界を超え、また眞言行人は三行を因と爲して即身成佛す。一は行願、二は勝義、三は三摩地なり」といふことなり。今疑う。此れ二天有り。一に行の具わざる失、二に慈悲を闕く失なり。言う所の行不具の失とは、凡そ菩薩は無量の行と雖ども、總じて六度に攝し、四攝を悉く盡す。今眞言行人の修する所の行に因りて三つの名を列ねると雖も、而るに總じて是れ觀行なり。此の止觀行は六度の中に於いて唯だ靜慮（禪定）波羅蜜多なり。餘の五度に非ず。爾れば則ち唯だ一度を行じ餘の五を行ぜず。全て四攝を闕く。行を闕けば成佛は此れ則ち不可なり。闕慈悲の失とは、凡そ諸菩薩は慈悲を母と爲し、方便を父と爲し、具に五生を受く。『瑜伽（師地論）』（卷）四十八に云わく。「一に除災生、二に隨類生、三に大勢生、四に増上生、五に最後生」と。除災生とは諸飢劫に大魚身等を受け、隨類生とは人等衆類中に其の類身等を受け、大勢生者とは富貴自在の種族中に其身等を受け、増上生とは十五果等、最後生とは成正覺の身にして久しく生死を輪轉す。恒に我れ一切衆生を度し皆をして無餘涅槃に入らしめんことを誓う」と。而るに眞言行人は衆生を遺棄し自ら先んじて成佛す。慈悲何ぞ有らん。亦何ぞ二乗の自利行たるや。故に『涅槃經』に云わく。「自ら未だ得ず他を度すべし」と。又『八十華嚴經』毘盧遮那品（第六）に云わく。「大威光菩薩頌を説いて云わく。毘盧舍那の本身は菩薩なり。往昔、諸佛の所にて、一切を皆承事し、無量劫に修行し、諸々の刹海を嚴淨す。自身を捨施すること、廣大にして涯際無し。耳鼻頭手足と、及び諸々の宮殿を以て、之を捨つるに量有ること無く、諸々の刹海を嚴淨す。能く一一の刹に於いて、億劫に不思議なるに、菩提の行を修習して、諸々の刹海を嚴淨す。普賢の大願力もつて、一切の佛海の中に、無量の行を修行し、諸々の刹海を嚴淨す。その時、一切功德山須彌勝雲佛は大威光菩薩の爲に頌を説いて言わく。「汝一刹中に、修して塵劫を経たり。汝我に見るが如く、當に是くの如き智を獲べし。一一の微塵の中に、無量劫に行ずれば、彼の人乃ち能く諸々の佛刹を莊嚴するを得。一一の衆生の爲に、輪迴して劫海を経るも、其心に疲倦せざれば、當に世の導師と成るべし」と。『華嚴』經』既に毘盧遮那佛の因行を説いて云わく。「無量劫の修行、能く一一の刹において、億劫に不思議なるに、菩提行を修習す。一刹の中に修行して、刹塵の劫を経たり。一一の微塵の劫を行す。彼の人能く諸々の佛刹を莊嚴するを得。一一の衆生の爲に、輪迴して劫海を経るも、其心に疲倦せざれば、當に世の導師と成るべし」と。此れは是れ、毘盧舍那佛因果を明かし滿つ。今、眞言行人は唯だ觀行を修す。凡位より入佛位に入らば、菩薩の十地行を超ゆ。此れは是れ、龍猛菩薩、何ぞ佛説に背き菩薩の語を信するや。此の疑未決なり。又『釋摩訶衍論』第七に云わく。「發心を證すとは、淨心地（初地）より菩薩の究竟地（第十地）に至るまで、何れの境界を證するや。いわゆる眞如智を名づけて法身と爲す。是の菩薩、一念の頃に於いて、能く十方の餘り無き世界に至り、諸佛を供養して、諸々に法輪を轉じ、唯だ衆生を開導し利益せんが爲に、文字に依らず。或いは地を超え速かに成正覺を示す。怯弱の衆生の爲を以ての故に。或いは我、無量の阿僧祇劫に於いて當に成すべきを説く。懈怠の衆生の爲を以ての故に。かくの如き無數の方便を攝す。不可思議にして實に菩薩の種性根等しく、發心則ち

等しく、證する所亦等しく、法を超過すること有ること無し。一切の菩薩皆三阿僧祇劫を遷るを以ての故に。但だ衆生世界に隨い、同じく見聞する所を有せず。根欲の性を異にするが故に。行ずる所また差別有るを示す」と。此の論の文に准ずれば、天台宗の言う所の即身成佛は、菩薩の示現の文に謬つて執するを以て眞實の菩薩の行と爲す。『發菩提心論』と此の『釋摩訶衍論』俱に龍樹（龍猛）菩薩の所造にして、豈に相違有らんや。是の故に當に知るべし、『發菩提心論』言う所の、「今、眞言行人の能く凡より佛位に入らば、また十地の菩薩の境界を超える者なり」とは、菩薩の示現の行に依りて非實の菩薩を説く、と。而して彼の眞言天台二宗の學徒は、己の宗の所依の經論を推究するに善しからず、別に宗を妄立して即身成佛を云う者なり。諸論を違え後學の徒を誤らしむ。諸々の有智の者は依學を謬ること勿れ。

【註記】

①即身成佛・密教で言う、現在の生身のまま仏身（と一体に）になること。三阿僧祇劫の修行のはてに成仏する顯教（の「三劫成仏」）に対する「速疾成仏」説。『金剛頂經』の「五相成身」、空海の「即身成仏」。「六大無礙」「三密瑜伽」「発心即到」。

②發菩提心論・龍樹（龍猛）の作と伝えられる眞言宗所依の論書。正式名『金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論』百卷。

③眞言行人・眞言行者。

④三行・『菩提心論』の説く菩提心の行相。行願・勝義・三摩地。

行願とは、眞言行者は一切の衆生が如来蔵を具有する故に畢竟成仏することを知り、大悲心を菩提心として衆生の願いに従い教導し利益すること。

勝義とは、一切の諸法に自性なしと知り、それを菩提心に徹底すること。

三摩地とは、法爾に普賢大菩提心に住すること。具には、心中に日月輪を觀じ、本有菩提心を自覺すること。

⑤六度・六波羅蜜。布施・持戒・忍辱・精進・禪定・智慧の六種菩薩行。

⑥四摂・四摂法。布施・愛語・利行・同事。

⑦因行・成仏の因となる修行。

⑧止觀行・「止」（シャマタ）・「觀」（ヴィパシユヤナー）による瞑想行。

⑨靜慮波羅蜜多・禪定波羅蜜。

⑩五生・菩薩の五つの生れ方。除災生・隨類生・大勢生・増上生・最後生。飢えや大きな魚身を受ける除災生。人などの類衆の身を受ける隨類生。富貴・自在・種族などの身を受ける大勢生。十五果の増上生。サトリながら生死をくり返す身（菩薩の身）の最後生。

⑪瑜伽四十八：『瑜伽（師地論）』：弥勒の説を聞いた無著の作、玄奘訳『瑜伽師地論』第四十八。

⑫無餘涅槃：身体的な生理活動も滅した涅槃。灰身滅智。

⑬涅槃經：『大般涅槃經』。釈迦の入滅とその仏教的な意味を説く。

⑭華嚴經毘盧遮那品：『八十華嚴經』毘盧遮那品第八。

⑮大威光菩薩：毘盧遮那仏がまた因行の時の菩薩名。

⑯無量劫：数字で表せないほどの無限の時間。

⑰一切功德山須彌勝雲佛：『八十華嚴經』毘盧舍那品が説く仏。

⑱經：『八十華嚴經』毘盧舍那品。

⑲釋摩訶衍論：『大乘起信論』の注釈。龍樹（龍猛）の作と言われる。

⑳發心：發菩提心。

㉑眞如智：眞如を悟った仏智。

㉒阿僧祇劫：時間的数量として、日本では十の五十六乗。ここでは無限に長い時間、の意。

㉓懈怠：慢心、怠慢。

㉔三阿僧祇劫（三劫）：十の五十六乗の三倍。菩薩が發心してから十地の五十位まで修行にかかる時間。

【要約】

即身成仏の「疑」とは、龍樹（龍猛）の『菩提心論』に、「眞言行者は行願・勝義・三摩地の三行によつて菩薩の十地を超え、即身成仏する」と言うことに關し、それは止觀行であつて菩薩行の六波羅蜜も四摂法もなく、修行がなければ成仏はなく、また眞言行者には『瑜伽師地論』が説く菩薩の衆生済度・慈悲利他がなく、衆生を見捨てて自分が先に成仏するのだからで、どこにも慈悲がない。『涅槃經』には「他を先にせよ」と言い、『八十華嚴經』毘盧遮那品は無量劫の菩提行と衆生済度を説いているのに、眞言行者はただ止觀行を修するだけで仏説に背いている。眞言・天台の学徒は自分の宗の所依の經論をろくに學ばず、別に宗を立てて即身成仏と言っている、というもの。

【私見】

徳一は、密教の「即身成仏」思想を『菩提心論』で読んだ程度で、手許にあったはずの『大日經』や『金剛頂經』から「即身成仏」の教理を

学んでいない。徳一は「即身成仏」を大乘の立場で菩薩の自利（自行）・利他（慈悲）の問題とし、経証を挙げ論述しているが、「即身成仏」の本質である「父母所生の身（六大無礙）」「三密瑜伽」「三密相応」や成仏の「速疾性」の問題、すなわち「三劫成仏」の超克という「即身成仏」の本質が問えず、ヒントはずれの「行の不具」と「慈悲の欠」しか問わない。

そもそも「即身成仏」は、禪の「頓悟」「漸悟」のように、成仏にかかる時間の速さが問題で、『大日経』は、『華嚴経』入法界品の「善哉童子」のように、途方もなく時間にかかる「三劫成仏」を超えることを説き、『金剛頂経』はそれを具体的に「五相成身」観で説き、空海は「発心即到」とまで言った。また、密教以前の大乗経典でも、「仏性」「仏種」「如来蔵」「悉皆成仏」「本覚」が説かれ、「速疾成仏」が常に問題にされている。問題の本質は、途方もなく時間にかかる「三劫成仏」では世間の衆生救済にならないからで、密教はそれを大胆に超えて「父母所生の身」での成仏に至ったのである。これ以上の衆生救済、すなわち慈悲行はなく、「自分が先に成仏して衆生は置き去り」などという言いがかりはほとんどない誤解である。また「行の欠」と言うが、徳一は『大日経』の具縁品以下、とくに巻七の供養法儀軌など読んでいないのだろう。

■第四 五智の疑

【原文】

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（即眞如理）。今疑。此有 一失。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、無若一佛不具五智。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。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。

【書き下し】

五智の疑とは、『發菩提心論』に云うことなり。東方阿閼佛は大圓鏡智を成じ、南方寶生佛は平等性智を成じ、西方阿彌陀佛は妙觀察智を成じ、北方不空成就佛は成所作智を成じ、中央の毘盧舍那佛は法界智を成ず。即ち眞如の理なり、と。今疑う。此れに二失有り。一は諸々の佛智の平

等ならざる失、二に餘の佛に智無き失なり。言う所の佛智の平等ならざる失とは、一切の諸佛は各々五智を具し、一佛の五智を具さざることを有ること無し。此の『經』（『發菩提心論』）に云わく、「別して五方の佛各々一智を具し餘の四智を成ぜず」と。此れ即ち『（成）唯識論』『佛地（經論）』等諸々の論に「一切の諸々の佛各々五智を具す」と説くに違ふ。若し各々一智を偏増するに隨うも、實には俱に智を成ずると言わば、爾らず。何を以ての故に。諸々の佛智に勝劣の失有ることになるが故に。若し彼の五智の體用に差別無く、皆同じくして殊ならざれば、如何が五智に會して各々差別有り、如何が偏増する可きや。何となれば、大圓鏡智自受用身土の智を現じ、平等性智他受用身を現じ、成所作智變化身土の智を現じ、妙觀察智大衆の中に居て説法の疑を決するも身土の智に如かず。『攝（大乘）論』や『（成）唯識（論）』等の説くが故に。然して、第五の法界（体性）智は是れ眞如の理なり。智の體性の故に智と名づくも、實には智の用無く、但だ毘盧舍那佛の如し。唯だ智の性有つて四智の用無く、餘の四方佛各々一の智の用有つて、四智の體用を闕く。即ち諸佛の智に勝劣の失有り。言う所の餘の佛に智無き失とは、且らく娑婆世界に十方の佛土の有りて之を圍繞するが如し。此の中、四方の佛各々一智を成ずれば、餘の四維上下の此の六方佛は何の智を成ぜん。此の疑未決なり。

【註記】

- ①五智…金剛界大日如來の「法界体性智」、東方阿閼如來の「大円鏡智」、南方宝生如來の「平等性智」、西方阿彌陀如來の「妙觀察智」、北方不空成就如來の「成所作智」。
- ②此經…ここは『菩提心論』。
- ③唯識…ここは護法の『成唯識論』。
- ④佛地…ここは親光の『仏地經論』、『仏地經』の釈論。親光は玄奘の弟子。唯識を説く。
- ⑤體用…体は本体・本性・本質。用ははたらき・作用。
- ⑥變化身…法身如來が衆生済度のために姿をさまざまに変えて現れる仏身。
- ⑦攝論…無著の『撰大乘論』。玄奘以前の唯識を説く。
- ⑧四維…東南・西南・西北・北東の方角。

【要約】

五智の疑とは、徳一が言うに、『菩提心論』が、「五方仏」（金剛界「五仏」、大日・阿閼・宝生・阿彌陀・不空成就）は各々一つの智は成じる

が、他の四つの智は成じないと言うが、『成唯識論』『佛地經論』などの論では、一切の諸仏は各々五智を具すと云っていて、密教の「五仏」の「仏智」は不平等であり、さらに「五仏」に「五智」が成じることと密教が強調すれば、「五仏」以外の諸仏には一つの「仏智」も成じないという事にならないか、もし一つの特にすぐれた「仏智」に長じ、さらに他の「仏智」も俱有すると言うなら、諸々の「仏智」に優劣が生じることになり、「五智」の本体やたらきに優劣がないとすれば、「五智」の一つ一つに特化して特にすぐれたものとするのはおかしい、しかも大円鏡智は自受用身に現じ、平等性智は他受用身に現じ、成所作智は變化身に現じ、妙觀察智は大衆教化の説法であるが仏身に現じず、第五の法界（体性）智は真如の理で、「仏智」の本体なので「智」と言うが実際には「仏智」の本性だけで「智」のはたらきをもたない、『華嚴經』の説く毘盧舍那仏と同じである、というもの。

【私見】

徳一は、『菩提心論』をどこまで読んだのか、どこまで理解できたのか、『金剛頂經』をおそらく読まずに「五智」に言及している。「法界体性智」とは「真如」そのもので「仏智」を具せせず、はたらきのない、『華嚴經』が説く法身の毘盧舍那仏と同じだと言う。先にもふれたが、そもそも密教で言う法身大日如來の理解ができていないし、種々の密典が説く「三身」説（法身・報身・応身）や「四種法身」説（自性身・受用身・變化身・等流身）もわかっていないようで、不可解な「五智」と仏身土との関連性を述べている。

そもそも徳一が展開する「仏智」の不平等観とは何なのか、「仏智」に優劣や差別があると何が問題なのか、その意味がわからない。徳一にとって「五智」は諸仏に普遍的でなければならず、真言宗はそうではなく、「五仏」の一仏に一智であって、「五智」が「五仏」それぞれに具っていないから「五智」は不平等であり、さらに「五仏」以外の仏には「仏智」がないのかどうそふいている。

徳一は、金剛界の大日、すなわち智法身の大日如來（自受用身）が具える「五智」を分身化したのが「五仏」で、阿闍・宝生・阿弥陀・不空成就の「四仏」は大日如來の分身であり、總徳の大日如來に対して別徳の「四仏」だということがわかっているのか、怪しい。そもそも、金剛界「五仏」の「五智」が他の諸仏に普遍的か否かとか、「五仏」以外の諸仏に「仏智」が有りや無しやなど、真言密教にとって本質的でない言いがかりで、稚拙である。徳一など顕教の人が言う「三世十方一切諸仏」は『金剛頂經』では「一切如來」であり、それはとりもなおさず金剛界「五仏」のことであって（『金剛頂經開題』、すなわち「五智」を具する）。

この時期の徳一には、唯識で言う「転識得智」、すなわちアーラヤ識（第八識）が転じて「大円鏡智」に、マナ識（第七識）が転じて「平等性

「智」に、意識（第六識）が転じて「妙觀察智」に、前五識（眼識・耳識・鼻識・舌識・身識）が転じて「成所作智」になることが頭にあり、それらの「四智」はサトリを得た仏に平等に具わると考えていたのだろう。「四智」のそれぞれを徳性とする大日の別徳の仏が登場し、総徳の本尊大日如来の別徳の分身だなどということは、おそらく想定外だったにちがいない。

「五智」の当体である金剛界「五仏」を知ったのも、『金剛頂経』ではなく、『菩提心論』で知ったのだろう。胎蔵曼荼羅の「八葉蓮台」中央の大毘盧舍那仏（胎蔵界の大日如来）を『華嚴経』の毘盧舍那と同様に考えてもいる。従って総徳の大日如来と別徳の「四仏」との関係がわかっていない。わかっていないので、徳一はどんな仏にも「五智」が平等に具わっているべきで、一つの「仏智」に特化して他の「仏智」を具有しないのは、「仏智」に優劣・差別があるのと同じであり、「五仏」以外に「仏智」を説かないのは他の諸仏の「仏智」の平等性を欠くと言ふのだ。

■第五 決定二乗の疑

【原文】

決定二乗疑者 發菩提心論云。決定二乗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。豈菩薩造一誦而一論說出一說說不出耶。此疑未決。

【書き下し】

決定二乗の疑とは、『發菩提心論』に云うことなり。「決定二乗の人は人執を破すと雖も猶法執有り。久しく果位を成じて、灰身滅智を以て其の涅槃に趣けり。大虚空の如く湛然とし常に寂たり。發生す可べきこと難くも、要めて劫限等の滿つるを待ち、方に乃ち發生す」と。今疑う。此の文は即ち、自ら語の相違有るの失なり。何をか「既に灰身滅智の大虚空の如き」と云い、即亦「要めて劫限等の滿つるを待ち方に乃ち發生す」と云うや。一に何の相違あらんや。滅身智何を以て因と爲して更に身智を發生せんや。『佛性論』に云わく。「因の盡きて果の未だを有餘涅槃と名づく。因果の俱なるを無餘涅槃と名づく」と。既に灰身滅智虚空の如し。何を以て因と爲し更に復た發生せんや。因無くして生ずるは釋種に非ざるが故に。又『大智度論』第一百卷に云わく。「無餘涅槃に入らば復た更に出ず」と。彼の『智度論』と此の『發菩提心論』は俱に

龍樹菩薩の造なり。何の故に『智度論』は復た更に出ず、此の『發菩提心論』は更に劫の満つるを待ち方に乃ち發生するや。豈に（龍樹）菩薩造の二論にして、一論は出を説き一説は出ざるを説くや。此の疑未決なり。

【註記】

- ①人執：自我意識への執著。
- ②法執：事物象の姿・形・属性などへの執著。
- ③果位：修行の結果得られた仏果。修行過程は因位。
- ④灰身滅智：煩惱だけでなく肉体も灰にして仏智を無にすること。
- ⑥佛性論：世親の『佛性論』。
- ⑦有餘涅槃：煩惱を滅してサトリを得るも肉体はそのまま残っていること。
- ⑧無余涅槃：灰身滅智に同じ。
- ⑨智度論：中觀派の始祖龍樹の作と言われる『大智度論』。

【要約】

決定「二乗の疑とは、徳一が言うに、『菩提心論』が、声聞・縁覺の二乗に決定している人（小乗）は、自我への執着（人我）を滅しているが、事物象の特相や属性に実体を見てそれに執われること（法我）から離れられず、とつくにサトリを得て、灰身滅智によって煩惱を焼き尽し、身心を無にして（無余）涅槃に趣いていて、大虚空のように静かで動かさず、常に静寂であるが、無余涅槃から身智が再び生じることは難しく、劫を待つてようやく生じるのである、と言うが、これはそもそも自己矛盾している。身智を滅しているのにどうしてまた身智が生じるのか。『大智度論』に「無餘涅槃に入らば復た更に出ず」と言っているではないか。そもそも『菩提心論』も『大智度論』も龍樹の作なのに、『菩提心論』（真言）では「劫を待つてまた身智は生じる」と言い、『大智度論』（大乘）は「無余涅槃に入れば身智はもう生じない」と言う。真言は自己矛盾でおかしい、と。

【私見】

「真言宗未決」と大ミエを切りながら、密教教理にとってさして重要でない二乗の人（小乗の声聞・縁覺）の「身智」に言及し、煩惱が焼き

尽され身心まで滅した無余涅槃において再度「身智」が発生するか否か、同じ龍樹の作の『菩提心論』では「劫を待つて身智は生じる」と言い、『大智度論』では「もはや身智は生じない」と言っていて、『菩提心論』の立場に立つ真言門の人の言うことは自相矛盾だ、「真言宗未決」だと迫っている。

察するに前段の「五智」を「五仏」の身智と考え、大乘（『大智度論』）の立場から「五仏」に身智は生じないはずで、従って「五智」はあり得ない、とても言いたいのだろうか。

蛇足ながら、徳一は『菩提心論』の作者とされる龍樹と『大智度論』の作者とされる龍樹とを同一人物視している。龍樹には古来、大乘中観派の論師で『中論』を著した龍樹 (Nāgārjuna) と、真言宗が真言付法の第三祖とする龍猛 (Nāgārjuna) を同一人物とする見方があるが、年代的にもその著述内容からも同名異人と考えるのが学問的で、古くは、河口慧海・寺本婉雅・榊尾祥雲といった碩学が別人説を言い、近年では中村元先生が『中論』の龍樹、『大智度論』の龍樹、『十住毘婆沙論』の龍樹、『玉行王正論』の龍樹、「真言付法第三祖」の龍猛はみな別人ではないかとしている。徳一の時代に、『菩提心論』と『大智度論』の著者比定や文献考証を期待するのは無理としても、もし徳一が両書をきちんと読み込んでいたら、所説のちがいがいから著者が同一人物か否か勘づいたはずで、ここにも徳一の生半可な密教理解が露呈している。

■第六 開示悟入の疑

【原文】

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、是一行闡梨所造。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。

【書き下し】

開示悟入の疑とは、『發菩提心論』に注して云うことなり。『(大) 毘盧遮那經疏』の釋に准ずれば、また將に「阿字」を『法華經』中の「開示悟入」を解く四字に配すべきなり。字を開くとは、佛智見を開くことなり。即ち是れ菩提心の義なり。字を示すとは、佛智見を示すことなり。

是れ菩提行の義なり。字を悟るとは、佛智見を悟ることなり。是れ證菩提の義なり。字に入るとは、佛智見に入ることなり。是れ涅槃の義なり」と。今『注』の意を観るに、初めに菩提心を發し、次に菩提行を修し、次に菩提の果を證し、後に乃ち涅槃に入る。今、彼の『(大)毘盧舍那經疏』は、是れ一行闍梨の所造なり。何の經論の文に依つて開示悟入を解すや。此れ即ち『法華論』に違ふなり。彼『法華論』は三番の義を以て開示悟入を釋し、一番に當たらす。如何が〔注〕の〔大日經〕の〔釋〕に會わん。此の疑未決なり。

【註記】

- ① 開示悟入…世間の衆生に仏智見を説き示し、サトリに到らせ、仏道を行じよう化導すること。『法華經』方便品に説く、諸仏・世尊がこの世に出現する理由。
- ② 阿字…サンスクリットのアルファベットの最初の字「ア」。大日如来（胎藏界）の種子。
- ③ 法華經…『法華經』（鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』）方便品。原文を示せば、

諸仏世尊、衆生に仏知見を開かしめ、清淨を得せしめんと欲するが故に世に出現し、衆生に仏の知見を示さしめんと欲するが故に世に出現し、衆生に仏知見を悟らしめんと欲するが故に世に出現し、衆生を仏知見の道に入らしめんと欲するが故に世に出現す。

で、すなわち、諸仏・世尊が世間に出現したのは衆生に仏知見を開き示し悟らせ涅槃に入らしめるため、という方便説のことである。

- ④ 佛智見…仏智を以て世間を見ること。
- ⑤ 菩提心…大乘では、サトリを希求する心。密教では、誰でもが本来具有している仏心。
- ⑥ 菩提行…自利利他の菩薩行。
- ⑦ 闍梨…阿闍梨、軌範師。真言宗では伝法灌頂の大阿を已修の者。密法を伝授できる者。
- ⑧ 法華論…世親の作と言われる『妙法蓮華經變波提舍』（菩提流支訳）。

【要約】

開示悟入の疑は、徳一が言うに、『菩提心論』に言う『大日經疏』の釈によると、「阿字」の「発心」「修行」「菩提」「涅槃」の四義は、『法華經』方便品に説かれる「開示悟入」の四字（「開」「示」「悟」「入」）に配して解釈すべしと言っているが、『菩提心論』は一行禪師の『大日經疏』

に準じているものだが、これは世親が書いたと云う『法華論』の解釈とちがっている。『法華論』は三番目の意味（悟仏知見）で「開示悟入」と解釈しているが、『菩提心論』の言う『大日經疏』の解釈では一番にも当たらない、「疏」を筆録した一行は何を見て書いたのだ、というもの。

【私見】

まず、徳一が言う『法華論』すなわち『妙法蓮華經變波提舎』には次のようにあるが、徳一の言う「三番」の意味がよくわからない。「三番」とは「開」「示」「悟」「入」の「悟」、ここでは傍線した「外道の衆生をして覺悟を生じせしめんが故に」のことか。

衆生をして佛知見に入らしめんと欲するが故に世に出現す。又、復た示とは、諸菩薩の疑心有る者の爲に、實の如く修行するを知らしめんが故に。又、悟入とは、未だ發心せざる者に發心せしめるが故に、已に發心せし者を法に入らしめんが故に。又、復た悟とは、外道の衆生をして覺悟を生じせしめんが故に。又、復た入とは、聲聞の小乘果を得し者をして入菩提に入らしめんが故に。

また、『菩提心論』を見てみると、『法華經』の「開示悟入」に配して「阿字」の四義を言っている。

夫れ阿字とは、一切法本不生の義なり（「阿字本不生」）。毘盧遮那經疏の釋に准じれば、阿字は五義を俱有す。一に阿字（短聲、「ア」）。是れ菩提心なり。二に阿字（引聲、「アー」）。是れ菩提行なり。三に暗字（長聲、「アン」）。是れ證菩提の義なり。四に惡字（短聲、「アク」）。是れ般涅槃の義なり。五に惡字（引聲、「アーク」）。是れ方便智を具足する義なり。又、將に阿字は、法華經中の開示悟入を解く四字に配すべきなり。佛知見を開くは、菩提涅槃を雙べ開くこと、初めの阿字の如し。是れ菩提心の義なり。字を示すは、佛知見を示すなり。第二の阿字の如し。是れ菩提行の義なり。字を悟るは、佛知見を悟るなり。第三の暗字の如し。是れ證菩提の義なり。字に入るは、佛知見に入るなり。第四の惡字の如し。是れ般涅槃の義なり。總じてこれを言い、具足して成就す。第五の惡字は、是れ方便の善巧智、圓滿の義なり。

徳一には、『法華經』方便品の「開示悟入」はわかるが、『大日經疏』の「阿字」の四義がわからないのだ。「開示悟入」第三の「悟」と「阿字」の四義の第三の「菩提」の重ねの何が問題なのか、私にはわからない。

■第七 菩薩十地の疑

【原文】

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。

【書き下し】

菩薩十地の疑とは、『大』毘盧舍那經』第六卷に云うことなり。何を如來と爲し、云何が菩薩と名づけん。佛告げて言わく、彼の菩提を樂い求めるを菩提薩埵と名づく。十地等を成就し後に成佛す。十力の智の故に如來と名づく』と。此の『經』の文に准じれば、眞言行人は十地行を修して後に多く成佛す。如何が『發菩提心論』に「十地の菩薩の境界を超える」と云う。又、『華嚴(經)』盧舍那品に云わく、「往昔大威光菩薩たる時。十地の行の後に方に佛と作る」と。又、「十地品」は是れ毘盧舍那の因行なり。又、『梵網經』に云わく、「我百劫に是の心地を修行して方に等正覺を成ず。故に我を號して盧舍那と爲す」と。又、『梵網經』の上卷所說の十地は、是れ盧舍那佛の菩薩たる時修せし所の十地なり。是の諸經の教え是れ盧舍那の説く所なり。彼の言う所凡より佛位に入るとは、是れ龍樹(『菩提心論』)の語なり。如何が佛說に背いて、菩薩の説を信せん。此の疑未決なり。

【註記】

①十力…如來が具有する仏智の力。処非処智力・業異熟智力・靜慮解脫等持等至智力・根上下智力・種種勝解智力・種種果智力・遍趣行智力・宿住隨念智力・死生智力・漏盡智力。

②梵網經…ここは大乗の『梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十卷上・下』。

【要約】

菩薩十地の疑とは、徳一が言うに、『大日經』第六卷では「密教の言う菩薩は十地の行を成就して後に成仏する」と言うのに、『發菩提心論』は

「十地の菩薩の境界を超える」と言い、『華嚴經』の盧舍那品・十地品や『梵網經』では盧舍那仏が長い長い十地の行の末に仏となったと説き、それはすなわち盧舍那仏の説く所（仏説）であるのに、なぜ仏説に背き「凡より（直接）佛位に入る」などという『善思提心論』・龍樹（＝菩薩）の説くことを信するのだ、というもの。

【私見】

徳一は、『善思提心論』の「真言行人は」十地の菩薩の境界を超える「凡より（即）佛位に入る」を密教の「速疾成仏」の意味と見て、『華嚴經』の盧舍那品・十地品や『梵網經』という大乘の経証を挙げていわゆる「歴劫迂廻」の立場から「疑」を呈している。

ちなみに徳一の立場から菩薩の成仏過程を言えば、発心から成仏まで五十位の修行段階に三阿僧祇劫の時間を要する。具には、「十信」「十住」「十行」「十回向」の四十位が第一阿僧祇劫。次いで「十地」の初地（歡喜地）から第七地（遠行地）までが第二阿僧祇劫。そして「十地」の第八地（不動地）から第十地（法雲地）までが第三第二阿僧祇劫。ちなみに「一阿僧祇」は現行の『塵劫記』（寛永十一年版）で「十」の五十六乗、「劫」は、ヒンドゥーでは「一劫」が四十三億三千万年。仏教では実数年ではなく「途方もなく長い年限」の意。この途方もなく長い年限を要する「三劫成仏」論を徳一はそのまま鵜呑みにして疑わず、父母所生の身には不可能な非現実として問わないのだ。この「十地菩薩の疑」の本質は、「十地の菩薩に関する疑」ではなく、「即身成仏」で一氣に十地を超えてしまふことへの「疑」である。

■第八 梵字の疑

【原文】

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。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。前之二論並已滅沒。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。又西域記第三云、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。

【書き下し】

梵字の疑とは、眞言を學ぶ徒の傳えて言うところなり。「梵字は是れ（梵天の作に非ず、）外道の作に非ず、佛の作る所に非ず、法然にして有り、但だ佛の顯示する所なり」と。今疑う。問うて曰く。法然にして有るとは、何等にして有るや。無爲なるや有爲なるや。彼答えて曰く。有爲に非ず無爲に非ず、但だ佛の顯われるを説くのみ。我疑つて問うて曰く。有爲無爲に攝せざる所の法、是れ體無き法なり。此の體無き法は三世に生ぜず。菟角等の如し。如何が佛の顯われるを説き詮用有らしめん。文の彼の文字は是れ翰墨の畫く所なり。是等は色法を現す。是れ色等の有爲法にして無爲法に非ざれば、言う所の如くあるべし。何ぞ有爲法に非ずや。又、遁倫師所造の『瑜伽（論）疏』第五に云わく、「劫初の起りに梵王則ち一百万頌の聲明を造り、後に慧命滅す。帝釋は復た略して十萬頌と爲す。次に迦單沒羅仙有りて略して一萬千頌と爲す。次に波膩尼仙有りて略して八千頌と爲す。今、現行するは唯だ後の二有り。前の二論は竝んで已に滅没す。又、『開釋迦論』は一千五百頌なり。然らば、護法菩薩は二萬五千頌を造り、『雜寶聲明論』と名づく。西方は以て聲明の究竟の極論と爲し、世に盛んに行うなり。是れ聲明の根本と名づく。名號とは、劫初の時梵王の一法に皆千名を立て、帝釋は後に減して百名と爲す。又減して十名と爲し、後に又減して三名と爲し、總じて一品と爲す」と。又、『西域記』第二に云わく、「其の文字を詳らかにすれば、梵天の製る所にして、原始に則を垂れ四十七言なり」と。此等の文に準じて、彼の梵文字は實に是れ翰墨の造る所の畫なり。何故に法然にして有りと云うや。此の疑未決なり。

【註記】

①梵字…ここでは悉曇字母の意。徳一は「眞言学徒の伝」として「梵字は是れ（梵天の作に非ず、）外道の作に非ず、佛の作る所に非ず、法然にして有り、但だ佛の顯示する所」と言っているが、これは空海の『梵字悉曇字母并釈義』の所説に酷似している。その原文を引けば、

夫れ梵字悉曇とは、印度の文書なり。西域記に云わく。梵天の製る所にして五天竺國は皆此の字を用うるなり。然れば地に因り人に隨つてやや増減有り。語は其の骨體此れを以て本と爲す。劫の初めの時、世に法教無し。梵王下り來て授くるに此の悉曇章を以てす。四十七の言を根原とし流派一萬に餘る。世人元の由を解せず梵王の所作と謂う。若し大毘盧遮那經に依りて云わば、此れは是れ文字は自然道理の作る所なり。如來の作る所に非ず、また梵王諸天の作る所に非ず。

徳一は空海の『梵字悉曇字母并釈義』を読んでいたふしがある。いつどこで読んだか不明であるが、『性靈集』所収の「梵字ならびに雜文を

献ずる表」の末尾に「梵字悉曇字母并釈義一卷」とあり、献上リストに入られている。同「表」は弘仁五年七月二十八日付であるから、『梵字悉曇字母并釈義』は弘仁五年七月以前の作と推定され、これを空海はほかの密教典籍とともに徳一に届けたかもしれない。そうでなければ、会津に止住して久しい徳一に空海の『梵字悉曇字母并釈義』を手にして読む機会があったかどうか、はなはだ疑わしいからである。

② 無為…因と縁によって生滅転変しない無為法。

③ 有為…因と縁によって生滅転変する有為法。

④ 遁倫師…別名遁倫。新羅の僧。『瑜伽論記』の作者。

⑤ 梵王…梵天、梵天王。ヒンドウーではブラフマン。仏教では護法善神。

⑥ 帝釋…帝釈天。ヒンドウーではインドラ。仏教では護法善神。梵天と二対で梵釈と言われる。

⑦ 迦單沒羅仙…パタンジャリ。インド古代のサンスクリット文法学者。パーニニの『アシュタ・アドヤーイー』の註釈書『マハー・バーシユヤ』で、サンスクリット文法学の体系を完成させたと言われる。この「疑」では外道と言われる。

⑧ 波膩尼仙…パーニニ。インド古代のサンスクリット文法学者。『アシュタ・アドヤーイー』（パーニニ文典）の作者。この「疑」では外道。

⑨ 開釋迦論…『開釋迦論』？。

⑩ 護法…ダルマ・パーラ。六世紀、インド唯識派の論師。世親の『唯識三十頌』の注釈『成唯識論』の作者。

⑪ 雜寶聲明論…護法の『雜寶聲明論』

⑫ 聲明…ここではサンスクリットの音韻や文法。

⑬ 西域記…玄奘がインド巡学で見聞したものを口述し、弟子の弁機が筆録した『大唐西域記』。

⑭ 法然…法爾自然。

【要約】

梵字の疑とは、徳一が言うに、遁倫（道倫）の『瑜伽（師地）論記』が言う「声明」の伝承や『西域記』が伝える梵字の伝承を根拠に、梵字は筆と墨で書かれた物質的なもの（色法）であり、真言学徒が言い伝えているように、仏が顕示する法爾自然のものではない、というもの。

【私見】

この「疑」も「真言宗未決」という大ミエとは裏腹に、梵字の本質とは無関係な法相宗からの愚問である。この「疑」で徳一が問うているの

は、真言宗の学徒が言い伝えて言う梵字が仏が顕示した法爾自然のものであるなら、それは法相学で言う有為法でもなく無為法でもなく、三世に存在しない。しかし梵字は仏が顕示したのではなく、筆と墨で書いた物質的な色法だと言うが、そんなことは梵字・悉曇の本質的問題ではない。

徳一の時代、この「疑」をふくめ、真言密教はまだこんな程度にしか理解されていなかったにちがいない、空海の「声字実相」を待つまでもなく、徳一には梵字、すなわち悉曇・真言の密教教理がまったくわかっておらず、文字や言葉にそれを具現化する超自然の靈力が宿っているとするインド的なマントラ觀念（日本的には言靈の思想）が見られない。『金剛頂經』の「五相成身」觀を読めば、「自性成就」の真言（唱えればその内容が自ずから成就している真言）に気がつくはずである。密教独特のシンボリズムとそれから発する言語哲学が法相学ではわからないのである。

さらに、無造作にパーニニやパタンジャリといったサンスクリット文法の大成者の名を引用しているが、そもそも徳一にサンスクリット文法がわかっていたのであるか。ここまでくると、徳一は引用典籍やその作者の内実も知らずに「真言未決」を言っているきらいがあり、私には無学のハッターリにも見える。

■第九 毘盧舍那佛の疑

【原文】

毘盧舍那疑者、疏云、說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、共聞受其所說經。若言法身說法者爲誰說法。若爲十地機說法者不爾。他受用身應無用故。若爲一乘凡夫說法者此亦不然。變化身應無用故。此疑未決。

【書き下し】

毘盧舍那の疑とは、『(大毘盧遮那經)疏』に云うところなり。「此の經に説く佛は、即ち毘盧舍那佛の本地法身なり」と。今疑う。言う所の本地法身とは、理智の二の法身を過ぎず。此の二法身は十地菩薩の能く見る所ならず。如何が執金剛手等皆悉く雲集し、共に毘盧舍那佛を見、共に其の説く所の經を聞受せん。若し法身說法を言わば誰に說法を爲さん。若し十地の機の說法を爲さば爾らず。他受用身は應に無用の故に。若し一乘・凡夫の說法を爲さば此れ亦然らず。變化身の應に無用の故に。此の疑未決なり。

【註記】

- ①本地法身…法如そのものの毘盧舍那仏。自性身。
- ②理智二之法身…理法身（法如そのものとしての法身）と智法身（理法身を人格化して仏智の身とした法身）。空海以前の南都仏教の時代、法相の慧沼や三論の智光らにも見られる。
- ③法身説法…ここは自受用法樂の意味。

【要約】

毘盧舍那の疑とは、徳一が言うに、毘盧舍那仏（大日如来）は本地法身（自性身、理法身、智法身）で、この法身は十地に住する菩薩には姿が見えないのに、密教の執金剛手等はその姿を見たり、その説法を聞くことができると言う。それを法身説法の故だと言うなら、本地法身（自性身）の毘盧舍那仏（大日如来）はいったい誰に説法しているのか。もし十地の菩薩のために説法すると言うのなら、いわゆる他受用身は要らなくなり、もし二乗や凡夫に説法すると言うのであれば、変化身は要らなくなる、というもの。

【私見】

まず、「法身説法」という四字熟語が徳一によってここに使われていることが注目される。徳一が『大日経』『金剛頂経』を読んで「法身説法」という表現や概念を思いついたとは思えないが、ともあれ「法身説法」を本地法身（自性身）の毘盧舍那仏の説法だと理解しているようである。それはすなわち、空海の「弁顕密一教論」が説く「自性身説法」を思わせ、徳一が空海の『一教論』を読んでいた可能性を示唆する。いずれにしても、本地法身が説法する密教的教理を徳一が理解し、それを空海よりも早く「法身説法」と表現していたことは明らかで、この件に関する研究者の言及をあとで調べてみたい。

また、「理」「智」の二法身に言及しているところを見ると、この時期の徳一が「理法身」「智法身」という仏身説を知っていたことが窺える。徳一は、自ら尊崇する慧沼（中国法相宗の第二祖）が、『金光明最勝王経疏』や『最勝王経羽足』三身品の註釈で法身に「理」と「智」を認め、元興寺三論の智光が嘉祥大師吉蔵の「理」「智」を依用し、『淨名玄論略述』で「理法身」「智法身」の語をしばしば使っている（藤井淳「理法身と智法身」、印度學仏教學研究第五十二巻第一号）のを知っていて、その理解で言ったものか、いずれにしても空海以前の法相学の知識で『大日経』の言う大日如来の「法身説法」に疑義を呈している。

■第十 經卷數の疑

【原文】

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。

【書き下し】

經卷數の疑とは、『開元釋教目錄』に云うところなり。『(大) 毘盧舍那經』七卷、善無畏三藏譯」と。今彼の經は其の文句を攬り、毘盧舍

那如來の金剛手等菩薩に對して三十一品なり。此れ即ち第六卷末に屬累品を載せ、終行に「歡喜奉行」と云う。是れを以て止劑明らかを知る、

初めの六卷是れ毘盧舍那佛の所說なり。彼の第七卷此れは是れ誰の語か。若し是れ毘盧遮那の所說と言わば、何故に彼の第七卷の初めに「稽首毘盧舍那佛」と云うや。此の文に准じれば知る。彼の第七卷は是れ人の作る所にして、佛の所說に非ず、と。此の疑未決なり。

【註記】

①開元釋教目錄：唐の智昇が編纂をした仏典目錄の『開元釋教錄』。徳一はこの『開元釋教錄』で『大日經』の存在を指摘している。先にもふれたように、玄昉の「転写目錄」あるいは「天平写經」で興福寺時代の徳一がはじめて『大日經』を知った可能性があるが、実物を読んだのは弘仁六年春に空海から会津にもたらされた『大日經』だったであろう。

②善無畏三藏：シユバカラシンハ。インドの訳経僧。ナーランダール寺院でダルマ・グプタから密教を学び、唐の長安に来て『大日經』など多くの密典を漢訳した。真言伝持の八祖の第五祖。

③稽首毘盧舍那佛：『大日經』第七卷、「眞言行學處品第一」の冒頭。

供養次第法の中の眞言行學處品第一。

毘盧遮那佛に稽首す。淨眼を青蓮の如く開敷し、我れ大日經王の説に依り、資する所の衆の儀軌を供養し、次第して眞言法を成ずるを爲す。彼の如く當に速く成就を得べし。

【要約】

經卷数の疑とは、徳一が言うに、『開元釋教目錄』に『毘盧舍那經七卷』とあつて、すなわち『毘盧舍那經』は三十一品あり、第六卷の屬累品第三十二の最後には「皆大歡喜信受奉行」とあつて、第六卷までが毘盧舍那仏の所説であることがわかる。ところが、第七卷には冒頭に改めて「稽首毘盧舍那佛」とあり、それでは毘盧舍那仏の所説であるわけがない。つまり人間の作であつて仏説ではない、というもの。

【私見】

徳一がどこまで『大日經』を読んでわかつていたかわからないが、第六卷までの三十一品と第七卷の五品の「説法主」のちがいを問うている。周知の通り『大日經』は、最初の「入眞言門住心品」第一が教理部門、「入曼荼羅目錄眞言品」第二以下第七卷の「眞言事業品」第五までが曼荼羅の造作や灌頂や供養法儀軌などの実践部門で、そのうちの第七卷（「供養念誦三昧耶法門眞言行學処品」第一・「増益守護清淨行品」第二・「供養儀式品」第三・「持誦法則品」第四・「眞言事業品」第五）は供養法儀軌で、六卷とは別にあつた供養儀軌を善無畏が漢訳して付け加えたと言われている。従つて第七卷はもとと単本であり、その冒頭に「稽首毘盧舍那仏」とあるのは仏典としてありうることで、毘盧舍那仏に稽首するからには毘盧舍那仏の説ではないとか、人間の説だからおかしいではないか、などと追つたところで何の意味もない。従来、この第七卷に説かれる供養法儀軌は、金剛薩埵以後龍猛あるいは善無畏の伝持たとする説があるが、あの時代の徳一には想定外のことであつたらう。

この「經卷数の疑」も『大日經』の本質に迫る「疑」ではなく、「三句の法門」も「六無畏段」も「三劫段」も「十縁生句」も問うことなく、こんな程度の疑義で「眞言宗未決」とはおおげさに過ぎる。

■第十一 鐵塔の疑

【原文 1】

第十一鐵塔凝者、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。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。

【書き下し一】

第十一、鐵塔の凝とは、眞言宗を習う徒の傳えて云うところなり。眞言宗の憑據する所の論は、是れ釋迦如來滅度後八百年に、龍猛菩薩南天の鐵塔に入りて金剛薩埵より受く、と。問う。誰が傳うるや。かくの如く文傳有りと爲すや、是れを口傳と爲すや。答えて曰く。金剛智の説なり。又問う。若し金剛智三藏の説ならば、又是れを口傳と爲すを疑う。文傳有りと爲すや。若し口傳にして文傳に非ずと言わば、信受するに足らず。若し文傳有らば其の文を誦すべし。此の疑未決なり。

【註記一】

①鐵塔・南天の鐵塔。大日如來の法門（密教）の諸經論を金剛薩埵が集め、これを南インドの鐵塔のなかに收藏し、機縁を得て他の密教行者に伝授しようと閉めておいたところ、龍猛（菩薩）がこの鐵塔を開いて『大日經』などを相承した、という伝承。

②金剛薩埵・密教の菩薩の首。菩提心の象徴。

③金剛智（三藏）・ヴァジュラ・ボーディ。インドの訳経僧。ナーランダール寺院を経て唯識・中觀を学び、龍智に師事して密教に入る。その後唐に渡り、洛陽・長安で『金剛頂瑜伽中略出念誦經』などの訳経に尽力した。

【要約一】

第十一の鐵塔の凝とは、徳一が言うに、眞言宗の学徒は、眞言宗が依拠する論は釈尊の滅度八百年の後に、龍猛菩薩が南インドの鐵塔に入り、金剛薩埵から受けたものだという金剛智三藏の説を言い伝えているが、これは口伝か文伝か、もし文伝であるならその文書を読んで示すべきである、というもの。

【私見一】

徳一は不空三藏の『金剛頂經義訣』を読んだのか何で知ったのか、「南天の鐵塔」の伝承に言及し、これを口伝だから信用できないと言う。

古来、真言宗には、大日如来の法門はその上首たる金剛薩埵がこれを集め、南インドの鉄塔のなかに収蔵しておいたところ、のちに龍猛菩薩が『大日経』『金剛頂経』を誦出し伝えた、という伝承がある。

空海は『教王経開題』で、

此経及び大日経並んで是れ龍猛菩薩が南天の鐵塔中より誦出せし所にして、如来祕密藏の根本なり。應化佛の説く所と同じからず。三世一切の如来、皆此の門に従つて成佛す。

として、『金剛頂経』『大日経』二経ともに言っているが、「南天の鉄塔」伝承の典拠とされる不空の『金剛頂経義訣』は、

此の塔中に入ることを得。入り已つて其の塔を尋いて閉ず。多日を経て、此の經王の廣本一遍を讀すこと食頃じききょうの如しと爲す。

諸佛菩薩の指授を得て、記持して忘れざるに堪えたる所なり。便ち塔を出でしめ、塔門た還た閉ずること故の如し。爾の時

記持する所の法を書寫するに百千頌あり、此の經を金剛頂經と名づく。

と言つて、『金剛頂経』のみの相伝を伝えている。

ただこの伝承も、金剛智三藏が『西域記』に見える「清弁（中觀派の論師）がアシユラ宮を開く話」をもとにして不空に話したもので（梅尾祥雲『アマラヴァチの鉄塔と南天鉄塔』、密教研究第十号）、鉄塔伝承に付会したものである。

徳一は、この「南天の鉄塔」が文伝か口伝かを疑い、もし文伝ならその文を示せと迫っているが、答えは密教付法の伝持伝承でいわゆる師資相承の口伝でもなく、史実を記載した史書でもない。しかし「南天の鉄塔」伝承はそんなことが問題なのではなく、インドに實際存在したものの（靈鷲山など）が説話化・神話化・信仰化され、法門付法の伝承となつて史実のように伝えられることが仏教相伝には見られることと、とくに密教には「口伝」を重んじる特長があるということが本題なのである。逆に徳一に聞いてみたい。会津の慧日寺には「山の神」「田の神」の伝承がなかったか、その伝承が人々の信仰となり、現実に地域を動かす事実とならなかつたか、と。

【原文 2】

此所述之諸疑問者 恐謗法業 招無間報。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。

【書き下し 2】

此の述ぶる所の諸疑問は、謗法の業にして、無間の報を招くを恐る。唯だ疑う所を決し、明智を増し、解して一向に信に歸し、専ら其の宗を學ばんと欲するのみ。庶わくば諸々の同法者、此の疑問に依りて輕々しく彼の宗を嫌うこと莫れ。

【註記 2】

①謗法…仏法を謗る(うが)。

②無間…無間地獄。『阿毘達磨俱舍論』などに説かれる「八熱地獄」の最下層。殺生、偷盜、邪淫、妄語、邪見、飲酒、持戒の女人を犯すこと、父母や阿羅漢の殺害の罪を犯した者が墮ちる地獄。

【要約 2】

以上いろいろ述べてきたのは、ただ私にはわからない疑問を解決し、真言宗を學ぼうとしただけのだが、結果として真言宗の法門を謗る所業となり、無間地獄に墮ちるのではないかと恐れている。どうか、同学の皆さん、私の疑問に影響されて輕々しく真言宗を嫌わないようお願いいたします。

【私見 2】

徳一は殷懃にも、「真言宗未決」などと大ミエを切りながら、末尾になってこの「未決文」は真言宗すなわち空海への誹謗となりかねず、私は無間地獄に墮ちるかもしれないと言ひ、同学の士に対して輕々しく真言宗（空海）を嫌悪しないよう呼びかけている。おそらく徳一をほめ讃える空海からの親書に対しての返札の意味でもあったのではないか。この最後の締めくくりが、徳一と空海の間を如実に物語っていて、「真言宗未決文」は空海の真言密教批判などと言う人は、この締めくくりを読んでいないのではないか。

□第十一 鐵塔の疑 末尾分

【原文 3】

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。以此論疑鐵塔疑建立彼宗。今決此疑云。唯識了義燈第二云、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。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、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。彼眞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。眞言未決文終。久安元年閏十月二十二日 於圓法院僧房書了一交了

【書き下し 3】

邊主の云く、『瑜伽（師地）論』等は是れ無著菩薩獨一の聽受なり。都て同聞の衆無く、信受するに足らず。何故に世を擧げて奉行す。此の『（瑜伽師地）論』の疑を以て鐵塔の疑とし、彼の宗を建立す」と。今此の疑を決して云う。『唯識了義燈』第一に云わく、「案達羅國王は陳那菩薩に請い無學果を證す。菩薩之を撫し王の請いを遂げんと欲す。文殊師利虛空の中に彈指して驚言す。何ぞ大心を捨て小果を期す。因明を製り以て慈氏の説く所の『瑜伽論』を弘む可し。菩薩は敬て指誨を受け、奉じ以て周旋し、遂に『（因明）正理門論』を作る」と。

『因明（論）疏』も亦同じく爾り。此の言五天竺に周遍し、一人として聞かず知らず有ること無し。如何が更に疑いを致さん。又、大覺師批して云わく、無著菩薩自ら『瑜伽（師地）論』を造り、他に信ぜしめんと欲し、妄りに慈氏菩薩の説を謂う。今、此の語を觀るに、菩薩をして妄語に墮さしめる。凡そ如來、四依菩薩をして論釋經を造らしむ。曰く妄語せず。無著菩薩是れ初地を證するは、文殊師利の『（文殊師利）呪藏經』に説くなり。初地の菩薩妄語を作すを免ずれば、如何が四依の例に入り論釋を造るを許さん。

『瑜伽釋論』は是れ最勝子等の諸々の菩薩の造なり。彼の論首に歸敬して頌に曰わく、「勝るもの無き大慈氏に稽首し、普く諸々の有情を利樂せんが爲に、法流の妙定力に歸命す。無著の功德名を發起す」と。下の長行の論釋に云わく、「無著菩薩の位初地に登り、法光定を證し、大神通を得。大慈尊に事え、此の論を説くを請う」と。此の釋論の文に准ずれば、『瑜伽論』は慈氏菩薩の説にして、無著菩薩の造に非ざるを明らかに知る。汝、大覺師、唯だ無著菩薩を妄語の罪に墮さしめるに非ず、亦最勝子等諸大菩薩も妄語の罪に墮さしむ。又、問う。汝、大覺師、言う所の無著菩薩自ら『瑜伽（師地論）』を造り、慈氏菩薩の説を妄語するは、文傳有りとは爲すや。汝自ら口傳を爲すや。若し文傳有りと言わば諸々の其の文を示すべし。若し文無く但だ自ら傳えるは應に速く捨離すべし。是れ癡狂の語の故に。『瑜伽（師地）論』は、是れ慈氏の所説なり。是れ文傳有り。彼の眞言宗は、是れ龍猛菩薩南天の鐵塔に入り金剛薩埵を受く。唯だ是れ口傳なり。都て文傳無し。云何が此れを以て彼（『瑜伽論』）の文傳に例え、信受せしめるを得ん。眞言未決文を終る。久安元年（一一四五）、閏十月二十一日、圓法院僧房に於いて書了一了。

【註記 3】

①邊主：偏つた見解を述べる人、仏法に叶わない見解を述べる人。ここでは伝統的に空海。

②唯識了義燈：中国唐代の訳経僧で法相宗第二祖慧沼の『成唯識了義燈』。徳一には慧沼の影響を受けていると言われている。

③案達羅國王：『大唐西域記』に説かれる南インドの国。アーンドラ国。アーンドラ朝は、紀元前三世紀頃、デカン高原一帯に栄えたドラヴィダ人系の王朝。サータヴァーハナ朝とも言われる。

④陳那菩薩：世親に師事して唯識と因明を学び、有相唯識の立場から仏教論理学を大成した論師デイグナーガ。法称（ダルマ・キールティ）がこれを継承し、中觀派の清弁（ブハーヴァヴィヴェカ）やそののちの「自立論証派」（スヴァータントリカ）にも影響を与えた。

⑤文殊師利：文殊菩薩。密教では、妙吉祥・吉祥金剛とも言われる。

⑥彈指：彈指。人指し指を中指と親指で押しはさみ、人指し指を強く上にはじいて音を出すこと。警覺・警覺・歡喜・許可といった意味のほか、除不淨（手洗い作法）に使われることがある。眞言密教では、各種念誦作法の最後に、作法の前半で道場に勸請した本尊を本処に送る作法で、

「オン バザラ ボキシヤ ボク」と唱えながら右手で二度彈指する。

⑦正理門論：陳那の仏教論理学書『因明正理門論』。

⑧因明疏：慈恩大師（窺）基の『因明入正理論疏』（『因明大疏』）。

⑨大覺師：論証の論者の尊称。ここは具体的に誰の事を言っているのか不明。

⑩無著菩薩：インド唯識学の先駆者アサンガ。世親の兄。『瑜伽師地論』『撰大乘論』『順中論』『大乘莊嚴經論』『大乘阿毘達磨集論』などの作者。

⑪慈氏菩薩・弥勒菩薩。

⑫四依菩薩：十地前の初依・初地から五地までの二依・六・七地の三依・八・九・十地の四依の菩薩。

⑬文殊師利呪藏經：『曼殊師利菩薩呪藏中一字呪王經』（義淨訳）。

⑭瑜伽釋論：最勝子等諸菩薩策の『瑜伽師地論釋』（玄奘訳）

⑮最勝子：『瑜伽師地論釋』の作者。

⑯大慈氏：弥勒菩薩。

⑰長行：仏典の偈などの韻文に対する散文の部分。

⑱法光定：十地のうち初地の菩薩が成じる禪定。大法の慧光を放つと言われる。

⑲大神通：神足通・天眼通・天耳通・他心通・宿命通・漏尽通の六神通。

⑳大慈尊：弥勒菩薩。

【要約 3】

辺主（ここは、伝統的な解釈では空海のこと）は、『瑜伽（師地）論』は無著菩薩が独りで弥勒から聞いたもので信受できないと言いつつ、それと同じ「南天の鉄塔」における金剛薩埵から龍猛菩薩へたつた独りで受法した口伝を以って真言宗を立てているのは信用できない。

この疑問を決着するに、『瑜伽師地論』は無著が自分独りで造り、勝手に弥勒が説いたと言ったのではなく、『瑜伽師地論』を弥勒が説いたことは文伝にちゃんとある。ところが真言の人が言う「南天の鉄塔」の付法相承は口伝であつて文伝（経証）がない、だから信用できないというもの。

【私見 3】

徳一の「真言宗未決文」は、徳一の締めくくり（「私の「疑」は仏法を謗り無間地獄に墮ちるかもしれない。私はただわからないことを解決して、新しい仏教である密教を学びたかっただけである。同学の士は私の「未決文」を誤解して真言宗（空海）を嫌悪したりしないで欲しい」）で終つたはずである。そもそも徳一には、空海に学びこそするが論争などする気はない。藤原氏出身の徳一が、その氏寺の興福寺はじめ南都仏教の旧勢力が誼を通じている稀代のスーパースター空海と対立関係になるなどあり得ない話である。

ところが、「真言宗末決文」は徳一自身の「締めくくり」で終わっているのに、「締めくくり」の直後に「鉄塔の疑」の「末尾分」が追加され、再度「鉄塔の疑」がくどくどと繰り返されている。そもそも徳一自身の「第十一 鉄塔の疑」の文体構成として不自然である上、内容も徳一の「疑」と重複が多く、これが徳一自身のものではないことは明らかである。

私なりに勘づいた「疑」を述べれば、まず「末尾分」の途中に見える「大覺師」という語である。これは誰かの尊称にちがいないが、これがいったい誰を指すのか。ちなみに、この「大覺師」という語を、徳一は「真言宗末決文」のみならず伝教大師最澄との「三一権実諍論」の際に書いた主著『中辺義鏡』でも使っていない(最澄の『守護国界章』中の引用で確認)。このことからまず、この「末尾分」は徳一のものではなく、同じ時期に誰かが真言門に対する反論として追加したものではないかと疑うのである。もしそうだとすれば、徳一が「軽々しく彼の宗を嫌う」と莫れ」とわざわざ呼びかけたことに背いている。

加えて、この「真言宗末決文」の「末尾分」に対し、「空法海が自作の『付法伝』で反論した」という伝統教学の説にも疑義がある。ちなみに、その『付法伝』すなわち『広付法伝』(正式名『祕密曼荼羅教付法傳』)を見てみると、叙意にはじまり、大日如来から恵果和尚までの真言付法、そして一転して「第二問答決疑」以下の諍論となり、真言付法に対する「濁派子」の疑義への反論が展開する。読んでの直感だが、それまでの伝記伝承的な記述から一変して「鉄塔の疑」の蒸し返し論となり、真言門の正当性を説く『広付法伝』の締めくくりに「鉄塔の疑」の反論めいたことを持ち出すのはいかにも不自然である。

その論の要所を拾えば、まず冒頭に、

第三の問答決疑とは、てきはし 濁派子曰わく。りようほん 了本師に問うて曰わく。如来の正法は佛の懸記する所、けんき 傳法の聖者は迦葉・阿難等、しし 師資

相付して誠あこふに馮據ひょうじ有り。

女のいふに、

又、汝の言うが如くならば、ゆがろん 瑜伽論信受するに合せず(すべからず)。何とならば斯の論は、せいいきき 西域記に云わく、如来の滅後二千年の

中に一の菩薩有り、無著と名づく。夜は天宮に昇り、慈氏菩薩の所に於いて、瑜伽師地論・莊嚴論・中辺分別論等を受く。

昼は大衆の為に妙理を講宣す、と。又、或いは日わく。弥勒夜分に無著の室に下りて、此の論等を説く、と。無著の聞き受く時に、

曾て同聞の人無し。何が故ぞ世を奉じて奉行するや。溺派子の日わく。此れは是れ金剛智三蔵の口説なり。経論の誠文無し。信受

するに足らず、と。了本師の日わく。経の中に明鑿あり。前に已に陳べ訖んぬ。たとい経の証無しと雖も、何ぞ伝法の聖者の言を

信受せざらんや。若し三蔵の口説を信せざれば、玄斐三蔵記する所の西域記等もまた信するに合せず（信すべからず）。何を以ての

故に。玄斐三蔵天竺に遊ぶの日、都て従者無し。自れの見聞に随つて之を翰墨に載せり。伝法の者妄語せざるに縁りて、其の事を

信じるのみ。

と。

この「第三問答決疑」以下は、徳一の「鉄塔の疑」に対して、『付法伝』が空海の真作だとする伝統教学に従えば、作者である空海に、たとえ真言付法が口説で経証がないとしても、それを言うなら、玄斐が独りで見聞し自ら記録した『西域記』も信用できないことになる。伝法の聖者は妄語しないのだからただ信じるだけだ、と結論させている。

これが、伝統教学の説のように、空海自身の反論文かどうか、ちよつと空海の文章を読んだことのある人なら奇異に思うだろう。相当に、否完全に疑問である。そもそも空海がこんな程度の内容で真言付法の正当性を書きたろうか。そもそも空海がこんな程度の文案で真言宗の立宗を説きたろうか。そもそも空海が真言付法や真言宗立宗の正当性を説く「付法伝」に、徳一の私的な「鉄塔の疑」をとくに持ち出し、それに個別反論するだろうか、文体も文章の達人空海のものか、次々と疑問が湧いてくる。

さらに、伝統教学に従って「第三問答決疑」以下が空海の徳一に対する反論たとして、そもそも空海は徳一のことを「溺派子」（自宗の教理や信仰に妄執し他宗を認めない独善的な僧侶）などと蔑称しない。空海は、先述した通り、徳一を親書で讃嘆したように、藤原氏の誼もあり、同

志だときえ見ている。

また、徳一の「真言宗未決文」の「末尾分」冒頭で言う「邊主」は空海ということになるが、私には徳一が空海を「辺主」（偏った解釈や説に固執する論主、蔑称としては不出来な学者）などと言うとは思えない。そもそも最澄との激しい評論のような論争を空海とはしていないのに、徳一が空海に対し「辺主」などと言ういわれがない。蛇足だが最澄の『守護国界章』に引かれる徳一の『中辺義鏡』には、最澄を「辺主」「有執」「愚夫」などと蔑称する表現がしばしば見られるが、「真言宗未決文」は徳一が最後に断っているように、無間地獄に墮ちるかもしれない謗法に等しいものであった。故に空海を「辺主」と言うはずがない。

最後にもう一つ。「真言宗未決文」の「末尾分」の論者は、『瑜伽論』等は是れ、無著喜薩獨一の聽受なり」云々といい、自分たちが言い出した『瑜伽論』の例を「辺主」空海が言ったことにしている。わざわざ空海が「汝の言うが如くならば、瑜伽論信受するに合せず」と断っているにもかかわらず、『広付法伝』の反論をさかさまに読みかえた上で論証にやっきになっている。言わんとしていることは、経証のない真言付法と真言宗立宗の疑義である。いずれにしても、この「末尾分」は密教のことが不可解な法相関係の人の付加であり、徳一の「真言宗未決文」の余熱のなかで書いたものである。もし、『広付法伝』を意識しているのではないかという私の勘に狂いがなければ、「真言宗未決文」の直後、『広付法伝』の成立が同じく推定される弘仁六、七年の頃に付加されたものではないか。

ともあれ、『広付法伝』の「第三問答決疑」以下を空海の作か否か疑いつつも、伝統教学に敬意を表しこれに従うとして、「真言宗未決文」の「鉄塔の疑」の「末尾分」は『広付法伝』のこの「第三問答決疑」を意識した再反論のように見えるのはたしかである。

以上、『広付法伝』は空海の真作であり、徳一の「真言宗未決文」の「鉄塔の疑」に対する反論たという伝統教学の説に従ってみると、私にはいくつもの疑念が湧いてきた。そこで至った仮定的な結論は、『広付法伝』末尾の「第三問答決疑」以下は、空海が書いたものではなく、「鉄塔の疑」を読んだある空海周辺の学僧によって、さほど遠くない時期に「鉄塔の疑」への真言側の反論として書かれ、『広付法伝』の末尾に付加されたものであり、一方「鉄塔の疑」の「末尾分」は徳一のものではなく、徳一に近い法相宗の学僧が『広付法伝』末尾の「第三問答決疑」を読み、その再批判として付加したものである。もしこの結論が学界のどなたかの説と似ているとしても、これは私なりの「真言宗未決文」原文解読や空海著作の解読経験や空海密教の研究体験や徳一と空海の関係調査から導き出したものであり、ひとの論文の剽窃ではないことを断っておきたい。

■付言 『広付法伝』は空海の真作か

今述べた仮定的結論でこの「真言宗未決文」を讀む」を締めくくろうとしていたところ、偶然に読みはじめた『龍誓指歸』（原文）の流麗な書法（雑体書）と文体（四六駢儷体）から啓示を得た。すなわち、空海が書いたという『広付法伝』の真蹟を見たいと思った。しかし、探してみたら、国立国会図書館の「レファレンス協同データベース」・「高野山アーカイブ」などにはなく、また『龍誓指歸』を讀むのと同じように、『広付法伝』全体を文体やレトリックに気をつけて全文讀んでみたが、まったく空海の文体らしくない上、「空海撰」や「空海疏」などの署名もない。よって市井の草学道の早計な思いつきかもしれないが、『広付法伝』そのものが空海の真作とは言えないのではないか、というおそれた疑念を抱くに至った。

空海が二十四才の時期に書いたと言う『龍誓指歸』には、儒・仏・道の三教に関する博学・精緻な学識をはじめ、中国では六朝・唐の時代に流行し、日本では奈良・平安時代に文体の主流だった四六駢儷体を自由にあやつる文学的才能があふれ、さらには王羲之に李邕という当代一流の書聖の行書体が駆使され、また驚くことに、篆・隸・楷・行・草の五体を交えた雑体書法が融通無礙に料紙上に躍り、巧みな隱喩あり中国の有職故事あり、詩あり賦あり、その博識と文芸的才能が如何なく發揮されている。

『龍誓指歸』ばかりでなく、改めて『広付法伝』と同時期と言われる『教論』や空海の主要著作、さらに『性靈集』『高野雜筆集』『御遺告』に目を通してみると、『広付法伝』の書き出しの「第一因起感通分者亦分爲二」のような、空海らしくない、単刀直入の散文の書き出しは一つとしてない。私には、この書き出しを見てもなお『広付法伝』全体が空海の作だと言う人は、よほど空海の文章を讀んでいない人のように思える。

そもそも、空海の文章は『広付法伝』のような殺風景な散文ではなく、隱喩や中国の故事などをふんだんに用い、時には詩・賦を挿入し、終始韻律にこだわった美麗な漢文である。『教論』や空海の主要著作、さらに『性靈集』『高野雜筆集』『御遺告』に目を通したあと、再度『龍誓指歸』に目を移せば、二十四才であれだけの文才を示した空海が、十年後に真言付法の第八祖になって書いた『広付法伝』がこんなものかと思念を抱くのは蓋し当然である。ともあれ、『広付法伝』の真筆は今見あたらぬ。加えて、文体からして空海のものにはほど遠い。

『広付法伝』はそもそも、真言付法の正当性が「空有等諍論争」という論争を念頭に書かれたことが、「一叙意」「二列伝付法阿闍梨名號及以表徳」「三問答折決疑」という内容構成や、「一叙意」の最後に言う「由此空有等諍論争擧旗鼓職」でわかる。すなわち、一の「叙意」、二の「列伝付法阿闍梨名號及以表徳」は、三の「問答折決疑」（諍論）を言うための前段なのだ。しかし、空海は真言付法や真言宗立宗の正当性をこんな

程度の論争で強調するほど単純・愚鈍な人ではなく、『広付法伝』程度の内容・文体で諍論章など書く人ではない。もし書くとしたら『聾瞽指歸』を超えるような堂々として流麗な四六駢儷体で、蔡邕も王羲之も李邕も陸柬之も歐陽詢も顔真卿も空海が長安で師事した韓方明も動員し、ちゃんと料紙に野筋をつけ、堂々たる五体どころか十体からの「雑体書」で書き、日付と署名を入れるだろう。

蛇足ながら、『広付法伝』は、金剛薩埵・龍猛菩薩・金剛智三蔵の梵名を出すのが、龍智菩薩・不空三蔵の梵名は出さない。しかし、空海真蹟の「真言七祖像贊」では悉曇で龍智に「ナガ」(Naga) (Naga の誤記)、不空に「アモーガ・ヴァジュラ」(Amoghavajra) が記されている。細かいことだが、『広付法伝』をもし空海自身が書いたとしたら、のちに書いた「真言七祖像贊」と同様、「付法伝」なら梵名までちゃんと記したはずである。こんなささいなことからも、私には『広付法伝』が空海の本真作とは思えないのである。

『広付法伝』を空海の真作だと鵜呑みにする人は、空海の文筆力や「知の方法」がわかっているのではないのか。空海にとつては真言付法や真言宗の立宗は『教論』の「弁顕密」で尽きていて、それ以上言う必要はない。空海は言うことを言って「あとわかるでしょう」と秘する人で(『声字実相義』など)、その意味では密典を立場を異にする有縁の人にも書写を勧め、「あとわかるでしょう」でその人たちに委ねる人である。空海がのちに書いた『十住心論』で明らかのように、空海は「総合」の人で、異なる立場を密教のなかに包摂する「方法」の達人である。その「総合」する「方法」はすでに『聾瞽指歸』の文体と内容構成に見られ、若い時から空海は個別的な論争など視野になく、絶対矛盾の二項も「二つで一つ」にし(金胎不二、生仏不二)、「異なる立場の多を包摂して即一」する(十住心)アウフヘーベンの人である。「鉄塔の疑」のようなレベルの低い瑣末な言い争いなどに口を出さないのである。

以上、最後の最後で、『広付法伝』全体が空海の本真作ではない、との再結論となった。

本論では、伝統教学に従って『広付法伝』を空海自身の作とみなし、最後の「第三問答疑決」以下のみを空海ではない別な学僧による付加ではないかと述べたが、それを最後にひっくり返したかたちになった。この老いた章学道のファンタジー、これ以上は学術の世界の人にゆだね、ご批判・ご叱正を仰ぐこととしたい。

■参考資料

一、密典の書写を会津（慧日寺）の徳一に請う親書

摩騰遊ばずんば振旦久しく聾し、康会至らずんば呉人長く瞽ならん。聞くならく、徳一菩薩は戒珠氷玉の如く、智海泓澄たり。斗藪して京を離れ、錫を振り東に往く。始めて法幢を建てて、衆生の耳目を

開示し、大いに法螺を吹いて、万類の仏種を發揮す。咨、伽梵の慈月水在らば影を現す。薩埵の同事何れの

趣にか到らざらん。珍重 珍重。

空海大唐に入りて学習する所の秘蔵の法門、其の本未だ多からず。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ひ欲す。所以に弟子康守を差し彼ノ境に馳せ向わしむ。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。委曲は別に載す。

嗟、雲樹長遠なり。誰か企望に堪えん。時に風雲に因りて金玉を恵み及ぼせ。謹んで状を奉る。不宣。

沙門空海 状を上る。

四月五日。

陸州徳一菩薩 法前。
謹んで空（海）。

みようこういつか
名香一裹、物は軽けれども誠は重し。檢至らば幸と爲す。重ねて空(海)。

〔高野雜筆集〕『弘法大師全集』第三輯 密教文化研究所

二、諸々の有縁の衆を勧め奉つて秘密藏の法を寫し奉るべき文(「勸縁疏」)

夫れ教は衆色に冥い、法は一心に韞まる。迷悟は機を殊にし、感應は一に非らず。是の故に應身化身は影を分けて類に隨い、理佛智佛は

祕宮(金剛法界宮)にて樂(法樂)を受く。一乘(菩薩乘、天台)三乘(声聞乘・緣覺乘・菩薩乘、法相)は鑣を分けて生を駈る。顯教密

教は機(根機)に逗つて滅を證す。いわゆる顯教は、報應化身の經是れなり。密藏は法身如來の説是れなり。顯は則ち因果六度を以て宗と爲

す。是れ則ち菩薩行、隨他語の方便門なり。密は則ち本有の三密を以て教と爲す。具に(如來の)自證の理を説く。如義語にして眞實の説の者

なり。故に楞伽經に具に四種の佛の説法の相を列ねて云わく。「虚空の體相を分別するは是れ報佛説法の相と名づく。應化佛は衆生事を

化するを作す。眞實の説法に異なり、内證の法や聖智の境界を説かず。法佛(法身)は内證聖行の境界を説く」と。花嚴(華嚴)の地論

〔『十地經論』〕は果分不可説を述べ、法花(天台)の止觀〔摩訶止觀〕は祕教傳つること能わずと談ず。空論(清弁)『般若灯論釈』

三論(三論)は則ち第一義(勝義諦)の中に言説無しと述べ、有宗(法相)は則ち眞諦(勝義諦)の詮談を廢する旨を顯わす。上は應化の經

從り、下は論章の疏に至るまで、自證を韞んで説かず。他病に隨つて以て訓を垂れり。希有甚深と云うと雖も、而して是れ權にして實に非ず。

傳法の聖者祕を知らずして顯を傳つるに非ず。知りて相讓る、良て以有るなり。末學此の趣を知らず。人々自學を以て是と爲し、家々未だ知らざるを以て非と爲す。教は是れ迷方の示南、衆生の迷衢を開示す。佛智を證せんと欲さば局執す可からず。一步して即ち憩う、誰か寶城を見ん。貧道(拙僧)、愚陋と雖も、訓を先師に承く。貧道、遠く大唐に遊び、深き法を求訪す。幸いに故大廣智(不空)三藏の付法の弟子にして青龍寺の法の諱、惠果阿闍梨に遇うを得て、此の祕密神通最上なる金剛乘の教えを受學す。和尚告げて曰わく、「若し自心を知らば即ち佛心を知るなり。佛心を知るは即ち衆生心を知るなり。三心(自心・仏心・衆生心)の平等を知るは即ち大覺と名づく。大覺を得んと欲さば應に諸佛の自證の教えを學ぶべし。自證の教えとは、いわゆる金剛頂十萬偈及び大毘盧遮那十萬偈の經是れなり。此の經は則ち淨明法身大毘盧遮那佛、自眷屬と與に法佛の法界祕密心殿の中に住し、常恆に演說する所の自受法樂の教なり。故に金剛頂經に説く。「自受法樂の故に此の理趣を説く。應化佛の所説に同じからず」と。又、龍猛菩薩云わく。「自證の三摩地法は諸教の中に闕して書かざるなり」と。言うところは、但だ此の祕密の經論中のみ説き、自外の顯の經論の中に説かざるなり。法身如來從り我が大廣智三藏和尚に豎るまで、師々傳受して今に於いて六葉(六代)なり。佛法の深妙、ただ此の教に在るなり。菩提を證せんと欲さば斯の法最妙なり。汝當に受學して自ら覺り、他を覺する者なるべし。貧道、謹んで教命を承け服勤して學習し、以て弘揚せんと誓う。貧道、歸朝して多年を歷ると雖も、時機未だ感せず、廣く流布すること能わず。水月は別れ易く、幻電(光陰)は駐り難し。元より弘傳を誓う。何ぞ敢えて韜み默らん。今、機縁の衆の爲に讀講し

宣揚せんやうして佛恩ぶつとんに報むかい奉たてまつらんと欲ほつす。然しかるに猶なほ 其そのの本ほん（仏典）は多おほからず、法流ほつりゆうは擁滯ようたいす。是このを以もつて、弟子でしの僧康守・安行等あんぎやうとうを差さし、彼かのの方かたに發赴ほつつかせしむ。若ししは神通乘じんづうじやうの機き（機根）の善男善女ぜんなんぜんによ、若ししは縮し（黒、墨染めの法衣、僧侶）、若ししは素そ（白、素衣、世俗の人）、我われと與あに志しを同じくする者もの有あつて、此このの法門ほつもんに結縁けちえんし、書寫しよゐし、讀誦とくじゆし、説とくの如ごとく修行しゆぎやうし、理ことの如ごとく思惟しゆいすれば、則すなはち三僧祇さんそうぎを經へす、父母所生ふぼしよせいの身にみして十地じゆじの（五十）位ゐを超越じやうえつし、速すみかに心こころ（中ちゆうの）佛ぶつに證しやう入にやうす。六道りくどう・四生ししやうは皆みな是こゝれ父母ふぼなり。蠅飛蠕動せんびせんどう（虫けら）佛性ぶつじやうならざる無なし。庶ねがわくば無垢むこの眼まなこを豁ひらき、三密さんみつの源みなもとを照てらし、有執いうしやくの縛しやくを斷たじ、五智ごぢの觀くわんに遊あそばしめん。今いま、弘法利人こうぼうりにんの至願たに任まかせず、敢あてて有縁いうゑんの衆力しゆりきに馮たのみ煩わづわす。不宣ふせん。謹かしこんで疏しるす。弘仁六年四月二日 沙門空海疏しるす。

〔統遍照發揮性靈集補闕抄〕第九卷、〔三教指歸性靈集〕岩波書店

三、龍猛造 不空訳『菩提心論』全文

金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論

または瑜伽物持教門そうじに菩提心かんぎやうの觀行くわんぎやうを修持しゆぢすることを説く義と名づく

龍猛菩薩造

大興善寺の三藏沙門大廣智不空 詔みことりを奉じて譯す

大阿闍梨あじやり云わく。「若し上根上智じょうこんじょうちの人有つて、外道げどう・二乗にじょうの法ほふを樂ねがわず。大度量だいどりよう有つて、勇銳ゆうえいにして惑まごい無なくば、宜よろしく佛乘ぶつじょうを修しゆすべし」と。當まさに是こゝくの如ごとき心こゝろを發はつすべし。我われ今いま、阿耨多羅三藐三菩提あのおたらさんみやくさんぼだいを志し求もとむし、餘果よかを求もとめじと誓せい心しん決けつ定じようするが故ゆゑに、魔宮まぐう震動しんどうし、十方じふぱふの諸佛しよふつ皆みな悉しつく證知じようちし給たまはう。常じように人天にんてんに在あつて勝快樂しやうらくを受け、所生しよじようの處おほに憶持おくじし忘わすれず、若し瑜伽よこ中の諸々しよしよの菩薩ぼさつの身みを成なせんことを願ねがわば、亦發菩提心ほつぼだいしんと名なづく。何なにとなれば、此こゝの諸々しよしよの尊そんと謂いはうは、皆大毘盧遮那びろくせんの佛身ぶつみに同おなじなり。人名官みやうかんに貪ねんすれば、名官みやうかんを求もとむる心こゝろを發はつし、名官みやうかんを理りむる行ぎやうを修しゆす。若し財寶さいほうに貪ねんすれば、財寶さいほうを求もとむる心こゝろを發はつし、財物さいぶつを經營きやうぎやうする行ぎやうを作つくすが如ごとし。凡おほそ、人の善ぜんの惡あくとを爲なさんと欲ほつするに、皆先みなず其そのの心こゝろを標あらわし、而しかして後のちに其そのの志しを成なす。所以ゆゑは、菩提ぼだいを求もとむれば、菩提心ぼだいしんを發はつし、菩提行ぼだいがうを修しゆす。

既すでに是こゝの如ごとき心こゝろを發はつし已まり、須もとらく菩提心ぼだいしんの行相ぎやうさうを知しるべし。其そのの行相ぎやうさうとは、三門さんもんに分別しつべつす。諸佛菩薩しよふつぼさつ昔因地いんちに在ありて是こゝの心こゝろを發はつし已まり、勝しやう義ぎ・行願ぎやうがん・三摩地さんまちを戒がいと爲なす。乃すなはち成佛いまに至いたるまで、時ときとして暫しばらく忘わすれること無なし。唯ただ眞言法しんごんぽうの中なかにのみ即身成佛じよくしんじふつするが故ゆゑに、是れ三摩地法さんまちぽうを説とく。請教じようきやうの中なかに於おいて闕けつして書かせず。一いちは行願ぎやうがん、二には勝義しやうぎ、三さんは三摩地さんまちなり。初はつめに行願ぎやうがんとは、謂いわく、修習しゆじゆの人ひと、常じように是こゝの如ごときの心こゝろを懷なくべし。我われ、當まさに無餘むよの有情界うじやうがいを利益りやくし安樂あんらくにすべし。十方じふぱふの含識がんしきを觀かんること猶なほ己身こしんの如ごとし。言ことう所ところの利益りやくとは、謂いく。一切いっけつの有情うじやうを勸發くわんぱつし、悉しつく無上菩提むじやうぼだいに安住あんじゆせしむ。終つひに二乗にじょうの法ほふを以もつて而しかして得度とくたふせしめず。今いま、眞言行人しんごんぎやうじん、當まさに知しるべし。一切いっけつの有情うじやうは皆如來藏にょらいざうの性しやうを含み、皆無上菩提むじやうぼだいに安住あんじゆするに堪任たんにんす。是こゝの故ゆゑに二乗にじょうの法ほふを以もつて而しかして得度とくたふせしめず。故ゆゑに華嚴經けわげんに云いわく。「二衆生にじゆじやうにして而しかして眞如しんによの

智慧を具足せざるもの無し。但た妄想顛倒の執著を以て而して證得せず。若し妄想を離るれば、一切智・自然智・無礙智、則ち現前するを得」と。言う所の安樂とは、謂わく。行人既に一切の衆生畢竟して成佛すと知るが故に、敢えて輕慢せず。又、大悲門の中に於いて、尤も宜しく拯救すべし。衆生の願に隨つて而してこれを給付すべし。乃至、身命も而して惜惜せず。其れをして安存せしめ、悅樂せしめん。既に親近し已らば、師の言を信任せん。其の相親しむに因りて、また教導す可し。衆生愚蒙ならば強いて度す可からず。眞言行者、方便以て引進すべし。二に勝義とは、一切の法は無自性と觀ず。云何が無自性や。謂わく。凡夫は名聞・利養・資生の具に執著し、務むるに安身を以てし、恣しいままに三毒（貪・瞋・痴）・五欲（五境（色・声・香・味・触）への執著）を行ず。眞言行人、誠に厭患す可し、誠に棄捨す可し。又、諸々の外道等は、其の身命に戀々とし、或いは助くるに藥物を以てし、仙宮（神の宮殿）の住壽を得。或いは復た天に生ずるを以て究竟と爲す。眞言行人、應に彼等を觀すべし。業力若し盡きれば、未だ三界を離れず。煩惱尚存し、宿殃未だ殄まず、惡念旋起す。彼の時に當り苦海に沈淪し、難可出離す可きこと難し。當に知るべし外道の法はまた幻・夢・陽焰に同じなり、と。又、二乗の人、聲聞は四諦の法に執し、緣覺は十二因縁に執す。四大（地・水・火・風）・五陰（五蘊、色・受・想・行・識）は畢竟磨滅するを知り、深く厭離を起し、衆生の執を破り、本法を勤修し、其の果を剋證す。本涅槃に趣くを以て究竟と爲す。眞言行者、當に觀すべし。一乗の人、人執を破すと

雖も猶法執有り。但だ意識を淨め其の他を知らず。又、久久に果位を成じ、灰身滅智を以て、其の涅槃に趣くこと天虛空の湛然にして常に寂

なるが如し。定じょうしやう性有る者は、發生ふじやうしやうす可きこと難し。要かならず劫限等の満つるを待つて、方こつげんに乃ち發生す。若し不定性ふじやうしやうの者は、劫限を論ずる

こと無し。縁に遇えば、便たちまち迴心かいしん向大こうだいす。化城かじりき従り起つて三界を超えるとおもふ。謂わく。宿かじりき(昔)、佛を信するが故に、乃ち諸佛菩薩かじりきの加持力

を蒙り、而して方便を以て、遂おこいに大心を發す。乃し初め十信じっしん従り、下は諸位を遍歴し、三無數劫むすうこつを経て難行苦行し、然して成佛を得。既に

知る。聲聞・緣覺は、智慧きやうれつ狹劣きやうれつなり。また樂ねがう可からず。又、衆生有つて、大乘の心を發し菩薩行を行す。諸々の法門に於いて。遍く修せざ

ること無し。復た三阿僧祇劫さんあそんぎこつを経て六度の萬行を修し、皆悉く具足し、然して佛果を證す。久遠にして成ずるは、斯れ所習の法教の致すところ

ろ、次第有るに由るなり。今、眞言行人、前の如く觀じ已るべし。復た無餘の衆生界の一切衆生を利益し安樂する心を發おこすものは、大悲の決定

を以て、永く外道・二乗の境界を超ゆ。復た瑜伽勝しやうじやう上の法を修し、能く凡おほ從り佛位に入る者は、また十地の菩薩の境界を超ゆ。又、深く一切

法の無自性を知る。云何が無自性。前に已に旨を陳ぶ。夫れ迷途めいづの法は、妄相めいづ從り生ず。乃至展轉して、無量無邊の煩惱を成じ、六趣に輪迴す

る者。若し覺悟し已らば、妄想止除し、種種の法滅す。故に無自性なり。復た次に諸佛に慈悲は、眞從り用を起し、衆生を救攝くしやうす。病に應じて

藥を與え、諸々の法門を施し、其の煩惱に隨つて迷津を對治す。椽いかだに遇い彼岸に達すれば、法また應に捨てるべし。無自性むじしやうの故に。大毘盧遮

那成佛經に云うが如し。「諸法は無相なり。謂わく、虚空相なり」と。是の觀を作し已るを、勝義菩提心しやうぎぼだいしんと名づく。當に知るべし。一切法は

空なり、已に法の本無生ほんむしやうを悟らば、心體自如じによにして、身心を見ず。寂滅平等究竟眞實の智に住し、退失無からしむ。妄心若し起らば、知つて

隨うこと勿れ。妄若し息む時は、心源空寂なり。萬德斯に具す。妙用無窮なり。所以に十方の諸佛、勝義・行願を以て戒と爲す。但だ此の心を具する者、能く法輪を轉じ、自他俱に利す。華嚴經に云うが如し。

悲を先にし慧を主と爲し、方便共に相應し、信解清淨の心に、如来無量の力あり。無礙智現前し、自ら悟つて他に由らず、具足すること如来に同じく、此の最勝心を發す。佛子始めて是くの如き妙寶の心を發生すれば、則ち凡夫の位を超え、佛所行の處に入る。如来の家に生在し、種族に瑕玷無く、佛と共に平等なり。決して無上覺を成すべし。纔かに是くの如き心を生ずれば、即ち初地に入るを得。心樂動かす可からざること、譬えば大山王の如し。

又、華嚴經の云うに准ずれば、「初地従り乃し十地に至るまで、地地の中に於いて、皆大悲を以て主と爲す」と。無量壽觀經に云うが如し。「佛心とは、大慈悲是れなり」と。又、涅槃經に云わく。「南無純陀、身は人身と雖も、心は佛心に同じ」と。又、云わく、

世間憐愍する大醫王、身及び智慧俱に寂靜なり。無我の法の中に眞我有り。是の故に無上尊に敬禮す。發心・畢竟二つに別無し。是くの如く二心は先心に難し。自ら未だ度を得ずして先に他を度す。是の故に我初發心を禮す。發心已に人天の師と爲り、

聲聞及び緣覺に勝出す。是くの如き發心三界を過ぐ。是の故に最無上と名づくるを得。

大毘盧遮那經に云うが如し。「菩提を因と爲し、大悲を根と爲し、方便を究竟と爲す」と。第三に言う三摩地とは、眞言行人、是くの如く觀じ已り、云何が能く無上菩提を證するや。當に知るべし、法爾に應に普賢大菩提心に住すべし。一切の衆生は本有の薩埵なり。貪瞋癡の煩惱の

爲に縛される所の故に、諸佛の大悲、善巧の智を以て、此の甚深にして秘密の瑜伽を説き、修行者をして、内心の中に於いて、日月輪を觀

じせしむ。此の觀を作すに由り、本心を照見す。湛然として清淨なること、猶滿月の光虚空に遍じ分別する所無きが如し。また無覺了と名つ

け、また淨法界と名つけ、また實相般若波羅蜜海と名づく。能く種種の無量の珍寶、三摩地を含むこと、猶滿月の潔白にして分明なる

が如し。何とならば、爲わく。一切の有情は、悉く普賢の心を含む。我自身を見るに、形月輪の如し。何の故に月輪を以て喩えと爲すや。謂わ

く、滿月の圓明の體、則ち菩提心と相類す。凡そ月輪に二十六分有り。瑜伽の中の金剛薩埵より金剛拳に至るまで、十六大菩薩者有る

に喩う。三十七尊の中に於いて、五方の佛位に各々一智を表す。東方の阿閼佛、大圓鏡智を成ずるに因りて、また金剛智と名づくなり。南

方の寶生佛、平等性智を成ずるに由りて、また灌頂智と名づくなり。西方の阿彌陀佛、妙觀察智を成ずるに由りて、また蓮華智と名

づけ、また轉法輪智と名づくなり。北方の不空成就佛、成所作智を成ずるに由りて、また羯磨智と名づくなり。中方の毘盧遮那佛、法界智

を成ずるに由りて本と爲す。已上の四佛智より四波羅蜜菩薩を出生す。四菩薩は即ち金(金剛波羅蜜)・寶(寶波羅蜜)・法(法波羅蜜)・

業(羯磨波羅蜜)なり。三世の一切の諸々の聖賢は、生成養育の母なり。是に於いて印成の法界體性の中より、四佛を流出する

なり。四方如來は、各々四菩薩を攝す。東方の阿閼佛は四菩薩を攝す。金剛薩埵、金剛王、金剛愛、金剛善哉を、四菩薩と爲すなり。南方の寶

生佛は四菩薩を攝す。金剛寶、金剛光、金剛幢、金剛笑を、四菩薩と爲すなり。西方の阿彌陀佛は四菩薩を攝す。金剛法、金剛利、金剛因、金

剛語を、四菩薩と爲すなり。北方の不空成就佛は四菩薩を攝す。金剛業、金剛護、金剛牙、金剛拳を、四菩薩と爲すなり。四方佛の各々四菩薩

を、十六大菩薩と爲すなり。三千七尊の中に於いて、五佛・四波羅蜜及び後の四攝・八供養（菩薩）を除き、但だ十六大菩薩の四方佛の攝する所と爲るを取るなり。又、摩訶般若經の中に、内空より無性自性空に至るまで、また十六の義有り。一切の有情の心質の中に於いて、一分の淨性有り。衆行皆備わる。其の體極微妙にして、皎然明白なり。乃至六趣に輪迴するも、また變易せず。月の十六分の一の如し。凡そ月の其の一分の明相、若し合宿の際に當れば、但だ日光の爲に、其の明性を奪わる。所以に現せず。後に起つ月の初より、日に漸く加え、十五日に至りて圓滿無礙なり。所以に觀行者、初めに阿字を以て本心の中の分明を發起し、只漸く潔白分明ならしめ、無生智を證す。夫れ阿字とは、一切諸法本不生の義なり。

毘盧遮那經疏に准すれば、阿字を釋すに五義を俱有す。一の阿字（短聲）は、是れ菩提心なり。二の阿字（引聲）は、是れ菩提心の義なり。三の阿字（短聲）は、是れ證菩提の義なり。四の惡字（短聲）は、是れ般涅槃の義なり。五の惡字（引聲）は、是れ具足方便智の義なり。又、將た阿字を法華經の中の開示悟入の四字に配して解すなり。字を開くとは佛知見を開くことにして、即ち雙んで菩提心を開くなり。初めの阿字の如し。是れ菩提心の義なり。字を平すとは、佛知見を平すことにして、第二の阿字の如し。是れ菩提心の義なり。字を悟るとは、佛知見を悟ることにして、第三の阿字の如し。是れ證菩提の義なり。字に入るとは、佛知見に入ることにして、第四の惡字の如し。是れ般涅槃の義なり。總じてこれを言わば、具足の成就せる第五の惡字なり。是れ方便善巧の智の圓滿せる義なり。即ち阿字は是れ菩提心の義なるを讀じて、頌に曰わく。

八葉の白蓮、一肘の間に、阿字素光の色を炳現しす。

禪（右親指）・智（左親指）俱に金剛縛に入れ、如來の寂靜智を召入す。

扶そ阿あ字じに會あう者ものは、措み寔じれ決定こしてこれを觀かんず。當えんに圓ん明みょうの淨じょう識しきを觀かんずべし。若わし纒ずに見みれば、則すなはち眞しん勝しょう義ぎ諦たいを見みると名なづけ、若そし常じょうに見みれば、則すなはち菩ぼ薩ざつの初しよ地ちに入いる。若わしうたた漸ぜんく増ぞう長ちやうすれば、則すなはち廓かくは法ほふ界がいに周しゆき、量りやうは虛こ空くうに等とうし。卷けん舒じよ自在じざいにして、當えんに一切いっせつ智ちを具ぐすべし。凡たゞそ瑜い伽か觀くわん行ぎやうを修しゆ習じゆする人ひとは、當すべに須すべらく具ぐに三さん密みつ行ぎやうを修しゆし、五ご相さう成じやう身じんの義ぎを證し悟ごすべきなり。言いう所ところの三さん密みつとは、一いつの身み密みつは、契けい印いんを結むすひ聖せい衆しゆを召めい請じゆするが如ごとき、是これれなり。二にの語ご密みつは、眞しん言ごんを密みつに誦じゆし文ぶん句ごの了り了りやう分明ふんみんにして謬び誤ご無むきが如ごとくなり。三さんの意い密みつは、瑜い伽かに住すまし白びやく淨じやうの月げつの圓まるきに相あ應おうし菩ぼ提だい心しんを觀かんずるが如ごときなり。次つぎに五ご相さう成じやう身じんを明めいさば、一いつは是これれ通つう達だつ心しん、二には是これれ菩ぼ提だい心しん、三さんは是これれ金剛心、四しは是これれ金剛身、五ごは是これれ無上菩提を證し、金剛堅固の身を獲るなり。然して此の五相、具に備うるは方に本尊の身を成ずるなり。其の圓明は則ち普賢の身なり。また是れ普賢の心なり。十方諸佛とこれを同じくす。また乃ち三世の修行證に有前後有り、迷悟に及び已りぬれば去來・今無し。凡人の心合蓮華の如く、佛心満月の如し。此の觀若し成ずれば、十方の國土、若しは淨、若しは穢、六道の合識、三乘の行位、及び三世の國土の成壞、衆生の業の差別、菩薩の因地の行相、三世の諸佛、悉く中に於いて現じ、本尊の身を證し、普賢の一切の行願を満足す。故に、大毘盧遮那經に云わく。「是くの如くの眞實心は、故佛の宣説する所なり」と。問う。前に言う、二乘の人、法執有るが故に、成佛を得ずと。今復た菩提心を修せしめる三摩地とは、云何が差別あるや。答う。二乘之人、法執有るが故に、久久に理を證し、空に沈み寂に滞り、限るに劫數を以てし、然して大心を發し、又、散善門の中に乘じて、無數劫を經。是の故に厭離す可きに足る。依止す可らず。今、眞言行人、既に人法の二執を破し、能く眞實を正見する智ありと雖も、或いは無始の間隔の爲に、未だ能く如來の一切智を證せず。妙道を欲求し、

次第を修持し、凡從り佛位に入る者なり。即ち此の三摩地とは、能く諸佛の自性に達し。諸佛の法身を悟り、法界體性智を證し、大毘盧遮那佛の自性身・受用身・變化身・等流身を成す。爲く、行人、未だ證せざるが故に、理宜しくこれを修すべし。故に大毘盧遮那經に云わく。「此地は心從り生ず」と。金剛頂瑜伽經に説くが如し。「一切義成就菩薩、初めて金剛座に坐し、無上道を取證し、遂に諸佛の此の心地を授くるを蒙り、然して能く果を證す」と。凡そ今の人、若し心決定して、教の如く修行すれば、座を起たずして、三摩地現前し、應に是れ本尊の身を成就す。故に大毘盧遮那經の供養次第法に云わく。「若し勢力の廣く増益すること無ければ、法に住して但た菩提心を觀すべし。佛、此の中に萬行を具し、清白純淨の法を満足するを説くなり」と。此の菩提心は、能く一切諸佛の功德の法を包藏するが故に、若し修證し出現すれば、則ち一切の導師と爲る。若し本に歸すれば則ち是れ密嚴國土なり。座を起たずして能く一切事を成す。菩提心を讚じて曰わく。若し人佛慧を求めて、菩提心に通達すれば、父母所生の身に、速かに大覺位を證す。

金剛頂瑜伽の中に阿耨多羅三藐三菩提心を發す論 一卷

〔大正新脩大藏經〕第三十二卷 SAT大正新脩大藏經テキストデータベース、同研究会

※太字・付線の部分は、徳一の「疑」に引用された箇所。

四、伝空海撰『広付法伝』（『秘密漫荼羅教付法傳』）、「南天の鉄塔」部分の抜粋。

①第三祖は、昔、釋迦如来掩化あんけの後八百年の中に、一大士だいし有あり、那迦闍羅樹那菩提薩埵ながあらしゆな（ナーガールジュナ）（龍猛）（菴薩）と名づく。（略）

千部の論を作り、邪を擯き正を顯わす。上は四王しおう（四天王）自在處（自在天）に遊び下は海中の龍宮に入る。所有の一切の法門しおつを持して、遂

に則ち南天の鐵塔の中に入り、親しく金剛薩埵の灌頂を授かる。此の秘密最上の曼荼羅教じゆじを誦持し、人間に流傳るでんす。（略）

②第二問答決疑とは、溺派子ひきはし。了本師りようほんしに問うて曰く。如来の正法は佛けんきの縣記けんきする所、傳法の聖者迦葉阿難等、師資相付して誠ひよこしに憑據ひよこし有り。今

に謂う所の秘密佛乘そとばとは、汝が言う所の如くならば、如来滅後八百年の中に、龍猛菩薩、南天の鐵塔に入り、金剛薩埵より受く。毘盧舍那佛

の現證せる窣覩波そとば（ストウーパ、仏塔）是なり。三世の諸佛・諸大菩薩、いわゆる普賢・文殊等皆其の中に住す。即ち金剛薩埵等の灌頂を蒙

り、所有の秘密の法門を加持し誦持して、人間に宣布す。（略）

③又、問う。此の塔は人功じんこうの所造と爲すや。為は當た如何。答う。此の塔は人力しよいの所為しよいに非らず。如来の神力じんりきの所造なり。又、問う、此の塔の

中の所有の法藏は釋迦如来の所説と爲すや。何の佛の説と爲すや。答う。釋迦の所説に非らず。何を以ての故に、應化佛おうけふつは内證ないしやうの法を説か

ざるが不壞に。問う。若し應化佛説くに非らざれば、法身の説と爲すや。答う。此れを説くに二義有り。法身の説法の掌たなこころ（『教論』）に

説くが如し。

（『弘法大師全集』第一輯、密教文化研究所）

五、金剛智口説 不空筆受『金剛頂經義訣』（『金剛頂經大瑜伽秘密心地法門義訣』）、「南天の鉄塔」部分の抜粹。

其の大經本は、阿闍梨、經の夾・廣・長は床の如しと云う。厚さ四〜五尺にして無量の頌有り。南天竺界の鐵塔の中に在つて、佛滅度の後數百年間、人の能く此の塔を開くこと無し。鐵の扉・鐵の鎖を以て而してこれを封じ閉す。其中、天竺國の佛法漸衰す。時に大德有つて先ず大毘盧遮那の真言を誦持し、毘盧遮那佛而して其の身を現じ、及び多身を現するを得。虚空の中に於いて此の法門及び文字章句を説き、次第して寫し訖らしめ即ち滅す。即ち今毘盧遮那念誦法要一卷を、是の時此の大德持誦し、願を成就して此の塔を開く。七日中に於いて塔を遠り念誦す。白芥子の七粒を以て此の塔門を打つに乃ち開く。塔内の諸神一時に踊り怒り入るを得せしめず。唯だ塔内を見るに香・燈・光明一丈〜二丈なり。名華・寶蓋は中に滿ち懸り列なる。又、聞く。讚聲にて此の經王を讚す。時に此の大德、至心に懺悔し大誓願を發す。然して後、此の塔中に入ることを得。入り已つて其の塔を尋いて閉す。多日を経て此の經王の廣本一遍を讚すること食頃の如しと爲す。諸佛菩薩の指授を得て、記持して忘れざるに堪える所なり。便ち塔を出でしめ、塔門還た閉すること故の如し。爾の時、記持する所の法を書寫するに百千頌あり、此の經を金剛頂經と名づく。

〔大正新脩大藏經〕第三十九卷、SAT大正新脩大藏經テキストデータベース、同研究会

■おわりに

「真言宗未決文」は古来、真言宗の学匠（杲宝など）をはじめ天台の学僧までが反駁したり、今に至っても研究者のが学術研究が絶えない。それ故私は、「真言宗未決文」は研究者が論じるものであり、徳一は草学道の私などには理解不能のレベルの高い碩学だと思っていた。少なくとも最澄の『守護国界章』に引かれる徳一の『中辺義鏡』はそう私に思わせた。しかし、実際に「真言宗未決文」を読んでもみると、意外や意外、徳一の学識のレベルにクエスチョンマークが付いた。「真言宗未決文」は本当に徳一の作かと思うほどである。空海以前に密教らしい密教経典が伝えられていたことを思うと、徳一の「疑」はいかにも稚拙である。

何年も前のことになるが、新しい本堂が完成したばかりの会津の慧日寺（現在は恵日寺）に詣で、近接の「磐梯山恵日寺資料館」を見学し、そこで得た地元ならではの資料や情報 購入したばかりの参考書に通路のベンチで目を通しながら、徳一という学僧のただならなさを感ずるとともに、徳一と空海の親和関係が地元で疑いもなく伝承・信仰されている事実を知った。「真言宗未決文」にはその頃からの関心を持っていたのであるが、今回ふとしたことからその全文を読むことができ感慨深いものがある。