

「真言行人即身成佛事」について―その基本構造を再検証する―

目 黒 宗 栄

一 はじめに

弘法大師空海上人（以下空海とする）（七七四―八三五）所説の「即身成仏」は真言宗の根本教義として『即身成仏義』において成立している。

この『即身成仏義』成立に至るまでの空海の思想形成こそが重要問題との認識で論じて来た。しかしながら拙論における理論と説明の不足により、この空海の即身成仏の思想形成段階の重要な理論が今に不明瞭と考え此処に再考察を試みるものである。

その方法の手順としては拙論で論じられてきた仮説をそのままの順序で引用し何ゆえにこのような理論が成立するのかを検証し、その理論をさらに明瞭なものとするためにさらに材料を提示して見たいと考えるところである。

従って特に新しい説を述べる訳ではないが資料を再検討し、論理上間違いない事を提示することがこの論文の目的である。

二 理論における問題点

拙稿において仮説として明示されたものを此処にもう一度取り上げてみたい。

その最初はず『菩提心論』(龍猛造不空訳)⁽¹⁾への疑難として徳一の『真言宗未決文』の「即身成仏疑」⁽²⁾著述からその論争が始まる。

拙稿ではこの『未決文』(即身成仏疑)に対して空海著述の『勸縁疏』(諸の有縁の衆を勧めて秘密の法蔵を写し奉るべき文)⁽³⁾の一部に極めて適切な回答と判断できる文章を確認していると述べるわけである。

そして空海は『勸縁疏』の次に『即身成仏義』の著述を行い、即身成仏の思想が確立されたと考える。

従来の説は『菩提心論』等の密教経典儀軌類とその書写願いである『陸州徳一宛』(『高野雑筆集』巻上)とそれに付随する『勸縁疏』が、まず徳一の元に至ってから、それらの密教論書について疑難を講じたのが『真言宗未決文』と云うことになり、その後空海が『即身成仏義』を著したことになっている。

しかしながらこの説で疑問なのは、徳一は『勸縁疏』を見ていながら『勸縁疏』の事柄に触れて居らず、逆に空海は既に『未決文』を見ていながら、著した『即身成仏義』に直接対応する部分が見受けられないと云うことを拙稿では述べた。

では空海と『未決文』、延いては徳一の関係はどうであったか。はつきりとしている事実関係だけを取り上げると、

○空海は徳一に密教経論書写を依頼している。

○『菩提心論』について徳一は「即身成仏疑」の疑難を著す。

「真言行人即身成佛事」について（目黒）

○空海は顕密二教の教判を『観縁疏』に示し徳一に送っている。

以上のことは、間違いなく事実であり、空海は徳一の存在をはっきり認識していたことはこの点からも疑いのないことである。

『勸縁疏』は極めて教判論的性格を持っており、空海の著書の中において実に重要な位置を占めている。⁽⁵⁾ 問題は何ゆえにこのような思想論書を空海が徳一に書写依頼の前に送ったのかである。

空海は徳一に対して「思想」を訴えるべき存在として認識していたことになる。その徳一が示した著作（『未決文』）に対してもしなんの反応も示そうとしないと言うのならば、それはむしろ不自然と云わざる得えない。

したがって空海は徳一が「思想」を訴えるべき存在として認識していたからこそ『勸縁疏』を徳一に示したのである。では何ゆえに徳一が「思想」を訴えるべき存在として空海が認識するに至ったか。

ここまでは事実であり及び理論上全く問題無いところだが、ここから先が推論や仮説をもって話を進めていかなければならない。

空海がどのような係わりあいから徳一に「思想論書」と云い得る『勸縁疏』を示すに至ったのか。

これは極めて重大な論点である。徳一が学僧として勝れていると云えども、『勸縁疏』のように、極めて論理的に真言密教の内容に踏み込んだものを提示する必要があったのかどうか。

この点については推測の域を出ない。

しかしながらいかに推測の域と云えども、『勸縁疏』の述べるところが、『未決文』の「即身成仏疑」に理論上対抗し得ることを説明できるのであれば、論証として十分と考えており、そこでこの拙稿の役割は果たしたと考える。

拙論では著述順序の問題点が完全に解明される訳ではないが、双方の内容が理論的に噛み合っていてさらに疑難を破釈することを明解に提示することができるならばそれでこの拙稿の目的は達成される。その方法論としてこの章で述べた著述順序において、その論理性のみを追究してみたい。

三 論理の確認

『菩提心論』には、

諸佛菩薩。昔在因地。發是心已。勝義。行願。三摩地爲戒。乃至成佛。無時暫忘。

惟真言法中。即身成佛故。是故說三摩地於諸教中。闕而不言。一者行願。二者勝義。三者三摩地。⁽⁶⁾

これは菩提心の中身は、勝義、行願、三摩地であり、ただこの中で真言法においてのみ即身成佛するから、このゆえに三摩地を説く、と述べる。

この論書も極端に読み違えることは無いと思われる。したがって『菩提心論』の解釈が全く異なることは無いと思う。

そして特に此処で重要なのは「惟真言法中」云々の点である。空海の解釈は『弁頭密二教論』と『即身成仏義』に引用し、特に『即身成仏義』では真言宗の根本教義たる『即身成仏』の用語を明確化した論拠となっている。

読み違えることは無くても解釈を異にすることにより、全く別な展開となる場合がある。

亦真言行人三行爲因即身成佛。一者行願。二者勝義。三者三摩地。

一行不具失。

「真言行人即身成佛事」について（目黒）

所言行不具失者。凡菩薩雖無量行。總攝六度。四攝悉盡。

今真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。⁽⁷⁾

徳一の『未決文』「即身成仏疑」の「行不具失」の引用である。

これが所謂『菩提心論』の先の引用に対する徳一の「行不具失」の疑難と云われるものである。

さて既に拙論で述べており、また学問上この点では見解の相違は全く無いと思われるので、改めて説明を加える必要は無いのかもしれない。

しかしこの後の続きを考える上で一通りのことは申し述べたいと思う。

①三つの行（行願、勝義、三摩地）を因行とし結果として即身成仏する。

②三つの行はすべて止観行（六度の中の禪定のみ）である。

③三つの行（禪定）だけでは六度の他の五つの行と四攝を欠くので成仏不可と断ずる。

この徳一の『菩提心論』に対する解釈は的確か否か。

因地（仏になる以前の修行段階の境地⁽⁸⁾）に於いて、菩提心を発し已って、その行相を三門に分ける。それが勝義、行願、三摩地である。そして成仏に至るまで一時も忘れることはない。ここまでは『菩提心論』の解釈にそう差異は無い。

この次であるが、

惟し真言法の中にのみ即身成仏するが故に、これ故に三摩地を説く。

の文の読み方により相当な違いが明らかになる。

「惟」と云う文字はその前後の内容を逆の関係で接続することに使われる。

「惟」の前の「乃至成仏」の「成仏」については、

因地《發菩提心》↓(行願、勝義、三摩地)↓成仏と云う形である。

「惟」以降の「即身成仏」が示すものは、「惟」以前の「因地」から「成仏」が示すものとは、全く異なる
と見るのが妥当な解釈と考えられる。

それはつまり「乃至成仏」の「成仏」は「因地」から「成仏」に至るまで、空海が解釈をしたとするならば「三劫成仏」と云われるもので、「惟」以降は「即身成仏」で、成仏の原理が根本的に違ふと云うことである。

「惟」以降の「即身成仏」を『菩提心論』はどのように説明しているか。

それが『菩提心論』の最後に登場する有名な頌である。

若人求佛慧 通達菩提心 父母所生身 速證大覺位⁽⁹⁾

《通達菩提心》 〓 《父母所生身 速證大覺位》

この《發心》と《通達菩提心》との関係は、別な研究であり、残念ながらここでは明確にはできない。

ただ解釈を付け加えておくならば《父母所生身 速證大覺位》が《即身成仏》に相当し、《通達菩提心》が《是説三摩地》に当ると見られる。

さて話を元に戻すと、この『菩提心論』で分かり辛いのは「勝義、行願、三摩地を戒と為す」と前で述べながら「真言法中にのみ即身成仏するが故に、是れ三摩地を説く。」と云う点であろう。

「三摩地を戒と為す」と「三摩地を説く。」はどのように違ふのか。

前者は菩提心の本来の本質的な形相が「勝義、行願、三摩地」と示したものである。

「真言行人即身成佛事」について（目黒）

後者は三摩地の内容について明確に説き明かしているのが「真言法中」と云うことである。

したがって「惟」の前後における「成仏」と「即身成仏」並びに「三摩地を戒と為す」と「三摩地を説く」の意味内容は全く異なるものとして理解されなければならない。

しかし徳一の解釈はそれとは全く展開を異にする。

つまり「惟」の意味を重視せず、「成仏」と「即身成仏」と「三摩地を戒と為す」と「三摩地を説く」を同列に扱っていると言えるのではないか。

亦真言行人三行爲因即身成佛。一者行願。二者勝義。三者三摩地。

一行不具失。

この部分は「諸佛菩薩。昔在因地。發是心已。勝義。行願。三摩地爲戒。乃至成佛。」の「諸佛菩薩」を「真言行人」に、「成佛」を「即身成佛」に変更させただけの解釈である。

この変更が可能となる解釈に理論性は存在するのだろうか。

この解釈では「惟」と云う言葉が必要では無くなる。

「惟真言法の中のみ即身成仏するが故に」とは、ただ真言法の中だけは即身成仏すると云うことで、当然前の「成仏」に対して「即身成仏」の特殊性を述べようとしているのは明らかではないだろうか。勿論「真言法中」も「諸仏菩薩」に対して極めて特殊な「法」と云うことができる。

したがって徳一の解釈のように言葉の簡単な入れ替えなどできるはずがないのは極めて当然である。

「即身成仏」は「真言法中」においてのみであり、ゆえに「三摩地」を説くとも云うことは可能で「真言法中」と「三摩地」も連動しており、ちなみに空海は「三摩地」に「法」を付けて引用しており、空海請来の訳本がそのような記述になっていたか否かは不明であるが、「三摩地の法を説く」と云う記述ならばよりその

意味が鮮明になり、「三摩地」の中身が説かれていると云うことが明確となる。

しかしながら何ゆえに徳一はこのような無理な解釈をしたのか。その理由が勿論存在する。

徳一にとって「即身成仏」と云う特殊な用語が用いられていても「三摩地」と云うのは「止観行」に過ぎないと云う断定が既にその判断の決定的な根拠となっていたからである。

では果たして「真言法」の「三摩地の法」は「止観行」と同一視していいのだろうか。

確かに徳一は『菩提心論』の言葉に注目しながら解釈をしていると考えられよう。

凡修習瑜伽観行人。當須具修三密行。證悟五相成身義也。所言三密者⁽¹⁰⁾

ここに出てくる「瑜伽観行を修習する人」とは「真言行人」であるが、「瑜伽観行」と「止観行」はまさに同じ言葉が用いられており、「三密行」も「五相成身観」も『菩提心論』の説明において、「止観行」と同じと徳一は断定したのである。

同じ言葉であるからそのように判断したかどうか別としても徳一にとってこの「三摩地段」に述べられている事柄はまさに「止観行」そのものと見たのである。

第三言三摩地者。真言行人如是観已。云何能證無上菩提。⁽¹¹⁾

この最初の「真言行人、是の如く観じ已って」は、「行願心」も「勝義心」も観行の如く読める。

その後の月輪や阿字についても「止観行」と見なすことになんの疑いも持たないのである。

徳一は『菩提心論』所説の「行願、勝義、三摩地」を「止観行」と断定したのである。

徳一のこの解釈が③の結論となる。

真言行人の所修の因行は三名を列すと雖も、而して総じてこれ観行。

此の止観行は六度の中に於いて唯静慮波羅蜜多。餘の五度非ず。

「真言行人即身成佛事」について（目黒）

爾則ち唯一度を行じて餘の五を行ぜず。全く四攝を闕く。行を闕き成佛此れ則ち不可也。

この内容に説明は不要であろう。

即ちこの徳一の結論が導かれ「行不具失」とした判断の根拠とは「真言行人の因行は止観行」と云うところである。

さて我々が注目しなければならないのは、この徳一の判断の根拠となったところであるが、この「真言行人の因行は止観行」には二つの内容が示されている。

A 真言行人は因行をして即身成仏する。

B 真言行人の修行（因行）は総じて止観行である。

Aは何の意味も無い事柄と考える方が多いかもしれない。現代において真言宗の行者自身もAの観念を心情の中に根源的に抱いているかもしれない。

空海所説の《即身成仏》はAのような根源的観念で理解していいのか？

この答えはここではまだ明示しないが、それよりもっと根本的な理論の前提としてAとBの関係を解説する。

それは、BはAの因行の説明をしているが、Aの是非こそが最も重要で、実はBが成立してもAが不成立ならば全ての理論が瓦解するのである。

したがってここでは便宜上Bの中身から検討して行きたいと思う。

Bが不成立であるのは、既に『菩提心論』に明確なる説明があるので、その一文を引いて明らかにしたいと思う。

「行願心」の説文である。

又於大悲門中。尤宜拯救。隨衆生願而給付之。乃至身命而不憍惜。其命安存。使令悅樂。

既親近已。信任師言。因其相親。亦可教導。衆生愚蒙不可強度。真言行者。方便引進⁽¹²⁾。

真言行人は衆生に「其の相親しまんに因つて、亦教導すべし」であるし、「方便引進すべし」なのである。

「行願心」が「止観行」などであることは間違いないことは議論以前の話なのである。

徳一はこの点などに対してなぜ「止観行」などと言い切れるのだろうか。徳一に対してもこのような質問が設定されたら、六度四摂の中の明確なる用語を用いていないか、などと言うのだろうか。

真言行人が方便引進するのは衆生に他ならない。「尤も宜しく拯救すべし」であり、「衆生の願に随つて而も之を給付せよ」とは「懸命に人びとを救い助けるべきであり、人びとの願いにしたがつて施し与えるべきである⁽¹³⁾」との意味で衆生救済の行為そのものと言える。六度四摂に繋がることとして差し支え無いのである。

徳一が何故に『菩提心論』所説の菩提心の三種の行相を全て「止観行」と解するのか、理解できないところである。

ただもう一つ付け加えておけば、たとえこの「止観行」だけと雖も、まだ理論が残っている。

それは、この「止観行」によって衆生救済の可能性があるからである。

しかしながら『菩提心論』所説において「止観行」との解釈は誤りであり、当然Bが成立することなどま
ずあり得ない。

四 『勸縁疏』の再検証

顕則以因果六度爲宗。是則善藤行。

「真言行人即身成佛事」について（目黒）

密則以本有三密爲教。具説自證理⁽¹⁴⁾。

これが拙論で前に提示したものである。

所謂「勸縁疏」「諸の有縁の衆を勧めて秘密の法蔵を写し奉るべき文」の一部である。

小生はこれこそが徳一の述べる「即身成仏の疑」に対する空海の答えである、との理論を展開してきた。

拙論で示して来たものがある訳だが、やはり説明不足であるとしたならば、それを解消するために此処で再検証を試みようとするのである。

そのポイントとなるところは、先程の徳一の論理を的確に分析する。

A 真言行人は因行をして即身成仏する。

B 真言行人の修行（因行）は総じて止観行である。

この先程のAとBを設定して説明した点から論を進める。

要するに徳一の示す論理とは、真言行人の修行（因行）は「止観行」で、即身成仏すると云うがそれは「行不具失」により即身成仏などできようはずが無い、と云うものである。

先程の論証で、既にBが成立しないことは明白であった。

徳一の「行不具失」の争点はこのBの「真言行人の修行は止観行であるか否か」であった筈である。当然Bが成立しない、つまり「真言行人の修行は止観行では無い」と云うことが論証により明らかとなり、逆に申し上げれば、真言行人の修行「行願、勝義、三摩地」は六度四摂に通じていると云うことが示されるに至っては、徳一のこの「行不具失」の疑難は疑難の元である『菩提心論』そのものの論証によって論破されたと言えよう。

ところが、この「行不具失」には隠された本当の争点があることを見破っていた人がいた。それが空海で

ある。

先程の章で少し触れたが、Bの成立不成立の明確化は「双方の立場の違い」を論ずることで、その意義を失う可能性がある。

『菩提心論』には「行不具失」があると見ると、同じ『菩提心論』で「行不具失」を論破すると、何が違うのか。徳一の根本理念の立脚点が違うのではないか。

『菩提心論』が何を示そうと、徳一にとっては「衆生救済の直接の行動」こそが重要なのである。

したがって今我々が言葉の上で「行不具失」を論破しても、真言行人の実践する「行」と、徳一による「行」に対する考え方が異なるため『菩提心論』の示す言葉では納得しないと考えられる。

つまり徳一にとって他者に対する直接的な働きかけの無い、あらゆる「自行」は「止観行」以外の何物でもないのである。『菩提心論』の中でその言葉が六度四摂に通ずると解しても、六度四摂と明確に示される「行」でなければ是としないと見るのである。

徳一に対しては単なる言葉の解釈の違いぐらいでは、「行不具失」への論破としては認めないのである。

「行」に対する根本的な理念の違いはこの「失」の疑難を大変難しくしている。

『菩提心論』所説の菩提心の三種の行相はどのように解釈したとしても徳一にとっては「止観行」としか解さないと見るべきであろう。

したがってBは空海と徳一との双方の根本理念の立脚点が既に異なっており、双方の論理が噛み合わないのがその問題の本質なのである。

そこで双方の立場の相違による解釈の違いが示されるだけでは、疑難を論破する根拠とはならない。

さてこの「行不具失」の本当の争点とは、前項にて少し触れたが、AとBとの関連においてAと云う徳一

「真言行人即身成佛事」について（目黒）

の根本的原理への論破であり、これこそ空海の視点と云うべきところである。

行不具の点に着目するのが普通なのだが、空海はこの「行不具失」の争点としてAを考えた。

このAの論点こそ実は小生の解釈する「即身成仏の基本構造」なのである。

この即身成仏の基本構造が明示されることにより、徳一による即身成仏への解釈を明確に論破することになるのである。

今度は先程のように「立場の相違」などと云う逃げ道は無い。

徳一も「即身成仏の解釈」と云う局面に立ってしまっただからである。

此処において空海も徳一も同じ「即身成仏」と云う非常に特殊な理念の根本的理論を説明するに至ったのである。

徳一には徳一なりの「大乘菩薩道」の根本理念から「即身成仏」を解釈する。

そして空海は「即身成仏」を解釈するために示された徳一のこの根本理念を完全に否定する。

それがこの章の最初に示した『勸縁疏』からの引用なのである。

顕教は「因果六度」、密教は「本有三密」と空海は『勸縁疏』に示して徳一の疑難を撃退する。

「即身成仏」を「大乘菩薩道」の根本理念から解釈しては誤りです、と云う空海の論破である。

これによりAの「真言行人は因行をして即身成仏する」と云う徳一の即身成仏の解釈は完全に崩壊する。

「即身成仏」は「因行により果を得る」ものではないと云う空海の解釈が成立するのである。

「真言行人の本有の三密は即身成仏である」と云う即身成仏の基本構造の理論が明確になる。

空海が『勸縁疏』に示したこの理論は徳一の『未決文「即身成仏の疑」』に的確に対応している。

徳一の「行不具失」の疑難は「行」そのものの解釈の問題とは別に徳一の根本的な成仏観の立場から崩れ

去るのである。

この空海の実に的確な理論が『勸縁疏』に示されていると云うのが小生の説で拙論に既に述べた点であるが、今回新たに説明を付け加えてみたのである。

さてさらに此処で表題に示した事柄を展開させてみたい。

五 「真言行人即身成佛事」

「真言行人即身成佛事」と云う表題はこの拙稿に適切なものとは言えないとの指摘を戴いた。

まさしくその通りと思われる。この表題は少し奇を衒った感があることは否定できない。

この拙稿で述べたい事柄が「真言行人即身成佛事」の中に存在したので、このタイトルになったとは云え、普通表題というのは述べるべき事柄をコンパクトにまとめて付けるものと云うのは十分理解していたが、この杲宝（一三〇三―一三六二）が付けた題名そのものの研究であることに間違いは無いので、敢えてこのタイトルとさせて頂いたことをご了承願いたい。

さてそれは『真言宗全書』に収められている『杲宝私抄』の中にこの論題が見受けられる。

杲宝師が真言宗の伝統教学の大成者の一人であることは間違いない。

その杲宝の著された「真言行人即身成佛事」の一部を引用する。

先行不具失者。此有與奪。奪者大師釋云。顯以因果六度爲行。密以本有三密爲宗。文

因果六度者。爲治六蔽立六度。是生佛因果相對中行故云因果六度。是遮情行也。

本有三密者。以衆生三業直住如来三密。是生佛不二因果即一中行故云本有三密。是表德行也。

「真言行人即身成佛事」について（目黒）

顯密二教遮表異故。⁽¹⁵⁾

杲宝が説き示したのは「行不具失」に対しての「大師釋云」と云うもので、これは徳一の『未決文「即身成仏疑」』の「行不具失」であり、弘法大師の釋、つまり空海の『勸縁疏』に他ならない。

多少の文字の出入りがあるが、まさしく杲宝のそれは、先程からそしてそれ以前の拙論で示して来た自説そのものである。

実は逆、拙論は杲宝の示されたものと一緒だったのである。

しかしながらこの問題点には現代の學術研究の存在がある。

それは小野塚幾澄博士の論文⁽¹⁶⁾において、既に杲宝が取り上げられ、説き明かしており、非常に参考になるが、原文が載せられていないことで、杲宝の示した中身を把握できない。

しかし、この拙稿ではその内容を詳しく取り上げ、「大師釋云」の「大師」は当然弘法大師であり、この「釋」も『勸縁疏』であることを小生によって明確にできたと云えよう。

杲宝によるこの指摘そしてその存在について大変重要なことと考えられる。

なんと云ってもそれは徳一の「行不具失」に対して「顯以因果六度爲行。密以本有三密爲宗」が論理的に破釈し得ると云うことを、杲宝が理解していると云う事実である。

この杲宝の理解こそ小生の説の絶対的な根拠となり得る。

その杲宝の理論は、

因果の六度とは、六弊を治める為に六度を立つ。是れ生仏因果の相對する中に行ずる故に、因果の六度と云う。是れ遮情の行なり。

本有の三密とは、衆生の三業をもって直に如来の三密に住す。是れ生仏不二の因果即ち一つの中に行ず

る故に本有の三密と云う。是れ表徳の行なり。顕密の二教は遮と表に異なるが故に。

「衆生（因）から仏（果）に至るように因と果に相對している行で、煩惱を断滅する遮情の行が徳一の理論の立脚点である」

「これに対して衆生三業即如来三密として衆生と如来は不二で因果に分けず既に一つとして行ずるのが本有の三密における表徳の行が即身成仏なのである」と云う説明をしている。

双方の根本的な立場の違いに相違ないのであるが、徳一はその立脚点の違いを理解せずに「即身成仏」に踏み込んでしまったために、それに空海は答えており、そしてついにそれを杲宝が指摘していたのである。

徳一の疑難と空海の説明を杲宝は此処に的確に示したのである。

このように空海ご撰述の『勸縁疏』の記述が徳一の疑難に対して、答えていることを杲宝が明解に指摘しており、空海の記述の中身への小生の解釈が間違いの無いことを示している。

小生自身これまでの拙論においてこの杲宝所説を取り上げるべきであったが、ここに明確に指摘する。

また杲宝はこの「行不具失」に「與」と「奪」と表示した二つの答釈を空海の著述から引用する。

「奪」はここまで説明した『勸縁疏』であるが、「與」は『大日経開題』を引用して、密教の三密行に六度の功德も具足していると空海が説いているとする。

この点は前に述べた通り「行」に対する考え方の相違から、本質的な疑難への答えとはならない。

さて以上が「真言行人即身成佛事」に示されている杲宝の極めて重要な説文で、今後この『勸縁疏』によって徳一の「行不具失」に答釈する説を「杲宝説」と称したい。

いずれにせよ空海が徳一の論難に対して、何かしらの言葉を示していたとみるべきであるし、理論的には

「真言行人即身成佛事」について (目黒)

極めて完全な答釈であることは杲宝が指摘しており、前の拙論の説明不足を補い自説の理論上の根拠として示すことができたと考えられる。

合掌

註

- (1) 『大正』三三一 五七二頁～五七四頁
- (2) 『大正』七七 八六三頁 上
- (3) 『弘全』三 五二六頁
- (4) 拙論 (豊山教学大会紀要 二九号 平十三) で十分述べているのでここでは取り上げない。
- (5) 小生とは意見が全く異なるが『勸縁疏』が「空海研究のうえでは、きわめて重要な文章」と云う指摘は岡村圭真師 (密教の聖者空海 吉川弘文館 平成十五年十一月) などの新しい研究でも示されている。
- (6) 『大正』三三一 五七二頁 下
- (7) 『大正』七七 八六三頁 中
- (8) 『弘法大師空海全集』第八卷二二三頁一五因地
- (9) 『大正』三三一 五七四頁 下
- (10) 『大正』三三一 五七四一頁 中
- (11) 『大正』三三一 五七三頁 下
- (12) 『大正』三三一 五七二頁 下・五七三頁 上
- (13) 『弘法大師空海全集』第八卷一〇二頁
- (14) 『弘全』三 五二七頁
- (15) 『真全』二十 四五頁 上

(16) 小野塚幾澄博士「『真言宗未決文』における即身成仏の疑について」(豊山学報二二昭和五十一年)
【キーワード】『菩提心論』、「即身成仏の疑」、『勸縁疏』、空海の答釈、杲宝の説