

学位請求論文

最澄教学の思想史的研究

仏教学専攻 英 亮

## 内容

序章―本論文の目的―	2
(1)最澄の研究史	2
一九九〇年代	3
二〇〇〇年代	4
二〇一〇年代	6
(2)最澄研究の問題点とその課題	9
(3)本論文で用いる方法と対象	11
(4)本論の構成	12
第一章 天台修学による『護国』の企図	23

第一節 最澄における天台修学期の再検討	23
はじめに	23
第一項 最澄の天台修学に関する先行研究の整理	24
第二項 最澄の天台修学に関する筆者の見解	34
小結	36
第二節 南都における天台教勢と最澄への影響	40
はじめに	40
第一項 道璿から最澄への影響	40
第二項 鑑真とその門下の天台布教	42
第三項 寿霊撰『指示』に見える天台教勢	50

第四項 景戒撰『靈異記』にみえる天台教勢	55
小結	57
第一章 おわりに	67
第二章 次世代の“護国”を担う菩薩僧の育成	68
第一節 最澄と興福寺の関係性	68
はじめに	68
第一項 最澄と興福寺僧との交流	69
第二項 最澄と興福寺の中間に位置する左大臣・藤原冬嗣	107
小結	114
第二節 “三権実論争”の目的	135

はじめに	135
第一項 先行研究の整理	136
第二項 「有智者」「後学」の人物像	142
第三項 道忠教団の教化活動	156
小結	158
第二章 おわりに	167
第三章 南都諸宗に冠する「護国」組織の表明	168
第一節 最澄における清涼澄観の位置	168
はじめに	168
第一項 最澄による澄観撰『華嚴経疏』の入手と閲読の範囲	169

第二項	最澄の著作に見える澄観撰『華嚴経疏』からの影響	170
小結		184
第二節	最澄における荆溪湛然の位置	192
はじめに		192
第一項	最澄が将来した湛然の著作―最澄撰『台州録』・『越州録』に基づいて―	193
第二項	最澄撰『依憑集』における湛然	195
第三項	最澄撰『守護章』における湛然	196
第四項	最澄撰『破比量文』における湛然	200
第五項	最澄撰『血脈譜』における湛然	201
第六項	最澄撰『顕戒論』における湛然	203

第七項 最澄撰『上頭戒論表』における湛然	204
第八項 最澄撰『秀句』における湛然	205
小結	207
第三節 『法華秀句』序文に見える「一謀家」の考察	217
はじめに	217
最澄撰『秀句』序文に見える「一謀家」の考察	221
小結	231
第三章 おわりに	241
結論	242
参考文献	245





## 序章―本論文の目的―

本論文の目的は、最澄教学に通底している「護国」の概念に着目し、それを思想史として論じることにある。序章では、これらを論じる必要性について言及したい。

- (1) 最澄の研究史
- (2) 最澄研究の問題点とその課題
- (3) 本論文で用いる方法と対象
- (4) 本論の構成

### (1) 最澄の研究史

はじめに、最澄の研究史について振り返っておきたい。断っておくが、最澄に関する研究は膨大な数に登るため、それらをすべて概観する余裕はない。ここでは、比較的まとまった研究が提出され始めた一九九〇年代から現在に至るまでの、重要と見られる研究に限って取り上げることにした。

一九九〇年代は、最澄に関する研究が飛躍的に進んだ時期であると言えよう。仏教学における代表的な最澄研究としては、田村晃祐氏の『最澄教  
学の研究』（一九九二、春秋社）が挙げられる。この書は、その煩雑さから従来敬遠されがちであった、いわゆる「三一権実論争」を正面から取り  
上げている点において高く評価されている。「三一権実論争」とは、最澄と徳一「生没年不詳」の間で五年間にわたって繰り広げられたとされる論  
争であり、平安初期における代表的な論争に位置付けられている（詳細は後程述べる）。しかしながら、この論争の内容は多岐に渡っており、徳一  
の著作が散在していることもあって、従来はまとまった研究がなされていなかった。この点において、田村氏の『最澄教学の研究』は最澄の論争史  
を考察する上で画期的な成果を挙げたと言ってよいだろう。

また、歴史学の方面からは佐伯有清氏の研究が注目される。佐伯氏は、『伝教大師伝の研究』（一九九二、吉川弘文館）をきっかけとして、『最  
澄とその門流』（一九九三、吉川弘文館）、『若き日の最澄とその時代』（一九九四、吉川弘文館）、『最澄と空海―交友の軌跡―』（一九九八、  
吉川弘文館）などの著作を続けて発表した。これらの研究は、従来の研究者が看過していた歴史的な側面を踏まえた上で、最澄を捉えなおそうとす  
るものである。佐伯氏は、長らく決着がつかない最澄生没年の問題、最澄が記した「照千一隅」（もしくは「照于一隅」）の解釈にまつわ  
る問題などを取り上げ、歴史学の観点からアプローチしている。佐伯氏による一連の研究は、最澄研究における歴史的観点の重要性を世に知らしめ  
た点で大変重要である。

そのほか、天台宗内部の研究・天台宗学（以下「宗学」と略す）においても注目される研究が多い。一つは、竹田暢典氏による一連の研究が挙げ  
られよう。竹田氏は、いわゆる最澄の大乗戒運動に対して論及し、大乗戒運動に背後にある「国家」と最澄の密接な関係を指摘した。竹田氏による  
一連の研究は、『竹田暢典先生著作集(一)』（一九九九、常不軽会）に収められている。最澄の教学に関する研究としては、桑谷祐顕氏、木内堯央氏  
による論考が目を引く（木内氏の諸研究は、後年出版された『日本における天台宗の形成 木内堯央論文集1』、二〇一二、宗教工藝社）に収めら  
れている）。これらの研究は、智顛説法華三大部を中心に据えたいわゆる「天台教学」と、最澄の教学上の同異を検討するものである。また、最澄

の著作の真偽を調査した渡辺守順氏の『伝教大師著作解説』（一九九四、叡山学院）も重要であろう。最澄の著作群に関する真偽については、現在も渡辺氏の見解に依るところが大きい。

その他、空海と最澄の關係に注目するのが、高木神元氏の『空海と最澄の手紙』（一九九九、法蔵館）である。この書では、空海「七七四―八三五」と最澄の間で交わされた書簡を検討し、現代語訳ならびに解説を付している。これらの書簡は、両者の親交がうかがえる貴重な資料群であるにもかかわらず、抽象的な表現が多く存在し、従来はその全体像を掴むことが困難であった。高木氏の研究は、それらの書簡を平易に解説した点で評価されている。

以上、一九九〇年代における最澄研究を総括するとすれば、仏教学・宗学・歴史学などという各分野において、最澄研究が個別になされてきた印象を受ける。

## 二〇〇〇年代

二〇〇〇年代における重要な研究の一つは、木内堯大氏が大正大学に提出した博士論文、『伝教大師教学の基礎的研究…守護国界章の注釈的研究を通して』（二〇〇八）であろう。この研究では、最澄における諸問題に加え、最澄の名著、『守護国界章』の注釈・日本語訳がなされており、これによって最澄の教学面における研究が大きく進展した。

歴史学の分野からは、曾根正人氏による『古代仏教界と王朝社会』（二〇〇〇、吉川弘文館）、吉田一彦氏による「最澄の神仏習合と中国仏教」（二〇〇九、『日本仏教総合研究』七）、佐藤文字氏による「延暦年分度者制の再検討」（二〇〇五、『仏教史学研究』四八―二）、牧伸行氏による「最澄と一切経」（二〇〇二、『日本仏教の形成と展開』所収、法蔵館）、櫻木潤氏による「最澄撰「三部長講会式」にみえる御霊」（二〇〇二、『史泉』九六）などをはじめとして、政治や文化面などの歴史的な側面から最澄に注目した研究が多くなされている。これら二〇〇〇年代の歴史学

から最澄へのアプローチは、九〇年代の佐伯氏の研究と比較すると、より広範な文化・歴史面から研究が行われるようになったと言える。また、上島享氏は、「平安仏教 空海・最澄の時代」（二〇〇二、『日本の時代史5 平安京』所収、吉川弘文館）の中で、奈良時代の仏教から最澄への連続性を指摘している。このことは、それまでの奈良仏教から最澄への連続性を指摘するものであり、平安初期という歴史の枠組みに最澄を位置づけ直した点において非常に重要である。

なお、二〇〇〇年代からはいわゆる教学以外の分野における最澄研究が目を開く。社会学の分野からは、熊倉浩靖氏の「東国仏教と日本天台宗の成立―最澄東国巡錫の意義と背景を導きとして―」（二〇〇五、『高崎経済大学論集』四七―四）が注目される。熊倉氏は、最澄と親密な関係にあった東国の道忠教団周辺に、極めて優れた経済基盤が存在していた点を指摘する。この指摘は、思想的な関連性のみから検討されることの多かった最澄・道忠教団の関係性について、東国の情勢を考慮する必要性を提示した点で非常に有益である。また、熊倉氏と同じく、東国の情勢を精査しつつ、仏教学の立場から最澄について論じた研究として、由木義文氏の『東国の仏教―その原型を求めて―』（二〇〇九、山喜房仏書林）が注目される。この研究は、最澄と関係の深かった道忠教団の内実、その周辺に存在した帰化人たちの文化などを正確に抑えながら、最澄との関わりを論ずるものである。これら熊倉氏・由木氏の研究は、かつて思想面の考察に偏りがちであった論争期の最澄研究に対して、東国における土着の信仰や民族性を踏まえる重要性を提示したことに大きな意義があると言える。

その他、文学の面から最澄を取り上げる研究も見られる。一例を挙げれば、後藤照雄氏の『天台仏教と平安朝文人』（二〇〇二、吉川弘文館）がある。この研究は、最澄と貴族の交友関係、ならびに文化的な側面を考察する点において注意されよう。

以上のように、二〇〇〇年代の最澄研究は、仏教学・宗学・歴史学といった従来の研究分野に加えて、他分野からの検討も行われるようになってきている。

二〇一〇年代に入ると、再び教育的な面から最澄の思想を捉えようとする動きが高まった。中でも、宗学者による最澄研究が着実な成果を出しつつある。

木内堯大氏は二〇〇〇年代に引き続き、「初期日本天台における無性有情成仏の論理」(二〇一〇、『天台学報』五二二)、「初期日本天台における三車四車諍論について」(二〇一一、『印度学仏教学研究』五九―二二)、「最澄の六即義理解について」(二〇一一、『印度学仏教学研究』六〇―一一)、「唯心と唯識―『天台宗未決』を起点として―」(二〇一七、『天台学報』六〇)、「『中辺義鏡』の批判対象について」(二〇一九、『仏教の心と文化』所収、山喜房仏書林)など、最澄の教学にまつわる論考を数多く執筆している。

一方、密教の立場から最澄の思想を解明する試みとして、大久保良俊氏の『最澄の思想と天台密教』(二〇一五、法蔵館)が注目される。最澄の将来した密教は後に台密として完成されたものの、それに関しては同世代の空海「七七四―八三五」の研究と比べて大幅に遅れているといっている。本書はその点を解明することを目的としており、最澄のみならず台密研究の進展を促した功績は多大である。また、桑谷祐顕氏は、「最澄の法華経受容」(二〇一三、『日本仏教学会年報』七八)、「伝教大師と国家―天台法華宗成立の背景―」(二〇一三、『東洋の慈悲と智慧』所収、山喜房仏書林)、「伝教大師の護国思想―「国之良将」「国之城郭」実現化への施策―」(二〇一三、『仏法僧論集』所収、山喜房仏書林)「最澄の九方院と九院の構想」(二〇一五、『印度学仏教学研究』六四―一一)、「初期比叡山の護国三部会について」(二〇一五、『天台学報』五七)「最澄の考えた国家と仏教」(二〇一八、『天台学報』特別号第二集)などといった、最澄とその「護国」に関して詳細な検討を試みている。桑谷氏の研究は、従来指摘されてきた国家と最澄の問題に関して、仏教学からアプローチしたものととして重要であろう。

その他、吉田慈順氏は、最澄の論争に関わる新知見を学会に提供している。例えば、「最澄の因明批判―思想的背景の検討―」(二〇一四、『天台学報』五六)、「最澄・徳一論争の波及範囲」(二〇一九、『印度学仏教学研究』六七―二二)、「最澄・徳一論争の経過に関する新知見―新資料

蔵俊撰『仏性論文集』の検討を通して―」（二〇一九、『天台学報』六一）などがある。これらの研究は、従来指摘されてこなかった最澄研究の新たな側面を提示するものであり、今後の重要な指標となりうるだろう。

一方、仏教学においても最澄の研究史における新たな展開が見られる。伊吹敦氏は、最澄における「禪」の系譜に着目し、その影響が最澄に強く表れている点を指摘した。その他、鑑真とその門下についても詳細な検討を加え、最澄への影響を考察している点も重要だろう。詳細は以下の論文等を参照されたい。

伊吹敦「二〇一三（一）」 「道璿は天台教学に詳しかったか？」（『印度学仏教学研究』六一―二）

伊吹敦「二〇一三（二）」 「鑑真は来日以前に聖徳太子慧思後身説を知っていたか？」（『印度学仏教学研究』六二―一）

伊吹敦「二〇一三（三）」 「初期禅宗と日本仏教―大安寺道璿の活動とその影響―」（『東洋学論叢』三八）

伊吹敦「二〇一四（一）」 「最澄の禅相承とその意義」（『天台学探尋―日本の文化・思想の核心を探る―』所収、法蔵館）

伊吹敦「二〇一四（二）」 「聖徳太子慧思後身説の形成」（『東洋思想文化』一）

伊吹敦「二〇一六」 「法進撰『梵網経註』について―佚文より窺われる特徴と最澄への影響―」（『印度学仏教学研究』六五―一）

また、師茂樹氏は『論理と歴史 東アジア仏教論理学の形成と展開』（二〇一五、ナカニシヤ出版）において、最澄と徳一の間で行われた三一権実論争は、当時の南都において盛んに議論がなされていた「空有の論争」の延長線上に位置づけられると指摘した。この指摘は、従来一般的であった、中国における仏性論争を継承したものが最澄と徳一の論争であるという、常盤大定氏の学説<sup>1</sup>を覆すものとして学会の関心を集めている。師氏の指摘は、最澄の三一権実論争研究史における革新的な成果であることは疑いなく、今後はこの前提を検討しつつ論を進める必要があるだろう。なお、張堂興昭氏の大乗戒運動に関する研究に関しても、近年の学会から注目が集まっている。張堂氏は、「弘仁十三年六月三日の大戒勅許をめぐっ

て」(二〇一八、『天台学报』六〇)、「大乘戒勅許と最澄の最期をめぐる定説への疑義―『叡山大師伝』を中心に―」(二〇一八、『印度学仏教学研究』六七―一)において、大乘戒の勅許は最澄の生前に行われていたことを主張している。従来、大乘戒の勅許は最澄の入寂以後であるとされてきたが、張堂氏の見解はこれを覆す新知見をもたらした。

さて、歴史学の面においても進展が見られる。吉田一彦氏は「国分寺国分尼寺の思想」(二〇一一、『国分寺の創建 思想・制度編』所収、吉川弘文館)において、奈良時代の「護国」と平安時代の「鎮護国家」とは区別すべきことを論じ、最澄はその転換期に位置づけられると予想している。これは国家と最澄の関係を検討する上で留意する必要があるだろう。また、いわゆる最澄の「護国」思想について、最澄以前の僧侶との接続が指摘されている(山田雄司「二〇一四」『怨霊・怪異・伊勢神宮』、思文閣出版)。山田氏は、「怨霊」をただ鎮めるのではなく、成仏させようとするところに最澄とそれ以前の僧侶における連続性が認められるという。この点は従来指摘されてきたところではあるが、玄昉―善珠―最澄という系譜を指摘したところに山田氏の独自性が見て取れる。それ以外には、富樫進氏の『奈良仏教と古代社会―鑑真門流を中心に―』(二〇一二、東北大学出版会)は、最澄が比叡山に登った際に智顛説『摩訶止観』に説かれる五神通を修学していた可能性を踏まえて、鑑真から最澄への思想的連関性を指摘する。富樫氏の一連の研究は、歴史学の枠組みにとらわれないことなく、広い観点から最澄を見直す必要性を訴えている。

また、日本法制史の分野から最澄を捉えた研究として、小島信泰『最澄と日蓮 法華経と国家へのアプローチ』(二〇一二、レグルス文庫)、同「最澄・日蓮と国家」(二〇一三、『創価法学』四三―二)があり、社会学の分野では、渡辺俊彦氏が「思想としての唯識論―最澄と徳一―」(二〇一四、『中央大学社会学科研究所年報』一九)が挙げられる。一方、美術史の観点から最澄とその制作による薬師仏像について論じた、西本政統氏の「平安時代前期の薬師造像に関する研究」(二〇一四、『鹿島美術財団年報』三二)も注目される。これらを見ると、二〇〇〇年代に引き続き、仏教学・宗学以外の面からも最澄に対する関心は高まっていることが窺えよう。

以上、かなりおおまかではあるが、一九九〇―二〇一〇年代における最澄研究を概観してきた。それらを見ると、最澄研究は二〇一〇年代において新たな局面を迎え、従来の研究と研究方法が見直されつつあると推察される。具体的に言えば、最澄単体の研究というよりも、その思想的背景や同時代人との交渉を踏まえた上で検討を行うという風潮が高まりつつあると言えよう。それもあってか、二〇一〇年代からは、仏教学・宗学以外の研究者からアプローチが多くなってきている。二〇〇〇年代にも同様の風潮はあったものの、二〇一〇年代では多角的な視野からの検討が行われる

ようになった印象が強い。紙幅の都合上、九〇年代以前の最澄に関する研究は省略したが、それらの研究の価値を否定するものではない。上記で取り上げなかった論文に関しても、本稿では必要に応じて参照するつもりである。

また、最澄の周辺人物（最澄の門弟、論争相手の徳一、桓武天皇「七三七―八〇六」などの政治勢力、南都の僧侶たち）に関する先行研究、もしくは最澄について一部のみ言及している研究なども膨大な数に上るため、ここでは触れなかった。これらの研究に関しても、本論中では適宜参照することにした。

## (2) 最澄研究の問題点とその課題

これまで、一九九〇年代から二〇一〇年代にかけての最澄に関する先行研究を整理してきた。以下では、それらの先行研究を踏まえ、問題点と課題を提示することにした。

まず、問題点の一つ目は、それぞれの研究における最澄への視点が統一されていないことが挙げられる。たとえば、仏教学からの最澄研究は、思想・教学面に偏る傾向があり、歴史・社会・文化と最澄のかかわりを考察内容に入れていない場合が目立つ。

たしかに、最澄という一つの仏教者に焦点を当てる以上、その思想・教学は重要であることに変わりないが、歴史的背景という客観性を欠いてしまった場合、現代の研究者による解釈が入り込んでしまう危険性がある。一例を示せば、湛然に対する最澄の視点が挙げられよう。現代では、湛然は天台六祖に数えられる高僧であり、その著作は学術的な面で絶対的な権威づけがなされている。しかしながら、最澄の文献からは必ずしも湛然を権威づけようとする動きは見取れない。これは、湛然が厳しく批判した華嚴学派に関して、最澄が寛容な姿勢を見せていることから伺えよう。このことからしても、本来の最澄における視点と、現代の仏教者の視点を同一に考えることは十分注意する必要がある。それらを区別する判断基準として、最澄を取り巻く歴史的背景は大きな意味を持つ。以上が、仏教学における最澄研究の問題点である。



また、歴史学をはじめとした教理以外を扱う分野に関しても、課題は残っている。最澄という一人の仏教者を研究対象とする場合、歴史的背景を踏まえることは大前提となるものの、その先にある最澄自身の具体的な思想・教学にまで踏み込んだ検討がなされるべきであるが、歴史学のみによる手段では限界がある。一例を挙げれば、最澄と護国について論じる場合、最澄の思想基盤となっている天台教学との関連性が明確になっていないことが挙げられる。それに加えて、弘仁九年（八一八）に行われたいわゆる「大乘戒運動」と、同時期に始まった「三一権実論争」の共通性に関する言及はほぼ見られない。上記の点を検討するためには、歴史的に見て取れる事実のみでなく、最澄の著作からその思想・教学を明確にすることが不可欠となる。

問題点の二つ目は、最澄にまつわるほぼすべての研究が、「最澄」という人物の生涯を顧みていない点である。換言すれば、それぞれの研究者が、それぞれの都合のよい、あるいは関心のある部分のみを切り取って「最澄」像を論じている点が目立つ。もっとも、それぞれの研究者の解決すべき関心があり、そのテーマのもとに最澄を研究対象とするのは理解できる。しかしながら、それは研究者にとつての「最澄」であり、最澄自身の思想とのズレが生じる可能性を危惧しなければならない。たとえば、いわゆる「三一権実論争」がその典型である。この論争は最澄の生涯から切り離され、長らく「三一権実論争」として扱われてきた。けれども、当時の最澄が置かれた境涯を踏まえると、この論争は最澄にとって「徳一と論争すること」自体が目的ではないことが明確になる。

すなわち、最澄の目的は徳一を打破することにあるのではなく、次世代の「天台法華宗」を荷う「有智者」「後学」に対して、誤った教学を信奉しないよう注意喚起することにあつた可能性が高い。つまり、最澄自身の生涯に「三一権実論争」を還元した場合、この論争は「天台法華宗」の菩薩僧を養成するために行われた、いわゆる「大乘戒運動」の延長線上に位置づけることが可能となる。上記は、最澄の生涯を顧みつつ、その思想について考察する必要性を示す好例と言えよう。その他の最澄に関する諸問題についても、同様の方法によらない限りは、最澄の思想とその意図を見誤る可能性が高い。

以上、従来の最澄研究における問題点を指摘したところで、その課題を整理したい。問題点の一つ目で指摘したように、最澄の思想・教学と、その歴史的背景は表裏をなしており、どちらも欠くことはできない。しかしながら、従来の検討方法（一九九〇年代に挙げたような仏教学・歴史学などの枠組みからの研究）は、思想・教学と、歴史的背景の両面を取り入れながら研究を進める上で弊害となる。また、近年における、仏教学・歴史

学等の枠組みを越えようとする研究（二〇〇〇年代から二〇一〇年代の研究が該当）に関しても、その意図は理解できるが、各分野の枠を基盤とするに留まっていると言わざるを得ない。こうした分野の枠から最澄を検討しようとする場合、問題点の二つ目で指摘したような、「最澄」という人物の生涯に還元する視点が欠けて」おり、「それぞれの研究者が、それぞれの都合のよい、あるいは関心のある部分のみを切り取って「最澄」を論じている点」を超越することが困難となる。このことが、従来の最澄研究における課題となつていえると言えよう。また、この課題を乗り越えない限り、最澄の生涯を思想史として論じることができないと筆者は予想している。

### (3) 本論文で用いる方法と対象

これまでに提示した問題点と課題を踏まえて、本稿で筆者が用いる方法論について述べたい。先ほど課題として提示したのが、研究者の視点あるいは筆者の主観をなるべく排除して、基盤となる最澄の生涯をいかに設定するかという点である。ここで筆者が提示したいのが、研究分野（仏教学・歴史学・宗学）という枠組みから最澄を捉えようとするのではなく、最澄の生涯を通底しているテーマを設定し、そのテーマに沿って諸分野の成果を取り入れる方法である。この方法を用いることによって、研究者の目線から切り取った「最澄」観、もしくは筆者の主観を可能な限り排除し、最澄自身が有していた思想を復元することがはじめて可能になるだろう。このとき、「最澄の生涯を通底しているテーマ」としてふさわしいのが、最澄にとつての「護国」という概念である。最澄の「護国」という概念は、最澄が比叡山に入山した時点から逝去するまでの間、その生涯のいずれの時点においても通底していることが確認できる（詳細は後述）。また、最澄の生涯において、一見すると大幅な飛躍があるかのように見える箇所も、「護国」というキーワードに沿って読み直すことで、その意図が明確になる場合が多い。

たとえば、最澄撰『守護章』から最澄撰『秀句』にかけての、最澄における他宗観の相違が挙げられる。最澄撰『守護章』では、徳一個人への批判が大半を占めており、法相学派・華厳学派などに対しては寛容な態度を示している。それにもかかわらず、最澄撰『秀句』（主に下巻）では、他宗に対して「天台法華宗」の優位性を強調する姿勢をつらぬいている。この最澄における思想上の相違に関して、「最澄の思想が急激に変化した」

と従来指摘されてきた。しかしながら、最澄の生涯における「護国」のテーマと照合した時、最澄の思想は「一謀家」なる人物からの批判を受けたために「変化せざるをえなかった」と捉えることが可能になる（詳細は第三章で述べる）。これは一例に過ぎないが、最澄の生涯を通じたテーマを「護国」の概念に設定することにより、最澄の比叡山入山から晩年にかけての思想を体系的に理解できるようになるだろう。したがって、本稿では「護国」をキーワードとして、最澄の生涯を通じた「思想史」を構築することに努めたい。

方法論を述べたところで、研究対象についても言及しておく。研究対象としては、渡辺守順「一九九二」『伝教大師著作解説』に基づき、『伝教大師全集』に所収されている最澄真撰として疑いのないものを中心に取上げた。ただし、先行研究において真撰であることの信ぴょう性が確認できる著作（たとえば『註金剛鉾論』、「三部長講式」）<sup>三</sup>については、本論文の中で部分的に用いることにした。以上のものに限り、本論文の一次資料とする。それに加えて、最澄に関する伝記である『叡山大師伝』、光定撰『伝述一心戒文』も活用することにした。なお、本論文では最澄の著述、またはその伝記史料の真偽を巡る問題については、論旨と異なるため言及を避けた<sup>四</sup>。

また、取り上げる年代としては、最澄の生年（七六六・七六七）から没年（八二二）までを中心に据える。生年以前、もしくは没年以後の出来事に関しては、最澄の思想背景を説明する上で必要であると筆者が判断した場合のみ用いることにした。たとえば、比叡山入山以前の最澄の動向・思想を考察するためには、最澄生年以前に活躍した鑑真とその門下、あるいは南都周辺の僧侶達の相互関係を押さえることが不可欠となる。そこで、本論文の上限は鑑真が来朝する七五四年ころを目途に設定した。下限については、最澄の南都修学時代を物語る複数の資料が確認できる一三世紀ころまでをその範囲としたい。

#### (4) 本論の構成

本論では、紙面の都合上、最澄の生涯を大きく三期に分けて考察を試みた。一期は、最澄が比叡山に入った時期から入唐前の間（延暦四年（七八五）～延暦二十三年（八〇四））。二期は、帰朝後から「大乘戒運動」までの間（延暦二十四年（八〇五）～弘仁十年（八一九））。三期は、『顕戒論』執筆後から『秀句』執筆までの間（弘仁十年（八一九）～弘仁十三年（八二二））とする。これら一期から三期までについて、最澄の「護国」思想（詳細は後述）を中心に据えながら検討した。章題は以下のものである。

（第一期）一章 天台修学による「護国」の企図

（第二期）二章 次世代の「護国」を荷う菩薩僧の育成

（第三期）三章 南都諸宗に冠する「護国」組織の表明

これによって、「護国」を課題とした最澄思想の変遷を説明する一端を担うことができよう。

次に、最澄の生涯を通じて中心的な課題となっていた「護国」思想について確認していききたい。結論を言うと、最澄にとつての「護国」とは、本朝における一切の御霊を『法華経』に説かれる「一乗」に基づき成仏させ、それらの御霊が引き起こす「七難」<sup>五</sup>から国を護ることにあったと推察される。

まずは、最澄の「護国」思想の核となる、「一乗」観について確認しておきたい。従来、最澄の「一乗」観については、一切衆生が等しく成仏することを可能とする概念と想定され、東国の徳一「生没年不詳」が主張した「三乗説」と対峙した、いわゆる「三一権実論争」の枠組みから語られることがほとんどであった。例えば、以下のものである。

安藤俊雄・蘭田香融「一九七四」（四八六）

三一権実論争という名は、三乗と一乗の権実を争う論争ということで、三乗・一乗という教法論上の名目で表現されている。しかしこの問題は、法華經に即すれば三車・四車の論となり、仏性論に約すれば悉有仏性を認めるか否かの問題となり、人性論に約すれば五姓各別を認めるか否かの問題となる。

田村晃祐「一九九二」（四一五）

最澄の天台宗は一乗思想に立ち、奈良で最も隆盛を誇っていた法相宗の三乗思想とは、教学的に対立する関係にあった。（中略）この論争は通常、三一権実論争、すなわち、三乗思想と一乗思想とのいずれが権の教えでいずれが真実の教えであるか、ということをめぐる論争と呼ばれているが、実際は、三乗・一乗の問題以外にも、天台教学と法相教学の真实性をめぐる論争も含まれており、広い問題について議論がかわされてい

以上の見解は、最澄・徳一間で繰り広げられたとされる、いわゆる「三一権実論争」に着目し、最澄の「一乗」思想を考察する見方である。しかしながら、本章でも述べるように、この論争は単なる「一乗」（一切皆成仏）対「三乗」（一切不成仏）という図式で語ることはできない。そのような二項対立的な問題ではなく、「有智者」「後学」と呼ばれる門弟の帰属を巡る問題こそが、最澄・徳一の間における重要な課題であった可能性が高い（詳細は第二章で述べる）と言えよう。この点を踏まえれば、いわゆる「三一権実論争」は、最澄の「菩薩僧」を育成するための運動というように再定義を行う必要があり、最澄が本来企図していた「一乗」観を考察する素材として十分ではない。

その一方で、最澄の意図する「一乗」の対象は、現実世界の「民衆」であったとする指摘がある。

安藤俊雄・蘭田香融「一九七四」（五〇一）

(最澄は「関東行化」を行った先の「緑野寺や小野寺の経塔会に群衆した民衆」に対して) 最澄はこの群衆を前にして法華経の最勝を説き、写経をすすめ、造塔への知識結縁をすすめ、そして法華経の説く「一切衆生悉皆成仏」の福音を解放した。民衆伝道の間では、「法華最勝」と「一切皆成」があるばかりで、その間をつなぐ何の理論も教義も不要である。(中略) 最澄の脳裏をつねにはなれなかったものは、經典の説く「一切衆生」と二重写しになった関東の民衆の存在であったと思う。

しかしながら、東国の「民衆」たちが求めたものは「成仏」ではなく、「除災招福の現世利益をもたらず面」<sup>六</sup>にあった可能性が高い。また、最澄は、現世の人間が「成仏」するとは想定していないようであり、仏教者でない「民衆」に対してそれを要求したとは考えにくい。つまり、最澄が『法華経』に説かれる「一乗」思想をもって「成仏」させようとしたのは、当時の「民衆」ではない。その真の対象は、これから確認するように、本朝においていまだ「成仏」できていない諸々の「御霊」にあったと推察される。たとえば、最澄が弘仁五年に筑紫国へ向かい「八幡大神」のために『法華経』を講じた点や(『伝全』五附録、二八)、かつて豊前国の神宮寺において「賀春」の神のために『法華経』を転読し、「厚く神道を救」ったことはその証左となろう(『伝全』五附録、二九)<sup>八</sup>。他にも、光定撰『伝述一心戒文』には、最澄が弘仁三年(八一二)に「明神の為に法華を説き奉る」(『伝全』一、五二九)とあるほか、「一切の国王の御霊」「延暦以前の一切の皇霊」をはじめとする御霊のために、「妙法蓮華経を長講せしめん」と最澄が宣言したことが記されている(『伝全』一、五三四)。また、桑谷祐顕「二〇一八」によると、伝最澄撰とされる「法華経長講会式」(『伝全』五所収)には、「法華経による皆悉成仏の理念に基づき、その長講功德によって三世に亘る諸霊一切の救済を実現しようとする趣旨」が説かれており、それに基づき「我国の「五畿内」「七道」「比叡山」に法華長講の為の不断道場を配して九方の鎮国道場とし、一方、国内のみならず、東夷・南蛮・西戎・北狄の四夷、一切の神鬼霊からも我国の国界を守護する護国道場」(圏点は省略)である「九方一乘法華院」を建立する意図があったと指摘されている<sup>九</sup>。

くり返すが、以上の点を見ると、最澄が『法華経』に説かれる「一乗」思想をもって「成仏」させようとした対象は、現前にある「民衆」ではなく、本朝における「御霊」にあった蓋然性が高い。この動きは、最澄が比叡山に入った直後に見て取ることができるため<sup>一〇</sup>、かなり早い段階から企図されていたと見てよからう。

換言すると、最澄は、「御霊」の苦しみが出たものが本朝におけるいわゆる天災であるため、『法華経』の「一乗」を説くことにより、それら「御霊」を抜苦・成仏させようとしていたと表現できよう。そのように最澄は「護国」を重要視していたようである<sup>二</sup>。以上の点を踏まえ、「本論の構成」のはじめに挙げた最澄の生涯を三期に分けた分類と、そこに見える「護国」思想との関係を述べることにしたい。

**第一期**は、比叡山入山から入唐するまでの期間である。この期間は、法相・三論の対立などの仏教界における諸問題が頻発しており、朝廷がそれらを止めるように何度も指示を出している。その背景には、仏教による「護国」の威力が弱まることへの危惧されていた。また、朝廷は腐敗した僧侶を取り締まる動きを見せているが、これも「護国」能力の低下を抑制するためのものと推察される。

そのことを踏まえ、**第一章では、最澄が南都における天台教勢を破り、「護国」に転用しようとした結果、比叡山に入った可能性が高いことを論証する。**すなわち、最澄は比叡山に入る以前に、『法華経』を中心とした諸経を包括する天台教判に関心を抱くと同時に、智顛説『摩訶止観』に説かれる「五神通」を獲得し、「四弘誓願」に基づく菩薩行を行うことを目標としていたようである（第一節にて詳説）。なお、当時は鑑真とその門下などにおける積極的な天台布教が行われていたことを勘案すれば（第二節で詳説）、最澄が比叡山に登る以前から天台修学を志していたとしても不自然ではない。以上のような、最澄の天台修学とそれによる「護国」企図の背景には、①長年に渡る法相・三論の対立を『法華経』に基づく天台教判によって中和し、②「護国」の効果が期待される『法華経』の修行法を智顛説『摩訶止観』によって体得しようとしたことが挙げられよう。①については、「論宗」（法相宗・三論宗）よりも「経宗」（「天台法華宗」）が勝れているという最澄の主張から読み取ることができる<sup>三</sup>。②については、後に定められた「天台法華宗」の年分度者が「止観業」と名づけられ、「凡そ止観業の者は、年年毎日、法華・金光・仁王・守護の諸大乘等の護国の衆経を長転長講せしめん」とすることからも理解できる。また、こういった最澄の天台修法が何らかの効験を示したために、延暦十六年（七九七）には桓武天皇の従事僧である内供奉十禅師に推挙されたに違いない。

**第二期**は、帰朝後から弘仁十年（八一九）頃までである。最澄は、天台典籍の不備を朝廷に訴え、延暦二十三年（八〇四）入唐するに至った。その後、延暦二十四年（八〇五）には帰朝し、高雄山寺において密教に基づく灌頂を行っている。この灌頂の目的が「護国」にあったことは、桓武天皇による「内侍之宣」や<sup>四</sup>、その後最澄に与えられた公験からも窺える<sup>一四</sup>。

また、同時期に最澄によって申告された年分度者制度についても、諸宗が協力して「護国」することが望まれている<sup>一五</sup>。この頃までは、最澄の目指した「護国」体制が軌道に乗りつつあったものの、その後空海「七七四―八三五」が帰朝したことによって、その立場が揺らぐことになる。空海の将来した密教經典とその修法は最澄のものよりも洗練されたものであり、朝廷の期待する「護国」機能を十分果たすものだった。

さらには、愛弟子・泰範「生没年不詳」の離反問題も相まって、空海との交流は弘仁七年（八一六）ころに断絶する。この時期（弘仁九年（八一八）から、最澄はいわゆる「三一権実論争」や「大乘戒運動」を行うようになるが、このことも単なる徳一「生没年不詳」ならびに南都仏教界との論争ではなく、その根底には最澄の「護国」という目的と、それを実践していく門弟への教化活動が大きく関わっていた蓋然性が高い。つまり、従来指摘されてきた「三一権実論争」あるいは「大乘戒運動」は、それぞれ個別の論争として扱うべきではなく、最澄の「護国」を中心に据えた思想上に位置づけなおす必要があると筆者は考えている。

それらを踏まえ、第二章では、最澄の企図する「護国」思想史を探る端緒として、それらを荷う次世代の門弟たちを中心に取り上げたい。第一節

「最澄と興福寺の関係性」では、最澄が南都・興福寺で修業していた可能性が高く、弘仁七年（八一六）頃まで密接な関係性を維持し続けていたことを指摘したい。特筆すべきは、「天台法華宗」における年分度者の多くが興福寺出身の僧侶である点である。両者の関係は、弘仁七年（八一六）頃まで継続したものの、興福寺出身の僧侶たちが比叡山から離脱することが度々あり、最澄は次第に距離を置くようになった。

その後、興福寺に代わり、「天台法華宗」にとって新たな門弟の供給源として期待されたのが、東国の下野近辺で活動していた道忠教団である。第二節「『三一権実論争』の目的」では、この論争における最澄の大きな課題であった、道忠教団に属する「有智者」「後学」たちについて論じた。道忠と最澄はかなり初期の段階から交流を持っていた形跡があり、天台を信奉する同志として協力し合っていたと見られる。その証拠に、道忠教団からは、後に「天台法華宗」の座主となる人物（円澄「七七二―八三七」、円仁「七九四―八六四」、安慧「七九四―八六八」等）や、円珍の師であり梵釈寺別当となった徳円「生没年不詳」などを輩出していることが挙げられよう。このように、興福寺との関係が断たれた最澄にとって、道忠教団は有力な門弟の供給源となっていた。ところが、東国における勢力を急拡大する道忠教団に対して、会津を拠点とする徳一教団が批判を加えるようになる。このことは最澄の中で重大な課題となり、「天台法華宗」における門弟の供給源を確保するため、徳一を批判するに至った可能性が高い。このことは、都と東国という距離を顧みず、最澄が徳一教団に対して応戦した動機として認められよう<sup>一六</sup>。また、この論争と同時期に「



大乘戒運動”が開始されていることを勘案すると、最澄における二つの運動は決して別々なものではなく、「護国」とそれを担う門弟の育成という課題がそれぞれ表出したに過ぎない。

**第三期**は、最晩年の弘仁十二年（八二二）である。この時期に著された最澄撰『秀句』は、先に確認した諸宗が協力して「護国」するという思想と打って変わり、「天台法華宗」が諸宗に冠する「護国」宗団であることを表明している。この背景には、**最澄の対論者が徳一以外の人物、おそらく既存の南都仏教教団に所属する人物から批判を受けたことが大きな理由として考えられよう。**これらについて第三章では論究することにした。

弘仁十二年（八二二）時における最澄の変化については、すでに「前期宗観念」「後期宗観念」という形で整理されているが<sup>一七</sup>、その全容は明らかになっていない。そのことを説明する端緒として、『秀句』と、それに至るまでの著作（『依憑集』、『守護章』、『決権実論』、『破比量文』、『顕戒論』、『上顕戒論』、『血脈譜』等）を比較し、変化の具体的変遷を把握することを試みた。そのすべてを比較することは困難であるため、本論では重要と見られる部分をいくつか取り上げる。詳細は第一節「最澄における清涼澄観の位置」第二節「最澄における荆溪湛然の位置」で述べることにしたい。要点だけを述べると、弘仁十二年以前の最澄は、澄観を重んじており、自著においても澄観の思想を取り入れている箇所がたびたび確認できた。一方、湛然についてはほぼ言及しておらず、その大きな特徴である「他宗批判」についてもほぼ触れていない。最澄におけるこれらの姿勢は、諸宗が協力して護国することを目標としていたためであろう。それとは異なり、弘仁十二年（八二二）の『秀句』に至ると、澄観の文献に依拠する場面がほとんど姿を消し、「華嚴宗」批判を展開する場面も見受けられるようになる。さらには、湛然の「他宗批判」を援用する動きも見られた。最澄に対する論難者（徳一側）の批判に大きな変化は見られないことを勘案すれば<sup>一八</sup>、澄観と湛然の位置が変化した背景にはそれ以外の要因が想定されるべきであろう。また、少なくとも『上顕戒論表』執筆の弘仁十一（八二〇）の段階では、湛然の「他宗批判」を取り入れた形跡はないため、この時点までは従来の他宗観を有していたと見られる。すなわち、最澄の思想が急激に変化したのは、弘仁十一年（八二〇）から弘仁十二年（八二二）までの間に限定されよう。筆者としては、この期間において、徳一教団以外の南都に属する人物から最澄に対して批判が与えられ、従来のいわば「諸宗協力型」の「護国」姿勢を改め、「天台法華宗独尊型」の「護国」を主張するようになったと予想している。詳細については、第三節「『法華秀句』における「一謀家」の考察」で論及することにした。なお、『秀句』においても「後学」「一乗君子」たちに対して最澄は誤った説を信じないように促している。このことは、南都の批判を受けて「天台法華宗」の門弟が離散することを危惧した最澄の発言だろ

う一九。つまり、最澄が『秀句』を執筆した意図は、『守護章』などと同様に、「天台法華宗」の後継者が不足することによる「護国」機能の低下を危惧したことにあつた蓋然性が高い二〇。さて、本論では以上の点を論述することにより、「護国」を中心に据えた最澄の思想史を構築することにした。

一 詳細は『仏性の研究』（国書刊行会、一九八八）を参照。

二 しかしながら、この研究方法を用いた場合、他の研究分野を筆者が「切り取る」ことにもなる。たとえば、本論文で間接的に取り上げる空海や善珠、あるいは藤原冬嗣などの人物を、筆者が「最澄の思想史」を構築する上で用いるということは、空海・善珠等の人物たち自身の思想史を無視してしまうようにも捉えられよう。この点は留意すべきであろうが、筆者の関心はあくまで最澄の思想史を解明することのため、本論文では他の人物の思想にはなるべく深入りせず、言及する場合は最澄と関連する箇所だけに留めた。

三 師茂樹「二〇一五」、櫻木潤「二〇〇二」等。

四 たとえば、最澄の伝記である『叡山大師伝』の真偽問題や、最澄の直弟である光定撰『伝述一心戒文』の真偽問題などが挙げられる。

五 「七難」とは、国家を乱すような災害のことを指す。例えば、吉蔵「五四九―六二三」は『仁王般若経疏』（『大正』三三、三五四下）の中では、「言七難者一日月失度二星宿変異三火災四水災五風災六旱災七賊」と述べられている。

六 由木義文「二〇〇九」（八八）「つまり、朝鮮半島からの帰化人の仏教の中、華嚴思想的面は、もちろん一部の僧などの中にはあつたろうが、背後においやられ、除災招福の現世利益をもたらす面が、前面に現れてきたのが、東国の仏教のあり方、あるいは原型とみることができるのである」。

同様のことは、徳一が「薬師信仰」に基づく「利益信仰」によって、東国の「民衆」を教化していた（内山純子「一九九〇」（二八）ことからも窺えよう。

七 たとえば、「北轅山家、各護仏法、夢裏如。洮汰権実、了因智種、已有此卷。見円信謗、俱為仏因、定見弥勒、同受仏記也」（『決権実論』、『伝全』二、七二二）、「我公此生結縁、待見弥勒、儼若有深縁、俱住生死、同負群生」（『消息』、『伝全』五、四六九）などあるように、最澄は弥勒信仰を有していたことが分かる。また、成仏するには三劫の時間を要するという言及も見られる（『秀句』、『伝全』三、二六〇―二六七）。このように、「成仏」についての見解は一樣ではないが、少なくとも最澄自身が『法華経』によって「成仏」を目指すという言及は見られず、他者（「民衆」や門弟など）に対しても同様である。

八 善議「生没年不詳」の謝表にも、最澄に対して、『法華経』をもって「この界の含霊」を「成仏」させることが願われている（『叡山大師伝』、『伝全』五、一一）。

九 同様のことは、八重樫直比古「一九八八」（五七）、富樫進「二〇一五」、山田雄司「二〇一四」、櫻木「二〇〇二」、大江篤「二〇〇九」、笠井昌昭「一九八八」なども指摘している。

一〇 最澄撰『願文』には、以下のようにある。

伏願、解脱之味独不飲、安楽之果独不証、**法界衆生**、同登妙覚、法界衆生、同服妙味。若依此願力、至六根相似位、若得五神通時、必不取自度、不証正位。不著一切。願必所引導、今生無作無縁四弘誓願、周旋於法界、遍入於六道、淨仏国土、成就衆生。尽未來際、恒作仏事（『伝全』一、二二三）。

ここで最澄が示唆している、「法界衆生」とは、現実世界の人間ではなく、国家に災いをもたらす「怨霊」あるいは「御霊」を指す語であろう。詳細は後述。

二 ただし、誰しもが『法華経』を“御霊”に説けるわけではなく、大乘の戒を受け、厳しい修行に取り組んだ僧こそが成し遂げることができると最澄は理解していたと見るべきだろう。これらの点は、いわゆる“大乘戒運動”の背景として注意される。なお、“護国”における“戒”あるいは“悔過”の役割については、曾根正人「二〇〇〇」（六五）、名畑崇「一九八一」、西本政統「二〇一四」等を参照。

三 『叡山大師伝』『伝全』五附録、一二。

三 若夫大明出石、深緑生藍、涓集成海、塵積為岳、其道可求、不擇其人。其才可取、不論其形。故帝釈屈尊、受法坑狐、雪山捐軀、訪道羅刹、皆是所以輕生重道、廣利自他也。此間風俗、我慢之執猶深、尊師之志未厚。昔天竺上人、自雖降臨、不勤訪受、遷壑舟、遂令真言妙法絶而無伝。深可歎息、深可歎息。方今最澄闍梨、遠涉溟波、受無畏之貽訓、近畏無常。冀此法之有伝。然石川櫻生、二禪師者、宿結芳縁、守護朕躬、憑此二賢、欲昌佛法、宜相代朕躬、屈尊捐躬、率弟子等、尋檢經教、受伝此法、以守護国家、利衆衆生、不可憚世間之誹謗也。自余諸衆、唯取其進、勿遮其退者、乞照察此趣、簡定進退二衆曆名、各令加其署、附使進上謹勸。造宮少進阿保廣成敬和南（『叡山大師伝』、『伝全』五附録、二二―二三）。

なお、「内侍之宣」とは、「天皇が詔書・勅書を発布するさいに、まず女官である内侍（尚侍・典侍・尚侍）に伝え、内侍から中務省を経て、太政官に回送され発布となるが、内侍から中務省、のちには藏人の職事に伝える場合の文書を「内侍宣」という」とされる（佐伯有清「一九九二」）。

一四 今被右大臣宣備。奉 勅入唐受法僧二人、宣令所司、各與公驗。弥勤精進興隆佛法、擁護国家。利衆群生者、省依宜旨奉行如右（『叡山大師伝』『伝全』五附録、二四）。

一五 最澄の上表（『叡山大師伝』、『伝全』五附録、二五）、勝虜等の慶表（同）、『伝全』五附録、二五―二六）、藤原内麻呂による官符（同）、『伝全』五附録、二六一―二七）。

一六 なお、“三二権実論争”は、最澄と徳一の両者間における論争ではなく、複数人によるものだったと筆者は想定している。詳細については別稿を期したい。

一七 真野正順「一九六四」。

一八 たとえば、『守護章』下巻に見られる七教二理と、『秀句』上巻に見られる十教二理は、適者の主張がほぼ同じであるものの、それに対する最澄の批判は両書において著しくことなっている。

一九 このことは、『秀句』の序文に「庶妙法勝幢、千代不傾、一乘了義、開悟群心。但恐、織成不正、汚聖耳」（『伝全』三、一）とあることから窺える。

二〇 このことは、『秀句』の最後にある偈頌から窺える。「今挙十勝示後学、以此伝法諸功德、慧施謗法謗人者、先成仏道利衆生、一覽斯文諸衆生三生畢竟入正位」（『伝全』三、二七九―二八〇）。

# 第一章 天台修学による“護国”の企図

## 第一節 最澄における天台修学期の再検討

はじめに

ここでは、最澄が、天台教学とそれに基づく「止観」による“護国”を行目標にしていたと仮定して、それがいつから企図されたものであるのかを考察していきたい。

最澄「七六六・七六七―八二二」は、南都・大安寺の行表「七二二―七九七」のもとで修業に励み、延暦四年（七八五）四月六日に授戒し、同年七月に比叡山に登ったとされる。比叡山に入った理由としては「無常観と自己反省から、禅につとめ、修行をするためであった」と想定されてきた<sup>三〇</sup>。このように、修行を目的として比叡山に入った最澄であったが、“天台修学を志した時期”に関しては、最澄の伝記である『叡山大師伝』に基づく説と、最澄が入山直後に撰述した『願文』に基づく説の二つに大別されてきた<sup>三一</sup>。『叡山大師伝』に基づけば、法蔵「六四四―七二二」の著作に天台教学を指南としている記述を見て「最澄は比叡山に入った後に天台修学を志した」と推定できる。一方、最澄撰『願文』に基づく説と、天台教学の用語が使われていることからして「最澄は比叡山に入る前から天台修学を志していた」と予想することが可能になる。両説は一見すると矛盾した見解を示しているものの、この点を追究した研究は見られない。そこで、筆者が検討を加えたところ、『願文』説が妥当であるという結論に至った。したがって、“最澄は比叡山に登る前から天台修学を志していた”蓋然性が高いと言えよう。この箇所では以上の点を論述することにした<sup>い</sup>。

## 第一項 最澄の天台修学に関する先行研究の整理

### 『叡山大師伝』における最澄の天台修学

まず、『叡山大師伝』における最澄の天台修学を確認したい。『叡山大師伝』とは、「最澄の伝記の最も基本的なもの」とされ<sup>二二</sup>、最澄の弟子である真忠「生没年不詳」が撰述したと考えられている<sup>二四</sup>。『叡山大師伝』では、最澄が天台修学をはじめのきっかけについて以下のように記されている。

六和欠けることなけれども、一山に限り在り。ここにおいて大師、得るに随いて、起信論疏ならびに華嚴五教等を披覽するに、なお天台を尚んで、もつて指南となす。毎にこの文を見て、覺らず涙を下し、慨然として天台の教迹を披闡する由なし。この時、天台法文の所在を知る人に邂逅値遇し、これによって円頓止観、法華玄義、ならびに法華文句疏、四教義、維摩疏等を取り写すことを得。このこれ、故大唐鑑真和上将来なり（『伝全』五附録、五一六）<sup>二五</sup>

傍線部では、最澄が法蔵の『義記』や『五教章』等に天台「教学」を指南としていることを披覽し、天台修学を志すようになったかのようにと説かれている。この時最澄が読んでいたのは、法蔵撰『五教章』・『義記』にある以下の箇所と考えられよう<sup>二六</sup>。

◇法蔵撰『五教章』(1)

七つに南岳慧思禪師および天台智者禪師によらば、四種の教を立ちて、東流一代の聖教を統撰す（『大正』四五、四八一上）<sup>二七</sup>。

◇法蔵撰『五教章』(2)

この上の十家は教を立つ。諸徳ならびにこれ当時の法將にして、英悟絶倫なり。歴代の明模にして、階位測り叵し。ただ思禪師および智者禪師の如きは、神異感通し、迹参登位す。靈山の聴法、今に憶在せり。諸余の神応、広くは僧伝のごとし（『大正』四十五、四八一上—中）<sup>二八</sup>。

◇法蔵撰『義記』

「若修正」とは、静処に住し、端坐して意を正すことなり。前中、「住静処」というは、これ止の縁等を修するなり。つぶさにいわばこれに五縁あり。一には間居静処、（中略）二には持戒清浄、（中略）三者衣食具足、四には得善知識、五には息諸縁務なり。（中略）広くは天台顛禪師二卷止観の中に説くがごとし（『大正』四十四、二八三上—中）<sup>二九</sup>。

従前の研究では、傍線部の記述を最澄が披閲したことで、「最澄は比叡山に入った後に天台修学を志した」とされてきた。その例は次のようである。



◆ 関口真大「一九六九」（一七三）

伝教大師は、若い時代に華嚴五教章と大乘起信論疏を学び、それらのなかにおいて、天台大師がつねに指南として尊尚されているのを見て天台大師を思慕し、ついに天台を宗とする志を決したと伝えられている。したがって天台大師を靈山聴衆とする思想は、はじめにこの華嚴五教章によって培われていたと推考される。

◆ 安藤俊雄・蘭田香融「一九七四」（四七四）

……入山中の思想模索の中で、しだいに「大乘起信論疏」（法威撰）や「華嚴五教章」（同上）などの華嚴の章疏に深い関心を示したことは当然である。そしてまたこれらの華嚴の章疏を通じて、天台の学説の存在を知り、それに注意を向けるようになったとしても不思議ではない。華嚴の学説が、天台の釈義の指南をうけるところが甚だ多かつたことは、上述のとおりだからである。（中略）最澄はいわば、中国仏教の教学発展のあとを逆にたどる形で、唯識から華嚴へ、華嚴から天台へと到達するのである。

◆ 島地大等「一九八六」（三三六―三三七）

年十九比叡山に入るや自ら願文をつくりて五誓し、もっぱら研究修道に精進せり。けだし立誓の動機に關してはその主因すでに願文にあつて明らかかなりと雖も、その客因たるものに至つてはすこぶる複雑なるに似たり。而して大師は爾來あるいは『起信論義記』・『華嚴五教章』等を披覽し、またあるいは鑑真將來の天台『三大部』・『四教儀』・『維摩疏』等を研鑽して深く天台の教学に通達し、渴仰止まざるの念をもって十二歳におよぶまで専心涵養につとめたるが如し。即ちこの間を名づけてしばらく比叡山入山以後天台教学独習時代とすべし。

◆佐伯有清「一九九四」（八三）

比叡山に籠っている間に、法蔵の『大乘起信論疏』（『大乘起信論義記』）や『華嚴五教章』（『華嚴一乘教義分齊章』）などを読み、これらの経疏が、いずれも天台を尊び、指南としているのに導かれた最澄は、なんとしても天台の教籍を直接読んでみたいという強い衝動に駆られたのであった。

これらの見解は、天台教学を指南とする記述が法蔵の著作にあることを最澄が読んでいたという『叡山大師伝』の記述に基づき、最澄は比叡山に入った後に天台修学を志した”と推定するものである<sup>三〇</sup>。

最澄撰『願文』における天台修学

一方、最澄撰『願文』に記載されている天台用語に着目し、最澄は比叡山に入る前から天台修学を志していた”とする先行研究も少なからず存在する。それらを大別すると四つに分類できるだろう。

①最澄は、智顛説『摩訶止観』を読み、天台修学を志した。

稲葉田成「一九二六」、塩入亮忠「一九三九」（二五、四三―五二）、関口真大「一九七三（一）」、木内堯大「二〇一一（一）」

②最澄は、法蔵の著作に引用される智顛撰『小止観』を読み、天台修学を志した。

関口真大「一九七三（二）」

③最澄は、法進撰『威儀経疏』を読み、天台修学を志した。

佐伯有清「一九九四」（七二―七五、八一）、木内堯央「二〇一二」（五二四―五二五）

④「最澄が比叡山に入る前から天台修学を志していた」ことは認めつつ、明確な根拠は示さない。

田村晃祐「一九八八」（三三三）、小林真由美「二〇二〇」

これらを順に確認していきたい。

①最澄は、智顛説『摩訶止観』を読み、天台修学を志した。

稲葉田成「一九二六」

……古来最澄の天台修学期は非際伝の如く籠山以後の事として毫も疑を挟まなかった。それは丁度願文の述作を籠山最初とすると同じように。

しかし願文を仔細に研究すると、此の天台修学期を籠山以後とする説は修正されねばならぬ。若しそれが修正されるならば、最澄の叡山入りの動機に就いては従来の説に幾分の修正が必要となるわけである。

稲葉氏は最澄撰『願文』に天台教学の用語が使用されていると指摘し、その根拠として以下の点を挙げる。

▪ 『願文』にある「六根相似位」という語は、智顛説『法華玄義』にあるように「天台独特の用語」であること。

▪ 「六根相似位」という語は最澄撰『願文』に三度使用される。その典拠は智顛説『摩訶止観』（『大正』四十六）「正修」章に含まれる、第九「能安忍」（同、九十九中）ならびに第十「無法愛」（同、九十九下）の箇所であること。

■最澄撰『願文』には、五つの「心願」が挙げられている。その二願目に含まれる「不才芸」という語、また四願目に含まれる「不著世間人事縁務」という語は、『摩訶止観』「二十五方便」の、「息諸縁務」(同、四十二下)が典拠となっていること。

■最澄撰『願文』にある、「無作無縁四弘誓願」は、智顛説『摩訶止観』「常境無相常智無縁。以無縁智縁無相境。無相之境相無縁之智。智境冥一而言境智。故名無作也」(同、九下)が典拠と考えられること。

■最澄撰『願文』にある、「聖教噴空手」の典拠は、智顛説『摩訶止観』「当勤精進策勵身心、加意防擬思惟法相、分別選択善惡之法。勿令睡蓋得入、又当撰択善惡之心令生法喜、心既明淨睡蓋自除、莫以睡眠因縁失二世樂、徒生徒死無一可獲、如入実山空手而歸」(同、四十五中)であること。

■最澄撰『願文』に、「以無所得而為方便為無上第一義、発金剛不壞不退心願」とあるが、「無所得の空を方便とし、それに対して無上第一義を説くのは、天台の空仮中の三諦の思想である」こと。

稲葉氏は、これらの点を指摘した上で次のように述べる。

以上願文の上に顕はれた用語に就いて、天台家より借り来るものと思わるゝものを指摘したのであるが、これだけでこの願文が少なくとも天台の三大部を研究し且つ私淑した者でなくては書けないものであると断定するに十分であると思ふ。

このように、稲葉氏は最澄撰『願文』と智顛説『摩訶止観』の一致箇所を示すことによって、最澄が天台修学を志した時期は入山前であると主張している。

塩入亮忠「一九三九」(一五)

願文を拝読して見ますのにどうしても、天台の教養がなければ書けない点があります。五条の誓願は天台の摩訶止観の具五縁の思想を離れては考へられぬものであります。六根相似と云ひ、無作の四弘誓願と云ひ、何れも天台仏教の独特の用語であります。

塩入氏は、最澄が『願文』を書くには「天台の教養」が必要になると論じ、その根拠として智顛説『摩訶止観』にある「具五縁」の思想や、「六根相似」「無作の四弘誓願」などの天台用語を最澄が使用していることを挙げている。

関口真大「一九七三（一）」

関口氏は、稲葉氏と二宮氏<sup>三</sup>の両見解を挙げて「そのいずれにも充分には同意しがたい点がある」と前置きした上で次のように述べる。

……六根相似の位を得ざるよりこのかた、出仮せじ」という伝教大師の誓願が『摩訶止観』に見られる三根出仮の説の下根の出仮と全く一致する（中略）すなわちもし伝教大師の願文の製作が天台大師法門の修学の後のことであつたと見るなら、その考証は、単なるいくつかの用語の教系などによってではなく、『摩訶止観』のこの一段の所説との関係においてこそ考察されるべきであろう。

関口氏は、最澄撰『願文』に説かれる「六根相似」の箇所と智顛説『摩訶止観』との一致を説いている。この見解は、最澄が比叡山に入る前に智顛説『摩訶止観』等を読んでいた証左となろう。

木内堯大「二〇一一（一）」

最澄が六根相似位に至るまで出仮しないとすることに關しては、『摩訶止観』に見られる下根は十信の相似位、中根は五品弟子位、上根はそれ以前とする三根出家を根拠とすべきであり、自らを愚狂、底下の下根と置く最澄にとって、六根相似位を出仮の段階とするのは妥当である。

『叡山大師伝』の記述に基づいて、時系列を追えば、『願文』撰述、内供奉補任、法蔵著作に引用される智顛説への邂逅、鑑真将来文献の入手となるが、『天台小止観』に加えて『摩訶止観』に關する知識も、『願文』撰述時点で最澄が既に持ち合わせていたことを認めざるを得ないと言えよう。

木内氏は、『願文』執筆時の最澄が智顓説『摩訶止観』等を披閲した形跡があり、入山以前から天台教学の知識を有していたと主張する。以上のように、①の説は『願文』執筆時の最澄が智顓説『摩訶止観』等をすでに披閲していたことを指摘する点で一致している。

②最澄は、法蔵の著作に引用される智顓撰『小止観』を読み、天台修学を志した。

◆関口真大「一九七三（二）」

関口氏は①の自説とは別に、最澄が智顓撰『小止観』を披閲した上で『願文』を執筆したと述べている。

願文の作成はもちろん比叡山入山以後のことであろうが、もしそれが天台法門修学以前のことであるなら、その用語などはおそらくは起信論疏、華嚴五教章などに関連するものと見られる。またもし天台法門との邂逅以後のものであるとするなら、その全体の読破精研以後のこととするよりも、むしろまず天台小止観を披閲したころのものと考えることができる。しかも、起信論疏や華嚴五教章等において若き大師に下涙慨然させていたのは、じつはそれらのなかに天台小止観がくわしく引用されている部分についてなのである。

関口氏は、最澄が智顓撰『小止観』を披閲した上で『願文』を執筆したと指摘している。さらに、最澄が法蔵の著作を見て「下涙」したのは、それらの中に智顓撰『小止観』が引用されていたからであるとする。

③最澄は、法進撰『威儀經疏』を読み、天台修学を志した。

◆佐伯有清「一九九四」（七二―七五、八一）

最澄は、国分寺となる前の国昌寺と深い関係にあったのも事実なのである。(中略)一方、前述したように、かつて鑑真にしたがって日本に渡来した法進は、その著『沙弥十戒並威儀經疏』を、天平宝字五年(七六一)十月二十三日から同年十二月十七日まで、およそ二カ月をかけて、国昌寺において弟子の東大寺の僧慧山、元興寺の僧聖一、山田寺の行潜に講説したことがあった。この法進の講説にあたって、国昌寺の僧たちも聴講したことは、当然考えられるし、また『沙弥十戒並威儀經疏』が国昌寺において書写され、その写本が国昌寺に伝えられた可能性は、きわめて高いと思われる。法進の国昌寺での講説は、最澄が生まれる五年前のものであったが、以後もななく法進の講説の内容は、滋賀郡のみならず近江国の諸寺院の僧侶のあいだでは語り草となっていたであろう。最澄が師行表のもとで仏教を本格的に修学するようになってから、最澄も法進の国昌寺での教説のことを聞き、あるいは国昌寺にあった写本の謄写本の『沙弥十戒並威儀經疏』を繙読したことがあったかもしれない。「空手と嘖めたまえり」という最澄の文も、法進の同經疏から得たことからの発想ではあるまいか(中略)以上見てきたことから、最澄は、『小止観』などを繙読していなくても、法進の『沙弥十戒並威儀經疏』を熟読していれば、天台の教説に色濃く彩られている「願文」を書くことができたと思われる。

佐伯氏は、最澄が得度した先の国昌寺に伝わっていた法進撰『威儀經疏』を披閲し、『願文』を執筆したと推測している。

◆木内堯央「二〇一二」(五二四—五二五)

比叡山入山をはたし、『願文』を製するにいたった最澄の行業は、『天台小止観』の指示に添っていたことができ、それは、得度にかかわる法進撰『沙弥十戒並威儀經疏』所引の『天台小止観』が、真面目な求道心に燃えた最澄におよぼした深刻な影響に促されたものであったというべきではないだろうか。(中略)このようにみると、『願文』を書いたのも、大乘仏教を採ったのも、『天台小止観』の指示であるといえる。

木内氏の見解は、佐伯氏の見解とほぼ同様であることが窺える。このように、③の説は、法進撰『威儀經疏』に引用される智顛撰『小止観』を最澄が披閲し、『願文』執筆に至ったと見なしている。

④ 最澄は比叡山に入る前から天台修学を志していた。ことは認めつつ、明確な根拠は示さない。

◆ 田村晃祐「一九八八」（三三三）

問題は、『願文』に天台の実践論が用いられている以上、天台修学は比叡入山以前から行われていたのではないか、ということである。（中略）師行表の系統には天台の実践方法が参照されており、これが原動力となり、入山以後、華嚴の書物の言及を読んだことが契機となって、本格的に天台修学を学ぶようになったのが事実ではないかと考えられる。

田村氏は、行表「七二二―七九七」の「天台の実践方法」を最澄が受け継いだ後に、法蔵の書物を披閲したことを契機として「本格的に天台修学を学ぶようになった」と見ている。

◆ 小林真由美「二〇二〇」

『願文』は、一九歳か二〇歳の若き最澄が、東大寺の戒壇で具足戒を受けた後、比叡山で籠山修行を始める際に書いた文章で、自らの修行の成就を誓う誓願文である。前文・五条の誓願・末文で構成されており、「四弘誓願」は末文に用いられている。四弘誓願の内容については書かれていないため、智顛の説をふまえている確証はないが、最澄がはやくもこの時期に「四弘誓願」を使用していることに注目される。

小林氏は明確な根拠は示さないものの、『願文』執筆時の最澄が智顛説『摩訶止観』に説かれる「四弘誓願」を使用していた可能性を認めている。

さて、これまで確認した①～④の見解はそれぞれ異なるものの、『願文』執筆時の最澄が天台修学に関する知識を有していたとする点は共通しており、これらは「最澄は比叡山に入る前から天台修学を志していた」ともとらえられる。



第二項 最澄の天台修学に関する筆者の見解

上記にまとめたように、最澄の天台修学のきつかけについては『叡山大師伝』に基づく説と、最澄撰『願文』に基づく説に大別される。以下では、双方の説を踏まえて筆者の見解を提示したい。

まず、『叡山大師伝』説を再考する。この記述自体はゆるがせにできないものの、法蔵の著作と最澄の関係は検討の余地があると筆者は見ている。先ほど「『叡山大師伝』における最澄の天台修学」で挙げた法蔵の著作を再確認し、問題点を指摘したい（傍線部は先に引用した箇所と同じであり、波線部は筆者が注目している箇所である）。

◇法蔵撰『五教章』(1)

七つに南岳慧思禪師および天台智者禪師に依らば、四種の教を立ち、東流一代の聖教を統撰す。(中略)四に円教と名づく。法界自在となし、一切無尽の法門を具足し、一即一切一切即一等を具足す。すなわち華嚴等の經これなり(『大正』四五、四八一上) 三三。

◇法蔵撰『五教章』(2)

この上の十家は教を立つ。諸徳ならびにこれ当時の法將にして、英悟絶倫なり。歴代の明模にして、階位測り叵し。ただ思禪師および智者禪師の如きは、神異感通し、迹参登位す。靈山の聴法、今に憶在せり。諸余の神応、広くは僧伝のごとし。また雲法師のごときは、ここに依りて宗

を開き、法華經を講じて、天雨花等を感じず。神迹は僧伝のごとし。その余の諸法師は、行解超倫なること、また僧伝のごとし（『大正』四十五、四八一上—中）<sup>三三〇</sup>。

(1) と(2)を通じて、筆者は三つの点を疑問視している。

■(1)の傍線部は、最澄が天台教学の影響を受けたと指摘されている箇所である。ところが、波線部を見ると、法蔵は『法華經』ではなく『華嚴經』を「円教」の位に当てはめており、天台教判を忠実に受容していない。この箇所を最澄が披閲したとすれば、『華嚴經』を中心に据えた教学に関心が向いたとしても不思議ではないだろう。

■(2)の傍線部では、法蔵が智顛を称賛している。ただし、波線部では「十家」や法雲「四六〇—五二九」等の功績も讃えられているため、智顛のみを特別視する意図が法蔵にあったとは考えにくい。

■(1)と(2)のみならず法蔵撰『五教章』全体を通して、最澄が『願文』で用いている「六根相似位」や「無作無縁四弘誓願」などの天台用語が見られない。

以上の点を踏まえると、法蔵の著作が最澄に与えた影響は『叡山大師伝』の記述通りであった可能性は低い。現段階で『叡山大師伝』にある記述自体の妥当性を検討する根拠はないものの、これを無批判に採用することは避けるべきだろう。

続いて、『願文』に基づく①～④の説を考察したい。①では、『願文』に見える天台用語と智顛説『摩訶止観』との複数個所に及ぶ一致が指摘されている。現段階でこれらの指摘をくつがえすほどの根拠は見当たらないため、もともと信頼できる説と言えよう<sup>三四</sup>。

②は、法蔵撰『義記』における「止観」の解釈が智顛撰『小止観』（『大正』四六、四六二下）に依拠していると示されている<sup>三五</sup>。ただし、智顛撰『小止観』には「相似位」「四弘誓願」といった天台用語や、最澄撰『願文』にある「聖教噴空手」の典拠を見出すことができない。したがって、最澄が智顛撰『小止観』を披閲したのみでは『願文』を執筆することはできないと推察される。

③については、すでに伊吹敦「二〇一六」によって反論がなされている。

……最澄が早くに法進の『威儀経疏』を読み、そこに盛られた天台思想によって比叡山入山を志した、あるいは、天台に関心を抱くようになったという説がある（中略）しかし、最澄はこの疏に言及しておらず、読んだこと自体確認できないのであるから、それを前提に論を進めるのは差し控えるべきであろう。

傍線部の指摘にあるように、最澄が国昌寺において法進撰『威儀経疏』を披閲したことは現時点で確認できない。そもそも、国昌寺に法進撰『威儀経疏』が保管されていたことを示す資料は見当たらないため、伊吹氏の見解は妥当と言えよう。したがって、③の説は信憑性に欠ける。

④の説は、最澄が入山以前から天台教学を学んでいたことを肯首している。ただし、田村氏は「師行表の系統には天台の実践方法が参照されており、これが原動力となり、入山以後、華嚴の書物の言及を読んだことが契機となって、本格的に天台教学を学ぶようになったのが事実ではないかと考えられる」としているが、行表が「天台の実践方法」を参照していたとする記述は管見の限り見られない。最澄が入山以前に天台修学を志していた可能性は極めて高いものの、それを知った時期に関しては今後の検討を要する。

以上、①と④の先行研究について私見を述べたが、現段階では①の説がもっとも信頼できると言えよう。このことは、最澄が『願文』執筆以前に天台教学を知っていた有力な根拠となりうる。

## 小結

これまで確認した点をまとめ、小結としたい。まず、「最澄の天台修学に関する先行研究の整理」では、先行研究における「最澄は比叡山に入つた後に天台修学を志した」とする説と、「最澄は比叡山に入る前から天台修学を志していた」とする説を整理した。この相違は、前者が比叡山入山以後に天台修学を行ったと示す『叡山大師伝』の記述に基づいているのに対して、後者は最澄が比叡山入山直後に記した『願文』に従うために生じたものである。また、後者の中でも、最澄が参照していた文献をめぐって諸学者の見解が分かれていた。

そこで、両見解の妥当性を「最澄の天台修学に関する著者の見解」において検討した。そうしたところ、前者の根拠とする『叡山大師伝』の記述には不可解な点が見受けられ、全面的に受け入れることは避けるべきであると指摘した。一方で、後者の最澄撰『願文』に従う説は事実である蓋然性が高い。その根拠として、稲葉氏・塩入氏等が指摘する「最澄撰『願文』は智顛説『摩訶止観』を参照しなければ記せない」という点が挙げられる。

後者の説が正しいとすれば、最澄は入山以前に天台教学を学んでいたと言つてよいだろう<sup>三六</sup>。最澄の入山時期は、南都における天台教勢が広まりつつあった時期とも一致しており<sup>三七</sup>、それらの環境下にあった最澄が天台修学に関心を抱くようになったと予想される。今後は最澄の周辺事情にも目を向けつつ、比叡山に登る前後の動向を検討してきた。

#### 【付記】

五来重「二〇〇八」は、「比叡山の修験道」の項目において、「私はこのことから、比叡山には最澄以前から山岳宗教があり、その原始修験道の実践者の末裔が比叡山の堂衆（山伏）となつて、この山を経営していったものであろう、とかんがえている」（一四六）と述べている。さらには、それらの比叡山における「原始修験道」の内容は、「神仙術とともに法華経を持誦していた」（一五二）という。これらの指摘が信頼できるとすれば、最澄が比叡山に入ったのは、南都において知つた天台教学に基づく『法華経』の修行法を確立するためだったという見方もできよう。しかしながら、直接的な根拠には乏しいため、あくまで筆者の推測に留めておきたい。

三 田村晃祐「一九八八」(二五)。

三 最澄撰『願文』は、入山して間もない頃に著された書物であると見られる。この書は最澄の伝記である『叡山大師伝』（『伝全』五附録、三一五）にそのまま引用されており、入山直後の最澄の思想を知る上で重要な史料となっている。

三三 田村晃祐「一九七九」(二二)。

三四 『叡山大師伝』の選者に関しては諸説あるが、佐伯有清「一九九二」(五四)に依った。

三五 六和無欠、一山在限。於是大師、随得、披覽起信論疏并華嚴五教等、猶尚天台、以為指南。每見此文、不覺下淚。慨然無由披閱天台教迹。是時、邂逅值遇知天台法文所在人、因茲得写取円頓止觀、法華玄義、并法華文句疏、四教義、維摩疏等。此是、故大唐鑑真和上將來也（『伝全』五附録、五一六）。

三六 関口真大「一九六二」(九八、一〇六一—一〇七)、佐伯有清「一九九四」(八三—八四)。

三七 七依南岳思禪師及天台智者禪師、立四種教、統撰東流一代聖教（『大正』四五、四八一上）。

三八 此上十家立教。諸徳並是當時法將、英悟絶倫。歴代明模、階位叵測。祇如思禪師及智者禪師、神異感通、迹參登位。靈山聴法、憶在於今。諸余神応、広如僧伝（『大正』四十五、四八一上—中）。

三九 若修止者、住於静処、端坐正意。前中、言住静処者、是修止縁等也。具言之有五縁。一者間居静処、（中略）二者持戒清浄、（中略）三者衣食具足、四者得善知識、五者息諸縁務、（中略）広如天台顛禪師二卷止觀中説也（『大正』四十四、二八三上—中）。

三〇 他にも、三浦周行「一九二二」、堀一郎「一九四三」（九四—九五）、石田瑞磨「一九六三」（二一八—二一九）、仲尾俊博「一九七三」（四—一五）、佐々木憲徳「一九八二」（九）、塩入法道・池田宗讓・多田孝文「二〇二二」（九）などが同様の見解を示している。

三 二次の脚注を参照。

三 七依南岳思禪師及天台智者禪師、立四種教。統攝東流一代聖教。(中略)四名円教。為法界自在、具足一切無尽法門、一即一切一切即一等。即華嚴等經是也。(『大正』四五、四八一上)。

三 此上十家立教。諸徳並是當時法將。英悟絶倫。歴代明模。階位叵測。祇如思禪師及智者禪師、神異感通、迹參登位。靈山聽法、憶在於今。諸余神心、広如僧伝。又如雲法師、依此開宗、講法華經、感天雨花等。神迹如僧伝。其余諸法師、行解超倫、亦如僧伝。(『大正』四十五、四八一上—中)。

三 ①の説に対して、二宮守人「一九三二」による批判がなされている。二宮氏は、最澄の『願文』に見えるのは天台用語ではなく三論用語であると主張している。

然るに此願文は断じて天台学研究に未だ手を染めざる已前の大師の製作であり、願文中の用語を天台術語なりといふは極めて幼稚なる研究である事を、已下一一の字句に於て証明せば左の如し。

二宮氏はこのように述べ、①始覚②六根清浄位③四弘誓願④五神通⑤無作⑥無縁⑦第一義⑧無上菩提⑨金剛⑩安樂之果⑪照理⑫無所得という用語を挙げる。そして、この①～⑫までの用語は「上半前半に於て最も通俗に、願文中で天台術語と解されてゐるものすべてが三論用語である事を示し、後半に於て特に願文中の三論用語の特色あるものを挙げたのであるが(中略)此願文の文字だけは徹頭徹尾三論教学を中心とする奈良仏教を母胎として生れ出で得るものである事を断言……」している。しかしながら、稲葉氏等の説を否定するほどの根拠は有しないと見られる。

三 佐伯有清「一九九二」(二〇七)によると、同様のことは法蔵撰『義記』の他所(『大正』四十四、二八四中)にも確認できるといふ。ただし、鎌田茂雄「一九七五」が指摘するように、法蔵が智顛撰『小止観』に依拠しているのは「止観」の実践面であり、「止観」の理論自体ではない点に注意すべきだろう。

三 ただし、『叡山大師伝』(『伝全』五、附録五一六)には入山後に鑑真将来の天台典籍を求めていることが記されており、入山時点における最澄の天台教学理解は完全なものではなかったと見られる。

三七 英 亮「二〇二〇(三)」。

## 第二節 南都における天台教勢と最澄への影響

はじめに

先の箇所では、最澄が叡山に入る前から天台教学に関心を示していたことを指摘した。そうだとすれば、最澄の活躍する前時代（奈良時代後半）には、なんらかの天台教学に注目する動きがあったと推定できよう。その仮定に基づき、ここでは南都において広まりつつあった天台教勢と、それらが及ぼした最澄への影響を考察してみたい。

最澄は延暦四（七八五）年に東大寺で具足戒を受け、同年七月に比叡山に登り山林修行を開始した。注目されるのは、比叡山に登った最澄がすでに天台修学を志していた形跡が見られる点である<sup>三八</sup>。入山以前に最澄が天台教学を認知していたとすれば、南都での修学中にそれを知った可能性が高い<sup>三九</sup>。当時の南都では、鑑真「六八八―七六三」とその門下の天台布教が活発に行われており<sup>四〇</sup>、寿靈「生没年不詳」撰『指示』、景戒「生没年不詳」撰『靈異記』等にもその影響が垣間見える。一方で、渡来僧の道璿「七〇二―七六〇」も天台布教に関与していた可能性がある。ここでは、このような南都における天台教勢を概観し、最澄への影響を論述したい。

### 第一項 道璿から最澄への影響

まず、道璿に関して概観したい。道璿は唐代中期の僧であり、入唐僧栄叡「？―七四九」らによる戒師招請に応じて、天平八（七三六）年に来日したとされる<sup>四一</sup>。道璿は、神秀「六〇六―七〇六」―普寂「六五一―七三九」―道璿と続くいわゆる北宗禅の系譜に置かれる<sup>四二</sup>。また、この道璿の弟子に行表「七二二―七九七」がいる。最澄はこの行表の弟子に当たったため、道璿―行表―最澄という系譜が成り立つ。

先行研究によると<sup>四三</sup>、道璿は天台教学にも通じており、最澄に影響を与えたとされてきた。ところが、近年これと異なる見解を伊吹敦氏が提唱している<sup>四四</sup>。要点をまとめると次のようになる。

● 道璿撰『集註梵網經』に天台教学の用語が見られるのは、智周「六六八―七二三」の説を参照しているためである。智周は、『梵網經』を注釈するに際して天台教学を用いている。つまり、道璿が智周釈を用いていることと、道璿自身が天台教学に造詣が深いということは同義ではない。

● 道璿は、『集註梵網經』（『伝全』一、『伝述一心戒文』所収の逸文）において智顛の教説を引用しているが、この箇所だけを取り上げて天台教学に詳しいとすることはできない。

● 最澄撰『依憑集』（『伝全』三、三六三）には、「この間（日本）では比蘇に在って、大唐では天台に聞く」という一文がある。従来は「比蘇」を「道璿」としてきたが、正しくは道璿ではなく神叡「生没年不詳」を指す。したがって、「比蘇」を道璿とみなす従来説は誤りである。

● 『伝述一心戒文』（『伝全』一、五六五）にある「璿和尚の経を叡岳において覽し、進和尚の経を東嶺に検す」という一文は、道璿と法進「七〇九―七七八」の『梵網經』に関する注釈書を指している。したがって、天台典籍を示すのではない。

以上のことから、道璿が天台教学に精通していた可能性は低いと伊吹氏は指摘している。一方で、道璿から最澄への影響については次のように述べている。



では、最澄はどのようにして天台の教学に触れたのであろうか。(中略)その契機は道璿(大福律師、大安唐律)の『集註梵網經』と法進(白塔僧統)(七〇九―七七八)の『註梵網經』にあったのである。現存する佚文によると、これら両書は『梵網經』に対する従前の諸注釈から自分の思想的立場に近いものを選び出して纏めたものであったようであるが、その中には往々にして天台宗の教義に立脚する註釈が含まれていた。そのため最澄は、これらを読んだ際にそこに見られる断片的な説明によって天台教学の素晴らしさを知り、体系的にそれを学ぼうと志すようになったのであろう。(中略)最澄は先ず道璿の『集註梵網經』によって天台教学に目覚め、次いで鑑真の弟子で天台宗の学者でもあった法進の『梵網經註』にも注目するようになったと考えるべきである<sup>四五</sup>。

筆者は、伊吹氏の見解に概ね同意する。ただし、最澄が、道璿・法進の『梵網經』注釈書のみから「天台教学に目覚めた」とするのは、やや検討の余地があるだろう。最澄は比叡山に登る前から天台修学を志していたと見られ<sup>四六</sup>、当時の南都では鑑真門下による天台教勢が強まっていたことを踏まえると、道璿以外の人物が最澄に天台教学を知らしめた可能性もある。したがって、現段階では最澄が道璿・法進の『梵網經』注釈書を披閲するとともに、なんらかの天台教勢を被った結果、天台修学を志すようになったとすべきだろう。

## 第二項 鑑真とその門下の天台布教

鑑真は、天平勝宝五(七五三)年に多数の天台典籍を伴って来日した。また、その弟子である法進「七〇九―七七八」、思託「生没年不詳」、道忠「生没年不詳」たちは、いわゆる「大安寺文化圏」を通じて天台布教を行っていたようである<sup>四七</sup>。ここでは、それら鑑真門下の天台布教を概観していきたい。

## 鑑真の天台信仰

伊吹敦「二〇一三(二)」によれば、鑑真には天台信仰があり、特に玉泉寺系統の天台学派に見られる「天台と律を総合する思想」を有していたとされる。また、鑑真の天台信仰に関して、栄原永遠男「二〇〇〇」(二四八―二五〇)は「鑑真将来経は、鑑真から内裏に献納されて図書寮経の一部分を構成したのではなく、来日以来一貫して鑑真の手元に置かれつづけていた」とし、「東大寺唐禅院にあった鑑真のもとに置かれていた鑑真将来経の少なくとも一部分は、その後、唐招提寺に移された」とみられる」と指摘している。鑑真が天台関係の典籍を手元に持ち続けたことは、その天台信仰を裏付ける証拠となるだろう<sup>四八</sup>。

## 法進による天台教学の布教

鑑真に続いて、その門下である法進の天台布教を確認したい。法進は、授戒伝律の師として鑑真と共に来日し、現存する日本最古の戒律注釈書である『威儀経疏』や、『梵網経』の注釈書である『梵網経註』を著した<sup>四九</sup>。特に、法進撰『威儀経疏』には天台教学の依用が確認されており、これらの執筆活動ならびに講義を通して天台布教を行っていたと見られる。

まずは、その法進撰『威儀経疏』を確認することにした。注目されるのは、(1)智顛撰『小止観』の引用、(2)吉蔵「五四九―六二三」と智顛の比較、(3)天台経疏の勧奨である。

(1) 智顛撰『小止観』の引用

坐禅と云うは、禅はすなわち真如に入るの径路、生死を断ずるの根本、人天のための眼目、苦海を度するの舟航、甘露を開くの妙薬、菩提を証するの聖果なり。(中略)今坐禅を欲せば、かならず五縁具足して、まさによく定慧を修学すべし。いかんが五となすや。一つは持戒清浄縁、(中略)二つは衣食具足縁、(中略)三つは閑居静処縁、(中略)四つは息諸作務縁、(中略)五つは近善知識縁なり。(中略)上来五縁、ならびにこれ坐禅前の方便なり(『日蔵』四十、一七九) 五〇。

これらは『沙弥十戒並威儀経』にある「坐禅」の語(波線部)について、法進撰『威儀経疏』が注釈している箇所である。法進撰『威儀経疏』は、智顛撰『小止観』(『大正』四六、四六二下―四六三中)に説かれる「具縁第一」をほぼそのままの形で引用し<sup>五二</sup>、「坐禅」の注釈として扱っている。これは法進が天台教学を尊重している傍証となるだろう。

(2) 吉蔵と智顛の比較

法進撰『威儀経疏』では、天台教学が優れていることを示すために、吉蔵が智顛に屈服したという伝承が語られている<sup>五三</sup>。

沙弥に問うて言わく、卿は何人に師事するや、と。灌頂報いて言わく、内供奉大徳天台大師なり。前者はこの聴法に至りて、座主に如意と肯せしめず。これなり、と。法師これを聞きて、倍す自ら墾責す。我等は愚痴にして、聖人をしらず。弟子の沙弥の智慧なおしかり。なににい  
わんや本師なるをや、と。当時に講を停め、その灌頂と共なり、天台に奔往す。遙かに大師を見て、膝行肘歩、涕泗流泣して、涙下は雨のご

とし。その大師、毎日二時、座に昇りて人のために説法す。吉蔵身を屈すること、なお六燈のごとし。かならず大師をして、背を踏みて上座せしむ（『日蔵』四十、三〇四）<sup>五三</sup>。

傍線部を見ると、法進は、智顛よりも吉蔵を過剰に低く位置付けていることが分かる。これらの表現は、天台教学の権威を示すことを意図したものでろう。

### (3) 天台経疏の勸奨

その大師の法華経玄疏二十卷、大止観十卷、四教十二卷、禅門十卷、六卷本末、四卷未至、行法華懺法一卷、小止観一卷、六妙門一卷、ならびに法進の辺に本あり。願いて学ばんと欲する者は、来たりて本を取り、これを写して流通すべし（『日蔵』四十、三〇四）<sup>五四</sup>。

傍線部を見ると、法進が自身の所有している天台経疏を書写するように勧めていることが分かる<sup>五五</sup>。

以上に確認した三つの点から、法進撰『威儀経疏』に天台布教の意図があったことは明白であると言えよう<sup>五六</sup>。法進による一連の活動について、富樫進「二〇〇二」は次のように述べている。

……平安時代最初期に突如として起こった天台教学の隆盛には、日本天台宗の祖たる最澄の学識とその精力的な活動もさることながら、道璿や法進、とりわけ『威儀経疏』における天台止観業の紹介が、若年期の最澄を含めた当時の沙弥達に天台教学に対する知識やイメージを提供することによって、彼らの天台教学受容の下地を準備していたことは想像に難くない。

富樫氏の見解に従うと、最澄以前の「天台教学受容の下地を準備」する段階において、法進は重要な位置を担っていると言えよう。このことは、最澄が法進を「白塔僧統（法進）は後に日本に遊行し、また「天台の」円義を伝えた」（『伝全』五、三八）と評価していることから窺える<sup>五七</sup>。

思託による慧思後身説の提唱

思託「生没年不詳」は、「天台沙門思託」（『伝律図源解集』『日仏全』一〇五、八八、または『聖徳太子平氏伝雜勘文』『日仏全』一一二、一四一）と自称しているように、他の鑑真門下と同様に天台信仰を有していた存在であると言える。さらに、思託は慧思後身説を提唱することによって<sup>五八</sup>、「大安寺文化圏」<sup>五九</sup>内に天台教学を受用する基盤を作ったと見られる。まずは思託の慧思後身説を確認し、次に最澄による慧思後身説の依用を考察していきたい。

慧思後身説とは、天台智顛の師である慧思「五一五―五七七」が、日本における聖徳太子「五七四―六二二」に生まれ変わったとする伝承を指す。その一例として、淡海三船「？―七八五」が撰述した『唐大和上東征伝』の記述を確認したい。

日本国に昔聖徳太子ありていわく、二百年後、聖教は日本に興ること、今この運を鍾ぶ。願くは大和上、東遊して興化すべし。大和上答えて  
いわく、昔に聞く、南岳思禪師遷化の後、倭国王子に託生し、仏法を興隆して、衆生を濟度す、と。また聞く、日本国長屋王、仏法を崇敬す、と（『唐大和上東征伝』、『日仏全』一一三、一〇九）<sup>六〇</sup>。

傍線部のように、聖徳太子は慧思の生まれ代わりであると信じられていたようである。

次に、最澄による慧思後身説の依用を考察したい。最澄が慧思後身説を用いる場面は多々見受けられるが、そのうち二例を挙げる。

①法華宗沙門最澄恭敬奉讚ならびに小叙。大師、大唐に七生を剋して、日本に一生を現ず。位は初依に登り、妙解は円融して、衆徳は塵数のごとし（『上宮太子拾遺記』『日仏全』一一二、二五四。後に『天台法華宗付法縁起』所収『伝全』、五、三一―三二）<sup>六二</sup>。

②上宮太子は、千年の一聖なり。七生を西隣に剋して、一影を東海に垂る（『上宮太子拾遺記』『日仏全』一一二、二六一、『天台法華宗付法縁起』所収『伝全』五、三二）<sup>六三</sup>。

この二例を見ると、最澄が慧思後身説を依用していることが明らかとなる。また、最澄は、徳一「生没年不詳」との論争においても慧思後身説を援用している。最澄撰『守護章』には以下のようにある。

なんじが不定性、なんじが法華の正為、（中略）妙法蓮華中、菩薩の領解なしとは、文字に愚鈍なる師のみ。「非本所望、已有太子」とは、

大師の義にのっとり、靈山に契りて、金輪心を説くものなり。奥州の義鏡は、上宮の使、釈尊の教に乗く（『伝全』二、六二五―六二六）

六三。

傍線部を見ると、最澄は徳一に対して慧思後身説を用いながら批判を加えていることが分かる<sup>六四</sup>。また、最澄は『顕戒論』においても慧思後身説を使用している。以下のようにある。

明かに知るべし、いまだ深定を練らずして、宝を混じて相定す。南岳大師、大唐に定を得う。我国を哀愍し、王家に託生したのち、仏法を建立して、有情を利益す。もし南岳を許さずは、深く僧伝に背く（『伝全』一、七八）<sup>六五</sup>。

傍線部では、南都の諸師を批判するために最澄が慧後身説を用いていると見られる。以上の点から、思託によって提唱された慧後身説を最澄が重要視していた可能性が高い。この最澄の反応や後に確認する寿靈撰『指示』の記述を見ると、思託の天台布教はある程度成功を収めたと言っただろう。

#### 道忠の天台思想

鑑真門下の道忠「生没年不詳」は、弟子の中でも「持戒第一」の高弟と伝えられる<sup>六六</sup>。その一方、天台教学を基盤としたいわゆる道忠教団を形成しており、最澄とも良好な関係を築いていた。

まずは道忠の思想を確認していきたい。田村晃祐「一九八六」（四八四）は、「天台宗の思想を持っていた鑑真の弟子として、道忠は天台についても或る程度の理解を持っていたのではないか、とも考えられる」としている。それを検証するために、ここでは仮称『天台法華義』（撰者不明）という天台教学の概説書を取り上げたい<sup>六七</sup>。この『天台法華義』は、東国の道忠教団が有していた書物であり、道忠の思想を反映している可能性が高い。主な特徴をまとめると以下のようなになる。

①『天台法華義』に用いられている天台経疏は、鑑真が将来した天台経疏を参照していた可能性がある<sup>六八</sup>。

②『天台法華義』では、最澄が将来した天台典籍を用いた箇所が少ない<sup>六九</sup>。

③『天台法華義』が「一乗」の意義を解釈する箇所では、法蔵撰『五教章』や法宝「生没年不詳」撰『一乗仏性究竟論』を援用している。

①②に関しては、最澄が入唐する以前の天台思想と見られる。③については、当時の東大寺近辺で広まっていた天台教学とその他の教学を融合させる思想との関連が予想される<sup>七〇</sup>。これら①～③の特徴は、鑑真門下であり南都で修学していた可能性のある道忠の思想と符合すると見てよいだろう。したがって、「道忠は天台についても或る程度の理解を持っていたのではないか」とする田村氏の見解は妥当と言える。

次に、先行研究を参照しつつ、道忠と最澄の関係について整理したい<sup>七一</sup>。両者の出会いは、最澄発願の一切経書写事業に遡る。最澄は延暦一六（七九七）年に「我、一切経論章疏記を写さんと思えり」（『叡山大師伝』、『伝全』五付録、六）と述べ、南都の諸寺に『願文』（現在は散佚）を送り、一切経書写の助力を請うたという。その最澄の願いに応えた一人が道忠であったと『叡山大師伝』には記されている。

また東国化主道忠禪師ありとは、このこれ大唐鑑真和上、持戒第一の弟子なり。伝法利生して、常に自ら事となす。知識は遠かなる志をもつて、大小経律論二千余卷を助写し、纔に及びて部帙を満たす。万僧に斎を設けて、同日に供養す。今叡山に安置する歳は、これその経なり

（『伝全』五付録、七）<sup>七二</sup>。

傍線部によると、道忠達は一切経の約四割にあたる「二千余卷」を書写する手助けをしたという<sup>七三</sup>。従来、最澄の一切経書写の願いが道忠に伝わった経緯については、「この年最澄の願望がどうして東国に居る道忠に聞こえたか分からない。恐らくは、道忠は鑑真の弟子として奈良との間



に關係を保って居、その為に、最澄自身から、或いは聞寂又は他の僧を通じて願文がもたらされたものでもあろう」とされてきた<sup>七四</sup>。しかし、最澄の弟子である光定撰『伝述一心戒文』を見ると、最澄が一切経書写を思い立った時期に道忠は都にいたと予想される。

武蔵の国、道忠法師、菩薩戒を天台宗に寄す。最初の時、城邑の中、高座に在りて、宗義を演説す。登りて叡嶺に到り、先の師と共に、一切経を写し、経蔵に収む（『伝全』一、六三八）<sup>七五</sup>。

傍線部には、道忠が都で「宗義」（天台教学）を説いており、その後「先之師（ここでは円澄を指すと見られる）」と共に一切経を書写したとある。これらを勘案すれば、道忠は都に住していたために最澄の一切経書写の願いを知り、同じ天台を信仰する者として助力するに至ったのだろう<sup>七六</sup>。

これまで確認したように、鑑真には積極的な天台布教を確認することは現時点ではできないものの<sup>七七</sup>、その門下は積極的に天台布教を行っていたようである。こうした鑑真とその門下による一連の活動によって、南都における天台教勢は徐々に強まっていた可能性は高いだろう<sup>七八</sup>。以下では、それらの天台教勢を被った形跡がある寿霊撰『指示』と景戒撰『靈異記』に着目し、最澄の入山前後と同時期における天台教勢を考察していきたい。

### 第三項 寿霊撰『指示』に見える天台教勢

寿霊は東大寺の僧であり、慈訓「六九一―七七七」の門下であると推定されているが<sup>七九</sup>、詳細は不明である。この寿霊が著した『指示』とは、「賢首（法蔵）の華嚴五教章三巻を随文解釈したもので、単に我が国に於ける最古の五教章註釈たるのみならず、支那・朝鮮半島並に我が国を通

じての華嚴教學史上、最古の注釈である」<sup>八〇</sup>とされる。寿靈撰『指示』の撰述年代は確定していないが、近年の研究では「『指示』は八〇〇年前後には著されていたと考えるのが妥当であろう」<sup>八一</sup>と見られている。

さて、寿靈撰『指示』に関する先行研究では、たびたび天台教学との交渉が論じられている<sup>八二</sup>。寿靈と最澄との関係は不明だが、最澄と同時期の南都における天台教勢の影響を考察する上で寿靈撰『指示』は貴重な資料となるだろう。ここでの要点は次の三点である。

① 寿靈撰『指示』は、法蔵撰『五教章』の注釈書であるにも関わらず、『法華經』を『華嚴經』と同等に扱っている。

② 寿靈撰『指示』では、智顛説『法華文句』等の天台經疏を用いている。

③ 寿靈撰『指示』では、思託が提唱したと見られる慧思後身説を受容している。

まず、①の例を二つ挙げる。

A …問う、もしこの文に依らば、法華の中にまた別教の義を説き、華嚴經にまた同教の義あるなり。何をもつてのゆえに、法華は同教の一と名づけ、華嚴は別教の一と名づくや。答、多分の義に約して、同別と名づくのみ。謂わく法華の中、多く同義を説き、少しく別義を説く。ゆ

えに同教と名づく。また三乗一乘の和合を説くがゆえに、華嚴經の中、別教の義は多く、同教の義は少なし。故に別教と名づく（『大正』七二、二二一中）<sup>八三</sup>。

B …もし衆生ありて信受せずといわば、まさにこの人は知るべし。華嚴性起品に云わく、仏子菩薩摩訶薩、無量億那由他劫、六波羅蜜を行じ、道品善根を修習す。いまだこの經を聞かず、聞くといいども信じて受持随順せずは、これらなお仮名菩薩となすとはこれなり。案じて云

わく、法華を信ぜざるの人をもって、華嚴を信ぜずとなすが故に。これに反して明らかに知るべし、法華を信ずるの人は、すなわち華嚴を信ずることを（『大正』七二、二二一下―二二上）<sup>八四</sup>。

Aは、〃三乗とは絶対的な区別がある「別教」と、三乗が一乗におさまる包括性を示す「同教」を、『法華経』と『華嚴経』の両経が有している。それなのに、なぜ『法華経』は「同教」、「華嚴経」は「別教」と区別するのか”という問いである。その答えとして寿靈撰『指示』では、〃『法華経』は「同教」を多く説き、『華嚴経』は「別教」を多く説くため、両経には同・別の区別がなされる”と主張する。また、Bでは〃『法華経』を誇る人は『華嚴経』を誇るのと同じであって、『法華経』を信奉する人は『華嚴経』を信奉するのと同じである”と定義している。これらの点から、寿靈撰『指示』では、『華嚴経』と『法華経』を同様に尊重していると理解できよう。この思想は中国華嚴学派の諸師には見られないため<sup>八五</sup>、南都の天台教勢が関係している可能性が高い。

次の②は、法蔵撰『五教章』「建立乗」の註釈箇所「垣間見える」<sup>八六</sup>。以下では、寿靈撰『指示』撰と智顛説『法華文句』の該当箇所を確認することにした。

<p>『指示』 「灌頂記云、索是求請之別名、在意名求索、在口名請索、在身名乞索、如矇者求知、如飢者請食、如迷者問道、凡居不達之地、何有不索之理、由索故許与、許与故歡喜」 (『大正』七二、二〇七中)。</p>	<p>『法華文句』 「索是求請之別名、在意名求索、在口名請索、在身名乞索、如矇者求知、如飢者請食、如迷者問道、凡居不達之地、何有不索之理、由索故許与、許与故歡喜」 (『大正』三四、七〇中)</p>
<p>『指示』 「言非本所望者、灌頂記云、本求羊鹿大牛、期出分段、今得白牛、遣出變易、過本所望、豈不歡喜」 (『大正』七二、二一〇中)。</p>	<p>『法華文句』 「本求羊鹿水牛期出分段、今得白牛、尽於變易、過本所望、豈不歡喜」 (『大正』三四、七二下)</p>
<p>『指示』 「灌頂云、譬無漏般若、能導諸度一切万行、到薩般若、白是色本、与本淨無漏相応、体具万徳、如屈宛煩惱不染、如色潔」 (『大正』七二、二一〇下)。</p>	<p>『法華文句』 「譬無漏般若、能導諦縁度一切万行、到薩婆若、白是色本、即与本淨無漏相応、体具万徳、如膚充煩惱不染、如色潔」 (『大正』三四、七二中)</p>

このように、寿霊撰『指示』における智顛説『法華文句』の引用は原文とほぼ一致するため<sup>八七</sup>、寿霊が自宗の教義に寄せて文章を改変する意図が無かった可能性が高い。また、寿霊の天台教学に対する「好意的態度」は<sup>八八</sup>、『五教章』「第三叙今古立教」の註釈にも見て取れる。

顛師の意を見るに、四教の文義、相濫するに似たりと雖も、義理は窮定にして、良に濫失なし。細かに其義を見て、授釈すべきなり。恐れて繁くは集めず（『大正』七二、二二二中）<sup>八九</sup>。

傍線部を見ると、寿霊は智顛の教判を「窮定の義理はまことに濫失なし」と高く評価していることが分かる。さて、寿霊による「好意的態度」の背景には先に挙げた③が影響していると見られる。③が確認できるのは以下の箇所である。

「亦如思禪師至広如僧伝」とは、（中略）七代記云、応化の語は、妄ならず。往生の身は、謬ならずなり。ゆえに倭国の王家に生じ、百姓を哀矜して、三宝を梁棟となす（『大正』七二、二二三中―下）<sup>九〇</sup>。

傍線部を見ると、法蔵撰『五教章』にある慧思に関する記述の注釈として、慧思後身説が記載されている『大唐国衡州衡山道場积思禪師七代記』を寿霊は引用している。この点は寿霊と天台教勢との関連を探る上でも注目されよう。石井公成「一九八七」は、『指示』（『大正』七二、二〇六下、二〇七上―中、二一〇中）を取り上げ、「いずれも『法華文句』と太子の疏を並記し、しかも何の評言も加えずに指南の説としているのは、太子と天台教学の結びつきを確信していた証拠と言えよう」と述べている。したがって、寿霊は慧思後身説を受容するとともに、天台教学を取り入れるようになったと推察される。

以上、寿霊撰『指示』に見える天台教勢を確認した。寿霊はほぼ無批判に天台教学を受容していることから、延暦十九（八〇〇）年頃には天台教学を受容する基盤が南都周辺に整いつつあった可能性が高い<sup>九一</sup>。また、こうした基盤を通じて最澄は天台教学に関心を持つようになったと予想される。

#### 第四項 景戒撰『靈異記』にみえる天台教勢

景戒撰『靈異記』は、いわゆる仏教説話集である<sup>九二</sup>。この書には、鑑真門下による天台教勢の影響が確認できるとともに、天台教学による除災効果が期待されている。以下では、①景戒撰『靈異記』と鑑真門下の布教、②景戒撰『靈異記』に見える天台教学の除災効果の二つに注目したい。

##### ①景戒撰『靈異記』と鑑真門下の布教

仏涅槃よりこのかた、延暦六年歲次丁卯まで、一千七百廿二年を遡たり。正像の二を過ぎて、末法に入る。然うして日本に仏の法を伝り適めてより以還、延暦六年に至るまで、二百卅六歳を遡るなり。（中略）悪の因を殖え、怨の果に報いるは、これ吾が迷心なり。福因を作して、菩提を鑑みるは、これ我が寤懷なり。羊僧景戒、学ふところは、いまた天台智者の問術を得ず。悟るところは、いまた神人弁者の答術を得ず

（『新日本古典文学大系』三〇、二六一—二六二）<sup>九三</sup>

太字部分を見ると、「延暦六（七七七）年」には、景戒が「天台智者（智顛）」を認知していたことになる。この時期の最澄は比叡山に入ったばかりであるため、景戒に影響を与えたとは考えにくい。したがって、最澄以外の人物が天台教学への関心を景戒に抱かせたと見るのが穏当だろう。以下では、その人物が布教に用いたと見られる元暁「六一七―六八六」撰『涅槃宗要』の記述に着目したい。この元暁撰『涅槃宗要』は神護景雲期「七六七―七七〇」に本朝へと伝来しており<sup>九四</sup>、天台布教を尊重している特徴が見られる。注目されるのは、①に挙げた景戒撰『靈異記』に見られる「問術・答術」（波線部）の典拠が元暁撰『涅槃宗要』と考えられている点である<sup>九五</sup>。その記述を確認したい。

また随時のごとく、天台智者、神人に問うて言わく、北に立つる四宗は、經の意を会すや、不や、と。神人答えて、失は多く得は少なしと言う。また問う、成実論師、五教を立つるは、称仏の意に称うや、不や、と。神人答えて、小しく四宗に優れ、なお過失多しと曰う。然らば天台智者禪惠、ともに世の重きところに通学す。凡聖測り難くして、これ仏意深遠無限なるを知る。しかして四宗をもって、經旨を科らんと欲するに、また五時をもって、仏意を限るなり。これなお螺酌をもって、海用を管關す天者のみ。教迹の浅深、略して判ずることかくのごとし（『大正』三八、二五五下）<sup>九六</sup>。

元暁撰『涅槃宗要』では、「北立四宗会經」や「成実論師立五教」などの教判に関する是非を智顛が神人に問う場面が記されている。智顛の問を受けた神人は、いずれの教判も「失多得少」「過多失」と斥け、智顛の解釈を褒め讃えている（波線部）。これらの記述は智顛をかなり鼻息した内容であり、智顛の功績を強調する鑑真門下の特徴と符合すると見てよからう。したがって、鑑真門下と予想される人物が元暁撰『涅槃宗要』を天台布教に用いた結果、景戒に関心を抱かせた可能性は高い。

## ②景戒撰『靈異記』に見える天台教学の除災効果

また十八年己卯の十一十二箇月ごろ、景戒の家に狐鳴き、またときどき枕蟻鳴くなり。次に来る十九年庚辰正月十二日、景戒の馬死す。また同月廿五日、馬死すなり。ここをもつてまさに知るべし、災の相は先に兼ねて表れ、後にその実災は来り被るなり。然らば景戒、いまだ軒轅黄帝の陰陽術を推さず、いまだ天台智者の甚深の解を得ず。故に災を免がるの由を知らずして、その災を受け、災を除くの術を推さず、滅愁を蒙る（『新日本古典文学大系』三〇、二九五）<sup>九七</sup>。

傍線部をみると、延暦十九年頃には天台教学の除災効果が広まりつつあり、景戒がそれを受容したと推定される。この除災効果に関しては、最澄もしくは鑑真門下の天台教勢が反映されたものと見てよいだろう<sup>九八</sup>。

## 小結

これまで確認した事項をまとめつつ、最澄への影響を整理したい。

①道璿撰『集註梵網経』における天台教説は、これを披閲した最澄に影響を与えたとされてきた。その可能性は否定できないものの、最澄への影響に関しては鑑真門下の布教活動も視野に入れつつ検討する必要があると見られる。

②法進は積極的に天台布教を行っており、天台経疏の書写を勸奨していた。また、法進による布教活動を最澄が評価している点も注目される。

③思託は慧思後身説を提唱し、天台教勢を促進させた蓋然性が高い。一方、最澄は慧思後身説を受用することによって、諸宗に対する優位性を強調した。また、寿霊撰『指示』も自著に慧思後身説を使用している。



④道忠の天台思想は師である鑑真と同義であったと推察される。また、自身と同じく天台教学を信奉する最澄に対して好意的であり、その一切経書写事業にも大きく貢献した。

⑤寿霊撰『指示』には、『法華経』と『華嚴経』の両経を共に尊重する姿勢が見て取れる。両教を重視する解釈は寿霊以前には見当たらないため、東大寺周辺に広まりつつあった天台教勢を被った結果と見てよいだろう。また、寿霊が『指示』を執筆した時期は、南都修学中の最澄と共通している点も注目される。

⑥景戒撰『靈異記』には景戒の天台信仰が見受けられる。これは鑑真門下もしくは最澄による天台教勢を被った結果と推察される。

以上の点から、南都における天台教勢は最澄以前から広まりつつあったと見て大過ないだろう。むしろ、こうした事情を背景として最澄は天台修学を志向するようになったと予想される。強いて最澄の独自性を挙げるとすれば、天台教学とそれに基づく「止観」に「護国」機能を持たせようとした点だろう。ここにおいて、奈良時代後期と平安時代初期における天台教学の位置が決定的に異なることが指摘する。次章では、そのことを踏まえ、最澄の企図した天台教学に基づく「護国」宗団の確立と、そのために必要不可欠であった「菩薩僧」の養成過程を確認することにした。

三八 最澄が比叡山入山直後に記した『願文』には、天台用語の使用が認められることが稲葉円成「一九二六」、塩入亮忠「一九三九」によって指摘されている。この問題については前項を参照。

三九 この点は、石田茂作「一九三〇」（一三六―一三七）、勝浦令子「一九九九」、富樫進「二〇〇二」・「二〇〇三」等によって指摘されている。本稿ではこれらの研究を踏まえて、できるだけ広い範囲から最澄以前もしくは同時期における南都の天台教勢を概観した。

四〇 補足すると、鑑真の来日以前に天台関係の典籍が本朝に将来されていたことが、石田茂作「一九三〇」、白土わか「一九八〇」、勝浦令子「一九九九」などによって指摘されている。

四一 田村晃祐「一九七九」（一八一―一八二）。

四二 最澄撰『血脉譜』（『伝全』一、二一〇―二二三）。

四三 田村晃祐「一九九二」、安藤俊雄・園田香融「一九七四」等。

四四 伊吹敦「二〇一三（二）」、伊吹敦「二〇一三（三）」等を参照。

四五 伊吹敦「二〇一四（二）」（二二二―二二三）。なお、伊吹氏が言及しているのは、最澄撰『天台法華宗付法縁起』である。

天台付法縁起云、大福律師先入和国、乃伝円明、利益有情。白塔僧統後遊日本、復伝円義、開仏知見、所以大安唐律注戒経於比蘇、東大僧統注梵網於唐院、両聖用心弘天台義、群生同欽天上甘露（『伝全』五、三八）。

ここでは、「大福律師」（道璿）が先に日本で布教し、「白塔僧統」（法進）が後に布教をしたと述べられている。さらに、道璿は比蘇において『集註梵網経』を製作し、法進は大安寺唐院で『梵網経註』を著し「天台義を弘」めたとある。

四六 稲葉円成「一九二六」は、最澄が入山期直後に執筆した『願文』に、智顛説『摩訶止観』を披閲していた可能性があると指摘している。また、最澄は法蔵撰『五教章』等から天台教学の存在を知ったとする説が従来一般的であったが、これも再検討の余地があると筆者は見ている。詳細は別稿に譲りたい。

四七 「大安寺文化圏」とは、蔵中のしる「一九九九」によって提唱された概念である。蔵中氏によると「……八世紀なかばから後半にかけて、渡来僧が多く止住した大安寺・唐招提寺を中心として、高僧伝をはじめとする漢文学を生みだした文学と学問の場を意味する」という。

四八 鑑真来日の目的の一つは、「日本に天台の教えを広める契機にしたいと考えたこと」（伊吹敦「二〇一三（二）」）にあるとされる。鑑真の天台信仰とその門弟の天台布教を勘案すると、その可能性は高いと言えよう。

四九 なお、伊吹敦「二〇一六」は、法進撰『梵網經註』が最澄に与えた影響は限定的であったと見ている。以下のようなのである。

道璿の『註菩薩戒經』の思想は大乗思想を徹底しようとしたものであり、それが「虚空不動の三学」とともに最澄に大きな影響を与えた当のものであったと考えられるが、法進の『梵網經疏』については、知識人としての教養の涵養を目指し、天台への教説への言及が抑制されていたということもあって思想性は希薄であり、その意味では、最澄への影響は限定的であったと考えられる。

この伊吹氏の見解を踏まえると、最澄に天台教学の影響を与えたとすれば法進撰『註梵網經』よりも法進撰『威儀經疏』の可能性が高いと見てよいだろう。

五〇 言坐言坐禪者、禪乃入真如之徑路、断生死之根本、為人天之眼目、度苦海之舟航、開甘露之妙樂、証菩提之聖果。（中略）今欲坐禪、要須五緣具足、方能修学定慧。云何為五。一者持戒清淨緣、（中略）二者衣食具足緣、（中略）三者閑居靜処緣、（中略）四者息諸作務緣、（中略）五者近善知識緣。（中略）上来五緣、並是坐禪前之方便也（『日藏』四十、一七九）。

五一 「具緣第一」とは、止觀を实修する十段階のうち第一の段階を指す。

五二 法進撰『威儀經疏』にある伝承の典拠は、灌頂「五六一―六三二」撰『国清百録』（『大正』四六、八二二下―八二二上）と見られるが、法進ほど過激な表現は見られない。

五三 問沙弥言、卿師事何人。灌頂報言、内供奉大德天台大師。前者至之聽法、座主不肯与如意。是也。法師聞此、倍自褻責。我等愚痴、不識聖人。弟子沙弥智慧尚爾。何況於本師。当時停講、共其灌頂、奔往天台。遙見大師、膝行肘步、涕泗流泣、淚下如雨。其大師、每日二時、昇座為人說法。吉藏屈身、猶如六橙。要令大師、踏背上座（『日藏』四十、三〇四）。

五五 其大師法華經玄疏二十卷、大止觀十卷、四教十二卷、禪門十卷、六卷本末、四卷未至、行法華懺法一卷、小止觀一卷、六妙門一卷、並法進辺有本。樂欲學者、可來取本、写之流通。（『日藏』四〇、三〇四）。

五五 法進が、「[これらはみな]法進の近辺に原本がある」と述べるのは事実であった可能性が高い。その根拠としては、『正倉院文書』「禪門并六妙門請返注文」「梵網經疏返注文」「諸經要集請返注文」（塵芥二一裏1〜3、一一ノ二六一〜二）が挙げられる。これによると、「禪門」「六妙門」「梵網經疏」「諸經要集」と、名称不明の一〇巻を法進は有していたことが分かる。なお、「禪門并六妙門請返注文」等と酷似する「奉写章疏集伝目録」（続々修十三ノ二、十二―五二二〜五二四）には、「禪門」「六妙門」「梵網經疏」と併せて「止觀文十巻」が記録されている。以上の点から類推すると、「禪門并六妙門請返注文」等にある名称不明の一〇巻は、智顛説『摩訶止觀』であると見てよいだろう。これらの天台典籍は、鑑真と同じく「かれもそれを手放した形跡はない」（柴原永遠男「二〇〇〇」（二五〇―二五四）とされる。

五六 ちなみに、法進は東大寺や滋賀の国昌寺において『威儀經疏』を講説している（『日藏』四十、三二二）。また、『本朝高僧伝』巻五十七「淨律五之一・和州招提寺沙門法進伝」によると、「また衆請に随いて、天台三大部を講説すること四遍」（『日仏全』一〇三、二七三）という伝承がある。この伝承の真偽は定かではないが、法進撰『威儀經疏』に記される天台教学の依用を勘案すると、実際に講説が行われていた蓋然性は高い。

五七 しかしながら、法進の天台布教は吉蔵を過剰に貶める表現を用いたために、大安寺などの三論学徒には受容されにくかったと推定される。その証拠に、大安寺の善議「七二九―八一二」は天台教学をはじめて知ったと述べている。

聖德皇子者、靈山之聰衆、衡嶽之後身。請經西隣、弘道東域。智者禪師者、亦共侍靈山、降迹台嶽、同悟法華三昧、以演諸仏之妙旨者也。竊見天台玄疏者、総括釈迦一代之教、悉顯其趣、無所不通、独逾諸宗。殊示一道、其中所説、甚深妙理。七箇大寺、六宗学生、昔所未聞。曾所未見。三論法相、久年之淨、渙焉冰积。照然既明（『伝全』五付録、十一）。

善議の主張は、大安寺における天台教学の非普及性を象徴していると言えよう。

五八 慧思後身説の提唱者に關しては、思託が提唱したという伊吹敦「二〇一四（二）」の説に従った。

五九 「大安寺文化圏」については、蔵中のしぶ「一九九九」参照。

六〇 日本国昔有聖德太子曰、二百年後、聖教興於日本。今鍾此運。願大和上、東遊興化。大和上答曰、昔聞、南嶽思禪師遷化之後、託生倭国王子、興隆仏法、濟度衆生。又聞、日本国長屋王、崇敬仏法（『唐大和上東征伝』、『日仏全』一一三、一〇九）。

六一 法華宗沙門最澄恭敬奉讚并小叙。大師、剋七生於大唐、現一生於日本、位登初依、妙解円融、衆德塵數（『上宮太子拾遺記』、『日仏全』一一二、二五四。後に『天台法華宗付法縁起』所収『伝全』、五、三一―三二）。

六二 上宮太子者、千年一聖也。剋七生於西隣、垂一影於東海（『上宮太子拾遺記』、『日仏全』一一二、二六一、『天台法華宗付法縁起』所収『伝全』五、三二）。

六三 汝不定性、汝法華正為、（中略）妙法華經中、無菩薩領解者、愚鈍文字師耳。非本所望、已有太子、則大師義、契靈山、説金輪心。奥州義鏡、乖上宮使、釈尊教（『伝全』二、六二五―六二六）。

六四 つまり、「徳一が智顛を誹謗する」ということは、智顛の師匠である慧思（聖德太子）にも背くことになる」という批判である。

六五 明知、未練深定、泯宝相定。南岳大師、大唐得定。哀愍我国、託生王家、建立仏法、利益有情。若不許南岳、深背僧伝（『伝全』一、七八）。

六六 『叡山大師伝』「添供。經生捨功成卷、又有東国化主道忠禪師者、是此大唐鑑真和上、持戒第一弟子也」（『伝全』五付録、七）。

六七 『天台法華義』とは、田村晃祐「一九九二」による仮称であつて、現在に至るまで著者は確定していない。田村晃祐「一九九二」（七五）によると、『天台法華義』は「最も考え易いのは、東国にいた道忠門下がまとめたもの」とある。本稿では田村氏の説に従った。なお、『天台法華義』の原本は現存していないものの、最澄撰『守護章』に引用された箇所から部分的な復元が可能である。

六八 師茂樹「二〇一五」（三七九）、木内堯大「二〇一九」。

六九その一例としては、湛然〔七一一―七八二〕の著作が扱われていない点が挙げられる。

七〇 詳細については、後ほど「寿霊撰『指示』」に見える天台教勢」の箇所述べる。

七一 田村晃祐〔一九八六〕、由木義文〔二〇〇九〕等。

七二 又有東国化主道忠禪師者、是此大唐鑑真和上、持戒第一弟子也。伝法利生、常自為事。知識遠志、助写大小經律論二千余卷、纔及滿部帙。設万僧齋、同日供養。今安置叡山藏、斯其經也（『伝全』五付録、七）。

七三 牧伸之〔二〇〇二〕。

七四 田村晃祐〔一九八六〕（四八九）。

七五 武蔵之國、道忠法師、菩薩戒寄天台宗。最初之時、城邑之中、在於高座、演説宗義。登到叡嶺、共先之師、写一切經、收於經藏（『伝全』一、六三八）。

七六 道忠教団と最澄の關係は最澄の死後も継続し、道忠教団から多くの天台座主を輩出するに至った（由木義文〔二〇〇九〕「東国出身の天台座主と道忠教団」の章を参照）。このことから、道忠教団と最澄における関係性の強さが垣間見える。

七七 ちなみに、後世の資料である『唐招提寺縁起抜略集』（『日仏全』一一八、三〇七）には、唐招提寺において天平宝字三年（七五九）年以後に天台の典籍に基づいた講義が行われたとある。この説が信頼できるならば、鑑真が南都にて天台教学の講説を行っていた可能性も否定はできない。

七八本稿で扱う寿霊や景戒以外には、大安寺の慶俊〔生没年不詳〕も「円宗」に通暁していたとされる（『日本高僧伝要文抄』、『日仏全』一〇一、七八上）。勝浦令子〔一九九九〕は、慶俊が「またこの「止観法門」を所蔵していたこと、さらにまた慶俊伝が天台僧思託の執筆によることを考慮すると、「円宗」に天台も含まれたと考える」と述べている。鑑真門下を中心とした天台布教を勘案すると、勝浦氏の見解は妥当と言えよう。

七九 島地大等「一九三二」、石井公正「一九八七」等。

八〇 今津洪嶽「一九七七」（五五）。

八一 金天鶴「二〇一五」（三五）。

八二 例えば、島地大等「一九三二」、武覚超「一九七〇」、石井公成「一九八七」、高原淳尚「一九八八」、曾根正人「二〇〇〇」、富樫進「二〇〇三」、吉田叡禮「二〇〇九」、伊吹敦「二〇一四」、金天鶴「二〇一五」などがある。

八三 A:問、若依此文、法華中亦說別教義、華嚴經亦有同教義。何以故、法華名同教一、華嚴目別教一。答、約多分義、目同別耳。謂法華中、多說同義、少說別義。故目同教。又三乘一乘和合說故、華嚴經中、別教義多、同教義少。故名別教（『大正』七二、二二一中）。

八四 B:言若有衆生不信受者、当知是人。華嚴性起品云、仏子菩薩摩訶薩、無量億那由他劫、行六波羅蜜、修習道品善根。未聞此經、雖聞不信受持隨順、是等猶為假名菩薩者是也。案云、以不信法華人、不信華嚴故。反此明知、信法華人、即信華嚴（『大正』七二、二二一下—二二二上）。

八五 高原淳尚「一九八八」、石井公成「一九八七」。

八六 寿靈撰『指示』の全体的な引用文献に関しては、高原淳尚「一九八八」、金天鶴「二〇一五」（三六）を参照。

八七 このほか、寿靈撰『指示』に「天台のいわく」（『大正』七二、二〇二上）として引用された一文も、智顛撰『四教義』（『大正』四六、七二—二七）とほぼ一致する。

八八 高原淳尚「一九八八」。

八九 見顛師意、四教文義、雖似相濫、窮定義理、良無濫失。細見其義、可授釈也。恐繁不集（『大正』七二、二二二中）。

九〇 亦如思禪師至広如僧伝者、(中略)七代記云、応化之語、不妄也。往生之身、不謬也。所以生於倭国之王家、哀矜百姓、梁棟三宝(『大正』七二、二二三中―下)。

九一 高原淳尚「一九八八」は、鑑真来日以前の東大寺に『法華経』を重視する傾向があったことを指摘している。今後は寿霊などによる『法華経』や天台教学の受容を考察するに際して、東大寺周辺の事情を踏まえる必要があるだろう。

九二 なお、編纂者である景戒についての詳細は明らかになっていない。出雲路修「一九九六」(三一九)によると、行基の弟子とされる景静「生没年不詳」、『類聚国史』「仏道部・還俗僧」の条にみえる薬師寺景国「生没年不詳」が、景戒であると推測されている。

九三 自仏涅槃以来、迄于延暦六年歲次丁卯、而逕一千七百廿二年。過正像二、而入末法。然日本從仏法伝適以還、迄于延暦六年、而逕二百卅六歲也。(中略)殖悪之因、報怨之果、是吾迷心。作於福因、而鑑菩提、是我寤懷。羊僧景戒、所學者、未得天台智者之問術。所悟者、未得神人弁者之答術(『新日本古典文学大系』三〇、二六一―二六二)。

九四 元暁撰『涅槃宗要』の伝来に関しては、堀池春峰「一九七三」の「大安寺審祥師経録」を参照した。

九五 出雲路修「一九九六」(二二八)。

九六 又如随時、天台智者、問神人言、北立四宗会経意、不。神人答、言失多得少。又問、成実論師、立五教、称仏意、不。神人答、曰小勝四宗、猶多過失。然天台智者禪惠、俱通学世所重。凡聖難測、是知仏意深遠無限。而欲以四宗、科於経旨、亦以五時、限於仏意。是猶以螺酌、海用管闢天者耳。教迹浅深、略判如是(『大正』三八、二五五下)。

九七 又十八年己卯十一月二箇月頃、景戒之家狐鳴、又時時枕螻鳴也。次来十九年庚辰正月十二日、景戒之馬死也。又同月廿五日、馬死也。是以当知、災相先兼表、後其実災来被也。然景戒、未推軒轅黄帝之陰陽術、未得天台智者之甚深解。故不知免災之由、而受其災、不推除災之術、而蒙滅愁。(『新日本古典文学大系』三〇、二九五)。



九八 最澄撰『願文』には、「若依此願力、至六根相似位。若得五神通時、必不取自度、不証正位、不著一切」（『伝全』五付録、五）とある。富樫進「二〇一二」（一六六）によると、「最澄の護国仏教において希求された止観行の実践により成就する五神通とは、『靈異記』に認められる除災機能としての「天台智者の甚深の解」とまさしく同質のものとなるのである」とされる。この点を踏まえると、最澄が景戒に対して天台の除災効果の関心を持たせた蓋然性は高いと言えよう。なお、「五神通」の典拠は智顛撰『小止観』（『大正』四六、四六六下）、智顛説『摩訶止観』（『大正』四六、一三〇上）と考えられている（富樫進「二〇一二」（一五九―一六二））。

## 第一章 おわりに

第一章では、「天台修学による『護国』の企図」と題して、最澄の天台教学とその修学に基づく『護国』が開始された時期を考察した。まず、第一節「最澄における天台修学期の再検討」においては、最澄の天台修学は比叡山に入る前から始まっていた可能性が高いことを指摘した。このことは、最澄撰『願文』に出る天台用語などから窺い知ることができる。それを踏まえて、第二節「南都における天台教勢と最澄への影響」では、最澄が入山する以前の南都において、少なからず『天台教学』なるものが認知されはじめており、それに傾倒する僧侶達も存在したことを指摘した。恐らく、南都修学中の最澄も、この影響下にあったために、天台修学を志向するようになったと見て大過なからう。次章では、これらを踏まえて、最澄が朝廷の認可を受けながら「天台法華宗」の確立に奔走する様子と、それを背後から支えた南都・興福寺の僧侶たち、あるいは東国の道忠教団との関わりについて論究することにした。

## 第二章 次世代の“護国”を担う菩薩僧の育成

### 第一節 最澄と興福寺の関係性

はじめに

第一章では、比叡山に入る前の最澄が、すでに天台教学に関心を示しており、なおかつそれらを“護国”に応用しようとしていた可能性を指摘した。そのことを踏まえ第二章では、最澄の企図した天台教学に基づく“護国”と、それを可能とする「天台法華宗」の確立について見ていくことにしたい。第一節では、最澄の“護国”とその教団の確立に際して、南都・興福寺が積極的にサポートしていたと予想される点を指摘する。

従来、最澄と南都の諸宗との関係性については、大安寺との交流が注目されてきた<sup>九九</sup>。その根拠として、最澄の師である行表「七二二―七九七」が大安寺の僧侶だった点や<sup>一〇〇</sup>、最澄門下である円澄「生没年不詳」は大安寺に籍を置く僧であり、円澄の直接的な師である道忠「生没年不詳」、最澄と共通の門弟を有していた広円「生没年不詳」、最澄の一切経書写を助けた聞寂「生没年不詳」に關しても大安寺と關係していた点が挙げられる<sup>一〇一</sup>。以上のことから、“最澄と大安寺は密接な關係性を有しており、なおかつ最澄は大安寺で修学した後に比叡山に登った”とする説が一般的であった<sup>一〇二</sup>。

しかしながら、最澄が大安寺で修学を行っていたとする明確な史料は現段階で確認できない。また、最澄の伝記である『叡山大師伝』には出家（宝亀九（七七八）―受戒（延暦四年（七八五））までの七年間、その後最澄が内供奉十禅師に補任される延暦十六年（七九七））までの十二年間の動向がほぼ記されておらず、これらの期間における最澄の動向は依然として不明なままであった。したがって、“最澄が大安寺で修行していた”

とする従來說に關しても、最澄の文献にみえる大安寺僧から類推したものであり、決定的な根拠に乏しい。最澄と大安寺の関係性自体を否定するつもりはないが<sup>一〇三</sup>、最澄の比叡山に入る前後の動向については、検討する余地があると言えよう。

そこで筆者が調査したところ、最澄が南都で修学していたとすれば、大安寺（三論教学）よりも興福寺（法相教学）である蓋然性が高いことが明らかとなった。その理由としては、最澄自身が「興福寺沙門最澄」などと自称している点をはじめ、興福寺・仁秀の弟子であったとする記述が複数見受けられる点や、最澄門下には興福寺に籍を置く者が多いことからして、「天台法華宗」に僧侶を提供する供給源となっていた点などが挙げられる。そのほか、著名な興福寺僧たちが最澄を積極的に援助している点や、最澄の強力な外護者であった藤原冬嗣が興福寺を氏寺としていた点などからしても、最澄と興福寺の密接な関係性を窺い知ることができよう。

以上の点を精査することにより、最澄の生涯の中で等閑視されてきた出家―内供奉十禪師補任までの十九年間、さらには内供奉十禪師補任後から晩年までの最澄教学を再考する大きな手立てとなると筆者は考えている。

## 第一項 最澄と興福寺僧との交流

### 比叡山入山前における最澄の修学

まず、最澄が比叡山に入る以前の修学について確認したい。最澄の伝記である『叡山大師伝』には、以下のようにある。

年七歳、学は同列に超え、志は仏道を宗とす。邑の小学、謂わく師範となし、粗く陰陽医方工巧等を練す。年十二にして、近江大国師伝灯法師位行表のところ投じ、出家修学す。表に器骨を見、また意気を知りて、教うるに伝灯をもつてし、唯識章疏等を習学せしむ。年十五にして、国分の僧闕するを補う。年二十にして、進めて具するなり（『伝全』五附録、二）一〇四。

傍線部のように、行表は最澄に唯識を学ばせたようである。このことはかならずしも荒唐無稽な話ではなく、もともと最澄の育った近江周辺は興福寺の末寺が密集しており、その環境下にあつた最澄が唯識を学ぶことを志願したとしても不自然ではなからう<sup>一〇五</sup>。田村晃祐「一九八八」（一）は、「また伝記には、唯識の章疏を習学せしむ、とあり、後年の徳一との論争の際に示した唯識への理解からみて、唯識の学習は充分考えられ」とし、最澄が唯識を学んだという伝承を肯定的に捉えている。この指摘を勘案すれば、比叡山に登る前にはすでに精緻な唯識の素養を身に着けていた可能性が高いと言えよう。最澄が法相教学に関する著作を多数執筆していた記録が存することも<sup>一〇六</sup>、その理解力を示す傍証となる。

さて、筆者が疑念を抱いているのは、唯識にまつわる高度な知識を、大安寺僧の行表が最澄に教授できたのか、という点である。無論その可能性を否定するわけではないが、行表が少なからず興福寺あるいはその僧侶と交流を持つ環境に身を置いていたとすれば<sup>一〇七</sup>、興福寺周辺の人物に最澄を預け、「唯識を学ばし」めた可能性も考慮すべきだろう<sup>一〇八</sup>。このことが結果として表出したのが、「興福寺沙門最澄」という名のりだったのではないだろうか（詳細は後述）。以上のことを想定し、ここからは最澄が「どこで」「だれに」唯識ないし法相教学を学んだかを考察してみたい。

さて、行表は最澄に唯識を学ばせたと想定したところで、問題となるのは「どこで」「だれに」唯識を学んだかという点であろう。この点について目を引くのは、最澄が興福寺の仁秀「?—八〇八」に師事していたとする説である。

貞慶撰『南都叡山戒勝劣事』（『日仏全』一〇五、一五）

後に伝教、叡山の戒壇を立てんとなし、南都戒壇第九和上常詮僧都に謁して、東大寺戒壇院四角土を乞請し、叡岳の戒壇に籠りて、壇場を建立せしめ畢んぬ。その伝教、請文すなわち東大寺に在り。ここに知るべし、南都をもつて本戒壇となし、叡山をもつて未戒壇となす云事。なににいわんや最澄は、興福寺所司仁秀寺主の門弟、正□において具足戒の後、大安寺に住し、その後叡山に登りて、戒壇を立つべし。このよし、官奏の処を経るなり一〇九。

重慶『律宗図源解集』（『日仏全』一〇五、九一—九二）

慈覚義真勅定を蒙りて、南都戒壇院第九和上常詮僧都に謁して、東大寺戒壇院四角土を乞請し、もつて叡山戒壇を立つ。その請文、今東大寺に在り。ここをもつて東大寺戒壇を本となすことを知るべし。延暦寺戒壇は、あにこれ末にあらざるや。なににいわんや最澄は、興福寺所司仁秀寺主の門弟、正倉院において具足戒を受くるの後、大安寺に住す。その後叡山に登りて、戒壇を立つるべくのよし、官奏の処を経るなり。（中略）伝教慈覚等、みなもつて東大寺興福寺の門流なり。（中略）興福寺主、仁秀門下に、一比丘あり。号して最澄という。延暦七年に至りて、日枝山を開きて、止観院を建つ。（中略）ここによりてまさに知るべし、叡岳はすなわち山階の別院、北嶺はこれ南都の一門なり二〇。

『興福寺大法師等言上條々状』（『日仏全』一二四、一〇〇）

なににいわんや最澄とは、わが寺の所司、仁秀の門弟なり。義真はわが寺の堂衆、延修の童子なり。ここに最澄義真等、はじめに叡山に登り、新たに奇巖を鏟す。私に別所を構えて、本尊を安己す。しからば師は、奈良の末塵より出でて、ともに興福の余流を潤す。たとい往古を歴ると雖も、被りてその根源を尋ねれば、なんぞ南都の末山に非ずや。なんぞ宣下を蒙らずや矣一一二。

(同、一〇一)

比叡山の戒は、山階の末流なり。最澄比丘、構えるところなり。これすなわち血脈分明の承戒なり。かれまた相承するところ、謀計の教迹なり。祖師と云いて所説と云うは、天地のごとく金石のごとし。宗の優劣、敵対するに足らず。(中略)祖師最澄義真は、山階の末塵より出でて、ともに興福の余流を受く。すでにこれ末山の侶なり一一三。

興福寺僧綱大法師等撰『興福寺僧綱大法師等奏状』(『日仏全』一〇五、一一二)

先蹤に重ぬ。かの叡山は、これ興福寺僧、伝法院の杣山なり。最澄乞請して、草庵を始む。また最澄は、同寺仁秀寺主の弟子なり。西塔の延修は、東金堂の行人なり。義真は、延修童子、糸牛丸なり。ゆえに知りぬ、延曆寺は、これ興福寺の根本の末寺なり。しかして辺主僧等、忘本末の礼を忘れ、本寺に褊すこと、はなはだ奇恠の事なり。必ず治罰すべけんや一一三。

同様の記事は、『塵添瑩囊抄』(『日仏全』一五〇、四四三)、『東大寺雜集録』(『日仏全』一二二、二九九)、『四箇大寺古今伝記拾要新書』(『日仏全』一二二、二九七)、『応和宗論記並恩覚奏状』(『日仏全』一二四、九二)等にも見受けられる。これらの記述は最澄の在世時からかなり隔たった時代に著されたものであるものの、貞慶「一一五五―一二二三」の在世時には、「最澄は仁秀の弟子である」という認識が南都全体に浸透していたと見て大過なからう。

また、最澄は延暦七年（七八八）に興福寺の許可を得て「草庵」を始めたともある。このことは、『叡山大師伝』の年代と一致しており、最澄と密接な関係が予想される賢環「七一四―七九三」と修円「七七―一八三五」が「伝法院」に関与していたことを踏まえると<sup>二一四</sup>、事実であった蓋然性は高い（賢環・修円と最澄の関係については後述）。また、義真の師であった延修「生没年不詳」は、興福寺・東金堂の行人であったことが示されている。この東金堂には、最澄が作成した薬師如来が存在したという説もあることからして（『興福寺濫觴記』（『日仏全』一一九）、八六）、最澄は東金堂・延修を媒介として義真と値遇したと予想できる。

なお、貞慶以前の時代には、仁秀―最澄の子弟関係に言及する記述は見られないが、この説は南都における共通認識となっており、ことからして、貞慶一人が発信源となったとは考えにくい。最澄と興福寺にまつわる記録や人間関係を把握すると、仁秀―最澄子弟説を全く否定することはできない。したがって、ここからは仁秀―最澄という系統を視野に入れつつ、論を進めることにしたい。

そこで、まず最澄が師事したとされる仁秀について確認しておく。『本朝高僧伝』（『日仏全』一〇二、一〇〇）によると、仁秀は興福寺の慈訓「六九―七七七」の弟子であり、「法相及び華嚴を学」したという。また、慈訓が興福寺の玄昉、元興寺の良敏、元興寺の良敏、審祥から華嚴を学んでいたことを踏まえると<sup>二一五</sup>、仁秀は法相のみならず華嚴にも関心を抱いていたとも考えられる。そうすると、最澄が華嚴に関する知識を有していたのは<sup>二一六</sup>、師・仁秀の影響によるものであったとも予想できよう。以上述べてきたように、仁秀―最澄という師弟関係が存在したとすれば、最澄が「興福寺沙門最澄」<sup>二一七</sup>、「現在伝戒師前入唐求法沙門興福寺伝灯法師位最澄」<sup>二一八</sup>と自称したことも納得がいく。また、仁秀が法華信仰を有していた形跡も注意されよう。

法華山寺 同区葛野郡山田郷、僧房四十九字、交衆十九人、仁秀僧正開基。本尊薬師十一面大士、号峯堂谷堂、中興天台延朗上人、中興解脱上人、依当寺末派。正慶元年四月九日兵火、応安元年再興（『興福寺官務牒疏』、『日仏全』一一九、四四一―四四二）。



仁秀は法華山寺なる寺院を建立し、薬師仏を建立していたようである。直接的な根拠には乏しいが、これは最澄が比叡山に一乗止観院を創設し、本尊を薬師如来としていること類似している。また、仁秀が建てた法華山寺は、「天台延朗上人」（波線部）によって「中興」されていることも、仁秀と最澄ないし天台の関係が窺われよう。その一方、同じく仁秀開基である「世継寺」は、その本尊を「釈迦仏」としている点も注意される。

#### △別院三箇所

世継寺 号興福寺、在世繼、仁秀僧正開基、本尊釈迦仏、僧房五宇 『興福寺官務牒疏』（『日仏全』一一九、四五〇）。

このことも、仁秀が法華信仰を有していたことを裏付ける傍証となろう。このように、「法華山寺」「世継寺」の例を見れば、仁秀と最澄との共通項が見いだされる。そのほか、「仁秀大徳善議大徳諍」なる書物を最澄が唐に持ち込んでいることも<sup>一一九</sup>、何かしらの形で仁秀と関わっていた傍証となるだろう。

なお、最澄が仁秀と師弟関係にあったと仮定して、その元で修学に励んだ期間を想定すれば、出家（宝亀九年（七七八）から、東大寺で具足戒を受けた延暦四年（七八五）までの、およそ七年間であった可能性が高い。最澄はこの七年間の間に唯識・俱舎の知識を身に付けていたために、唯識の注釈書をしたためるほどの知識を有していたと推察されよう<sup>一二〇</sup>。さらに言えば、最澄と興福寺との交流はこの段階からすでに始まっており、比叡山に登ってから内供奉十禅師に補任されるまでの<sup>一二一</sup>、十二年間にわたって継続していたと見られる。

以下では、入山前後から内供奉十禅師補任までの最澄と興福寺の僧侶たちとの交流を考察するために、最澄の「戒牒」と公文書である「修行入位位記」、ならびに「一乗止観院初年度供養」「文殊堂供養」に確認できる興福寺僧侶を取りあげたい。

最澄の「戒牒」「修行入位位記」に見える興福寺僧

まず最澄の「戒牒」と「修行入位位記」を確認したい。「戒牒」とは、「延暦四年四月六日に、僧綱から近江の国師に宛てて、最澄の授戒を知らせ、国司を経て国分寺の僧牒に編附するようにとの文書である」<sup>二三</sup>。一方、「修行入位位記」とは、修行する階位の一段目、「修行入位」に最澄が入ったことを証明する文書である。

○戒牒（『伝全』五附録、一〇三）

僧綱。牒近江国師今年受戒僧事。

僧最澄年二十。

近江国滋賀郡古市郷戸主正八位下三津首淨足戸口同姓廣野。黒子頸

左一。左肘折上一。

牒上件僧。以今年受戒已畢。国師承知。経於国司。編附国分寺僧帳。今以状下。牒到奉行。

延暦四年四月六日。

從儀師常耀。

大僧都賢環。

威儀師明道。

少僧都行賀。

威儀師乘万。

律師。

律師玄憐。

○修行入位位記（『伝全』五附録、一〇三）。

僧綱。 近江国分寺。

僧最澄（年三十臘十）今授修行入位。

延曆十年十二月二十八日。

威儀師伝灯大法師位常耀。

都修行伝灯大禪師位賢環。

都 伝灯大法師位行賀。

都 伝灯大法師位玄憐。

師 伝灯大法師位善謝。

師 伝灯大法師位等定。

此位記不知所在。今写玄門律師享保十八年所雙鉤。律師記曰。僧綱印十二。背

有延曆寺印（本按、都大僧都一人、少僧都二人、師二人也。

又按。年三十。三十字可疑。臘十。十字宜作七字）。

「戒牒」に署名している諸師のうち、注目されるのは大僧都賢璟〔七一四―七九三〕と少僧都行賀〔七二九―八〇三〕である。この二人は、最澄の「修行入位位記」にも署名していることに加えて、興福寺の義淵〔六四三―七二八〕系統であり、先に見た仁秀と同系統かつ同世代であった。「戒牒」と「修行入位位記」の両方に名が出るのは、賢璟・行賀のみであり、最澄は両氏の説を自著に引用していることからして（詳細は後述）、賢璟・行賀と最澄の間における関係性は精査する必要があるだろう。

## 賢璟

まず、賢璟について確認したい。賢璟は尾張出身の僧侶であり、興福寺・宣教〔生没年不詳〕に師事し、弟子に興福寺三代別当・修円がいることが確認できる。そのほか、南都・室生寺の開祖としても名高い。なお、宣教の師は義淵であることから、仁秀、行賀とも近い系統に属することが分かる。中でも注意されるのは、賢璟が鑑真のもとで受戒している点である。この時賢璟が受戒したのは、『梵網経』に基づいた菩薩戒と見て大過ないだろう<sup>一一三</sup>。一説によると、賢璟は鑑真から『梵網経』に基づく菩薩戒を受け、『瑜伽論』に基づく戒を棄捨したとされる。その後も賢璟における鑑真への信頼は厚く、唐招提寺へ一切経五〇四八巻を納めたことも伝えられている（『本朝高僧伝』、『日仏全』一〇三、三三三）

一一四。

一方で、賢璟は桓武天皇からの信頼も厚く、親王時代の桓武に延寿法を行っていたことが指摘されている（佐久間竜〔一九八三〕、蘭田香融〔一九八一〕、難波美緒〔二〇一六〕）。その信頼の厚さは、桓武が平安京に遷都する際に、勅命を奉じて「計画鴻基」したことからも窺えよう

一一五。

さて、賢璟におけるこれらの特徴と、最澄の動向を比較すれば、次のように対応していることが指摘できる。

(1) 賢璟…義淵—宣教—賢璟と続く興福寺の系統に連なる。

最澄…義淵—仁秀—最澄と続く興福寺の系統に連なる可能性が高い。

(2) 賢璟…弟子に興福寺三代別当・修円がいる。

最澄…修円は最澄を全面的に援助していた（詳細は後述）。

(3) 賢璟…賢璟は、鑑真のもとで菩薩戒を受け、その後も經典を書写するなどの援助を続けていた。

最澄…最澄は、鑑真門下の布教による天台教勢の影響を受けており<sup>二二六</sup>、後には小乗戒を捨てて『菩薩戒』の重要性を説いた。

(4) 賢璟…桓武天皇からの信頼が厚く、平安京遷都の際も重用された。

最澄…平安京に遷都してから、桓武の内供奉十禅師に補任するなど、その信頼の厚さが見て取れる。後にも述べるように、まったく無名の最澄が桓武天皇の護持僧となったのは、南都の仏教勢力からの支援を受けたものと予想される。

以上のように、賢璟と最澄の間には、偶然とは言えない共通点が看取できる。その他、賢璟の主張を最澄が支持している箇所が見られることも、両者の交渉を示す傍証となるだろう<sup>二二七</sup>。賢璟と最澄の関係がいつから始まったのかは不明だが、賢璟が延暦十〇年（七九一）に最澄の「修行入位位記」に署名していることを勘案すると、それ以前に遡ることができよう。すなわち、賢璟が最澄と接点を持ったのは、少なくとも最澄が入山して数年の時期、もしくは、賢璟・最澄が義淵の系統にあることを考慮すると、最澄が入山する前の時点であろう。以上のことが事実であるとすれば、最澄にとって賢璟は強力な庇護者であったに違いない。

賢璟に続いて、行賀について確認したい。行賀は興福寺第二代別当であり、最澄の「戒牒」、「修行入位位記」への署名、「文殊堂供養」などに参加していることが確認できる。思想面に關していえば、入唐の後、法相学派第三祖・智周「六六八―七二三」の弟子である如理に師事していたことが指摘されている（師茂樹「二〇一五」（三〇二））。

特質すべきは、行賀が入唐して唯識と天台を学んでいた点や（『東国高僧伝』、『日仏全』一〇四、三四、『本朝高僧伝』、『日仏全』一〇二、九八、『入唐記』、『日仏全』一一四、二九三、『興福寺別当次第』、『日仏全』一二四、一）<sup>二三八</sup>、法相教学の「五姓各別説」について成仏説を認めていた点である（富貴原章信「一九八九」（二二五））。上記に述べた行賀の思想は、天台教学に基づき「一切皆成」の立場を取った最澄の先駆的存在であることを示唆していると言えよう<sup>二三九</sup>。これらを踏まえると、最澄の「戒牒」「修行入位位記」に行賀が署名した理由は、行賀が当時の僧綱であったことを抜きにしても、自身と同じく天台教学・「一切皆成」に依拠する最澄を助力する意図を含んでいたことを想起させる<sup>一三〇</sup>。なお、行賀が唐より帰国した時期は、最澄が比叡山に入る直前の時期と重なっていることを勘案すれば、両者の関係性はこの頃からはじまっていたとも考えられよう。比叡山に入る以前には天台教学を学ぶ姿勢が窺えるのは、帰国直後の行賀から受けた影響だったのかもしれない<sup>一三一</sup>。

それらを念頭に置きつつ、最澄が行賀の著作について言及している箇所を確認したい。最澄は『守護章』において、基「六三二―六八二」撰『法華玄贊』の謬りを指摘しているが、その引証として行賀の著作を挙げている。

慈恩はすでに恐嗟ありて、明らかに末学の輒く援拠となすを誡む。人を謗り法を謗るは、学者の深曇のみ。この近き謬を鑒みて、彼の遠き迷を照らすに、何ぞ援拠となすに足らん。黄紙墨字、眼前にありといえども、脱落を免れず。いわんや非色非心、思量の境を越え、而色而心、一念の心を開くをや。仏前に非ずして聴かば、伝釈するに由なし。また二乗の因乗、衣被几案の謬、あるいは七方便小草の謬、かくのごとき

等の類、その教繁多なり。樸陽の撰積、杭州決釈、翼贊、弘贊、救うところ捨するところ、その文一に非ず。この愚眼を用いて、贊の文を披閱するに、錯謬少なからず。いわんや彼の智眼を用いて、文義を決択せば、あに援拠となさんや。麁食所引の玄贊、制に随いて用うる事無かれ。上下所引、拠と為すに足らず（『伝全』二、三六五―三六六）<sup>一三三</sup>。

この箇所では、基撰『法華玄贊』の謬を指摘している文言として、智周「六六八―七二三」撰『法華經玄贊撰積』、崇俊「生没年不詳」撰『法華經玄贊決釈記』などとともに、行賀撰『法華經弘贊』<sup>二三三</sup>が挙げられている。行賀撰『法華經弘贊』は現存しておらず、詳しい内容は分らないが、少なくとも基撰『法華玄贊』における「二乗の因乗、衣械几案の謬、あるいは七方便小草の謬、かくのごとき等の類」の誤りを指摘する内容であったと推察される。なお、最澄が行賀撰『法華經弘贊』を参照している箇所がもう一つ見えるので、そちらも確認しておきたい。

麁食者いわく、譬喩品に云わく、我れ身手に力あり。まさに衣械几案をもつて、舍よりこれを出だすべし。また云わく、ただ一門あり。しかしてまた狭小なり。大因行これを名づけて門となす。正しく所行のところなるがゆえなり。二乗の因、悲智に誘わるるを、名づけて衣械几案と名づく。よろしきに随いて、出づる処なるがゆえなり、と。これまたしからず。法喩合せざるがゆえに。何となれば、衣械几案は、一乗の仏知見、力、無畏等を喩う。何んぞ二乗之因を喩うや。譬喩品の喩の中、しかしてこれを用いずとは、もし二乗之因といわば、已に用をなし已わる。何んぞ經文に、しかしてこれを用いずといわん。唐国には二乗之因を許さず。ゆえに樸陽救うていわく、悲智に誘わるるを、衣械等と名づく、と。（中略）今この疏文、なお二の諍いあり。元興寺（俗名飛鳥寺）法相宗に同じく、あい諍うことあり。あるいは唯識の述記、法苑の諸乘義、無垢称經の疏、この玄贊等に依りて、二乗之因を、衣械几と名づく。疏にいうがごとき、中根の独覺、一乗の因を行ずること能わず。仏の神力を仮らずして、ただまさに仏の智慧の用を籍る。かの中子の門にしたがうことあたわず、人手を仮らずして、ただ几案を授け、それをして自ら昇らしめ、舍より出すがごとし。下根の声聞、大乘の因を行ずることあたわず。また智慧の力によることあたわず。まさにこの神通を与うべし。かの子門よりすることあたわずして、案に昇ることあたわず。ただ衣襟をもつて、これを裹みて出だすがごとし。あに用いざるや。あるいはいわく、唐国の疏師、撰積を造りていわく、師相承けていわく、疏主の意に非ず、と。ま

た経文に、しかしてこれを用いず、ゆえに衣祴几案は、すべて用いず、と。この間の現在、用不用の諍、新翼賛、弘贊等、この文を評す諍は、いまだ一定を得ず。もし経の、「しかしてこれを用いず」、および撰釈師師伝に依らば、すなわち疏文の自ら案に昇りて出すに、これを裏みて「しかして出だす」に相違す。また述記ならびに諸乘義等の文に背く。もし述記、ならびに諸乘の義、および無垢称経疏の文に依らば、すなわち撰釈の相伝、全く虚妄となし、また「しかしてこれを用いず」に相違す。弘贊の評、三紙余にして、亀鏡となすに足らず。疏主の嗟恐、まことにゆえあるなり（『伝全』二、四〇七―四〇九）<sup>一三四</sup>。

ここで論点となっているのは、『法華経』「譬喩品」における衣祴・几案の譬喩である。「譬喩品」では、二乗（声聞・縁覚）を火宅から誘い出す手立てとして、はじめに衣祴・几案をもって助けようとする譬喩が説かれるが、この衣祴・几案は実際に用いられたか、否かということが最澄・徳一の中で問題となっている。徳一が用いる基撰『法華玄賛』によると、衣祴・几案は実際に用いられたとされ、二乗はそれらの手立てによって阿羅漢・辟支仏の果を得ることができるといふ。一方、最澄の引用する智周撰『法華経玄賛撰釈』に基づくと、衣祴・几案は実際に用いられたのではなく、仏の「悲智（慈悲と智慧）」を表したものであり、最後には二乗であっても仏果に至ることができると主張される。

それらを受け、最澄は上記に挙げた二つの見解について、「今この疏文、なお二の諍あり」としている。ここでいう「なお二の諍あり」の一つは基撰『法華玄賛』を支持する「元興寺（俗名飛鳥寺）同法相宗」であり、徳一の見解がこちらに近いと最澄は見なしている。もう一つは智周撰『法華経玄賛撰釈』を支持する興福寺系統であるが、先に見た箇所を見ても、最澄がこちら側に賛同していることが理解できよう。

注目されるのは、元興寺・興福寺における見解の相違について、行賀撰『法華経弘贊』が言及する箇所を最澄が引用している点である。このことは、「此間現在、用不用諍、新翼賛、弘贊等評此文諍、未得一定」「弘贊之評、三紙余、不足為亀鏡」などという最澄の記述からも窺うことができる。行賀の見解が基と智周のどちらに与していたか明白ではないものの、師茂樹「二〇一五」（三〇二）が指摘するように、智周―如理―行賀と続く系統であることからして、行賀は智周に近い解釈を支持していたと見てよからう。以上の点から、最澄は行賀撰『法華経弘贊』を参照しつつ、行賀が支持していた智周説を支持していたことが分かる。これはすなわち、行賀と最澄の思想には共通するものがあつたことを示す傍証となるだろう。さて、行賀と最澄の共通項を整理すれば、次のことが指摘できる。



(1)行賀が帰国した時期は、最澄が南都（興福寺？）で修学に励んでいた時期と一致している。

(2)行賀は、全くの無名であった最澄の「戒牒」ならびに「修行入位位記」に署名している。

(3)行賀は興福寺の二代目別当に補任しているにも関わらず、入唐後に天台教学を学び、「一切皆成」の立場を支持していた。興福寺で最澄が修行していた可能性を視野に入れば、最澄が天台教学に触れる直接的な契機を行賀が担っていたかもしれない。

(4)行賀の法相義は、基撰『法華玄贊』に異論を唱える智周の説に依拠していた。最澄はそれを支持している。

さて、以上に見た興福寺に属する賢璟・行賀は、最澄との密接な関係を有しつつ、助力する意図があったことを示唆している。後にも触れるように、それら興福寺の最澄に対する興福寺のサポート体制は、修円・慈蘊等をはじめとする興福寺系僧侶たちに引き継がれていた蓋然性が高い。

最澄の「文殊堂供養」「根本中堂初度供養事」に見える興福寺僧

次に、最澄が主催「文殊堂供養」（延暦十二年（七九三）、『伝全』五附録、一四一）・「根本中堂初度供養事」（延暦十三年（七九四）、『伝全』五附録、一四一）に見える興福寺僧侶について確認したい。

〇一 文殊堂供養（今毘沙門堂）（『伝全』五附録、一四一）。

延曆十二（癸酉）年正月一日（壬午）檀主最澄禪師。

右方讚師行賀大僧都（興福寺法相）。唄常騰大法師（興福寺）。散華勝虞大法師（興福寺）。

堂達善珠大法師（興福寺）。左方導師賢儔大法師（興福寺）。呪願義真大法師（山門）。

○一根本中堂初度供養事（『伝全』五附録、一四一）

延曆十三年（甲戌）九月三日（壬午）桓武天皇御願。最澄禪師施主。

上卿大納言正二位藤原朝臣小野麻呂。

奉行左大辨從三位紀朝臣佐教。

大導師善珠大法師（興福寺後任僧正）。呪願伝灯大法師如宝（藥師寺律師後任大僧都）。引頭大別当義真

（山門右方）。大法師玄賓（興福寺鑑真和尚弟子後任僧都左方）。堂達勤操大法師（元興寺）。修円大法師（興福寺）。唄師明台（東大

寺法相）。忠惠（法隆寺法相）。散華護命（元興寺法相後任僧正）。散般（大安寺）。讚頭聞寂（大安寺法相）。延秀沙彌（山門）。梵音

賢玉（元興寺法相）。真忠（山門）。錫杖葉隆（山門）。道紹（山門）。

奉行二人（秦氏綱所二人依奉行寶賜赤袈裟畢）。威儀師円也（年五十五）。從儀師賢算（年六十六）。伶人六十六人。

右法会庭上舞台□堂達勤操修円等。上舞台上。供養呪願文授與導師呪願左方別座。大法師如宝。導師右方別座。大法師善珠。呪願師末別座。故左方請仰別座。導師末別座故別座。

これらを一目しても分かるように、どちらの法要においても法相、中でも興福寺の僧侶が圧倒的な数を占めている。先に見てきたような最澄と興福寺僧侶との関係性を踏まえると、ここに記載される人物と最澄との関係についても精査する必要があるだろう。ここでは、「文殊堂供養」、「根本中堂初度供養事」の両方にその名が記されるほか、最澄と密接な関係が予想される善珠、また前者に出る常騰を取り上げる<sup>一三五</sup>。

善珠について言えば、最澄の著作自体に言及はないものの、「護国」という観点から両者を眺めたとき、その密接な関係性が浮び上がる。一方、常騰に関しては、「根本中堂初度供養事」に名が出るのみでなく、最澄の上表文に賛同の意を表していることからしても、最澄に対する好意的な態度が窺えると言えよう。以上の点から、善珠・常騰は、先の賢環・行質と同様、最澄を補助する役割を担っていたと筆者は推測している。

## 善珠

まず、善珠について確認したい。善珠は玄昉「<sup>一七四六</sup>」について唯識を学んだとされる。この玄昉は、入唐して智周に師事していたことを踏まると、智周―玄昉―善珠という系譜が想定されてきた。

ただし、「玄昉は入唐して智周に師事したとされており、そこから考えれば善珠も智周の教学を受け継いでいると考えられる。しかし、玄昉が智周に師事したという点に關しての確実な証拠は見当たらず、むしろ玄昉入唐時には前節でとりあげた道氤の存在が大きかったことなどを考えると、その思想的な位置づけは後世の史料以外の別の材料によって判断すべきではないかと思われる」（師茂樹「<sup>二〇一五</sup>」（<sup>三〇〇</sup>）ことや、「善珠の著作に、基・慧沼の論疏に対する復註が多い」（同<sup>三〇一</sup>）ことを踏まえると、基―慧沼「<sup>六四八―七一四</sup>」―玄昉―善珠という系統も十分想定されよう。

また、興福寺内部には行賀をはじめとする智周―如理系統と、玄昉・善珠などの基―慧沼系統の間において、「思想的かつ政治的な理由で派閥が生じた」と考えることも、無理のないことであろう」（師茂樹「二〇一五」（三〇二）という見方もある<sup>二三六</sup>。このことが原因となって、善珠は「基説を正統とする善珠がひとつひとつ異端派学説を取り上げて検証せねばならぬ<sup>二三七</sup>」くなったのだろう。とはいえ、善珠は一方的に基説の正統性を主張したわけではなく、法相教学について多角的な検討を加えていたことも留意しておく必要がある<sup>二三八</sup>、この点は善珠の教学を考える上で留意しておく必要がある。

さて、先に触れたように、最澄は智周の説を重んじつつ、基の『法華玄賛』の不備を指摘していることから、智周―如理系統に近い思想を有していた可能性が高い。この点を見ると、最澄は、善珠の重んじる基―慧沼という系譜の思想と対局にあると言えよう。しかしながら、善珠が表明した「慰霊」の概念に着目すると、そこには最澄の「護国」思想の先駆ともいえるべき共通点が見出される。以下では、それらに関する先行研究を概観しつつ、筆者の見解を提示したい。

#### 名畑崇「一九八一」

名畑氏は、善珠が著した『本願薬師経鈔』に関して、「本書は薬師如来を本尊とする、国家的な悔過、齋会の主旨と次第をのべており、特定の法会のために書いたものであることは明白である」とする。さらには、「人間界の現実、罪悪の様相、僧分の利を述べ、罪を懺し戒を求め、天朝の慈に謝し、聖朝の大願を厳り、国家の広恩に報すべきことを訴える。この経疏が特定の公的な懺悔・受戒の法会に因んで作られた、と考えるゆえんである」と述べた上で、善珠撰『本願薬師経鈔』と最澄の関係性を以下のように論じている。

過去の罪科を愧じ、人生の無常と造罪を怖れ、持戒をすすめるのは、景戒『日本霊異記』最澄「願文」にみられるところで、同じ時代を背景に、僧分に共通の意識がはたらいていたことを示している。

このように、善珠・最澄など僧侶の間で、特に「懺悔」「持戒」に重きを置く思想が形成されつつあったことを名畑氏は指摘する。また、「懺悔」「持戒」を保つことの目的については、次のように述べている。

懺悔と持戒の功力によって七難・九横を除くのは、『薬師経』に疫疾・他国侵逼・自界叛逆・星宿変恠・日月薄蝕・非時風雨・過時不雨の七難消滅と、九横死の摧滅が説かれていることも関連していると思う。

つまり、善珠は「懺悔」「持戒」を保つことによって、国家に降りかかる「七難・九横」といった災いを除く効力を期待していたと言っているだろう。このことは、同じく「七難」を除く「護国」を目指した最澄の思想と酷似しているため、善珠―最澄と続く系譜が存在したと筆者（英）は見ている。

八重樫直比古「一九八八」（七〇―七一）

八重樫氏は、太賢「生没年不詳」撰『梵網經古釈記』の第二十一軽戒の注釈にある「勝義之孝」に「慈を以て怨に報ゆ」などとある文を、善珠が自著の中に取り入れたと予想している。

なお、善珠の『梵網經略抄』における第二十一軽戒の注釈は、太賢の『古迹記』と一字一句に至るまで相違がない。全くの引き写しである。このことは、『五分律』長寿王父子説話をめぐって、義寂や太賢の注釈より生じる理解が、八・九世紀の交における日本でも行われ得たことを物語する。そしてそれは先の敬白文成立の時期と大きくずれることはないのである。従って、敬白文の中の「以怨報怨、怨不止。以德報怨、怨即

「尽」との一文の解釈についても、義寂や太賢の先に引用した注釈の中から抽出できるものと考えられる。それは「等普親観」に立ち、怨恨を捨て「勝義之孝」すなわち慈悲を行えと説く格言なのであった。

八重樫氏は、太賢・義寂「生没年不詳」による『梵網經』第二十一輕戒の注釈が、そのままの形で善珠に取り入れられたことを指摘する。また、最澄が記した「敬白文」（『伝述一心戒文』『伝全』一、五三五）に見られる「以怨報怨、怨不止。以德報怨、怨即尽」の一文についても、太賢・義寂などの注釈を参考にしたものであると結論づけている（同五六―五八）。

本郷真紹「一九九二」

早良の廃太子の際に縁を結んだことでのち早良の怨霊の鎮撫にあたり、ために当時の政権から重用されたのが興福寺善珠であった。僧綱の昇進ルートは是正がなされている中で、特例的に延暦十六年正月に僧綱最高位の僧正に直任された。（中略）早良の崇りについて当時の仏教関係者と密接なつながりが存在することからすれば、寧ろその崇りの思想を弘めたのは、仏教の側、特に平城の僧侶であったと考えられるのではないだろうか。（中略）いわば旧都に置き去りにされた寺院の僧侶は、一層桓武の政策に対する反感を強めたに相違ない。僧侶としての立場ゆえに俗政に直接関与できない以上、彼らに許された、しかもかなり効果的な抵抗の手段は、彼らの特権とも言うべき宗教的能力を媒介として為政者の反省を促すことであつたと考えられる。その能力とは、かつて自分たちと同様に僧籍にあり、平城の寺院と密接な関係を有したが故に非業の最後を遂げるようになった早良の怨霊に異変の要因を仮託し、「鎮護の技術」を発揮することであつた。おそらくは僧侶の側で仕組まれた怨霊の崇りによって、再び善珠に見られるような特権的な抜擢が行われるようになったのである。

本郷氏は、奈良の仏教勢力が桓武の政策に対抗し、桓武の実弟である早良親王の死を利用して、意図的に「鎮護の技術」を打ち出すようになったと予想している。そこで桓武天皇によって重用されるようになったのが、生前から早良親王と親交が深かった善珠であったという。

佐伯有清「一九九四」（一三二―一四四）

佐伯氏は、延暦十六年（七九七）に起こった恠異のために、権力者たちは『金剛般若経』を転読させ、灌頂経法を行うなどの修法を行じさせたことを指摘する。その上で、「これら一連の動きは、いずれも早良親王の怨霊鎮謝のためのものであった。（中略）最澄が、この年の暮に内供奉僧に任じられたのも、最澄の比叡山における山林修行の実績を、早良親王の怨霊鎮謝の仏事に生かそうとしたこと関係があるに違いない」と述べている。

さらに、善珠に関しても「皇太子が善珠の肖像を描いた、あるいは描かせたのは、異例のことに属し、それだけに早良親王の怨霊への恐怖には強烈なものがあり、善珠ばかりではなく、怨霊の跳梁を鎮める修法に能力を発揮できる僧侶への期待は、はなはだ大きかったであろう。桓武天皇・安殿皇太子をはじめ、時の要路者たちは、仏法でもって早良親王の崇りを除去できる「新人」の僧侶の発掘に意をもちいていたに違いないのである」と見ている。以上の点から、善珠や行表が亡くなった延暦十六年（七九七）には「仏教界における新旧の交替がはじまっていた」として、「まさしくこの年に、最澄は、上述したように内供奉僧に選ばれたのである」と結論付けている。

なお、善珠と同門と見られる報恩「生没年不詳」が内供奉十禅師であり、「最澄が内供奉十禅師に補任されたのは、おそらく報恩の死によって、しばらく闕員となっていたあとを受けたものと思われる」という見方も示している。

大江篤「二〇〇九」

大江氏は、興福寺と「崇り」が密接に関連していると指摘した上で、興福寺に属する善珠と最澄の関係性について以下のように述べている。

最澄の供養文には、他の多くの霊とともに、善珠と同じ「怨みをもって、怨みに對抗しない」という考え方にもとづいて「怨霊」供養が行われているのである。平安初期における「怨霊」の語りは法相宗（善珠）の思想の影響下で生成したと考えられるが、最澄の「一切衆生、悉有仏性」（一乗主義）は「怨霊」思想の展開に甚大な役割を果たしたと思われる。

このことは、善珠と最澄、ひいては興福寺と最澄の関係を示すものとして重用であるとともに、最澄の想定する「一切衆生、悉有仏性」という概念を考察する上でも有意義だろう。

山田雄司「二〇一四」

（善珠が早良親王に般若経を読んだことを踏まえると）おそらくは、こうした「怨をもって怨に報い」るのでは怨の連鎖がとどまることなく、「慈をもって怨に報い」たのなら、怨の連鎖を断ちきることができるという思想から、怨恨を抱き連鎖を断ち切れない神霊、さらには怨霊という言葉が生まれていったのではないだろうか（一二三）。



玄昉は呪術的手法によって「怨霊」を鎮めようとしていた。しかし、善珠になると、「怨霊」に対して「怨をもって怨に報い」るのでは怨の連鎖がとどまることがないため、そこからの解脱を説くというあり方に変わっていった。このあり方は最澄・空海に引き継がれ、仏教による怨霊鎮撫の主流となっていた（一五―一六）。

最澄は、『長講仁王般若経式』において「恨みをもって横死した古今の霊や一切の神霊などに対して、永久に八難から離れて天上に生まれ、仏土に往生し、法華経を聴聞して悟りを開き、得道して日本国に戻って昼夜比叡山や日本国を守護し、永久に仏法の興隆につとめるよう述べている（一七）。

ここで注目したいのは、最澄は「怨霊」を密教的呪法により鎮めようとするのではなく、法華経に帰依させることにより、悪業の患いから抜け出させ、そればかりではなくさらには日本国の守護となるよう求めていることである。これは善珠の手法をさらに発展させたものであるが、法華経などの護国経によって「怨霊」を得道させようとしており、より体系だっていると言える（一八）。

山田氏の指摘は、先に見た八重樫氏や大江氏の見解と同様、玄昉―善珠―最澄と続く慰霊思想を支持している。なお、最澄の目的が『法華経』による怨霊の解脱にあったとする指摘は、序文で述べた最澄の「護国」思想を考察する上で重要だろう。

#### 西本政統「二〇一四」

西本氏は善珠と薬師信仰における持戒の関係について述べ、その目的は「鎮護国家」にあると指摘している。

そもそも、薬師十二大願のひとつにも挙げられるように、戒律を保つことは薬師仏に対する重要な期待のひとつと認識されていた。そのうえで、桓武朝下に活躍した僧善珠(723~797)のあらわした玄奘訳の注釈書『本願薬師経鈔』には、とくに持戒によって鎮護国家が果たされると理解されており、戒律を守り仏道に励むことが、当時の仏教政策においても重んじられたという。

そのうえで、最澄が一乗止観院に薬師如来像を建立した目的も同様であると見ている。

(比叡山に最澄が建立した薬師如来像は) 従来、像法転時の救済を中心としたその宗教的機能が注目を集めているが、史料上の初出である『伝述一心戒文』において「年分度者」との強い結びつきがみられ、時を置かず『類聚三代格』では「鎮護国家」を造像目的とすることが明記されている。同時代における薬師信仰の研究においては、戒律護持やこれをとおした鎮護国家との関わりが指摘されており、根本中堂像もまた当初はその範疇にあったことが推測される。

また、最澄の薬師如来像建立の意図について、次のようにも述べている。

最澄もまた、渡海を経験したとはいえ、奈良時代の仏教に育まれたことは明らかで、根本中堂に安置された薬師如来像も、こうしたところから大きく外れるものではあるまい。(中略) これらを踏まえれば、善珠が主張したような、戒律護持をとおした鎮護国家こそ、最澄の造像意図ではなかったかと思に至る。

西本氏は、最澄が薬師信仰を一乗止観院に建立した理由として、善珠と同じく「鎮護国家」を目的とするものだったと想定している。さて、諸々の先行研究を整理すれば以下のようになるだろう。

- ・善珠は早良親王の怨霊を慰めるために、朝廷から重用されていた。
- ・なお、早良親王の怨霊説の背景には、桓武天皇の政策に反対した南都仏教勢力、特に興福寺が関与している可能性が高い。
- ・善珠以外にも、早良親王の慰霊には報恩や慈厚などの興福寺系統の僧侶が関わっていた。
- ・早良親王の「怨霊」説のみならず、川原寺で没した伊予親王・藤原吉子らの「怨霊」説も興福寺系統の僧侶が生みだした可能性が高い。
- ・玄昉までの「怨霊」に対する慰霊は、「怨霊」の怒りを鎮めることを目的としていたのに対し、善珠の慰霊は「怨霊」そのものを「解脱」させようとするところに主眼が置かれた。最澄はそれらを発展させ、『法華経』によって「怨霊」を成仏させることを目標とした。
- ・善珠撰『本願薬師経鈔』は積極的に「懺悔」「持戒」の重要性を説くが、その目的は国家における「七難・九横」といった災いを除くことにあった。また、「持戒」「懺悔」を重視する意識は最澄に継承されたと見られる。
- ・善珠が没すると同時に、最澄は内供奉十禅師に補任した。

以上の点から、善珠と最澄の思想は酷似する部分が多く存することが理解できよう。以下では筆者の見解を提示したい。まず最初に、善珠は薬師信仰を有しており、特に「持戒」「懺悔」を重視することで国家における「七難・九横」を除こうとしていたが、これらは善珠撰『本願薬師経鈔』に記されるものである。この書を執筆した時期の善珠は、「文殊堂供養」に参列するなど、最澄の交流が確認できることを踏まえれば、薬師信仰とそれに基づく「懺悔」「持戒」思想が、善珠―最澄と継承されたという見方も可能になるだろう。最澄が「七難」を除くことを積極的に主張していることは、そのことを予見させる<sup>一三九</sup>。

また、玄昉―善珠―最澄という系譜を通じて、「怨霊」に対する慰霊の形式が定まりつつあったことも指摘できよう。このことは、善珠と同様、最澄が「以怨報怨、怨不止。以德報怨、怨即尽」<sup>一四〇</sup>と言及していることから窺える。こうした「怨霊」を善珠・最澄が重視する背景には、興福寺の僧侶による「怨霊」の「語り」が関与している可能性が高い。最澄が興福寺で修学に励み、興福寺僧侶が積極的に最澄を援助していたとすれば、最澄が「怨霊」の慰撫に関心を抱くようになったとしても不思議ではないだろう。

そのほか、最澄が内供奉十禅師に補任された根拠としても、興福寺あるいは善珠の「護国」思想は意味を持つ。すなわち、これまで確認した最澄と興福寺の関係性、善珠をはじめ桓武天皇から信頼を得た人物（賢璟、善謝、等定など）が最澄周辺にいたことを踏まえれば<sup>一四一</sup>、仏法でもって早良親王の崇りを除去できる「新人」の僧侶<sup>二</sup>として最澄が内供奉十禅師に推挙されたに違いない。換言すれば、最澄は興福寺周辺のネットワークを媒介として、朝廷の支持を獲得していったと考えられる<sup>一四二</sup>。以上が、現段階で指摘できる善珠と最澄の関係性である<sup>一四三</sup>。

#### 常騰

続いて、常騰について見ていきたい。常騰は興福寺永蔵の弟子であり<sup>一四四</sup>、行賀と同門になる<sup>一四五</sup>。興福寺以外にも、大安寺、西大寺に住したとされ<sup>一四六</sup>、桓武天皇の勅命を奉じて崇福寺、梵釈寺の別当を兼ねたという<sup>一四七</sup>。常騰と最澄の関係として注目されるのは、「文殊堂供養」に参列していることに加えて、最澄が朝廷に提出した上表文に賛同している点である。以下に最澄の上表文と、それに賛同する南都の僧侶たちが提出した「僧統表一首」を挙げる。

#### ・「上表文」

沙門最澄言す。最澄聞く、一目の羅は、鳥を得ることあたわず。一両の宗、なんぞ普く汲むに足らん。いたづらに諸宗の名のみありて、業人に伝うるを絶す。誠に願くは、十二律呂に準じて、年分度者の数を定め、六波羅蜜に法りて、授業諸宗の員を分かち、両曜の明に則りて、宗別に二人を度せん。華嚴宗に二人、天台法華宗に二人、律宗に二人、三論宗に三人、小乗成実宗を加え、法相宗に三人、小乗の俱舍宗を加えん。しかればすなわち、陛下法施の徳、ひとり古今に秀で、群生法財の用、永く塵劫に足らん。区区の至に任ぜず、謹んで奉表以聞す。威嚴を輕犯し、伏して深く戦越す。謹言 一四八。

延暦二十五年正月三日 沙門最澄上表す（『頭戒論縁起』所収、『伝全』一、二九二―二九三）。

・「僧統表 一首」

伝灯大法師勝虜等言わく、今月四日、中納言従三位藤原朝臣内麻呂、勅を奉じて国昌寺最澄上表を賜示して云わく、誠に願くは、十二律呂に準じて、年分度者の数を定め、六波羅蜜に法りて、授業諸宗の員を分かち、両曜の明に則りて、宗別に二人を度せん。それは仰ぎ惟るに無上世尊は大医王なり。類に随いて教を設け、苦を抜き樂を与う。八万の法蔵、権あり実あり。始め殊に似たりと雖も、終はみな一揆なり。衆生の病すでに異なれば、与うるところの薬は同じからず。有情を救わんと欲すれば、一を廢するも不可なり。ことごとくみな勸勵して、乃ち群迷を拯う。今疇咨を垂れて、法鼓を鳴らさんと欲す。仏日まさに没せんとすを、聖戈を揮く。なかんづく、法綱殆絶するを、叡索を添へ、もつて復続す。加えて当年より始まるをもつて、未來際を尽くし、歳歳度するところ、無量無表功德の聚、總じて聖躬に集まらん。釈門の老少、誰か并躍せざらん。随喜歡荷の至に任ずることなからんや。謹で奉表以聞す、法師勝虜等、誠惶誠懼。謹言。

延暦二十五年正月五日。

少僧都伝灯大法師位勝虜。

少僧都伝灯大法師位常騰。

律師伝灯大法師位如宝。

律師伝灯大法師位修哲。

大唐留学伝灯大法師位永忠。（『顯戒論縁起』所収、『伝全』一、二九三―二九四）<sup>一四九</sup>。

最澄の上表文には、天台・華嚴・法相・俱舍・律・成実の六宗それぞれに決まった人数の年分度者を配当することが希望されている。なお、その提出の翌日には、勝虞<sup>一五〇</sup>を筆頭に記された「僧統表」をもって「釈門老少誰不抃躍、無任隨喜歡荷之至」として全面的に賛同する旨が示されている<sup>一五一</sup>。この時の常騰は、僧綱であることを抜きにしても、すでに何らかの形で最澄と関わりを持っていたために、最澄の上表に賛同したという見方もできよう。その常騰と最澄の関連性を示す傍証として、次の二点が挙げられる。一つ目は、常騰が智周―如理系統の教学を支持していた点である。師茂樹「二〇一五」<sup>（三〇六）</sup>は次のように指摘している。

近くには智周の弟子である如理の存在をみることでできよう。先に述べたように常騰は智周の説を全面的に受け入れているから、その弟子である如理の説に対しても肯定的だったことが考えられる。はっきりと断定することはできないが、基―慧沼系よりは智周―如理系に近いと言ってもよいかと思う。

このことは先に見た永徹の同門である行賀と共通しており、最澄が支持していた法相学派における「一切皆成」を主張する系統とも一致している。したがって、常騰と最澄は智周―如理系統を支持している点において、教学的に近い思想を有していたことが分かるだろう。二つ目は、先に挙げたように、最澄とゆかりの深い崇福寺・梵釈寺の別当を努めている点である。梵釈寺は桓武天皇が唯一設立に携わった寺院であり、その検校を任せたとする点からして、常騰を高く評価していたことが窺い知れる。また、常騰が梵釈寺別当に採用されたのは延暦二十二年（八〇三）以前であるため<sup>一五二</sup>、入唐前の最澄とすでに交流があったと推測することもできよう。だとすれば、常騰が延暦十二年（七九三）に比叡山で行われた

「文殊堂供養」に参列していたことも納得がいく。以上の点から、常騰と最澄の交流は、最澄が比叡山に入山する前後まで遡ることができ、少なくとも延暦二十五年までは継続していたと予想される。

光定撰『伝述一心戒文』ならびに『叡山大師伝』に見える興福寺僧

さて、上記に挙げた最澄の「戒牒」、「修行入位位記」、「文殊堂供養」、「根本中堂初度供養事」、「僧統表」には記載がないものの、光定撰『伝述一心戒文』ならびに『叡山大師伝』に頻繁に登場し、最澄と密接なつながりを有していたと予想されるのが修円「七七—八三五」である。修円は先に述べた賢璟の弟子であり、興福寺第三代別当でもあった。また、桓武天皇の信頼が厚かったことも特筆すべきだろう<sup>一五三</sup>。さて、現存する史料の中で、最澄と修円の関係が見受けられるのは、以下の箇所である。

- ① 高雄山寺における講義（延暦二十一年（八〇二））
- ② 野寺天台院における天台経疏の書写（延暦二十四年（八〇五））
- ③ 高雄山寺における灌頂（延暦二十四年（八〇五））
- ④ 最澄の大乘戒運動に反対する「六統表」への署名

①高雄山寺における講義（延暦二十一年（八〇二））

二十一年正月十九日をもって、善議、勝猷、奉基、寵忍、賢玉、安福、勤操、修円、慈誥、玄耀、歳光、道証、光証、観敏等十有余大徳を延べ、高雄山寺において、天台の妙旨を講演す（『伝全』五附録、八）<sup>一五四</sup>。

これは入唐する前の最澄が行った天台教学の講義を、南都の「十有余大徳」に聞かせたというものであるが、ここに修円が加わっていることが分かる。さらに、修円は、善議「七二九―八一二」、勤操「七五四―八二七」などとともに、最澄の講義に対する謝表を提出していることも留意される<sup>一五五</sup>。善議はこのとき七〇歳を超えていることを踏まえると、謝表の原案については勤操、修円等の僧侶が構成したものと見てよからう。その傍証として、この謝表が玄奘の文書と酷似していることが挙げられる<sup>一五六</sup>。興福寺・仁秀と空有の論争を繰り広げたほどの善議が<sup>一五七</sup>、玄奘の文書を参照したとは考えにくい<sup>一五八</sup>ため、修円等の興福寺系僧侶が謝表作成に関わっていた可能性も否定できない。

②野寺天台院における天台経疏の書写（延暦二十四年（八〇五））

復命して以後、国子祭酒和氣朝臣弘世に勅すらく、今大唐請益受法供奉大徳最澄闍梨、将来するところの天台法文、まさに天下に流布して、釈衆に習学せしめんと欲す。宜しく七大寺のために、七通を書写すべし。すなわち禁中の上紙を給い、凶書寮を仰ぎて、書写せしめんこと已に訖んぬ。道証、守尊、修円、勤操、慈蘊、慈完等の法師に詔し、野寺天台院において、新写の天台法文を受学披閲せしめん（『伝全』五附録、二一）<sup>一五八</sup>。



ここでは、入唐した最澄が持ち帰った天台経疏を書写し、修円、勤操、慈蘊などに学ばせたとある。この三人以外の所属は不明であるため断定はできないが、おそらくこれは興福寺・大安寺系統の僧侶たちが大半であったとみて大過ないだろう<sup>一五九</sup>。

### ③高雄山寺における灌頂（延暦二十四年（八〇五））

また弘世は勅を奉ず。真言の秘教等、いまだこの土に伝うることを得ず。しかるに最澄闍梨は、幸にこの道を得ること、まことに国師となす。宜しく諸寺の智行兼備のものを抜きて、灌頂三昧耶を受けしむべし、と。これによりて、高雄山寺において、はじめて法壇を建立し、法会を設備す。勅使小野朝臣岑守、諸事を検校す。勅して画工の上首等二十余人に勅召し、敬しく毘盧遮那仏像一幅、大曼荼羅一幅、宝蓋一幅を図せしむ。また仏、菩薩、神王像、幡五十余旒を縫造す。莊嚴の調度は、内裏より出づ。また臣弘世、勅を奉けて口宣す。法会に用いるところは、多少を論ぜず。闍梨の言に随って、みな悉く奉送すべし。ただ国内に本無なるものを除かん。この時勅を奉じて、簡定するところの諸寺の大徳は、道証、修円、勤操、正能、正秀、廣円等なり。忽ちに内侍の宣を被りて、おのおの尊師の法に竭し、金剛の宝戒を受け、灌頂の真位に登れり（『伝全』五附録、二一―二二）<sup>一六〇</sup>。

これによると、最澄による密教の灌頂を「諸寺大徳」に受けさせることが記されており、その中に修円の名が出ている。高雄山での講義に引き続き、修円・勤操・道証<sup>一六二</sup>が選定されている点を見ると、この三人に対する桓武天皇の信頼が特に厚かったことが分かる。そのため、桓武天皇は最澄をサポートする人材としてこれらの人物をあてがったのだろう。

④最澄の大乗戒運動に反対する「六統表」への署名

後に修円は、最澄撰「山家学生式」を批判した「六統表」に署名している<sup>一六二</sup>。これを見つると、修円は「六統表」に署名したことで、最澄批判に転じたかのように見受けられる。しかしながら、修円自身が最澄を批判した痕跡は現時点で確認できない。『叡山大師伝』や光定撰『伝述一心戒文』を見ても、最澄を痛罵したのは護命あるいは景深「生没年不詳」の名が出るのみであり、修円の名は挙がっていない。それに加えて、後世の史料には、修円が大乗戒壇設立に大きく貢献したことが示されている<sup>一六三</sup>。このことからしても、修円が「六統表」に署名したからといって、従来までの最澄に協力的な姿勢を改めたと見るのは慎重になるべきだろう。おそらく、修円などの興福寺系僧侶が「六統表」に署名したのは、大僧都・護命の命令によるところが大きいと推察される<sup>一六四</sup>。

さて、①～④で確認した修円と最澄の交流についてまとめれば以下のようなになる。

- ・修円は、最澄を援助していた可能性の高い賢璟の弟子であるとともに、最澄と同年代であった。また、後に興福寺別当に就任するなど、興福寺内部においても高い地位にあったことが分かる。
- ・最澄の講義に対して書かれた善議等の謝表は、修円等の興福寺僧侶が記した可能性がある。
- ・修円は、最澄がはじめておこなった灌頂を受けている。
- ・修円は、桓武天皇の信頼が特に厚かったことが窺える。
- ・修円は、最澄の行う大規模な法会には必ず出席していたようである。
- ・修円は、野寺で天台経疏を学ぶように勅を受けている。

- ・修円は、最澄の大乗戒運動に反対する「六統表」にサインしているものの、目立った最澄批判は行っていない。
- ・後世の史料には、修円が大乗戒壇の設立に貢献したことが記されている。

以上の点から、最澄と修円は入唐以前から親密な関係を有していたと見てよいだろう。最澄は南都で修学していた可能性が高いことを踏まえれば、両者の関係は比叡山に最澄が入山する以前からはじまっていたとも考えられる。また、当時の南都では鑑真門下の天台布教が行われており、一世代上の行賀が天台教学を入唐して修学したことを踏まえれば、修円も天台教学について関心を示していたとも予想されよう。いずれにしても、興福寺三代目別当・修円が最澄と密接な関係を有していたことは明らかであり、修円が最澄を支援していたことは疑いない。

#### 最澄門下の首座・義真と興福寺

次に、最澄の門弟の中でも、興福寺にゆかりのある人物について確認したい。ここで取り上げるのは、義真「七八一―八三三」と光定「七七九―八五八」である。まず義真は、最澄に師事する以前に「その徒弟時代を実際に興福寺で過したようである」と指摘されている<sup>一六五</sup>。その根拠となるのは、以下の箇所である。

(1) おおよそもろもろの弟子等、重ねて天恩悲喜交集することを蒙り、言うところを知らず。大師平居すること、門徒数百あり。妙義を伝うるものは、二十余人也。興福寺僧義真、大安寺僧円澄、これを首となす（『叡山大師伝』『伝全』五、四五）<sup>一六六</sup>。

(2) 賜向唐求法訳語僧義真公驗一首。

治部省。

僧義真（年二十五臘一）。

右僧は、東大寺伝灯法師位慈賢に就き、漢語を習う。また興福寺伝灯住位僧慈蘊に就いて、法相を学び、年分の試を被り、第して得度するに及びて、さらに比叡の峰に登り、天台の教を鑽仰す。詔ありて最澄闍梨に特賜し、求法のために語を訳す（『顯戒論縁起』『伝全』一、二八九）  
一六七。

このように、義真は興福寺の僧侶であり、慈蘊<sup>一六八</sup>に就いて法相を学んでいたとある。これらは、義真在世時の記録であることからしても、信頼できよう。さらに、時代は下るものの、義真が興福寺・延修「生没年不詳」の童子であったとする記述も複数見受けられる。

・興福寺僧綱大法師等撰『興福寺僧綱大法師等奏状』（『日仏全』一二四、一〇〇）

一、以延曆寺可為興福寺末寺由事。

右の園城寺とは、和上が教待し、草創するところなり。しかして山侶、僅かに智証の移住に付して、末寺の間と称せしむ。猥事<sup>？</sup>ところ、動きは鳥合に及ぶ。何にいわんや最澄は、我寺の所司、仁秀の門弟なり。義真は我寺の堂衆、延修の童子なり。ここに最澄義真等、初めは叡山に昇り、新たに奇巖を鏢し、私に別所を構いて、本尊を安己す。しからば師は、奈良の末塵より出でて、ともに興福の余流を潤す。たとい往古を歴るといえども、被りての根源を尋ぬれば、なんぞ南都の末山にあらざや。何ぞ宣下を蒙らずや<sup>癸一六九</sup>。

・興福寺僧綱大法師等撰『興福寺僧綱大法師等奏状』（『日仏全』一〇五、一二）

重ねて先蹤を思うに、かの叡山は、これ興福寺僧、伝法院の山山なり。最澄、乞請して、始めに草庵を結す。また最澄は、同寺仁秀寺主の弟子なり。西塔の延修とは、東金堂の行人なり。義真は、延修の童子、糸牛丸なり。かるがゆえに知りぬ、延暦寺は、これ興福寺の根本の末寺なり。しかして辺主僧等、本末を忘れ、礼して本寺を褊すこと、はなはだ奇怪の事なり。必ず罰を治すべし<sup>一七〇</sup>。

・『応和宗論記並恩覚奏状』（『日仏全』一二四、九二）

また最澄は、興福寺所司、仁秀寺主の門弟、正倉院において、具足戒を受け、後に大安寺に住す。義真とは、山階東金の堂衆、延修の童子なり。童名は糸牛と名づけ、東室に住す<sup>一七一</sup>。

・『南都叡山戒勝劣事』貞慶撰（『日仏全』一〇五、一五）。

なににいわんや最澄は、興福寺所司仁秀寺主の門弟なり。正□において具足戒の後、大安寺に住して、その後叡山に登る。戒壇を立つべくの由、官奏の処を経るなり。次に義真とは<sup>一七二</sup>、興福寺東金堂衆、延修の童子なり<sup>一七三</sup>。

ここで義真が「童子」として仕えていた延修なる人物は、先に挙げた『根本中堂初度供養事』（『伝全』五附録、一四一）に記載される「延秀沙弥（山門）」と同一人物であると見られ、興福寺・東金堂の「堂衆」であったと一様に記されている<sup>一七四</sup>。以上の点を踏まえると、義真は興福寺・延秀に伴って、その修行地である比叡山に入り、最澄との交流が始まったと推定できよう。

さらに、義真と興福寺との関係で興味深いのが、室生寺の存在である。室生寺は先に述べた興福寺・賢璟の創建とされ、「興福寺別院」であると指摘されている<sup>一七五</sup>。中でも、義真門下であり比叡山から排撃された円修がこの室生寺に移住している点は注意されよう<sup>一七六</sup>。当時の室生寺近辺には、義真と親しくしていた空海「七七四―八三五」の門弟である真泰「生没年不詳」や、興福寺の別当であり最澄と関連が深かった修円が住していた。これについて、蘭田香融「一九八一」（六四）は「円修の室生入住は、真泰の庇護を頼って行われたものと考えられないだろうか」と述べている。この指摘は、興福寺僧と最澄・義真ら「天台法華宗」との密接な関係性を示す傍証となるだろう。

続いて、最澄の重要な門弟の一人であり、最澄の伝記である『伝述一心戒文』を著した光定と興福寺の関係についても確認したい。光定自身が興福寺の出身である形跡は見られないが、受戒に際しては興福寺僧侶が携わっていたようである。

弘仁三年四月十一日、東大寺戒壇院において、具足戒を受く。東大寺伝灯大法師位奉宝律師を、戒和尚となす。東大寺伝灯大法師位景深律師を、戒羯磨師となす。招提寺大僧都伝灯大法師位豊安律師を、戒教授師となす。招提寺伝灯大法師位慧元律師を、戒尊証師となす。興福寺大僧都伝灯大法師位長慧律師を、戒尊証師となす。東大寺伝灯大法師位肆開律師を、戒尊証師となす。興福寺少僧都伝灯大法師位修円律師を、戒尊証師となす。興福寺伝灯大法師位安叡律師を、戒尊証師となす。招提寺伝灯大法師位安琳律師を、戒尊証師となす。菅原寺伝灯大法師位勝照律師を、戒尊証師となす（『伝全』一、五三〇―五三一）<sup>一七七</sup>。

これを見ると、三人の興福寺僧侶が関係していることが分かる。このうち、興福寺の修円「七七二―八三五」と長慧「生没年不詳」は最澄と親しくしていたことが確認できるが、これらの人物が光定の授戒と関係している点は留意されよう。

そのほか、光定がたびたび興福寺を訪れていたことも留意される。

・『伝述一心戒文』（『伝全』一、五二九）

（弘仁三年）同年九月、渡海の願を果たさんがために、住吉大神の為奉に一万灯を供し、大乘を読み、先師に随い、種種の願を修す。また重ねて大師は山階、維摩会に入る。長慧律大徳は、大師を導びきて食堂に参じ、藤綱中納言は、大師を礼して、食堂に入らしむ。彼の時に、泰演大徳<sup>一七八</sup>・明福大徳、まのあたりに大師と交わる。彼はこの弟子、これは彼の師と交わるなり。泰演大徳は、先師を導びきて西大寺に入らしむ。一夜の間、彼の室に宿して、還りて平安城に入る（『伝全』一、五二九、最初の行頭にある○は筆者が加えた）<sup>一七九</sup>。

この記事には、最澄と光定は共に興福寺・維摩会に参列していた様子が描かれている。注目されるのは、維摩会に訪れた最澄を興福寺・長慧が食堂に導いている点や、勝虞の弟子・泰演、賢璟の弟子・明福が「彼此弟子、此彼の師と交わる」とある点であろう。長慧は、光定の受戒に携わり、後には大乘戒運動に反対の意思を表明した「六統表」（弘仁十年（八一九）に連名している人物である<sup>一八〇</sup>。しかしながら、少なくとも弘仁三年（八一二）前後には最澄と親しい間柄であったことが右記から見て取れよう。また、明福「生没年不詳」も注意される。明福は、先に述べた興福寺・賢璟の弟子である<sup>一八一</sup>。これも先に見たように、賢璟が最澄の戒牒、修行入位、『文殊堂供養』、『根本中堂初度供養事』に関わっていたことや、後に見る同門の修円が最澄と交流していたことを踏まえると（詳細は後述）、明福が最澄を敬っていることも納得できよう。以上の点から、泰演・明福と最澄の関係を「彼はこの弟子、これは彼の師と交わる」と光定が評した背後には、最澄と興福寺系統の僧侶たちとの密接な交流が存したことを想起させる。さて、光定が興福寺について言及するのはもう一箇所見て取れる。

弘仁四年六月、三密を修行す。普賢観念を息まず、天台の深義を先師に習う。先師のあとに随い、山階寺に参ず（興福寺なり）。藤原故左大臣と、彼寺の義解大徳、義延大徳と、法師光定は共に高義の旨を論ず。天台の奥義は、法相宗より秀でて、論議の高名を山階寺に得たり（『伝全』一、五三〇）一八二。

光定は、弘仁四年（八一三）にも最澄とともに興福寺（山階寺）へと向かったと記している。この時、「藤原故左大臣」（藤原冬嗣「七七五―八二六」）と義延、光定が「共に高義旨を論ず」とあるのは、おそらく何かしらの法会に参加したことを示すものだろう。

以上のにべてきたように、光定は最澄とともに興福寺をたびたび訪れていたことが窺える。特に、最澄が興福寺・維摩会に参列しており、そこで興福寺の僧侶達に手厚く迎え入れられた点は留意されよう。この最澄に対する待遇は、長年に渡る興福寺と最澄との交流を表していると見られ、弟子の光定による記述である点からしても、その信頼度は高い。

#### 「天台法華宗」の年分度者と興福寺

最後に、「天台法華宗」の年分度者と興福寺について言及したい。年分度者という制度は、先にも見たように、延暦二十五年（八〇六）における最澄の上表に端を発する。この年分度者制度では、各宗につき年間二人の僧侶が登録することを許された。それを受けて、「天台法華宗」では、「止観業」「遮那業」の二枠が与えられている。注目すべきは、「天台法華宗」の新たな年分度者に選定される人物達が、興福寺に所属している割合が圧倒的に多い点である。最澄撰『天台法華宗年分得度学生帳』（『伝全』一、二五〇―二五三）を元に数えると、以下のようなになる。



期間	業	僧名	師主	所属	住山の是非
大同二年—弘仁九年	遮那業	光戒	比叡山最澄	興福寺	養老母不住山
同上	遮那業	光仁	比叡山最澄	?	巡遊修行不住山
同上	遮那業	光智	不知師主	西大寺	法相宗略奪
同上	遮那業	光法	不知師主	元興寺	法相宗略奪
大同二年—大同五年	止観業	光忠	?	?	死去
同上	止観業	光定	比叡山最澄	?	住山
同上	止観業	光善	不知師主	西大寺	法相宗略奪
同上	止観業	光秀	不知師主	興福寺	法相宗略奪
弘仁二年	遮那業	德善	律師修円	興福寺	住山
同上	止観業	仁風	律師永忠	大安寺	不住山
弘仁三年	遮那業	徳眞	比叡山最澄	興福寺	不住山
同上	止観業	徳円	大安寺伝灯満位僧円修(円澄の誤字か?)	興福寺	住山
弘仁四年	遮那業	円貞	?	興福寺	不住山・別勅法相宗略奪
同上	止観業	円正	比叡山最澄	興福寺	住山
弘仁五年	遮那業	円修	比叡山最澄	興福寺	不住山・自移高雄家
同上	止観業	円仁	比叡山最澄	興福寺	住山
弘仁六年	遮那業	道慧	?	興福寺	不住山
同上	止観業	一乘沙弥玄慧	比叡山最澄	比叡山止観院	住山
弘仁七年	遮那業	正見	?	未知入寺	不住山・別勅法相宗略奪
同上	止観業	正思	比叡山最澄	未入寺	養老母不住山
弘仁八年	遮那業	一乘沙弥道叙	比叡山最澄	比叡山止観院	?
同上	止観業	一乘沙弥道紹	比叡山最澄	比叡山止観院	?
弘仁九年	遮那業	一乘沙弥興善	比叡山最澄	比叡山止観院	?
同上	止観業	一乘沙弥興勝	比叡山最澄	比叡山止観院	?
弘仁十年	遮那業	一乘沙弥弘眞	?	?	?
同上	止観業	一乘沙弥弘円	?	?	?

右図の「所属」を見ても分かるように、「天台法華宗」の年分度者は圧倒的に興福寺の僧侶が多いことが見て取れる。さらに、西大寺・元興寺から来た二名に關しても、先にみた西大寺・泰演、元興寺・勝虞と最澄の密接な関係性を踏まえれば、法相系の僧侶だったと見てよいだろう。あくまで憶測だが、大同二年―弘仁九年までの「？」となっている箇所に関しても、類推すれば、法相系に所属している僧侶だった可能性は高い。

一八三。

ところが、弘仁六年を見ると、僧名に「一乗沙弥」という名がつけられており、「所属」についても「比叡山止観院」が加わるようになっていく。この「一乗沙弥」とは、「一乗沙弥」という肩書で得度しているが、受戒していない者」（田村晃祐「一九八八」（一一〇）を指し、いわば私度僧である。これは、長らく「法相宗略奪」され、「天台法華宗」の人員が確保できなかったことに対する最澄の苦肉の策と言えよう。弘仁六年頃の最澄は、光定を引き連れて興福寺において論議を行ったことが示されているが（『伝全』一、五三〇、六〇三）、これも「法相宗略奪」に抗議する類のものであった蓋然性が高い。なお、この時期を境として、最澄は南都の法相勢力に対して批判する方向に転化していることは、弘仁七年に著された最澄撰『依憑集』の序文（『伝全』三、三四三―三四四）からも看取できる。

いずれにせよ、最澄撰『天台法華宗年分得度学生帳』を見れば、大同年間から弘仁年間にかけての最澄と興福寺がいかに深い関係にあったか理解できよう。しかしながら、「法相宗略奪」の問題が引き金となって、最澄は弘仁九年頃から大乘戒運動を始動させ、東国における次世代の「菩薩僧」を確保する必要性にかられたと筆者は予想している。詳細は別稿を期したい（一八四）。

## 第二項 最澄と興福寺の中間に位置する左大臣・藤原冬嗣

最澄は興福寺で修学した可能性が高く、たびたび興福寺を訪れていた点が確認された。また、興福寺僧侶たちが桓武天皇の信頼を得ていたことを踏まえると、最澄が桓武天皇の側近である内供奉十禅師に補任された背景には、興福寺の僧侶による推挙があったと見てよからう。それに加え、最澄と興福寺を繋ぐ媒介者として、藤原冬嗣が重要な位置を占めていたことも見逃すことはできない。藤原冬嗣は、藤原北家を代表する内麻呂の息子であり、藤原氏の族長でもあった（虎尾達哉「二〇二〇」）。その後、事実的な太政官の最高位である左大臣にまで上り詰めたことでも知られる。さて、冬嗣と最澄の関係を示す事項として注目されるのは以下の点である。

#### ①冬嗣の家系と桓武天皇

#### ②冬嗣と興福寺

#### ③冬嗣と最澄の関係性

#### ①冬嗣の家系と桓武天皇

まず、①について確認したい。冬嗣は、藤原北家の出身であり、藤原内麻呂「七五六―八一二」と百済永継「生没年不詳」の間に生まれた。注目されるのは、この永継が、後に桓武天皇の女官となっている点である。すなわち、冬嗣は桓武天皇の継息子に当たるのである。さらに、冬嗣とともに最澄を支えた良岑安世「七八五―八三〇」は、永継と桓武天皇の間に生まれた子である。したがって、冬嗣の義弟にあたる。この安世に関する、「嵯峨朝後半期の冬嗣政権の下、やがて冬嗣、緒嗣に次ぐナンバー3の地位を占めるにいたる」人物であった（虎尾達哉「二〇二〇」）。

その他、桓武の夫人となった藤原吉子「?―八〇七」、藤原小屎「生没年不詳」、藤原旅子「七五九―七八八」、藤原乙牟漏「七六〇―七七九〇」なども系統は異なるものすべて藤原氏の出自である（西本昌弘「二〇一九」「藤原氏略系図」参照）。なお、藤原種継「?―七八五」、藤原百川「生没年不詳」、藤原小黒麻呂「生没年不詳」などの藤原氏系統の人物達も、桓武天皇の政権運営に携わった人物であったことが確認できる。

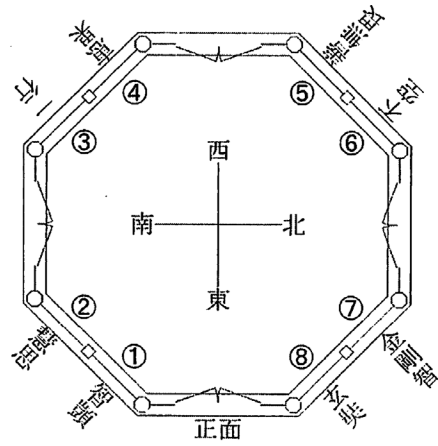
また、桓武天皇は延暦十二年（七九三）に「皇親女子の婚制に対する大幅な緩和を行つており、その背景には「藤原氏の功である長岡京を棄都することへの謝礼、並びに桓武天皇擁立と即位の実現に關して恩のある藤原氏が、今後の皇親政権樹立の構想に伴い衰退していくことを見越した上で、その大恩への最後の恩賞として、そして衰退してもなお藤原氏が特別であることを公表する意図」があったとされている（中村みどり「二〇一四」）。この指摘を踏まえても、桓武天皇が藤原氏を強く意識していたことが窺えよう。それに加えて、桓武天皇と興福寺の関係も注意される。桓武天皇は、仏教勢力への規制ならびに三論学派・法相学派における「空有の論争」の停止を試みているもの（佐伯有清「一九九四」（一三〇―一三一、一五〇―一六一）、相次ぐ天災を鎮めるために登用した多くは興福寺出身の善珠、玄寶、賢璟、善謝等であった）。

なお、桓武天皇が興福寺僧を重用した背景には、「怨霊」説を吹聴した南都の僧侶たちの陰謀が想定されている（本郷真紹「一九九一」、大江篤「二〇〇九」）。しかしながら、平城京から去った桓武天皇と、南都に残された僧侶たちとの接点はそれほど明確になっていない。南都の仏教勢力からの脱却が遷都の目的の一つだったとすれば（村尾次郎「一九八七」）、旧来の僧侶たちの陰謀を桓武天皇がたやすく受容したとは考えにくい。あくまで筆者の推論であるが、桓武天皇と旧来の僧侶たちの間を取り持ったのが藤原氏であった可能性も視野に入れるべきだろう。冬嗣の父である内麻呂の妻・永継は、後に桓武のもとに嫁いでおり、そのほか藤原吉子「?―八〇七」、藤原小屎「生没年不詳」、藤原旅子「七五九―七八八」、藤原乙牟漏「七六〇―七七九〇」なども、すべて藤原氏の出自である。また、藤原種継「?―七八五」、藤原百川「生没年不詳」、藤原小黒麻呂「生没年不詳」、藤原内麻呂「七五六―八一二」等も桓武天皇の政権運営に携わった人物である。これらの点を勘案すれば、桓武天皇は藤原氏を媒介として、興福寺の僧侶に対する信頼を高めていったと見て大過なかるう。冬嗣に關しても、この延長線上に位置していると指摘できる。

## ②冬嗣と興福寺

さて、冬嗣個人と興福寺の関係としては、父である内麻呂を供養するため、興福寺に南円堂（弘仁八年（八一七）を建立していることが指摘できる。この時、「冬嗣が事実上の廟堂首班として国政の最高指導者の責務を果たすようになるのは、すでに述べたように弘仁七年（八一六）から九年にかけてのことである」（虎尾達哉「二〇二〇」（一〇五）とされるように、南円堂を建立した冬嗣は名実ともに藤原氏の族長にふさわしい人物であった。ここに冬嗣と興福寺の密接な関係を読み取ることができよう。なお、この南円堂には当初八人の祖師たちが板壁に描かれていたようである。（小野佳代「二〇一六」）。この八人の中には、法相学派の祖である玄奘をはじめとして、真言五祖ならびに天台の慧思「五一―五七七」・智顛「五三八―五九八」が含まれていたことは特筆すべき点だろう。これには冬嗣の天台信仰、あるいは聖徳太子慧思後身説を受容した証左となりうる。

また、虎尾達哉「二〇二〇」（一〇六）が指摘するように、「弘仁八年（八一七）の六月には、興福寺僧修円を大和国宇陀の室生山龍穴神社に派遣し」たことも注目される。修円は先にも述べたように最澄との関係が深かったことを踏まえると、冬嗣は、修円・最澄の媒介となる存在だったと予想されよう。興福寺から目立った最澄批判が出ていない背景には、以上のような最澄を擁護する冬嗣の動きが関係していたもとらえられる。



小野佳代「二〇一六」より転載

図2 創建当初の南円堂祖師画の配置

③ 冬嗣と最澄の関係性

虎尾達哉「二〇二〇」（二一三―二一四）は、最澄と冬嗣の交流について以下のように述べている。

最澄は、冬嗣に対して、弘仁三年（八一三）年に「最澄が翌月高雄山寺（のちの神護寺）で空海から胎蔵界結縁灌頂をうけることを述べた上で、「灌頂に必要な法具を取りそろえるのが難しいので、援助していただきたい」と申し出ている（「藤原臣に与うる灌頂の資具を乞うの

書』『伝教大師全集』巻五（中略）つまり、冬嗣は公卿になる前、あるいは新米公卿のころには、すでに最澄の外護であった。最澄にとつて、嵯峨側近にして、時の右大臣内麻呂の子息であった冬嗣はまことに心強い外護であったことだろう。

虎尾氏の指摘するように、最澄と冬嗣の関係性がはじまったのは、少なくとも「弘仁三年（八一二）」以前に設定できよう。これに加えて、延暦二十五年（八〇六）には、最澄と冬嗣の父・内麻呂との親近性が確認できる点を踏まえると、最澄と冬嗣の交流についてはそれ以前にまでさかのぼることが可能となる<sup>一八五</sup>。なお、その関係性の下限は、最澄が亡くなる弘仁一三年（八二二）までのおよそ二十年間に渡ると見てよからう。この間に培われた最澄の冬嗣に対する信頼度は、光定撰『伝述一心戒文』の記述に見て取れる。

最澄法師云わく、桓武天皇御願の宗を建立し、被りて二師を弘むを被らば、道は人を弘め、人は道を弘むなり。道心の中に衣食あり。衣食の中に道心なし。また云わく、御願興隆は四賢臣に憑くべし。その四賢臣とは、故贈正一位左大臣兼行左近衛大将藤原朝臣冬嗣、故贈従二位行大納言兼右近衛大将良峰朝臣安世、現にあり、従二位行大納言守春宮坊伝藤原朝臣三守、故参議従四位上兼守右大辨行陸奥出羽按察使伴宿禰国道なり（『伝全』一、六四〇―六四一）<sup>一八六</sup>。

ここでは、桓武天皇が願った「天台法華宗」を興隆させるといふ「御願」を達成するために、「四賢臣に憑く」ように最澄が指示したとある。この「四賢人」は、冬嗣、安世、三守「七八五―八四〇」と、延暦寺俗別当・伴国道「七六八―八二八」を指すが、これを見ても、冬嗣に対する最澄の信頼度が見て取れる。同様の記述は『叡山大師伝』（『伝全』五附録、四六）にも看取できる。

なお、上記の人物達は最澄の要望を叶えるために、「山修山学表」を著して朝廷に提出したようである。

一時の右大臣従二位藤原朝臣、中納言従三位良峰朝臣、権中納言従三位藤原朝臣、右中辨従五位上大伴宿彌、共に尋ぬ。先帝、先皇の高蹤、同じく後生後代の伝灯を知りて、先師の本願を捨てず。山修山学表をもって、謹んで聖朝に奏す（『叡山大師伝』『伝全』五附録、四一―四二）一八七。

この記事を見れば、最澄と同様に冬嗣も最澄を信頼していたことは明らかだろう<sup>一八八</sup>。さて、改めて、冬嗣について指摘した点をまとめることにしたい。

① 冬嗣の家系と桓武天皇 冬嗣とその家系は、桓武天皇と深く関係していることが明らかである。注目されるのは、冬嗣が桓武天皇の継息子に当たる点である。冬嗣が最澄あるいは「天台法華宗」を擁護した背景には、桓武天皇がそれらを尊重していたことが挙げられよう。

② 冬嗣と興福寺 冬嗣は、父である内麻呂を供養するために興福寺に南円堂を建立している。このことは、興福寺が藤原氏の氏寺であり、そこに堂を建立できるだけの権力を持っていたことの証左となろう。なお、冬嗣が建てた南円堂の板壁には慧思・智顛が描かれていた点からしても、冬嗣の天台信仰を垣間見ることができよう。その他、冬嗣は後の興福寺別当・修円ともかかわったことからして、興福寺僧侶と最澄との間を取り持っていたことも示唆される。興福寺から最澄への批判が目立たなかったのも、最澄を庇護した冬嗣の存在が背後にあったからかもしれない。

③ 冬嗣と最澄の関係性 両者の関係がはじまったのは、冬嗣の父・内麻呂による最澄擁護を加味すると、延暦二十五年（八〇六）まで遡ることができ、最澄が亡くなる弘仁十三年までのおよそ二十年間に渡って継続していたようである。最澄を冬嗣が擁護したのは、桓武天皇が最澄を擁護したことの他に、内麻呂が最澄を貴んだことも関係している可能性が高い。それに対して、最澄も冬嗣を大変信頼していたようである。



以上の点から、最澄と冬嗣は非常に親しい関係にあり、それは桓武天皇や父・内麻呂から継承したものであったと推察される。それに加えて、冬嗣は南円堂を建立するなど、興福寺にもゆかりがあったことを踏まえれば、冬嗣は修円をはじめとした興福寺の僧侶と日頃から交流していたとしても不自然ではない。興福寺から目立った最澄批判が行われていないのは、最澄を擁護した冬嗣の存在が背後にあったためであろう。

## 小結

最後に、これまで指摘したことを整理したい。まず、「最澄と興福寺僧との交流」では、最澄と興福寺あるいはそこに属する僧侶たちの関係性を考察した。要点を述べれば以下のようなものである。

### ◇比叡山入山前における最澄の修学

従来、最澄は大安寺で修学をしたとされてきたが、師である行表が最澄に対して唯識を学ばせたことや、最澄の生まれた地域には興福寺の支院が多数存在したことを踏まえると、奈良で法相教学を学んでいたとしても不自然でない。そう仮定すれば、最澄が「興福寺沙門最澄」と号すことも納得できる。

### ◇最澄と興福寺・仁秀

最澄が南都で法相教学を修学していたとして、「どこで」・「だれに」学んでいたのかを検討したところ、後世の史料にあるように、興福寺・仁秀について入山前から学んでいた可能性が高いことを指摘した。後に指摘したように、最澄は、北寺系（興福寺）法相教学を指示している点や、北寺出身の興福寺僧侶とも交流していた形跡が窺えることを踏まえると、仁秀を師とする説は信頼するに足る。

#### ◇最澄の「戒牒」「修行入位位記」に見える興福寺僧

ここでは、興福寺・賢璟、行賀と最澄の関係について論じた。賢璟が桓武からの信頼を得ていたことは、親王時代の桓武のために延寿法を行つたほか、平安遷都の際には勅命を受けて事前調査に加わっていることから窺える。また、賢璟は鑑真から菩薩戒を受けており、それらの人物と交流していたことも予想される。これらの点は、桓武と最澄、あるいは鑑真門下と最澄の関係を考察する上でも重要だろう。また、後に最澄に助力した修円も賢璟門下である点は注目される。一方、行賀は、二代目興福寺別当であり、鑑真系統とは別に天台教学を学んでいた。最澄は、自著の中で行賀の著作を引証としている点からしても、天台教学を学んでいた行賀に注目していたと見られる。以上の二名は、興福寺修学中の最澄と交流を持っていたために、「戒牒」「修行入位位記」に書名するなどして最澄を助力していた可能性が高い。これが正しければ、年齢と法蔭が足りていないにもかかわらず、最澄が「修行入位位記」を授けられたことも納得できよう。

#### ◇最澄の「文殊堂供養」「根本中堂初度供養事」に見える興福寺僧

ここでは、「文殊堂供養」「根本中堂初度供養事」に見える興福寺僧・善珠、常騰に注目した。最澄が自著の中で善珠について言及している箇所は見当たらないが、善珠の「慰霊」と、最澄の護国思想については、酷似する点があることを指摘した。また、善珠が桓武天皇からの信頼を得ていたことや、善珠―最澄という「慰霊」の系譜を踏まえると、最澄が内供奉十禅師に補任される背景には、善珠の推挙があったという見方もできる。一方、常騰に関しては、「文殊堂供養」「根本中堂初度供養事」への書名のみならず、最澄の上表文に賛同する旨を表している点も重要となる。思想面では、智周―如理系統の法相教学を常騰が信奉していた形跡が見られ、この系統を支持する最澄と一致しており、最澄とゆかりのあ

る梵釈寺・別当を任されていた点も注意されよう。以上の点から、善珠・常騰は、最澄との共通点を見出すことができ、最澄が叡山に入る以前から交流していたと予想される。そのため、「文殊堂供養」「根本中堂初度供養事」にも参列するに至ったのだろう。

◇光定撰『伝述一心戒文』ならびに『叡山大師伝』に見える興福寺僧

ここで取り上げたのは、興福寺・賢環の弟子、修円である。修円は、光定撰『伝述一心戒文』ならびに『叡山大師伝』に頻繁に登場し、最澄と密接なつながりが予想されると指摘した。その理由としては、①高雄山寺における講義（延暦二十一年（八〇二）、②野寺天台院における天台経疏の書写（延暦二十四年（八〇五）、③高雄山寺における灌頂（延暦二十四年（八〇五）、④最澄の大乗戒運動に反対する「六統表」への署名の四つを挙げることができる。修円は、師である賢環が最澄を助力していたことを引き継ぎ、献身的なサポートを行っていたと想定される。

◇最澄の門弟と興福寺

ここでは、「最澄門下の首座・義真と興福寺」と「天台法華宗」の年分度者と興福寺」の二つの項目に大別し、最澄門下と興福寺の関係について論じた。前者の義真は、最澄の後を継いで座主になった人物である。注目されるのは、その所属が興福寺である点や、興福寺・慈蘊について法相を学んでいる点、興福寺・東金堂の行者であった延秀の童子であった点などである。これらを踏まえると、義真は興福寺と深い関係を持っていることが想定され、そのコミュニティを通じて最澄と知り合ったと見て大過なかるう。なお、最澄と義真の出会いに関しても、興福寺が関係していた可能性も否定できない。

他方、「天台法華宗」の年分度者と興福寺」では、「天台法華宗」の新たな年分度者の供給源として、興福寺が大きく貢献していた可能性を指摘した。しかしながら、弘仁六年を境に興福寺、西大寺などから門弟供給が停止したために、後の「大乗戒運動」、「三一権実論争」へと展開するに至ったと推察される。

最後には、「最澄と興福寺の中間に位置する左大臣・藤原冬嗣」と題して、興福寺を菩提寺とする藤原家の代表である藤原冬嗣と最澄の関係について論じた。概要をまとめれば以下のようなになる。

### ①冬嗣の家系と桓武天皇

藤原氏が南都の興福寺系統の僧侶たちを使って、桓武天皇にさまざまな怨霊説を吹聴した可能性が高いことを指摘した。また、藤原氏はそれ際して、氏寺である興福寺の僧侶を「慰霊」に役立てるように桓武天皇に促したと見られる。桓武天皇の継息子に当たる冬嗣も、それらの延長線上にあったと推定できよう。

### ②冬嗣と興福寺

冬嗣は、父・内麻呂を供養するため、興福寺に南円堂を建立している。特筆すべきは、この南円堂に天台学派の慧思・智顛の像が安置されていた点である。このことは、冬嗣が少なからず天台教学に関心を抱いていたことの傍証となろう。これを踏まえると、興福寺から目立った天台・最澄批判が出ていないのは、天台側を冬嗣が擁護したからであるという見方もできる。

### ③冬嗣と最澄の関係

最澄が冬嗣を信頼していたことは、光定撰『伝述一心戒文』の記述から看取できる。また、冬嗣に関しても、最澄を信頼していることは『叡山大師伝』の記述から明らかである。両者の関係がいつごろ始まったのかは不明だが、おそらく冬嗣の父・内麻呂のころからであったと推察されよう。政権の実質的なトップである左大臣・冬嗣は、継父である桓武天皇の天台擁護の意志を継ぎつつ、藤原家の氏寺とする興福寺出身である最澄を擁護するに至ったと予想される。

以上の点から、最澄は興福寺ネットワークともいえるべきコミュニティと、それと密接に関わっていた左大臣・藤原冬嗣らの多大なる援護を受けていたことが明白となる。これらの支援があったからこそ、最澄は全くの無名僧から内供奉十禅師に推挙され、その後も朝廷の信頼を掴み取ることができたのだろう。なお、最澄が登用された目的としては、桓武天皇が望んだ「怨霊」からの「護国」にあったことは疑いない。今後は、興福寺とその周辺の人物たちと最澄の交流を精査しなおしつつ、検討を進める必要がある。

九九 佐伯有清「一九九四」（二四九）、師茂樹「二〇二五」（四二五—四一六、三五四等）。

一〇〇 『伝全』一、二二四。

一〇一 師茂樹「二〇二五」（四二五）、田村晃祐「二九八八」（四二）、佐伯有清「二九九四」（二四九—一五〇）等。

一〇二 たとえば、佐伯有清「二九九四」（四六）は、「おそらく最澄は、延暦二年（七八三）には、平城京に出かけ、師主である行表の本寺、大安寺において、東大寺で受戒するための修行に励んでいたに違いない」と指摘している。

一〇三 後世の史料であるが、貞慶撰『南都叡山戒勝劣事』（『日仏全』一〇五、一五）、重慶『律宗圖源解集』（『日仏全』一〇五、九一九—九二）などによると、最澄は延暦四年（七八五）四月に具足戒を受けた後、大安寺に止住し、同年七月に比叡山に登ったとされる。これを見ると、最澄が大安寺に居したのは非常に短期間であったと予想される。最澄は法相教学に関する著作を多数残していたことに比べて（詳細は後述）、三論教学に関する著作が見受けられないことや、そもそも三論教学について言及すること自体が少ないことは、自身の修学状況を反映しているのかもしれない。

一〇四 年七歳、学超同列、志宗仏道。邑小学、謂為師範、粗練陰陽医方工巧等。年十二、投近江大国師伝灯法師位行表所、出家修学。表見器骨、亦知意気、教以伝灯、令習学唯識章疏等。年十五、補国分僧闕。年二十、進具也（『伝全』五附録、二二）。

一〇五 このとき行表が最澄に唯識を学ばせた背景には、当時の近江国周辺に広がっていた興福寺勢力との繋がりが予想される。『興福寺官務牒疏』（『日仏全』一一九所収、嘉吉元年（一四四一）製作）によると、この時代の近江には興福寺の末寺が八十五箇所存在したという。そのうちの多くは、行基「六六八—七四九」、天武天皇「？—六八六」、義淵「六四三—七二八」、良弁「六八九—七七三」、善珠「七二三—七九七」、慈訓「六九一—七七七」、勝廣「七三二—八一—一」、行賀「七二九—八〇三」、宣教「生没年不詳・義淵門下・弟子に賢璟等がいる」、常騰「七四〇—八一五」などの著名な僧侶ならびに天皇による創建である。特徴的なのは、上記のほとんどの僧侶が興福寺系統の学問を修めている点である。

行表は興福寺で受戒し、近江国分寺に住していたことを踏まえると、上記に挙げた興福寺の影響下にあったと推測することも可能だろう。これらはいくまで筆者の推測に過ぎないが、最澄が近江の出身である点、行表と興福寺が関係していた点を見ると、得度の時点から最澄は唯識を研鑽する意図があったとも考えられる。

一〇六 最澄著作の目録（『伝全』五所収）には、法相教学に関連するものが多数見て取れる。たとえば、『伝教大師御撰述目録』（『伝全』五附録、五一）を例に挙げれば、『玄賛釈方便抄』（一卷七紙）、『基公釈壽量品鈔』（一卷十五紙）、『慈恩玄賛等中抄出』（一卷十二紙）、『心意識同異集』（一卷八紙）、『法宗法師仏性法爾諍』（一卷）、『慈恩玄賛略鈔出』（一卷二十八紙）、『法相宗化城品諍』、『基公糶釈文』（一卷十八紙）など、主に基撰『法華玄賛』に関する注釈が多く見て取れる。他にも、因明に関する著作（『因明論義疏目錄』（一卷二紙）、『因明眼等必為他用私記』（一卷））がある点も注目されよう。これらの著作は、最澄の真撰である保証はないものの、法相教学との親近性が窺われる。また、目録全体を通して、三論教学に関する著作が見られない点も留意されよう。最澄が三論教学について言及する箇所は全著作を通じてほとんど見いだせないため、さほど深い知識は有していなかったと見るのが隠当だろうか。

一〇七 行表は興福寺で得度している（『伝全』一、二二三―二二四）。

一〇八 佐伯有清「一九九三」「最澄の上表文の典拠」では、最澄の上表文が玄奘の文章から強く影響を受けていることを指摘し、以下のように述べている。

最澄は、玄奘が訳出した『成唯識論』などを習学することによって、僧としての道を歩みはじめたのであった。そこで唐僧玄奘と最澄の思想的な関係をあらためて問い質してみることが、次の課題となるであろう。

本稿でも述べるように、最澄は興福寺と密接な関係を有していることを踏まえると、玄奘の文書を最澄がよく学んでいたことも納得できるだろう。

一〇九 後傳教、為立叡山戒壇、謁南都戒壇第九和上常詮僧都、乞請東大寺戒壇院四角土、籠叡岳戒壇、令建立壇場畢。其傳教、請文即在東大寺。爰知、以南都為本戒壇、以叡山為末戒壇云事。何況最澄者、興福寺所司仁秀寺主之門弟、於正□具足戒之後、住大安寺、其後登叡山、可立戒壇。之由、經官奏之処也（『日仏全』一〇五、一五）。

二〇 慈覺義真蒙勅定、謁南都戒壇院第九和上常詮僧都、乞請東大寺戒壇院四角土、以立叡山戒壇。其請文、今在東大寺。爰知東大寺戒壇為本。延曆寺戒壇、豈是非末哉。何況最澄者、興福寺所司仁秀寺主門弟、於正倉院受具足戒之後、住大安寺。其後登叡山、可立戒壇之由、經官奏之処也。（中略）**傳教慈覺等、皆以東大寺興福寺之門流也。**（中略）興福寺主、仁秀門下、有一比丘。号曰最澄。至延曆七年、開日枝山、建止觀院。（中略）由斯当知、叡岳則山階之別院、北嶺是南都之一門也重慶（『律宗圖源解集』、『日仏全』一〇五、九一—九二）。

二一 何況最澄者、我寺所司、仁秀門弟也。義真者我寺堂衆、延修童子也。爰最澄義真等、初昇叡山、新鑿奇巖。私構別所、安己本尊。然者師、出於奈良之末塵、俱潤興福之余流。縱雖歷往古、被尋其根源、寧非南都末山。何不蒙宣下矣（『興福寺大法師等言上條々状』、『日仏全』一二四、一〇〇）。

二三 比叡山戒、山階末流。最澄比丘、所構也。此則血脈分明之承戒也。彼亦相承、謀計之教迹也。云祖師云所說、如天地如金石。宗之優劣、不足敵对。（中略）祖師最澄義真、出於山階之末塵、俱受興福之余流。既是末山之侶也（同、一〇一）。

二三 重先蹤。彼叡山者、是興福寺僧、伝法院山也。最澄乞請、始草庵。又最澄者、同寺仁秀寺主之弟子也。西塔之延修者、東金堂之行人也。義真者、延修童子、糸牛丸也。故知、延曆寺者、是興福寺之根本之末寺也。而辺主僧等、忘本末礼、褻於本寺、甚奇恠事也。必可治罰矣興福寺僧綱大法師等撰（『興福寺僧綱大法師等奏状』、『日仏全』一〇五、一二）。

二四 『興福寺流記』（『日仏全』一二三、二五）「〇伝法院門徒、法相宗新羅智鳳鳳習縁、義淵僧正弟子宣教大法師、資賢環大僧都、資明福僧都、資延實已講、資空晴僧都、故僧正修円僧都、伝法興隆也」。

二五 『東国高僧伝』（『日仏全』一〇四、一四—一五）。

二六 最澄は行表に華嚴を学んだとされてきたが、行表が華嚴を学んでいたという記述は見当たらない。これも行表が晩年大安寺に住していたことから類推した説であろう。

二七 『伝全』五、五九一。

二八 『園城寺文書』一、二二〇。

二九 最澄撰『顕戒論縁起』（『伝全』一、二六八）「大唐明州向台州天台山牒一首」には、「本国大徳諍論両卷」を最澄が天台山に持参したことが示されている。これは『天台霞標』にある「仁秀大徳善議大徳諍」と同様の書物である可能性が高い。その傍証として、仁秀が三論学派の人物と論争を繰り広げたことが挙げられよう（富貴原章信「一九八九」（二〇三―二〇五）。なお、富貴原氏は仁秀の対論者について慶俊「七八二―八〇六」を挙げているが、『天台霞標』などの文に当てはまるのであれば善議とするのが隠当だろう。

三〇 最澄は内供奉十禪師に補任した後、一乗止観院にて法華十講、高雄山寺において法華会などを行ったのち、入唐している。この期間中に、いわゆる「唯識三年俱舎八年」の修学を行っていたとは考えにくい。やはり、これらの学識は比叡山入山以前に培われたものであろう。

三一 内供奉十禪師補任に関しても、無名の最澄が突然朝廷の目にとまったとは考えにくく、興福寺などの大寺院とその僧侶たちのサポートがあったとするのが自然だろう。

三二 田村晃祐「一九八八」（一八）。

三三 勝野隆広「二〇〇六」。

三四 『招提千歳伝記』（『日仏全』一〇五、三五〇）では、「大蔵四千余卷」を納めたとあり、若干数に異なりがある。

三五 『本朝高僧伝』（『日仏全』一〇三、三五三）には、「環有公才、善天文地理、奉勅共行、計画鴻基」とある。



二二六 英 亮 [二〇二〇(二)]。

二二七 最澄が『守護章』の中で賢璟(尾張の大僧都)の説を引用している箇所は以下のとおりである。

飢食者曰、又釈摩訶衍論云、伏闡提不信障、得十信位、伏外道著我障、得十住位、伏声聞畏苦障、得十行位、伏縁覚捨心障、得十回向位、断異性障等十障、得十地。準此等文、明知、地前四十心位、猶是凡夫、猶是退位、於六塵境、顛倒忘念、何名聖位。若是藏通別菩薩、非円教者不爾。彼所立四教、不極成故。彈曰、汝引釈摩訶衍論、不足為誠証。何者、翻訳不分明故。隋唐諸目錄、不載見録故。其真言字、不相似梵字故。其義理相違本論故。姚興在秦、真谛在梁。秦代筏提誤、已同梁家論。若正義論者、從秦以降、至唐開元、目錄不載。疏師不引。是以、不足歸信。此論者、大安寺戒明法師、去天應年中、自唐將來、尾張大僧都、為伝檢勘曰、已勘成偽論。汝何以疑論輒遮華嚴住。此亦一愚失耳(伝全二、二七七―二七八)。

賢璟は、大安寺の戒明「生没年不詳」が請求した『釈摩訶衍論』を偽撰であると断定していたが、最澄はこの説を用いて徳一を弾破していることが分かる。賢璟・戒明「生没年不詳」の論争が行われたのは最澄が入唐する以前であるため、南都修学中に最澄はそれを知ったと言えよう。注意されるのは、南都における『釈摩訶衍論』の扱いを巡っては、真撰とするのが三論学派であり、偽撰と断定するのが法相学派である点である(松本信道「一九九四」)。しかしながら、上記に示したところでは徳一(法相)が『釈摩訶衍論』を支持しており、最澄(天台)がそれを賢璟の説に依拠して打破することが窺える。この点は、南都の論争と最澄・徳一の間におけるなんらかの隔絶を示す傍証となろう。

二二八 『興福寺別当次第』(『日仏全』一二四、一)にしたがえば、行賀が帰国した時期は延暦二年(七八三)頃になる。しかしながら、『僧綱補任』(『日仏全』一二三、七一)によると、行賀は、宝龜十年(七八〇)に律師補任しているため、帰国した時期はこれ以前に設定できるだろう。なお、最澄は宝龜九年(七七八)に出家していることから、行賀の帰国時期と一致している。

二二九 また、重慶撰『律宗圖源解集』（『日仏全』一二四、九四―九五）には、「鑑真和尚頭揚梵網、彼經義途、用濮陽疏及法銃疏、而濮陽師依天台義広作義疏、後学法相専弘彼宗」とあるため、行賀が興福寺別当に赴任する前後には、天台を推す学派が形成されていた可能性もある。だとすれば、興福寺が最澄を擁護することも納得がいくだろう。

二三〇 佐伯有清「一九九四」（二〇四―一〇六）によって、最澄の「修行入位位記」に関してその不可解な点が指摘されている。

この「位記」で、もともと問題となるのは、最澄の年齢を三十歳とし、法蘊を十年としているところである。延暦十年（七九二）の最澄の年齢は二十六歳、法蘊は七年でなければならぬからである。（中略）やはり一番問題になるのは、年齢で四歳、法蘊で三年のくい違いがあるところである。年齢と法蘊を実際より増やしているのに何か事情があるとすれば、それは修行入位の位を授けるのに法蘊十年という年数が最低限必要であったかもしれない。

いずれにしても、最澄が比叡山に籠ってから六年にして、最澄の山林修行ぶりが高く評価され、修行入位の僧位を授けるよう僧綱へ推挙する者があらわれた結果のことであったであろう。

このように、最澄が優遇されていたとすれば、僧綱である賢璟・行賀が絡んでいた可能性を視野に入れるべきだろう。

二三二 以前、南都では鑑真門下によって天台教勢が強まっていた可能性を指摘したが（英 亮「二〇二〇（二）」）、最澄と鑑真門下の間にはなお時代的な隔たりがあるように推察される。その間を繋ぐ役割を担ったのが、賢璟・善謝・行賀などの興福寺系統でありつつ鑑真にゆかりのあったという見方もできよう。なお、最澄の「修行入位位記」に署名していた等定についても、鑑真との関係が指摘されている（西口順子「一九七九」）。これを踏まえると、現段階で確認できる署名者六人のうち四人が鑑真ないし天台教学と関りがあったことになる。

二三三 慈恩既有恐嗟、明誠末学輒為援拋。謗人謗法、学者深覺耳。鹽斯近謬、照彼遠迷、何足援拋。黄紙墨字、雖有眼前、不免脱落。沉乎非色非心、越思量境、而色而心、開一念心。非仏前聴、伝釈無由。又二乗因乘、衣被几案謬、或七方便小草謬、如是等類、其教繁多。樸陽損積、杭州決

積、翼贊、弘贊、所救所捨、其文非一。用此愚眼、披閱贊文、錯謬不少。況用彼智眼、決択文義、豈為援拋。麤食所引玄贊、隨制無用。上下所引、不足為拋（『伝全』二、三六五―三六六）。

一三三 『唐域伝統目録』「同經弘贊十卷〔法華經弘贊〕（或十五卷。本生行賀撰）」（『大正』五五、一一四九下）参照。『法相宗章疏』（『大正』五五、一一三八下）「法華弘贊十二卷行賀述」、『注進法相宗章疏』（『大正』五五、一一四〇中）「同經弘贊十三卷或廿五卷行賀」。

一三四 麤食者曰、譬喩品云、我身手有力。当以衣被几案、從舍出之。復云、唯一門。而復狹小。大因行名之為門。正所行処故。二乘之因、悲智所誘、名衣被几案。隨宜、出処故。此亦不爾。法喩不合故。何者、衣被几案、喩一乘仏知見、力、無畏等。何喩二乘之因。譬喩品喩之中、而不用之、若言二乘之因、已為用已。何經文、云而不用之。唐国不許二乘之因。故樸陽救曰、悲智所誘、名衣被等。（中略）今此疏文、尚有二諍。元興寺（俗名飛鳥寺）同法相宗、有相諍。或依唯識述記、法苑諸乘義、無垢称経疏、此玄贊等、二乘之因、名衣被几。如疏曰、中根独覺、不能行一乘因。不仮仏神力、但応籍仏智慧之用。如彼中子不能從門、不仮人手、但授几案、令其自昇、從舍而出。下根声聞、不能行大乘之因。亦不能因智慧力。応与之神通。如彼小子不能從門、不能昇案。但以衣襟、裹之而出。豈不用耶。或云、唐国疏師、造撰釈云、師相承云、非疏主之意。又経文、云而不用之、故衣被几案、都不用。此間現在、用不用諍、新翼贊、弘贊等、評此文諍、未得一定。若依経而不用之、及撰釈師師伝、則相違疏文自昇案出、裹之而出、又背述記、并諸乘義等文。若依述記、并諸乘義、及無垢称経疏文、則撰釈相伝、全為虚妄、亦復相違而不用之。弘贊之評、三紙余、不足為龜鏡。疏主嗟恐、良有以也（『伝全』二、四〇七―四〇九）。

一三五 玄寶「七三四―八一八」に關しては、山林修行者である点、また桓武天皇の信頼が厚かった点が特徴的である。これらの点是最澄と類似しているが、両者の間には明確な根拠を得られないため本稿では除外した。なお、他に「法相」と名のつく人物に關しても、ここでは省略した。

一三六 曾根正人「二〇〇〇」（七一―七二）も同様の見解を示している。

一三七 曾根正人「二〇〇〇」（七二）。

一三八 上島亨「二〇〇二」（二四〇）、末木文美士「一九九三」（一四三）、曾根正人「二〇〇〇」（七一―七二）

一三九 たとえば、『山家学生式』（『伝全』一、一九）、『顕戒論』（『伝全』一、一二六）、『長講仁王般若経会式』（『伝全』四、二九八、三〇一）、『七難消滅鎮国頌』（『伝全』四、三二五―三一八）、光定撰『伝述一心戒文』（『伝全』一、五三五―五三七）などが挙げられる。

一四〇 善珠「爰興福寺沙門善珠殊含悲、出迎灑涙、礼仏訖之後、遙契遙言前世殘業、今來成害、此生絶讐、更勿結怨」（『扶桑略記』延暦十六年（七九七）正月十六日条）。

卅五 仮官勢非理為政得惡報縁（中略）天皇信悲、以延暦十五年三月朔七日、始召経師四人、為古麿、奉写法華経一部。充経六万九千三百八十四文字、勸率知識、拳皇太子、臣百官、皆悉加入其知識也。天皇勸請善珠大徳、為講師、請施皎僧頭、為説師。於平城宮野寺、備大法会、為講読件経、贈救彼靈之苦也。嗚呼鄙哉、古丸。用于狐借虎皮之勢、非理為政、受惡報者、不睠因果之賤心、太甚也。非無因果也（出雲路修「一九九六」（二八八―二八九））。

敬白同法宏勝靈、及以同法命延靈、乃至一切怨恨靈、諦聴般若甚深法、五蘊皆空、何用恨。三科十二四諦空、以無所得無礙、以怨報怨不止。以德報怨即尽、莫恨長夜夢裏事。可信法性真如境。我今拔濟二靈苦、速証無上安隱樂。願得消除七難苦、二靈俱令修一円行、同登一乘実車而令遊仏位。奉為二靈、新書写一乗妙法蓮華経開講供養、種種福相資、二靈俱成仏（『伝述一心戒文』『伝全』一、五三五）。

一四一 善珠が早良天皇の慰霊によつて、桓武天皇から信任を得ていたことはほぼ間違いない。このことは、景戒撰『日本霊異記』下卷三十五縁・三十九縁にも看取される。山口敦史「二〇一一」（二七）が、「説話における善珠像には、死者の霊を鎮魂する呪術の使い手としての側面と、敬慕する天皇の子として転生する神秘的な僧、という性格が存在することがわかる」と指摘するように、桓武天皇が善珠を信頼した理由としては、その「呪術」能力を評価していた可能性が高い。このことに加えて、善珠と最澄の共通点を踏まえると、新たな内部奉十禅師として善珠が最澄を桓武天皇に推挙した可能性も惹起される。

一四二 最澄が内供奉十禅師に補任した背景については諸説あるものの、統一的な見解は出されていない。筆者としては、興福寺のバックアップだけでなく、梵釈寺との関係も視野に入れるべきだと考えている。詳細は別稿を期したい。

一四三 ちなみに、善珠撰『梵網經略抄』に所引の太賢撰『梵網經古釈記』から最澄が示唆を受けた可能性も指摘されている（福土慈稔「二〇一」）<sup>一</sup>。この点に関しては、大谷由香「二〇一八」が「最澄はむしろ善珠を通ずることなく『古述記』を閲覧し、自身の論に組み込んでいったと考えられる」と疑問視されている。しかしながら、「法相宗をはじめ、南都では『古述記』は元来注目が薄く、流入当時に善珠が使用した以外には、ほとんど使用されなかったようである」（大谷由香「二〇一八」）ことや、本稿で確認した善珠と最澄の関係を踏まえると、善珠―最澄と連なる太賢撰『梵網經古述記』の受容史として検討する価値はあるだろう。

一四四 凝然「一二四〇―一三三二」撰『五教章通路記』（『日仏全』九、一九四）には、常騰が玄昉の弟子であり、永巖と同門と記されているが、生没年代からして永巖の弟子と見るのが隠当だろう。

一四五 『本朝高僧伝』（『日仏全』一〇二、一〇三）。

一四六 『塵添搥囊鈔』『日仏全』一五〇、三五七、『五教章通路記』『日仏全』一〇、一四〇、『僧綱補任』『日仏全』一二三、七六、『東大寺雜集録』『日仏全』一二二、二九〇）等。

一四七 『本朝高僧伝』『日仏全』一〇二、一〇三）。

一四八 沙門最澄言。最澄聞、一目之羅、不能得鳥。一兩之宗、何足普汲。徒有諸宗名、總絶伝業人。誠願、準十二律呂、定年分度者之數、法六波羅蜜、分授業諸宗之員、則兩曜之明、宗別度二人。華嚴宗二人、天台法華宗二人、律宗二人、三論宗三人、加小乘成実宗、法相宗三人、加小乘俱舍宗。然則、陛下法施之徳、独秀於古今、群生法財之用、永足於塵劫。不任区区之至、謹奉表以聞。輕犯威嚴、伏深戰越。謹言。

延暦二十五年正月三日 沙門最澄上表（『顯戒論縁起』所収、『伝全』一、二九二―二九三）。

一四九 伝灯大法師勝虞等言、今月四日、中納言從三位藤原朝臣内麻呂、奉勅賜示国昌寺最澄上表云、誠願、準十二律呂、定年分度者之数、法六波羅蜜、分授業諸宗之員、則兩曜之明、宗別度二人。者仰惟無上世尊是大医王。随類設教、拔苦與樂。八万法藏、有權有実。始雖似殊、終皆一揆。衆生之病既異、所與之藥不同。欲濟有情、廢一不可。悉皆勸勵、乃拯群迷。今垂疇咨、欲鳴法鼓。仏日將没、揮聖戈。更中、法網殆絶、添叡索、以復統。加以始自当年、尽未来際、歳歳所度、無量無表功德之聚、總集聖躬。積門老少、誰不抃躍、無任随喜歡荷之至。謹奉表以聞、法師勝虞等、誠惶誠懼。謹言。

延暦二十五年正月五日。

少僧都伝灯大法師位勝虞。

少僧都伝灯大法師位常騰。

律師伝灯大法師位如宝。

律師伝灯大法師位修哲。

大唐留学伝灯大法師位永忠。（『顯戒論縁起』所収、『伝全』一、二九三―二九四）。

一五〇 勝虞は、元興寺の僧侶であり、弟子に護命「七五〇―八三四」、泰演「生没年不詳」などがある。勝虞は最澄の上表に賛同する旨を示しているが、これは勝虞の法華信仰が関係している可能性もありえよう。そのことは、『日本高僧伝要文抄』（『日仏全』一〇一、六一）に、「弘仁二年止壺坂寺時、勝虞大師与手書曰、崦峨已逼、余命無幾、思飡法華之妙音、以為冥途之明燭」とある記述から見て取れる。また、これは推測の域を出ないものの、勝虞の弟子である護命は法進「七〇九―七七八」から具足戒を受けていることからして、その師である勝虞が鑑真門下と接点があったとしても不思議ではない。さらに、最澄が維摩会で興福寺を訪れた際、勝虞の弟子の一人である泰演が最澄を歓迎し、その後西大寺に

招いたことが記されている（『伝述一心戒文』、『伝全』一、五二九）。このことからしても、最澄と元興寺・勝虞とその門下は親密な関係にあったと見てよからう。

<sup>一五一</sup>ここで注目されるのは、勝虞、如宝、修哲、永忠の三人が、それぞれ鑑真あるいは最澄と関係を持っていた点である。勝虞については先に触れたため、如宝以下について触れておきたい。まず、如宝は鑑真門下であり（『唐招提寺縁起抜書略集』『日仏全』一一八、三二〇、『三国仏法伝通縁起』『日仏全』一〇一、一二五、『招提千歳伝記』『日仏全』一〇五、三二三、『内典塵露章』『日仏全』三、五二等）、「発明天台」（『招提千歳伝記』『日仏全』一〇五、三二三）と評されるように、天台に通じていたようである。次の永忠は、入唐した最澄と共に帰国し、最澄と関係の深かった梵釈寺別当を務めている（『天台霞標』『日仏全』一二五、四一一、『元亨釈書』『日仏全』一〇一、三二四、『本朝高僧伝』『日仏全』一〇三、三六三、『東国高僧伝』『日仏全』一〇四、三四）。三人目の修哲について詳しくわからないが、『東大寺雑集録』（『日仏全』一二一、二一八）には「一奉仕上任寺主法師修哲時 寺主法師円徳時 寺主法師伍隆時」とあるため、東大寺に所属した僧であった可能性が高い。このことは、修哲が鑑真門下たちとなんらかの形で交流していたことを示唆している。以上の点を勘案すれば、勝虞、如法、修哲、永忠らは、鑑真とその門下を支持していたために、最澄を積極的に擁護したと推察されよう。

また、最澄の上表文を勝虞等の僧綱に提示した藤原内麻呂〔七五六―八一二〕が仏教信奉者であり、後に最澄を援助する藤原冬嗣の父である点も注意される。内麻呂は、同月二十六日付けで「奉 勅撰災殖福、仏教尤勝誘善利生、無如斯道」（『類聚三代格』卷二、「年分度者事・延暦二十五年正月二十六日」（『新訂増補国史大系』二五、七四―七五）という勅命を出しており、仏教を厚く信奉していたことが窺える（なお、この官符は『叡山大師伝』（『伝全』五附録、二六）、『伝述一心戒文』（『伝全』一、六一〇）にも引用されている）。さらに、内麻呂は最澄に公験を与えるように指示していることからしても、その信頼度が見て取れよう（『叡山大師伝』『伝全』五附録、二三）。内麻呂による最澄を援助している姿勢を見て、内麻呂の子である冬嗣は積極的に最澄を援助するようになったと予想される。

このように、右大臣・内麻呂を筆頭にして、勝虜などの著名な僧侶たちが最澄を支援したこともあり、年分度者の制度は瞬時に制定されるに至った蓋然性が高い。なお、最澄の上表文は、それを提出した延暦二十五年正月四日の日に署名が集まるといふ、異例の早さで認可されている。各々の僧侶ないし藤原仲麻呂が最澄と懇意にしていた可能性が高いことを踏まえれば、これらは事前に決定していたと見て大過ないだろう。

一五二 『類聚国史』一八〇「諸寺・延暦廿二年十月丙午条」（『新訂増補国史大系』六、二五七）には、「崇福寺は先帝の建つる所なり。宜しく梵釈寺別当大法師常騰をして、兼ねて検校を加えしむべし」とあるため、常騰が梵釈寺別当になったのはこれ以前と見られる。また、『日本後紀』一三（『新訂増補国史大系』三、四五）には、延暦二十四年に常騰に対して一三人の度人が与えられていることが確認できる。これは常騰が梵釈寺別当となったのち、なにかしらの効験があったことを示すものであろう。

一五三 『叡山大師伝』（『伝全』五附録、二二）「然石川櫻生、二禅師者、宿結芳縁、守護朕躬。憑此二賢、欲昌仏法、宜相代朕躬、屈尊捐躬、率弟子等、尋檢経教、受伝此法、以守護国家。利衆衆生」。

一五四 以二十一年正月十九日、延善議、勝猷、奉基、寵忍、賢玉、安福、勤操、修円、慈誥、玄耀、歳光、道証、光証、観敏等十有余大徳、於高雄山寺、講演天台妙旨（『伝全』五附録、八）。

一五五 『伝述一心戒文』（『伝全』一、六二六）、『叡山大師伝』（『伝全』五附録、九一〇）。

一五六 佐伯有清「一九九三」「善議らの上表文の出典」を参照。

一五七 詳細については、先に挙げた「仁秀」の箇所を参照。

一五八 復命以後、勅国子祭酒和氣朝臣弘世、今大唐請益受法供奉大徳最澄闍梨、所将来天台法文、方欲流布天下、習学衆。宜為七大寺、書写七通。即給禁中上紙、仰凶書寮、令書写既訖。詔道証、守尊、修円、勤操、慈蘊、慈元等法師、於野寺天台院、令受学披閱新写天台法文矣（『伝全』五附録、二一）。



一五九 当時はいわゆる「空有の論争」が勃発しており、法相对三論が激化していたことが指摘されている（師茂樹「二〇一五」）。「第五章 空有の論争と仏性論争との接続」を参照）。いわゆる「五時八教」という教判によって、諸教学を包括的に網羅することができる天台教学は、「空有の論争」の停止を願う朝廷側にとって有益だったと見られる。さらに、最澄はかなり以前から興福寺・大安寺と関係を持っており、同世代の修円・勤操などが協力しているところを見ると、これらの僧侶には「空有の論争」を鎮静化させる目的があったようにも見受けられよう。

一六〇 又弘世奉 勅。真言秘教等、未得伝此土。然最澄闍梨、幸得此道、良為国師。宜拔諸寺智行兼備者、令受灌頂三昧耶。因茲、於高雄山寺、始建立法壇、設備法会。勅使小野朝臣岑守、檢校諸事。勅召畫工上首等二十余人、敬図毘盧遮那佛像一幅、大曼荼羅一幅、宝蓋一幅。又縫造仏、菩薩、神王像、幡五十余旒。莊嚴調度、出自内裏。又臣弘世、奉勅口宣。法会所用、不論多少。隨闍梨言、皆悉奉送。唯除国内本無耳。是時奉勅、所簡定諸寺大徳、道証、修円、勤操、正能、正秀、廣円等。忽被内侍之宣、各竭尊師之法、受金剛之宝戒、登灌頂之真位矣（『伝全』五附録、二一一―二二）。

一六一 道証とは、百済の出身であり、性相を研究し、大宰府の講師になった人物であったという（『本朝高僧伝』一〇二、一〇三、『東国高僧伝』『日仏全』一〇四、三五、『元亨釈書』『日仏全』一〇一、一六四）。

一六二 『伝全』一、三六。

一六三 『応和宗論記並恩覚奏状』（『日仏全』一二四、九二）。

一六四 修円とともに署名している泰演、長慧などは、最澄に協力的な姿勢が見て取れる。また、これらの人物が所属する興福寺は、時の左大臣であり最澄を積極的に援助していた藤原冬嗣の氏寺であることからしても、上記の三人が最澄批判に転じたとも考えにくい。したがって、泰演・長慧などが「六統表」に署名したことは、大僧都・護命の影響が大きいと言えよう。

一六五 蘭田香融「一九八一」（六四―六五）。

一六六 凡諸弟子等、重蒙 天恩悲喜交集、不知所言。大師平居、門徒數百。伝妙義者、二十余人也。興福寺僧義真、大安寺僧円澄、為之首矣（『叡山大師伝』『伝全』五、四五）。

一六七 賜向唐求法訳語僧義真公驗一首。

治部省。

僧義真（年二十五臘一）。

右僧、就東大寺伝灯法師位慈賢、習漢語。又就興福寺伝灯住位僧慈蘊、学法相、被年分試、及第得度、更登比叡之峰、鑽仰天台之教。有詔特賜最澄闍梨、為求法訳語（『顕戒論縁起』『伝全』一、二八九）。

一六八 慈蘊は、最澄が持ち帰った天台経疏を野寺において学んでいる。このことを踏まえると、慈蘊は最澄とも何らかの形で関係していたと見られるが、詳細は不明である。

一六九 一、以延暦寺可為興福寺末寺由事。

右園城寺者、教待和上、所草創也。而山侶、僅付智証之移住、令称末寺之間。猥事？処、動及鳥合。何況最澄者、我寺所司、仁秀門弟也。義真者我寺堂衆、延修童子也。爰最澄義真等、初昇叡山、新鑿奇巖、私構別所、安己本尊。然者師、出於奈良之末塵、俱潤興福之余流。縱雖歷往古、被尋其根源、寧非南都末山。何不蒙宣下矣。

一七〇 重思先蹤、彼叡山者、是興福寺僧、伝法院杣山也。最澄、乞請、始結草庵。又最澄者、同寺仁秀寺主之弟子也。西塔之延修者、東金堂之行人也。義真者、延修童子、糸牛丸也。故知、延暦寺者、是興福寺之根本之末寺也。而辺主僧等、忘本末、礼褊於本寺、甚奇恠事也。必可治罰矣。

一七一 又最澄者、興福寺所司、仁秀寺主門弟、於正倉院、受具足戒、後住大安寺。義真者、山階東金堂衆、延修之童子。童名糸牛、住東室。

一七二 校換によって、「伝教」を「義真」に改めた。

一七三 何況最澄者、興福寺所司仁秀寺主之門弟。於正□具足戒之後、住大安寺、其後登叡山。可立戒壇之由、經官奏之処也。次義真者、興福寺東金堂衆、延修之童子（『日仏全』一〇五、一五）。

一七四 『興福寺濫觴記』（『日仏全』一一九、八六）には、「東金堂」に存在した仏像について記されているが、ここに「薬師如来 立像。御長五尺。伝教大師作」とある点は注目される。これはつまり、最澄と興福寺・「東金堂」のつながりを示す傍証となるだろう。

一七五 蘭田香融「一九八一」「草創期室生寺をめぐる僧侶の動向」。

一七六 蘭田香融「一九八一」「草創期室生寺をめぐる僧侶の動向」の箇所、ならびに仲尾俊博「一九九三」第五章 室生天台の研究」「第八章 円修と円珍—金沢文庫本「室生山年分度者奏状」によせて—」の箇所等を参照。

一七七 弘仁三年四月十一日、於東大寺戒壇院、受具足戒。東大寺伝灯大法師位奉宝律師、為戒和尚。東大寺伝灯大法師位景深律師、為戒羯磨師。招提寺大僧都伝灯大法師位豊安律師、為戒教授師。招提寺伝灯大法師位慧元律師、為戒尊証師。興福寺大僧都伝灯大法師位長慧律師、為戒尊証師。東大寺伝灯大法師位肆開律師、為戒尊証師。興福寺少僧都伝灯大法師位修円律師、為戒尊証師。興福寺伝灯大法師位安叡律師、為戒尊証師。招提寺伝灯大法師位安琳律師、為戒尊証師。菅原寺伝灯大法師位勝照律師、為戒尊証師（『伝全』一、五三〇—五三一）。

一七八 泰演は、元興寺・勝虞の弟子であり、西大寺に住していたとされる（『本朝高僧伝』『日仏全』一〇二、一〇一）。この点を踏まえると、泰演が最澄を西大寺に導いたとするのは事実であった可能性が高い。また、泰演の師である勝虞は最澄の「上表文」に賛同することを表明していたことを踏まえれば、弟子である泰演も最澄を信奉していたとしても不自然ではない。

一七九 同年九月、為果渡海願、為奉住吉大神供一万灯、誦於大乘、隨於先師、修種種願。亦重大師入山階、維摩會、長慧律大德、導於大師、參於食堂、藤綱中納言、礼於大師、令入於食堂。彼時、泰演大德・明福大德、面交於大師。彼此弟子、交此彼師。泰演大德、導於先師、入於西大寺。一夜之間、宿於彼室、還入平安城（『伝全』一、五二九）。

一八〇 『伝全』一、三三六。

一八一 『東国高僧伝』『日仏全』一〇四、二九。

一八二 弘仁四年六月、修行三密。普賢觀念不息、天台深義習於先師。隨先師後、參山階寺（興福寺也）。與藤原故左大臣、彼寺義解大德・義延大德共法師光定論高義旨、天台奧義、秀於法相宗、得論議高名於山階寺（『伝全』一、五三〇）。

一八三 それとは対照的に、大安寺僧は一人にすぎず、それも最澄と浅からぬ関係にあった永忠を師とする者のみである。これを見る限り、従来指摘されるような最澄・大安寺の密接な関係性は窺えない。

一八四 また、同時期には、最澄と空海「七七四―八三五」の軋轢が生じ始めていた点も見すごせない。すなわち、和氣広世や、愛弟子の泰範などの最澄に親しい人物が空海の灌頂を受け、場合によっては離反する場合があった。このことは、「天台法華宗」を反映させようとする最澄にとつて、非常に分が悪い状況にあったと予想される。

一八五 ちなみに、内麻呂は法華信仰を有していた可能性もある（「爰先考長岡右大臣大殿門殊堯大願教以奉造不空縉索觀音像、又常帰依妙法華、尊重至深、渴仰至篤」『興福寺縁起』『日仏全』一一九、三二二）。このように、内麻呂が最澄を庇護した背景には、彼自身の法華信仰が背景にあったと推察されよう。

一八六 最澄法師云、建立桓武天皇御願之宗、被弘二師、道弘人、人弘道。道心之中有衣食矣。衣食之中無道心矣。亦云、御願興隆憑四賢臣。其四賢臣、故贈正一位左大臣兼行左近衛大將藤原朝臣冬嗣、故贈從二位行大納言兼右近衛大將良峰朝臣安世、現有、從二位行大納言守春宮坊伝藤原朝臣三守、故參議從四位上兼守右大辨行陸奥出羽按察使伴宿禰国道（『伝全』一、六四〇—六四一）。

一八七 時右大臣從二位藤原朝臣、中納言從三位良峰朝臣、權中納言從三位藤原朝臣、右中辨從五位上大伴宿禰、共尋。先帝、先皇高蹤、同知後生後代伝灯、不捨先師本願。以山修山学表、謹奏聖朝（『叡山大師伝』『伝全』五附録、四一—四二）。

一八八 冬嗣は弘仁九年（八一八）の干ばつに際して、最澄に雨を降らせる祈禱を行うように依頼している（佐伯有清「一九九八」（二三三））。この点を見ても、冬嗣における最澄への信頼度が分かるだろう。

## 第二節 “三一権実論争”の目的

はじめに

先の「興福寺と最澄の関係性」では、南都の興福寺と、最澄の間における密接な関係性を指摘するとともに、「天台法華宗」の門弟を供給する役割を興福寺が担っていたことについても論及した。しかしながら、両者の協力関係は、弘仁六年（八一五）を境として、徐々に隔絶していった形跡が見て取れる。

それらを踏まえて、第二節では、最澄・徳一の間で行われたとされる、いわゆる“三一権実論争”<sup>一八九</sup>の原因・目的が、互いの教理を批判すること自体にあったのではなく、それを通じて両教団と関係を有する「有智者」「後学」たちの流出を防ぐことにあった可能性を指摘したい。

三一権実論争の内容は、仏性論や教判論をはじめとして多岐に渡ることが確認できるものの、その発端ならびに長期化した理由については不明な点が多い。従来、教理面の相違が本論争の原因となったと指摘されることが多かったが、それだけでは解消しない問題も多々存在する（詳細は後述）。したがって、ここでは三一権実論争が教理論争であるとする通説を一旦離れ、別の角度から論争を再考することを試みた。その上で筆者が注目したのは、論争中に頻出する「有智者」「後学」などと呼ばれる最澄・徳一以外の第三者である。これら「有智者」「後学」等の語は論争中の至るところに看取され、最澄・徳一両者が教化の対象としていることからしても、決して等閑視できない人物たちであると想定されよう。ところが、「有智者」「後学」たちに関して言及する研究はとぼしく、その人物像についても不透明なままである。

そこで、最澄撰『守護章』と徳一撰『中辺義鏡』の逸文に見える「有智者」「後学」等の語を再検討したところ、これらは徳一教団から離脱し、最澄と密接な関係を有する道忠教団に転入した人物たちを指す語である可能性が高いことが明らかとなった。この点は、“三一権実論争”における最澄と徳一の目的とその意図を把握する上でも重要なポイントになるだろう。以下では、その一部始終を提示することにした。

## 第一項 先行研究の整理

まずは、『三一権実論争』の流れについて触れておく。これについては諸説あるが、現在まで最も信頼されている田村晃祐〔一九七九〕（二六）の見解を参照してみたい。

	徳一		最澄
			依憑天台集
弘仁7年?	仏性抄		
			照權実鏡
弘仁8年2月		?	(原守護国界章)?
	中辺義鏡		
弘仁9年	?		守護国界章
			一乘義集?
	遮意見章		
	恵日羽足		(原決權実論)
	(破原決權実論)		
			決權実論
	窺基成唯識論枢要		
			通六九証破比量文
	(破通六九証破比量文)		
弘仁12年			法華秀句
	中辺義鏡残		

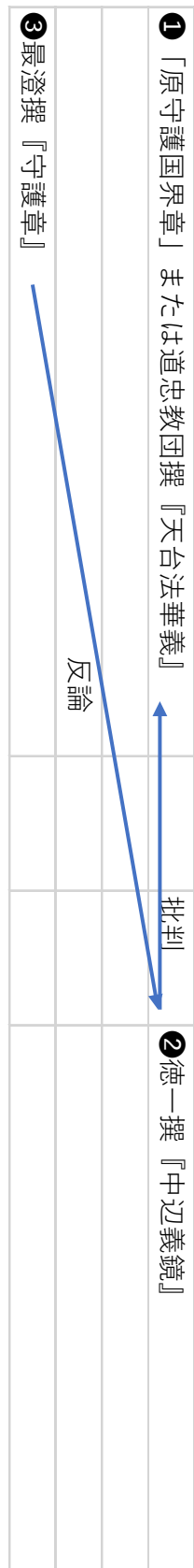


田村氏の見解によると、この論争は徳一撰『仏性抄』にはじまり、最澄撰『秀句』によって結実したと考えられている。ちなみに、本稿で取り上げる部分は、弘仁八年（八一七）から弘仁九年（八一八）の部分である。この部分は特に複雑であるため、簡略化すると①～③の順になる。

①「原守護国界章」（田村晃祐「一九九二」では道忠教団撰『天台法華義』と称す・徳一撰『中辺義鏡』以前に成立・原文散佚し、最澄撰『守護章』に逸文が残る・内容：智顛説天台三大部を基盤として、その教義を説く概説書的な性格を持つ。天台教学のみならず、華嚴教学、法宝「生没年不詳」の教学を取り入れている特徴がある。

②徳一撰『中辺義鏡』（最澄撰『守護章』以前に成立・原本散佚し、最澄撰『守護章』に逸文が残る・内容：①を批判する書。法相教学の正当性を説く）。

③最澄撰『守護章』（弘仁九年（八一八）成立・現存・内容：①を擁護しつつ、②を批判し、天台教学の正当性を説く）。



さて、先行研究では、右に示した“三一権実論争”の発端について、以下のように推測されている（ここでは代表的な見解のみを取り上げた）。

……最澄の脳裏をつねにはなれなかったものは、經典の説く「一切衆生」と二重写しになった関東の民衆の存在であったと思う。

同じ事情は、徳一の側にもあった筈である。彼は当時の新知識である最澄を相手に五年間の論争を戦いぬいた学僧であるとともに、また菩薩をもって称せられたる民衆布教家であった。おそらく当時の関東における宗教地図は、上野・下野による道忠教団と会津から常陸にかけての徳一門徒の勢力によって二分されていたのではないか。それは三乗主義対一乗主義の対立といってよいであろう。最澄対徳一の論争は、かかる関東の数千数万人の民衆の存在を背景として戦われた一種の宗教戦争であったとしてあえて過言ではない。（中略）最澄にしろ徳一にしろ、彼らの教化に従う数千数万人の民衆のためには断じて負けられない戦争であった（中略）しかも当時の関東地方は、奈良末期以来の打ち続く征夷戦争の前線基地とされていた。「五姓各別」と「一切皆成」をかけた法華経論争は、荒々しい自然と風土にとりかこまれ、律令政府のきびしい収奪にあえぐ当時の関東の農民たちの目前で展開されるとき、特別に切実な意味を荷ったであろう。

この論争の背景として考えられる点は種々ある。最も重要なものは、**法相宗と天台宗の思想的相違**であろう。『法華経』を真実の経と見、出世本懐と見て、法華経に基づいて教理体系を構築し、一乗思想を真実として、一切の成仏を説き、有情ばかりか無情にも成仏を認める天台宗に對し、法相宗は、人間の中にさえも成仏に至れる人と至れない人の区別を認め、法華経は、不定性という一種の人々を成仏に導くための手段（方便）として説かれたものにすぎず、従って、方便としての教えで権経であるにすぎない、という見解に立つ。**この両者の思想的相違が論争を生む背景をなしていることはいうまでもない。**

上島氏は、先の安藤俊雄・藺田香融「一九七四」説などを踏まえて次のように述べる。

奈良時代の官大寺僧と同様、最澄にとっても、教学研究と民衆教化とは表裏一体のもので、民衆布教をめぐる対立が教学論争の契機になったとしても、宗派間での対立が民衆教化の場でこそ先鋭化したのではない。徳一との対峙により、最澄は中央での教学論争をより発展させることができ、東国での論争の展開は中央と地方を一体とした仏教文化の質的向上を示している。激しい論争の課程で、最澄は『守護国界章』『決権実論』などを著し、すでに確立しつつある法相教学に挑むことで、自らの教学を鍛え、天台宗としての教相判釈をより明確にしていっていった。

由木義文「二〇〇九」（二一―二二）

このようにみえてくると、東国には、二つの思想の異なった大きな宗教上の勢力が、対峙していたということになる。一方は天台思想を擁護している道忠教団であり、もう一つは天台思想に批判的な徳一教団であった。このような宗教的背景があったからこそ、最澄が東国に巡化（布教・教化）しにきたのではないかとということが、十分考えられるのである。つまり、徳一教団からの批判に対して、道忠教団を、擁護するために、天台思想のリーダー、最澄が東国に巡化してきたのではないかと考えられるのである。

では、一体、この二つの宗教上の勢力の相違は、つまり道忠教団と徳一教団との思想的相違は何なのであるのか、という問題が出てこよう。

それは天台宗と、法相宗との思想的相違、ひいては一乗思想の立場を取るか、三乗思想を取るのかの相違でもあった。この二つの内、前者は最澄の立場であり、後者は徳一の立場であった。

先行研究では、『三一権実論争』を引き起こした大きな要因として天台・法相教学の相違を挙げ、両教団が自宗の教学の正当性を主張して譲らなかつたために、長期化したと説いている。しかしながら、東国における論争の原因は単に「天台・法相教学の相違」、あるいは「一乗・三乗の相違」のみにあつたとは考えにくい。その理由は七点ある。

(1) 田村晃祐「二九九二」（一五四）

南都の僧、とりわけ法相宗の僧と対論する機会をもった最澄は、一乗、三乗などについても多く討論することがあったであろうが、それらは、いずれも、対論している間のことに止って、最澄と徳一との間の論争のような、教年にわたる継続的な論争には発展しなかったものと思われる。

田村氏が指摘するように、最澄と南都仏教勢力の間において、教理面（成仏論、一乗三乗等の問題）に関する論争が長期化した形跡は現段階で見当たらない。つまり、教理を課題とした論争が最澄・徳一問でのみ長期化したとするのは不自然である。

(2) 最澄撰『守護章』または徳一撰『中辺義鏡』における両者の主張を見ても、単に「一乗」・「三乗」、「五姓各別」・「一切皆成」などといった相違が論点になっているとは言えない<sup>一九〇</sup>。

(3) 最澄・徳一の間には東国の道忠教団が深くかかわっていることからしても、最澄・徳一の思想のみならず、下野周辺の事情を考慮する必要がある<sup>一九一</sup>。

(4) 最澄は東国の論争と並行して、いわゆる大乘戒運動を行っているため、本論争との関係を考慮すべきだろう<sup>一九二</sup>。

(5) 最澄と徳一の間は五〇〇キロもの距離があり、片道で「比叡山から会津までのおよそ37日から40日ほどの日数が必要であったと考えられる」（渡辺俊彦「二〇一四」）。いわゆる大乘戒運動に追われていた最澄にとって、はるか遠方の徳一を論難した理由が教理を是正することだけにあったとは考えにくい。

(6)最澄の批判は法相教学全体ではなく、「徳一固有への批判」であることが指摘されており<sup>一九三</sup>、かならずしも法相教学自体を批判したとは言えない<sup>一九四</sup>。さらには、華嚴教学を擁護する箇所が随所に見られる点も注意されよう（吉津宜英「一九八七」、田村晃祐「一九九二」（二七二）、木内堯大「二〇〇八（三）」、師茂樹「二〇一五」（三八二）、英亮「二〇二二」）。これを踏まえると、いわゆる『三一権実論争』は、「空有の論争」または「三論対法相」という二項対立を継承した論争であるという説についても疑問が残る<sup>一九五</sup>。

(7)徳一に関しても、教学の相違のみから最澄を攻撃するようになったとは考えにくい。その根拠として、徳一が空海「七七四―八三五」に送ったとされる『真言宗未決文』が挙げられる。この書には、空海「七七四―八三五」によって将来された密教に対する徳一の真摯な態度が見受けられ<sup>一九六</sup>、教理の相違を批判する動きは見取れない。

以上の点から、『三一権実論争』の原因は教理の相違のみであったとする従来説には賛同しかねる。結論を急げば、最澄・徳一における論争の目的・意図するところは、互いの教義を批判すること自体にあったのではなく、その議論を目にしている「有智者」「後学」たちを自教団に帰属させることであつたと見られる。以下、最澄撰『守護章』を例に詳しく見ていきたい。

## 第二項 「有智者」「後学」の人物像

最澄撰『守護章』には、「有智者」「後学」あるいは「学生」などと呼ばれる第三者を指す用語が頻繁に確認される。これらの語は、最澄撰『守護章』のほぼすべてチャプターで見られることからしても、最澄にとって重要な人物たちであったことは想像に難くない。しかしながら、「有智者」「後学」に関する先行研究は乏しく、従来はさほど注意されてこなかった。以下にそれらの例を挙げることにしたい。

田村晃祐「一九九二」（四三）

また、徳一以外の人に呼びかける形のものは、論争の本文自身にも見られる。（中略）単に徳一だけを意識して書いているのではなく、諸家の有智の人々、また天台を含む一乗家の人々を意識して書いているのに対応するものであろう。

師茂樹「二〇一五」

最澄の考える読者は円機未熟の者であるが、そこには謗法者である徳一と、今のところ謗法者ではない南都の「将来の学生」の両方が含まれている。

先行研究では、「有智者」「後学」等の人物像として、「諸家の有智の人々」「天台を含む一乗家」、または南都の「将来の学生」などが予想されている。しかしながら、それらの具体相はいまだ判然としていない。また、最澄の用いる「学生」という言葉は、管見の限り東国の道忠教団近辺にいたと想定される門弟を指しているため、南都の人物を指すとは限らない<sup>一九七</sup>（詳細は後述）。以上の点から、最澄撰『守護章』ならびに徳一撰『中辺義鏡』の逸文における「有智者」「後学」の人物像については、再考する必要があると言えよう。

まずは、最澄の『守護章』内に頻出する、徳一以外の人物を指す呼称と該当箇所を示せば以下のようなになる<sup>一九八</sup>。

卷数 単語名	上之上	上之中	上之下	中之上	中之中	中之下	下之上	下之中	下之下
学生					1		1	1	
後学	4	1	3		6	7	4	1 (徳-1)	3
諸宗有智者・諸宗有智有心者	2				1				
諸有智者	4 (徳-1)	3	1			1 (徳-1)	1	2 (徳-1)	
有智者	2		1					1	1
有智			1	1		1	1		1
有智人							1		
智者	1		1						
有心智者	1					1	1		1
普天率土善男女	1								
将来新学	1								
有心君子	1								
此間学生	1								1
童蒙	1								
有心学生	1								
同類		1							
一乘法将		1							
国界主		1							
中人	1	1							
披覽学生			1						
将来後哲			1						
普賢			1						
利根中品人			1						
一乘機人			1						
諸宗学生				1			1		
一切学人				1					
純円機				1					
求佛道者				1					
有目智者				1					
円機未熟者				1					
有智丈夫					1				
智人					1				
伝法座主					1				
信仏慧之徒					1				
信者					1				
有智後哲					1			1	
有目智者					1				
有智賢哲					1				
円宗明匠							1		
末学						(徳-1)		1 (徳-2)	
圓機後進							1		
仏機									1
諸宗真学生									1
後進学生									1
将来円宗学者									1
有智君子									1
諸宗真学生									1
有智龍象									1
現当有智者									1
娑婆有智									1
有眼学生									1
華嚴。涅槃。三論家。三宗大徳。求佛者									1
国家大士									1

これを見ても、いかに最澄・徳一以外を指す語が多いかわかるだろう。なお、徳一に関しても、最澄・道忠教団以外の第三者を想定して、「後学」「有智者」等の語を用いていることが分かる（詳細は後の③で述べる）。

続いて、表に挙げた呼称が、どのような文脈において使用されているか確認したところ、①～③の特徴が見られた。

①最澄は、道忠教団の「有智者」「後学」等と呼ばれる人物達に対して、徳一（麁食者）撰『中辺義鏡』の記述を信じないように促している（これは、先に挙げた③の箇所に見られる）。

※『守護章』上之上（一七一）

それ、「一仏乗」とは、根本の法華教なり。「分別説三」とは、隱密の法華教なり。「唯一仏乗」とは、顕説の法華教なり。妙法華の外、一句の經とてなく、唯一乗の外、さらに余乗等なし。機に随いて千名あり。根において浅深あり。諸の有智者は、善くこれを思念せよ一九九。

※『守護章』上之上（一七八―一七九）

弾じていわく、かの經は、初時、第二時、第三の了義經に比況す。これ法華・涅槃經、いまだ説かざる功德を校量せんとすに非ず。普天率土の善男女よ、努力めて麁食の語を信することなかれ。至心に釈迦の經を信ずべし二〇〇。

※『守護章』上之上（一九七）



大唐の判文は、分明に相伝す。努力めよ努力めよ、諸宗の有智有信の者は、引獄の偽章を信ずることなかれ 二〇一。

※『守護章』上之中 (二八四)

明らかに知んぬ、なんじはただ疏の文を見、すべて経を勘して。この証の字を加え、後学を誑惑す。恐るべきかな、恐るべきかな。諸の有智の者は、経に依りて解を取るべし。繁くしてさらに道わず 二〇二。

※『守護章』下之中 (六二六)

妙法華経のなか、「菩薩の領解なし」とは、文字に愚鈍なる師のみ。「非本所望」はすでに太子にありて、大師の義に則り、靈山の説は、金輪の心に契う。奥州の義鏡は、上宮の使、釈尊の教に乖く。庶くは諸宗の眞の学生、迦羅の子を抛卻せよ 二〇三。

以上のように、最澄は「有智者」「普天率土の善男女」などと呼ばれる人物たちに対して、徳一の語を信じないよう促している。これに加えて、徳一撰『中辺義鏡』が仮称『天台法華義』（道忠教団撰述）を批判していたことを踏まえると（前項に挙げた①②を参照）二〇四、「有智者」たちは道忠教団周辺の人物を指している蓋然性が高い。

②最澄の批判は、徳一の法相理解に対するものであり、法相教学の不備を指摘するものではない。その背景にも「有智者」「後学」などの存在が見て取れる。

※『守護章』上之上（一八三）

弾じていわく、略示以下の文は、法苑の句を写取すなり。章主はいまだ絶筆せずして滅度す。大唐国の七巻の本は、多く謬乱あり。十二巻の本、ややに再治す。いま飢食者は、錯謬の本を写して、謗法の失を犯す。庶くは将来の新学、十二巻の章を、法相の鏡となせ<sup>二〇五</sup>。

※『守護章』上之上（二一九―二二〇）

弾じていわく、なんじが説は理にあらず。すでに前失に同じきがゆえに。法領・喩領の三時教、非処にして、過多く、すでに立たず。枝葉合領の三時教、縁作莫義にして、安立することを得。慈恩の玄賛に、「内滅の一行、指して初時となす。若聞の一行は、示して第二となす。現希等の下は、法華の時となす」と説く。なんじは重頌の本を探るといえども、然るになお師に順ぜずして、妄に三時教を合領せんことを立つ。善知識に似て、後学を迷わすなり。有心の君子は、任意に取捨せよ<sup>二〇六</sup>。

※『守護章』上之下（三五〇）。

（徳一の示す）「非時非機濫雜偽門小止観等」は、有智は淘汰し、任意に取捨すべし。婆婆・俱舍・成実等を遠離する小乗論なるがゆえに、これ小乗の止観にあらず。深密大乘、十八門の止観、瑜伽・顕揚・対法・起信等に依らざるがゆえに、大乘の止観ならず。法華一乗、大涅槃等、仏性、実性等を信ぜざるがゆえに、一乗の止観ならず。これすなわち、飢食者の私止観なるのみ。努力めよ、努力めよ。諸の有智者は、謬りてもこれを許すことなかれ<sup>二〇七</sup>（○内は筆者）。

※『守護章』中之上（三六四―三六五）

慈恩贊師は、安立の明匠にして、三乗の道師なり。誰の宗の学生、安立に依らざらんや。ただ一乗の義釈に望みては、いまだかならずしも奥旨を尽くさず。十六会の般若經をもつて、第二時の不了經となす。この義門に約すれば義正しからずして、師の教文といえども順ずべからず。勝鬘經を引き、かしこに随いて、法華一乗を方便となさんと欲す。この義門に約すれば義正しからずして、師の教文といえども順ずべからず。般若了せずして般若を誇り、法華を権となして法華を誇る。この二種の義、すべて正義ならず。一切の学人は、信受すべからず。所以はいかん、その師の墮するところ、弟子もまた墮し、檀越もまた墮す<sup>二〇八</sup>。

※『守護章』中之中（四〇九）

（最澄は、北寺（興福寺）・南寺（元興寺）の法相教学が相違することを挙げて）餽食者は、いまだこの意を了せずして、後学を誑惑す。深く悲愍すべけんや。われ大甚なるを見るのみ。およそ仏法を住持する有智の丈夫は、誠にすべからく自宗の義といえども、もし邪義あらば、後学に指示して、誑惑すべからず。他宗の義といえども、もし正義あらば、用い取りて伝うべし。これすなわち智人なり。およそその文義、邪偽といえども偏えに阿黨を存して、おのれの邪義を隠し、探りて人過を顕いて、己の偽義を挙げ、泯他の正義を泯ずれば、愚の中のまた愚のみ。いまより以後、伝法の座主は、さらに爾かるべからず<sup>二〇九</sup>。

※『守護章』中之下（四六四）

いま餽食者が出すところの論の文は、慈恩の玄贊の文を鈔出すなり。これ瑜伽論の正本にあらずして、かるがゆえに後学を迷乱す。巨蠹の偽章なり。まさにいま正しく瑜伽の本文を正引し、後学に正智正解を取らしむべし<sup>二一〇</sup>。

※『守護章』下之下（六六五）

〔最澄は『義林章』の第三を挙げて〕飢食よ、まさに知るべし。法相の正義は、大唐に現伝し、謗法の失なし 三二一。

※『守護章』下之下（六六五―六六六）

（最澄は、法相学派・義一「生没年不詳」の『法華論』に関する注釈書を挙げて）飢食よ、まさに知るべし。新義決択に謗法の失なし。いまより以後、この間の学生は、自他を論ぜず、かの古執を改めて、この新義に就け 三二二。

これらの記述は、最澄が法相教学を擁護しつつ、徳一のみを批判対象としている根拠となるだろう 三二三。その目的としては、道忠教団側の「諸の有智者」―「後学」―「一切の学人」―「この間の学生」たちが徳一の見解に従わないよう促すことにあつたと見られる。

なお、基撰『義林章』、『成唯識論』などを根拠としつつ徳一を批判している箇所や 三二四、護法を尊重している形跡が見られることを勘案すれば 三二五、道忠教団に属する「後学」たちは法相教学に通じていた可能性も浮上する。このことは、「まさにいま正しく瑜伽の本文を引き、後学

に正智正解を取らしむべし」という最澄の言及からも見て取れよう。  
つまり、最澄が法相教学を擁護しつつ徳一のみを批判した背景には、道忠教団に属しつつ法相教学にも精通する「有智者」―「後学」たちに対する忖度があつた可能性が高い 三二六。

③最澄のみならず、徳一も道忠教団の「有智者」―「後学」等に対して注意喚起している。

さて、注目されるのは、最澄が教化対象とした「有智者」―「後学」などの人物たちに対して、徳一も教化を行っている点である。このことは、徳一撰『中辺義鏡』の逸文（前項の②に該当）と、それに対する最澄の反論（前項の③に該当）に見て取れる。

※『守護章』上之上（一九六）

鹿食者またいわく、冀くは諸の有智者、仏説の三時教を学ぶべし、と二七。

これらの他にも、徳一が道忠教団側の人物（「有智者」等か？）に対して教化を試みているの箇所、ならびにそれに対する最澄の批判が複数見られる。

※『守護章』上之中（二四二）

〔徳一〕十六諦は、ともにこれ菩薩の証見するところなり。なんぞなんじは、妄りに初諦をもって、凡夫の所見に配し、次諦を二乗の所見に約して、第三の諦を仏・菩薩の所見に当つるや。またかの經の中、具に十六諦を列す。なにがゆえに、初の三諦をもって、四教の所詮に約し、余の十三諦を、四教に配せざるや。これ何のゆえあるや。もし四教に配すれば、なにがゆえに説かざるや。もし四教に配せずんば、かたつるところの四教は、法を撰すること尽きず。いかんぞ学ぶに足らん（□内は筆者が加えた）二八。

※『守護章』中之中（四二八）

〔道忠教団撰『天台法華義』〕辺主またいわく、天親は論を作し、七功德をもって序品を分かち、五示現をもって方便品を分かち。その余品、おのおの処分あり。昔、河西の憑、江東の瑤は、この意を取りて經文を節目す。末代尤も煩なり。

〔徳一〕これもまた理にあらず。麁浅の情に任せ、深細の教を嫌い、知法の意に背く。（中略）天竺の本に乖きて、大唐の末による。あに弘法の人ならんや。かるがゆえに本論に依りて、經文を判ずべし。人情に依ることなかれ（□内は筆者が加えた）二九。

※『守護章』下之下（六七八）

有るが執す。法華以前の四十年の教、これ權教なるがゆえに、定性二乗、無性有情は、みな成仏せずと説く。法華の後の教は、これ実教のゆえに、不定性を簡ぼず、有性・無性を分かつたずして、しかもみな成仏すと説くは、甚大なる迷謬なり。諸の有智者、謬りてこれに依ることなかれ<sup>三〇</sup>。

徳一によるこれらの発言は、道忠教団撰『天台法華義』を学ぼうとする「有智者」たちに対して、その誤りを正すものと見られる。それに加えて、徳一と最澄が同時に「有智者」「後学」に向けて注意を促す箇所も存する。

※『守護章』中之下（四七八）

〔徳一〕臆説の科段に、多くの過失あり。ゆえに依るべからず。論の文に依るべし。（中略）

〔最澄〕鹿食者の臆説は仏を合して、多くの過失あり。ゆえに依るべからず。論の文の「吾従成仏」に依るべし（□内は筆者が補った）  
三二。

※『守護章』中之下（四九三―四九五）

〔道忠教団撰『天台法華義』〕山家は、三乗俱に車を索みて、ただ二乗のみにあらずと。

「徳一」いまいわく爾らず。ただ二乗は索む。菩薩にあらず。然るにこの義は細かなり。ゆえに末学のために、さらにそのことを指し、広く分別せんことを演ぶ。諸の有智者は、繁重を厭うことなかれ。(中略)

「最澄」この説は理にあらず。所説の義は、不正義なるがゆえに。宅相を弁ずる中に、変易を火宅となすは、正文なきがゆえに、義は準ずるに妨げあり。有智は解すべし。さらに道わざるなり(□内は筆者が補った) 二三。

※『守護章』下之中(五九五―五九六)

「徳一」明らかに知んぬ。決定趣寂声聞は、終に不成仏なることを。(中略) 教意を解せずして、権実を定むるを謬り、後学の徒を誑かす。信受して錯することなかれ。(中略)

「最澄」この破は理にあらず。所以はいかんとなれば、一類の不定、二周の領解、後周の説三は、すべて経意にあらず。(中略) 努力めて鹿食の偽会に帰することなかれ 二三。

このように、徳一が呼びかけている人物に対して、最澄も教化を試みていることが分かる。また、徳一の言及は省略されているものの、徳一が「有智者」「後学」たちを教化していたことを示す、最澄の記述も複数看取できる。

※『守護章』上之上(二一五―二一六)

弾じていわく、この説は理にあらず。なんとなれば、全く妄語なるがゆえなり。なんじは法華の領解を引き、三時教を建立す。その章文にいわく、「法華經の信解品に、迦葉等の四人、仏説の三時教を領解するがゆえに(已上は章の文)と。その信解品の首、「爾時慧命須菩提」

より、「得未曾有」に至るは、すべて仏説の文なく、ただ弟子の文のみあり。なんじは人をして信ぜしめんがために、妄に金口の説を仮る。妄説の罪、避くることを得べきこと難し<sup>三三四</sup>。

※『守護章』中之下（四六六）

「最澄」餽食者は、論の純一の句に十一字を加えて、論の正文に違い、玄賛の取意に背く。菩薩の論に人師の言を加えて、後学に論の正文なりと見せしむ。その罪は極めて重し<sup>三三五</sup>（□内は筆者が加えた）。

※『守護章』中之下（四九八）

一人が妄を伝うれば、百人は真として伝う。いま餽食者は、名を法相に仮りて、義は後学を欺く。遂に邪義を助けんがために、相似の文を引くなり。いま自他を済わんがために、略して一両の妄を示すと<sup>三三六</sup>。

※『守護章』下之上（五四九）

弾じていわく、餽食者の五微三会、二非一不は、みなことごとく理ならず。なんとなれば、涅槃の文を偽会して、後学の者を迷わしむるがゆえに<sup>三三七</sup>。

以上の点から、最澄と徳一は「有智者」「後学」などと呼ばれる同様の人物たちを対象として、教化を行っていることが明白となろう。つまり、道忠教団に属しつつ法相教学に通じていた「有智者」「後学」たちは、徳一とも関係性を有す存在だった蓋然性が高い。今一度①②③の項目を整理すれば次のようになる。



① 最澄は、道忠教団の「有智者」「後学」等と呼ばれる人物達に対して、徳一（餽食者）撰『中辺義鏡』の記述を信じないように促している。

② 最澄『守護章』では、法相教学自体ではなく、徳一固有への批判を展開していた。その理由は、道忠教団に属しつつ法相教学に通じていた「後学」「有心の君子」たちに対して、最澄が忤度したことにあると見られる。

③ 最澄と同様に、徳一も「有智者」「後学」に対して教化を行っている。このことから、「有智者」「後学」たちは道忠教団に属しつつ、徳一とも関係していた人物たちである可能性が高い。

さらに、①～③を「先行研究の整理」で挙げた、

① 道忠教団撰『天台法華義』

② 徳一撰『中辺義鏡』による批判

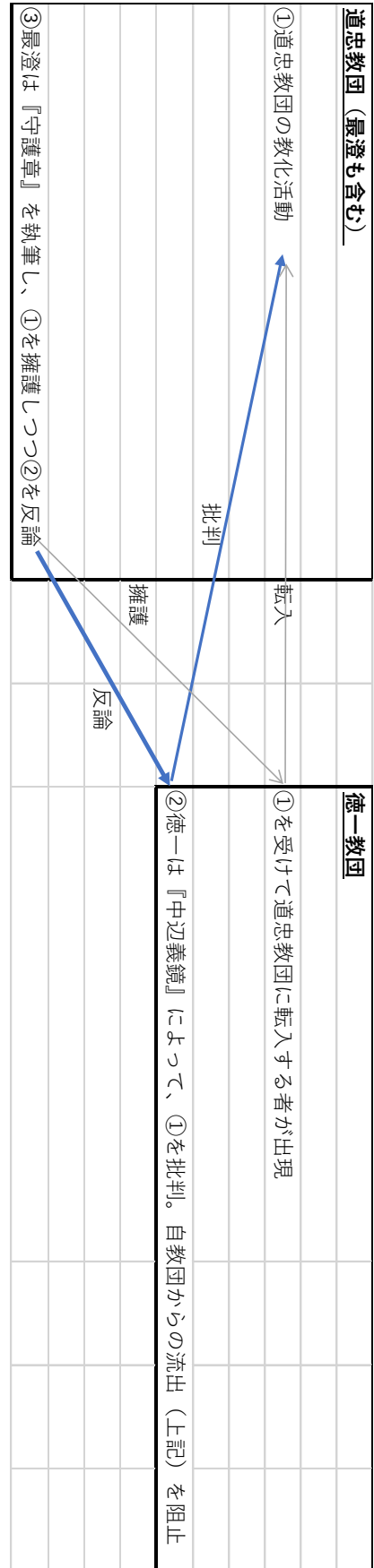
③ 最澄撰『守護章』によって、②を批判・①を擁護

という時系列に照らし合わせると次のようになる。

① 道忠教団は『天台法華義』を用いて教化活動を行っており（詳細は次項）、徳一教団から転入する者が存在した。

② 徳一は『中辺義鏡』において道忠教団撰『天台法華義』を批判し、その教団に転入した「有智者」「後学」等の人物達に対して、徳一教団に戻るように促した（先の③に相当） 二三八。

③ 最澄は『守護国界章』を執筆し、徳一撰『中辺義鏡』における法相教学理解に不備があることを、徳一教団から道忠教団に転入した「有智者」「後学」に示した。それにより、「有智者」「後学」たちが徳一教団に「帰信」しないよう促しつつ<sup>三三九</sup>、天台教学の正統性を訴えた（先の①②に相当）<sup>三三〇</sup>。これらを図示すれば、以下のようなになる。



いわゆる三一権実論争の図式が①〜③のように整理できるとすれば、筆者が最初に「東国における論争の原因は単に教理面の相違のみであったとは考えにくい」と指摘した(1)〜(7)に関しても、おおむね解消することができよう。詳細については別稿で述べることにし、ここからは、未解決の①について考察していきたい。

### 第三項 道忠教団の教化活動

先に結論を言うと、徳一側の人物たちが道忠教団側へ転入した背景には、道忠教団の積極的な布教活動が関係していると見られる。当時の東国における仏教情勢は、下野薬師寺を中心として西側が道忠教団、東側が徳一教団というように二分されており、両者は非常に接近した位置にあったようである。このことは、浅田正博「二〇一三」の調査報告からも看取できよう。

(浅田正博「二〇一三」より転載。印がつけてある部分は徳一関係の寺院を指す。○内は筆者が書き加えた)。



このうち、西側では菩薩と称された道忠をはじめ、如来使と称された広智「生没年不詳」などが積極的に布教活動を展開しており、その門下も多数活動していた<sup>二三〇</sup>。このとき、道忠教団が布教に用いたと推定される書物が、先ほどから挙がっている仮称『天台法華義』である。この書は、天台教学に関する著作を参照しつつ、華嚴教学や法宝の一乗思想を取り入れるなど、柔軟な思想が見受けられるのが特徴である<sup>二三三</sup>。また、『天台法華義』には他学派批判がほぼ行われていないことからしても、道忠教団が布教を行う際にこの書を用いたと見て不自然ではない。

その裏付となるのは、徳一撰『中辺義鏡』の記述である。先にも見たように、徳一撰『中辺義鏡』では『天台法華義』の内容を批判するとともに、「諸の有智者信じることなかれ」などと記されていたが、この徳一の記述は、道忠教団による布教活動の強い影響力を示しているといえよう。これらを踏まえれば、道忠教団による『天台法華義』等を用いた布教活動により、「有智者」「後学」と呼ばれる徳一教団と近い人物たちが、道忠教団へ転入した蓋然性は高まる<sup>二三三</sup>。

## 小結

以上に確認したように、最澄撰『守護章』と徳一撰『中辺義鏡』における両者のねらいは、単に互いの教理を批判することにあるのではなく、それを通じて自教団に属する門弟を教化することにあつたと見られる。換言すれば、『三一権実論争』は単なる「水掛論」<sup>三四</sup>ではなく、それぞれの教団と関係を有していた「有智者」「後学」の帰属をめぐる問題が大きな課題となっており、このことが結果として「論争」という形式を取つたに過ぎない。

ちなみに、この最澄・徳一の狙いは、両者の著した書名にも表れている。最澄が著した『守護国界章』という題目には、東国の門下が誤った教えを信奉しないよう促す、いわば指南書的な意味合いが看取できる<sup>三三五</sup>。また、最澄撰『守護章』が弘仁九年（八一八）に成立していることからして、最澄の企図した「菩薩僧」の育成との関連も想起されよう<sup>三三六</sup>。つまり、最澄撰『守護章』は、「一見すると『徳一を批判すること』が第一義的な目的にとらえられがちだが、本来の目的は東国における道忠教団近辺の「菩薩僧」予備軍を教化し、敵教団への流出を抑制することにあつ

たと推察される。このことは、最澄撰『守護章』の末尾に「われいま妙法の城を護らんがために、章を造り義を述べて世の傾くを救う」（『伝全』二、六八〇）とあることから窺えよう。

一方、徳一の『中辺義鏡』に關しても、「中主（徳一）と辺主（道忠教団の人物）の義理（の相違を示す）鏡（手本）」という意図を含んでおり、指南書としての機能を含んでいることが読み取れる。

今後は「有智者」などの第三者に対する最澄・徳一の動向に着目しつつ、教理面以外のコンテクストを精査することで、「三一権実論争」の新たな側面を導き出すことができよう。これに伴って、「三一権実論争」の経過についても再考の余地があると筆者は考えているが、それらに關しては他日を期したい。

一八九 いわゆる「三一権実論争」という名称は、最澄と徳一の両者間における対立関係を適切に表現しているとは言い難い。しかしながら、ここでは通例にしたがい、仮に「三一権実論争」と呼ぶことにした。

一九〇 徳一撰『中辺義鏡』には、「法華は一乗を説く」としている箇所が見受けられると指摘されている（師茂樹「二〇一五」（三二六）「五徳一の三時教判に基づく法華経解釈」を参照）。これを踏まえると、単純に「一乗」・「三乗」の相違が、徳一撰『中辺義鏡』の批判目的であったとは考えにくい。また、「一切皆成」と「五姓各別」に關する議論は、最澄撰『守護章』下巻に確認できるが、これは最澄側・徳一側の議論における一部分を担っているに過ぎず、論争全体に当てはめて理解することは避けるべきだろう。

一九一 安藤俊雄・藪田香融「一九七四」（五〇二）は、東国の状況について「……当時の関東地方は、奈良末期以来の打ち続く征夷戦争の前線基地とされていた。「五姓各別」と「一切皆成」をかけた法華経論争は、荒々しい自然と風土にとりかこまれ、律令政府のきびしい収奪にあえぐ当時の関東の農民たちの目前で展開されるとき、特別に切実な意味を荷ったであろう」と指摘する。しかしながら、当時の下野周辺は「東国の側から言えば、郡司階層と呼ばれる地域と民衆に密着した有力氏族層を主たる牽引者とする「地方都市」ネットワークの形成とさえ呼びうるような社会的成熟の達成と、文字を通しての意志伝達や各種手工業生産の充実、知識と呼ばれる講の成立などの前代からの蓄積を前提に、そこに登場した

道忠・広智という優れたリーダーの存在によって、最澄が夢見た成熟した古代社会にふさわしい宗教・思想つまり時代の普遍性が実践的に先取りされていたのである。それは日本天台宗への収斂ばかりでなく、徳一に始まる「仏都会津」の輝きや勝道を嚆矢とする日光周辺の神仏習合、山岳信仰の広がりとも相通づる。東国は決して草深い鄙ではなく、日本人の心、思想、生活を根底で支える大乘仏教、民衆仏教の揺籃の地だったのである」（熊倉浩靖「二〇〇五」）と指摘されるように、非常に高度な文明が展開していたようである。このような経済基盤を有していた道忠教団だからこそ、後の天台座主を数多く輩出することができたのだろう。さらに、下野周辺の地域には、朝鮮からの渡来人が多く住していたという指摘もある（由木義文「二〇〇九」）。「第二章 帰化人の仏教」「第三章 戒壇・下野の薬師寺の仏教」。道忠教団にもこれらの渡来人は多数在籍していたと見られ、同じ渡来人系の祖先を持つ最澄を優遇した理由になりうる。以上のように、最澄にとって道忠教団は極めて密接な関係にあり、次世代の「菩薩僧」たちの供給であったのみならず、経済的な援助を受けていた蓋然性も高い。

一九二 竹田暢典「一九七五」、中川修「一九八一」、小島信泰「二〇一二」、安藤俊雄・蘭田香融「一九七四」（五〇二―五〇三）。

一九三 寺井良宣「一九八九」。

一九四 たとえば、最澄撰『守護章』（二五二）には、「天台智者、聴妙法於釈尊、慈恩乘基、授函杖於玄奘、五味三時、隨機而雷霆、三車四車、比輪而運載、権実同韻、守護国界、偏円異轍、廣濟黎元」とあり、法相教学に対しても隠健な態度を示している。

一九五 詳細については、師茂樹「二〇一五」を参照。

一九六 末木文美士・他「一九八五」（三二）「此所述之諸疑問者、恐誘法業、招無聞報。唯欲結所疑、増明一解、一向帰信、専季其宗耳。廣諸同法者、莫依此疑問、嫌輕彼宗」。

一九七 例えば、『守護章』下之下（六六六）「この間の学生は、自他を論ぜず、かの古執を改めてこの新義に就け」などが挙げられる。

一九八 本稿では、すべての箇所を検討する余裕はないため、重要と見られる箇所のみを取り上げ考察対象とした。

一九九 夫於一仏乗者、根本法華教。分別説三者、隱密法華教。唯一仏乗者、顕説法華教。妙法華之外、無一句經、唯一乗之外、更無余乗等。隨機有千名。隨根有淺深。諸有智者、善思念之（『伝全』二、一七一）。

二〇〇 弾曰、彼經、初時、第二時、比況第三了義經、非是法華涅槃經、未説功德為校量。普天率土善男女、努力勿信麁食語。至心可信釈迦經（『伝全』二、一七八―一七九）。

二〇一 大唐判文、分明相伝。努力努力、諸宗有智有信者、莫信引獄之偽章也（『伝全』二、一九七）。

二〇二 明知、汝但見疏文、都不勘經、加此証字、誑惑後字。可恐哉、可恐哉。諸有智者、依經取解。繁不更道（『伝全』二、二八四）。

二〇三 妙法華經中、無菩薩領解者、愚鈍文字師耳。非本所望已有太子、則大師義、契靈山説、金輪心。奥州義鏡、乖上宮使、釈尊教。庶諸宗真學生、抛却迦羅子（『伝全』二、六二六）。

二〇四 田村晃祐「一九九二」（七三―七六）によると、徳一撰『中辺義鏡』の対破しようとした『天台法華義』は、東国の下野近辺に広がっていた道忠教団の人物が執筆したものと見ている。道忠教団とは、鑑真の「持戒第一」の弟子である道忠「生没年不詳」を中心として、上野・下野周辺で活動していた教団を指す（田村晃祐「一九七九」（二八三―一八五））。この教団における人物達の思想的特徴として、天台のほかには華嚴・三論などの思想を有していたことも指摘されている（田村晃祐「一九九二」（七四））。

二〇五 弾曰。略示以下文、写取法苑句。章主未絶筆滅度。大唐国七卷之本、多謬乱。十二卷本、稍再治。今麁食者、写錯謬本、犯謗法失。庶将来新学、十二卷章、為法相鏡（『伝全』二、一八三）。

二〇六 弾曰、汝説非理。已同前失故。法領・喻領三時教、非処、多過、已不立。枝葉合領三時教、縁作莫義、得安立。慈恩玄賛説、内滅一行、指為初時。若聞一行、示為第二。現希等下、為法華時。汝雖探重頌本、然猶不順師、妄立合領三時教。似善知識、迷後学。有心君子、任意取捨也（『伝全』二、二一九―二二〇）。



二〇七 非時非機濫雜偽門小止觀等、有智淘汰、任意取捨。遠離婆沙俱舍成実等小乘論故、不是小乘止觀。不依深密大乘、十八門止觀、瑜伽顯揚、對法起信等故、不大乘止觀。不信法華一乘、大涅槃等、弘性実性等故。不一乘止觀、此則餽食者私止觀耳。努力努力、諸有智者、謬莫許此（『伝全』二、三五〇）。

二〇八 慈恩贊師者、安立明匠、三乘道師。誰宗學生、不依安立者哉。但望一乘義積、未必尽奥旨。以十六會般若教、為第二時不了經。約此義門不正義、雖師教文不可順。引勝鬘經、隨彼、欲法華一乘為方便。約此義門不正義、雖師教文不可順。般若不了謗般若、法華為權謗法華。此二種義、都不正義。一切學人、不可信受。所以者何、其師所墮、弟子亦墮、檀越亦墮（『伝全』二、三六四—三六五）。

二〇九 餽食者、未了此意、誑惑後學。深可悲愍哉。我見太甚耳。凡住持仏法有智丈夫、誠須雖自宗義、而若有邪義、指示後學、不可誑惑。雖他宗義、若有正義、取用可伝。此則智人。凡其文義、雖邪偽而偏存阿黨、隱己邪義、探頭人過、舉己偽義、混他正義、愚中亦愚耳。自今以後、伝法座主、更不可爾（『伝全』二、四〇九）。

二一〇 今餽食者所出論文、抄出慈恩玄贊文。非是瑜伽論正本、故迷乱後學。巨蠹偽章。当今正引瑜伽本文、令取後學正智正解（『伝全』二、四六四）。

二一一 餽食、当知。法相正義、大唐現伝、無謗法失（伝全二、六六五）。

二一二 餽食、当知。新義決択無謗法失。自今以後、此間學生、自他不論、改彼古執、就此新義也（『伝全』二、六六五—六六六）。

二一三 寺井良宣「一九八九」。なお、師茂樹「二〇二五」が指摘するように、法相学派を批判する湛然「七一—七八二」の文言を引用しなかった理由も、「有智者」を意識したことがその要因となるだろう。

二一四 最澄撰『守護章』において基撰『義林章』を用いて反論する箇所は上之上（『伝全』二、一五九—一六二、一六八—一七〇）、『成唯識論』については上之上（伝全二、一六四—一六五）である。

三五 最澄撰『守護章』「飢食者又云、護法菩薩是賢劫一仏、去十重索。咄哉、盲瞽愚夫、何敢破仏眼。決曰、此亦不爾。宝公破西方唯識論師者、指大乘基、未必護法。今檢十卷論、体支相違、彼護法菩薩、豈非順弥勒說哉。若飢食、以護法菩薩、对宝公盲瞽、我亦以弥勒補処、对飢食空華。弥勒菩薩、賢劫第五当来真仏、到十四日月出、居第四天。咄哉、文字愚夫、何敢破仏心哉（『伝全』二、五七八―五七九）。

三六 道忠教団近辺には、「華嚴、涅槃、三論家、三宗大徳」（六四六）と称されるように、多様な思想を有する人物が存在したようである。この前提に基づけば、法相教学に通じている人物がいたとしても不自然ではなからう。

三七 飢食者又云、冀諸有智者、可学仏説之三時教（伝全二、一九六）。

三八 十六諦、俱是菩薩之所証見。何汝、妄以初諦、配凡夫所見、次諦約二乘所見、第三諦当仏菩薩所見。又彼経中、具列十六諦。何故、以初三諦、約四教所詮、余十三諦、不配四教。此有何所以。若配四教者、何故不説。若不配四教者、彼所立四教、撰法不尽。如何足学（伝全二、二四二）。

三九 辺主亦云、天親作論、以七功德分序品、五示現分方便品。其余品、各有処分。昔河西憑、江東瑤、取此意節目経文。末代尤煩。

此亦非理。任飢浅情、嫌深細教、背知法意。（中略）垂天竺本、依大唐末。豈弘法人哉。故依本論、可判経文。莫依人情（『伝全』二、四二八）。なお、この箇所に関しても、後の文にも「本論に依りて経文を判ずべし」（『伝全』二、四七八）とあるため、おそらく辺主のことを指していると思われる。

三〇 有執。法華以前四十年教、是權教故、説定性二乘、無性有情、皆不成仏。法華後教、是實教故、不簡定不定性、不分有性無性、而説皆成仏者、甚大迷謬。諸有智者、莫謬依之（『伝全』二、六七八）。

三一 臆説科段、有多過失。故不可依。可依論文。（中略）飢食者臆説合仏、多有過失。故不可依。可依論文吾徒成仏（『伝全』二、四七八―四七九）。

二三 山家、三乘俱索車、非唯二乘。

今謂不爾。唯二索、非菩薩。然此義細。故為未学、更指其事、廣演分別。諸有智者、莫厭繁重。(中略)此說非理。所說之義、不正義故。辨宅相中、變易為火宅、無正文故、義準有妨。有智可解。更不道也。(『伝全』二、四九三―四九五)。

二三 明知。決定趣寂声聞、終不成仏。(中略)不解教意、謬定權實、誑後学徒。莫錯信学。(中略)此破非理。所以者何。一類不定、二周領解、後周說三、都不經意。(中略)努力莫歸飽食偽会(『伝全』二、五九五―五九六)。

三四 弾曰、此說非理。何者、全妄語故。汝引法華領解、建立三時教。其章文云、法華經信解品、迦葉等四人、領解仏說三時教故(已上章文)。其信解品首、從爾時慧命須菩提、至得未曾有、都無仏說文、但有弟子文。汝為令人信、妄仮金口說。妄說之罪、難可得避(二二五―二二六)。

三五 飽食者、論純一句、加二十一字、違論正文、背玄賛取意。菩薩之論加人師言、令見後学論正文。其罪極重(『伝全』二、四六六)。

三六 一人伝妄、百人伝真。今飽食者、仮名於法相、欺義於後学。遂為助邪義、引相似文。今為濟自他、略示一両妄(『伝全』二、四九八)。

三七 弾曰、飽食者五微三会、二非一不、皆悉不理。何者、偽会涅槃文、令迷後学者故(『伝全』二、五四九)。

三八 この傍証として、最澄撰『秀句』上本(『伝全』三、二六)には、「飽食者、己が門徒を誘わんがために私に論文に字を加え、聖教を壊乱し後学を誑惑す」という一文が挙げられる。これを見る限り、徳一が法相教学に通じる人物(「有智者」「後学」)を教化しようとしていたことは明白だろう。

三九 「帰信することなかれ」という箇所は、最澄撰『守護章』に度々見受けられる。これは、徳一教団から道忠教団に転入した人物に対して、最澄が注意を促すものであろう。

二三〇 現存する徳一撰『中辺義鏡』には「有智者」「後学」を記す箇所は限られている。しかしながら、「恐らく『中辺義鏡』の全体は『守護国界章』に示される部分だけではなく、もっと大部の様々な教学に対する批判と考えられる。この中で天台教学と関わる部分を抽出して最澄が批判を行ったのではないだろうか」（木内堯大「二〇一九」）という指摘を踏まえると、本来の徳一撰『中辺義鏡』には、「有智者」「後学」等の第三者を意図した語が多数存在したと見て大過なからう。

二三二 田村晃祐「一九七九」（一八三―一八五）。

二三三 田村晃祐「一九九二」（二七一―二七二）。

二三三 浅田正博「二〇一五」、内山純子「二〇一九」（三八）が指摘するように、徳一教団に属した最仙「生没年不詳」が、天台側へ転派したという伝承が椎尾山薬王院（茨城県桜川市）に残っている。この伝承が残る椎尾山薬王院は、ちょうど下野薬師寺の東側、常盤山近辺に位置しており、徳一の教化範囲と一致する。したがって、最仙は道忠教団の布教活動によって徳一教団から転入した実例と考えられよう。

二三四 塩入亮忠「一九一八」。

二三五 このことは、最澄撰『守護章』の本文中に見て取れる。

謗法者為体也。偏執為基、嫉妬為心也。非他為務、乃有饒食者、立七教而乱文、開二理而破義、更構四教永断仏種、復推両理深謗法華、為遮如是等邪執、**造斯指南、無謬詞**（『伝全』二、六三一）。

庶而今而後、国無謗法声、万民不減数。家有讚経頌、七難令退散、守護国界、蓋謂其斯歟。願国家大士、任意取捨耳（『伝全』二、六八〇）。

二三六 最澄にとって、道忠教団は「菩薩僧」の供給源として重要な役割を担っていた蓋然性が高い。その証拠として、天台座主の七代目までのうち五人が東国出身者であり、そのうち義真を除いた四人が少なからず道忠教団と関わっていたことが挙げられよう（由木義文「二〇〇九」（八））。

なお、座主には補任されていないものの、叡山において重要な役割を担っていた徳円〔生没年不詳〕も道忠教団出身とされる。また、弘仁七年（八一六）を境に、「天台法華宗」で年分度者を受ける南都出身の僧侶が激減している点も注意される。このことは、「天台法華宗」を荷う次世代の僧侶が枯渇していたことを示すものだろう。それを勘案したとき、最澄にとって道忠教団は「菩薩僧」の供給源として不可欠の存在であった可能性が高い。『三一権実論争』は、「もともとは「中主」徳一と「辺主」道忠教団と間で戦わされていた論争に、そこに最澄が割って入った」（師茂樹「二〇一五」）（三四〇）と指摘されるとおり、最澄にとっては「菩薩僧」の確保、ひいては「天台法華宗」の存続に関わる重大な問題をはらんでいたと予想される。

## 第二章 おわりに

第二章では、最澄における入唐から帰国後までの動向に着目し、次世代の「護国」を担う組織である「天台法華宗」の確立と、それを担う「菩薩僧」の養成課程について論じた。まず、第一節「最澄と興福寺の関係性」においては、「天台法華宗」を確立しようとする最澄を大きく支援していた存在が興福寺とその僧侶たちであったことを指摘した。最澄は、政治勢力と多分に結びついていた興福寺と深い関係を有していたために、桓武天皇の護持僧である内供奉十禅師に推薦され、その後も重用されるに至ったのだろう。また、興福寺は、当初の「天台法華宗」へと「菩薩僧」を供給する役割を担っていたことも指摘できる。しかしながら、興福寺から比叡山に登った僧侶が度々離反したため、最澄は弘仁七年（八一六）を境として興福寺と距離を置くようになっていく。

それを受けて、第二節「三一権実論争」の目的」では、新たな「菩薩僧」の供給源となった、東国の道忠教団と最澄の関係性に焦点を当て、従来は単なる教学対決という位置付けにあった、いわゆる「三一権実論争」の目的とその役割を再考した。ここで取り上げた道忠教団からは、後の天台座主を多く輩出したほか、最澄とその教団に対して経済的な支援を行っていたとも想定できる。興福寺との関係が途切れた最澄とその教団にとって、道忠教団は強力な支援者であったと考えられよう。唯一懸念されたのは、道忠教団と対峙する徳一教団の存在である。徳一教団は、東国において大きな勢力を有しており、その領土を大きく拡大していた。最澄は、この徳一教団に「論争」を挑むという体裁をとりつつ、道忠教団の門下を教化し、次世代の「護国」を担う「天台法華宗」の「菩薩僧」予備軍が流出する危機を乗り越えようとした可能性が高い。

### 第三章 南都諸宗に冠する“護国”組織の表明

#### 第一節 最澄における清涼澄観の位置

はじめに

これまで見たように、最澄は次世代の“護国”を担う“菩薩僧”の育成に力を入れはじめたものの、それをきっかけとして東国の徳一教団や南都諸宗とのさまざまな軋轢を生むこととなった。その結果、晩年に著された『秀句』においては、それ以前に企図されたいわば“諸宗協力型”の“護国”姿勢から、“天台法華宗独尊型”の立場へと変化していくが、その変容過程については従来あまり指摘されていない。筆者としては、“天台法華宗独尊型”を最澄が積極的に主張するようになった背景として、徳一教団ではなく南都からの批判が大きく関与していたと見ている。このことを論証するため、最澄撰『秀句』前後における諸学派への対応度合いに関して、華嚴学派・四祖澄観、天台学派・六祖湛然への言及を例に確認したい。ここで指摘するつもりであるが、最澄撰『秀句』に至っては、澄観の重要度が希薄になり、湛然のいわゆる「他宗批判」を援用するようになっていく（第一節・二節で詳説）。このとき、徳一の批判には特別な変化は見られないことを勘案すれば、それ以外の第三者（南都仏教勢力の人物か？）からの批判を受けたために、最澄は“天台法華宗独尊型”へと移行した予想される（第三節を参照）。以上の点について、以下では論述することにした。

まず、伝教大師最澄「七六六・七六七―八二二」における、清涼澄観「七三八―八三九」の位置づけを確認する。最澄は、日本において天台教学を本格的に受容した人物として名高い。ところが、最澄には天台教学のみならず華嚴教学を受用していた形跡も見られる<sup>三七</sup>。一例を挙げれば、中国華嚴学派四祖に位置付けられる澄観の著作を、たびたび参照していることが挙げられよう。従来、澄観の著作と最澄の関係に注目した

研究は限られており<sup>二三八</sup>、十分な検討が行われてきたとは言い難い。この点を明確にすることによって、中国天台とは異なった最澄独自の教学を<sup>169</sup>考察する手掛かりになると筆者は考えている。

### 第一項 最澄による澄観撰『華嚴経疏』の入手と閲読の範囲

最澄は、空海「七七四―八三五」から借用した澄観撰『華嚴経疏』を書写したと見られる。澄観撰『華嚴経疏』を最澄が借用した時期は不明だが、おそらく弘仁二年（八一―）頃と推察されよう。その証拠として、最澄が空海に宛てた弘仁二年四月一三日の書簡には次のように記されている<sup>二三九</sup>。

孟夏漸く勢あり。伏して惟みれば、遍照闍梨瑜伽体安和なりや。即日この最澄は思を蒙る。（中略）

四月十三日

求法弟子最澄<sup>状上</sup>

広雄遍照大阿闍梨<sup>法右</sup>。

天台文句ならびに湛然文句記二部、証本のためのゆえに暫く借る。また貞元目録、一切経を写さんがための料に暫く借る。乞う恩を垂れ借与せられんことを。ただ華嚴疏は暗草にして、経生写すこと得ず。最澄自ら写せば早く了り得ず。空く経見せず、今写し了らば送上せん。憂慮を致すこと莫れば、弟子幸甚なり。謹空（『伝全』五、四五八―四五九）<sup>二四〇</sup>。

傍線部を見ると、最澄は、澄観撰『華嚴経疏』を弘仁二年以前に空海から借用していることが分かる。すなわち、澄観撰『華嚴経疏』の借用は、最澄と空海の交流が始まったとされる大同四年（八〇九）八月二十四日付の書簡から、弘仁二年（八一―）までの二年間に限定される。ま



た、空海が入京を許されたのが大同四年（八〇九）であることを勘案すると、最澄は、早い段階から澄観撰『華嚴経疏』に関心を持っていたのだ<sup>170</sup>ろう。その関心度の高さは、波線部にもあるように、智顛「五三八―五九八」説『法華文句』、湛然「七一―七八二」撰『法華文句記』よりも先に借用していることから窺える。

さて、空海から貸し出された澄観撰『華嚴経疏』は、全三十巻のうち最初の十巻のみであったようである<sup>二四二</sup>。このことは、最澄から空海に宛てた弘仁七年（八一六）二月十日の書簡に見て取れる。

澄観新華嚴疏上帙十巻<sup>唐本</sup>。

烏瑟澁摩法一卷<sup>複余法</sup>。

右為伝法、借請未写得。然依書旨、御院給書、依員進送如件。（中略）

弘仁七年二月十日。

外資最澄（状上）

高雄遍照大阿闍梨<sup>法若</sup>（『伝全』五、四五〇）<sup>二四二</sup>。

傍線部を見ると、最澄が閲覧できたのは、澄観撰『華嚴経疏』の十巻（現行版では二十巻）までであったことが分かる。

## 第二項 最澄の著作に見える澄観撰『華嚴経疏』からの影響

最澄が澄観撰『華嚴経疏』の一部を入手したことを踏まえて、最澄への影響を以下の順に沿って考察していきたい。

- (一) 『依憑集』 (弘仁四年(八二三) 成立)
- (二) 『守護章』 (弘仁九年(八一八) 成立)
- (三) 『決権実論』・『破比量文』・『註金剛鉅論』 (弘仁十年(八一九) ~ 十一年(八二〇) 成立?) 二四三
- (四) 『法華秀句』 (弘仁十二年(八二二) 成立)

(一) 最澄撰『依憑集』

一つ目に、最澄撰『依憑集』に見える澄観からの影響を確認したい。最澄撰『依憑集』とは、中国・朝鮮を中心とした諸師たちが天台教学をよ  
りどころにしていることを示す引文集である 二四四。この中には、澄観に関する記述が二箇所見られる。一箇所目は次の記述である。

新華嚴澄観天台義を判ず。大唐大原府崇福寺新華嚴宗翻經沙門澄観は、天台義を判じて、理致円満とす。その華嚴疏第一に云わく、①二に陳隋  
二代天台智者、南岳思大師(中略)この師の立つる義、理致円満なり。(中略)②三に唐朝海東、元暁法師、また四教を立つ。(中略)しかる  
にこれ天台と大同なり。ただ別円を会して、一乗の分を加うるのみ。自ら言わく、しばらく乘門に依りて略して四種を立つ。この四もて遍く  
一切を撰すというに非ず。ゆえに失無し。第三立教開宗を二に分かつ。一には義をもって教を分かち、二には教に依りて宗を分かち。いまは  
じめに義をもって教を分かちとは、教の類に五あり。③すなわち賢首の所立は広く別章ありて、天台と大同なり。ただ頓教を加う。今先にこれ

を用いて、後に惣じて会通す。安ぜざるあれば、類をもって改易をなす。五教というは、一に小乗教、二に大乘始教、三に終教、四頓教、五に円教なり。はじめはすなわち天台の藏教なり云云（『伝全』三、三五五―三五八）二四五。

この箇所は、澄観が、天台学派のいわゆる五時八教の教相判釈について言及している場面を最澄が引用するものである。特徴的なのは二点ある。一点は、慧思・智顛の教判を「この師の立つる義は、理致円満なり」（傍線部①）として澄観が賞賛している点であり、もう一点は、元暁「六一七―六八六」（傍線部②）や法蔵「六四四―七二二」（傍線部③）の四教の概念が、「天台と大同」であると澄観が見做している点である。この二点は、最澄が澄観撰『華嚴経疏』を尊重する動機になったと推察される。

次に、二箇所目を確認したい。

吁乎実なるかな、生れながらにして知る者は上なり、学びて知る者は次なり。（中略）①伏して願う。有心の君子、愛憎の情を放れて、諸宗の憑を熟察すべし。（中略）②もし疑心あらば、澄観の経疏を披き、湛然の疏記を聞かんのみ（『伝全』三、三六三―三六四）二四六。

最澄は、先天的に天台の教えを知る者と、後天的に知る者の両者がいるとした上で、「有心の君子」二四七に対して諸宗が天台教学に依拠していることを知るべきであると述べている（傍線部①）。それを踏まえた傍線部②では、①に「疑心がある者」に対して、澄観撰『華嚴経疏』を読むように促している。これは、澄観撰『華嚴経疏』を最澄が重んじている証左となるだろう。二四八。

(二)最澄撰『守護章』

最澄撰『守護章』とは、奥州の徳一「生没年不詳」撰『中辺義鏡』を批判した書であるとされる<sup>二四九</sup>。最澄はこの書においても、澄観撰『華嚴經疏』を援用している。当該箇所を大別すると、以下のようになる。

- (1)徳一を批判するために、最澄は、天台教学を信奉している一師として澄観の名を挙げる<sup>二五〇</sup>。
  - (2)最澄は、徳一との教判に関する議論の中で、澄観撰『華嚴經疏』を用いている。
  - (3)最澄は、「不変真如」と「随縁真如」を論ずる箇所、澄観撰『華嚴經疏』を取り入れている。
- (1)の箇所は次のようである。

麁食者曰わく、諸説に違する失とは、<sup>①</sup>古今のよろもろの龍象徳等、ただ諸法実相もつて経体となすと説かざるがゆえに。下のごとくまさに説くべし。愍諭して曰わく、この説は理に非ず。古今のよろもろの龍象、多く異宗あるがゆえに。<sup>②</sup>汝、一乗の人を指さずは、ただこれ妄説のみ。もし一乗師を指さずは、証となすに足らず。もし一乗の宗を指さば、天台に依憑あり。貞観以後、日照三蔵、実叉難陀三蔵、流支三蔵、金剛智三蔵、無畏三蔵、ないし不空三蔵、般若三蔵等の、伝うるところの一乗の正義、みな天台義に符す。麁食の義に同じからず。もし義を知らんと欲せば、智儼三蔵華嚴問答、翻経賢首探玄記、新羅元曉師涅槃宗要、大唐一行阿闍梨遮那經疏等を覽るべし。かくのごとき等の宗、

天台に依憑す。依憑集の説のごとし。<sup>③</sup> 麁食者は清涼の伝を披かず、堯舜の師を隠失す。その失は人過にして、もつばら麁食にあらんや（『依憑集』二、四一三―四一四）<sup>二五二</sup>。

まず、徳一が「古今の諸の龍象徳等、ただ諸法実相をもって経体となすと説かず」（傍線部①）として、最澄を批判する。最澄はそれに対して、「なんじは一乗の人を指さず。ただこれ妄説のみ。もし一乗の師を指さずは、証とするに足らず」（傍線部②）として、徳一の批判を斥ける。このとき、最澄が「一乗の師」の一人として挙げるのが澄観である（傍線部③）<sup>二五三</sup>。この箇所においても、最澄が澄観を尊重していることが見て取れるだろう。

次に、(2)を確認したい。最澄は、徳一の依拠している三時教判（初時<sup>有教</sup>・第二時<sup>空教</sup>・第三時<sup>中道教</sup>）を批判するために、澄観撰『華嚴経疏』（『大正』三五、五一―五二上）を引用している。

問う。何をもつて三時を破すの文を能破となすと知ることを得るや。答う。大唐澄観法師云く、明らかに知るべし。深密の三時、定んで一切の聖教を断ずること能わず。いまだ最後にあらざるを以てのゆえに。しばらく一類の義を顕すに約すがゆえに、三を分かつのみ。義は前に説くが如し。このゆえに、汝の三時教に執すは、苑澄ともに許さず（『伝全』二、一六七―一六八）<sup>二五三</sup>。

傍線部では、〃『解深密経』に説かれる三時教判は、一切の聖教を断定できていない〃という澄観撰『華嚴経疏』の批判が引用されている。この説は、最澄が徳一批判をする上で有用だったのだろう<sup>二五四</sup>。

続いて、(3)を確認したい。従来、最澄が使用する「不変真如」・「随縁真如」という概念については、天台六祖・湛然「七二―七八二」の影響を受けたものされてきた<sup>二五五</sup>。それに加えて、武覚超「一九八八」（一三）は、「不変真如」・「随縁真如」の解釈に関して、「最澄の独自性」が存することを指摘している。

最澄はかかる湛然の随縁真如説導入の立場を受けてはいるが、不変真如のみを立てる法相教学の凝然真如を三乗共学の偏真理と貶し、随縁真如はみずからの依りどころとする法華一乗の中真理と規定して教判的に解釈したところに湛然にみられない最澄の独自性が窺えるのである。

武氏は、「不変真如」（法相教学）よりも「随縁真如」（天台教学）が優れているという「教判的」な解釈こそが、「最澄の独自性」であると見ている<sup>二五六</sup>。筆者は、武氏の見解に概ね賛成であるものの、この教判論を「最澄の独自性」が表現されたとするのはやや検討の余地があると想定している。その理由としては、最澄の「不変真如」・「随縁真如」解釈が、澄観撰『華嚴経疏』の解釈と酷似している点が挙げられよう。

まずは、最澄撰『守護章』において、「不変真如」・「随縁真如」が使用される例を挙げよう。

それ真如の妙理に兩種の義あり。不変真如凝然常住、随縁真如縁起常住なり。報仏の如来に兩種の身あり。夢裏の権身は有為無常、覚前の実身は縁起常住なり。相続常の義にまた兩種の義あり。随縁真如相続常の義、依他縁生相続常の義なり。いま真実の報仏は、随縁真如相続常の義を摂む。鹿食の執するところの凝然真如は、定んで偏真となす（『伝全』二、五六七）<sup>二五七</sup>。

傍線部のように、最澄は自身の教義を「随縁真如」に当て、対する鹿食者（徳一）は「凝然真如」に固執し、「偏真」（偏った真如）を理解するのみであると批判する。同様の例は最澄撰『守護章』に多く見られるが、もう一例のみ示しておきたい。

鹿食者の執するところの一切種智、依他の故にしばらくまさに有為なるべし。また真如の妙理は、偏真無為のゆえに随縁の義を闕く。このゆえにまさに遊戯すべからず。山家の立つるところの一切種智は、証甚深のゆえに、これ有為にあらず。理は随縁するがゆえに、遊戯を礙げず。あに偏真摂滅を執して、中真の寂滅を疑わんや<sup>二五八</sup>。

ここにおいても、最澄は、**餽食者(徳一)**の真如理解が「**随縁義を闕く**」と指摘し、山家(最澄側)の説く「**理随縁**」に劣っていると判じている。

さて、これまで見てきた最澄における真如理解および教判的な一面は、澄観撰『華嚴経疏』に基づいている可能性がある。この点を確認するために、まずは澄観撰『華嚴経疏』における教判論を見ていきたい。以下に示す箇所は、華嚴学派の五時教判(小乗教・始教・終教・頓教・円教)を澄観が解説している場面である。このうち、「二始教」と「三終教」の区別に注目したい。

第三立教開宗を二に分かつ。一には義をもって教を分かち、二には教に依りて宗を分かち。いまはじめに義をもって教を分かち。教類に五あり。<sup>①</sup>すなわち賢首の所立は広く別章ありて、天台と大同なり。ただ頓教を加う。今先にこれを用いて、後に総じて会通す。安ぜざるあれば、頗る改易をなす。五教というは、一に小乗教、二に大乘始教、三に終教、四頓教、五に円教なり。はじめはすなわち天台の藏教なり。<sup>②</sup>二に始教とは、また分教と名づく。深密は第二第三時教をもって、同じく定性二乗ともに不成仏なるを許すがゆえに。いまこれを合して、総じて一教となす。これすでに未だ大乘の法理を尽くさずがゆえに、立ちて初となす。不成仏あるがゆえに、名づけて分となす。三に終教とは、また実教と名づく。定性二乗、無性闡提、悉くまさに成仏すべし。まさに大乘至極の説を尽くすがゆえに、立ちて終となす。実理を称するを以てのゆえに、名づけて実となす。上の二教ならびに依他の位、漸次に修成するがゆえに、総じて名づけて漸となす(『大正』三五、五一二中)<sup>三五九</sup>。

澄観は、法蔵の立てた五教判は、天台と大同である<sup>二六〇</sup>。として(傍線部①)。その上で、法相学派が所依とする『解深密経』を「二始教」に当て、「未だ大乘の法理を尽くさず」と判別する(傍線部②)。一方、天台学派に関する澄観の言及は見られないが、「三終教」(波線部)には「定性二乗、無性闡提、悉くまさに成仏す」、「まさに大乘至極の説を尽くす」などと記されるため、「三終教」以上に当てはまると見てよいだろう。これらを図示すれば以下のようなになる。

法相学派 Ⅱ 「二始教」 Ⅱ 『解深密経』 ・ 「定性二乗俱不成仏」

天台学派 Ⅱ 「三終教」 以上 Ⅱ 「大乘至極之説」 ・ 「悉当成仏」

次に、「二始教」・「三終教」と「不変真如」・「随縁真如」の対応を確認したい。注目されるのは、「二始教」と「三終教」の相違点である。

二に始教の中、(中略)立つるところの真如は、常恒不変にして、**随縁を許さず**。依他起性は似有無からず。すなわち無性の真空は円成するに非ず。(中略)三の終教の中、(中略)立つるところの八識は、如来蔵に通じ**随縁成立す**。不生滅と生滅は、和合して非一非異を成ず。一切衆生は平等一性にして、**ただこれ真如随縁を成立す**。依他の無性はすなわちこれ円成なり。(中略)楞伽等の経、起信等の論のごとし(『大正』三五、五一二下)<sup>二六一</sup>。

澄観は、「二始教」(傍線部)に「**不許随縁**」、**「三終教」**(波線部)に「**随縁成立**」を対応させている。先に挙げた図と合わせると以下のようになる。

法相学派 Ⅱ 「二始教」 Ⅱ 『解深密経』 ・ 「定性二乗俱不成仏」 ・ 「**不許随縁**」

天台学派 Ⅱ 「三終教」 以上 Ⅱ 「大乘至極之説」 ・ 「悉当成仏」 ・ 「**随縁成立**」



このように、澄観が解釈する「二始教」と「三終教」の間では、「真如は随縁であるか、否か」ということが一つの教判基準となっており、最澄が真如理解の優劣をもとに徳一を断じたことと共通していると言える。したがって、真如観に基づく教判論は、武氏が主張するように、「最澄の独自性」が表れたとするよりも、澄観撰『華嚴経疏』に依拠したと見るのが穏当だろう<sup>二六二</sup>。

(二)最澄撰『決権実論』・『破比量文』・『註金剛鉾論』

三つ目に、『決権実論』・『破比量文』・『註金剛鉾論』に見える、澄観からの影響を考察する。最澄撰『決権実論』・『破比量文』とは徳一側へ向けた反駁書であり、『守護章』の後に作成されたと見られる<sup>二六三</sup>。一方、『註金剛鉾論』は、湛然撰『金剛鉾』の註釈書である。これらの中で注目されるのは、最澄が自宗を「法性宗」としている点である<sup>二六四</sup>。この点に関しては、蘭田香融「一九八一」（一一一）による指摘がある。

すなわち最澄の論証の特色は、法性真如は「凝然」であるか、それとも「縁起」するものであるか、という瑜伽派内部で久しく議論されてきた問題を、ひろく通仏教的な立場に解放して、自己の立論の強化に利用したものであったといえるだろう。そしてこの間の巧みな論理の取り運び方は、かれの「法性」ないし「法性宗」の用法によってあとづけることができたのである<sup>二六五</sup>。

蘭田氏はこのように述べた上で、「すなわち「法性宗」に関して上に推定したことから、ただ最澄の個人的な理解にもとづく恣意的な用法だったのではなく、少なくとも唐の湛然の用いるところでもあったのである」と主張する。しかし、湛然の著作には、「法性宗」の語は管見の限り

見当たらない。また、「法性宗」という語の初出は澄観撰『華嚴經疏』であるため<sup>二六六</sup>、ここから最澄が引用したと見るのが適切だろう。以下で179はこの前提に立ち、「澄観の著作に見える「法性宗」の概念」と「最澄の著作に見える「法性宗」の概念」を比較してみたい。

澄観の著作に見える「法性宗」の概念

まずは、澄観撰『華嚴經疏』における「法性宗」の概念を確認する。要点を述べると、澄観は「法相宗」の対概念として「法性宗」という呼称を用いているようである。以下では、澄観撰『華嚴經疏』（五一〇中―五一一下）における両宗の解釈を確認したい。

第二に西域を敘ぶるは、<sup>①</sup>すなわちいまの性相の二宗、はじめは彼方に出づるがゆえに、西域と名づく。いわく那爛陀寺同時に二大徳あり。<sup>②</sup>一には戒賢と名づけ、二には智光と名づく（『大正』三五、五一〇中）<sup>二六七</sup>。

まず、<sup>①</sup>では「西域に「性」と「相」の二宗がある」と定義している。そして、<sup>②</sup>では戒賢「五二九―六四五」・智光「生没年不詳」を挙げている。<sup>①</sup>と<sup>②</sup>を対応させると、「性」が智光、「相」が戒賢に当てはまると見られる。続く<sup>③</sup>と<sup>④</sup>は、戒賢と智光の解説である。

<sup>③</sup>戒賢は遠く弥勒無著に承け、近くは護法難陀に踵る。深密等の經、瑜伽等の論に依りて三種の教を立つ。法相大乘をもつて了義となす。（中略）<sup>④</sup>二に智光論師は、遠く文殊龍樹に承け、近くは青目清弁に稟く。般若等の經、中觀等の論に依りてまた三時教を立つ。無相大乘を明すをもつて、真の了義となす（『大正』三五、五一〇中―下）<sup>二六八</sup>。

③によると、戒賢は弥勒・無著「生没年不詳」等のいわゆる唯識派を伝承したという。一方の智光は、④によると、龍樹「生没年不詳」等の中観派を伝承したとされる。それらの相違点については、以下のように大別されている。

⑤然るに二宗を会さんと欲すれば、すべからく二宗の立つる義を知るべし。多く差別あり。略して数條を叙べん。一には一乗と三乗の別、二には一性と五性の別、三には唯心と真妄の別、四には真如隨縁と凝然の別、五には三性空有の即離の別、六には生仏の不増と不減の別、七には二諦空有の即離の別、八には四相一時前後の別、九には能所断生の即離の別、十には仏身の無為有為の別なり（『大正』三五、五一―上）

二六九。

⑤では、澄観が、「性」（智光・中観派）と「相」（戒賢・唯識派）との違いを十項目挙げている。筆者が注目しているのは、「四真如隨縁凝然」である。これには、澄観が「隨縁」と「凝念（不変）」を教判的に区別する意図が見受けられる<sup>二七〇</sup>。すなわち、「性」を「真如隨縁（隨縁真如）」、「相」を「真如凝然（不変真如）」に当てはめて理解しているのだろう。詳細は次のように語られている。

⑥法相宗の意のごときは、一乗をもって權となし、三乗を實となすがゆえに。深密の三時教の中、初めは皆成ぜず。次の一は成に向かう。これは過もしは及ばすとなすは、みな了義に非ず。第三時の中、有性の者は成じ、無性は成ぜずを、まさに了義となす。（中略）⑦法性宗の意のごときは、則ち三乗をもってこれを權とし、一乗を實となす。法華經に云わく、十方仏土の中、ただ一乘法あり。二もなくまた三もなし。仏の方便説をば除く。また云わく、初めは三乗をもって衆生を引導し、しかる後にただ大乘をもってこれを度脱す。性は唯一なるを以てのゆえに。（中略）みなこれいまだ法華の前に説かず。その長時について云わく、定性無性は、永定永無に非ず。諸論は仏の方便に随いて成立するがゆえに、定無と云うのみ（『大正』三五、五一―上―下）<sup>二七二</sup>。

⑥によると、「法相宗」が『解深密経』に基づき、“一乗権三乘実” または “有性成仏、無性不成仏” 説に依ると澄観は見ている。その一方、⑦「法性宗」（中観派）は、『法華経』に基づく“一乘実三乘権” または “無性成仏” 説に依っていると判じている。さて、①～⑦の関係を図式化すれば以下になるだろう。

「法相宗」 Ⅱ 戒賢・唯識派・三乘真実一乘方便・有性成仏・無性不成仏・真如凝然・有・『解深密経』

「法性宗」 Ⅱ 智光・中観派・一乘真実三乘方便・無性成仏・真如随縁・空・『法華経』

これを見ると、澄観の定義する「法性宗」は、「法相宗」（唯識派）への対概念になっていることが分かる<sup>二七〇</sup>。このことを念頭に置きつつ、最澄の著作に見える「法性宗」の概念を確認していききたい。

最澄の著作に見える「法性宗」の概念

一つ目の著作は、最澄撰『決権実論』である。この書では、全二十問答のうち後半部分の冒頭部に「法性宗」の語が見受けられる。

法性宗山家問難。問。門外三車之中、牛車与露地白牛車同異第一（『伝全』二、七〇二）。

傍線部では、最澄が「法性宗」と自称しているのが見て取れる。最澄撰『決権実論』は、徳一側を反駁する書であることからしても、ここで用いられる「法性宗」というのは、「法相宗」への対概念であると見てよい。この点に関しては、先に見た澄観の「宗」概念と酷似している。

二つ目の最澄撰『破比量文』では、基「六三二―六八二」の「定性の二乗」が存するという見解（傍線部①）に対して、「法性宗」という立場から批判を加えている（傍線部②）。

①大乘基師成唯識掌中樞要上巻に云わく、二乗の果、まさに定性あるべし。乗の被るところなるがゆえに。大乘の者のごとし。山家破して云わく、立つるところの量の中、すなわち自教相違の失あり。楞伽經五種性の中、定性の声聞なきがゆえに。涅槃の五種の病人、定性の独覺無きがゆえに。②法相師立つるところの比量、かの宗にまさにあるべし。定性に二種あり（一に本性定、乗の被るところなるがゆえに。二に方便定、乗の被るところなるがゆえに）。法性宗が定性を立つるは、位に約す（撰論、莊嚴、楞伽經、仏性品）（『伝全』二、七三四―七四四）  
二七三。

②の批判は、“法性宗”でも「定性」は認めるが、基の主張のように、仏果に至ることのない種性を「定性」とするのではない。「法性宗」における「定性」は、「位に約す」のであって、最終的に成仏するまでの方便の位を指す“というものである。ここにおいて最澄は、「法性宗」という概念をもって、徳一を批判していることが分かる。これも澄観撰『華嚴経疏』を最澄が援用していた傍証となるだろう。

三つ目の最澄撰『註金剛鉾論』には、以下のようにある。

金剛鉈論は、新法性宗の肝心なり。(中略)いまこの法性宗、龍猛の苗裔、南岳の子孫なり。性相円融して理事具足す。覺者の明師、禪者の心鏡なり。伏して願わくば、遠くは上宮大師を仰ぎて、近くは過海和上に馮り、この宗を建立し、かの徳に報謝す。わが国の仏弟子、誰か二聖の恩を忘れんや(『伝全』四、一) 二七四。

最澄は、自宗を「新法性宗」または「法性宗」と表現している。さらには、その呼称をもって「龍猛(龍樹)の苗裔」であり、南岳(慧思[五一五―五七七])の子孫であることを表明している。これは先に見たように、澄観が、龍樹などの中観派を「法性宗」に当てることと一致する。また、古くは「上宮太子(聖徳太子[五七四―六二二])」、近くでは「過海和上(鑑真[六八八―七六三])」が、日本に「此の宗(「法性宗」)を建立」したと最澄は見ている。これらの記述を勘案すると、最澄は「天台宗」||「法性宗」と連想していた可能性が高い<sup>二七五</sup>

以上、最澄撰『決権実論』・『破比量文』・『註金剛鉈論』に見える「法性宗」の概念を確認した。最澄の使用する「法性宗」の概念は、徳一(「法相宗」)への対概念であることが予想され、この点は澄観と一致している。また、澄観が定義する「法性宗」の特徴(中観・一乘真実・無性成仏・真如随縁・空・『法華経』)は、最澄の主張と類似していることも指摘できよう。したがって、澄観の「法性宗」という語とその概念を、最澄は意識していた可能性が高い。

#### (四)最澄撰『秀句』

最後に、最澄撰『秀句』における澄観『華嚴経疏』の依用を確認したい。最澄撰『秀句』は、最澄が没する前年の弘仁一二年(八二二)に作成されたと思われる。この書には、一箇所のみ澄観撰『華嚴経疏』が引用されている。

短翻詰まりて華嚴を権と言うは、他宗を了せず、妄微を設く。法華を権となすは、上にすでに破す。深密の三時は、ただ領解にして一代の教時を判ずるに足らず。ゆえに大唐貞元十四年歲次戊寅（日本国延暦十七年次戊寅に当たる）、翻経詳定沙門澄観法師、新華嚴経疏第二に云わく。明らかに知るべし。深密の三時、定んで一切の聖教を断ずること能わず。いまだ最後にあらざるをもつてのゆえに。しばらく一類の義に約するがゆえに、三を分かつのみ（已上は疏の文）。明かに知るべし。大唐の新判、三時を許さざるなり（『伝全』三、七六一七七）<sup>二七六</sup>。

傍線部を見ると、徳一が「華嚴を権となす」とすることに對して、最澄は澄観撰『華嚴経疏』（『大正』三五、五一二上）を引用し、反駁していることが分かる<sup>二七七</sup>。注目されるのは、「大唐の新判」として澄観撰『華嚴経疏』を最澄が掲げている点である。この点は単なる徳一批判の目的以外の背景があると筆者は予想している。すなわち、徳一から攻撃されていた東国の道忠教団周辺には、華嚴信仰を持った人物がいたことが指摘されており<sup>二七八</sup>、これらの人物に自宗（天台）の教義が優れていることを示すため、華嚴学派・澄観の「新判」を最澄は用いたと考えられる。

## 小結

これまで確認した事項まとめると以下のようになる。

①最澄は、空海から澄観撰『華嚴経疏』を借用している。この時、天台経疏よりも先に澄観撰『華嚴経疏』を借用していることから、その関心度は高いものだったと見られる。

②澄観は、法相学派を教判的に低く見る傾向があり、最澄にとって徳一を批判するために有用だったと見られる。また、最澄が「不変真如」・「随縁真如」の間で優劣を判別し、自宗を「法性宗」と称することに関して、澄観の思想を受容した傍証となるだろう。

③澄観は、法蔵等の教判を「天台と大同」と見做していた。この記述から、澄観が天台教学に対して好意的であると最澄が受け取った可能性は高い。<sup>185</sup>

④最澄は、澄観撰『華嚴経疏』を「大唐の新判」と評し、当時における最新の情報と認知していたと推察される。

以上の点から、最澄は澄観撰『華嚴経疏』を自著の中で多々援用しており、高く評価していることは疑いえない。その背景として想定されるのは、

- ・「大唐の新判」とあるように当時における最新の教学であると最澄が認知していた点
  - ・澄観が天台教学を評価しているように見受けられる点
  - ・「法性宗」の概念は道忠教団の人物を擁護しつつ徳一（「法相宗」）を批判するために有用だった点
- などが挙げられる。これらの点は、中国天台とは異なる最澄独自の思想と見て大過なからう。

---

<sup>185</sup> 木内堯大「二〇〇八（三）」、進藤浩司「二〇〇八」、由木義文「一九七四」、吉津宜英「一九八七」・「一九九七」などを参照。

<sup>186</sup> 筆者の管見の範囲では、吉津宜英「一九八七」・「一九九七」が指摘するのみであった。

<sup>187</sup> 四月一三日の最澄書簡の年次には諸説あるが、佐伯有清「一九八八」（二二二）に依った。

<sup>188</sup> 孟夏漸勢。伏惟、遍照闍梨瑜伽道体安和。即日此最澄蒙思。（中略）



四月十三日

求法弟子最澄<sup>状上</sup>

広雄遍照大阿闍梨<sup>法右</sup>。

天台文句并湛然文句記二部、為証本故暫借。又貞元目錄、為写一切經料暫借。乞垂恩借与。但華嚴疏暗草、經生写不得。最澄自写早了不得。不空經見、今写了送上。莫致憂慮、弟子幸甚。謹空（『伝全』五、四五八―四五九）

二四一 現行の澄観撰『華嚴経疏』は六十卷であるが、空海の将来目錄には「華嚴経疏一部卅卷」とある。おそらく、空海の記す三十卷は一卷につき上・下巻となっており、合計数すると六十巻になっていたのだろう。これを踏まえると、最澄の披閱した「十巻」とは、現行版澄観撰『華嚴経疏』の二十巻までに相当すると見られる。

二四二 澄観新華嚴疏上帙十巻<sup>唐本</sup>。

烏瑟澁摩法一卷<sup>複余法</sup>。

右は伝法のために、借請するもいまだ写すことを得ず。然らば書旨に依りて、御院に給うの書、員に依りて進送すること件のごとし。（中略）

弘仁七年二月十日。

外資最澄（状上）。

高雄遍照大阿闍梨<sup>法右</sup>（『伝全』五、四五〇）。

二四三 『註金剛鉿論』に関しては、最澄非撰とする説（渡辺守順「一九九二」（二七四））等もあるが、十分な根拠は見られない。ここでは、『傳教大師選集録』（『伝全』五付録、一六四）に従い、『註金剛鉿論』を暫定的に最澄の真撰として扱った。

二四四 田村晃祐「一九七九」（一八）。

二四五 新華嚴澄觀判天台義。大唐大原府崇福寺新華嚴宗翻經沙門澄觀、判天台義、理致円満。其華嚴疏第一云、<sup>①</sup>二陳隋二代天台智者、南岳思大師（中略）此師立義。理致円満。（中略）<sup>②</sup>三唐朝海東、元曉法師、亦立四教。（中略）然此大同天台。但会別円、加一乘分耳。自言、且依乘門略立四種。

非謂此四遍攝一切。故無失矣。第三立教開宗分二。一以義分教、二依教分宗。今初以義分教、教類有五。<sup>③</sup>即賢首所立広有別章、大同天台。但加頓教。今先用之、後物会通。有不安者、類為改易。言五教者、一小乘教、二大乘始教、三終教、四頓教、五円教。初即天台藏教云云（『伝全』三、三五—三五八）。なお、この箇所の典拠は、澄觀撰『華嚴經疏』（『大正』三五、五〇九下）と見られる。

二四六 吁乎実哉、生知者上、学知者次、此言有以也。（中略）<sup>①</sup>伏願。有心君子、放愛憎之情、熟察諸宗之憑。（中略）<sup>②</sup>若有疑心者、披澄觀經疏、聞湛然疏記耳。（『伝全』三、三六三—三六四）。

二四七 この「有心の君子」は、自身の門弟あるいは東国の道忠教団近辺の人物を指していると予想される。

二四八 同様の箇所は、最澄撰『守護章』（『伝全』二、二二一）にも見受けられる。

二四九 田村晃祐「一九七九」（二二二）。

二五〇 これと似た場面は、最澄撰『守護章』の他所（『伝全』二、二七五、五六四）にも見受けられる。

二五一 麁食者曰。違諸説失者、<sup>①</sup>古今諸龍象徳等、不説唯諸法実相以為経体故。如下当説。愍諭曰。此説非理。古今諸龍象、多有異宗故。<sup>②</sup>汝、不指一乘人、但是妄説耳。若不指一乘師、不足為証。若指一乘宗、天台有依憑。貞觀以後、日照三藏、実叉難陀三藏、流支三藏、金剛智三藏、無畏三藏、乃至不空三藏、般若三藏等、所伝一乘正義、皆符天台義。不同麁食義。若欲知義、可覽智儼三藏華嚴問答、翻經賢首探玄記、新羅元曉師涅槃宗要、大唐一行阿闍梨遮那經疏等。如是等宗、依憑天台。如依憑集説。<sup>③</sup>麁食者不披清涼伝、隱失堯舜師。其失人過、專有麁食哉（『伝全』二、四一三—四一四）。

二五二 また、最澄撰『守護章』の他所（『伝全』二、二七五、五一六、五六四）や、『決権実論』（『伝全』二、七〇〇）などにおいても、最澄は自身の主張を証明する根拠として澄観説を挙げている。

二五三 問。何以得知破三時文為能破耶。答。大唐澄観法師云、明知。深密三時、不能定断一切聖教。以未在最后故。且約顯一類義故、分三耳。義如前説。是故、汝執三時教、苑澄俱不許（『伝全』二、一六七―一六八）。

二五四 この箇所以外にも、徳一が慧苑撰『刊定記』を用いて天台の化法四教を批判する（『伝全』二、一八四―一八五）のに対し、最澄は澄観説を挙げて慧苑説そのものを批判している（『伝全』二、一九四）。なお、慧苑批判として最澄が引用するのは、澄観撰『華嚴経疏』（『大正』三、五、五一〇中）と見られる。

二五五 田村晃祐「一九九〇」、花野充道「一九九五」等。

二五六 「不変真如」・「随縁真如」を用いた最澄の「教判的」な解釈は、筆者の管見の限り湛然の著作には見られない。したがって、武氏の見解に近いと言えよう。なお、最澄が徳一との間で「不変真如」・「随縁真如」の優劣を指摘することは、英亮「二〇二〇」でも指摘した。

二五七 夫真如妙理有兩種義。不変真如凝然常住、随縁真如縁起常住。報仏如来有兩種身。夢裏權身有為無常、覺前実身縁起常住。相続常義亦有兩種。随縁真如相続常義、依他縁生相続常義。今真実報仏、撰随縁真如相続常義。麁食所執凝然真如、定為偏真（『伝全』二、五六七）。

二五八 麁食者所執一切種智、依他之故且庇有為。又真如妙理、偏真無為故闕随縁義。是故不庇遊戯。山家所立一切種智、証甚深故、不是有為。理随縁故、不礙遊戯。豈執偏真摺滅、疑中真寂滅哉（『伝全』二、四九一―四九二）。

二五九 第三立教開宗分二。一以義分教、二依教分宗。今初以義分教。教類有五。①即賢首所立広有別章、大同天台。但加頓教。今先用之、後總會通。有不安者、頗為改易。言五教者、一小乗教、二大乘始教、三終教、四頓教、五円教。初即天台藏教。②二始教者、亦名分教。以深密第二第三時

教、同許定性二乗俱不成仏故。今合之、総為一教。此既未尽大乘法理故、立為初。有不成仏故、名為分。三終教者、亦名実教。定性二乗、無性闡提、悉当成仏。方尽大乘至極之說故、立為終。以称実理故、名為実。上二教並依地位、漸次修成故、總名為漸(『大正』三五、五一二中)。

二六〇 この箇所は、先に確認した最澄撰『依憑集』の典拠となる部分である。

二六一 二始教中、(中略)所立真如、常恒不變、不許隨緣。依他起性似有不無。非即無性真空円成。(中略)三終教中、(中略)所立八識、通如来藏隨緣成立。不生滅与生滅、和合而成非一非異。一切衆生平等一性、但是真如隨緣成立。依他無性即是円成。(中略)如楞伽等經、起信等論(『大正』三五、五一二下)。

二六二 これまで見てきた澄観撰『華嚴経疏』の箇所は、巻二に含まれている。これは、最澄が確実に閲覽していた巻十の範囲とも合致している。このことも澄観撰『華嚴経疏』を最澄が参照していた根拠となるだろう。

二六三 田村晃祐「一九七九」(一七)。

二六四 なお、『天台法華宗伝法偈』(『伝全』五、二二)にも、「其湛然大師(中略)後嗣其学者、号法性宗也」とある。しかし、「法性宗」という語の初出が華嚴学派の澄観の著作にあると指摘されており(池麗梅「二〇〇八」(五七)、それ以前に湛然が「法性宗」という語を用いていた可能性は低いと見られる。

二六五 なお、蘭田香融「一九八一」(一一一)にある「(B)撰論・華嚴系」とは、蘭田香融「一九八一」(一〇六)の記述を指している。

二六六 池麗梅「二〇〇八」(五五)。

二六七 第二叙西域者、①即今性相二宗、元出彼方故、名西域。謂那爛陀寺同時有二大徳。②一名戒賢、二名智光(『大正』三五、五一〇中)。

二六八 ③戒賢、遠承弥勒無著、近踵護法難陀。依深密等經、瑜伽等論立三種教。以法相大乘而為了義。(中略)④二智光論師、遠承文殊龍樹、近稟青目清弁。依般若等經、中觀等論亦立三時教。以明無相大乘、為真了義(『大正』三五、五一〇中一下)。

二六九 ⑤然欲会二宗、須知二宗立義。有多差別。略敍數條。一者一乘三乘別、二一性五性別、三唯心真妄別、四真如隨緣凝然別、五三性空有即離別、六生仏不增不減別、七二諦空有即離別、八四相一時前後別、九能所斷証即離別、十仏身無為有為別（『大正』三五、五一―上）。

二七〇 これは、先に言及したような最澄撰『守護章』に見える教判と酷似している。

二七一 如法相宗意、以一乘為權、三乘為実故。深密三時教中、初皆不成。次一向成。是為若過若不及、皆非了義。第三時中、有性者成、無性不成、方為了義。（中略）<sup>⑦</sup>若法性宗意、則以三乘是權、一乘為実。法華經云、十方仏土中、唯一乘法。無二亦無三。除仏方便説。又云、初以三乘引導衆生、然後但以大乘而度脱之。以性唯一故。（中略）皆是未説法華之前。就其長時云、定性無性、非永定永無。諸論隨仏方便成立故、云定無耳（『大正』三五、五一―上―下）。

二七二 ただし、澄観は「法性宗」に『法華經』を含めつつも、『華嚴經』よりは一段低く位置付けていたと見られる。それは、澄観撰『華嚴經疏』（『大正』三五、五一―上―下）に確認できる。

二七三 ①大乘基師成唯識掌中樞要上卷云、二乘之果、応有定性。乘所被故。如大乘者。山家破云、所立量中、便有自教相違之失。楞伽經五種性中、無定性声聞故。涅槃五種病人、無定性独覚故。法相師所立比量、彼宗応有。定性有二種（一本性定、不乘所被故。二方便定、乘所被故）。<sup>②</sup>法性宗立定性、約位（摂論、莊嚴、楞伽經、仏性品）（『伝全』二、七四三―七四四）。

二七四 金剛鐔論者、新法性宗肝心者也。（中略）今斯法性宗、龍猛苗裔、南岳子孫也。性相円融理事具足。覚者明師、禪者心鏡。伏願、遠仰上宮太子、近馮過海和上、建立此宗、報謝彼徳。我国仏弟子、誰忘二聖恩者哉（『伝全』四、一）。

二七五 ただし、最澄による「法性宗」の解釈には澄観との差異が見られる。澄観は、空・一乘・『法華經』などを「法性宗」に適應させていたが、明確に「法性宗」に「天台」と示してはいない。私見では、澄観の「法性宗」観を發展させ、「新法性宗」に「天台」に「性相円融」と最澄は解釈したと見ている。つまり、最澄は、「性」（「法性宗」・「有」と「相」（「法相宗」・「空」）を超えた、「新法性宗」（「中道」として、天台を位置付けたと推察される）。

二七六 短翻詰言華嚴權、不了他宗、設妄徵。法華為權、上已破。深密三時、但領解不足二代判教時。故大唐貞元十四年歲次戊寅（当日本国延暦十七年歲次戊寅）、翻經詳定沙門澄觀法師、新華嚴經疏第二云。明知。深密三時、不能定斷一切聖教。以未在最後故。且約一類義故、分三耳（已上疏文）。明知。大唐新判、不許三時也（『伝全』三、七六一七七）。

二七七 この最澄の批判は、先に見た最澄撰『守護章』（『伝全』二、一六七―一六八）と同様のものである。

二七八 田村晃祐「一九九二」（七四）、師茂樹「二〇一五」（三八二）。

## 第二節 最澄における荊溪湛然の位置

### はじめに

これまで、最澄における華嚴学派・第四祖澄観の位置づけを解明したところ、『秀句』以前は澄観を重んじていたのに対して、それ以後は澄観を含めた華嚴学派を低く見ていることが明らかとなった。このことは、最澄撰『秀句』を境目として、最澄の他宗派に対する認識が変化していることを示していると言えよう。それに加えて、最澄撰『秀句』前後では、天台学派・六祖湛然の位置づけも変化が見られる。以下、詳説していきたい。

最澄は、湛然―道邃―最澄という系譜に属しており<sup>二七九</sup>、湛然からの影響を受けていたと従来指摘されてきた<sup>二八〇</sup>。この湛然は、「禅宗や華嚴宗の人々に対する反撃に先立って、天台法門伝承内部の他の集団に対する警戒と対決という喫緊な課題に対処しようとする<sup>二八一</sup>」、いわゆる「天台仏教復興運動<sup>二八二</sup>」を展開したことで名高い。

しかしながら、そういった湛然の他宗観と、最澄の基本的な他宗観を比較した場合、その性格は大きく異なっていると言えよう。最澄の基本的な他宗観について言えば、以下のような特徴が見られる。

- (一)最澄は、南都六宗と「天台法華宗」が協力して「護国」することを望んでいた（『顕戒論縁起』（『伝全』一、二九二―二九三）。
- (二)最澄は華嚴教学を依用しており<sup>二八三</sup>、法相教学を擁護している点や<sup>二八四</sup>、禅を重んじている点も確認できる<sup>二八五</sup>。

(三)最澄のいわゆる論争書の一部(『守護章』『決権実論』)は、「華嚴・涅槃・三論家、三宗大徳」(『守護章』『伝全』二、六四六)といった読者を想定している<sup>二八六</sup>。

これらを見ても分かるように、帰朝してからの最澄が、湛然の「他宗批判」について言及する箇所はほぼ見られない。その上、最澄は、華嚴字派の澄観「七三八―八三九」を重要視し、法相学派の基「六三二―六八二」を擁護するなど、他学派の諸師に対しても寛容な態度を示しているため、湛然の「他宗批判」とは著しく性格を異にしていると想定できよう。ところが最澄は、晩年の弘仁十二年(八二二)になると、(1)～(3)の他宗観を完全に脱却し、湛然の「他宗批判」を全面的に受容するに至っている。

つまり、帰朝後の最澄は、湛然の「他宗批判」を受容しておらず、晩年に至ってその位置づけを改めたことが予想される。このことは、当初の最澄が「六祖」または「中興の祖」として湛然を重要視する意図が希薄だったことを示す端緒となるだろう。本稿では以上の点を論じていきたい。

### 第一項 最澄が将来した湛然の著作―最澄撰『台州録』・『越州録』に基づいて―

まずは、最澄が将来した湛然の著作について確認しておく。『伝教大師将来台州録』(『伝全』四、三五―三六九、以下『台州録』)、『伝教大師越州録』(『伝全』四、三七―三八四、以下『越州録』)に基づき、湛然の著作と、湛然に関する書物を抜き出せば以下のようなになる。



台州録に見られる湛然の著作	卷数	三百四十三紙	三五一	『法全』頁
<u>妙法蓮華經文義釈</u>	十卷	五百一十五紙	三五一	
妙法蓮華經三昧補助儀	一卷	三紙	三五二	
<u>摩訶止觀輔行伝弘決</u>	十卷	七百四十七紙	三五二	
摩訶止觀文句	二卷	七十八紙	三五三	
<u>摩訶止觀義例</u>	二卷	三十一紙	三五三	
摩訶止觀大意	一卷	一十紙	三五三	
觀請經記	一卷	五紙	三五四	
方等懺補闕儀	一卷	三紙	三五四	
維摩經疏記	三卷（或六卷）	一百四十八紙	三五五	
維摩經略疏	十卷	三百九十四紙	三五五	
涅槃後分科文	一卷	六紙	三五五	
學意三昧文句	一卷	一十紙	三五七	
大般若經疏	一十五卷	五百八十九紙	三五八	
<u>金剛鉿論</u>	一卷	一十五紙	三五八	
華嚴經骨目	一卷	五十八紙	三五九	
受菩薩戒文	一卷	一十紙	三六〇	
越州録に見られる湛然の著作				
天台大師誦經觀記	一卷	記述無	三七五	
その他・湛然に関連する書物				
<u>天台山六祖略伝</u>	一卷	七紙	三五六	
<u>天台山第六祖荆溪和尚碑</u>	一卷	五紙	三五七	
止觀輔行伝序	一卷	記述無	三七五	
釈籤縁起序	一卷	記述無	三七五	
妙楽和上遺旨	一卷	記述無	三七五	
祭第六祖荆溪和上文	一卷	記述無	三七五	
唐仏隴故荆溪大師讚	一卷	記述無	三七六	

この表に基づくと、最澄によって将来された湛然に関わる書物は、全二十五部を挙げることができる。しかしながら、現存する最澄の著作において、湛然の著作およびそれにかかわる書名が明確に挙げられるのは、わずかに七部（傍線部分）に過ぎない（詳細は後述）。将来した数と比較すると、最澄の著作中に使用された湛然の書物は極めて少ないことが分かるだろう。以上の点を踏まえつつ、最澄が自著において湛然に言及する箇所を成立順に確認していきたい。

## 第二項 最澄撰『依憑集』における湛然

最澄撰『大唐新羅諸宗義匠依憑天台集』（以下『依憑集』）とは、「中国と朝鮮の種類の宗派の学僧達が天台の教義をよりどころにしていた、ということを示そうとしたもの」であり、本文は弘仁四年（八一三）に成立し、その後弘仁七年（八一六）に序文が付されている。この書においては、湛然の著作が二箇所引用されている。一箇所目は、「天竺名僧聞大唐天台教迹最堪簡邪正渴仰訪問縁」（『伝全』三、三六〇―三六一）である。

天竺の名僧、大唐の天台の教迹を聞きて、最も邪正を簡ぶに堪えたりと、渴仰訪問の縁。

法華文句記の第十卷の末に云わく、たまたま江淮の四十余僧と、往きて台山に礼す。因りて不空三蔵の門人含光の、勅を奉じ山に在りて修造するを見る。云わく、不空三蔵と、親しく天竺に遊ぶ。彼に僧あり。問うて曰わく、大唐に天台の教迹あり。最も邪正を簡び、偏円を曉むるに堪えたりと。能くこれを訳して、この土に将至すべけんや。あに中国に法を失して、これを四維に求むるにあらざや。しかもこの方、有識少なく、魯人のごときのみ。ゆえに徳に厚く道に向かう者は、これを仰がざるはなし。敬い願わくは学者行者、力に随いて称賛せよ。まさに知

るべし、自行は人を兼ね、ならびに他典と異なり。若しは説、若しは聴、境智存すや。若しは冥、若しは顕、種熟期すべし。(中略)一句一偈、菩提を増進し、一色一香、永く退転なけん(『伝全』三、三六〇―三六一) 二八七。

最澄は、印度の僧侶が天台の教述を賛嘆していることを示すために、湛然『文句記』(『大正』三四、三五九下―三六〇上)を引用しているものの、湛然の「他宗批判」に言及してはいない。

二箇所目は、以下の通りである。

伏して願わくば、有心の君子、愛憎の情を放れて、諸宗の憑を熟察せよ。ただ惠苑の所及、名濫の失あり、利涉の所到、煩重の謗あり、則ち恥を後生に挙し、愚を可畏に顕す。若し疑心あらば、澄観の経疏を披き、湛然の疏記を聞かんのみ(『伝全』三、三六四) 二八八。

傍線部は、諸宗の師が天台に依憑していることに疑いがあるならば、澄観「七三八―八三九」や湛然の「疏記」を読むべきである、と最澄が勧める場面である(傍線部)。ここで「湛然疏記」とあるのは、一箇所目に確認した湛然撰『文句記』の記述を指すと見られる。この箇所においても、華嚴学派の澄観を湛然と同様に扱っていることからして二八九、湛然の「他宗批判」は意識していなかったと推察される。

### 第三項 最澄撰『守護章』における湛然

⑩	⑨	⑧	⑦	⑥	⑤	④	③	②	①	
無	無	天台？	無	荊溪	無	無	無	無	毘壇	湛然の名称
金埤（論）	（法華文句）記	（法華）文句記	（法華）文句記	作頌曰	（法華文句）記	法華玄義積籤	摩訶止觀輔行伝弘決	（法華文句）記	（法華文句）記	書名の記載
五二五	四八〇	四五九	四一九	三七二	三六七―三六九	二九四	二九二	二六九―二七三	一八八	『守護章』の頁

最澄撰『守護国界章』（以下『守護章』）とは、「弘仁九年（八一八）」に成立し、「徳一の『中辺義鏡（章）』を批判した書物である<sup>二九〇</sup>」  
とされ、最澄の著作の中で最も大部（全九卷）を数える。この書では湛然について言及する箇所が見られるものの、その「他宗批判」については  
触れられていない<sup>二九一</sup>。一覧としてまとめれば、以下の通りである。

以上が、最澄撰『守護章』において、湛然とその著作について言及する箇所である。これらの該当箇所は、他学派の諸師について最澄が言及する箇所、たとえば法宝「生没年不詳」（七宝台・宝公）が十二箇所<sup>二九二</sup>、靈潤「生没年不詳」が五箇所<sup>二九三</sup>、澄観「七三八―八三九」（大原府）が七箇所<sup>二九四</sup>、法雲「四六〇―五二九」（法雲）が四箇所<sup>二九五</sup>、元暁「六一七―六八六」が四箇所<sup>二九六</sup>と比較しても、決して多いとは言えない<sup>二九七</sup>。なお、①～⑩の要点をまとめれば次のようになる。

- ① 湛然撰『文句記』（『大正』三四、三二一下）における、論蔵の区別に関する記述の引用。
- ② 湛然撰『文句記』（『大正』三四、二三五上―下）に記載の、『法華論』解釈の引用。
- ③ 湛然撰『輔行』（『大正』四六、二四九中）における、『摩訶止観』の誤字の指摘に関する引用。
- ④ 湛然撰『釈籤』（『大正』三三、八九五上）における、智顛説『法華玄義』の科段に関する部分の引用。
- ⑤ 湛然撰『文句記』（三四、二二三下―二二四中）に記載される、『法華論』を解釈する部分の引用。
- ⑥ 徳一が『法華論』に反していることを示すために、荊溪（湛然）の偈頌（『金剛鐔』『大正』四六、七八五下）を引用。
- ⑦ 声・名のみを『法華経』の「経体」とする徳一の見解に対して、正しくは声・名・句・文等を「経体」とすべきだと最澄は主張する。この根拠として、湛然撰『文句記』（『大正』三四、三三五下―三三六上）の名称のみを挙げる。
- ⑧ 「七善」という語に関して、湛然撰『文句記』（『大正』三四、二〇五中）の注釈箇所を引用。
- ⑨ 徳一が『法華論』に反していると最澄を批判するが、最澄は徳一の批判自体が間違っていると非難する。その根拠として、湛然撰『文句記』（該当箇所不明）の名称のみを挙げる。
- ⑩ 有情Ⅱ真如Ⅱ仏性、非情Ⅱ真如Ⅱ法性とする徳一の見解に反駁するため、湛然撰『金鐔論』の名称を引証として挙げる。

以上の点をまとめると、最澄撰『守護章』では、『法華論』に関して言及する場合に湛然の著作を引用している割合が高い。それ以外では、語句の注釈として参照している箇所(①③④)が挙げられる。

このように、最澄撰『守護章』では湛然の「他宗批判」には直接触れられた箇所はない。強いて挙げれば、⑥⑦⑨⑩であるが、これらは「他宗批判」というよりも、「徳一固有」の經典解釈に批判の矛先が向けられていると言えよう<sup>二九八</sup>。

また、最澄撰『守護章』には、天台や他宗の諸師を挙げて徳一批判を繰り広げる箇所が存在するが、ここに湛然を含んでいない点も注意される。

「徳一」飢食者また曰わく、あるいは愚夫あり。仏のこの密意を解せず、ひとえに經文に執す。唱えて言わく、如来ただ一乗のみにして二乗なしと説くをもって、明らかに知りぬ、定性の二乗、不定性の二乗、みな悉く成仏すと。

「最澄」弾じていわく、飢食者の指すところの愚夫とは、誰人なるや。もしは定不定性、みな成仏すち言わば、これ愚夫なりとは、釈迦、毘盧遮那仏、多宝仏、天親菩薩、堅意菩薩、真諦三蔵、日照三蔵、実叉難陀三蔵、衆賢三蔵、智儼三蔵、流志三蔵、金剛智三蔵、無畏三蔵、不空三蔵、般若三蔵、竺道生、南岳、天台、杜順、法宝、靈潤、灌頂、利涉、智威、慧威、法蔵、元曉、慧苑、通玄、澄観等、みなともに同じく定不定性、みな悉く成仏すと云う。あに愚夫なるべけんや(改行と「」は発表者が加えた。『伝全』二、五一六)<sup>二九九</sup>。

この箇所では、最澄が「定・不定性は皆悉く成仏す」ることの根拠として、印度・中国・朝鮮の諸師を列挙している<sup>三〇〇</sup>。しかしながら、湛然についての言及はない。南岳(慧思)「五一五―五七七」、天台(智顛)「五三八―五九八」、灌頂「五六―六三二」、智威「生没年不詳」、

慧威「生没年不詳」などの天台に関わる祖師が列挙されるにも関わらず、湛然の名称が記載されないのは不自然であろう。ここにおける最澄の意図は明白でないが、少なくとも『守護章』では湛然を「六祖」あるいは「中興の祖」として意識していなかったようである<sup>三〇一</sup>。

#### 第四項 最澄撰『破比量文』における湛然

最澄撰『破比量文』とは、「最澄が徳一との論争の過程で、徳一の主張の一根拠をなしている、中国法相宗の初祖窺基の『成唯識論枢要』の一部を批判した書<sup>三〇二</sup>」であり、およそ弘仁十年（八二〇）頃に著されたものである。最澄撰『破比量文』の序文には、湛然に関する言及が確認できる。

大唐貞観十九年の後、顕慶年中、玄奘三蔵、大乘基師、十師の論を雜採し、十師の義を楷定す。訳して十巻となし、名づけて成唯識論と曰う。即ち成唯識論掌中樞要二巻を造す。その上巻、初めの所被の文に六証を引き、一量を立てて云わく、二乗の果、まさに定性あるべし。また九証を引きて、一量を立てて云わく、所説の無性、決定してまさにあるべし。今大唐天室年中、天台法華宗第六祖毘壇湛然、法華の旨に依りて、権実の利を定め、三乗の経論を会し、一乗の経論に帰す。いまこの所伝に依りて、六証を通し、一量を破して云わく、二乗の果、まさに定性なかるべし。伏して願わくば、一乗の賢哲、幸に殿最を昭らせ（『伝全』二、七二三）<sup>三〇三</sup>。

傍線部では、湛然が法華の旨に依って権実の理を定め、三乗の経論を会し、一乗の経論に帰させたことが強調されている。その上で、基撰『成唯識論掌中樞要』の六証一量を会通すると最澄は表明する。ところが、「湛然の三大部注釈書、即ち、『玄義釈籤』『文句記』『止観補行』の文

章が、そのまま『通六九証』に引用されている箇所は何処にもない<sup>三〇四</sup>と指摘される通り、最澄撰『破比量文』の本文中には、湛然とそれに関する著述を用いて基を批判した箇所は見られない。

最澄撰『破比量文』にある序文の意図、ならびに真偽は慎重に検討する必要があるものの<sup>三〇五</sup>、最澄本人のものであるとすれば、湛然の「他宗批判」について最澄が言及した最初の箇所となろう。

#### 第五項 最澄撰『血脈譜』における湛然

最澄撰『内相仏法相承血脈譜』（以下『血脈譜』）は、「最澄の仏法の系譜を記す書物。最澄の天台宗は、四種相承と云って、天台教学ばかりでなく、禅・大乘戒・密教を含む仏教であったが、それらの相承の系譜を示す<sup>三〇六</sup>」書物とされ、弘仁十年（八二〇）に成立している。

本書では、湛然の著作に関する言及が一箇所、湛然自体について言及する箇所が二箇所確認できる。前者は、「天台法華宗相承師師血脈譜一<sup>首</sup>」にある「雙林寺傳大士」の説明箇所に見られる。

謹んで案ずるに、無生義序に云わく、雙林大士、厥の名善慧、跡を示すこと人に同じく、功補処より高し。茲の土に居して、利物を懷とし、波羅蜜門をもって、恒に汲引をなす、と。また案ずるに、止観義例に云わく、東陽大士、位は等覺に居し、なお三観四運をもって、心要と

為すと（『伝全』一、二二四）<sup>三〇七</sup>。



この箇所では、最澄が、南北朝時代の在家仏教者である傳大士「四九七―五六九」を解説するために、湛然撰『止観義例』（『大正』四六、四五二下）を引用している。見ての通り、湛然の思想との直接的な関係はない。

続いて、湛然自体に言及する箇所を確認したい。一箇所目は「天台法華宗相承師師血脈譜一首」の「荆溪湛然大師」の項目である。

謹んで案ずるに、仏隴道場記に云わく、左溪門人の上首、今の湛然大師なり。道高く識遠く、超悟辨達也（『伝全』一、二二七）三〇八。

傍線部は、最澄が、『仏隴道場記』三〇九に記載される湛然の項目を引用したものと見られる。

もう一つの箇所は、「天台円教菩薩戒相承血脈譜一首」にある「荆溪湛然大師」の項目である。これは、『天台山第六祖荆溪和尚碑』からの引用であると推察される三一〇、

謹んで案ずるに、唐台州国清寺、故荆溪大師碑銘に云わく、公は諱湛然、字は某なり。俗姓は戚氏。世は晋陵の荆溪に居す。その教を尊び、因りてもつて号となす。教をもつてこれを言え、則ち龍樹の裔孫、智者の五世孫、左溪朗公の法子也（『伝全』一、二三五―二三六）三一一。

これらの箇所を目を引くのは、湛然に関する記述が非常に簡素である点である。『伝教大師全集』の行数で示せば、一箇所目の湛然に関する記述は一行半に過ぎない。これは、智顛が十二行半、湛然の弟子である道邃・行滿が二人合わせて約二頁費やしていることから見ても、非常に限られていると言えよう。最澄のもとには湛然に関する伝記が数多く残っており三一二、資料不足であったとも考えにくいことから、意図的にこれらを引用していないという見方も可能になる。このように、最澄撰『血脈譜』においては、湛然の「他宗批判」に関する言及のみならず、「六祖」として特別視する姿勢も窺えない。

第六項 最澄撰『顕戒論』における湛然

最澄撰『顕戒論』とは、「最澄が大乗戒壇独立運動の過程で、南都の仏教を代表する機関である僧綱の反論を批判しながら、自己の戒律思想を最も詳細に論じた書物<sup>三二三</sup>」とされ、弘仁十年（八一九）に成立したものである。

最澄撰『顕戒論』において、湛然の著名に言及する箇所は二箇所確認できる。一箇所目は、『法華経』の「安樂行」に関して最澄が言及する場面である<sup>三三四</sup>。

開示其安樂行是上地行謬明拋四十。僧統奏じて曰わく、その安樂行、これ上地の行なり。地前の凡夫菩薩というに非ず。ゆえに經に云わく、菩薩摩訶薩なり（已上奏文）。論じて曰わく、持品の上位、四行を用いず。安樂の下位、必ず四行を修す。摩訶薩の言、定んで上下に通ず。

（中略）湛然師の文句記に云く、二乗の人に近づきて、人をして菩提に遠からしむるゆえに、西方は雜せず。ゆえに或来と云い、すでにいまだ大を受けず。小志を妨ぐることを無し。ゆえに隨宜と云う（『伝全』一、一四〇）<sup>三三五</sup>。

ここは、「僧統」が、四安樂行は初地以上の菩薩が修学する行であると最澄を非難している場面である。それに対して、最澄は湛然撰『文句記』（『大正』三四、三一九中）を引証の一つとし<sup>三三六</sup>、安樂行は初地以前の者も行じることができると反論している。この箇所においては、単に語句の注釈として湛然撰『文句記』を引用したと見てよいだろう。

二箇所目は、以下の通りである。

天台法華宗湛然師文句記に云く、次にこの品の下、来意を釈するにまた二あり。先に深行は須いざることを明かし、次に若初依より下は、正しく始行の須うる者のゆえに来ることを明かす。(中略)第三品にいたりて、正しくまさに法を説きて、もって自行を資くべし。説とは即ちこれ弘なり。理はこの品をもちいて、もって方法となすべし。已上は記文(『伝全』一、一四一—一四二)三七。

二箇所目(傍線部以下)に関しても、湛然撰『文句記』(『大正』三四、三一七中)における『法華経』「安樂行品」の注釈箇所を引用しているに過ぎない。このように、最澄が『顕戒論』において湛然の著作を引用するのは『法華経』の注釈部分に限られており、それ以上の意図を見出すことができない。また、最澄撰『顕戒論』の同じ箇所には、湛然撰『文句記』とともに、慈恩大師基と嘉祥大師吉蔵の著作が引用されていることからしても<sup>三二八</sup>、湛然の「他宗批判」を念頭に置いてはいなかったようである。

#### 第七項 最澄撰『上顕戒論表』における湛然

最澄撰『顕戒論』と同時に朝廷に提出された最澄撰『上顕戒論表』(弘仁十一年(八二〇)では、一箇所のみ「毘壇(湛然)」についての言及が見られる。

謹んで弘仁十載歳次己亥をもって、円戒を伝えんがために、顕戒論三卷、仏法血脈一卷を造し、謹んで陛下に進む。重ねて願わくば、天台円宗両業学生、宗に順じて戒を授けんことを示し、本に依りて山に住し、一十二年、山を退かざらしめ、四種三昧、おのおの修練せしむ。(中

略) 最澄、識は一行に謝し、学は毘壇に恥づ。謹んで愚誠を献じて、戦汗を倍増す。如し進表を允許したまわば、墨勅を降さんことを請う。伝戒の深に任ること無きに依り、謹んで奉表陳請以聞す。最澄誠惶誠恐謹言(『伝全』一、二六〇―二六一) 三一九。

傍線部では、最澄が「見識は一行に謝し、学問は毘壇(湛然)に恥じる」として、一行「六八三―七二七」と湛然を讃えていることが分かる。この箇所のみから最澄の思想を考察することは困難だが、少なくとも湛然の学識は評価していたと見てよいだろう。しかしながら、湛然の「他宗批判」についての言及はない。

#### 第八項 最澄撰『秀句』における湛然

最澄撰『秀句』とは、「最澄と徳一との論争書の最後のものと見られている書物<sup>三〇</sup>」であり、弘仁十二年(八二二)の製作であるとされる。最澄撰『秀句』では、湛然の「他宗批判」に関する言及が二箇所見られる。一箇所目は次の箇所である。

有人問うて曰わく、法相宗の人、法華の賛を造りて、盛んに法華を弘む。その疏記等数百卷なり。また三論宗の人、法華疏を造りて、盛んに

法華を講ず。今の天台法華宗は、何の異釈ありてか、二宗に勝れんや。答う。論の異釈のごときは、玄疏籤記四十卷、今一隅を指して、三方

を知らしむ。法相宗の人、成唯識をもつて尊主となし、法華の義を屈して、唯識に帰せしむ。法華経を賛ずといえども、還りて法華の心を死なす。ゆえに湛然の記に云く、唯識の滅種は、その心を死なす、と。まさを知るべし、その義懸かに別なることを。また三論宗の人、法華疏を

造ると雖も、その義いまだ究竟ならず。このゆえに、嘉祥大徳、称心に帰伏す。(中略) まさに知るべし、法華の疏ありといえども、天台の

釈に如かざることを(『伝全』三、二五二―二五三) 三三二。

この箇所は、「有人」が、法相宗や三論宗には『法華経』の注釈書があるが、天台宗はどのような『法華経』の注釈書によって二宗より優れていると主張するのか、と問うのに対して、最澄が反駁する場面である。ここでは、最澄が湛然撰『文句記』の一部を用いて、法相学派批判に転用していることが確認できる(傍線部)。

二箇所目は、「普賢菩薩勸発勝十」にである。

無相の家は、求めて義記を借り、尋ねて浅深を開き、足を天台に投じて、稟を法華に漬く。然公の云く、嘉祥、身は妙化に沾いて、儀すでに神に灌ぐ。旧章先に行わるれば、理すべからく委しく破すべし。この大旨を識らば、師資成ずべく、この一途に準じて、余もまた了すべし、と。ないしいわく、もし旧に依りてたつれば、師資は成ぜず。伏膺の説、施に靡く。頂戴の言奚んぞ寄せん。無相の家、旧の玄疏を改めて、天台に帰仰するに、その文墮ちず。なんぞ信ぜざるものならんや、なんぞ信ぜざるものならんや(『伝全』三、二七八―二七九) 三三三。

ここでは、最澄が湛然撰『文句記』を引用し、三論学派批判を行っていることが見て取れる。以上の二点をみると、最澄は『秀句』において、湛然の「他宗批判」をはじめて導入していることが分かる。また、最澄によるこれらの排他的な他宗観は、それ以前の他宗観(「はじめに」で挙げた(一)～(三))から大きく変容していることも指摘できよう 三三三。

これまで、最澄が、湛然とその著作について言及する箇所を確認した。整理すると以下ようになる。

(1)最澄撰『台州録』・『越州録』（貞元二十一年（八〇五）成立）

最澄は、湛然の著作ならびにそれに関する書物を二十五部請求したが、現存する著作の中で引用が確認できるのは七部のみである。

(2)最澄撰『依憑集』（本文・弘仁四年（八一三）成立）

諸宗の祖師が天台を贊嘆していることの証拠として、湛然撰『文句記』の記述を引用する。しかしながら、湛然の「他宗批判」は念頭に置いていないようである。

(3)最澄撰『守護章』（弘仁九年（八一八）成立）

湛然の著作を参照している形跡が多々あるものの、その「他宗批判」について言及した箇所はなく、湛然を特別視している様子も看取できない。

(4)最澄撰『破比量文』（弘仁十年（八一九）成立）

序文には、湛然の思想に基づき、基撰『成唯識論掌中樞要』を批判するとあるものの、本文中に湛然の著作を引用している箇所はない。

(5)最澄撰『血脈譜』（弘仁十年（八一九）成立）

「天台法華宗相承師師血脈譜一首」、「天台円教菩薩戒相承血脈譜一首」には湛然の項目があるものの、他の祖師と比較すれば極めて簡素である。また、湛然の「他宗批判」についても触れていない。

(6)最澄撰『顕戒論』（弘仁十年（八一九）成立）

『法華経』『安樂行品』の注釈として湛然撰『文句記』が引用されているが、同様に基と吉蔵の著作も引用されるため、湛然の「他宗批判」は考慮されていない。

(7) 最澄撰『上願戒論表』（弘仁十一年（八二〇）成立）

最澄は「見識は一行に謝し、学問は毘壇（湛然）に恥じる」として、一行と湛然を讃えている。この箇所のみから最澄の思想を考察することは困難だが、少なくとも湛然の学識は評価していたと見られる。しかしながら、湛然の「他宗批判」について言及はされていない。

(8) 最澄撰『秀句』（弘仁十二年（八二一）成立）

湛然撰『文句記』を引用し、「天台法華宗」が法相・三論・華嚴よりも優れている点を強調している。これは、湛然の「他宗批判」と同様の意図が最澄にあったことを示すものだろう。

以上の点を整理すると、帰朝後から弘仁十一年ころまでの最澄は、湛然とその著作に言及する場合、語句を註釈する箇所がほとんどであり、その「他宗批判」には触れていないことが分かる。そもそもこの時期の最澄は、華嚴学派の澄観〔七三八―八三九〕や、法相学派の基〔六三二―六八二〕の文言も同様に引用するなど、諸宗が協力して護国に励むことを願っており、湛然の「他宗批判」は意識していなかったようである。ところが、晩年の弘仁十二年には、諸宗を尊重する他宗観を取り除き、湛然の「他宗批判」を支持するに至っている。

つまり、もともと最澄は湛然の「他宗批判」を受容する意図はなかったものの、最晩年にはその姿勢を改め、湛然の位置を高めるようになったと見られる。

問題となるのは、湛然の「他宗批判」を当初の最澄が受容していない点である。これに関して、最澄が独自にそうしたのか、あるいは師である道邃の指示によるものかは現段階で判断できない。仮に、道邃からの示唆によるものならば、湛然―道邃―最澄という系譜に何らかの断絶があった根拠となり得るだろう<sup>三三四</sup>。それらの検討は今後の課題としたい。

二七九 最澄撰『血脈譜』「天台法華宗相承血脈譜」（『伝全』一、二一五―二三〇）。

二八〇 たとえば、浅井円道「一九七三」、佐伯有清「一九九三」、水上文義「二〇〇八」、大久保良峻「二〇一五」など、枚挙にいとまがない。

二八一 池麗梅「二〇〇八」（二九九）。

二八二 「天台仏教復興運動」については、池麗梅「二〇〇八」第四章『止観輔行伝弘決』による天台止観実践理論の正規化―懺悔実践の整備を例として―に詳しい。

二八三 由木義文「一九七四」、吉津宜英「一九八七」・「一九九七」、木内堯大「二〇〇八（三）」、進藤浩司「二〇〇八」、英 亮「二〇二一」。

二八四 寺井良宣「一九八九」。

二八五 伊吹敦「二〇一三（一）」、「二〇一三（二）」、「二〇一三（三）」、「二〇一四（一）」、「二〇一四（二）」、「二〇一六」。

二八六 田村晃祐「一九九二」（七四）、師茂樹「二〇一五」（三八二）。

二八七 天竺名僧、聞大唐天台教迹、最堪簡邪正、渴仰訪問縁。

**法華文句記第十卷末云**、適與江淮四十余僧、往礼台山。因見不空三藏門人含光、奉勅在山修造。云、與不空三藏、親遊天竺。彼有僧。問曰、大唐有天台教迹。最堪簡邪正、曉偏円。可能訳之、将至此土耶。豈非中国失法、求之四維。而此方、少有識者、如魯人耳。故厚德向道者、莫不仰之。敬願学者行者、随力称讚。応知、自行兼人、並異他典。若説、若聴、境智存焉。若冥、若顕、種熟可期。（中略）一句一偈、増進菩提、一色一香、永無退転（『伝全』三、三六〇―三六一）。



二八八 伏願、有心君子、放愛憎之情、熟察諸宗之憑。但惠宛所及、名濫之失、利涉所致、煩重之謗、則拳恥於後生、顛愚於可畏。若有疑心者、披澄觀經疏、聞湛然疏記耳（『伝全』三、三六四）。

二八九 最澄は、その著作全体を通して澄観を重用していることが窺える（英 亮「二〇二二」）。このことも、最澄が湛然の「他宗批判」を視野に入れていないことの傍証となるだろう。

二九〇 田村晃祐「一九七九」（一二二）。

二九一 この点については、師茂樹「二〇一五」（三五七―三五八）がすでに疑問視している。

二九二 法宝（七宝台・宝公）（『伝全』二、二三四、五一六、五六四、五七八（二箇所）、五七九（二箇所）、五八〇（二箇所）、五八一、五八二、六四七等）。

二九三 靈潤（『伝全』二、五一六、五四〇、五四一、五六四、五七二等）。

二九四 澄観（『伝全』二、一六五、一六七、一九三、二二一、二七五、四二四、五一六、五六四等）。

二九五 光宅（法雲）（『伝全』二、二七四、四二〇、四五九、四九三等）。

二九六 元暁（『伝全』二、二四三、四一四、五一六、五六四等。二二九、二四一は徳一の言及によるものなので、省略した）。

二九七 なお、最澄はこれらの諸師に対して好意的であり、天台教学を容認している諸師と見ている（ただし、最澄は、法宝に対して異論を唱えている場合がある。詳細については、塩入亮忠「一九一八」、田村晃祐「一九九二」（七一―七二）等を参照）。

二九八 本稿では詳しく取り上げないが、最澄撰『守護章』では法相教学に対して寛容であり、その批判の矛先は「徳一固有」に限られることが指摘されている（寺井良宣「一九八九」）。このことは、最澄が『守護章』を執筆した背景を考察する上で重要な手掛かりとなりうる。詳細は別稿を期したい。

二九九 「徳一」 飢食者又曰、或有愚夫。不解仏此密意、偏執經文。唱言、以如來說唯一乘無二乘、明知、定性二乘、不定性二乘、皆悉成仏。

「最澄」 弾曰、飢食者所指愚夫者、誰人耶。若言定不定性、皆悉成仏者、是愚夫者、釈迦、毘盧遮那仏、多宝仏、天親菩薩、堅意菩薩、真諦三藏、日照三藏、実叉難陀三藏、衆賢三藏、智儼三藏、流志三藏、金剛智三藏、無畏三藏、不空三藏、般若三藏、竺道生、南岳、天台、杜順、法宝、靈潤、灌頂、利涉、智威、慧威、法蔵、元曉、慧苑、通玄、澄観等、皆俱同云定不定性、皆悉成仏。豈可愚夫（改行と「」は発表者が加えた。『伝全』二、五一六）。

三〇〇 また、この箇所で見目されるのは、華嚴教学を信奉している法蔵「六四四―七二二」、澄観「七三八―八三九」の名を最澄が挙げている点である。これは、湛然が華嚴教学を非難したと明らかに矛盾している。また、天台に対した利涉「生没年不詳」（『文句記』、『大正』三四、三五二―中）が、諸師の一人に数えられている点も特徴的である。

三〇一 最澄撰『決権実論』においても、同様の箇所が見受けられる。それは、不定種姓の二乗が分段身を延ばした後に成仏するという徳一の説に対して、最澄が以下のように反駁する箇所である。

山家救曰、不定性二乗、延分段身、至金剛位。愚智共許者、此言不爾。但愚者為許、智者不許故。当知、道生、吉蔵、靈潤、法宝、法蔵、慧苑、定賢、澄観、法相宗義叙、義一、良賁等、新羅国元曉法師、我大日本国上宮聖徳王、約一乘実教、都不許延身。北轅者、学無薬師、独居東隅。何輒得智愚智共許。其愚誰人。其智何人。況復天竺来唐曇曇三蔵、流支三蔵、真諦三蔵、実叉難陀三蔵、日照三蔵、流志三蔵、金剛智三蔵、無畏三蔵、不空三蔵、般若三蔵等、立悉有仏性、盛伝一乘教。定性二乗、具三種余、必死闡提、皆悉成仏。況復馬鳴菩薩、龍樹菩薩、俱得

經記、天親菩薩、堅慧菩薩、青辨論師、智光論師、說内証一乘、伝三平等義。況復我南岳、天台、昔仏在世時、於靈鷲山中、親聽法華經、願力生隋國、伝説一乘義。大唐聖僧中、両聖為堯舜、伝録豈伝空哉（『伝全』二、六九九―七〇〇）。

ここでは、最澄が、徳一を批判する根拠として唐・朝鮮の諸師を列挙している。ここにおいても、最澄は湛然を挙げていない。湛然は『文句記』（『大正』三四、一六九上、二九五上）等において、基の分段身解釈を批判しており、最澄が湛然を挙げないことに関して疑問が残る。

三〇二 田村晃祐「一九七九」（一六九）。

三〇三 大唐貞観十九年後、顕慶年中、玄奘三蔵、大乘基師、雜糅十師論、楷定十師義。訳為十卷、名曰成唯識論。即造成唯識論掌中樞要二卷。其上卷、初所被文引六証、立一量云、二乗之果、応有定性也。又引九証、立一量云、所説無性、決定応有。今大唐天宝年中、天台法華宗第六祖毘壇湛然、依法華旨、定權実理、会三乘経論、帰一乘経論。今依此所伝、通六証、破一量云、二乗之果、応無定性也。伏願、一乘賢哲。幸昭殿最歎（『伝全』二、七二三）。

三〇四 桑谷祐顕「一九九九」。

三〇五 最澄は、『守護章』において、たびたび基撰『法華玄贊』の誤りを指摘しているものの、湛然の著作を用いて批判した形跡は見あたらない。最澄撰『決権実論』、『法華秀句』にも同様のことが言える。また、『叡山大師伝』には『破比量文』が最澄真撰として挙がっており、その他の目録にも掲載されていない場合も見受けられる。ほかにも、最澄撰『破比量文』に関してはいくつか不自然な点が存在するため、その序文に關しても今後の検討を要する。

三〇六 田村晃祐「一九七九」（一九〇）。

三〇七 謹案、無生義序云、雙林大士、厥名善慧、示跡同人、功高補処。居于茲土、利物為懷、波羅蜜門、恒為汲引。又案、止観義例云、東陽大士、位居等覺、尚以三観四運、而為心要（『伝全』一、二二四）。

三〇八 謹案、仏隴道場記云、左溪門人之上首、今湛然大師、道高識遠、超悟辨達也（『伝全』一、二二七）。

三〇九 最澄が将来した『仏隴道場記』に関しては、池麗梅「二〇〇八」（二六二）に詳しい。

三〇『天台山第六祖荆溪和尚碑』に関しては、池麗梅「二〇〇八」（二二―二九）を参照。

三一 謹案、唐台州国清寺、故荆溪大師碑銘云、公諱湛然、字某。俗姓戚氏。世居晋陵之荆溪。尊其教、因以為号。以教言之、則龍樹之裔孫、智者之五世孫、左溪明公之法子也（『伝全』一、二三五―二三六）。

三二 例えば『伝教大師将来越州録』（『伝全』四、三七―三八四）には、『天台山六祖略伝』、『天台山第六祖荆溪和尚碑』、『妙楽和上遺旨』、『祭第六祖荆溪和上文』、『唐仏隴故荆溪大師讚』などが記載されている。

三三 田村晃祐「一九七九」（六二）。

三四 「安楽行」とは、「法華経安楽行品の所説。菩薩が悪世末法において、法華経を弘通されるために安住すべき四つの法。即ち身・口・意・誓願の四安楽行」であるとされている（安藤俊雄・藺田香融「一九七四」（四一五））。

三五 開示其安楽行是上地行諍明扱四十。僧統奏曰、其安楽行、是上地行。非謂地前凡夫菩薩。故経云、菩薩摩訶薩也（已上奏文）。論曰、持品上位、不用四行。安楽下位、必修四行。摩訶薩之言、定通上下。（中略）湛然師文句記云、近二乘人、令人遠菩提故、西方不雜。故云或来、既未受

大。無妨小志。故云随宜（『伝全』一、一四〇）。

三六 このとき引用されているのは、『法華経』「安楽行品」（『大正』九、三七中）を湛然撰『文句記』が注釈した箇所である。

三七 天台法華宗湛然師文句記云、次此品下、积来意又二。先明深行不須、次若初依下、正明始行須者故来。（中略）至第三品、正当説法、以資自行。説即是弘。理須此品、以為方法。已上記文（『伝全』一、一四一―一四二）。

三八 『伝全』一、一三九―一四〇。

三九 謹以弘仁十載歲次己亥、為伝円戒、造顕戒論三卷、仏法血脈一卷、謹進陛下。重願、天台円宗両業學生、順宗示授戒、依本住山、一十二年、令不退山、四種三昧、各令修練。(中略)最澄、識謝一行、学恥毘壇。謹獻愚誠、倍增戰汗。如允許進表、請降墨勅。依無任伝戒之深、謹奉表陳請以聞。最澄誠惶誠恐謹言(『伝全』一、二六〇―二六一)。

三〇 田村晃祐「一九七九」(二二三)。

三一 有人問曰、法相宗人、造法華贊、盛弘法華。其疏記等数百卷。又三論宗人、造法華疏、盛講法華。今天台法華宗、有何異釈、勝於二宗耶。

答。若論異釈者、玄疏籤記四十卷、今指一隅、令知三方。法相宗人、以成唯識為尊主、屈法華義、令歸唯識。雖贊法華經、還死法華心。故湛然記云、唯識滅種、死其心。当知、其義懸別、又三論宗人、雖造法華疏、其義未究竟。是故、嘉祥大徳、歸伏称心。(中略)当知。雖有法華疏。不如天台釈(『伝全』三、二五一―二五二)。

三二 無相之家、求借義記、尋開淺深、投足天台、滄稟法華。然公云、嘉祥、身沾妙化、儀已灌神。旧章先行、理須委破。識此大旨、師資可成、準此一途、余亦可了。乃至云、若依旧立、師資不成。伏膺之説、靡施。頂戴之言奚寄。無相之家、改旧玄疏、歸仰天台、其文不墜。何不信者哉、何不信者哉(『伝全』三、二七八―二七九)。

三三 この最澄の変化について、真野正順「一九六四」(三三一―三四六)は、最澄撰『秀句』以前を「前期宗観念」、『秀句』以後を「後期宗観念」と定義している。これに伴って、最澄の湛然観も変化している蓋然性が高い。

三四 そもそも、湛然―道邃―最澄という系譜には不可解な点が多い。筆者が疑問視しているのは、以下の五点である。

①最澄に天台教学を教授した中国天台七祖・道邃「生没年不詳」は、その師である六祖湛然と異なる思想を有していたようである。その根拠として、湛然に対して道邃が異議を発した『止観中異義』(『新統蔵』五五所収)なる書物が存在する点や(中里貞隆「一九三四」、上杉文秀「一九

三六(一) (一一一)、後の山外派に近い思想を有する『十不二門義』(『新統蔵』五六所収)を著した点(上杉文秀「一九三六(二)」(七七〇―七七二)などが挙げられる。

②天台七祖・道邃は、湛然が否定した禅的な思想を道邃が有していたと指摘されており(関口真大「一九六九」(二四二)、湛然前後の天台には仏窟遺則「七七三―八三〇」をはじめとする禅師が多数存在していたことも判明している(関口真大「一九五九」)。また、本論では言及しなかったが、最澄は道邃「生没年不詳」―行表「七二二―七九七」と相承される北宗禅の系統に位置しており(最澄撰『血脈譜』、『伝全』一、「達磨大師付法相承血脈譜」)、禅を敵対視する湛然の思想とは本来的に相容れない。

③管見の限り、七祖を道邃と設定するのは最澄がはじめてである。そのほかには、湛然門下の智度「生没年不詳」を設定する場合や(最澄撰『伝教大師将来目録』、『伝全』四、三七六、蓮剛述『定宗論』、『大正』七四、三一九中)、行満「生没年不詳」を七祖とする説も存在したようである(中里貞隆「一九三四」、上杉文秀「一九三六(一)」(一一一)。以上の点を踏まえ、上杉氏は「祖承の血脈は道邃を第七伝とするものなるも、其の事、日本天台史の下に於て更に論ずる所あるべし」(上杉文秀「一九三六(一)」(一一二)と述べている。

④湛然門下には、湛然と異なる思想を有する人物が複数存在したようである。そのことは、中里貞隆「一九三四」、大久保良順「一九六五」、多田孝文「一九七九」、新楨純隆「一九八七」、佐藤泰雄「一九九五」、松森秀幸「二〇一一」などによって指摘されている。

⑤最澄は、七祖とされる道邃以外にも天台教学を学んでいる。その人物とは、当時の天台山・禅林寺に住していた行満である。この行満は、湛然の著作ならびに「第六代祖師湛然禪師納袈裟」などを最澄に授けており(「行満和尚施与物疏」、『伝全』五、一一六―一一七)、『園城寺文書』卷一、九二、『御経蔵宝物聖教等目録』、『伝全』三、三四七)、湛然の死後もその場にとどまっていることが確認できる(「行満和尚印信」、『伝全』五、一一四)。そのほか、行満の著作は「何れも一家の伝統を率直平明に表したものであり、「終始一貫師に奉事し師跡を守りて敢て変化

を求めざる頗る温順僕直の性格を有した」(中里貞隆「一九三四」) ことを見ても、湛然に忠実な門弟だった様子が窺える。これを見る限り、最澄が湛然の著作を参照していたことは、行滿の指示によるものであったとも考えられよう。

①～⑤を踏まえると、湛然―道邃―湛然という系譜の内実に関しては何らかの断絶があり、そのことが最澄における湛然の位置を左右する原因になったと予想される。

### 第三節 『法華秀句』序文に見える「一謀家」の考察

はじめに

これまで見てきたように、最澄撰『秀句』前後では、他学派に対する姿勢が大きく変容していることが明らかとなった。筆者が注目しているのは、最澄撰『秀句』前後の批判対象とされる、徳一の見解に特別な変化が見られない点である。このことは、先に述べた「諸宗協力型」から「天台法華宗独尊型」へと変容する最澄の「護国」思想の背景として、徳一以外の人物からの批判が大きく関わっていたことを示す証左となるだろう。以下では、それらについて論述していきたい。

繰り返すが、ここで取り上げる最澄撰『秀句』は、「三一権実論争」における最後の書と見られ<sup>三三五</sup>、徳一のみならず他宗派に対しても「天台法華宗」の優位性を強調するところにその特徴がある<sup>三三六</sup>。この最澄の態度は、徳一のみを批判対象としていた『秀句』以前の著作と大きく異なっているものの<sup>三三七</sup>、その変化を生んだ背景は十分に考察されたとは言い難い。そこで、筆者が検討を加えたところ、最澄の思想が変化した背景には「一謀家」なる人物からの批判が関係している可能性が高いことが明らかになった。このことを提示する端緒として、第三節では「一謀家」が徳一以外の人物を指す可能性を指摘したい。



右図は田村晃祐「二九七九」（一六）より転載。

	徳一		最澄
			依憑天台集
弘仁7年?	仏性抄		
			照権実鏡
弘仁8年2月		?	(原守護国界章)?
	中辺義鏡		
弘仁9年	?		守護国界章
			一乗義集?
	遮意見章		
	恵日羽足		(原決権実論)
	(破原決権実論)		
			決権実論
	窺基成唯識論枢要		
			通六九証破比量文
	(破通六九証破比量文)		
弘仁12年			法華秀句
	中辺義鏡残		

最澄撰『秀句』の対象に関する先行研究

従来の研究では、最澄撰『秀句』の対象として徳一と南都の諸宗を設定するものがほとんどである。

中里貞隆〔一九一九〕

……且つ十勝の各段、多く三宗に対して説けるより見れば、暫く法相三論華嚴の三宗対破のために造られた感がある。（中略）徳一法師の中  
辺義鏡章慧日羽足論並に遮異見章を敵者として此を破斥する破邪斥権の使命を以て生まれた者の如く見へるのである。

三浦周行〔一九二一〕

大師は南都仏教を代表せる徳一に向って唯識、法相のみならず三論、華嚴等の経宗論宗にも鋭峰を向け排撃を加えたり。大師が独り毅然として、南都諸宗派と闘ひ利刀を揮ひて其肺肝に擬せんとせる、勇氣と気魄ちは吾人の均しく瞻仰するところなり。

安藤俊雄・藺田香融〔一九七四〕（四九九―五〇〇）

「法華秀句」三巻は、すでに述べたように、弘仁十二年、すなわち最澄入滅の前年に書かれたもので（伝全三、五五）、この大論争を飾る大著である。（中略）しかも法相宗のみならず、三論や華嚴といった大乘家もしくは一乗家に対しても天台法華宗の最勝が説かれるのである。そこには徳一との対決を止揚し畢った最澄の余裕ある態度すら認めることができる。

田村晃祐「一九九二」（一六一）

最澄と徳一との論争の最後の著作は、最澄死去の前年に著された『法華秀句』である。

このように、先行研究では最澄撰『秀句』の論難対象として徳一と南都の諸宗が設定されている。しかしながら、最澄が、徳一以外の南都諸宗を批判対象に加えるようになった動機<sup>4</sup>に関しては言及されていない。管見の限り、この点について言及しているのは浅田正博「二〇〇二」のみである。

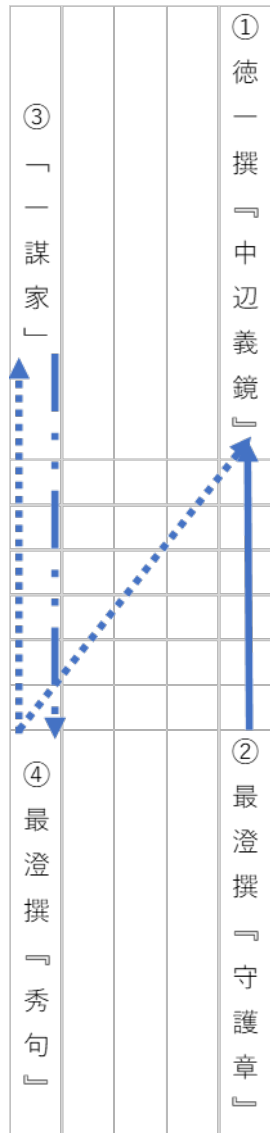
浅田正博「二〇〇二」

法華經の教えをそのまま現実の宗団に配し、南都諸宗の教えでは成仏できない衆生を、法華一乗の教えによって必ず成仏させることが出来る。その『法華經』が**像末末初の今時**に弘通するという。『法華秀句』の筆致からすると、その教えを説いたのが「天台法華宗」であり、南都諸宗の歴劫修行の菩薩道も成仏出来る大直道をここに示したと言う確信が最澄にはあったように思える。ここに**天台法華宗の優秀性を論じる根拠がある**と考える。それが南都諸宗に冠たる法華一乗思想独尊の強調となつて『法華秀句』に表明されたといえよう。

浅田氏の見解に従えば、最澄は「像末末初の今時に弘通する」という時期観をもとにして、他宗に対して「天台法華宗の優秀性を論じる」ようになったという。この見解に筆者は概ね同意であるものの、若干検討の余地があると見ている。

浅田氏の指摘する「像末末初の今時」という時期観は、最澄撰『守護章』ですでに論じられており<sup>三三八</sup>、『秀句』が初出ではない。さらに、最澄撰『守護章』では他宗を擁護する一面も看取されるため<sup>三三九</sup>、最澄の時期観が「徳一以外の南都諸宗を批判対象に加えるようになった動機」とするのはもう少し慎重になるべきだろう。

そこで、最澄の「動機」として筆者が提示したいのが、徳一以外の人物から批判を受けた可能性である。こう仮定すれば、最澄撰『守護章』から『秀句』にかけて最澄の思想が大幅に変化した「動機」として説得力を持つだろう。筆者は、この人物こそ最澄撰『秀句』序文に記される「一謀家」であったと推定している。以下ではその根拠を示したい。



最澄撰『秀句』序文に見える「一謀家」の考察

筆者が注目しているのは、最澄撰『秀句』の序文（傍線部）である。

#### 法華秀句序

法華秀句とは、琢磨を髣髴するの砥礪なり。すなわち靈山に明珠ありて、遠く西秦に伝え、天台の珠囊、遙かに東海に流る。珠を施すの客、おのおの是非を諍い、珠を求めるの主、所帰を知ることなし。ここをもって、麁食の見林を剪除し、天台の円城を造立す。ここにおいて、一

謀家有りて云わく、天台所立の四車義は、華嚴宗をしてその義を奪取せしむ。またその所立の成仏義は、三論宗をしてその義を奪取せしむ。

しかればすなわち、天台法華宗、何らの義をもって、自宗の義となすや。もし自宗の義なくんば、別宗を立てることを許さずとは、曠時人を欲して、それを度して謀となす。誣調また甚し。このゆえに、しばらく法華秀句三巻を著す。もろもろの妙法の勝幢、千代に傾かず、一乗の了義をもって、群心を開悟せよ。ただ恐れるは、織成正しからず、聖の耳目を汚さんのみ（『伝全』三、一）三三〇。

傍線部を見ると、「一謀家」なる人物が最澄の属する「天台法華宗」を批判していることが分かる。その内容は、「天台法華宗」の「四車義」三三一や「成仏義」三三三は、「華嚴宗」・「三論宗」の教義を模倣したものである。したがって、自宗の教義を有しない「天台法華宗」は宗を立てることはできない」というものである。この批判こそ、「徳一以外の南都諸宗を批判対象に加えるようになった動機」になると筆者は予想している。最澄が序文にこの記述を掲げるところから見て、『秀句』のメインターゲットの一つはこの「一謀家」にあると言えよう三三三。注目されるのは、「一謀家」が徳一以外の人物である可能性が高い点である。

- ①現在確認できる徳一の著作には、「天台法華宗」という「宗派」を批判した形跡はない。

■②徳一が最澄側を批判する態度には、華嚴教学・三論教学を批判する意図も含まれており、「華嚴宗」・「三論宗」・「天台法華宗」を分ける「一謀家」の立場とは異なる。

■③徳一が「華嚴宗」・「三論宗」の教義を模倣していると最澄を批判する場面は『秀句』以前に看取できない。

■④最澄撰『秀句』下巻では「一謀家」への反論が行われているが、徳一が対象となっていない。

この推測が正しければ、最澄が『秀句』を執筆した目的についても再度検討する必要があるだろう。以下、①～④の順に確認していきたい。

①現在確認できる徳一の著作には、「一謀家」のように「天台法華宗」という“宗派”を批判した形跡はない。

徳一・・・「天台法華宗」という宗派自体を批判するのではなく、単体の人物を批判する。

「一謀家」・・・「天台法華宗」という概念を批判する。

徳一撰『中辺義鏡』等では、最澄側に立つ特定の人物を「辺主」「彼」「汝」「有執」と呼んで批判対象とする場面がほとんどであり、「天台法華宗」という“宗派”自体を批判する箇所は現時点で見当たらない<sup>三三四</sup>。そもそも、徳一が“宗派”という概念を認知していたかは疑問である。

当時の南都では、最澄の申請に基づいて年分度者が各宗均等に配置することが決定し<sup>三三六</sup>、いわゆる「宗派」概念が徐々に確立しつつあった。徳一が早くに東国へ移っていたとすると<sup>三三七</sup>、この概念を認知していた可能性は低い。したがって、「天台法華宗」という「宗派」を意識しながら最澄教団を批判する「一謀家」は、南都の情勢に関与していた人物と見てよいだろう<sup>三三八</sup>。

ちなみに、最澄撰『秀句』の本文中では、一カ所のみ「天台法華宗」を批判する記述が引かれている。

**有る人**、問うていわく、法相宗の人、法華の贊を造りて、盛んに法華を弘む。その疏記等、数百卷なり。また三論宗の人、法華の疏を造りて、盛んに法華を講ず。今、**天台法華宗**、なんの異釈ありて、二宗に勝るるや（『伝全』三、二五一―二五二）<sup>三三九</sup>。

ここでは、「有人」が他宗と比して「天台法華宗」を批判している。注目されるのが、「天台法華宗は、なんの異釈ありて二宗に優れんや」という記述である。これを見ると、「有人」は「天台法華宗」で用いる『法華経』の注釈書（いわゆる「法華三大部」等）を認知していなかった可能性が高く、少なからずその存在を認知していたと見られる徳一と相違している<sup>三四〇</sup>。したがって、「有人」は『三一権実論争』の「波及範囲」<sup>三四一</sup>外の人物と言えよう。これらの特徴は「一謀家」と一致しているため、「有人」は「一謀家」もしくはその周辺の人物であると推察される。

②徳一が最澄側を批判する態度には、華嚴教学・三論教学を批判する意図も含まれており、「華嚴宗」・「三論宗」・「天台法華宗」を分ける「一謀家」の思想とは異なる。

徳一……天台教学を批判する中に、華嚴・三論教学を批判する意図を含んでいる。

「一謀家」……「華嚴宗」「三論宗」「天台法華宗」などの宗派別に分け、「天台法華宗」のみを批判する。

徳一が最澄側の天台教学を批判していることは明らかであるが、それには華嚴教学・三論教学に対する批判も含まれていた可能性が高い。これは「宗派」を意識しつつ「天台法華宗」のみを批判する「一謀家」の態度と異なる。

まずは、徳一が華嚴教学を批判している箇所を確認したい。最澄撰『守護章』「救華嚴家一乘義章第十一」（『伝全』二、六〇八―六三〇）では、法蔵撰『五経章』「建立一乗第一」（『大正』四五、四七七―四八〇上）の抄出に対して、徳一が批判を加えていることが指摘されている<sup>三四二</sup>。そのうちの一例を挙げよう（傍線部は法蔵撰『五教章』の引文、波線部は徳一の批判を指す）。

有るが執す、三乗の中、大乘これ権にして体無し。華嚴の別教一乗これ実なり。大乘は権なるがゆえに、終に一乗に帰す。この大乘の差別、

略して十を説く。一つに権実差別、乃至第十に本末開合差別なり<sup>三四三</sup>。今破して云わく、この義まったく非なり。所以はいかん。教理に違する

がゆえに。まさに知るべし、大乘即一乗、一乗即大乘なることを。大乘一乗、差別あることなし（『伝全』二、六〇八）<sup>三四四</sup>。

傍線部には、「三乗のうちの大乗は権の菩薩を指し、華嚴教学で説くところの一乗は実の菩薩を指す。最終的には一乗に帰すため、大乘の菩薩にも実と権の差別がある」と記されている。これに対して徳一は、「三乗のうちの大乗はすなわち一乗の菩薩である。この一乗の菩薩は大乘を指すため、大乘即一乗である。したがって、大乘と一乗の間で菩薩の差別はない」（波線部）と批判する。



このように、徳一は法蔵撰『五教章』に対して否定的であり、その態度は「救華嚴家一乘義章第十一」を通じて一貫している。徳一の批判対象は最澄側の人物であることを踏まえると、そこには華嚴教学に対する批判も含まれていた可能性が高い。

次に、徳一による三論教学批判を考察したい。師茂樹「二〇一五」は、徳一撰『中辺義鏡』における「中主」「辺主」という概念に着目し、徳一がいわゆる「空有の論争」<sup>三四五</sup>を意識しつつ、三論教学に近い思想を持った東国に住する最澄側の人物を批判していたと推定している<sup>三四六</sup>。

すなわち、法相宗と空有の論争を展開していた大安寺三論宗と鑑真一派・道忠門下が近い関係にあり、(中略)然らば、徳一が仮称「天台法華義」に対して『中辺義鏡』を作り、「自ら中主と称した」としたのは、『大乘法苑義林章』の説を念頭に置くと、背後に大安寺三論の影が見える道忠教団と最澄を「辺主」とみなしたためと考えることはできないだろうか(三四〇)。

中国における仏性論争の主要人物の一人である靈潤のことを徳一が「三論宗の人」とみなしていたことを示唆する例もあるが、これは徳一もまた最澄との論争を法相・三論の対立の延長線上で捉えていた可能性を示唆しているように思われる(三五四)。

師氏が指摘するように、「空有の論争」が徳一の思想的背景にあるとすれば、三論教学に対して批判的であったと見てよいだろう。その傍証として、三論教学が説く「空」思想を「不了義」と判じている徳一の主張が挙げられる。

魏本の**深密解脱經**に云わく、世尊、この**第二の転法輪**、上の**法相を説きて、法相に入れしむべく、彼の諸の不了義修多羅を分別す**。大乘に住す衆生のために、諸法において体相あることなく、諸法は生ぜず、諸法は滅せず、諸法は寂靜にして、諸法は自性涅槃なりと説く。希有の中、また希有あり。唐本の**解深密經**に云わく、世尊、昔第二時の中に在りて、ただ大乘を修す趣を發さん者のために、一切法はみな無自性、無生

無滅、本来寂靜、自性涅槃なるに依りて、もって密相を隠し、正法輪を転ず。ますます甚奇にして、甚だ希有となすと雖も、かの時において転ずるところの法輪、またこれ上ありて、容受するところあり。なおいまだ了義ならず。これ諸の諍論、安足の処所なり（『伝全』二、一五八—一五九）  
三四七。

傍線部では、「第二の法輪（般若・空）は、第三時（『解深密経』・中道）に入るために分別して説かれた了義ではない經典である」という『解深密経』（魏本・唐本）の文言を徳一が引用し、最澄側を批判している<sup>三四八</sup>。

このように、徳一は『解深密経』の三時教判に則して「第二法輪（空教）」を「不了義」と見る傾向があるために、三論教学に対して批判的だったと見られる。したがって、「空有の論争」に立脚しつつ最澄側を批判したという師氏の見解は妥当と言えよう。

以上、徳一における華嚴教学・三論教学批判を見てきたが、これらは最澄側を批判する内容に含まれていたことが分かる。この徳一の態度は、「一謀家」のように“宗派”を区別した上で「天台法華宗」のみを批判する態度とは異なると言えよう。

③徳一が「華嚴宗」・「三論宗」の教義を模倣していると最澄を批判する場面は『秀句』以前に看取できない。

徳一……經典や論疏を用いて最澄側を批判する。

「一謀家」……「三論宗」や「華嚴宗」を挙げて「天台法華宗」を批判する。

徳一が「四車義」「成仏義」に関して最澄側を批判する場合、根拠となる經典や論疏を挙げて矛盾点を指摘する場合がほとんどである。すなわち、「一謀家」のように「天台法華宗」は他宗の教義を模倣していると非難する箇所は見受けられない。以下では、徳一撰『中辺義鏡』における「四車義」「成仏義」の批判箇所を確認する<sup>三四九</sup>。まずは「成仏義」について見てみよう。

有るが執す、一切有情、みなことごとく成仏す。一として成ぜずなし。何をもつてのゆえに。一切有情、みな真如理性および阿頼耶識あるをもつてのゆえに。また涅槃に云わく、一切衆生、ことごとく仏性あり。おおよそ有心とは、ことごとくみなまさに阿耨菩提を得べきがゆえに。また非仏性というは、いわゆる牆壁瓦礫、非情の物のゆえに。この教理に依りて、一切ことごとくみな仏種性ありて、みなまさに成仏す。已上は宝公の詞に似たり。

**今破して云わく**、汝が執は然らず。ゆえんはいかんとなれば、教理に違するがゆえに。教とは、**善戒經**に云わく、無種性に住す補特伽羅は、無種性なるがゆえに、たとい発心および加行を行ずることありと雖も、ついに阿耨菩提を得ること能わず。これ無性有情ありて、成仏せずを証する文なり（『伝全』二、五一〇）<sup>三五〇</sup>。

鹿食者また云わく、**涅槃經**に云わく、我一時において、經の中に一乘一道、一行一縁、乃至一切有情、同じく一に至る有りと説く。我が諸の弟子、此説を聞きおわりて、我が意を解せず。唱えて言わく、如来は須陀洹乃至阿羅漢、みな仏道を得と説く。これ決定趣寂声聞ありて、成仏せずを証する文なり。これすなわち**法華經**を会して、一乗の意を説く。何となれば、我れ昔、法華會の中、ただ一乗にして、二乗あることなしと説く。これ不定種性の二乗を抛りて、決して成仏すべく、密意に十方仏土中、ただ一乗の法ありと説き、二もなくまた三もなし、仏の方便説をば除くと言う。彼の定性二乗また仏を成じ、ただ一乗を説きて二乗なしと謂うに非ず。もしは彼の定性二乗、みな仏を成ずと同じとは、何がゆえに我意を解せずというや。またいかんぞ仏の方便説を除くと言うや（已上鹿食者語）（『伝全』二、五一四―五一五）<sup>三五二</sup>。

傍線部では、徳一が『善戒經』、『涅槃經』、『法華經』などを根拠として、「無性有情」が成仏するという最澄側の説を非難している<sup>三五二</sup>。この箇所以外にも、『法華經』「方便品」（『伝全』二、五一七）、『華嚴經』「如来出現品」（『伝全』二、五一八）、『法華玄贊』の「理仏性」「行仏性」説（『伝全』二、五二三）、『瑜伽師地論』（『伝全』二、五二八）、『宝積經』（『伝全』二、五三三）等を挙げて、最澄側の「成仏義」を非難する様子が窺える<sup>三五三</sup>。以上のように、徳一は經典や論疏を引用しつつ最澄側の「成仏義」を批判しており、「一謀家」のように「三論宗」の「成仏義」を模倣していると批判する場面は見受けられない。

続いて、「四車義」に関する徳一の見解を確認したい。徳一と最澄側が「四車義」について議論している箇所としては、最澄撰『守護章』の「助照如来使所伝三車体章第二十五」（『伝全』二、四八八）、『駁麁食者所示三车体章第二十六』（『伝全』二、四九八）、『救華嚴家一乘義章第十一』（『伝全』二、六〇八）などが挙げられる。これら徳一の批判は、基「六三二―六八二」撰『法華玄贊』、慧沼撰『法華玄贊義決』のほかに、『法華論』を参照して最澄側の「四車義」を批判していることが知られる<sup>三五四</sup>。

これまで述べてきたように、徳一による「成仏義」「四車義」批判の特徴は、經典や論疏を入念に引用しながら行われたものであると言える<sup>三五五</sup>。このことは、「華嚴宗」や「三論宗」の教義を「天台法華宗」は模倣していると批判する「一謀家」の思想と性格を異にしている。

④最澄撰『秀句』下巻では「一謀家」への反論が行われているが、徳一が対象となっていない<sup>三五六</sup>。

徳一・・・最澄撰『秀句』下巻では徳一を論難対象としている箇所が見当たらない。

「一謀家」・・・最澄撰『秀句』では「一謀家」と明記されている箇所はないが、その内容は「一謀家」への反論と見られる。

「華嚴宗」・「三論宗」を模倣しているという「一謀家」の批判に対して、最澄は『秀句』下巻においてその見解を斥けていると見られる。そのうちの数例を確認したい。

当知、歴劫修行、頓悟菩薩、終不得成無上菩提。未知菩提大直道故。終不之言、大小俱有。直道直至、已顕日興。是故、法華經宗、諸宗中最勝。法相之贊、三論之疏、不順法華。具如別說（『伝全』三、二四二）三五七。

まさに知るべし、未來の諸仏、弥勒、無著等、まず方便をもって三乗の法を説く。法相所伝の三乗等宗、未來のために一旦三乗を説く。これすなわち第三未來諸仏道、先の三に同じきの文なり。いまだ究竟ならざるがゆえに、真実を説かず。華嚴三論の二宗の所伝、此に準じて知るべきなり（『伝全』三、二四八）三五八。

まさに知るべし、かくのごとき三行半偈、經の勝能を挙げ、能持を求むるを募る。宝塔、中天に騰りて、三變の浄土新たなり。分身、樹下に坐し、一乗の付属は盛んなり。釈迦世雄、慇懃に付属すること、まことにゆえあるなり。信順せざるべきや、信順せざるべきや。論宗經宗、九易の故に、信じやすく解し易し。法華經宗、六難の故、信じがたく解し難し。（中略）それ玄贊之家、法華の旨を会して、唯識の義に帰す。これすなわち、唯識宗を弘め、法華を弘めず。無相の家、法華の旨を会して、無相の義に帰す。これすなわち、無相宗を弘めて、法華を弘めず。これすなわち、天台一家、一切經を会して、法華經に帰す。これすなわち、法華を敷揚し、諸經を会通す。委曲の義、つぶさに玄疏に出だすなり

（『伝全』三、二七三）三五九。

まさに知るべし、法華経を護らんがために、真言を持者に与え、自身して常に守護す。他宗所依の経、すべてこの勧発なし。天台法華宗、つぶさにこの勧発あり。妙法の真言、他経に説かず、普賢の常護、他経に説かず。この故に、**法華宗、二論宗に勝れ、また華嚴に勝るなり**（『伝全』三、二七六）三六〇。

傍線部を見ると、最澄は「華嚴宗」（「経宗」三六一）と「三論宗」・「法相宗」（「二論宗」）という“宗派”を排斥しており、徳一を対象とはしていない。「鹿食者」「北轅者」などの蔑称が見受けられないこともその傍証となるだろう。この特徴は『秀句』下巻を通して一貫しているため、最澄の批判対象である「一謀家」は徳一以外の人物であった可能性が高い。

## 小結

これまで確認した事項をまとめると、以下のようである。

①徳一は「天台法華宗」という宗派自体を批判するのではなく、単体の人物を批判する。一方、「一謀家」は「天台法華宗」という概念を批判する。これは最澄撰『秀句』下巻の「有人」との共通性が見出させるため、両者が同一人物だとすると「一謀家」は三一権実論争を認知していないか  
った可能性が高い。

②徳一は、天台教学を批判すると同時に華嚴・三論教学を批判している。これは「一謀家」が「天台法華宗」のみを批判することと相違する。

③徳一は、經典や論疏を用いて批判を繰り広げており、「一謀家」のように「三論宗」や「華嚴宗」を挙げて「天台法華宗」を批判する場面は見受けられない。

④最澄撰『秀句』下巻の内容は「一謀家」への反論と見られる。その傍証として、徳一を対象とすることが記されていない。

以上の点から、「一謀家」は徳一ではなく、宗派意識を有する南都周辺の人物であると推定される。換言すれば、「一謀家」は『三一権実論争』に関わった人物ではなく、最澄の『大乘戒運動』に反対した人物である可能性が高いと言えよう<sup>三六二</sup>。この点を踏まえると、最澄が『秀句』を撰述した意図についても再度検討する必要があると筆者はみている。なお、最澄撰『秀句』に見える「一謀家」の特定は別稿に譲りたい<sup>三六三</sup>。

三五 田村晃祐「一九九二」（二六一）。

三六 浅田正博「二〇〇二」。「本書に至るとそれまでの使用とかけ離れた「排他性」や「独尊性」が強力に打ち出された「宗」の用例が顕著に見られるようになる（中略）しかもその内容が自宗を顕示するところにある。よって『法華秀句』に至って宗意識が急激に変容したと見ることができ<sup>三六四</sup>」。

三七 寺井良宣「一九八九」が指摘するように、「その法相義に対する批判も確かに多くみられるが、法相教学批判とはいえない徳一のみへの批判も多く含まれていることに気づく」ことを踏まえると、『秀句』以前の最澄は諸宗に対して融和的かつ徳一のみを批判対象としていたことが窺える。

三八 最澄撰『守護章』「又多分菩薩止観者、相似步行歴劫道。此二步行道、有教無修人。当今人機、皆転変、都無小乘機。正像稍過已、末法太有近。法華一乘機、今正是其時。何以得知、安樂行品末世法滅時也」（『伝全』二、三四九）。なお、直接「像末」の語は出ていないが、弘仁七年

(八一六)に著された最澄撰『依憑集』序にある「我日本天下、円機已熟、円教遂興」(『伝全』三、三五三)という記述も最澄の時機観を示すものだろう。

三二九 たとえば、最澄撰『守護章』には華嚴教学を擁護している箇所が見られる(『伝全』二、六〇八・六三〇等)。また、「華嚴、涅槃、三論家、三宗大徳、求仏者、当捨身命護法城。夢裏莫許義鏡説」(『伝全』二、六四六)とあり、華嚴家以外に対しても擁護する態度を示している。

### 三三〇 法華秀句序

法華秀句者、琢磨髻珠之砥礪也。乃有<sup>二</sup>靈山明珠、遠伝西秦、天台珠囊、遙流東海。施珠之客、各諍是非、求珠之主、無知所歸。是以、剪除麁食之見林、造立天台之円城。於是、有一謀家云、天台所立四車義者、令華嚴宗奪取其義。又其所立成仏義者、令三論宗奪取其義。然則、天台法華宗、以何等義、為自宗義。若無自宗義、不許別宗者、欲時人、度其為謀。誣調亦甚。是故、且著法華秀句三卷、庶妙法勝幢、千代不傾、一乘了義、開悟群心。但恐。織成不正、汚聖耳目也(『伝全』三、一)。

### 三三一 「四車義」とは、以下の傍線部を指す。

『法華経』譬喩品に出るたとえ。燃えている家(火宅)の中で火災を知らずに遊んでいる子供に、羊車・鹿車・牛車を与えるからといって親の長者が屋外に出させ、大きな白い牛車に乗せて連れ去ったという、その羊・鹿・牛の三車のこと。この三つの車を、声聞乗・縁覚乗・菩薩乗にたとえ、仏教には大乘・小乗があるが、結局は同一のさとりに導く手段であるということにたとえる。火宅とは、迷いの人間界であり、子供とは、一乗ないし三乗の人びとであり、羊車を声聞乗、鹿車を縁覚乗、牛車を菩薩乗にたとえて三車を三乗の教えとしている。そして、子供を火宅からのがれさせて、門外に用意した同一の大白牛車をそれぞれに与えたというのは、方便の三乗を捨てて真実の一仏乘に帰入させようとする仏の大悲を示すものである。シナの『法華経』研究者の間では、方便の牛車と第四の大白牛車を同一のものと解する三車家(三論宗や法相宗)と、牛車と大白牛車とは別のものとする四車家(天台・華嚴宗)がある。すなわち菩薩乗と同一に見るのが三論・法相宗の三車



家、菩薩乗と別に大白牛車の仏乗を立てるのが天台・華嚴宗の四車家とよばれ、互いに論争が行われた」(中村元「二〇〇一」【三車】(五七七上)の項目を参照)。

三三二 「成仏義」とは、すべての衆生が成仏するといういわゆる「悉有仏性」説を指すと見られる。

三三三 特徴的なのは、「宗派」を意味する「家」という字が使われている点である。これは「一謀家」の指す人物がなんらかの「宗派」に所属していた、もしくはその「宗派」を代表している人物である可能性を示唆していると見られる。

三三四 最澄撰『守護章』には、徳一が「円宗」を批判している箇所が見受けられる(『伝全』二、二六三・二七八・二七九・二八五等)。しかしながら、この箇所は「円宗」という概念を批判するというよりも、それを主張する最澄側の人物を批判していると推察される。また、徳一撰『真言宗未決文』には「天台宗」自体を批判している箇所が見受けられるが、この記述は「……突然「天台宗」が問題になるのもいかにも奇妙であり、この部分が後の付加と考えることも可能ではないだろうか」(末木文美士「一九八五」と指摘されている。したがって、本稿における考察の対象外とした)。

三三五 「請加新法華宗表一首」(『顕戒論縁起』『伝全』一、二九二―二九三)、「定諸宗年分度者自宗業官符一首」(同『伝全』一、二九四―二九六)。

三三六 本郷真紹「一九九九」(二五三)。

延暦二十五年の制度は、その簡定の条件から大きく僧尼集団の意向を反映するものであり、天台僧がこの規定に基づいて再生産されたことに窺われるように、のちの教団(宗派)の起源とも言うべきものであった。(中略)その意図とは裏腹に、各宗が独立性を高めて競合する可能性を生ぜしめることになるのである。

吉田一彦「二〇一」(一六)

自ら提案して年分度者制度を改変し、それを契機に日本にも本格的な宗派が形成されるところとなった。(中略) こうして成立した寺院や宗派は自分たちの寺院であり、自分たちの宗派であって、国家からは相対的に独立した団体であった。

このように、当時の南都では最澄の申請によって年分度者が各宗に割り振られることが決定し、いわゆる教団としての「宗派」が確立しつつあったことが指摘されている。したがって、「一謀家」が「天台法華宗」「華嚴宗」「三論宗」などを挙げている点は、それらの情勢が反映されたものと見てよいだろう。

<sup>三三七</sup> 最澄撰『守護章』の「麁食者、弱冠去都、久居一隅」(『伝全』二、六一五)という記述に基づいて、田村晃祐「一九八八」(二五八―一五九)は「最澄は「弱冠にして」と記し、恐らく二十歳代には東国へ行ったことが推定されるし、「久しく一隅に居し」と述べて、東国へ移ってから、かなりの年数を経ていることが考えられる」と指摘している。具体的に東国へ移った年数は不明であるが、「二十歳で奈良を去った」(田村晃祐「一九七九」(一八五))と仮定すると、延暦年間「七八二―八〇五」初頭もしくはそれ以前であると想定される。

<sup>三三八</sup> 当時、大乘戒の認可を求める最澄と、南都の護命「七五〇―八三四」を中心とした勢力の間で論争が行われていたが、最澄はこの時「天台法華宗」と頻繁に名乗っている。したがって、「一謀家」を特定するためには、最澄(「天台法華宗」)の「大乘戒運動」に反対した人物を視野に入れる必要があるだろう。

<sup>三三九</sup> 有人、問曰。法相宗人、造法華贊、盛弘法華。其疏記等、数百卷。又三論宗人、造法華疏盛講法華。今天台法華宗、有何異釈勝於二宗耶(『伝全』三、二五一―二五二)。

<sup>三四〇</sup> 「徳一は、天台・一乗思想の要綱である仮称『天台法華義』に批判を加えると同時に、同じ問題についての法相教学を並記した『中辺義鏡』三巻を著した」(田村晃祐「一九九二」(一六七))と指摘されているように、徳一は少なからず天台典籍の存在を知っていたと見られる。

<sup>三四一</sup> 吉田慈順「二〇一九」。

三四二 田村晃祐「一九九二」（二七〇―二七一）。

三四三 この部分は、法藏撰『五教章』（『大正』四五、四七七上―四七八中）の抄出と考えられている（田村晃祐「一九九二」（二七一））。

三四四 有執、三乘之中、大乘是權無體。華嚴別教一乘是實。大乘權故、終歸一乘。此大乘差別、略說十。一權實差別、乃至第十本末開合差別。今破云、此義全非。所以者何。違教理故。當知。大乘即一乘。一乘即大乘。大乘一乘、無有差別（『伝全』二、六〇八）。

三四五 「空有の論争」については、深浦正文「一九五四」、太田久紀「一九七三」、平井俊榮「一九七九」、松本信道「一九八五」・「一九九二」等を参照。

三四六 浅田正博「一九七五」も同様の見解を示している。

すなわち「辺主」とは清弁等の如く竜猛菩薩に朋輔する人々であり、般若の空にかたよって三性唯識を立てない人々の総称である。一方「中主」とは天親等の如き慈氏菩薩に輔従する人々であって、非空非有の中道を持って三性唯識を建立する人々を指す語である。この意を体して徳一が「中主」「辺主」と称したとするならば、「辺主」とは「智顛」「最澄」をも含めた天台系の学僧の総称と受けとれるわけである。同様に「中主」とは「徳一」をも含めた法相系の学僧達を指す……。

三四七 魏本深密解脱經云、世尊、此第二轉法輪、說上法相、可入法相、分別彼諸不了義修多羅。為住大乘衆生、說於諸法無有体相、諸法不生、諸法不滅、諸法寂靜、諸法自性涅槃。希有之中、復有希有。唐本解深密經云、世尊、在昔第二時中、唯為發趣修大乘者、依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃、以隱密相、轉正法輪。雖更甚奇、甚為希有、而於彼時所轉法輪、亦是上有、有所容受。猶未了義。是諸諍論、安足処所。

（『伝全』二、一五八―一五九）。

三四八 また、徳一は他所においても同様の批判を行っている。

麤食者曰、汝華嚴合淺乳味、諸部般若合深熟酥、甚多乖返。何以知爾、解深密經判諸部般若、以為密意教、名為不了義說。是故、諸部般若、不合熟酥味（『伝全』二、二二三）。

徳一がこの箇所です論教学批判を行っていた傍証として、これに対する最澄の反論を挙げることができる。

弾曰、此亦不爾、大妄説故。其解深密經中、判諸部般若為密意不了、一部五卷都無所説、勝義生、領解第二時、經文分明不指、示諸部般若經。但古法相師、対破三論、仮立此義。新法相師、刊除此文、更無所立。麤食者、非但謗法華、更謗般若經。麤食者、謗三世仏母。汝已無生母、孤露之愁、何年得脱（『伝全』二、二二三）

傍線部を見ると、かつて「古法師」なる人物が徳一と同様の文言を用いて三論教学を批判していたと最澄は指摘している。このことから、「古法師」と同じく徳一も三論教学を批判する意図があったと見てよいだろう。

三四九 徳一撰『中辺義鏡』は現存していないが、最澄撰『守護章』に引用されている部分からある程度復元することができる。

三五〇 有執、一切有情、皆悉成仏。無一不成。何以故。一切有情、以皆有真如理性及阿頼耶識故。又涅槃云、一切衆生、悉有仏性。凡有心者、悉皆當得阿耨菩提故。又云非仏性者、所謂牆壁瓦礫、非情之物故。依此教理、一切悉皆有仏種性、皆当成仏。已上似宝公詞。今破云、汝執不然。所以者何。違教理故。教者、善戒經云、住無種性補特伽羅、無種性故、雖設有発心及行加行、終不能得阿耨菩提。此証有無性有情、不成仏文也（『伝全』二、五一〇）。

三五二 麤食者又云、涅槃經云、我於一時、經中説一乘一道、一行一縁、乃至一切有情、回到一有。我諸弟子、聞此説已、不解我意。唱言、如來說須陀洹乃至阿羅漢、皆得仏道。此証有決定趣寂声聞、不成仏文也。此即會法華經、説一乘意。何者、我昔、法華會中、説唯一乘、無有二乘。此扱不定種性二乘、決可成仏、密意説言十方仏土中、唯一乘法、無二亦無三、除仏方便説。非謂彼定性二乘亦成仏、而唯説一乘無二乘。若彼定性二乘、皆同成仏者、何故言不解我意。又如何言除仏方便説（已上麤食者語）（『伝全』二、五一四―五一五）。

三五二 「無性有情」に関する徳一と最澄側の議論を二例挙げたが、これ以外にも『守護章』下之上、下之中には同様の議論が多く見られる。

三五三 なお、定性の二乗が成仏するという最澄側の見解に対しても、徳一は上記と同様の経典や論疏を用いながら最澄側を批判している（「彈麁食者謬破定性二乗入無余後回心章第二」（『伝全』二、五三七）の議論を参照）。

三五四 田村晃祐「一九九二」（三二三）、英 亮「二〇二〇（一）」。ちなみに、慧沼撰『法華玄贊義決』は「駁麁食者所示三車体章第二十六」（『伝全』二、四九八―五〇八）、『法華論』は「助照如来使所伝三车体章第二十五」（『伝全』二、四九二）において徳一が参照していることが確認できる。

三五五 徳一撰『中辺義鏡』以降に執筆されたと見られる徳一撰『中辺義鏡残』においても、同様の態度は一貫している。すなわち、徳一撰『中辺義鏡残』では最澄側の「四車義」に対して、『法華経』、『勝鬘経』、『宝雲経』、『華嚴経』、『大乘十法経』、『菩薩藏経』（『大宝積経』）、『摂大乘論』など、計二十の経論を挙げて批判を行っていることが指摘されている（永山由里絵・道津綾乃・佐藤もな「二〇一四」）。徳一撰『中辺義鏡残』が弘仁九年以降の著作であることを踏まえると、『秀句』（弘仁十二年成立）までの間に徳一が「宗派」を意識するようになったとは考えにくい。このことは、「一謀家」と徳一が別人である傍証となるだろう。

三五六 川崎庸之「一九八二」（一七一）

……『法華秀句』は、弘仁十二年、すなわち最澄示寂の前年に成ったもので、文字どおり畢生の書と見るべきものであるが、その三巻十章の排列にはやや特異なものがあり、第一章は、上巻全部を占めて「伝教大師全集」本でも一〇〇頁を超える分量をもっているのたいして、第二章以下はこれと切離して下巻に収められ（全集本で約四〇頁）、その間にインド以来の「仏性論諍」を扱った長文の中巻（全集本で一三〇頁）が挿入されている。また、第一章は、「守護章」や「決権実論」につづいて、徳一との論争がその中心となっているが、第二章以下は全くこれと異なり、三論・法相・華嚴等の諸宗にたいする天台法華宗の優位を示すことに主眼がおかれている。その点、これはもと執筆の直接の動機を異にする三部の書を合せて一篇としたものではないかと考えられるが、なお後考をまちたいと思う。

吉津宜英「一九八七」

また上巻には例の「飢食者」批判があふれているのに、中巻はもちろん、下巻にすらあまり用例の無いのも変である。

これらは最澄撰『秀句』の成立を考察する上で重要な指摘であり、ほぼ等閑視されてきた問題と言えよう。この件に関しては今後検討することにした。

三五七 まさに知るべし、歴劫修行、頓悟菩薩、ついに無上菩提を成ずことを得ず。いまだ菩提大直道を知らずがゆえに。終不の言、大小ともに有り。直道直至、已顕の日に興る。このゆえに、法華經宗、諸宗中最勝なり。法相の贊、三論の疏、法華に順ぜず。つぶさには別説のごとし（『伝全』三、二四二）。

三五八 当知、未來諸仏、弥勒、無著等、先以方便説三乘法。法相所伝三乘等宗、為未來於一旦説三乘。是則第三未來諸仏道同先三之文也。未究竟故、不真実説。華嚴三論二宗所伝、準此可知也（『伝全』三、二四八）。

三五九 当知、如是三行半偈、拳経勝能、募求能持。宝塔騰中天、三変浄土新。分身坐樹下、一乘付属盛。釈迦世雄、慇懃付属、良有以也。可不信順哉、可不信順哉。論宗經宗、九易之故、易信易解。法華經宗、六難之故、難信難解。（中略）夫玄贊之家、会法華旨、帰唯識之義。是則、弘唯識宗、不弘法華。無相之家、会法華旨、帰無相之義。是則、弘無相宗、不弘法華。是故、天台一家、会一切經、帰法華經。是則、敷揚法華、会通諸經。委曲之義、具出玄疏也（『伝全』三、二七三）。

三六〇 当知、為護法華經、真言与持者、自身常守護。他宗所依經、都無此勸発。天台法華宗、具有此勸発。妙法真言、他經不説、普賢常護、他經不説。是故、法華宗、勝於二論宗、亦勝於華嚴（『伝全』三、二七六）。

三六一 「經宗」という概念は最澄独自のものと見られるが、最澄撰『秀句』とそれ以前では解釈が異なっている。具体的にいうと、入唐以前に最澄が示していた「經宗」の概念は、經典に基づく学系全般を指すと見られるのに対し（『伝全』五附録、一二）、最澄撰『秀句』では「經宗」

(「華嚴宗」)と「法華經宗」を明確に分けている。最澄が『華嚴經』と『法華經』の優劣を明確に示すのは『秀句』の特徴であり。この背景には「華嚴宗」と見られる人物から最澄に対する批判が存在したと予想されるが、詳細は別稿に譲りたい。

三六二 最澄は南都を中心とする仏教勢力からの独立を計り、比叡山において僧侶を育成するためのシステムを構築しようとした。最澄がその活動のきっかけとしたのが、いわゆる大乘戒壇の設置である。従来、国が指定した東大寺などの寺院でしか受戒することは認められておらず、比叡山における「天台法華宗」の僧侶もその例外ではなかった。そのため、受戒するためだけに僧籍を「天台法華宗」に入れる者や、受戒するために南都に赴いたまま戻らない僧侶が続出したようである。そこで最澄が企図したのが、比叡山において、「天台法華宗」専用の戒壇院を創設し、僧侶を育成するという試みである。この一連の活動を「大乘戒壇設立運動」などと呼ぶが、当然この運動は旧来の仏教勢力から反感を買うことになった。ここで取り上げた「一謀家」は、最澄の運動に反対した南都教団と同様の特徴が見られるため、これらに関係していた人物と見て大過ないだろう。

三六三 「一謀家」を明らかにする重要なポイントとして、『華嚴經』は「果分」を説かないという最澄の教判を挙げることができる。そのほか、最澄の周辺事情を細かく押さえることで、「一謀家」を特定することが可能になるだろう。

### 第三章 おわりに

第三章では、最澄撰『秀句』における宗派意識の変化に着目し、その背景には徳一以外の人物、具体的には南都近辺の何者かから受けた批判が原因となっている可能性を指摘した。それを考察する第一段階として、最澄における華嚴学派四祖澄観・天台学派六祖湛然の位置づけを確認し（本章第一節・第二節）、『秀句』以前と『秀句』以後では、最澄の他宗に対する宗派意識、特に華嚴・法相に対する意識が異なっていることを示した。その上で、第三節「『法華秀句』における「一謀家」の考察」では、最澄の宗派観念が推移した経緯として、徳一から受けた批判が直接の原因ではなく、南都仏教勢力からの反発がもたらした可能性が高いことを指摘した。このことは、結果として、「前期宗観念」における「諸宗協力型」ともいうべき「護国」思想から、「後期宗観念」における「天台法華宗独尊型」の「護国」思想へと推移する要因となったと考えられる。



本論では、最澄の生涯を大きく三期に分類し、「護国」というキーワードを用いることで全体の見通しを立てることができると可能性を論じた。一期は、最澄が比叡山に入った時期から入唐前の間（延暦四年（七八五）～延暦二十三年（八〇四））。二期は、帰朝後から大乘戒運動までの間（延暦二十四年（八〇五）～弘仁十年（八一九））。三期は、『顕戒論』執筆後から『秀句』執筆までの間（弘仁十年（八一九）～弘仁十三年（八二二））である。

（第一期） 一章 天台修学による「護国」の企図

（第二期） 二章 次世代の「護国」を荷う菩薩僧の育成

（第三期） 三章 南都諸宗に冠する「護国」組織の表明

なお、この「護国」思想は、『法華経』に基づく「一乗」の概念を前提としており、本朝における「御霊」を対象にしていることは「序章―本論文の目的―」で指摘した通りである。以上の点を踏まえつつ、各章で検討した結果をまとめれば次のようになる。

**第一期**は、比叡山入山から入唐するまでの期間である。当時は、法相・三論の対立などの仏教界における諸問題が頻発しており、朝廷がそれらを停止するように何度も指示を出している。朝廷としては、仏教による「護国」の威力が弱まることを危惧していたのだろう<sup>三六四</sup>。また、朝廷は腐敗した僧侶を取り締まる動きも見せているが、これも「護国」能力の低下を抑制するためのものと予想される。以上の点を見ても、朝廷は既存の仏教勢力に依拠することなく、新たな「護国」を担う僧侶を欲していたことは想像に難くない。そのことに目を付けたのが叡山に入る以

前の最澄であったと筆者は仮定した。換言すれば、第一章で述べたように、最澄は南都における新たな天台教勢を積極的に取り入れ、「護国」に転用しようとした結果、比叡山に入った可能性が高い。この最澄の一連の動きを朝廷は評価し、桓武天皇の護持僧である内供奉十禅師に任命するなど、次世代の「護国」を担う僧侶として優遇するようになったのだろう。

第二期は、帰朝後から弘仁十年（八一九）頃までの期間である。この期間について、第二章では、最澄が企図した「護国」宗団である「天台法華宗」の確立と、それらを構成する門弟たちの養成過程について注目した。第一節「最澄と興福寺の関係性」では、最澄が南都・興福寺で修業していた可能性が高く、弘仁七年（八一六）頃まで密接な関係性を維持し続けていたことを指摘したい。特に、「天台法華宗」における年分度者の多くが興福寺出身の僧侶である点は注意されよう。しかしながら、「天台法華宗」の年分度者となった後、比叡山を去る門弟が多数であったこともあり、弘仁七年（八一六）頃を境として、最澄は興福寺と距離を置くようになっていく。それに代わって、元々最澄と親密な関係にあった東国の道忠教団が「菩薩僧」の供給源としての役割を果たしていく。この点については、第二節「三一権実論争」の目的で論及した。すなわち、最澄の課題は徳一側の法相教学を弾破すること自体にあったのではなく、それらを通じて、次世代の「菩薩僧」たちが道忠教団から流出することを阻止することにあった可能性が高い。

第三期は、最晩年の弘仁十二年（八二二）である。この時期に著された『秀句』は、先に確認した諸宗が協力して「護国」するという思想と打って変わり、「天台法華宗」の「護国」姿勢は諸宗に冠するということを表明している。第三章では、最澄の思想が変化した背景として、最澄の対論者が徳一以外の人物、おそらく既存の南都仏教教団に所属する人物から批判を受けたことが原因となっていることを指摘した。

さて、第一章から第三章までの結論を踏まえれば、最澄はその生涯を通じて、『法華経』あるいは天台教学に基づく「護国」を本朝において実現させようとしていたことが明白となる。このことは、最澄の教学が単なる観念的なものではなく、これから本朝に起こりうる「七難」という天災を除去しようとする実践的な面を多分に有していたことを示唆している。したがって、従来多く指摘されるように、最澄の著作とそこに見られる天台教学の概念を検討したのみでは、最澄の思想とそこに象徴される「護国」の真意をつかみ取ることはできない。今後は、当時の本朝におけ

る時代背景や、“護国”思想の源流として平安初期に確認できる道教の影響、最澄と同時代に活躍した空海との思想的興隆とその比較、あるいは入唐時の情勢など、広い視野から最澄像を構築していく必要があるだろう。これらの問題については、今後の課題としたい。

三六四 このことは、右大臣・藤原内麻呂が、「仏教がよく国を安泰にさせる」という発言からも見て取れよう。

## 参考文献

- 浅井円道「一九七三」『上古日本天台本門思想史』（平楽寺書店）
- 浅田正博「一九七五」「徳一の「中辺義鏡」撰述意図―最澄の「一乗義集」への反論か―」（『仏教学研究』三二）
- 同「一九八五」「『法華秀句』中巻別撰説について―守護国界章との関連において―」（『仏教学研究四一』）
- 同「一九八六」「法宝撰『一乗性究竟論』巻第四・巻第五の両巻について」（『仏教文化研究所紀要』二五）
- 同「二〇〇二」「伝教大師最澄における宗派意識の推移について」（『日本仏教総合研究』創刊号）
- 同「二〇〇四」「徳一との法華権実論争」（日本の名僧③、『山家の大師最澄』所収、吉川弘文館）
- 同「二〇〇二」「伝教大師における宗派意識の推移について」（『日本仏教総合研究』創刊号）
- 同「二〇一三」「東国地方実地調査報告」（『龍谷大学アジア仏教文化研究センターワーキングペーパー』NO.12.10）
- 荒楨純隆「一九八七」「唐中期における天台教勢―湛然の法統をめぐって―」（『大正大学大学院研究論集』一一）
- 安藤俊雄「一九七三」「天台性具思想論」（法蔵館）
- 安藤俊雄・蘭田香融「一九七四」「最澄」（日本思想大系四、岩波書店）
- 安藤俊雄「一九七八」「天台学 根本思想とその展開」（第五刷、平楽寺書店）
- 池田晃隆「一九九二」「『守護国界章』における四教の扱いをめぐって」（『天台学報』三四）

- 池田魯参「一九八二」「湛然教学における頓漸の概念―澄観教学との対論―」（『南都仏教』四七）
- 石井公成「一九八七」「奈良朝華嚴学の研究―寿靈『五教章指示』を中心として―」（『華嚴学研究』創刊号）
- 石田茂作「一九三〇」「写経より見たる奈良仏教の研究」（東洋書林）
- 石田瑞麿「一九六三」「日本仏教における戒律の研究」（在家仏教協会）
- 出雲路修「一九九六」「新日本古典文学大系」（三〇、岩波書店）
- 稲葉円成「一九二六」「伝教大師の願文に就て」（『仏教研究』七―三）
- 伊吹敦「二〇一二」「道璿は本当に華嚴経の祖師だったか」（『印度学仏教学研究』六〇―一）
- 伊吹敦「二〇一三（一）」「道璿は天台教学に詳しくあったか?」（『印度学仏教学研究』六一―二）
- 伊吹敦「二〇一三（二）」「鑑真は来日以前に聖徳太子慧思後身説を知っていたか?」（『印度学仏教学研究』六二―一）
- 伊吹敦「二〇一三（三）」「初期禅宗と日本仏教―大安寺道璿の活動とその影響―」（『東洋学論叢』三八）
- 伊吹敦「二〇一四（一）」「最澄の禅相承とその意義」（『天台学探尋―日本の文化・思想の核心を探る―』所収、法蔵館）
- 伊吹敦「二〇一四（二）」「聖徳太子慧思後身説の形成」（『東洋思想文化』一）
- 伊吹敦「二〇一六」「法進撰『梵網経註』について―佚文より窺われる特徴と最澄への影響―」（『印度学仏教学研究』六五―一）
- 今津洪岳「一九七七」「仏書解説大辞典」（巻三、大東出版社）
- 上島享「二〇〇二」「IV平安仏教 空海・最澄の時代」（『日本の時代史5 平安京』所収、吉川弘文館）
- 上杉文秀「一九三六（一）」「日本天台史」（再刷版、破塵閣書房）

- 同「一九三六(二)」「日本天台史 別冊附録」(再刷版、破塵閣書房)
- 牛場真玄「一九七三」『叡山大師伝』における二三の問題点」(『南都仏教』三〇)
- 内山純子「二〇一九」『古代東国の仏教 法相宗徳一の教化を中心に』(青史出版)
- 大谷由香「二〇一八」『太賢』『梵網経古迹記』の日本における活用について」(『龍谷大学論集』四九二)
- 大久保良峻「二〇〇七」『最澄と徳一の行位対論―最澄説を中心に―』(『加藤精一博士古稀記念論文集 真言密教と日本文化』所収、株式会社  
ノンブル)
- 同「二〇〇八」『最澄の経体論―徳一との論争を中心に―』(『多田孝正博士古稀記念論宗 仏教と文化』、山喜房仏書林)
- 同「二〇一五」『最澄の思想と天台密教』(法蔵館)
- 大久保良順「一九六五」『六祖門下の文句研究と円鏡について』(『叡山学報』四)
- 大江篤「二〇〇九」『「崇り」』『怨霊』、そして『御霊』―神霊を語る者―』(『怪奇学の可能性』所収、角川グループパブリッシング)
- 太田久紀「一九七三」『日本唯識研究―空教の位置づけ―』(『駒沢大学仏教学部研究紀要』三一)
- 小野佳代「二〇一六」『藤原冬嗣と興福寺南円堂の美術―祖師の壁画を中心に―』(『東海仏教』六一)
- 勝浦令子「一九九九」『正倉院文書にみえる天台教学書存在形態』(『日本仏教の歴史的展開』蘭田香融編、塙書房)
- 鎌田茂雄「一九六五」『中国華嚴思想史の研究』(東京大学出版会)
- 同「一九七五」『華嚴教学における止観』(『止観の研究』所収、岩波書店)
- 同「一九七九」『仏典講座 華嚴五教章』(大蔵出版)
- 勝野隆広「二〇〇六」『鑑真の菩薩戒伝戒とその受容』(『印度学仏教学研究』五五―一)

- 笠井昌昭「一九八八」 「縁起神道の成立―天神信仰と本地垂迹思想―」 (『日本精神史』所収、ペリカン社)
- 川崎庸之「一九八二」 「最澄と空海―弘仁七年から同十二年にいたる時期を中心に―」 (『日本名僧論集 第三卷 空海』所収、吉川弘文館)
- 木内堯央「二〇一二」 『日本における天台宗の形成 木内堯央論文集1』 (宗教工芸社)
- 木内堯大「二〇〇二」 「最澄の法相宗観―『守護国界章』をめぐって―」 (『大正大学大学院研究論集』二六)
- 同「二〇〇四」 「『守護国界章』と『法華秀句』における文献引用態度の相違」 (『大正大学大学院研究論集』三三)
- 同「二〇〇八(一)」 「『守護国界章』における化儀四教と五味との関係」 (『天台学報』五〇)
- 同「二〇〇八(二)」 『伝教大師教学の基礎的研究…守護国界章の注釈的研究を通して』 (大正大学 学位請求論文)
- 同「二〇〇八(三)」 「伝教大師における法蔵教学の受用―同時四車をめぐって―」 (『仏教と文化…多田孝正博士古稀記念論集』所収、山喜房仏書林)
- 同「二〇一〇」 「初期日本天台における無性有情成仏の論理」 (『天台学報』五二)
- 同「二〇一一(一)」 「最澄の六即義理解について」 (『印度学仏教学研究』六〇―一)
- 同「二〇一一(二)」 「初期日本天台における三車四車評論について」 (『印度学仏教学研究』五九―二)
- 同「二〇一七」 「唯心と唯識―『天台宗未決』を起点として―」 (『天台学報』六〇)
- 同「二〇一九」 「『中辺義鏡』の批判対象について」 (『仏教の心と文化』所収、山喜房仏書林)
- 金天鶴「二〇二五」 「平安初期華嚴思想の研究―東アジア華嚴思想の視座より―」 (山喜房仏書林)
- 熊倉浩靖「二〇〇五」 「東国仏教と日本天台宗の成立―最澄東国巡錫の意義と背景を導きとして―」 (『高崎経済大学論集』四七―四)

- 蔵中しのぶ〔一九九九〕「渡来僧と大安寺文化圏―新羅僧・元暁と淡海三船―」（『アジア遊学』四、勉城出版）
- 桑谷祐顕〔一九九二〕「伝教大師における二乗作仏の問題―特に『守護国界章』を中心として―」（『天台学报』三三）
- 同〔一九九二〕「『守護国界章』における妙法釈」（『天台学报』三四）
- 同〔一九九九〕「最澄撰『通六九証破比量文』について―最澄に見る湛然教学の影響―」（『天台学报』四二）
- 同〔二〇〇一〕「最澄将来の湛然の伝記資料について」（『天台学报』四三）
- 同〔二〇一三（一）〕「最澄の法華経受容」（『日本仏教学会年報』七八）
- 同〔二〇一三（二）〕「伝教大師と国家―天台法華宗成立の背景―」（『東洋の慈悲と智慧』所収、山喜房仏書林）
- 同〔二〇一三（三）〕「伝教大師の護国思想―「国之良将」「国之城郭」実現化への施策―」（『仏法僧論集』所収、山喜房仏書林）
- 同〔二〇一五（一）〕「最澄の九方院と九院の構想」（『印度学仏教学研究』六四―一）
- 同〔二〇一五（二）〕「初期比叡山の護国三部会について」（『天台学报』五七）
- 同〔二〇一八〕「最澄の考えた国家と仏教」（『天台学报』特別号第二集）
- 吳鴻燕〔二〇〇七〕『湛然『法華五百問論』の研究』（山喜房仏書林）
- 小林真由美〔二〇二〇〕「『東大寺諷誦文稿』と最澄『願文』―四弘誓願の受容と「檀主の法会」―」（『成城国文学論集』四二）
- 後藤照雄〔二〇〇二〕『天台仏教と平安朝文人』（吉川弘文館）
- 小島信泰〔二〇一二〕『最澄と日蓮 法華経と国家へのアプローチ』（レグルス文庫）
- 小島信泰〔二〇一三〕『最澄・日蓮と国家』（『創価法學』四三―二）



- 五来重「二〇〇八」『修験道靈山の歴史と信仰 五来 重著作集 第六卷』（法蔵館）
- 佐伯有清「一九九二」『伝教大師伝の研究』（吉川弘文館）
- 佐伯有清「一九九三」『最澄とその門流』（吉川弘文館）
- 佐伯有清「一九九四」『若き日の最澄とその時代』（吉川弘文館）
- 佐伯有清「一九九八」『最澄と空海―交友の軌跡―』（吉川弘文館）
- 栄原永遠男「二〇〇〇」『奈良時代の写経と内裏』（塙書房）
- 佐藤文子「二〇〇五」『延暦年分度者制の再検討』（『仏教史学研究』四八―二）
- 佐藤泰雄「一九九五」『『摩訶止観輔行搜要記』の研究』（『天台学論集』四）
- 櫻木潤「二〇〇二」『最澄撰「三部長講会式」にみえる御霊』（『史泉』九六）
- 佐久間竜「一九八三」『日本古代僧伝の研究』（吉川弘文館）
- 佐々木憲徳「一九八二」『日本天台の諸問題』（永田文昌堂）
- 塩入亮忠「一九一八」『山家と徳一との二乗成仏論』（『山家学報』八）
- 塩入亮忠「一九三九」『新時代の伝教大師の教学』（大東出版社）
- 塩入法道・池田宗讓・多田孝文「二〇一二」『天台仏教の教え』（T U 選書九）
- 島地大等「一九三二」『教理と史論』（明治書院）
- 白土わか「一九七九」『最澄の思想形成についての一視点』（『大谷学報』五九―二）

- 白土わか「一九八〇」 「時代風潮としての仏教思想と最澄」 (『印度学仏教学研究』二八一―二)
- 進藤浩司「二〇〇八」 「最澄の経宗と論宗について―華嚴学との関りから―」 (『東アジア仏教研究』六)
- 末木文美士・他「一九八五」 「『真言宗未決文』本文並びに訳解」 (『仏教文化』一六 通号一九、学術増刊号(二))
- 末木文美士「一九九三」 『日本仏教思想史論考』 (大蔵出版)
- 関口真大「一九五九」 「禅宗と天台宗との交渉」 (『大正大学研究紀要 文学部・仏教学部』四四)
- 関口真大「一九六二」 『天台小止観の研究―初学座禅止観要門―』 (第五版、山喜房仏書林)
- 関口真大「一九六九」 『天台止観の研究』 (岩波書店)
- 関口真大「一九七三(一)」 「伝教大師願文の研究―特に五願の第一条について―」 (榎田良洪博士頌寿記念『高僧伝の研究』所収、山喜房仏書林)
- 関口真大「一九七三(二)」 「伝教大師『願文』について」 (『伝教大師研究』所収、早稲田大学出版部)
- 曾根正人「一九九九」 「唐僧法進の沙弥戒と沙弥像」 (藺田香融編『日本仏教の史的展開』所収、塙書房)
- 曾根正人「二〇〇〇」 『古代仏教界と王朝社会』 (吉川弘文館)
- 高木神元「一九九九」 『空海と最澄の手紙』 (法蔵館)
- 高原淳尚「一九八八」 「寿霊『五教章指示』の教学的性格について」 (『南都仏教』六〇)
- 武覚超「一九七〇」 「五教章寿霊疏の成立に関する一考察」 (『天台学报』一三)
- 武覚超「一九八八」 『天台教学の研究』 (法蔵館)
- 竹田暢典「一九七五」 「伝教大師における理想的人間像」 (『大正大学研究紀要』六一)

- 竹田暢典「一九九九」『竹田暢典先生著作集(一)』(常不輕会)
- 多田孝文「一九七九」「妙經文句私記にみられる全師」(『印度学仏教学研究』二七―二)
- 田村晃祐「一九七二」「『法華去惑』について」(『印度学仏教学研究』一九―二)
- 同「一九七九」『最澄辞典』(東京堂出版)
- 同「一九八六」『徳一論叢』(国書刊行会)
- 同「一九八八」『最澄』(新装版人物叢書、吉川弘文館)
- 同「一九九〇」『最澄と『大乘起信論』』(『如来蔵と大乘起信論』所収、春秋社)
- 同「一九九二」『最澄の法宝批判』(『塩入良道先生追悼論文集、天台思想と東アジア文化の研究』所収、山喜房佛書林)
- 同「一九九三」『最澄教学の研究』(春秋社)
- 張文良「二〇〇六」『澄観 華嚴思想の研究―「心」の問題を中心に―』(山喜房佛書林)
- 張堂興昭「二〇一八」「弘仁十三年六月三日の大戒勅許をめぐって」(『天台学報』六〇)
- 同「二〇一八」「大乘戒勅許と最澄の最期をめぐる定説への疑義―『叡山大師伝』を中心に―」(『印度学仏教学研究』六七―二)
- 池麗梅「二〇〇八」『唐代天台仏教復興運動研究序説 荊溪湛然とその『止観輔行伝弘決』』(大蔵出版)
- 寺井良宣「一九八九」「『守護国界章』における最澄の徳一批判―法相教学批判とは区別される徳一固有への批判―」(『印度学仏教学研究』三七―二)
- 花野充道「一九九五」『最澄における無作三身義の考察』(『東洋の思想と宗教』一二)

富樫進「二〇〇二」 「鑑真門流における天台止観受容―法進『沙弥十戒並威儀経疏』をめぐる―」（『日本思想史学』三四。後に富樫進「二〇一二」に再録）

同「二〇〇三」 「鑑真門流における天台止観受容の背景―聖武・孝謙治世下における華嚴信仰・聖徳太子信仰をめぐる―」（『日本思想史研究』三五。後に富樫進「二〇一二」に再録）。

同「二〇一二」 『奈良仏教と古代社会―鑑真門流を中心に―』（東北大学出版会）

同「二〇一五」 「比叡山造鐘譚に見る嵯峨上皇」（『寺院縁起の古層 注釈と研究』所収、法蔵館）

虎尾達哉「二〇二〇」 『人物叢書 藤原冬嗣』（吉川弘文館）

中川修「一九八一」 「最澄における国家権力の問題―仏性問題への発信と東国農民―」（二葉憲香『続国家と仏教』古代・中世編『日本仏教史研究三』所収、長田文昌堂）

仲尾俊博「一九七三」 『日本初期天台の研究』（永田文昌堂）

仲尾俊博「一九九三」 『日本密教の交流と展開』（永田文昌堂）

長倉信祐「二〇〇三」 「湛然の禅宗批判の一断面―『摩訶止観輔行伝弘決』を中心に―」（『天台学報』四六）

同「二〇〇五」 「『金鐔論』の対破者めぐって」（『印度哲学仏教学』二〇）

同「二〇一九」 「湛然教学の諸問題…対破者の議論めぐって」（『印度学仏教学研究』六八―一）

長倉信祐「二〇一九」 「湛然と密教」（『仏教の心と文化 坂本廣博博士喜寿記念論文集』所収、山喜房仏書林）

中里貞隆「一九一九」 「法華秀句片々録（一）」（『山家学報』一三）

同「一九三四」 「荆溪湛然の門下と其の著書」（『山家学報』（新）九）

- 中村元「二〇〇一」『広説仏教語大辞典』（東京書籍）
- 中村みどり「二〇一四」 「延暦十二年の詔・皇親女子の婚制緩和の法令」（『京都女子大学大学院文学研究科研究紀要 史学編』一三）
- 永山由里絵・道津綾乃・佐藤もな「二〇一四」 「湛睿稿本断簡より発見した徳一『中辺義鏡残』佚文について」（『金沢文庫研究』三三三）
- 名畑崇「一九八一」 「日本古代の戒立受容―善珠『本願薬師経鈔』をめぐって―」（『戒律思想の研究』所収、平楽寺書店）
- 難波美緒「二〇一六」 「延暦年間後半における仏教政策の展開―主に桓武天皇と施暁の関係を契機として―」（『早稲田大学総合人文科学センター研究誌』四）
- 西口順子「一九七九」 「梵釈寺と等定」（『史窓』三六）
- 西本政統「二〇一四」 「平安時代前期の薬師造像に関する研究」（『鹿島美術財団年報』三二）
- 二宮守人「一九三二」 「伝教大師願文の研究」（『大正大学学会報』十二）
- 英 亮「二〇二〇（一）」 「『守護国界章』中之下巻における「牛車」について」（『印度学仏教学研究』六八一―二）
- 同「二〇二〇（二）」 「南都における天台教勢と最澄への影響」（『大谷大学大学院研究紀要』三七）
- 同「二〇二〇（三）」 「最澄における天台修学期の再検討」（『仏教学セミナー』一一二）
- 同「二〇二二」 「最澄における清涼澄観の位置」（『東海仏教』六六）
- 平井俊榮「一九七九」 「平安初期における三論・法相角逐をめぐる諸問題」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』三七）
- 深浦正文「一九五四」 『唯識学研究 上巻 教史編』（大法輪閣）
- 富貴原章信「一九八九」 『日本唯識思想史 富貴原章信仏教学選集第三巻』（国書刊行会）
- 福井康順「一九七〇」 「『叡山大師伝』の性格」（『印度学仏教学研究』一八一―二）

- 同「一九八八」「『内相仏法血脈譜』新義(承前)」「『天台学报』三〇、天台学会)
- 福土慈稔「二〇一一」『日本仏教各宗の新羅・高麗・奈良仏教認識に関する研究 日本三論宗・法相宗にみられる海東仏教認識』(身延山東アジ  
ア研究室)
- 藤井淳「二〇〇八」『空海の思想的展開の研究』(トランスビュー)
- 堀池春峰「一九七三」「華嚴経講説よりみた良弁と審祥」(『南都仏教』三一)
- 本郷真紹「一九九二」「桓武朝の国家と仏教―早良親王と大安寺・東大寺―」(『仏教史学研究』三四―一)
- 同「一九九九」「律令国家と僧尼集団―国家仏教から教団仏教へ―」(『日本仏教の史的展開』所収、塙書房)
- 堀一郎「一九四三」『伝教大師』(青梧堂)
- 牧伸行「二〇〇二」「最澄と一切経」(『日本仏教の形成と展開』所収、法蔵館)
- 松本信道「一九八五」「『大仏頂経』の真偽論争と南都六宗の動向」(『駒沢史学』三三)
- 同「一九九二」「空有論争の日本的展開」(『駒沢大学文学部研究紀要』四九)
- 同「一九九四」「大安寺三論学の特質―道慈・慶俊・戒明を中心として―」(『古代史論叢』所収、続群書類従完成会)
- 松森秀幸「二〇一〇」「智度とその著作『天台法華疏義讚』について」(『印度学仏教学研究』五八―二)
- 同「二〇一一」「『天台法華疏義讚』における『法華文句記』批判について」(『印度学仏教学研究』五九―二)
- 同「二〇一六」『唐代天台法華思想の研究―荊溪湛然における天台法華経疏の注釈をめぐる諸問題―』(法蔵館)
- 真野正順「一九六四」『仏教における宗観念の成立』(理想社)
- 三浦周行「一九二二」『伝教大師伝』(御遠忌事務局)

- 水上文義〔二〇〇八〕『台密思想形成の研究』（春秋社）
- 村尾次郎〔一九八七〕『人物叢書 桓武天皇』（吉川弘文館）
- 師茂樹〔二〇一五〕『論理と歴史 東アジア仏教論理学の形成と展開』（ナカニシヤ出版）
- 山口敦史〔二〇一一〕（二七）『善珠撰述『本願薬師経鈔』と引用典籍』（『古代文学会叢書IV 聖典と注釈 仏典注釈から見る古代』所収、武蔵野書院）
- 山田雄司〔二〇一四〕『怨霊・怪異・伊勢神宮』（思文閣出版）
- 八重樫直比古〔一九八八〕『空と勝義の孝―古代仏教における怨霊救済の論理―』（『日本精神史』所収、ベリカン社）
- 由木義文〔一九七四〕『最澄における華嚴思想の影響―特に守護国界章を通して―』（『南都仏教』三二）
- 同〔二〇〇九〕『東国の仏教―その原型を求めて―』（二〇〇九、山喜房仏書林）
- 吉田勸礼〔二〇〇九〕『華嚴一乗と法華一乗―華嚴学における『法華経』の位置づけ―』（『東大寺法華堂の創建と教学』所収、ザ・グレイトブツダ・シンポジウム論集七）
- 吉田一彦〔二〇〇九〕『最澄の神仏習合と中国仏教』（『日本仏教総合研究』七）
- 同〔二〇一一〕『国分寺国分尼寺の思想』（『国分寺の創建 思想・制度編』所収、吉川弘文館）
- 吉田慈順〔二〇一四〕『最澄の因明批判―思想的背景の検討―』（『天台学報』五六）
- 同〔二〇一九〕『最澄・徳一論争の波及範囲』（『印度学仏教学研究』六七―二）
- 同〔二〇一九〕『最澄・徳一論争の経過に関する新知見―新資料 蔵俊撰『仏性論文集』の検討を通して―』（『天台学報』六一）
- 吉津宜英〔一九八五〕『華嚴禅の思想史的研究』（大東出版社）

同「一九八七」 「華嚴教学への最澄の対応について」 (『華嚴学研究』創刊号)

同「一九九七」 「中国華嚴学派の人々による天台教学の依用―特に天台への澄観の「依憑」に着目して―」 (『天台大師研究』所収、祖師讚仰大  
法会事務局天台学会)

渡辺守順「一九九四」 『伝教大師著作解説』 (叡山学院)

渡辺俊彦「二〇一四」 「思想としての唯識論―最澄と徳一―」 (『中央大学社会科学研究所年報』一九)

Paul Groner 「一九八四」 「Saichō: The Establishment of the Japanese Tendai School, Berkeley Buddhist Studies Series 7」 (University of California  
at Berkeley)