

最澄における宗派意識の確立

——一向大乘寺構想の検討から——

新川 哲雄

はじめに

本稿は、日本における宗派意識の形成・確立について考えるため、奈良仏教に学んで平安仏教を開く役割をになう最澄（七六七—八二二）が、南都の僧たちとの対立の中で構想した一向大乘寺について、若干の検討を試みるものである。

最澄は日本天台宗の開祖として知られる僧で、その開宗によって奈良仏教とは一線を画す平安仏教が始まるとされるが、そこに奈良仏教にはない新しい宗派意識の確立を見て取ることができる。ここでいう日本における新しい宗派意識とは、「宗派」が経典や論書の理解に関する重要な教義及びそれを学ぶ「学派」を意味することから転じて、ある立場の教義を同じく尊崇する人々の一団を「宗」

とし、さらにその一宗団の中で教義をめぐる解釈の違いなどから立場を異にする分派が生じた時に「派」とみることを意味している。

本稿は、最澄の著作から、彼の主張した一向大乘寺構想の形成過程において日本天台宗内に上述の宗派意識がまさに確立する動向を追うことにより、それが奈良仏教における三論宗や俱舍宗・成実宗あるいは法相宗・華嚴宗などの「学派」とは異なるものであることを検討する。

1 一向大乘寺という寺院のあり方

最澄が一向大乘寺という言葉を用いて公に自らの構想を語った最初は、弘仁十年（八一九）三月撰上の『天台法華宗年分度者回小向大式（四条式）』という、一般には『山家学生式』と呼ばれる一群の著述の一つにおいてである。

平安時代に入つて二十五年ほど経た九世紀初頭のことであるが、そこには以下のように記されている。

凡そ仏寺に三あり。一には一向大乘寺 初修行の菩薩僧の住する所の寺 二には一向小乗寺 一向小乗の律師の住する所の寺 三には大小兼行寺 久修行の菩薩僧の住する所の寺 今天台法華宗年分の学生、並びに回心向大の初修行者は、十二年、深山の四種三昧院に住せしめ、(後略)(一一一16から17)

ここで明確に一向大乘寺が修行に入つた菩薩僧の住する寺と規定されており、天台法華宗の年分度者となつた学生は深山の四種三昧院^① 一向大乘寺における修行堂に居住させると説き、正しく最澄が開いた比叡山寺こそが一向大乘寺に相当すると見ていたことが知れる。そして、その外に仏教寺院のあり方として、小乗の律師の住する一向小乗寺・長期間修行した菩薩僧の住する大小兼行寺があるとしている。

さらにこの『四条式』で、一向大乘寺は文殊菩薩像を安置して上座とする寺、一向小乗寺は寶頭盧和尚像を安置して上座とする寺であると規定し、育成する僧侶について両寺院が全く異なる目標、すなわち菩薩と阿羅漢という目標をもつ、と最澄は考えていることがわかる。

また両寺院の教理上の区分は、専ら大乘と小乗との二種大僧戒^② 仏戒に基づくと説き、小乗の大僧戒が二百五十等の戒つまり具足戒とされ、大乘の大僧戒は梵網經に説かれ

た十重禁戒・四十八輕戒であると規定している。その上で授戒法にも二種類ありとし、小乗戒授戒は、東大寺戒壇院等で行なっている従来の法で、現前に清淨持律の大徳十人を十師(戒和上・教授師・羯磨師の三師と戒証師七名)として請じ、白四羯磨法で授戒式を行い、この十師が一人でも欠けたら正式な授戒にならないと説いている。

これに対し大乘戒授戒法が大きく異なるのは、現前の伝戒師が一人でよく、千里の内に伝戒師なければ仏前まで至心に懺悔して行なう自誓受戒でも良い、と最澄が説く点である。これが僧戒授戒として教理的に可能かは議論の生じる所であるが、最澄の考えでは、釈迦仏を菩薩戒の和上、弥勒菩薩を教授師、文殊菩薩を羯磨師として請じて三師となし、十方一切の諸仏を請じて戒証師、十方一切の諸菩薩を請じて同学等侶として大乘戒授戒がなされると規定する。今までにない新たな構想であるが、そこに最澄独自の仏教理解が控えていると思う。何故なら、この授戒法は最澄が大乗戒を主張する根拠の梵網經においても、明確に授戒法として規定されていないからである。おそらく觀普賢經の所説を踏まえ、具足戒の三師七証を念頭に置いて最澄が独自に工夫したものであろう。

印度中国以来の伝統的授戒法に対し、教義を逸脱すると思われるような大胆な改革を最澄があえて主張したのは、彼が育成したい菩薩僧を従来の戒壇院での授戒から解放し、すなわち南都僧綱の管理下から切り離し、それによって最

澄の言う菩薩僧の止住する一向大乘寺として叡山天台宗を真に南都仏教から独立させるためであったと思われる。

一向大乘寺に住する菩薩僧については、既にこの四条款に先立つ弘仁九年（八一八）五月撰上の『天台法華宗年分学生式（六条款）』において、次のように規定されている。

釈教の中、出家に二類あり。一には小乗の類、二には大乘の類なり。道心あるの仏子、即ち此れこの類なり。今、我が東州、ただ小像のみありて、未だ大類あらず。大道未だ弘まらず、大人興り難し。誠に願はくは、先帝の御願、天台の年分、永く大類となし、菩薩僧となさん。（一一一）

ここで最澄は、天台法華宗の年分学生はすべて道心ある仏子として大乘の類であり、菩薩僧となそうと説いている。

また同式で、菩薩を「道心ある仏子を、西には菩薩と称し」とも言っていることからすれば、菩薩僧とは道心ある仏子たる僧ということになる。同時に日本にはただ小乗の類がいるだけで未だ大乘の類は見当らないと言ひ、それは大乘の教が弘まらないから大乘の修行者が現れ難いのだとして、以後、天台宗の僧を菩薩僧として養成したい、比叡山寺を菩薩僧育成の寺にしたいと、最澄はこの『六条款』で願ひ出たのである。

同時に興味深いのは、最澄自身は律令国家の従来の制度に則った正式な官度の僧でありながら、ここでいう菩薩僧を従来の制度には依らない官度の僧とするという、いわば

新しい制度を構想し提案している点である。

古代律令制の下で出家して僧になるためには、国家の許可を必要とする官度制をとっていたことは改めて指摘するまでもなからう。が、今日その制度の実態の細部まで分かっているわけではない。ここでは先行研究に導かれて、『延喜式』の玄蕃寮に関する規定に記載された年分度者の得度法を押しえておくことにする。

畿内の場合、まず一定の修行を経て何がしかの課試を終えた者が得度を願ひ出るために、経業を記した貢進解と本人の自筆の手実を作成し、恐らく各寺院の三綱から僧綱へ、僧綱から僧尼を監督する治部省へ申請して許可を得ることになる。治部省では提出された解を調べて太政官に申請するとともに、民部省所管の戸籍で勅籍¹¹本人確認をした上で問題がなければ度牒を作成し、治部省・玄蕃寮・僧綱の三者が連署し太政官印を捺したものを下付、同時に民部省所管の俗籍から除いて玄蕃寮所管の僧籍に編入し、正式な僧にするという制度である。許可を得た者は正月宮中齋会の最終日に宮中で得度式を行い、得度した僧は、沙弥と呼ばれた。尼僧の場合も恐らく同様の手続きを経て沙弥尼になるのである。むろん以上は後代のものだから、延暦二十五年当時、細部までこの通りであったか定かではないが、一つの目安になるのではないかと思われる。

一方、授戒式についても細部は不明であるが、鑑真渡来以後に整備された方式を推定すれば、得度後さらに何年かの

修行の後、各寺院から僧綱に申告され、さらに治部省・玄蕃寮に上申された受戒資格者の沙弥に対し護国經典に関する課試を行い、僧籍を勘定の上で、選ばれた者に対し二十一日間の悔過を修せしめた後、東大寺戒壇院で三月から四月ごろ、省・寮・僧綱立会いの下で三師七証を立て登壇受戒させ、改めて戒牒の下付があつて比丘と呼ばれる僧になる。このように得度も受戒も完全に国家の管理下でなされたことから官度制と呼ばれ、私度の僧（以上の手続きを経ず私的に僧形をとっている者）とそこで区別されることになる。言うまでもなく、この得度受戒後も官度の僧は全て国家の管理下に置かれており、その点で寺院各々の自立性はなかったと言える。国家仏教と称される所以の一つである。

これに対して最澄が主張した得度法は、まず、僧綱の手を経ずに直接比叡山寺から官に對し得度の申告ができ、その対象者に太政官印を捺した正式な度牒の下付を求めながら、得度した僧を僧籍へ編入せず、俗籍に仏子と書込む方法へ変更するという提案である。

授戒式は、比叡山寺内に新たに建立する独自の大乘戒壇院で菩薩戒を授ける形式で行なわれ、授戒後は菩薩僧として届け出て、その戒牒には同様に太政官印を求めている。したがって、天台宗では僧綱の手を経ずその判断抜きで得度授戒を行なうことができ、天台宗での判断を官に申告すればよいという制度への変革なのである。それによって、

従来にはない僧、俗籍を持ちながらの官度の僧として大乘菩薩僧を位置づけ、同時に僧綱の管理下へ菩薩僧を組み込まないようにする構想である。まさしく比叡山寺天台宗の、南都からの独立を意図する構想と言えよう。

しかし、ここでも、官に届出て形式的にその管轄下に入ることを否定していない点に注意すべきであろう。最澄の上表は国家仏教という大きな枠組み変革の要求ではなく、目指したのはどこまでも南都からの独立であった。

また、『八条式』が菩薩僧の育成方法を具体的に示したことも確認しておきたい。たとえば、受戒後は比叡山に十二年間籠らせ止観業・遮那業を修学させること、そして十二年の籠山修行後は、修学した両業の成果によって国宝・国師・国用の三種に分け、各々の分に應じて登用するという提案である。

したがって一連の上表は、ある構想の下にかなり計画的に練られたものであることを思わせる。何れにせよこの時期、授戒法の変革と新たな寺院構想を示して、最澄は天台宗のみならず、この後の日本仏教の展開にとり重要な意味を持つ主張をなしたのである。

最澄がこう主張した直前、この『八条式』を上表する三ヶ月前の弘仁九年二月、最澄は弟子光定に對し、天台宗を後世に伝えるためとして大乘寺の建立を告げている。大乘寺とは未だかつて聞いたことがないという光定に對し、最澄は印度に一向大乘寺・一向小乗寺・大小兼行寺があると

言い、大乘寺建立の根拠としている。これが最澄の一向大乘寺構想を最も早く伝える記事と思われるが、これは當時、公にされたものではない。

更に同年三月、最澄は弟子たちを前に国のため家のために山で修学して衆生を利益し仏教を興隆すべしと説き、同時に自身は今より以後声聞の利益を受けず、官度の僧たるべく仏前で誓願した二百五十戒(具足戒)を小乗の威儀に乖いて棄捨した、と告げた。この戒律棄捨の宣言は、当時の官度の僧として、あるいは仏教僧としても驚くべき発言である。

またこの時、南岳慧思・天台智顛両大師が仏より菩薩三聚淨戒を受け、それが灌頂・智威からさらに湛然・道邃へと次第して最澄・義眞に伝えられたとした上で、菩薩僧や菩薩の威儀あるは一向大乘・一向小乗についての正しい教えがあるので、今後、天台宗の学生には大乘の戒定慧の教えを開示して、永く小乗行の下劣を顕かにさせようと考へ、表式を製り許しを請いたい、と弟子たちに告げた。ここに最澄の強い危機意識をみることができる。

これを伝える『叡山大師伝(大師伝)』は、古来最澄伝の根本資料として信頼されてきたものであるが、今日ではその史料の信憑性について疑義も提出されている。ただ、この記事については、その二ヶ月後に『六条式』を最澄が上表していることからみて、信頼してよいのではないか。同年五月上表された『六条式』は、『一心戒文』と『大師

伝』の記述に呼応する内容をもっているからである。以上のことから、従来にない構想は、最澄において弘仁九年初めまでに出来上がっていたと言えよう。

2 最澄による当初の宗派構想

この時期になぜ最澄が上述のような行動にでたかを考えるために、最澄の宗派意識そのものの変化を、当時の状況とともに問題にしたい。

その検討の始めを、ひとまず延暦二十五年(八〇六)正月三日に置くことにする。この時、最澄は上表して年分度者の定員改定を提案し、南都諸宗に天台宗をも加えた、従来は必ずしも明確でなかった宗毎の年分度者配分案を示した。すなわち、華嚴宗二名・律宗二名・三論宗三名(内一名は小乗成実宗分)・法相宗三名(内一名は小乗俱舍宗分)とし、それに最澄が立てようとした天台宗二名分を加えて、自宗を南都仏教の各宗と並ぶ教理研究学派の一つとして位置づけようとしたのである。通説では、これが前年に多くの経論を携え唐から帰朝した最澄による、事実上の立宗宣言と看做されている。

この学派別年分度者制という新たな提案を、さしたる批判も反対もせず当時の僧綱が承認して、これに呼応する上表を二日後に提出している。この少し前、延暦二十二年(八〇三)正月に三論宗の衰退を考え法相宗五名・三論宗

五名とする年分度者制を定めればかりであることからすれば、最澄による両宗の年分度者数削減提案への南都のこの対応は、いかにも鷹揚で寛容にみえる。が、桓武天皇の最澄に対する帰依の深さを僧綱たちが考慮したとすれば、これも当然の対応かも知れない。ここでも、これ以後の動きを見ても、最澄の提案とその承認との背後には、桓武天皇による最澄への絶大な帰依が微妙な影を落としているように思われるのである。

たとえば『六条式』で自らの提案を語った上で、天台宗の興隆は先帝桓武天皇の御願であると説いているが、さらに明確な史料として『菩薩の出家となすを請うの表』が上げられる。これは『六条式』に続けて弘仁九年五月に出されたものだが、その中で最澄は「先帝の御願、天台一宗にあり」ながら未だこの国に充分な広まりを見せず、鑽仰されるまでに至っていないという。そこで桓武天皇の御霊のため、今より以後天台の年分は毎年春三月十七日（桓武天皇の忌日）に勅使一人をつかわして、比叡山院において大乗に依って得度させたい、と願ひ出ているのである。さらに弘仁十年、『四条式』上表の同じ日「大乗戒を立つることを請うの表」では、さらには「登天の桓武聖皇帝、法華宗に帰し、新たに開建する所の者なり」と語っているのが「法華宗の年分両箇の得度者」についてなのである。

両箇という言葉からすれば、止観業と遮那業の年分度者

を念頭に置いているのは確かであり、止観業と遮那業との両業を法華宗という言葉にしていることに注目したい。この「業」の語を「学」とみることは内容的に許されると思うが、その両業を含むことでの「宗」の語は、ある仏教教理に関する特定の学派という意味ではありえず、複数の教学を包み込んだ一つの「宗団」を意味している筈である。比叡山寺はそのような意味での「法華宗」の寺としたい、という明確な構想の下にこの言葉が使われているのである。したがって、一向大乘寺の建立と大乘戒による受戒とが『六条式』で上表されていることをもって、新しい宗派意識の、少なくとも原型の成立と考えたい。

ここでいう新しい宗派意識とは、経典や論書の教説に関する枢要な教義を、さらにはその教義を学ぶ一団の人々（この立場を「学派」と呼んでいる）をもって「宗」の意味とすることから転じて、仏教について、ある一つの立場からの教義理解を同じく尊崇する人々の一団を「宗」として、それを一寺院全体の立場とする。したがって、その寺院に学んだ僧侶がやがて自らの寺を開き両寺院の間に深い関係（もちろん、それが後に本寺末寺の関係になってゆくと思う）が保たれてゆくと、そこに「宗」門が言われ、そこでの「宗」学は宗門の学がより確固としたものとなる。しかし、さらにこの意味での一宗門中において、その一つの教義をめぐる解釈の違いなどから立場を異にする分派が生じた時に、これを「派」とみるという意識を意味してい

る。

つまり基本は一寺一宗門とみることが、今日の日本における宗派理解になっていると思うのである^①。無論、いま指摘したような宗派意識がこのとき完全に確立するとは考えていないが、そこへ向けて大きな転回点となる宗派意識の原型の成立とみなしたい。

たとえば比叡山延暦寺は天台法華宗と言われるように、法華経を所依の本経とし、その教義の枢要を中国天台宗の大成者智顛の教説に基づいて考える一宗団と言える。同時に日本天台宗の教義は、密教学や浄土学、あるいは禅学や戒学をも含めた多様な仏教教理を包摂し、しかもそれら諸学に統一的な解釈をもつることによって、一宗門の学としていく。この時の「宗」の語の意味内容は、特定の經典や論書に関する教学を意味する奈良仏教の「学派」と異なることは明らかであろう。そして、比叡山延暦寺を総本山として宗門内の他の諸寺院を位置づけ、宗学を義務づけることになってゆくことは改めて確認するまでもないことである。後にこの一宗門はさまざまに分派することになるが、それは勿論、いまだ最澄の時代のことではない。が、このような教団全体を「宗派」という言葉で捉えることが、最澄の一向大乘寺構想の内に萌芽しているとみるのである。この様に考えた時、もう一つ興味深いことがある。それは最澄が、法華宗という言葉を弘仁になってからではなく、先に指摘した延暦二十五年正月の上表中でも使っているこ

とである。そもそも上表の題からして『まさに絶えんとする諸宗を続け、さらに法華宗を加へんことを請うの表』^②であって、この「宗」がそれまでの日本にないことを最澄は承知していることになる。だからこそ、それが最澄の立宗宣言と看做されていることも既に指摘した。

しかし、このとき最澄が用いた「法華宗」の言葉が、果して弘仁九年になって用いている意味と同じと言えるかという点、それを検討できるほど最澄自身が明確に語っていないし、周辺の記事にも検討し得るようなものを見出せない。そこで、先に微妙な解釈にならざるを得ないのだが、延暦二十五年の段階ではまだそこまで至っていない、従来の「学派」の意味で、つまり上表で並べた三論宗や法相宗・華嚴宗などと同列に「宗」の語を用いているとみて、あえて教理研究学派と解釈したのである。

そう考えた理由は、やはり延暦二十五年正月の上表にみえる最澄の次の言葉の解釈からである。

最澄聞く、一目の羅は鳥を得ること能はずと。一両の宗、何ぞ普く汲むに足らん。徒に諸宗の名のみ有りて、忽ち伝業の人を絶つ。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け、両曜の明に則りて宗別に二人を度せん。(一一五)

仏の教は広大なので、ひと目の鳥網では鳥を捕らえることが出来ないように、一つ二つの宗(学派と解釈する)で

は仏の教えを普く汲むには不十分である。しかし、いまは徒らに諸宗の名のみあるだけで、その業を良く伝えていける者は絶えてしまっている。そこで年分度者の総数を定め、仏の六波羅蜜行の教えを踏まえ、業を授ける諸学派の数を定め分けて各学派別二人の配分案にする、と上表したのである。そうすれば陛下（桓武天皇）の法施の徳は一人古今に秀でることとなり、多くの衆生を仏法の材とする働きは未来永劫にわたり尽きることがない、と説く。法施とは、布施波羅蜜における中心的な行で、仏の教えをこの世に伝え施すことを意味する。その法施の徳を桓武天皇の徳とすると願い出たのだから、太政官も僧綱も最澄の上表を無視する訳にはいかなかったと思うが、天皇および太政官に配慮したから、直ちにこの提案を南都側が認めたと言ひ難い面がある。先ほど何とも鷹揚な対応と評したが、次のような上表が伝えられているからである。

仰ぎ惟んみるに、無上世尊はこれ大医王なり。類に随ひて教を設け、苦を抜き樂を与ふ。八万の法蔵、権あり実あり。始め殊なるに似たりと雖も、終り皆な揆を一にす。衆生の病既に異なれば、与ふる所の薬同じからず。有情を濟くはんと欲するに、一だにも廢するは不可なり。悉く皆な勸勵して、すなわち群迷をすくう。

(一—一六)

僧綱たちの連署による『内裏、諸宗の年分一十二人を問ひ定めらるる所を賀する表一首』の言葉で、ここで南都の高僧

たちはその理由を、世尊は大医王であり類に随って教えを設け苦を抜き樂を与えるのだが、その八万の法蔵に権実があり、一見異なって見えても結局は皆一味であって、それは衆生の病が異なれば与える薬が同じでないようなものだから、衆生を濟度せんとするなら一も廢してはならない、と語っている。

内裏は置くとして、ここから読み取れるのはどこまでも仏教教理上からの承認であり、最澄に対する天皇の帰依などへ配慮したものとは読めない。また、この言葉が先に引用した最澄の上表文の言葉に呼応しているのは明らかであって、南都側も最澄の提案する天台宗が、彼らが寺院内に抱える三論宗や法相宗と何ら変わらないと考えたからこそこの上表をしたのだと思わざるを得ない。そもそも年分度者制に宗Ⅱ学派の考え方が最初に持ち込まれたのは延暦二十年四月の改訂の折であり、年分度者の資格試験の改訂や年齢制限の緩和とともに示されたことなのである。

延暦二十五年正月に至るこうし一連の動きにおいて見られる「宗」の考え方は、先ほど示した、後に定着する一寺一宗門の理解に通じるような考え方でないことは言うまでもなからう。端的な例を挙げれば、当時の東大寺にはいわゆる南都六宗全てが存在したのだが、そこに異なる教学を統一的に再構成して一宗学にすると言う構想は見られないのである。もちろん他の南都の寺でも数こそ違え複数の宗を抱えているため、例えば三論宗は東大寺・大安寺・法

隆寺・元興寺にあるといった状況であった。したがって、三論宗の衰退を止めるため年分度者を五名に定めるとした時、それはある特定の寺院に対してなされた制度の改訂ではあり得ない。この意味において、やはり南都仏教は全体として一つであると言わねばならないのである。

もう一点、南都仏教における宗に関して確認しておきたいのは、例えば東大寺僧の全てが六宗のどれかに所属していたと、今日の「宗」についての常識からすると考えがちであるが、むしろ限られた数の僧だけが、その学派の教理研究をしていたと見た方がよいことを論じた先行研究もある。それによれば、一宗十一人から十二人、六宗あわせて六十六〜七人くらい、全体からすれば僅かな数の者だけが東大寺で各宗の宗学に当たっていたという。したがって、毎年二〜三人の年分度者があれば、十分宗学を維持してゆける状況の中で出された、延暦二十五年正月の最澄の上表であったことになる。

以上のことを考えると、この延暦二十五年時点で南都側と最澄との間で、年分度者をめぐって、また「宗」の考え方について、大きな差違はなかったと見た方がよからう。だからこそ僧綱たちは直ちに賛同したと思われるのだが、その場合でさえも、桓武天皇の最澄への深い帰依が、僧綱たちに、その教学上からの判断に対する傾きを与えなかったであろうか。少なくとも最澄の桓武天皇の御願という言葉の繰り返しは、それを十分意識した政事的意味合いをも

含んでいるように思える。

ただし、最澄も南都側も宗別年分度者制の施行に際し、この時点でその宗派意識に大差なかったとしても、何処まで最澄が以下のことを自覚していたか確認しようがないのだが、南都における宗が南都の各寺院に亘るものであったのに対し、天台宗は比叡山寺一寺のみであったことは明白な事実であり、それが後の一寺一宗門という考え方を定着させるのに大きな役割を果たす筈であることは、やはり注目して置くべき点であろう。

以上の経緯があって、延暦二十五年正月二十六日、最澄の提案通り太政官符が発せられ、天台宗にも年分度者二名の承認があり、内一名は大日経を読ませる遮那業、もう一名は摩訶止観を読ませる止観業と、度者の本業も定められ、同時に他宗の年分度者にも各々相応の本業が定められた。天台宗がここに公認されたといえる。

また、この官符の中で課試制度も明確にされ、各々本業の疏によって法華経・最勝王経の護国經典を読むことを義務づけ、経論中より大義十条を問ひ内五問正解以上に得度を許すとした。この試験に及第しなければ、その年の学派年分度者数が満たされずに終わり、及第を待って後年得度させるという厳しい規定であった。さらに戒壇院で受戒の後、二部の戒本（四分律比丘戒本と比丘尼戒本）の誦誦を義務づけ、羯磨四分律鈔を誦じるまでにさせた上で、本業十条・戒律二条の試験を行ない、七問正解以上の者を諸国

の講師や立義などに任命することとし、戒律を習わなければ本業に通じた者でも任用を許さないとしている。この従来の方からすれば極めて厳しい官符に対し、南都が異論を申し立てた節はみえないし、最澄もこの段階では四分律に基づく南都仏教以来の授戒と戒律の修習に異を唱えず、そのままを受け入れているので、少なくともこの段階において南都と最澄の間に大きな齟齬はなかったと言えよう。否、日本のみならず東アジアにおいて、当時の仏教界では、それが戒律に対する当然の考え方であったからである。

が、同時に注意したいのは、入唐中、最澄は弟子義眞とともに天台伝法の師道遠より天台円教菩薩戒を受戒し、後に主張し始める大乘戒について延暦のこの上表の時点で既に知っていたことである。それ故、この段階では、その菩薩戒を以て天台宗の修行僧を受戒させ独自に菩薩僧を育成することを最澄は未だ考えていない、とみななければなるまい。彼がこの時点で構想した天台宗は、やはり南都仏教の各宗とそれほど大きく異なるものではなかったことになろう。その意味で、ここを最澄の立宗宣言と見るにしても、なおそれは南都仏教の各宗と並ぶ教理研究学派の一つを立てることだ、と考えるのである。

したがって、延暦二十五年に立宗宣言ともいえる学派別年分度者を願い出た、その十二年後の弘仁九年一月に、最澄は天台宗を後世に伝えるためとして弟子光定に一向大乘寺の構想を話したのだから、この間に最澄の中で大きく構

想の変化が生じたといえよう。

3 南都仏教との相違の明確化と変革の構想

上述の十二年間に最澄の宗派構想をこれほど変化させた原因として、法相宗僧徳一と三一権実論争を続ける過程で生じた、天台教学に基づく大乘仏教理解の深まり、言い換えれば仏性理解の深まりがあったと思われる。それによって、梵網菩薩戒を以て大僧戒とし、大乘の菩薩僧を育成し一向大乘寺つまり比叡山寺に止住させるという構想へと最澄の思いが至ったのではないか、と考えるのである。

こう考える第一の理由は、最澄の思想形成の過程として、まず三一権実論争が先行し、それを追うように大乘戒・菩薩僧の上表がなされていったことである。それは、南都仏教のあり方が、最澄にはいわば大乘と小乗との混淆折衷のように見えてくる過程であり、真の大乘仏教はいかにあるべきか、天台宗をいかに位置づけるべきかという問いへと、最澄の思考が収斂してゆく過程であったといえる。

大乘仏教の大乘たる所以は一切皆成を説くこと、すなわち一切衆生が成仏できると説くこと、その意味で一切平等であることを説くことにある。それを主張し得る根拠が、一切衆生に例外なく仏性があることを説いた涅槃經である。そして、三乗教の立場である法相宗を初めとする南都仏教は、その涅槃經説をむろん承認しながらも衆生の皆成仏説

をとらないのに対し、一乗教の立場をとる天台宗は衆生は一切皆成を説き、その点で仏教の教えは平等な衆生の一つの乗り物であるとする。この相対立する両者の立場に対し、どちらが権教か実教かを問うのが三一権実論争であって、それはまさに皆成の根拠となる仏性の問題を廻った論争であった。

論争の経過については、日本の古代仏教史においてよく知られたことであると思うので、出来るだけ簡単にまとめおくことにするが、南都法相宗と最澄との論争は、弘仁四年（八一三）六月興福寺で藤原冬嗣を前に、天台の奥義は諸宗の教えより秀でていると最澄が説いたことに始まる。その三ヶ月後には『依憑天台義集』一卷が纏められ先的主張への根拠が明らかにされ、さらに三年後の弘仁七年には『依憑天台集序』が記された。

その序に、天台宗の伝法は諸宗の明鏡であって、我が国でも天下に円機が熟し円教は天台宗が遂に興ったのだが、他宗派では自説に執して天台の妙法を破し、天台の四教は外道の説だと批判した、と最澄は言う。そこで、諸宗の依憑する所を比較検討して後代の鏡とする、と説いて天台宗最勝の自説を展開した。この『依憑天台宗』に対し東国にいた法相宗の僧徳一が『仏性抄』を著し天台宗を権教とする立場から反論したことにより、両者の論争が始まる。最澄は、それに『照権実鏡』（弘仁八年）をもって反論したのに対し、徳一は『中辺義鏡』を著して再反論した。これ

に対し最澄は『守護国界章』（弘仁九年）、さらに『決権実論』（成立年不明だが、この間と推定）、そして『法華秀句』（弘仁十二年）によって、徳一の法相義を論破する。これに対し徳一はさらなる反論を企てていたかも知れぬが、出されることなく終わった。翌、弘仁十三年（八二二）最澄の死によって終止符が打たれたからである。

この論争中になされた一乗天台・三乘法相の権実をめぐる両者の議論について、その論点を簡単にまとめれば、両者の争点は成仏の根拠たる仏性の理解における相違であり、それが一切皆成と無性不成仏との相違に帰結することである。

仏性は理として一切衆生に具足することは涅槃経に説くところであり、それを承認する立場に両者の違いはないが、その仏性を顕し成仏への道を開く行をなし得る因となる行は仏性を持たない衆生があるとして、法相宗の重要な教義である五性各別説を徳一は擁護する。しかし理としての仏性を認めれば、一切の衆生に覚知性を認めざるを得まい。したがって行をなし成仏しうる可能性が全ての衆生に開かれている、と最澄は考えるのである。すなわち、天台宗の立場から徳一説を批判すれば、衆生の成不成を説く立場は権教方便説であり小乗義を挿入することになる。真に大乘仏教の立場を確立しようとするならば、法華実教のように一仏乗として五性の別なく悉皆成仏としなければならぬ、と最澄は主張するのである。

その大乘義を鮮明にするために最澄は『守護国界章』の中で、衆生の有性無性を各別する論拠としての行仏性説を論破するのに、法相宗の祖世親二天親『仏性論』を引用して、実大乘を標榜する法相宗に突きつけたのである。徳一は、無仏性を説く立場が衆生の中に行仏性のないことがある点に論拠を置くのに対して、理としての衆生の皆成仏が悉有真如仏性に論拠を置くと言うのであれば、最澄はまさにその衆生の悉有真如仏性ゆえに皆成仏を言いうるのだと反論する。そしてその論拠として天親の『仏性論』をあげ、真如仏性であれば三仏性を具えているという天親説を紹介して自説を弁護するのである。すなわち、徳一の法相宗学にとって重要な論書ですら、十分に理解していないという批判によって、徳一の主張する立場がいかに脆弱であるかを明かすのである。

また最澄が『法華秀句』で問題にしたように、仏性論は古来仏教教理における中心問題であり、だからこそこの問題をめぐって論争が印度中国日本と続けられてきたのである。仏性の理解如何が大乘の立場の理解へ直結することになる。すなわち、自らの実大乘を説いて譲らない南都の学僧たちは、衆生の悉有仏性を小分(限定的)であるとして理解して、限られた選ばれた者だけの成仏を考える小乗義をも併せ持っていた。それ故、彼らに小乗仏教の中で纏められた具足戒への疑問もなく、それによる受戒にも印度中国以来の伝統だとして疑いも見られない。しかし、大乘を理

解しようとして大乘經典の読み解きに立ち帰るなら、一切衆生の悉有仏性悉皆成仏がその教理の基本であることは論ずるまでもない、とするのが最澄の立場なのである。にも拘らず、修行の困難さ・成仏の困難さを思う時、成仏が可能であるのは釈迦のような特別な存在だけであるとする理解が、印度中国にも日本にも生じてしまっていたことは事実である。当時、最澄が直面していたのは、成仏することが多くの衆生にとって全く困難なことだとする、こうした現実的な見方であったと思われる。

この南都仏教の立場に対し、最澄は仏の説いた悉有仏性一切皆成を一切の衆生に起こすことだと信じようとしたのだと思われる。むろん、その信を愚かな理想主義と言うことは容易であろう。しかし、その批判に立つなら、如何にして宗教は成立し得るのかを問わねばならぬことになるであろう。宗教は、いずれにしても信に基づく自己救済の実践の行為において、その意義を持ちうるのではないか。

最澄からすれば、上述の仏性理解に基づいて、一切衆生悉皆成仏を信じ利他行に励んで成仏への道を歩む者が菩薩である。そして、それこそが大乘の立場だという理解に他なるまい。この時、一切衆生には何の差別もなく平等である。とすれば、行において出家と在家の別も立たないし、比丘と沙弥と俗人ととの差別も意味をなさないことになる。そうした菩薩たらんとする決意を受戒で示すのであれば、大乘菩薩戒こそが相応しい。これが最澄の考えたことでは

なかったかと思う。それが、ここでいう十二年間の経過のうち、最澄は一向大乘寺を構想させた、彼自身の仏教理解の展開であったと考えるのである。

しかし、もしそうであるならば、菩薩である僧とは仏教者として如何なる意味を持つのか。出家と在家は、大乘の立場で各々いかなる意味を担い得るのか。これこそが最澄の新たな構想に対して問われなければならない問いであろう。

それに対する最澄の答えが、在家の菩薩と異なる、菩薩僧に対する十二年間の厳しい籠山修行とその後の利他行実践の義務づけであったと思う。それに耐えられぬ者は僧としての資格を持たない。いわゆる『山家学生式』は、全体としてそのことを語っている。在家であれば持戒と利他行の実践はあるべき望ましい理想の姿であろうが、僧にはあらねばならぬことと考える、その決意を早くも最澄の最初の著作『願文』に見てとれることは、改めて確認するまでもなからう。

東大寺戒壇院での受戒後、正式に近江国分寺の僧となつた延暦四年(七八五)七月、最澄は国分寺を離れ比叡山に入つて山林修行を始めたのだが、この入山は後年最澄が抱く具足戒による受戒への疑問からではなく、国分寺僧として鎮護国家の法要を行なう自らの在り方に疑問を抱いたからだと思われる。修行も未熟で戒律も満足に具わっていない愚癡の者でありながら、官度の国分寺僧として四事すなわち衣服・飲食・臥具・湯薬の労わりを受けていることへ

の反省が、そのまま国分寺僧であり続けることに疑問を抱かせたと思わせる記事が『願文』に見出せるからである。

そこで、寺をでて山林に籠り修行を重ねて、淨戒を具足し般若の知恵を得て、修行の成果として功德を得たならば、それを一人己が身に受けずに衆生に施して悉く無上菩提を得させんとする、それが叶うまで世俗と交わらぬことを仏に誓ったのが『願文』であった。その意味で、僧としての最澄のあり方は、その当初から一貫して変わらなかったと言い得る。

そうした菩薩僧を養成する従来にない天台宗の立宗という重い決意によって提案し実現したにも拘らず、延暦二十五年①大同元年に認められた天台宗年分度者は、大同二年から五年までの四年分がまとめて得度されたのだが、その八名分のうち得度後比叡山に止住した僧は止観業の光定ただ一人であり、他は一名が死去、一名が老母を養うため、一名は巡遊修行のため山に止まらず、四名が法相宗に転宗している。さらに、これを『学生名帳』に記載のある弘仁十年に至る十三年間分二十六名について見てみると、住山の僧十名を数えるのみである。その内、七名については僧ではなく一乗沙弥と冠しているから、未だ具足戒受戒のために東大寺へ行っていないことにならう。したがって、受戒した僧十九名のうち比叡山止住の僧は僅かに五名であり、山を去つた十四名のうち法相宗相奪とあるのは六名を数えている。②

受戒僧たちの天台宗離反の理由は明らかではないし、夫々に事情があったと思われるが、いづれにしても南都での官僧としての生活と、最澄のいう十二年間の籠山修行との間には、大きな隔たりがあることは否定できない。今日でさえ、比叡山の冬が厳しいことからすれば、最澄当時がどのようなものであったのか、想像さえ困難な想いがする。それに耐えられぬ者を比叡山寺の僧と見なさいと最澄が考えるなら、最澄のもとを離れ南都に止まる僧が増えるのも、避けられぬことであつたかも知れない。

が、やはり、こうした受戒僧たちの離山は天台宗興隆を考えている最澄にとつて放置できぬ由々しき状態であつた。受戒のため南都へ数ヶ月間派遣せざるを得ない状況の重大さを、最澄は厳しく受け止めていたと思われる。天台宗を維持してゆくためには、何としても上述の事態を解決せねばならない、というのが最澄の課題となつたはずである。以上のことから、大乘菩薩戒受戒による菩薩僧育成の一向大乘寺構想は、弘仁九年〜十年にかけて、明白な主張となつて表明されたと考えたい。そしてそれは、日本仏教をそれまでない方向へと導く大きな転回点になつたと思われるし、一寺一宗門という、これも従来になつた寺のあり方を開くことになつたと考える。

4 結び——最澄上表の帰結

しかし、この弘仁九年〜十年に最澄が行なつた上表は、結局すぐには実を結ばなかつた。南都の僧で固めた僧綱の賛成を得られなかつたからである。

また単に南都僧たちはこれを黙殺したのではなく、護命を始めとする僧綱たちが連署して『大日本国六統表』を上表し、『四条式』に教義の観点から批判した。この『六統表』に対し最澄は直ちに反論を企てて『頭戒論』を書上げ、『血脈譜』とともに内裏に奏上したのが翌弘仁十一年二月のことである。それ故『頭戒論』は、僧綱たちの『四条式』に対する批判に対し、梵網經・観普賢經などの經や論を上げて逐条的に反論する構成であり、『四条式』に対する大部の補足説明の書と考えられる。したがって、この最澄の反論に対する南都側からの再反論には周到な準備が予想されるが、僧綱からはそれが為されることなく終っている。その代わりに『頭戒論』は黙殺された形となり、最澄の要求した一向大乘寺構想にとつて不可欠な大乘戒壇院の設立は弘仁十三年最澄が死ぬまで認められることはなかつた。大乘戒壇院の叡山内造立が認められたのは、皮肉なことに最澄の初七日のことである。意地悪く考えれば、最澄が死ぬのを待っていたのかと思えるほどであるが、それ以上に、最澄の死を悼んでの供養の意味が強かつた勅許であつたらう。しかしこれに対し、南都の僧綱が官に対し直ちに異を唱えることはなかつた。何処までも教理的に最澄の構想に非があるなら、むしろそうして然るべきであつたと思

われるが、なされることはなかった。だからといって、そのことは最澄の主張が教学的な正当性を結果的に保証されたこと、すなわち単純に教学論争の勝利と看做すわけにはいかない。

何故ならば、最澄が主張する十重禁戒・四十八輕戒をもつて大僧戒とする説は、最澄自身「その戒広大にして真俗一貫す。故に法華經に二種の菩薩を列ぬ」として、文殊・弥勒等の出家の菩薩と跋陀婆羅等の在家の菩薩を上げているように、菩薩がそもそも在家と出家を分かたぬ仏教徒を呼ぶ言葉であり、その菩薩全体に仏教徒として守るべき戒として示されたものであることからすれば、菩薩戒はそもそも仏教教的には出家者の戒¹¹僧戒として成立しがたいものだからである。梵網經の示す自誓受戒も、そうした意味での菩薩の存在を前提にして説かれていると見なければならぬことなのである。

それ故、最澄が主張する梵網經・觀音嚴經に依拠した菩薩僧たらしめる大乘菩薩戒受戒の法は、日本のみならず印度中国にも例を見ない新たな主張であることが、ここで確認すべき最も重要なことであると考えられる。最澄は、自らが受けた南岳慧思・天台智顛以来の菩薩戒の正統性を主張したが、その中国においてさえも僧戒は具足戒であったことは、彼自身が共に入唐した弟子義眞の受戒の公驗を『顯戒論縁起』に載せ、それが大唐天台山国清寺での具足戒による受戒であったと明かしていることから知り得るのである。

その上で最澄と義眞はともに道邃の下でさらに大乘菩薩戒を受けていたのであって、義眞が菩薩戒のみで僧になったのではないと、最澄は明瞭に主張してもいることになる。

同時に、次の点も確認しておくべき点であろうと思う。

最澄が入唐して大乘菩薩戒を受戒したとしても、そのとき初めて具足戒以外の戒律について知ったわけではない。最澄は既に入唐以前から、南都仏教の教学によって梵網經に説く十重禁戒・四十八輕戒について知っていたのである。したがって、一向大乘寺の構想を抱くまで、最澄はそれをもって僧戒とすることは考えもしなかったと言いうる。

これらのことからすれば、最澄のいう菩薩僧育成と大乘戒による受戒法と菩薩僧止住の一向大乘寺とは、本稿において既に繰り返して確認してきたことであるが、彼の大乗仏教理解、すなわち一切衆生の皆成仏を説く一乗の教えが法華經であり、それを学ぶ天台宗こそが真の大乗仏教であるのだという確信に深く関わった、独自の改革の主張であったと言わねばならない。

こうした伝統的授戒法に対し最澄がこれまでにない独自の改革を主張した意図も、こう考える理由も、既に記述したので繰り返しては避けるが、ただ一点、これら一連の所謂『山家学生式』を上表する前提として、最澄と南都仏教諸宗とりわけ法相宗との間で三一権実論争を続けており、その中心的な著作『守護国界章』の成立がまさに弘仁九年であるという指摘だけを再度しておく。とすれば、この弘仁

九年五月の六条式の上表をもって、最澄による真の立宗宣言と見ることも可能であろうと思う。最澄がこの時点で、従来にはない新しい宗派意識を抱いていたとみてよいと思われるからである。

以上、最澄の一向大乘寺の構想が成立する過程から、日本における新しい宗派意識のいわば原型が成立することを見てとれると考える。

さらに、後の一寺一宗門という考え方の確立に至る過程の検討については、新たな論考が用意されねばならない。論ずべき点として、例えば鎌倉新仏宗派の確立と展開、そして近世における寺檀制の確立など、多く残されている。

注

- (1) 本稿における最澄の著作からの引用は、特に断らぬ限りすべて叡山学院編『伝教大師全集』全五巻、世界聖典刊行協会、一九七五年四月刊行の復刻版からなされている。以下、本文中の引用末尾の括弧内の数字は、『全集』の巻数と頁数をあらわしている。なお、書き下しは全て筆者が行っている。また翻字の便宜上、正字を新字体に改めていることもある。
- (2) 比叡山寺、後の延暦寺においては、弘仁三年（八一二）に造営された法華三昧堂がそれに相当するというのが、最澄の構想とみて良からう。
- (3) 土橋秀高「大乘戒と小乗戒」日本仏教学会編『仏教にお

ける戒の問題』平楽寺書店、一九七二年三月刊。

- (4) 中井真孝「奈良時代の得度制度——特に公験制を中心に」速水侑編『論集日本仏教史第二巻奈良時代』雄山閣 一九八六年三月刊。

- (5) 光定『伝述一心戒文（一心戒文）』成立年不詳、『伝教大師全集』第一巻（前出）五三三頁。

- (6) 『叡山大師伝（大師伝）』『伝教大師全集』第五巻（前出）三二一から三三三頁。

- (7) 嗣永芳照「伝教大師伝に関する一、二の考察」『歴史教育』第二三巻五号、一九六五年五月刊。福井康順「新修伝教大師伝考」天台学会編『伝教大師研究』別巻、早稲田大学出版部、一九八〇年一〇月刊。

- (8) 『天台法華宗年分縁起（年分縁起）』『伝教大師全集』第一巻（前出）五頁。

- (9) 『請菩薩出家表』『伝教大師全集』第一巻（前出）二二二頁。
- (10) 『請立大乘戒表』『伝教大師全集』第一巻（前出）二四八から二四九頁。

- (11) しかし、日本の全ての寺院がそうだとは言えず、たとえば長野善光寺の場合などは特異な例として、その経緯を改めて検討することも興味深い課題である。

- (12) 『年分縁起』前出 五から七頁。
- (13) 二葉憲香「日本古代仏教における三学と六宗」二葉憲香編『国家と仏教』永田文昌堂 一九七九年刊（速水侑編『論集奈良仏教第一巻奈良仏教の展開』雄山閣 一九九四年刊に所収のもの参照）

- (14) 『内證仏法相承血脈譜（血脈譜）』『伝教大師全集』第一

卷(前出) 一三六頁

(15) 拙稿「最澄の大乗戒論——その伝統継承と変革への導因」石毛忠編『伝統と革新——日本思想史の探求』ペリカン社二〇〇四年三月刊。

(16) 拙稿「最澄における仏性理解」日本思想史学会編『日本思想史学』第二一号 一九八九年刊。

(17) 『守護国界章』『伝教大師全集』第二卷(前出) 六九三—四頁。

(18) 『願文』『伝教大師全集』第一卷(前出) 所収)を見てみると、明らかに三聚淨戒や梵網經所説の十重禁戒四十八輕戒を意識した立願であるように思われる。たとえば、「三界は純ら苦にして安きことなく、四生はただ患いにして樂しからず」、「風命は保ちがたく露の体は消えやすし」と衆生の四苦と諸法無常を理として自覚した上で、「得難くして移り易きはそれ人身、発し難くして忘れ易きはこれ善心なり」と考え「伏して己が行跡を尋ね思ふに、無戒にして竊かに四事の勞りを受け、愚癡にしてまた四生の怨となる」を自省して「然れば則ち、苦因を知りて而も苦果を畏れざるを釈尊は闡提と遮し、人身を得て徒に善業を作さざるを聖教に空手と嘖めたり」と言い、諸善行の実践を強く意識している。この自覚から五心願を立て、それが「解脱の味独り飲まず、安樂の果独り證さず、法界の衆生と同じく妙覺に登り、法界の衆生と同じく妙味を服さん」ためであるとして、衆生濟度の利他行実践を自らに強く課している。それ故、五心願は持戒の誓いであると言える。しかも、そこで意識されている戒、とりわけ梵網經四十八輕戒

の第三十六戒にみえる十三の作願と五心願との内容的な呼应は興味深い。すなわち、終に破戒の身を以て信心檀越の一切衣服を受けじ・百味の飲食を受けじ・百種床座を受けじ・百味医薬を受けじ・千種の房舎屋宅園林田地を受けじ・恭敬禮拜を受けじといい、作願最後に「願くは一切衆生悉く成仏を得しめん」とあるのを見ると、最澄の五心願の内容と梵網經の戒論との類似は、偶然の一致とは思われない。明らかに最澄は梵網戒をこの時点で知っており、それを踏まえて『願文』を構想している、すなわち菩薩たらんとしていることが知れるのである。

(19) 『天台法華宗年分度学生名帳(学生名帳)』『伝教大師全集』第一卷(前出) 二五〇から二五一頁。

(20) 同前、二五〇から二五三頁。石田瑞磨『日本仏教における戒律の研究』、中山書房、一九六三年八月刊を参考。

(21) 『四条式』『伝教大師全集』第一卷(前出) 一九頁。

(22) 『頭戒論緣起』『伝教大師全集』第一卷(前出) 二八八頁。

(23) 拙稿「最澄の大乗戒論——その伝統継承と変革への導因」前出。

付記 本稿は、二〇〇六年十一月十一日学習院大学で開催された国際シンポジウム、平成十八年度第二回東アジア海文明セミナー「隋唐期東アジア仏教の宗派意識」における口頭発表をもとに、書き直したものである。

Formation of the Tendai School in Japan by Saicho

—Investigating Saicho's concept for the temple of *Mahāyāna* Buddhism—

SHINKAWA Tetsuo

Keyword: school (宗派), monastic community (学派), precepts of *Mahāyāna bodhisattva* (大乘菩薩戒), temple of *Mahāyāna* Buddhism (一向大乘寺), *bodhisattva* monk (菩薩僧)

The present study focuses on the formation of the Tendai School by Saicho (767–822) during the period of 806–818 A. D. concentrating on investigating the establishment of the School based on its founder's concept of “The Temple of Mahāyāna Buddhism”.

On 818 A. D. Saicho decided to reorganize the *Hieizan-ji* Temple (later known as *Enryaku-ji*) to become the only temple of *Mahāyāna* Buddhism in Japan training the *Bodhisattva* monks as opposed to the *arhat* monks in monastic *Hīnayāna* Buddhism. For this purpose he planned to build a completely new sub-temple for the initiation of the Buddhists precepts (*Kaidan-in*) at the *Hieizan-ji* in addition to the existing *Kaidan-in* at the *Todai-ji* Temple of Nara. His aim was to diminish the influence of the Nara Monastic Community over his disciples as well as to persuade monks in *Hieizan-ji* to become *Bodhisattva* monks and thus effectively free his order from influences of Nara.

By fulfilling his vision, Saicho established a completely new independent School of Buddhism in Japan that was to become the most powerful and influential school of Japanese Buddhism for centuries and therefore it can be said he established the new form for Buddhism in Heian-period Japan. On the basis of this School, various influential Japanese Schools of Buddhism emerged in the following periods.