

【研究会】

## 初期禪宗と最澄の圓頓戒

——石田瑞麿・鏡島元隆兩氏の所論に反駁す——

伊 吹 敦

### はじめに

筆者は、最近、道璿（688-763）や最澄（767-822）に關するいくつかの論文を發表し<sup>1)</sup>、道璿が齎した初期の禪宗が、奈良・平安初期の佛教界において、從來考えられていた以上に大きな反響を得ており、最澄がその影響を受けて「日本天台宗」という獨自な思想を打ち立てたことによって、日本佛教史に大きな足跡を残したことを指摘した。今、それらの論文の論旨を要約すれば、およそ次のようになろう。

1. 初期の禪宗では、農作業を含む修行生活を律するものとして菩薩戒を尊んでいたが、中原に進出すると彼等が戒律（=小乗戒）を重んじないことに對する批判が高まった。そこで普寂は、そうした批判をかわすために、小乗戒も尊重するように方針を轉換した。弟子の道璿が日本からの授戒師としての招聘に應じたのも、この普寂の方針轉換に沿ったものであった。
2. 道璿を天台や華嚴の學者とする從來の説は正しくなく、師の普寂が洛陽と嵩山の嵩岳寺で行っていた布教活動を、そのまま日本の平城京と吉野の比蘇寺に移したのが、彼の活動であった。
3. 彼が行った菩薩戒の傳授や『註菩薩戒經』の撰述は、初期禪宗の基本的立場を示そうとしたものであり、特に前者は、初期の禪宗で行われた「開法」と呼ばれる布教を日本でも實踐したことを

示すものと見做すべきである。

4. 道璿の菩薩戒思想は、初期禪宗の基本的立場に沿ったものであったが、それが弟子の行表（722-797）を介して最澄に影響を与え、大乘戒の獨立という新たな思想と行動に繋がった。

最澄への道璿、あるいは禪の影響を強調する説は、古く常盤大定氏によって唱えられ<sup>2)</sup>、その当時、大きな反響を引き起こしたものである。即ち、この説が発表されると、直ちに天台宗の學者、二宮守人氏によって批判が行われ、それに對して横超慧日氏による常盤氏擁護論が出、更に久野芳隆氏による批評、常盤氏と二宮氏による再論が現れるといった具合であった<sup>3)</sup>。この一連の論争は、1932年には一應の終結を迎えるが、概して言えば、常盤氏の説が優勢で、その後の定説となったと言ってよい。こうした情勢を受けて1943年出版されたのが常盤氏の『日本佛教の研究』<sup>4)</sup>であり、この問題に關する氏の一連の論文が収められている。

しかし、その後、1950年代の末から石田瑞麿氏がこの問題を再び取り上げて常盤氏への批判を展開し、その成果は1963年に出版された『日本佛教における戒律の研究』として纏められた<sup>5)</sup>。更にその後、石田氏の影響を受けて、曹洞宗の宗學者として名高かった鏡島元隆氏が、江戸宗學において「禪戒」と「圓頓戒」が同一視されてきたことを批判せんとしてこの問題を取り上げ、やはり、常盤氏の主張に批判的な態度を取った<sup>6)</sup>。そのため、現在では、常盤氏の説は、むしろ否定的に捉えられているように見受けられる。

確かに常盤氏の説には多くの問題点を指摘できるが<sup>7)</sup>、その基本的立場は前掲の筆者の主張とも一致し、否定されるべきものとは思われない。ところが、學界ではこれを批判した石田・鏡島兩氏の説が廣く行われているという現状に鑑み、二人の説の誤りを指摘し、それらが受け入れ難いものであることを明らかにする必要を痛感した。ここに本拙稿を公表する所以である。

## Ⅰ. 石田瑞麿氏の主張とその問題点

私見によれば、道璿の最澄への影響を否定せんとする石田瑞麿氏の論点は次の五つに纏められるようである。

- I-a. 道璿が『梵網經』を重んじたことは事實だが、そのことが當時の社會に影響を與えたというようなことはなかった。
  - I-b. 道璿は確かに菩薩戒を重んじたが、道璿のそれは小乗戒の兼受を認めた従來の立場を追認するものであったのだから、最澄が唱えた圓頓戒とは性格が全く異なる。
  - I-c. 最澄が行表を介して道璿から受け継いだのは「天台」であって、「圓戒」ではない
  - I-d. 従來、禪との關聯を示すものとされてきた「虛空不動の三學」についても、十分な根據とはならない。
  - I-e. 「虛空不動の三學」を禪と結び付けることは、最澄の認識というよりも、むしろ光定の意圖的な創作と見做すべきである。
- そこで以下においては、これらの各項目のそれぞれについてその誤りを指摘してゆこうと思う。

### I-a. 道璿が『梵網經』を重んじたことは事實だが、そのことが當時の社會に影響を與えたというようなことはなかった。

石田氏は、道璿が『梵網經』に深い關心を寄せたことを認めつつも、自身で梵網戒を持したこともそれを人に授けたこともなかったとして次のように主張する。

「しかしこれらの記述からは、道璿が梵網に深い關心を寄せ、持戒清淨に努めたことが知られるだけで、とくに梵網戒を持ち、その授與を行なった事實は知られない。」<sup>8)</sup>

ここで「これらの記述」と言っているのは、『内證佛法相承血脈譜』（以下、『血脈譜』と略稱）の「大唐大光福寺道璿和上」の項に掲げる吉備眞備の「纂」、『延曆僧錄』の「道璿傳」、『元亨釋書』の「道璿

傳」を指す。確かに、これらの資料に「梵網戒を持ち、その授與を行なった」とは書かれていない。しかし、「梵網に深い關心を寄せ、持戒清淨に努めた」ことが記されているのであれば、どうしてそのことを無視してよいものか。

實際のところ、これら以外の資料によって、道璿が『梵網經』に基づいて授戒を行い、それが社會に受け入れられていたことが確認できるのである。すなわち、

1. 道璿が撰述した『授菩薩戒儀』の佚文が最澄の『授菩薩戒儀』に附された圓珍（814-891）の「裏書」に引用されている<sup>9)</sup>。
2. 思託（生歿年未詳）の『延暦僧錄』（788）の石川恒守（生歿年未詳）の傳記に彼が道璿の「菩薩戒の弟子」であったと明記されている<sup>10)</sup>。

という二点によって、道璿が弟子たちに菩薩戒を授けていたことは疑いようのない事實だと言えるのである。

従って、道璿の菩薩戒傳授を否定せんとする石田氏の説は事實誤認も甚だしいものなのであるが、氏はその謬説を基礎付けるために、道璿を巡る當時の状況に想いを馳せて次のように論じている。

「まず聖武天皇が菩薩戒弟子沙彌勝滿を自稱されたことはつとに知られているが、この菩薩戒が天平二十年正月、行基によって授けられたことも諸種の記録が伝えるところであって、ここに傳戒師として來朝した道璿がなぜその任に當らなかったか、という疑問が起こって來る。……したがって、朝廷がかれを請じて戒師としてつねに授戒に關與せしめたとする記録には虚構があるのではないか、と思われる。『釋書』の筆は平安朝中期以降の祈禱の意味を負った授戒が、この當時にもつねに行なわれたものと誤認して、道璿に授戒の事を附會したのであろう。

次に考えられることは、梵網の授戒が當時の僧尼の要求に添わないことである。……梵網戒の授受は、それによって僧尼の身分を決定する意味をまったく持たないからである。その意味におい

て梵網戒は極めて特殊である。

第三は、こうした梵網戒の特殊性がとくに僧尼を國家の統制下に置いた「僧尼令」の意圖及びその條文と相反していたことである。受戒は持戒と無關係ではなく、當然持戒を要求するものであるから、道璿が廣く梵網の受戒を唱導して授戒を行なうことは「僧尼令」との相反に苦しまなくてはならない。」<sup>11)</sup>

つまり、氏は、次の三つの理由を擧げて、道璿が菩薩戒の傳授に與つたはずがないと説くのである。

1. 聖武天皇の受戒師を行基が務めたことから見て、道璿が授戒に與つたとする傳承は後世の虚構の可能性が強く信用できない。
2. 梵網戒の傳授は僧尼の身分と直結しないから、彼らの要求に應えるものではなかったはずである。
3. 菩薩戒の傳授は僧尼令に背くものである。

しかしながら、これらの主張にはいずれも大きな問題が含まれている。先ず、行基が天皇に授戒を行ったのは、單に僧階が道璿より高かったからに過ぎず、これによって道璿が「律師」として活動したことを否定するのは無理がある。

また、菩薩戒の傳授が必ずしも僧尼のみを對象としたものでないこととは言うまでもないことであって、氏が敢えて在家の存在を除外して考えようとするのは理解できない。初期の禪宗の重要な擔い手は在家の信者たちであったし<sup>12)</sup>、出家と並んで布教に活躍する在家の居士たちも複數存在した<sup>13)</sup>。道璿の門下についても、在家の石川恒守が菩薩戒を受けていることから、状況は全く同様であったと考えられる。従って、假に僧尼が梵網戒を欲しなかったとしても、道璿が菩薩戒の傳授を行わなかったとは言い得ないのであるが、僧尼についても、その地位に直結しないからといって、菩薩戒を求めるものがいたはずがないというのは、いかにも無理な議論である。

更に、菩薩戒の傳授は僧尼令の枠組みとは全く別のところで、ある意味では私的に行われていたのであるから、それに背き、軋轢を生ず

るといったこともありえない。そもそも日本における佛教の國家統制は中國の制度をそのまま取り入れたものであるが、この時代、菩薩戒の傳授は中國でも盛行しており、しかも何等の問題も引き起こしていないことを思い合わせるべきである。

**I-b. 道璿は確かに菩薩戒を重んじたが、道璿のそれは小乘戒の兼受を認めた従來の立場を追認するものであったのだから、最澄が唱えた圓頓戒とは性格が全く異なる。**

石田氏は、「道璿と最澄の關係が戒律上緊密であることを認める解釋」は「道璿に『梵網經』の注釋があつて、最澄がこれを『顯戒論』に引用し、自己の所論に援用している事實にまず着目したことから始まると思われる」<sup>14)</sup>とした上で、これに對して次のように批判する。

「しかしこのように「南唐註經」が道璿の『註梵網經』であり、それを最澄が『顯戒論』に引用しているとしても、そのことが最澄と道璿との思想的な連繫を語るとは言えない。なぜなら、最澄が「南唐註經」を引用した態度は自説を立證するのに急で、「南唐註經」の言おうとする眞意を汲み取つてはいないからである。いわば、道璿の眞意をゆがめ、道璿が主張しようと考えなかつた、ただの一つの事例として掲げたところを取つて、自己の立論に援用したにすぎないのである。道璿の『註梵網經』は今日失われて存在しないから、かれの思想がどのように注釋に現われていたかは知るよしもないが、わずかに傳えられるところからすれば、最澄は道璿の眞意を故意に把握しようとしなかつた、と見るのが正しいようである。」<sup>15)</sup>

石田氏の言う『顯戒論』の文章とは次のものを指す。

僧統奏曰。佛言。不許爲名利故詐與佛戒。聖教之中。如是等事。皆曰魔軍。已上奏文。

論曰。牛驢之乳。其色難別。兩迦之果。其形何別。然爲名利故。以詐而授。其事易知。以必求利故。爲興法故。以眞而傳。其

理叵知。不肉眼境故。聖教所説。魔事甚多。自他共有。誰得悉脱也。南唐註經云。問。大乘戒菩薩所學。聲聞戒律儀。亦得是菩薩所學不。答。今以四義料簡。初大小相隔者。如此經起一念二乘心。學二乘經律。即犯輕垢罪。法華貪著小乘。三藏學者。不與共住。二以大斥小者。維摩經云。心淨故衆生淨。心垢故衆生垢。不出於如。又迦葉被呵云。我從是來。不復勸人以聲聞辟支佛行。三調伏攝受小乘者。一切登地以上菩薩。現作二乘。同二乘法。而調伏之。縱是三十賢菩薩。若出家者。一一皆受行二乘戒法。及欲攝受。不與二乘。而相違背。四開小入大者。如法華云。汝等所行。是菩薩道。漸漸修學。悉當成佛。又大經云。菩薩摩訶薩。持四重禁。及突吉羅。敬重堅同。等無差別<sup>已上經文</sup>。僕陽智周。亦同此説。天台法華宗。依二經意。暫一十二年。相隔令修。何乖聖教也。」<sup>16)</sup>

ここで最澄は「南唐註經」として道璿の『註菩薩戒經』の一節を引き、その文章中の「初大小相隔者。如此經起一念二乘心。學二乘經律。即犯輕垢罪。法華貪著小乘。三藏學者。不與共住」の一節において、「大小相隔」の經證として、「此經」（＝『梵網經』）と『法華經』とが挙げられていることを指摘し、この二つの經典に基づいて、小乗戒を持する僧侶たちから未熟な弟子たちを遠ざけるために十二年間の籠山を課すと主張するのである。

従來、この引用は道璿と最澄との思想的繋がりを證するものと見做されてきたのであるが、石田氏に據ると、そのような理解は誤りであるという。即ち、

「この四つの答えのうちに、道璿が言おうとする、かれ自身の立場があるとすれば、第四の「開小入大」であることは、こうした敘述形式に見られる一般的傾向よりして明らかなことである。したがって道璿はこの法華や涅槃の説くところに小戒兼持の足場を据えていたと解せられたが、この法華や涅槃の説を採用したものはまた前述のような中國天台諸師の立場そのものであったことを知らなくてはならない。」<sup>17)</sup>

と論じ、「道璿の著と考えられる『註梵網經』に徴して見ても、南都側一般の大小二戒に關する態度であつたことが判然する」と斷ずるのである。

つまり、大乘戒と小乘戒に對する道璿の立場は、大乘戒と小乘戒の兼受を許す第四の「開小入大」にあつたのに、最澄は大乘戒獨立という自分の主張に都合のよい第一の「大小相隔」のみを取り上げて根據としたというのである。これが先の文章でいう「南唐註經」の言おうとする眞意を汲み取つてはいない」「道璿の眞意をゆがめ、道璿が主張しようと考えなかつた、ただの一つの事例として掲げたところを取つて、自己の立論に援用したにすぎない」「最澄は道璿の眞意を故意に把握しようとしなかつた」の意味に外ならない。

この注釋は、文中に「僕陽智周。亦同此說」とあるように、撲揚智周（668-723）の『梵網經菩薩戒本疏』（以下、『智周疏』と略稱）にあつた文章をそのまま道璿が取り上げたものと見做すことができる。ただ、それを採用したということは、その内容を自己の立場としたということであるから、道璿の思想を反映するものと見てよい。そして、彼の立場が第四の「開小入大」にあつたことは疑いようのない事實であり、ここに見られる、大乘戒とともに小乘戒を重んじるという彼の姿勢が、師の普寂の方針轉換に従つたものであることは別に論じた通りである<sup>18)</sup>。しかし、最澄はその眞意を理解しなかつた、あるいは故意に無視したという石田氏の説は認められるであろうか。

ここで注意すべきは、この『註菩薩戒經』の文章を引いた後、最澄が「天台法華宗。依二經意。暫一十二年。相隔令修。何乖聖教也」と述べていることである。この一節は、最澄の主張する「大小相隔」が、『註菩薩戒經』、更には『梵網經』と『法華經』の二經に基づくものであることを示すとともに、それが「暫く」、つまり暫定的なものであることをも示しているからである。思うに、最澄の根本的立場は、道璿と同じく「開小入大」、つまり、あたかも『法華經』の「一佛乘」が「三乘」を包攝するように、小乘戒もそのまま大乘戒の一部

として包攝されるとしてその存在意義を認めるものであったが、未熟な修行者たちが最初から小乗戒を持する者たちと生活を共にすると墮落しかねないために、十二年間は山上にて「大小相隔」の形で修行させ、ある程度、修行が成就したら布教等の目的で小乗戒の受持も容認するというのであろう。つまり、最澄においても第四番目の「開小入大」が究極の立場であることは異ならないのであって、道璿の眞意を故意に無視しようとしたなどといった議論がどこから出てくるのか理解に苦しむ。

いったい、「大小相隔」というのは、大乘戒と小乗戒を相互に對立するものとして取り扱うものであり、その意味では大乘戒の優位は主張できない。道璿が「開小入大」を立場としたというのは、小乗戒を包攝するという形で大乘戒の絶對性を主張しようとしたことを示すものであり<sup>19)</sup>、その點で最澄の立場と完全に一致しているのである。従って、石田氏の主張とは逆に、最澄が『註菩薩戒經』のこの文章を正しく理解し、それから大きな影響を受けたと見るべきことは至極當然なのである。

しかし、大乘戒の絶對化という點では方向を同じくしていても、小乗戒を捨てるという最澄の行動は道璿の思想と大きな懸隔があるのではないか。ここで考えるべきは、本拙稿の冒頭でも觸れたように、初期禪宗の戒律に對する基本的な立場は、大乘戒だけで十分だということであって、小乗戒の受持は都市などで布教する際に世間に合わせて便宜的に行うもの、つまり、最澄の言葉を使えば正しく「假受小戒」に過ぎなかったという點である。道璿は「律師」として活動したが、晩年にその職を辭すると吉野山の比蘇寺に籠もって『註菩薩戒經』を著した。そこに彼の本当の立場を見るべきなのである。晩年まで道璿に従った行表はそのことをよく知っていたはずであり、それを若い最澄に傳えたとする想定は極めて自然である。

I-c. 最澄が行表を介して道璿から承け継いだのは「天台」であって、「圓戒」ではない。

石田氏は、また、『大唐新羅諸宗義匠依憑天台義集』（以下、『依憑天台集』と略稱）において、最澄自身が道璿から思想的影響を受けたことを表白している文章について、菩薩戒思想を中心に理解しようとする常盤氏らの考え方を批判して次のように言っている。

「第三は、最澄が『依憑天台集』の序で「南唐之後。稟此一宗」といっていることを、道璿から最澄が法を稟けた意に理解することである。「南唐」が道璿であることは、先に述べたように一應認めてかからなければならないが、しかしこのことは道璿と最澄との直接関係を語らない。最澄がここで言っているのは、「南唐之後」すなわち道璿の後に、換言すれば道璿の弟子行表から、この一宗を稟けたと言うことを一步も出ないのである。しかも「此一宗」は圓戒を指しているのではなく、天台宗のことである。したがってここでも道璿を通して最澄に至る圓戒の繋りはすこしも證明されないことになる。」<sup>20)</sup>

一見、もっともな意見であるが、この説が正しいものであるためには、前提として相互に関連を持つ次の二つが成り立たねばならない。

1. 道璿の立場が天台宗に基づくものであるということ。
2. 最澄の言う「一宗」が天台宗を指すものであること。

先ず、第一の点であるが、道璿を天台の祖師と見做すのは後世の傳承であって、それが、

- a. 彼の著作、『註菩薩戒經』が、主に法相宗の撰揚智周の注釋に基づいており、その智周の注釋がしばしば天台智顛（538-597）の説を依用していたこと。
- b. 日本天台宗の祖である最澄が道璿を非常に尊び、しかも天台宗と關聯づけるような敘述をしていること。

という二點に據るものであり、道璿自身が天台の教學に詳しかったとは考えられないということは、既に別に論じた通りである<sup>21)</sup>。

しかしながら、道璿の『註菩薩戒經』に智周を介して天台の影響が強く見られることは確かであるから、若い最澄がこの著作によって天台宗に關する知識を手に入れ、それが後の天台宗の樹立に繋がったことを「南唐之後。稟此一宗」と表現したと見ることは不可能ではない。だとすれば、最澄の言う「一宗」は天台宗を指すと見てよいのであろうか。確かに『依憑天台集』に「稟此一宗」と言うのであるから、それが天台宗であることは自明のように見える。しかし、他の著作における最澄の言葉を考慮に入れると、必ずしもそうとは言い切れないことが分かる。

先ず、参照すべきは、『血脈譜』の「達磨大師付法相承師師血脈譜」の「大日本國大安寺行表和上」の項に見える次の文章である。

「和上受達磨心法。學佛性法門。内外清淨。住持佛法。……又後任近江大國師。離欲清淨。潔不染物色。住持清淨畢其任也。最澄生年十三。投大和上。即當國國分金光明寺補闕得度。即稟和上可歸心一乘。」<sup>22)</sup>

この文章において最澄は行表から「一乘に歸すべきことを」を學んだと言っている。そして、行表は、この文章に言うように、「達磨の心法」「佛性の法門」を師の道璿から受けたというのであるから、「禪」を「一乘」の代表的な教えの一つと認めていたことになる。そして、この文章は、正しく先の『依憑天台集』の「南唐之後。稟此一宗」とパラレルな関係にあるから、ここで「一宗」というのは、『血脈譜』の「一乘」と基本的に同義であることが分かるのである<sup>23)</sup>。

ただ先に言うように、一方で、ここの「一宗」は『依憑天台集』の文章である以上、天台を指さねばならないが、行表が天台に詳しくあったなどという記録はどこにもない。従って、恐らく、ここでは行表の禪の教えによって「一乘」の重要性に気づき、その後、「一乘」の中でも「法華一乘」たる天台を自分の立場の中心に置くようになったという最澄の思想遍歴を含めて「この一宗を稟く」と表現しているのであろう<sup>24)</sup>。

そして、最澄がその「一乗」の中に「禪」「天台」だけでなく、「菩薩戒」をも含めていたことは、彼がしばしば「一乗戒」という言葉を使っていることから明らかであり<sup>25)</sup>、その菩薩戒の意義を最初に認識したのも、行表の指導、並びにその會下で得た道璿の『註菩薩戒經』によってであったと考えられるのであって、私見に據れば、そのことを示すのが、正しくこの『依憑天台集』の文章なのである。『依憑天台集』の文章を見ると、「最澄南唐之後。稟此一宗。東唐之訓。聞彼戒疏」となっており、道璿とその後繼者から「一宗」を學んだことと、「東唐」、つまり法進（709-778）の教えをその著作『註梵網經』によって得たことが對になっており、道璿についても、その『註菩薩戒經』から大きな影響を受けたことが含意されていると見るべきである。そして、その影響とは、當然のことながら、主として菩薩戒思想に関わるものであったと考えねばならないのである。

要するに、『依憑天台集』のこの文章では、「一宗」は、「天台」を中心に、「禪」や「菩薩戒」をも含んだ「一乗」の意味で言われているのであって、この文章は、最澄が現在の自身の立場を確立するに当たって道璿の菩薩戒思想の影響を強く受けたことを自ら表明したものと見做すべきなのである。

#### I-d. 従來、禪との關聯を示すものとされてきた「虛空不動の三學」についても、十分な根據とはならない。

道璿は『註菩薩戒經』において、經文の「修行」という語を解するに当たって、天台の教説を用いて次のように注している。

「今案道璿和上註梵網文。彼梵網經說。我已百劫修行是心地。號吾爲盧遮那。彼注文云。修行者。天台師說。修行一切之法。不生不滅。不常不斷。不一不異。不來不去。常住一相。猶如虛空。言語道斷。自性清淨。是名修行。如是行人。於自性清淨心中。不犯一切戒。是即虛空不動戒。又於自性清淨心中。安住不動。如須彌山。是則虛空不動定。又於自性清淨心中通達一切法。無癡自在。

卽是虛空不動慧。如是等戒定慧。名盧遮那佛。亦知。如天平勝寶年中。共鑑眞和上來。法進僧都註梵網經文亦同璿和上戒文。亦同國清百錄文。智者普禮自性三學。」（『傳述一心戒文』）<sup>26)</sup>

これも『智周疏』の説をそのまま採用したものと見られるが<sup>27)</sup>、最澄はこれに大きな影響を受け、「虚空不動の三學」として自著の諸所において言及している<sup>28)</sup>。従って、道璿が最澄に與えた影響について論ずるに当たって常盤大定氏がこれを取り上げたのは當然であって、次のように論じている。

「その説相は、理論からすれば三論的であり、實際からすれば禪的である。……一切の對立から解脱して、自性清淨の一心に歸つた所が、虚空の如く靈徹で、その一心中に自ら眞の三學が具備せらるゝといふのである。これは華嚴哲學の自性清淨心を根本とし、この一心をありのまゝに全現するに、禪定を以てしたものである。」<sup>29)</sup>

石田氏は、この常盤氏の説を、

「天台の「虚空不動」の三學を「七處九會」とある表現によって華嚴に基づいたものとし、これを前提に立論して、道璿の前掲のような釋文についても「自性清淨心」を華嚴の思想と捉え、この「自性清淨心」を全現させる方法として達摩禪が重要な役割を果たしているとする考え方である。これは、禪と華嚴の結合を通して、最澄につながる「虚空不動戒」としての「一乘戒」を、達磨・道璿の線において考えようとするもののように推測される。」<sup>30)</sup>

と理解した上で、次のように批判している。

「しかしこれは、索強と言わなければならないであろう。その理由の一つは、天台の「虚空不動戒」は、かならずしも華嚴だけに基づくものとは考えられない、ということである。これはむしろ、華嚴と華嚴の結經としての梵網とに負うものである。……また理由の第二は、「自性清淨心」は華嚴ばかりでなく、梵網にも

うかがえると思われることである。……そして第三には、最澄自身が、この「虚空不動戒」を梵網の中で受けとっていたことである。……したがって最澄における「虚空不動戒」としての一乗戒を禪と華嚴の結合を通して、達磨・道璿に結びつけることは許されない。」<sup>31)</sup>

この「虚空不動の三學」を無理に華嚴と結びつける必要がないことは、石田氏の言われる通りであるが、常盤氏がそれを敢えてしたのは、道璿を華嚴の祖師と見る古來の説に影響された結果であろう。しかし、この舊説が事実とは認めがたいものであることは別に論じた通りである<sup>32)</sup>。従って、石田氏の指摘は間違っていないが、それが正しいというのは、常盤氏の理由付けが不適切だという點に過ぎず、道璿が「虚空不動の三學」によって最澄に大きな影響を與えたという認識そのものが誤りだとまでは言いえないのである。そして現に、道璿の師、普寂の周圍で作られた北宗禪の綱要書<sup>33)</sup>である『大乘無生方便門』の「授菩薩戒儀」に相當する部分に、この「虚空不動の三學」と共通する思想や觀法が説かれているのであるから、そこに禪思想との關聯を認めるのは何ら不自然ではないのである<sup>34)</sup>。

先に言及したように、道璿は菩薩戒の傳授を行っていた。恐らく、それは初期の禪宗で行われていた「開法」に外ならず、従って、その際に『大乘無生方便門』に記されるような觀法の指導も行っていたであろう。そうであってみれば、彼がこの「虚空不動の三學」を注釋に採用した際に、その念頭にあったのが、この禪思想であったと見るべきことは當然である。また、最澄がこれに感動したというのも、行表の門下にあつて『大乘無生方便門』に見るような思想や觀法に馴染んでいたためと考えることができる。

**I-e. 「虚空不動戒」を禪と結び付けることは、最澄の認識というよりもむしろ光定の意圖的な創作と見做すべきである。**

聖德太子慧思後身説を説く有名な文獻である『大唐國衡州衡山道場

釋思禪師七代記』(以下、『慧思七代記』と略稱)には、慧思に名前を尋ねられた達磨が「余は虚空なり」と名乗る場面がある。常盤氏は、これが光定の『傳述一心戒文』に引かれていることを取り上げて「虚空不動の三學」と「禪」との関係を強調したが、石田氏はこれを「虚空を媒介とした、達磨・天台・道璿の線を結び、最澄との接續を推察しようとする」とし、次のように批判している。

「しかし達磨が自ら稱した「虚空」に虚空不動戒を結びつけようとする試みは、實はすでに光定自身が企圖したもののようである。したがってこの達磨・天台・道璿の線を虚空不動戒の上に乗せて考えることは、光定の思考の延長であって、その意味では、光定が達磨の一乗戒を天台相承の戒として強調した創作を一步も出たものではない。光定の言に疑問が多い以上、こうした考えに對しても否定的であるほかはない。この意味において光定が説く達磨の一乗戒を中心に華嚴や禪を關連させて道璿より最澄に繋がる傳戒相承を説くことはとうてい認めることができない。」<sup>35)</sup>

この説は、最澄と禪の関係を完全に否定した上で、それにも拘わらず、どうして最澄の「虚空不動の三學」と達磨の「余は虚空なり」という言葉に一致が見られるのかを説明するために、その理由を光定の作爲に歸せんとしたものだと言える。

氏は、これに先だって、

「達磨が一乗戒を傳えたという解釋は、『傳述一心戒文』だけが説く特異の説だということである。……このことは、端的に言えば、光定の創作になるものではないか、と疑わせるにじゅうぶんである。……達磨の一乗戒相承の問題においても、光定は最澄との特異な関係を利用して、自説を立てたものと解することはできると思う。」<sup>36)</sup>

と述べて、達磨が一乗戒を傳えたとする説を、最澄の菩薩戒思想を禪と結びつけようとする光定の創作としていたが、ここでは更に進んで、最澄が重んじた「虚空不動の三學」の一つ、「虚空不動戒」を

「虚空」という言葉を介して達磨＝禪と結びつけようと劃策したというのである。

しかしながら、この説には大きな問題がある。それは、光定の作爲を待たずとも、「虚空不動の三學」も、達磨の「余は虚空なり」との言葉も、同じく道璿に由來するもので、もともと密接不可分な関係にあると認められるからである。別に論じたように、『慧思七代記』の著者、敬明（生歿年未詳）は大安寺の僧で道璿の薫陶を受けたと見られるから<sup>37)</sup>、彼が達磨に「余は虚空なり」と語らせたのは、道璿が「虚空不動の三學」を注釋に採用し、また、最澄がそれに感動したのと全く同じ理由、つまり、彼らが共有する禪思想に由來すると見做すべきなのである。

ここで思い合わせるべきは、晩年の最澄が『慧思七代記』から強い感銘を受け、彼の著作、『天台法華宗付法緣起』（佚）においてその多くを引用していたという事実である<sup>38)</sup>。要するに光定は、師が『天台法華宗付法緣起』に引用した文章を孫引きしたに過ぎず、また、それを引いたのは最澄の意向をよく知っていたからに外ならないのである。従って、光定が師説を無視して『慧思七代記』によって禪と菩薩戒を結びつけようとしたとする石田氏の説は、到底、受け入れることはできないのである。

なお、「達磨が一乗戒を傳えた」という説についても同様であって、先に論じたように、最澄自身が「菩薩戒」や「禪」を「一乗」として一つに捉えていたのであるし、たびたび論及するように、初期の禪宗では両者は正しく一體の関係にあったのであるから、決して創作とは言えないし、むしろ道璿や最澄の思想を正しく理解し、それを素直に展開させたものと見做すべきである。

## II. 鏡島元隆氏の主張とその問題点

一方、鏡島元隆氏の論點は、次の二點に纏められるようである。

II-a. 道璿が普寂から學んで行表・最澄に傳えたのは「禪」で

あって「菩薩戒」ではない。

II-b. 道璿が學んだ北宗禪では、圓頓戒が成立する要件である「三學の一致」を説かないから、最澄が道璿の菩薩戒思想の影響を受けたとは認められない。

以下においては、この二つについてその當否を論じてみたい。

**II-a. 道璿が普寂から學んで行表・最澄に傳えたのは「禪」であって「菩薩戒」ではない。**

これについて鏡島氏は次のように説いている。

「光定（七七九-八五八）の『傳述一心戒文』によれば、……達磨によって、一乗戒がインドより中國に傳來されたというのである。一方、傳教大師（七六七-八二二）は『内證佛法相承血脈譜』において、四種相承の一としての禪の相承の系譜を述べて、釋尊より二十八祖を経て慧可・僧璨・道信・弘忍・神秀・普寂と次第して、道璿・行表にいたる北宗禪を繼承したことを述べている。……ここにおいて、達磨の一乗戒の傳來と禪の相承を結びつけば、傳教大師は達磨の一乗戒を師の行表を通して傳授されたことになるであろう。

さきに挙げた卍山・面山の立場は、このような觀點に立って、圓頓戒と禪戒はその所傳を同じくすると主張しているのである。しかし、この主張には、一つの前提が含まれている。その前提とは、禪における傳法と傳戒の同視である。傳教大師の『内證佛法相承血脈譜』は禪の相承の系譜を述べたものであって、戒の傳承を述べたものではない。傳教大師の圓頓戒の戒脈は、舍那相承の戒脈と、釋迦相承の戒脈の二種があるといわれる。舍那相承の戒脈は、蓮華臺上の盧舍那佛より次第に相傳する梵網戒の相承を示したものであり、釋迦相承の戒脈は、靈山會上の直授相承として法華相承といわれるものである。この二種の戒脈相承は、傳法相承とは異なるものであって、したがって、傳教大師が行表より北

宗禪を傳えたことは、同時にそれが北宗禪の戒法を傳えたことを意味しないのである。圓頓戒と禪戒を同視する立場では、この區別が混同されて、禪法の相承がただちに禪戒の相承と同視されているが、それは區別されなければならないものである。<sup>39)</sup>

要するに、最澄が道璿—行表—最澄という系譜で「禪法」を承け継いだことは確かであるが、この系譜で「戒法」を傳授されたとする光定の説は認められないから、卍山や面山のように「禪法」と「戒法」を同一視することは許されず、両者は劃然と區別されねばならぬと言うのである。ここで光定の説を否定しているのは、石田氏の説を繼承するものに外なるまい。

確かに『血脈譜』では、「舍那相承」や「釋迦相承」の戒脈を示した「天台圓教菩薩戒相承師師血脈譜」が「達磨大師付法相承師師血脈譜」とは別に置かれている。しかし、これは最澄が実際に菩薩戒を受けたのが瑯瑯の道邃（生歿年未詳）からであったために外ならず、それ以前に道璿の著作や行表から菩薩戒思想を學んだことを否定するものではない。

先に言うように、最澄が道璿に言及するとき、常にその菩薩戒思想を念頭に置いているということは注意すべきである。このことは禪の系譜を説く「達磨大師付法相承師師血脈譜」についても例外ではなく、「大唐大光福寺道璿和上」の項において「每誦梵網之文」「遂集註菩薩戒經三卷」などと述べられているのである<sup>40)</sup>。

鏡島氏の説で更に問題なのは、最澄が學んだ「禪法」の系譜と「戒法」（菩薩戒）の系譜を區別すべきことを力説するが、本拙稿の冒頭で觸れたように、少なくとも初期の禪宗では、この両者は一體の関係にあったという事実である。従って、氏は「傳教大師が行表より北宗禪を傳えたことは、同時にそれが北宗禪の戒法を傳えたことを意味しない」と述べるが、実際には、「禪法」を學んだのであれば、それだけで「戒法」も學んだと見ねばならないのである。

勿論、よく知られているように、晩年の最澄は、自らの菩薩戒思想

を明曠（生歿年未詳）などの天台の祖師の教説によって基礎付けようとしたのであるが<sup>41)</sup>、これは當面の問題とは別個の問題であると言わねばならない。

**II-b. 道璿が學んだ北宗禪では、圓頓戒が成立する要件である「三學の一致」を説かないから、最澄が道璿の菩薩戒思想の影響を受けたとは認められない。**

鏡島元隆氏は、これについて次のように述べている。

「南宗禪における無相戒は三學一體という点では圓頓戒に同調するが、小乗棄捨という点では圓頓戒と牴觸するのである。これが、北宗禪にいたれば、圓頓戒との内容的距離はもっと増大するであろう。」<sup>42)</sup>

「北宗禪における持心戒は小乗戒の兼受を豫想しているのである。したがって、それは名稱だけみればいかにも圓頓戒の一心戒と同じであるが、その内容においては三學一體でもないし、また小乗棄捨でもないことにおいて圓頓戒と異なるのである。

以上によってみれば、中國禪宗の菩薩戒は南宗禪の無相戒であれ、北宗禪の持心戒であれ、そのいずれもその名稱においては日本の圓頓戒と近似しているが、それはただ名稱の上だけの類似性であって、その内容においては圓頓戒と異なるのである。ただ、南宗禪の無相戒は三學一體を説くことにおいて圓頓戒と軌を同じくするものがあるが、傳教大師は北宗禪を受けたのであるから、無相戒と圓頓戒に貸し借りはないとみるべきであろう。」<sup>43)</sup>

要するに、南宗の「無相戒」は、「三學一體」を認める点で最澄の「圓頓戒」と一致するものの、「小乗戒の兼受」という点では「圓頓戒」と一致せず、まして、北宗の「持心戒」は、「小乗の兼受」だけでなく、「三學一體」も認めないのであるから、北宗を學んだ道璿の菩薩戒思想と最澄の圓頓戒思想とは根本的に性格を異にしており、その間に影響を考える必要はないというのである。

道璿の菩薩戒が最澄とは異なり、兼受を認めるものだという論點は、恐らくI-bの石田氏の説の繼承であり、また、「三學一體」については、福田堯穎氏の『天台學概論』の、

「然るに圓頓戒に於ては、自性清淨心の三學及び虚空不動の三學を説いて、戒定慧の三學一體なりとするのみならず、定慧の二學は戒學の中に收まるものとする。」<sup>44)</sup>

「三學一體説は、もし之れを因位に於て言ふ時は吾人本具の自性清淨心の三學互融であり、修成果滿に於て論ずる時は虚空不動の三學一體であり、而もその道程に於て佛果の萬善萬徳を積聚する義が成立し、かくて圓戒の戒體は始覺成滿の久修業所得の萬善萬徳たる義が判然するのである。さらばこの戒體を授與する事に依つて受戒の即身成佛説が明瞭となる。」<sup>45)</sup>

などの説に基づいたものであろう。しかし、この鏡島氏の説は、

1. 戒律は菩薩戒だけで充分とするのが禪本來の立場であった。
2. 北宗でも「三學の一致」は常識であった。

という點で、事實認識において大きな誤りを犯しているのである。1については、既述のごとくであるから、ここでは2についてののみ言及することとしたい。

北宗において「三學の一致」が説かれていたことは、もっとも代表的な北宗禪の綱要書である『觀心論』に次のような一節があることによつて明らかである。

「又問。菩薩摩訶薩。由持三聚淨戒。行六波羅蜜。方成佛道。今令學者唯只觀心。不脩于戒行。云何成佛。

答曰。三聚淨戒者。則離三毒心。成無量善。聚者會也。以制三毒。即有三無礙善。普會於心。故名三聚淨戒也。六波羅蜜者。即六根。漢言達彼岸。以六根清淨。則不染世塵。即出煩惱。可至菩提岸也。故名六波羅蜜。

又問。如經所説三聚淨戒者。誓斷一切惡。誓脩一切善。誓度一切衆生。今者言制三毒心。豈不文義有所乖也。

答曰。佛所説經。是眞實語。應無謬也。菩薩於過去因中。修苦行時。對於三毒。發三誓願。持三聚淨戒。對於貪毒。誓斷一切惡故。常脩戒。對於嗔毒。誓脩一切善故。常修定。對於癡毒。誓度一切衆生故。常修惠。持如是戒定惠等三種淨法故。能超彼毒惡業報成佛也。以制三毒。則諸惡消滅。故名之爲斷。以能持三戒。則諸善具足。名之爲修。以能修能斷。則萬行成就。自他利己。普濟群生。故名爲度。知所修戒行。不離於心。若自清淨。則一切衆生。皆悉清淨。故經云。心垢則衆生垢。心淨故。一切功德悉皆清淨。又云。欲得佛。當淨其心。隨其心淨。則佛土淨。若制得三種毒心。三聚淨戒自然成就。」<sup>46)</sup>

下線部に見るように、「三聚淨戒」とは、「三毒」を離れるために「三學」を修することであるとして、

|              |    |   |
|--------------|----|---|
| （攝律儀戒）誓斷一切惡  | 貪毒 | 戒 |
| （攝善法戒）誓脩一切善  | 嗔毒 | 定 |
| （攝衆生戒）誓度一切衆生 | 癡毒 | 惠 |

という對應關係を説き、これを持するから、惡は滅し、善は具足し、萬行が成就して衆生を救いうるとする。そして更に、三聚淨戒は「心」を離れたものではないとして、「自分の心を淨めよ」と教えている。

『觀心論』は如來藏思想に立脚しているから<sup>47)</sup>、ここで言う「心淨」とは、いわゆる「自性清淨心」に外ならない。ここでは「三學」がその「自性清淨心」において捉えられているのであるから、當然のことながら一體でなければならない。そもそも「自性清淨心」において「三學」を捉えるのは、「虚空不動の三學」と同じ立場であって、この點からも、道璿がこれを注釋に採用した理由が、自らが馴染んでいた禪思想にあったことを窺うことができる。

## むすび

以上、石田・鏡島氏の論據を一瞥し、その問題點を明らかにした。兩氏は上述の論據によって、

「このように考えて來ると、もはや最澄と道璿の間に圓戒の繋がりを認めることは不可能である」（石田氏）<sup>48)</sup>

「したがって、禪戒と圓頓戒の交渉を中國禪宗にまで遡って関係づけようとする試みは、付會に終わらざるを得ないのである。圓頓戒と禪戒が交渉をもつのは、日本禪宗にきたってからのことであり、日本禪宗においてのことである。」（鏡島氏）<sup>49)</sup>

などという結論を導き出しているが、これらが據るべからざるものであることは既に明白であろう。

いったい兩氏は、道璿あるいは禪が、最澄の菩薩戒思想に與えた影響を努めて否定せんとする。しかし、ならば、どうして最澄や光定は、大乘戒獨立運動に關聯する諸著作の中で、しばしば道璿に言及するのであるか。また、なぜ彼らは達摩が登場する『慧思七代記』にしばしば言及するのであるか。兩氏は、こうした根本的な疑問に答えるべきである。そもそも常盤氏に道璿と最澄との内面的な關係を確信せしめたのは、最澄や光定の著作に見られるそうした道璿や達摩への頻繁かつ熱い言及だったのではなかったのか。もし、その確信が誤りであるというのなら、それを説明するより説得的な論據を擧げるべきである。

思うに、彼等が最澄の著作に見える道璿への崇敬を素直に受け入れようとしなかったのは、そこに種々の先入觀があったからに外ならないであろう。先ず、禪宗については、

- a. 禪と菩薩戒は、元來、別個のものであるとする觀念
- b. 北宗禪と南宗禪の間には思想的に大きな懸隔があるはずだとする觀念

等であり、最澄の思想については、

- c. 最澄において圓（天台宗）・密（密教）・禪（禪宗）・戒（圓頓戒）の四宗が截然と區別されていたはずだという觀念
- d. 最澄はこれら四宗相承を主張したが、その意圖は天台宗と圓頓戒の正統性の確保にあり、禪の相承はその補強に過ぎなかったと

いう觀念

等であって、これらを組み合わせることで上掲のような種々の誤った主張を導き出したと言えるだろう。

このうち、aとbは今日ではほぼ完全に否定されている。また、cとdについても、本拙稿で論及したように、最澄の頭の中では、圓・密・禪・戒は「一乘」として一つのもので把握されていたと見做すべきである<sup>50</sup>。最澄の著作に、道璿が天台を弘めたなどと事實に背く記述が見えるのも、この思想が背景にあったためと見ねばならないのである。

石田氏や鏡島氏は最澄の思想を理解する際に、「天台」と「菩薩戒」を混同してはならぬ、あるいは、「禪」と「菩薩戒」を區別せねばならぬと主張する。しかし、これらを一つのもので扱っていたのは、實は當の最澄なのである。今、最も必要なのは、後世の通念に囚われることなく最澄の思想をそのままに理解することではならない。

注

- 1) 以下の拙稿を参照。

伊吹敦「道璿は本當に華嚴の祖師だったか」（『印度學佛教學研究』60-1、2011年）

伊吹敦「道璿は天台教學に詳しかったか？」（『印度學佛教學研究』61-2、2013年）

伊吹敦「初期禪宗と日本佛教—大安寺道璿の活動とその影響—」（『東洋學論叢』38、2013年）

伊吹敦「最澄の禪相承とその意義」（大久保良峻編『天台宗探尋』法藏館、2014年）

伊吹敦「日本の古文獻から見た中國初期禪宗—大安寺道璿の『集註梵網經』を中心に—」（『東洋思想文化』2、2015年）

伊吹敦「最澄と聖徳太子慧思後身説」（大久保良峻先生還曆記念論文集『天台・真言 諸宗論攷』山喜房佛書林、2015年）

- 2) 常盤大定氏の次の諸論攷を参照。

常盤大定「傳教の圓頓戒を論ず」（『宗教研究』「最近宗教研究思潮」特輯號、1928年6月）

常盤大定「傳教大師の法祖道璿の日本佛教史上に於ける位置を闡明

す」（『寧樂』10、「天平文化史論」特輯號、1928年8月）

3) 次の諸論攷を参照。

二宮守人「常盤博士の圓頓戒論を讀みて」（『大正大學學報』5、1929年1月）

横超慧日「圓頓戒に就きて—常盤教授及び二宮氏の所説を讀む—」（『宗教研究』新6-5、1929年9月）

久野芳隆「圓頓戒源流論—主として最澄渡支那以前の奈良朝佛教を考察す—」（『宗教研究』新9-1、1932年1月）

常盤大定「再び圓頓戒について」（『宗教研究』新9-2、1932年3月）

二宮守人「再び常盤博士の圓頓戒論をよみて」（『山家學報』新1-5、1932年7月）

4) 常盤大定『日本佛教の研究』（春秋社松柏館、1943年8月）。なお、これには上記の關聯論文三篇が収録されており、以下、引用はこれに據る。

5) 石田瑞麿『日本佛教における戒律の研究』（在家佛教協會、1963年）。後に石田瑞麿『日本佛教思想研究』（法藏館、1986年）に所収。以下、引用はこれに據る。

6) 鏡島元隆「圓頓戒と禪戒」（天台學會編『傳教大師研究』早稻田大學出版會、1973年6月）。その後、この論文は鏡島元隆『道元禪師とその周邊』（春秋社、1985年）に、第七章「圓頓戒と禪戒・佛祖正傳菩薩戒」の第一節「圓頓戒と禪戒」として收められた。以下、引用はこれに據る。

7) 一例を挙げれば、『顯戒論』中、二箇所で言及される「比蘇」について常盤氏は道睿のこととし、これを最澄の道睿への傾倒と見做し、その影響關係を強調しているが、古く俗慈弘氏が「顯戒論の「比蘇自然智」私考」（『新山家學報』1-4、1931年）で論證したように、この場合の「比蘇」は神叡を中心とする人々と見るべきであって、氏の主張はその論據の一部を失っている。

8) 前掲『日本佛教思想研究』第1巻、43頁。

9) 『傳教大師全集』1、307頁、322-323頁。なお、このことについては、既に關口眞大「授菩薩戒儀「達磨本」について」（『印度學佛教學研究』9-2、1961年）に指摘がある。

10) 藏中しのぶ『『延曆僧錄』注釋』（大東文化大學東洋研究所、2008年）301頁。

11) 前掲『日本佛教思想研究』第1巻、44-45頁。

12) 拙稿「墓誌銘に見る初期の禪宗（上）（下）」（『東洋學研究』45-46、2008-2009年）を参照。

13) 代表的な例としては保唐寺無住（714-774）が師事した陳楚章（生歿年未詳）と『頓悟眞宗金剛般若修行達彼岸法門要決』の撰者、侯莫陳瑒

- (660-714)を擧げることができる。なお、後者については、拙稿『『頓悟眞宗金剛般若修行達彼岸法門要決』と荷澤神會』（三崎良周編『日本・中國 佛教思想とその展開』、山喜房佛書林、1992年）を参照。
- 14) 前掲『日本佛教思想研究』第1巻、232頁。  
15) 前掲『日本佛教思想研究』第1巻、234頁。  
16) 『傳教大師全集』1、134-135頁。  
17) 前掲『日本佛教思想研究』第1巻、186頁。  
18) 前掲「初期禪宗と日本佛教—大安寺道璿の活動とその影響—」34頁を参照。  
19) 前掲「日本の古文獻から見た中國初期禪宗—大安寺道璿の『集註梵網經』を中心に—」50-51頁を参照。  
20) 前掲『日本佛教思想研究』第1巻、236-237頁。  
21) 前掲「道璿は天台教學に詳しかったか？」を参照。  
22) 『傳教大師全集』1、214頁。  
23) ここで考え合わせるべきは、この時代には、今日で言う「宗派」という觀念はいまだ成立していなかったということである。これについては末木文美士氏が榮西について次のように論じていることを参照すべきである。  
「従って、榮西が禪宗を立てたのは、禪のみを限定して信奉するという意圖ではない。「宗」とは現代考えられるような固定した組織ではなく、一宗に限定して所屬するわけではない。理論と實踐が體系化されたものが「宗」であって、今日でいえば、大學の學部か學科のようなものと考えほうが實状に合っている。當時の八宗體制は、全體として総合大學の組織をなすようなものであり、八宗兼學が理想とされる。そのような八宗體制に禪宗を加えようというのが、榮西の意圖であったと考えられる。」（『臨濟禪師1150年遠諱記念『臨濟録』國際學會論文集』〈臨濟宗黃檗宗連合各派合議所・花園大學、2016年〉117頁）  
榮西の時代ですら、こういった状況であつたのであれば、最澄が天台宗を中核に置きつつ、禪や圓戒、密教を「一乘」として區別しなかつたということは何ら不思議ではない。
- 24) 同様のことは、凝然（711-782）の『三國佛法傳通緣起』卷下に引用される最澄撰の佚書、『天台法華宗付法緣起』の次の佚文についても言える。  
「大福律師先入和國。乃傳圓明。利益有情。白塔僧統後遊日本。復傳圓義。開佛知見。所以大安唐律註戒經於比蘇。東大僧統注梵網於唐院。兩聖用心弘天台義。群生同欽天上甘露。」（大日本佛教全書101、126-127頁）  
ここでは「大福唐律」＝「大安唐律」＝道璿、「白塔僧統」＝「東大僧統」

＝法進の二人を「兩聖」と呼び、二人が「天台義を弘めた」と説く。この文章で道璿が傳えたとされる「圓明」は「一乘」の意味と見て差し支えないであろうが、その一方で「道璿が天台義を弘めた」と明確に説いている。これは事實に反するが、恐らく、道璿が著した『註菩薩戒經』に天台の教説が多く用いられていたことを念頭に置いたものであろう。つまり、ここで最澄は、道璿によって伝えられた禪を学ぶことで「一乘」の意義を知り、更に、その著作である『註菩薩戒經』から菩薩戒思想と天台の思想を學び、やがて天台宗を標榜するようになったという自身の思想遍歴を投影しつつ、この文章を書いているのである。

25) 『顯戒論』に次のような例がある。

「我今顯發一乘戒 利樂一切諸有情」（『傳教大師全集』1、26頁）

「然則。一乘戒定永傳本朝。山林精進遠勸塵劫。奉此功德。以滅群凶。」（同上、256-257頁）

「然則。一乘戒定永傳本朝。山林精進遠勸塵劫。奉此功力。以滅群兇。」（同上、261頁）

26) 『傳教大師全集』1、618頁。

27) 拙稿「道璿撰『註菩薩戒經』佚文集成」（『東洋思想文化』3、2016年）153頁を参照。

28) 例えば、『授菩薩戒儀』に、

「此即又如來一戒金剛寶戒。是則常住佛性。一切衆生本源。自性清淨。虛空不動戒。因此戒以顯得本來本有常住法身。具三十二相。」（『傳教大師全集』1、304頁）

と見え、また、『註無量義經』にも、次のような文章がある。

「言戒者謂戒身。即佛身中虛空不動戒。又一金剛寶戒。又攝律儀戒。攝善法戒。攝衆生戒。言定者謂定身。即佛身中虛空不動定。又首楞嚴定。又金剛三昧定。又無量義處定。言慧者謂慧身。即佛身中虛空不動慧。又如來自行權實二智慧。又金剛五智慧。又毘盧遮那阿字心惠。」（『傳教大師全集』3、583頁）

29) 前掲『日本佛教の研究』418頁。

30) 前掲『日本佛教思想研究』第1巻、240頁。

31) 前掲『日本佛教思想研究』第1巻、240-241頁。

32) 前掲「道璿は本當に華嚴の祖師だったか」を参照。

33) これについては、次の二つの拙稿を参照。

拙稿「大乘五方便の諸本について一文獻の變遷に見る北宗思想の展開一」（『南都佛教』65、1991年）

拙稿「大乘五方便」の成立と展開」（『東洋學論叢』37、2012年）

34) これについては、既にしばしば論及した。前掲「最澄の禪相承とその意

- 義」115-117頁、前掲「日本の古文獻から見た中國初期禪宗—大安寺道璿の『集註梵網經』を中心に—」51-52頁等を参照されたい。
- 35) 前掲『日本佛教思想研究』第1巻、241頁。
- 36) 前掲『日本佛教思想研究』第1巻、238頁。
- 37) 拙稿『『異本上宮太子傳』の成立と流布』（『東洋學研究』51、2014年）61-68頁を参照。
- 38) 前掲『『異本上宮太子傳』の成立と流布』54頁、68-69頁を参照。
- 39) 前掲『道元禪師とその周邊』143-144頁。
- 40) 『傳教大師全集』1、212頁。
- 41) これについては、平了照「明曠撰天台菩薩戒疏について」（『天台學報』10、1967）114頁、同「傳教大師の入唐傳戒について」（前掲『傳教大師研究』所収）641-642頁等を参照。
- 42) 前掲『道元禪師とその周邊』148頁。
- 43) 前掲『道元禪師とその周邊』149頁。
- 44) 福田堯穎『天台學概論』（福田大僧正米壽記念、三省堂、1954年）617頁。
- 45) 前掲『天台學概論』625頁。
- 46) 田中良昭『敦煌禪宗文獻の研究 第二』（大東出版社、2009年）109-111頁。
- 47) 例えば、『觀心論』では「佛性」に言及する『十地經』や『涅槃經』の經文を引用した上で、「佛性者即覺性也。但自覺覺他。智惠明了。離其所覆。則名解脫」などと述べている（前掲『敦煌禪宗文獻の研究 第二』105-106頁）。なお、この『十地經』の文章とされるものは、現行のものには見ることはできない。
- 48) 前掲『日本佛教思想研究』第1巻、241頁。
- 49) 前掲『道元禪師とその周邊』149頁。
- 50) 密教については、直接、本稿と関係がなかったので言及しなかったが、他と同様であったと見做してよい。ただ、これについては別稿に譲ることにしたい。