

「仏乘の思想」東方出版、一九八三年、七八頁参照。

- (4) 第三九偈との比較により、こう訳したが、南条ケルン本の原文自体とは矛盾がある。
- (5) 銅和泰『大宝積經迦葉品梵藏漢六種合刊』(Shanghai, 1926) pp. 200.

(6) 莖谷博士は次のように述べている。『迦葉品』では、自己の信念を披瀝するところの仏陀の説法を先に出し、それを聞いた五百の比丘は信じることが出来ずに退出したとなつてゐる。これは、現実の仏教界における反対者の存在を一応認めてゐるわけである。その上で経は化作された二人の比丘によつて、それを連れ戻すということによつて、結局はそれら反対者も自己の立場に帰入した、つまり転向、廻心したとしており、それによって自己の所信を貫いているわけである。それに対しても「法華經」のとつた態度は少しく異なつてゐる。即ち、法華者団は現実の反対論者の存在に対して眼をつぶることをせず、しかも、聞き手が声聞に対して阿羅漢という勝れた出家修行者（比丘）であればある程、「」の教法を如來から直接聞いて信じないとこうことは理としてない（筆者注=sṭhana）」と断言して、自己の信念をあくまでも貫き通そうとするのであつた。（菟谷前掲書、八〇頁。菟谷博士は、違ひの原因を、迦葉品が「種姓各別論的立場」に立つており、法華經の一仏乘思想が、それに反対の思想である」と求めている。

- (7) K. p. 43, l. 11f.
- (8) Mahāvagga, I. 11. 1.
- (9) 莖谷前掲書、七六頁。
- (10) K. p. 69, l. 13.
- (11) 莖谷前掲書、一一五頁以下。
- (12) K. p. 377, l. 10. adhimānika ムハマド版もある。see K. footnote.

（久おか まさや・委嘱研究員）

伝教大師最澄の僧俗觀と國家 ——『顯戒論』を中心として——

小島信泰

はじめに

- 一、最澄の basic 思想
- 〔1〕『願文』
- 〔2〕『顯戒論』
- 二、最澄の僧俗觀
- 〔1〕『山家学生式』
- 〔2〕『顯戒論』
- 三、最澄と國家
- おわりに

はじめに

伝教大師最澄は、『法華經』の一乘思想に基づき、僧俗の差別をこえ、両者通じて菩薩戒を受けることができるとして、いわゆる「真俗一貫」⁽¹⁾を説いた。しかし晩年の最澄が撰述した、『山家學生式』や『顯戒論』⁽²⁾は、大乗戒壇独立を中心とする「菩薩僧」育成のための新しい僧制の確立と、その上に立つての鎮護國家を主題としており、「在家菩薩」の具体像については論じていないことから、この「真俗一貫」思想は理念にとどまつたと一般にいわれている。

しかしここで知つておかなければならることは、『山家學生式』はそもそも「山家」(比叡山)の「学生」(学僧)に関する「式」(法令に則る細則)⁽³⁾であり、『顯戒論』は『山家學生式』三式のうち最後に撰上された『天台法華宗年分度者回小向大式』、いわゆる『四条式』の内容を敷衍したものであるということである。つまり、これらのテーマはもとより「学生」、すなわち比叡山で修行する学僧に関する諸制度の変革であり、したがつて僧侶中心の記述がなされるのは当然なのである。もつとも、事実、最澄がその生涯において構想を明らかにしたのは、「菩薩僧」^{||}「出家菩薩」の育成と使命であつたことは確かであり、そのための大乗戒壇建立の上奏がなされたのであつた。

ただし、『顯戒論』には、右に述べた目的で著されたにもかかわらず、実際は僧俗の本質的な平等や大乗戒壇を支える「真俗一貫」の戒律觀について、随所に述べられているのである。しかも『顯戒論』では、國家権力下にあつた佛教の使命としての鎮護國家だけではなく、法華圓教の興隆に關連付けての宗教的意味における肯定的な国家觀についても述べられている。

この小論においては、まず最澄の basic 思想を確認してから、『顯戒論』を中心として、ともすると大乗戒壇独立という大事業の陰に隠れがちな、こうした最澄の僧俗觀、國家觀⁽⁴⁾に注目して、なぜ最澄は「真俗一貫」をいいながら、

「菩薩僧」育成を第一に進め、國家権力に積極的なはたらきかけをしたのか考察してみたい。

注

- (1) 『山家學生式』・『伝教大師全集』(本稿では一九六六—六八年発行本を用いた。以下、『伝全』と略称) 第一、19頁。
- (2) 『山家學生式』・『顯戒論』・『伝全』第一。
- (3) 井上光貞『日本古代の國家と仏教』(一九七一年)、100頁、参照。
- (4) 竹田暢典氏は、「日本天台における伝戒護國の思想」(『伝教大師と天台宗』一九八五年)の中で、平安時代初頭における「國家」なる表現の意味する概念として、①皇室または天皇を指す場合②一般国民にややウエイトをおいている場合③両者を含めて、ほぼ今日的な意味における国家を指す場合、の三つがあることを指摘している。本稿においては、①の意味にウエイトをおいて用いることにするが、③の意味を含める場合もある。②の意味の場合は「社会」と表現する。

なお竹田氏は、最澄の場合は、「國家」を③の意味で用いることが極めて多いと推考されると述べられている。

一、最澄の基本思想

〔1〕『願文』

最澄は、延暦四年(七八五)四月六日、南都の東大寺において具足戒を受け、正式に僧侶の資格を得たが、そのわずか三ヶ月後には比叡山に入山し、山林にあつて修行を開始した。⁽²⁾

入山後、間もなく執筆したといわれる『願文』には、当時の最澄の心境が率直に語られている。そこでは、徹底した自己省察がなされ、五濁の悪世に生まれあわせた狂愚のわが身を知り、その地平に立つて解脱に向けての決意と、衆生を度して仏国土を淨めんとの誓願が述べられている。⁽³⁾

伏尋_{三思}「行迹」。無戒竊受_{三四事之勞}。愚癡亦成_{四生之怨}。……中略……愚中極愚。狂中極狂。

塵禿有情。

底下最澄。上違_二於諸仏。中背_二於皇法。下闕_二於孝禮⁽⁴⁾。

と述べ、僧として遇されても、自らは戒を守ることもなくそれに価しないとし、さらに仏法・王法・世間法に背いた「底下」の衆生であると自らを称している。しかし、同じく『願文』において最澄は、自行・化他にわたる五つの誓いを立て、それが達成され六根相似の位に至つたなら、法界の衆生を同じく妙覺に登らせることを約している。

こうした『願文』の内容からわかるように、最澄は、國家の定める受戒制度下の一僧侶の立場からではなく、五濁の時代の一衆生の立場から自己_二をみつめ、そして自己_二を含めた一切衆生の解脱を指向しているのであるが、そこには、すでに法華思想の影響を窺い知ることができる。

この点については、たとえば、『願文』の冒頭の「悠悠三界。純苦無_レ安也。擾々四生。唯患不_レ樂也。」との書きだしは、『法華經』譬喻品の「三界無安。猶如火宅。衆苦充滿。甚可怖畏」あたりから、その意を取つて構成したものとの推測がなされたり⁽⁵⁾、當時最澄は『天台小止觀』の示唆を強く受けたといつた指摘がなされたりしているが⁽⁶⁾、『願文』中には、「三界」・「方便」・「無上第一義」といった天台宗の術語が数多く用いられており、當時すでに最澄は、天台教学を通して『法華經』を学んでいたらしいことがわかる。つまり最澄は、『法華經』を基底にして、自らのおかれた状況と自己自身をみつめ、そこから「時」と衆生の「機根」を洞察し、五つの誓願を立てるに至つたのではなかろうか。

そして『願文』では最後に、「菩薩」の名目こそ用いていないが、利他の行や国土を淨めることができが誓われており、後に最澄によつて明かされる「菩薩僧」の使命や鎮護国家觀の原型をここにみることができる。

この願文は、一九才の最澄が書いたものではあるが、そこには最澄が生涯貫徹しなければならぬ大誓願が立てられており⁽⁸⁾、確かに最澄の一生はこの『願文』の発展であり具体化であるという一面がある⁽⁹⁾。その意味で、最澄の基本思想を知る上で、『願文』は重要な材料であるといえよう。

注

- (1) 『戒牒』・『伝全』第五、附録、103頁。
- (2) 仁忠『叡山大師伝』・『伝全』第五、附録、3頁。
- (3) 『願文』・『伝全』第一、1～3頁。
- (4) 同右、1頁。
- (5) 蘭田香融「最澄とその思想」・日本思想大系⁴『最澄』(一九七四年)。
- (6) 木内堯央「伝教大師仏教の基調—下品の自覚と大乗円教—」・頌寿記念 多田厚隆先生『天台教学の研究』(一九九〇年)。
- (7) 最澄は、師行表のもとで、華嚴宗第三祖賢首大師法藏の『華嚴五教章』・『大乘起信論義記』等を学んだことから、それらに述べられている智顗の『次第禪門』や『天台小止觀』を知ることになったといわれている。
- (8) なお、『願文』に用いられている術語は天台宗の術語ではなく三論宗系の術語であるという説や、華嚴宗系とみるべきであるという説もあるが、いずれにしても『天台小止觀』と出会つたことが動機となつて、『願文』は書かれたようである。この点については、関口真大「伝教大師『願文』について」・天台学会編『伝教大師研究』(一九七三年)、参照。
- (9) 石田瑞磨『日本佛教における戒律の研究』(一九六三年)、132～133頁。

〔2〕『顯戒論』

次に、『顯戒論』にみる最澄の basic 思想について考察してみたい。

最澄が弘仁十年(八一九)に撰述した『顯戒論』では、『願文』に述べられた五濁の世について、経文を通して具体的に論じられており、その所以や様相が明らかにされている。最澄は、『仁王經』や『法滅尽經』に依つて詳細に論じているが、その要点をいうならば、五濁の世とは、釈迦の法が滅しゆく世であり、一切衆生が惡業を造り、僧までもが俗化して衆生をまどわしていくて、国土には様々な災難が出来する悪世ということになろう。そして、こうした背景から最澄は、比叡山に入山することになるが、籠山の意義については次のように述べている。

夫自レ非ニ忘レ飢樂レ山。忍レ寒住レ谷。一十二年。精進之力。數年九旬。觀行之功。何排ニ七難於惡世。亦除ニ三災於國家⁽²⁾。

すなわち最澄は、山林に入り飢寒に耐えての、十二年間に及ぶ精進の力と数年間の九十日にわたる三昧の実践による功德によつてのみ、災難から社会、国家を守ることができると確信するとしている。

さて、最澄は、『法滅尼經』等により、「今已知⁽³⁾時」といつているが、この「時」について、『守護國界章』においては、「正像稍過已。末法太有^レ近。法華一乘機。今正是其時。」という時ととらえ、『依憑天台集序』では「我日本天下。円機已熟。圓教遂興。」としているが、『顯戒論』では、「仏日重光。内証道興。圓教大戒。必可^ニ興顯^一之時。蘭若禪窟必可^ニ建立^一之日。」としている。つまり、最澄は、五濁の悪世に生まれあわせた無戒にして底下で、もはや小乗教によつては救われぬ「機」である自己を見定め、今こそ『法華經』流布の「時」と知り、『顯戒論』で法華円頓戒が興り顯われるべきであると訴えたのである。

ここで問題となるのが、なぜ最澄はこの戒を授ける場である戒壇の建立とすることに重きをおいたのかということである。この点については諸先学によつて様々に論じられており、本稿でそれら全てについて述べるのはとうてい不可能なので、ここでは戒壇建立をめぐる幾つかの素朴な疑問点を述べるというかたちで、この問題についての考察を進めたい。

まず、『願文』においてはもとよりであるが、入唐して道遼より菩薩戒を受けた後に、天台宗として新たに年分度者二名の勅許を求めるに際しても、最澄は、独立して法華円頓戒壇を建立するという構想を述べていない。それが、『山家學生式』⁽⁷⁾にいたつて、円頓戒壇の独立が主張されるのは、やはり最澄の弟子たちも、南都の諸寺に僧籍を置き、東大寺で受戒しなければならなかつたので、『天台法華宗年分得度學生名帳』⁽⁸⁾にみえているように多くの僧が叡山を離れていつてしまつたことが契機となり、戒壇建立が構想されるようになつたと考えるべきなのであろうか。

また最澄は、『顯戒論』において、『梵網經』に説く「自誓受^レ戒」⁽⁹⁾について述べたり、「伝戒之道。夫婦可^レ伝」⁽¹⁰⁾と論じ伝戒を認めたりしていながら、勅許を得て國家公認の戒壇建立を目指し、そしてさらに「菩薩僧」による鎮護國家を申し出たのはなぜか。これは最澄の考えが矛盾していたとすべきか、それとも最澄は国家仏教の枠をこえられなかつたとみるべきか、はたまた、当時の時代状況にあつて一宗独立を勝ち取るための方便、いわゆる「避雷針的作用を演ずるに過ぎない」と理解したらよいのであろうか。

以上要するに、最澄の大乗戒壇構想はいつ生まれたのか、またなぜ戒壇における受戒を重視し、さらには受戒僧の使命として鎮護国家を定めたのであろうか。こうした問いに答えるためには、最澄の教学における受戒の意味、最澄の国家観さらには律令国家の宗教法制や南都六宗との関係などについて明らかにしなければならないであろう。

本稿においては、「はじめに」で述べたように、いわゆる「真俗⁽¹³⁾一貫」をいいながら、実際は戒壇建立を実現して、菩薩僧の育成に全力を注^レこうとした最澄は、そもそも僧俗の関係をどう考えていたのかについてと、天台教団確立への道程にあつて、最澄は国家をどう位置付けていたのかについて、『顯戒論』を中心に若干考察を加えることによつて、将来こうした問題を明らかにするための一助としたい。

注

(1) 『顯戒論』、明拠三十三、同四十七・『伝全』第一、125—130頁、154—156頁。以下、『顯戒論』の明拠は、明拠と略す。

なお、本稿は、各明拠をこえて論述を進めたため、明拠の文脈をやや損った箇所があるが、『顯戒論』全体の論旨を曲げることはなかつたと考へる。

(2) 明拠三十三・『伝全』第一、129—130頁。

(3) 明拠四十七・『伝全』第一、156頁。

(4) 『守護國界章』・『伝全』第一、349頁。

なお、最澄の末法觀については『末法燈明記』に詳しいが、その解説は同書の真偽問題をふくめ、今後の課題としたい。

(5) 『依憑天台集序』・『伝全』第三、343頁。

(6) 『顯戒論』・『伝全』第一、26頁。

(7) 『山家學生式』・『伝全』第一、11頁以下。

(8) 同右、250—253頁。大同二年（八〇七）以降十年間をみると、二十名の僧のうち、比叡山に残ったのは六名にすぎなかつた。

(9) 『顯戒論』・『伝全』第一、122頁。

(10) 明辨三十六・『伝全』第一、133頁。

(11) 中川修「最澄における國家權力の問題——仏性問題への発言と東国農民」・一葉憲香編『統國家と仏教』古代・中世編（日

本佛教史研究三、一九八一年）、参照。

(12) 家永三郎『上代仏教思想史研究』（一九六六年）、208頁。

(13) 『山家學生式』・『伝全』第一、19頁。

二、最澄の僧俗觀

〔1〕『山家學生式』

はじめに『顯戒論』について述べるための前提として、最澄が弘仁九年（八一八）から翌十年にかけて上表した『山家學生式』三式により、最澄の考える僧俗の定義について整理しておきたい。

『天台法華宗年分學生式一首』（『六條式』）において最澄は、

釈教之中。出家二類。一小乘類。一大乘類。道心仏子。即此斯類。今我東州。但有ニ小像一。未レ有ニ大類一。大道未レ弘。大人難レ興。⁽¹⁾

と述べ、仏教には二種類の出家があり、一つには小乗の類い、二つには大乗の類いであるが、真の大乗の出家はわが

日本にはいまだあらわれていないとしている。そして最澄は、この大乗の出家を「菩薩僧」と称し、それは「仏子戒」を授けられたものとしている。⁽²⁾

『天台法華宗年分度者回小向大式』（『四條式』）では、この「菩薩僧」には「初修行者」と「久修行者」があるとし、「初修行者」には、比叡山における十二年間の修行を命じ、これを終えた「久修行者」にして、はじめて利他のために小乗の戒律威儀を仮受して、他宗の僧と同一の寺に住することが認められている。⁽³⁾

さらに『四條式』では、『六條式』で述べた「仏子戒」とは『梵網經』に説く「大乘大僧戒」であり、「其戒廣大。真俗一貫」⁽⁴⁾、すなわち、その戒は広大であり、出家、在家とも一貫して用いられるべきであるとした。そして、最澄は、こうした点に最澄の現実社会に即応した菩薩像が窺われる所以である。

なお、『勸獎天台宗年分學生式』（『八條式』）は、『六條式』の細則という性格を有するが、ここで特に注目しておきたいのは、十二年間の修学の内、初めの六年間においては「外學」、すなわち仏教以外の学問も学ぶことが定められていることと、『八條式』上表の一つの理由として、「利益國家」が最後に明記されていることである。⁽⁶⁾後にも論ずるが、こうした点に最澄の現実社会に即応した菩薩像が窺われる所以である。

以上のように、『山家學生式』によれば、最澄は、小乗の比丘に対し、出家、在家を含めた菩薩類を区別することを大前提としつつ、その上で叡山における「菩薩僧」の育成について具体的に論じていることがわかる。

- (1) 『山家学生式』・『伝全』第一、11頁。
- (2) 同右、12頁。

なお、『六条式』では、「円十善戒」を受けたものを「菩薩沙弥」としているが、この「菩薩沙弥」については、石田・前掲書、155頁以下、朝枝善照『平安初期仏教史研究』(一九八〇年)、167頁以下、参照。

- (3) 『山家学生式』・『伝全』第一、16—20頁。小寺文穎「伝教大師の菩薩觀」・『印度学仏教学研究』第十六卷第二号(一九六八年)、参照。

- (4) 『山家学生式』・『伝全』第一、19頁。

- (5) 同右。

- (6) 同右、13—16頁。

〔2〕『顕戒論』

『顕戒論』においては、小乗の僧に対して大乗の「菩薩僧」があることが論じられ⁽¹⁾、この「菩薩僧」とは、『梵網經』に説く大乗の大僧戒である十重四十八軽戒を受けた者、と明記されている。⁽²⁾この戒は、前時代にすでに伝わってはいるが、これまで声聞の戒律の作法を用いて梵網の戒に混用していたとし、最澄は梵網の円戒の必要を主張した。こうした背景から最澄は、自らの宗を「新宗」と呼んだのである。⁽³⁾しかも最澄は、

論曰。大海之水。不_レ遮_ニ蚊飲_一。菩薩之戒。何遮_ニ黃門_一。所以十地以還。猶有_ニ誤犯_一。畜生已上。分有_レ持_レ戒_一。

今引_ニ聖人_一。強抑_ニ凡夫_一。今此圓戒。但除_ニ七逆_一。自余衆。皆悉得_レ戒也_一⁽⁴⁾。

と述べ、僧綱の批判をしりぞけ、この戒は出家だけでなく在家の者までが受けることができるとの理念を述べている。ここに、それまでの僧戒に対する考え方をくつがえすとともに、僧俗の区別についての伝統的な理解を変えるという、最澄の革新的な主張が展開されることとなつた。

さて、『山家学生式』の『四条式』において、最澄は、菩薩には「出家菩薩」と「在家菩薩」があつて、しかもこの両者を大乗菩薩類として一類の衆としていることはすでに述べたとおりであるが、『顕戒論』においては、この大乗の菩薩が小乗の比丘より勝れている点について、様々に論じられているので、ここではその要点を述べておきたい。最澄は、『維摩経』や『大智度論』等を引いて、菩薩は小乗の比丘のように煩惱を断じていなくとも、すべての者を救おうとする点で、自分の解脱のみを考える小乗の比丘よりも勝れていることや、小乗の比丘が迷いの生死と悟りの涅槃とを区別するのに対し、菩薩は「道俗⁽⁶⁾一観」、すなわち善惡を離れず俗世において振る舞う点でも勝っているとしている。そして最澄は、經・疏により、凡身にて仏道に通達できることなどを述べたり、未学の者を軽んじることを禁じたりしている。⁽⁸⁾

このように述べ、最澄は小乗の比丘に対する大乗の菩薩こそ、今時に出現しなければならないとしているのである。その上で最澄は、本質的には一類である「出家菩薩」と「在家菩薩」の相違について述べている。次にこの点についてみてみよう。

最澄は、出家、在家がともに同じ戒を受けるとはいっても、しかも、僧と不僧の別があり、また戒を持つにも、完全に持つ者とそうでない者とがあるとしている。そして智顕の『梵網菩薩戒經義疏』に、道俗に九衆があり、この九衆には次第があつて乱してはならないと論じられていることをあげている。⁽⁹⁾この僧と不僧の相違については、最澄が僧のあり方と使命について論じている箇所を指摘することによつて、一層明瞭となると思われるが、これについては、『山家学生式』の『六条式』・『八条式』にすでに基本的な考えが述べられているので、『顕戒論』について論ずる前にその概略をみてみる。

『山家学生式』では、「菩薩僧」となるための受戒とその後の修行、そして「菩薩僧」としての根本精神や具体的実践について規定されている。詳しい記述は略するが、『六条式』では「菩薩僧」には十二年間にも及ぶ修行が課せ

られ、その間、厳しい規律に従わねばならないことや、「道心」こそが「菩薩僧」たる所以であることが述べられ、「八條式」の文末には、

以前八條式。為_下住_二持_三仏_一法。利_三益_二國_一家。接_三引_二群_一生。後生進_上善。謹請_二天_一裁。謹言

とあり、在俗者たちを正法に導き、國家を利益することが「菩薩僧」の使命であると最澄は考えていたことがわかる。

次に『顕戒論』であるが、まずははじめに十二年間籠山の理由について述べられている箇所をあげる。

最澄は『蘇悉地羯羅經』・『法滅尽經』等により山に入るべき時を論じ⁽¹¹⁾、また山に入ることによつて修行が満たされことを根拠として、最下鈍の者も十二年を経れば必ず一験を得られるとする一方、天台宗の出家であつても、宗に背き世俗の利益にとらわれることもあると、人間の現実をみつめ、十二年籠山の必要を強調している。そして先にも述べたように、十二年間の精進の力と数年間の九十日にわたる三昧の実践による功徳によつて、三災から國家を守ることができるなどを述べている。⁽¹⁴⁾つまり、「菩薩僧」であつても悪に染まることがある故、修行として十二年間の籠山が必要であるという、いわば消極的な面と、人々を救い国を守るために十二年の籠山によつて完成された「菩薩僧」としての能力と功德が必要であるという積極的な面とが説かれているのである。

このように最澄は、「菩薩僧」に十二年籠山を義務付けているのであるが、しかしこれは世俗からの逃避では決してなく、先に述べた「初修行者」⁽¹⁵⁾の段階においてのことであり、「久修行者」⁽¹⁶⁾に至つては庶民の生活する俗世間にまいもどつて、利他行を実践しなければならないと最澄は述べているのである。また「菩薩僧」は、妻子を離れ俗家を出て山林に入り、鬚髪を剃除して袈裟を著し⁽¹⁸⁾、三衣を受け⁽¹⁹⁾、家にたどえることのできる煩惱のおこる根源である五住地を破さねばならないことを、經・疏を通して最澄は述べている。

修行の内容としては、『山家学生式』に定められているように止觀業もしくは遮那業を修めることになるが、僧侶達はいざれも論湿寒貧といわれる厳しい環境下の比叡山にあって、「小欲知足」⁽²²⁾の清浄な日々を送ることとなる。

以上のように最澄は、『顕戒論』において在家の者には課せられない厳しい規律を「菩薩僧」に対して定めている。そしてこれを遵守することによつて完成された眞の「菩薩僧」によって、在家の者を導びき国を安んずることが可能になると最澄は確信していたのである。

ところでこのようにいうと、一見、最澄の理想とする僧集団は、在家と離れた特殊な集団のようになつるが、しかし最澄は、僧と在家の者との間にこえることのできない人間差別を設けようとしたのでは決してない。そこで次には、最澄の人間觀・戒律觀を通して、出家と在家の関係をどう理解すべきか考えてみよう。『顕戒論』は、学生のための式である『四條式』に対する僧綱らの批判に答えて執筆されたものであるから、当然学僧に関する諸制度を中心に述べている。しかし『顕戒論』には、随所に僧俗を越えた一切衆生についての記述がなされており、そこから最澄の人間觀を知ることができるのである。

さて、先に出家、在家は通じて同じ戒を受けるが、僧と不僧の別があることを述べ、僧にのみ定められた規律をあげ、僧のあり方や使命は在家の者と違うことを指摘した。確かにそのように最澄はいつていて、しかし最澄は、『梵網經』を通して、

明知。奴婢已上。能受_レ戒者。若依_二菩薩_一戒。出家修道。皆名為_レ僧。

と述べ、一般の庶民はもとより、当時の最下層にあつた奴婢であつても出家することができるとし、さらに、出家したなら、身分をこえて同じく出家の法に従わねばならず、たとえば座配などについては、ただ一つの基準、すなわち受戒の前後によるべきことを述べているのである。

もつとも事実上、奴婢は当時にあつては出家することはほとんど不可能であつたともいわれており、最澄の考えは理念にとどまるむきもあつたといえないこともないが、逆にそのような時代であつたからこそ、こうした発言がいかに革新的なものであり、そこには、僧綱の反対が目にみえているにもかかわらず、こうしたことを主張した最澄の信念がよくあらわれているということもできるのではないか。⁽²⁶⁾

このように最澄は、いずれの人々も出家することができることによって、僧俗間の人間差別をこえているのであるが、そもそも最澄は、「一乘円宗」という立場から『顕戒論』を撰述しているのであり、僧俗の関係も一切衆生平等の上に成り立っていることを忘れてはならない。『顕戒論』冒頭の帰敬偈には、

我今顯_三發_一乘戒_二 利樂_三一切諸有情_一⁽²⁹⁾

との一節があり、こうした人間觀に立つた最澄の宗教者としての決意が述べられている。そしてこうした最澄の人間理解が根底をなし、最澄の戒律觀が形成されていったものと思われる。

確かに事實の上では、最澄は大乗戒壇の建立による「菩薩僧」育成について朝廷に上奏するにとどまつたが、『顕戒論』には、大乗戒壇建立の構想を支える最澄の戒律觀が縦横無尽に展開されているのである。それは南都の小乗戒とは全く違う考え方立ったものである。詳しくは後稿に譲ることにして、ここでは最澄の考える戒律觀の一端について略記するにとどめる。最澄は、

當_レ知。梵網_ニ仏戒。凡聖通受。何推_ニ上位_一。不_レ許_ニ下凡_一。若不_レ許_ニ凡夫_一。深違_ニ經旨_一。誰有智者。不_ニ悲痛_一哉⁽³⁰⁾。とし、彼の唱える大乗戒は僧俗が通じて受けるものであり、それは經文に拠つていて強調し、この戒を「万善戒」⁽³¹⁾と呼んで自負している。その經文としては、『梵網經』の、

仏言。仏子与_レ人授_レ戒時。不得_ニ簡_レ。一切國王。王子大臣百官。比丘比丘尼。信男信女。淫男淫女。十八梵。

六欲天。無根_ニ二根_一。黃門奴婢。一切鬼神等。盡得_レ受_レ戒⁽³²⁾。

そして最澄は、僧綱が、
俗一貫」と表現したのであつた。⁽³³⁾

そして最澄は、僧綱が、

而今云_ニ新伝流_一者。是何等戒。而可_ニ伝流_一。高德所_レ伝。何以非_レ戒。下流所_レ授。何以是_ニ戒⁽³⁴⁾。

と上奏し、授戒僧の権威を主張したことを批判している。圓戒を唱える最澄は、「以_レ生_ニ重心_一故便得_ニ戒_一」⁽³⁵⁾とし、授戒する僧ではなく戒を守ろうとする心が大切であるとし、菩薩戒を發得した者による伝戒を認め、その結果「伝戒之道。夫婦可_ニ伝_一。」⁽³⁶⁾とさえ述べたのであつた。そもそもこうしたことことが可能となるのは、最澄が法華一乘思想により一切衆生悉有仮性を知り、そして圓戒の戒体はこの衆生本有の仮性であると考えたからである。⁽³⁷⁾

また、大乗の出家というものがあることの文証として引いているのであるが、智周の『梵網經疏』に、維摩居士が長者たちに悟りを求める心を起こすことが出家であり、これが具足戒を受けた僧であるといつたと説かれていることを最澄は述べている。⁽³⁸⁾

このように最澄の戒律觀は、超世間的、形式的な南都の僧たちのそれとは、大きな相違があるのである。もし生前、大乗戒壇建立が実現していたなら、次の段階として最澄は、既成の受戒制度をこえて、あらゆる人々を対象とした真の受戒のあり方について構想したのではないか、と推測することは許されないものであろうか。⁽³⁹⁾

注

(1) 明拏二十七・『伝全』第一、115—117頁。

(2) 『顕戒論』・『伝全』第一、107頁。

(3) 明拏三十六・『伝全』第一、134頁。

(4) 明拏三十二・『伝全』第一、124頁。

(5) 明拏四十一・『伝全』第一、142—144頁。

(6) 明拠七・『伝全』第一、75頁。僧肇の『注維摩詰經』卷第二の文(『新脩大藏經』以下『正藏』と略称)第三十八卷、344頁。

c)。

(7) 同右・『伝全』第一、77頁。

(8) 明拠四十二・『伝全』第一、144—145頁。

(9) 明拠二十四・『伝全』第一、112—113頁。『正藏』第四十卷、578頁C、参照。

(10) 『山家学生式』・『伝全』第一、11—16頁。

(11) 明拠四十七・『伝全』第一、154—156頁。

(12) 明拠四十六・『伝全』第一、153—154頁。

(13) 明拠五十三・『伝全』第一、181頁。

(14) 明拠三十三・『伝全』第一、129—130頁。

(15) 明拠四・『伝全』第一、58頁では、「初修行菩薩。不与其小儀比丘。同居房舍。不同坐牀。不同行路也。」と述べ、「初修行菩薩」が小乗の比丘に接することを禁じている。

(16) 明拠二十七・『伝全』第一、116頁には、「明知。久修行菩薩。示現自在故。入声聞僧中。次第坐。」とあり、「四條式」・『伝全』第一、17頁には、「得業以後。利他之故。仮受小律儀。許、仮住兼行寺」とある。

(17) 明拠五十二・『伝全』第一、180頁。

(18) 明拠二十八・『伝全』第一、117—118頁。

(19) 明拠三十・『伝全』第一、120—121頁。

(20) 明拠二十八・『伝全』第一、119頁。

(21) 『山家学生式』・『伝全』第一、11—16頁。

(22) 明拠四十九・『伝全』第一、169頁。

(23) 明拠五十二・『伝全』第一、180頁。

(24) 明拠三十五・『伝全』第一、131頁。

(25) 明拠二十四・『伝全』第一、112頁。

(26) 齋藤・前掲論文、366—368頁、参照。

(27) 『顕戒論』・『伝全』第一、33頁。

(28) 引用の趣旨は違うが、『梵網經』の「一切衆生。皆有_二仏性」。(明拠二十・『伝全』第一、108頁)との文や慈和寺朗然『四分律鈔記』の「以_二俗人證_一果。亦得_二名為_一第一義僧」。入_二僧寶數」。(明拠二十三・『伝全』第一、110頁)といった文が『顕戒論』には引かれていることを付記する。

なお『法華秀句』には、「天台法華宗。具有_二即入義」。四衆八部一切衆生。円機凡夫。發心修行。即入_二正位。得_二見_一普賢_二不_一推_二八地。許_二凡夫_一故。」(『伝全』第三、267頁)とあり、成仏における僧俗平等が述べられている。

(29) 『顕戒論』・『伝全』第一、26頁。

(30) 明拠三十二・『伝全』第一、26頁。

(31) 同右・『伝全』第一、125頁。

(32) 明拠二十九・『伝全』第一、119頁。『正藏』第二十四卷、1008頁bの文。

(33) 島地大等氏は、

抑も伝教大師の円頓大戒に対する根本思想を一言以てこれを掩はざ即ち真俗一貫にあり、既に『山家学生式』中いわゆる「其戒廣大真俗一貫」と称し、また或は「有道心仏子西稱菩薩東号君子」といへるの数語以て顯然たりといふべし。

(34) 『天台教學史』273—274頁)

と評している。

「真俗一貫」については、拙稿「最澄の真俗一貫思想」・『第三文明』通巻三六四号(一九九一年八月号)を参照されたい。

なお、拙稿では、最澄が出家菩薩の育成や使命について明記しているに反し、在家菩薩の具体像については論じなかつたことから、彼の真俗一貫思想は理念にとどまつたとしたが、本稿では、出家菩薩育成の意義について考究した結果、その見解を改めたことを付記する。

明拠三十六・『伝全』第一、134頁。

(35) 『顕戒論』・『伝全』第一、122頁。

(36) 明拠三十六・『伝全』第一、133頁。

(37) 注(28)、齋藤・前掲論文、参照。

(38) 明拠二十八・『伝全』第一、118頁。

なお、最澄は弘仁三年（八一二）五月八日には、一度目の遺言を認めたといわれている。この時は事無きを得たが、こうしたことを考慮するならば、最澄は自らの寿命があまり長くないことを考え、喫緊の大事として大乗戒壇独立を進めたと推測することもできるのではないか。

三、最澄と国家

最澄は、個の解脱を説き、「真俗一貫」を主張しつつも、実際においては勅許を得て大乗戒壇を建立し、「菩薩僧」を育成することを第一に考えていたことは確かであり、しかも「菩薩僧」の使命として鎮護国家を規定している。こうしたあり方は一見、矛盾であり、實際そうした評価を下す研究者もある。本稿においては、これまで最澄の僧俗觀について論じてきたが、最澄の説く「菩薩僧」は国家との関わりをぬきにしては考えられない存在であつた。

最澄は國家をどう考えていたのかという問題は、彼の教団構想を理解するためだけでなく、彼の仏教觀を知る上でも避けて通ることのできない問題である。しかしこれを解明するためには、前提として最澄が活躍した平安初期の國家の様相や宗教政策について正確に把握しなければならない。本稿においてはこうした問題全般に触れる余裕はもはやないので、ここでは『顯戒論』にみえる最澄の國家觀について若干述べることとし、詳しくは後日の課題としたい。

最澄の生涯は、律令国家の僧制に従つての得度、受戒にはじまり、その後の内供奉拝命、高雄講筵、入唐修学、天

台宗開創そして大乗戒壇建立といった重要な事績は、みな勅命を受けてなされている。途中、嵯峨天皇が最澄より空

海を重んじた時期があつたとはいえ、最澄は桓武天皇を中心に時の天皇の信任を篤く受けていたといつてよい。

最澄も歴代の天皇に最大限の礼を尽し、自らの教団確立に当つては、良岑安世や藤原冬嗣といった政府高官を通し

て天皇にはたらきかけ、事を有効に進めようとしている。たとえば、『四条式』に添えて上呈した『請立大乗戒表』

には、「有法華宗年分兩箇得度者」。登天 桓武聖皇帝帰法華宗。新所開建者也。⁽¹⁾ とあるが、これを受けて『顯戒論』においては、「一乘円宗。先帝之制」であり「先帝御願」⁽²⁾であるとし、「先帝」すなわち桓武帝の権威を後楯に大乗戒壇独立を計つて、また『顯戒論』では、同じく『請立大乗戒表』に述べた、菩薩戒は桓武帝の忌日である三月十七日に比叡山で授けると云ふことが再び述べられたり、⁽⁴⁾ 「菩薩僧」による鎮護国家が規定されたりして、天皇への心づかいがなされている。

また最澄は、僧綱が『山家学生式』や右の表文の上奏を「僧尼令」第八条に違反しているとしたのに対し、確かに同条には所司（玄蕃寮、治部省）を経ないで直接、上奏してはならぬとあるが、その但書には宮司・僧綱が断決不平にして理屈滞するによつて直に上奏する場合はこの例に入らずと定められていることを指摘⁽⁵⁾し、決して自分は法令を犯していないと述べている。つまり、最澄は、「僧尼令」の規定内での改革を推進している、という態度を表明しているのである。

いわゆる「貢名」、「除籍」の制の提言は、それ以前の制を変革することになるが、その場合も最澄は、前者は中国、後者はインドの国家制度に順じてのことと述べることを忘れていい。⁽⁶⁾

このように国家との関係をぬきにして、最澄の生涯を語ることは不可能である。しかし最澄は、国家に従属するものとして仏法をみたのではないようだ。『顯戒論』の冒頭、そして末尾の偈からもわかるように、最澄は法華一乗への深き信を根底とし、その上に立つてあらゆる事々を論じてゐるのである。たとえば最澄は、止觀業、遮那業の両業の「菩薩僧」に、「常為國念誦。亦為國（修）護（摩）」⁽⁷⁾し、また「常為國転經。亦為國講般若」⁽⁸⁾ぜしめんことを願つてゐるが、そうすれば「一乘仏戒。歲歲不絕。圓宗學生。年年相続」⁽⁹⁾するであろうと述べてゐる。つまり、「菩薩僧」が護国の祈りをすれば法華一乗の仏戒が絶えず、天台宗の学生が年々続いていくことにならうと、最澄はいつてゐるのである。こうした表現に、最澄の仏教者としての眞の目的があらわれてゐるとはいまいか。た

だしそうとはいっても、最澄は護國を手段化しているわけではない。最澄は国家の存在を積極的に肯定しているようなのである。

最澄は、当時にあつて法華円教を弘通することがいかに困難であるかという現実を直視し、そこで天皇の存在に注目していった。天台宗開創以前のものであるが、延暦二十四年（八〇五）七月十五日に上奏した「進經疏等表一首」には、

妙法難^レ伝。暢^ニ其道^ニ者聖⁽⁸⁾帝。

とあり、法華圓經はそれに帰命した国王によつて弘められると述べられており、『顯戒論』には、

桓武皇帝衷^ニ愍^ニ彼^(一乘の機^根の者筆者注)一円法雨降^ニ延暦⁽⁹⁾

円教法泉開^ニ心地⁽¹⁰⁾円機衆生得^レ見^レ水⁽⁹⁾

として、実際に桓武帝によつて妙法の興隆がなされたと記されている。

そしてまた最澄は、『法華經』の「諸法實相」、「世間相當住」の教えによつて、現実の社会、国家を肯定し、この地上に仏国土建設を実現しようとしたともいわれているのである。

以上要するに、最澄は天台宗を確立し「菩薩僧」を育成することによつて法華圓教を流布することを大願とし、それを実現するための方途として国家権力の援助に期待すると同時に、一切衆生が生を営むこの現実の社会、国家の変革こそが、この大願の達成によつてもたらされるものと構想したのではなかろうか。

注

- (1) 『請立大乘戒表』・『伝全』第一、248頁。
- (2) 『顯戒論』・『伝全』第一、33頁。

- (3) 明拠四十四・『伝全』第一、151頁。
- (4) 明拠三十八・『伝全』第一、137頁。
- (5) 明拠五十七・『伝全』第一、196頁。

「僧尼令」第八条には

凡僧尼。有^レ事須^レ論。不^レ縁^ニ所司[。]輒上^ニ表啓[。]并擾^ニ乱官家[。]妄相囑請者[。]五十日苦使[。]再犯者百日苦使[。]若有^レ官司及僧綱[。]

断決不^レ平。理有^ニ屈滯[。]須^レ申論^上者[。]不^レ在^ニ此令[。] (新訂国史大系・「令集解」第一、223—225頁)

とある。

- (6) 明拠四十九、五十一、五十二。
- (7) 明拠三十五・『伝全』第一、131頁。
- (8) 『顯戒論縁起』・『伝全』第一、282頁。
- (9) 明拠五十八・『伝全』第一、197頁。
- (10) 稔慈弘『天台宗史概説』（一九六九年）、斎藤・前掲論文、参照。

おわりに

以上、『顯戒論』を中心に、最澄の基本思想、僧俗觀、そして国家觀について考察した。その結果、最澄が「真俗一貫」をいいながらも「菩薩僧」育成を第一に進め、国家の存在を重要視した理由について、若干卑見を述べることができた。

その要点を整理するならば、最澄は、法華一乘思想に基づく一切衆生の平等を基底とし、その上に立つて、『梵網經』に依拠する十重四十八軽戒を菩薩戒ととらえ、それは「真俗一貫」するとした。こうした僧俗の本質的平等を説きながら、最澄はそのあり方と使命における相違を述べた。そして、比叡山における厳しき修行を成した「菩薩僧」の行力と功德によつて、はじめて在俗者を法華圓教に導びき、国土を利益することが可能になると考へた。さらに最澄は、

五濁の時代にあって妙法を弘める困難を知り、国王の威力に期待をよせるとともに、「諸法実相」の法理にのつとり、この現実の社会、国家の上に仏国土を建設することを指向したのである。以上の卑見に基づくならば、次のような推測が許されよう。

すなわち最澄が「菩薩僧」育成を第一に考えたのは、彼の「真俗一貫」思想が理念にとどまつたからではなく、それを実現する方途を具体的に模索した結果だつたのではなかろうか。確かに最澄は、「菩薩僧」の使命を重視したが、僧俗の本質的差別をいつたわけではない。奴婢であつても出家することができるとしたところにそうした最澄の考えがあらわれているとはいえないか。つまり最澄は「菩薩僧」の育成なくしては在家の救済は不可能であるとの現実認識に立っていたのではなかろうか。また、最澄の説く鎮護国家は、国家に従属した仏教の役目として述べられたのではなく、法華思想に依拠して、また当時の時代情況を考慮し、国家を積極的に肯定しようとしたことの帰結であったといえるのではないか。

このように考へるならば、最澄の仏教理解は極めて現実的、実践的であるということができる。(1)『顯戒論』撰上も、自らの信仰を現実化するための具体的方策として戒壇建立を構想し、国家権力にはたらきかけたものとみることができよう。

しかし、なぜ最澄は、その具体的方策として戒壇の建立を最重要課題と定め、国家の許可を得ようとしたのである(2)か。この問題は本稿のテーマをこえるものなので、後に稿を改めて考察する予定であるが、その場合の論点についていくつか述べておきたい。

第一に最澄の大乗戒壇独立運動は、法相宗の得一との間でたたかわれた、いわゆる三一権実論争とほぼ同一の時期に並行して進められていることに注目しなければならないということである。

ともすると最澄の宗教は、彼が円密禪戒という四宗の相承を受けていることなどを例として、「宗教的併立性、思

想的共存性」⁽³⁾を特色とするといわれ、大乗戒壇独立運動と仮性問題をテーマとする三一権実論争とが同時に行われたことも、この特色から説明されることがあつたが、本稿で論じたように、大乗戒壇建立のために撰上された『顯戒論』には、最澄の教学の根幹をなす人間観が説かれ、その上に戒壇論が展開されていたことなどを考へるならば、この両者の「内的連関」の追求が必要であると思われる。

第二に、最澄の生きた平安時代初期の僧制にあって、戒壇独立には如何なる意義があつたのかを知らねばならないということである。

受戒は僧になるために必要な国家的制度であり、当時は国家公認の三戒壇でしか受戒することができなかつた。したがつて戒壇独立とは、国家の僧制の変革という重要な意味があることを知らなければならぬといえ、最澄は自己誓受戒や伝戒を説いているわけであるから、戒壇における受戒そのものを否定してもよかつたといふこともできるが、なぜそれをしなかつたのか。

僧俗の区別もつかないほどに乱脈していたといわれる当時の佛教界にあって、山林修行を重んじ持戒清浄な「菩薩僧」育成を目指した最澄であるから、受戒自体を廃することまでは考へていなかつたのであらうか。また最澄は当時の律令国家の僧制の枠内にあり、受戒に関する国家制度の変革は望んでいても、否定しようとは思わなかつたのであらうか。はたまた『法華經』を中心とする彼の教学上の立場からの必然的な結果であり、当時の僧制には直接影響を受けていないと理解すべきであらうか。それとも、戒壇における受戒は、本稿で述べたように最澄の構想の一段階であり、彼には受戒制度そのものをこえる用意があつたと考えるべきであらうか。

これに関連して第三に、平安初期という時代状況にあって、「新宗」の教団を形成するということの歴史的意味を理解しなければならないということである。

奈良時代から平安時代へと移り変わる光仁・桓武朝期(770—806年)は、律令体制の再建期といわれているが、仏教

政策においても、道鏡の出現を招くに至った、奈良時代後期の僧尼の世俗化を肅正するために、基本的にはいわゆる「僧尼令」的秩序に帰ることを方針としていた。そして、この「僧尼令」が目指したのは、「戒律厳守とたえざる修行による清浄な官僧集団の形成保全⁽⁶⁾」であったが、最澄はこうした時代に新しい仏教教団の開創をしようとしたのである。

朝廷は、宝龜から延暦にかけて、非行僧尼の禁庄、得度受戒の厳正化のために幾度も法令を発していき、その流れの中で延暦二十五年（八〇六）一月二十六日の年分度制の改革となるのである。⁽⁷⁾ここにはじめて天台業の度者一名が勅許され、事実上天台宗の開創が成ったのであるが、あくまでも天台宗は国家が公認する七宗のうちの一宗になつたにすぎず、しかも同時に厳しい課試制度と受戒制度の下におかれたのであった。加えてこの年分度者の勅許も、桓武天皇の病床に宿侍した最澄に対する恩賞という色彩がつよかつたとさえいわれているのである。⁽⁸⁾つまり、当時においては勅許を得てはじめて「宗」として認められたのであり、受戒は宗をこえて強制されていたのである。そうした中につつて最澄は、弘仁九年（八一八）三月に小乗戒を棄捨し⁽⁹⁾、『山家学生式』の上表によつて、大乗戒壇独立運動を開始し、「菩薩僧」育成を中心とする教団形成を目指したのである。⁽¹⁰⁾

こうした背景を今後さらに詳しく知ることによつて、最澄が大乗戒壇の建立を奏上した真意を考え、また、本稿に述べたような『顕戒論』の内容は、当時のいわゆる律令国家の宗教制度下にあってどのような意義があつたのかを正しく理解しなくてはならないであろう。

最後に、今まで述べてきたこととやや重複するが、最澄の説くいわゆる日本天台の教学の特色に鑑み、彼の戒律觀を闡明しなければならないということである。

最澄は延暦二十三年（八〇四）に入唐し、湛然門下の道邃・行滿に師事して天台法門をわが国にもたらすが、あわせて道邃から大乗戒を、翛然から牛頭禪を、そして順曉から密教を传授されている。こうしたいわゆる四宗相承⁽¹¹⁾は中⁽¹²⁾たといつたこと等を根拠として、日本天台の教學の特色が論じられている。

こうした特色が、中国天台にはない大乗戒壇建立を構想した最澄の戒律觀に、どう関係しているのか考えなければならぬ。最澄は受戒を『法華經』の実践ととらえ、あらゆる人々に現実の場において開かれているとしたことなどは、こうした関係を知る上での一つの指標になるであろうが、詳しくは後稿の課題としたい。⁽¹³⁾

注

- (1) 竹田暢典「伝教大師の戒觀」・『印度学仏教学研究』第十二卷第二号（一九六五年）、小寺文穎「伝教大師の菩薩觀」・同第十六卷第二号（一九六八年）、木内堯央「伝教大師における菩薩教團の構想」・『大正大学研究紀要』第六十一輯（一九七五年）、仲尾・前掲書、第四章第二節、参照。
- (2) 竹田暢典「伝教大師における理想的人間像」・『大正大学研究紀要』第六十一輯（一九六五年）、177頁。
- (3) 鶴岡静夫「古代仏教史研究」（一九六五年）、177頁。
- (4) 中川・前掲論文、138頁。
- (5) 井上・前掲書、第四章「律令的国家仏教の変革」、参照。
- (6) 速水侑「日本佛教史・古代」（一九八六年）、143頁。
- (7) 『顕戒論縁起』・『伝全』第一、294—296頁。
- (8) 薩田・前掲論文、485頁。
- (9) 仁忠『叡山大師伝』・『伝全』第五、附録、32—33頁、光定『伝述一心戒文』・『伝全』第一、566—567頁、「承先師命・顕菩薩僧文」、参照。

- (10) 二葉憲香氏は、「中国日本における僧制の発展―山家学生式成立の意義」（『伝教大師研究』）において、最澄が『山家学生式』・『顯戒論』で説いた僧制は、「僧尼令」で規定された律令国家の僧制と基本的に異質であるとされた。
- (11) 玉城康四郎『日本佛教思想論』上（一九七四年）、143頁。
- (12) 武覺超「伝教大師の真俗二諦論―俗諦常住説の展開を中心にして」・『伝教大師研究』別巻（一九八〇年）。
- (13) 玉城氏は、前掲書において、「最澄の立場においては、大乗の受戒こそ、四種三昧も大乗三昧もそのなかに句（包カ―筆者注）括し、しかも一切衆生に開かれているところの実践形態の最終の結びといえるのであるまいか。」（203頁）と述べられており、これに関連して竹田暢典氏は、「日本天台における伝戒護国の思想」の中で、「理事相即の基本的立場は、四師（智顕、湛然、明曠、最澄―筆者注）を一貫せる不変のものでありながら、しかも、時代の下降と共に、すべての面で、理より事へとそのウエイトのかかりかたが動いてきており、人間の行為的実践たる戒行、戒相が特に重視されてきたのである。斯くて、伝教大師に至つては、：中略：天台大師以来の伝統たる心の重視の立場を継承しながらも、根本的、理念的な戒法、戒体の問題には、特に深入りはせず、むしろ、人間の行為的実践を重視し、現実的、具体的な機類観、時代観、国家観、教学觀などとの関連において、特に、戒行を重視し、利他行の実践を強調した」（『伝教大師と天台宗』、31頁）と述べられている。
- 参考文献（注に記したもののは除く）
- 田村晃祐編『最澄辞典』（一九七九年）
安藤俊雄校注『最澄』日本思想大系4（一九七四年）
園田香融校注『最澄』日本思想大系4（一九七四年）
福永光司責任編集『最澄・空海』日本の名著3（一九七七年）
木内堯央訳『最澄・円仁』大乗仏典、中国・日本篇17（一九九〇年）
- 三浦周行『伝教大師伝』（一九二七年）
豊田武『日本宗教制度史の研究』（一九三七年）
常盤大定『日本佛教の研究』（一九四三年）
辻善之助『日本佛教史』第一巻上世篇（一九四四年）
家永三郎監修『日本佛教史』古代篇（一九六七年）
安藤俊雄『天台学』（一九六八年）
道端良秀『中国佛教史の研究』（一九七〇年）
木内堯央『伝教大師の生涯と思想』（一九七六年）
松原祐善『末法燈明記の研究』（一九七八年）
木内堯央良道編『最澄』日本名僧論集第二巻（一九八二年）
横超慧日編『法華思想』（一九八六年）
- 木内堯央『伝教大師と不空表制集』・『印度学仏教学研究』15-1（一九六六年）
同右『伝教大師の密教相承と不空三藏』・同17-1（一九六八年）
朝枝善照『最澄研究史の検討』・同19-1（一九七〇年）
瀧川政次郎『伝教大師の遺言状』・『伝教大師研究』（一九七三年）
花山信勝『顯戒論のこころ』・同右
道端良秀『大乘戒壇と菩薩僧』・同右
壬生台舜『伝教大師と法華經』・同右
木内堯央『伝教大師がめざした仏教』・『伝教大師研究』別巻（一九八〇年）
中川修『最澄の思想と教団形成―天台的平等の継承―』・『佛教史学研究』30-2（一九八七年）