

「山家学生式」創出の思想的根拠

—最澄の提示した“速成的方法”—

上原雅文

はじめに

最澄は、弘仁9（818）年から翌年にかけて提出した、いわゆる「山家学生式」（いわゆる「六条式」・「八条式」・「四条式」の総称。以下「式」と略称する）において、インド・中国の大乘仏教には見られなかった、新たな大乘仏教の修行様式を提唱した。

最澄が提唱した内容を概括すれば次のようになる。インド・中国以来、そして最澄以前の日本においても一般的であり常識であったのは、声聞具足戒の受戒儀礼によって正式の僧（比丘・比丘尼）となり、大乘仏教であれば、僧となったその後に大乘独自の菩薩戒を受戒して大乘の修行を行なうという様式であった。最澄はこの様式を否定し、天台宗の修行者においては、比叡山で菩薩戒のみを受戒することで正式の僧（「菩薩僧」）とし、受戒後の十二年間を比叡山から一步も出ないで龍山修行を行なわせることとしたのである。菩薩戒は『梵網經』にある梵網戒（十重四十八輕戒）である。また、声聞具足戒の受戒は、龍山修行を終えたものにのみ許した。その受戒は、国分寺の僧として他者救済活動を行なうための手段にすぎないものであるとして、「仮受」と呼んでいる。

声聞具足戒は、原始仏教以来の、僧として集団生活を行なう際の具体的な規律であり、罰則をもつ客観的な行為規範である。その内容は悪を禁じたもので、代表的な『四分律』では、比丘戒として二百五十戒がある。これを受戒し守ることで、俗人とは異なる出家の仏教修行者、即ち僧伽の一員としての僧たりえたのである。それに対して菩薩戒は基本的に真（僧）俗一貫の戒であり、悪を禁じるとともに、他者への慈悲行為が規定されている。しかし、そこに如何に理想的な他者救済の理念が描かれているとしても、受戒することで僧となることはできない。受戒の儀礼が明文化されているが、それは俗人であれば俗人の生活の中で実践していこうと誓うためのものであり、声聞具足戒を受戒している僧であれば、僧としての生活のなかで実践していくことを誓うためのものである。即ち、声聞具足戒と菩薩戒はカテゴリーの異なった戒なのである。最澄の制定しようとした様式は従来のカテゴリーを変更するものであったといえる。故に、最澄が一番に創出しようとしたのだわった菩薩戒単受の「菩薩僧」は、

必然的に、少なくとも制度としては、三国仏教の歴史上一度も無かったのである。

また菩薩戒受戒後の十二年間を、比叡山から出ることなく籠山修行を行わせるという、一定期間の山中修行を“義務づける”修行様式も三国仏教史の中で皆無であった。むしろ山中修行は三国仏教史の仏道修行において一般的である。最澄当時の日本においても山中修行を行なう仏教者は少なくなく、国家もその意義を承認していた。しかし、制度的様式としてこだわったのは最澄のみなのである。

即ち、最澄が「式」において提唱した修行様式・制度は、菩薩戒の受戒のみで僧となること、即ち「菩薩僧」という概念において、そしてまた山中での長期間の修行を規範様式としたということ、この二点において、仏教の様式史上で極めて特異なものである。

本論文では、この独創的な「式」の思想的根拠の一端を、「仏性」と「大直道」の概念に着目して論ずることとしたい。

第1節 仏性論

最澄は法相宗の徳一と、いわゆる三一権実論争とよばれる議論をかわしている。

「式」提出の前年から始まるこの議論と、「式」制定の思想とのつながりは従来も指摘されているのであるが、論争に即して再検討しよう。

その論争は、人間の本性としての「仏性」をめぐるもの、及び究極目的たる仏に至る真実の手段・教え（乗）とは何かをめぐるもの、の二点に関する論争だったといつてよい。人間の本質と、本質の実現のための手段・方法の二点についての議論と言ってもよい。

「仏性」とは、一般には衆生における仏になる可能性を意味し、仏自身の性質を言う場合もある。「如来蔵」「自性清浄心」とも言い換えられる。

最澄は言うまでもなく「一切衆生悉有仏性」の立場に立ち、あらゆる衆生は仏になる可能性を本性として持つとする。そして『法華經』はすべての衆生が仏になるための手段・修行方法を提示した、唯一で真実なる教えとしての「一仏乗」「一乗」の教え（火宅の譬えの三車一車問題でいうところの「大白牛車」）であると言う。

それに対して法相宗徳一は、衆生の本性を五種に分ける。「菩薩定姓（定性菩薩）」「独觉定姓（定性縁觉）」「声聞定姓（定性声聞）」「三乘不定姓（不定種性）」「無性有情（闍提）」であり、その内の「菩薩定姓」の者と、4種に分けられる「三乘不定姓」の内の3種の者にしか「仏性」を認めない（「五姓各別」、姓は「性」と同じ）。仏は

人々の本性に従って教えを説いたのであり、真実の教えは、それぞれの「性」に応じた「大乘（菩薩乗）」と小乗二乗である「声聞乗」・「縁覚乗」の合計三乗に区分されたものでしかない、と主張する。そして、『法華經』は「仏性」を持ちながら「大乘」に従わない人々（即ち、声聞・縁覚の教えにしたがっていながら、そこに決定していない人々）である「不定種性」に対して仏になる道（大乘）に導くための単なる「方便」の教えにすぎず、「大乘」と区別された「一仏乗」それ自体があるのではない。即ち「一乗」を説く『法華經』は、衆生の本性の区別を無視しているが故に「權教」（全3、35。『傳教大師全集』巻3の35頁をこのように略記する。以下同様。）であると言うのである。

最澄からすれば、三乗は、「一仏乗」が示される前段階に、釈迦が人々の内的契機・条件（「機」）に応じて、「一仏乗」を受け入れる内的契機が熟すまでの間、人々を導くための教えであって、「一仏乗」に導くための「方便」の教えにすぎない。三乗のなかの大乘も「方便」の大乘であるとして、「權大乘」と呼ぶ。三乗の教えに従っている人々はもちろん、未だ仏法に出会っていない人々も、「闍提」の人々も、「一仏乗」を受け入れる内的契機が熟すなら、時期の違いはあれ、必ず真実の教えとしての『法華經』に出会って仏になれる、ということになる。即ち、法相宗の説く本性の分類は、衆生が内的に成長する過程・段階における分類にすぎず、本性において決定している宿命的なものではないと言うのである。「定性・不定性は位に約して立つる所なり」（全3、37）、と。

この論争自体は、平行線のまま最澄の死をもって終わっている。問題は、この最澄の一乗真実の思想が「式」創出の思想と如何に関係しているかである。今、論争の詳細に入ることは避け、最澄の結論とする仏と人間（衆生）の存在論について整理してみよう。

まず第一に、人間の究極目的とはなにか、という問題である。

法相宗もちろん大乘であるから自己救済と他者救済を目的とする。その際、人間の本性に決定的な区別を設けた上で、それぞれに応じた救済の究極目的を指定する。大乘に従える者のみが仏を救済の究極目的としうるのであり、小乗二乗であれば、自己救済のみの「灰身滅智」（他者救済に向かわない絶対的の平安としての涅槃）・「阿羅漢果」が究極目的になる。「無性有情」である「闍提」は六道輪廻の内、「天」が究極目的となる。

天台宗においては、人間はすべて、仏になることを究極目的としている存在である。「闍提」の「天」はもちろん輪廻の苦から解放されていない。「灰身滅智」の涅槃も

真の絶対的平安・救済状態にはない。そこには「微細の苦」、潜在的な「恐怖」があり、「阿羅漢は究竟の楽なし」(全3、81)と最澄は言う。人間の本性は、一切の苦悩からの解放としての絶対的平安を求めているが故に、涅槃に留まることなく、そこで法華の教えに出会って再び仏をめざすのだと言う。人間は一切の苦悩から開放されることを目指してもがいている存在であり、その絶対的平安・救済は仏に成ること以外にない。即ち、他者と関係しつつ、自己救済と他者救済を完全になし得ること、そういう自己関係・他者関係をもつ仏知を獲得すること以外に真実の救済はない、ということになる。

では次に、その究極目的たる仏と、今ここで苦悩する自己とは、どのような関係にあるというのだろうか。最澄は言う。

是の究竟即三仏陀とは、唯だ一人ありて、修顕して体を得て、法界に周遍して常寂光に居す。三千世界依正宛然として自受法楽するなり。一衆生の生本来三仏陀の性を具有するが如く、一切衆生も亦また是の如し。已に顕わるるを仏陀となし、未だ顕われざるを衆生となし、分に顕わるるを菩薩となす。(全3、582～)

「常寂光」の「常」は法身、「寂」は解脱、「光」は般若を意味している（涅槃の三徳）。究極目的としての究極の仏は、存在するものそれ自体の真実（真如・法相）を知り（般若）、その真実との隔たりがなく一体となった自己（法身）のみがあり、絶対自由（解脱）がある。仏の知を体得することによって開示された真実の自己である。また、その仏の世界を「常寂光土」という。天台の浄土観であるが、「常寂光土」は“別の”世界なのではなく、他者のいる“この”世界に現出する。この世界の、日常的自己や他者や事物事象など、一切の存在するものそれ自体の真実を仏知で捉えたときに、今ここに現出する、本来の世界としての浄土なのである。この仏の「自受法楽」のありようこそ自己の絶対救済に他ならない。そして、仏知は、その知で捉えられた他者を真に救済する、即ち仏知に導く力も発揮するのである。

その仏の本性を一切の衆生が「具有」と言う。即ち、衆生の本性は法身・般若・解脱の仏知にあり、これが「仏性」である。即ち、「仏性」とは、潜在する仏・法身なのである。苦悩する自己が救済を求めることは、仏知を獲得することで、その潜在する本来の自己、真実の自己たる仏に成ることを求めることなのである。そして、引用文にあるように、「衆生」(今ここの自己)と「菩薩」と「仏」の違いは、単にその本来・真実の自己の発現の度合いの違いにすぎないのである。

「山家学生式」創出の思想的根拠（上原）

また、最澄は一切衆生が仏を求めていることを存在論的に基礎付ける理論を展開する。

陰界六入次第に相続とは、縁起有為なり。無始無終法性自爾とは不変法性なり。法相随縁して名けて有為とす。是の故に衆生の本は是れ法身なり。故に經に曰く「即ち是れ法身五道に流転するを名けて衆生とす」と。（全2、511）

法は真如、諸の声聞等の同じく帰趣する所。所趣平等なり、故に一乗と説く。一乗と説くと言ふ意は、定性の声聞等遂に仏乘に趣く可きが故に一乗と説く。

（全3、21）

衆生は存在するものそれ自体の真実（法相・真如）の諸関係の中に存在している。その諸関係の真実相があらゆる存在するものを存在たらしめている（法相随縁して名けて有為）のであり、衆生は既に、存在としては、自己を成立させている真実と一体にある（衆生の本は是れ法身）。即自的に法身なのである。自己の煩惱も悪も善も、その真実の中で生じている。ただ衆生は、その即自的真実を対自化する仏知が欠けているために煩惱や悪に苦悩する存在なのである。即ち自己において既に働いている存在の真実を対自化すること、即ち仏知の体得による苦悩からの解放こそが、衆生の課題なのである。それは、自己がそこから生まれ（流転）自己を成立させている真実へと帰る（帰趣する）ことを意味する。対自化の契機は、苦悩の自覚でありそこからの解放を願望することであるが、具体的に最澄は、真実を対象とし得る心的性質（真如所縁縁種子）の存在を提示している（1）。

仏と人間（衆生）を以上のように捉えることで、成仏の普遍性、「仏性」の普遍性を主張したのである。

さてしかし、一切衆生が仏になれるという「仏性」の普遍性と「一乗」の教えが「方便」（権）なのか真実（実）なのか、という三一権実の対立に限って言えば、前者を主張する法相宗に対して、後者を主張するものには天台のみならず、既に奈良の三論宗・華嚴宗があった。中国の天台・三論・華嚴の各宗は、「仏性」の普遍性と一乗思想を説くが、最澄の「式」のように声聞具足戒と菩薩戒の併学を否定する思想を有してはいない。即ち、仏性の普遍性と一乗真実の思想からだけでは、「式」は生まれないのである。

ただ、『梵網經』の梵網戒が真俗一貫戒であり、「仏戒」「仏性戒」等と經で規定されていることと、人間の本性が普遍的に「仏性」であるという思想が対応する。しかしこれは、華嚴宗と同様の思想であるとみてよく、『梵網經』重視は、道璿・鑑真經由で日本に伝えられたものである。梵網戒は奈良仏教においても重視されていたのである。

「一乗」とそれに対応する「仏性」の普遍性それ自体の真実性は、梵網戒重視の戒律思想と結びついて、既に奈良仏教におけるひとつの潮流として存在していたのであり、最澄以前の思想なのである。「式」創出の重要な前提であっても、積極的的思想的根拠ではないのである。

第2節 大直道

「式」制定に関係するのは、徳一との議論のなかにしばしば登場している、『法華經』の真実性の問題、換言すれば、同じく成仏を理想とする大乘諸宗の中で『法華經』を所依とする天台法華宗が如何に勝れているか、という論点である。同じく成仏を理想とする法相・三論・華嚴、および一乗思想を持つ三論・華嚴などに対して強調されるのは、「仏性」の普遍性の問題ではなく、『法華經』のみが開示しているという真実の仏知の内容であり、仏に成る手段・方法における優秀性の問題なのである。以下、この点について考察する。

最澄は『法華秀句』巻下の冒頭で次のように言う。

謹んで『無量義經』を案ずるに云はく、「次の方等十二部經・摩訶般若・華嚴海空を説きて菩薩の歷劫修行を宣説す」と。大唐の伝に云はく「方等十二部經とは法相宗所依の經なり。摩訶般若とは三論宗所依の經なり。華嚴海空とは華嚴宗所依の經なり。俱に歷劫の行を説きて未だ大直道を知らず。其れ大直道とは、是れ果分なるが故に。是の故に『無量義經』に云はく、『善男子、是れ則ち諸仏不可思議甚深の境界なり。二乗の知る所に非ず。また十地の菩薩の及ぶ所に非ず。唯、仏と仏とのみ乃ち能く究了したまふ』と」。……

それ歷劫修行は果分の行にあらず。是れ因分の行なり。未だ方便を捨てず、故に名けて險極と為す。是の故に「十功德品」に云はく、「若し衆生ありて、是の經を聞くことを得ば則ち大利と為す。所以は何ん。若し能く修行すれば必ず疾く無上菩提を成ずることを得。……聞くことを得ざる者は当に知るべし、是等を大利を失す

と為す。無量無辺不可思議の阿僧祇劫を過ぐるも、終に無上菩提を成ずることを得ず。所以は何ん。菩提の大直道を知らざる故に、險徑を行きて留難多きが故に」と。

.....

直道直至は已頭の日に興る。是の故に法華經宗は諸宗の中の最勝なり。

（全3、241～2）

智顗は『無量義經』を『法華經』の開經とし、『觀普賢菩薩行法經』を『法華經』の結經とする。その開經・結經と『法華經』とを合わせて法華三部經とし、『法華經』の教説はその全体に表現されていると見る。そして、この『無量義經』が、「歷劫修行」と「大直道」とを分ける教相論を提示しているのである。

「歷劫修行」とは方便の行を捨てない修行（因分の行）であり、無限に近い期間の修行を必要とする方法である。遂に完全な仏（無上菩提）に至ることができないとまで言う。「大直道」は方便を捨てた「果分の行」、即ち仏の知そのものを修行内容とする方法であり、「必ず疾く無上菩提を成ずる」とあるように、完全な仏へと速やかに成ることのできる、“速成的方法”である。これが最澄の言う「一仏乘」なのである。

「果分」は「如来内証の果分」（全3、244）ともいうのであるが、それは諸仏のみが理解している内面的境地であり、小乗二乗はもちろん最高段階にある菩薩（十地の菩薩）すら了解できない「諸仏不可思議甚深の境界」である。その不可思議にして完全な仏の知そのものを示し、同時に、その仏知そのものを修行することを“速成的方法”として教え示したのが『法華經』なのである。また、「釈尊賜ふ所の宝車（大白牛車）は実智の示す所にして、内証甚深、真如覚仏の一切種知なり」（全2、704）とも最澄は言う。「一仏乘」の内容は「内証甚深、真如覚仏」の仏知そのものとしての「一切種知」であり、それを修行することによる“速成性”こそ天台法華宗が他の諸大乘宗の中で最も勝れている所以なのである、と最澄は主張しているのである。

この『法華經』で教え示された真実は、『法華經』宣説の時に、釈迦が初めて説いたのであり（直道直至は已頭の日に興る）、それ以前の諸經では、釈迦は真実に導くための「方便」のみを説いてきた、と言う。最澄はその根拠に『無量義經』の「四十余年間、未だ真実を顕さず」（全3、249）という言葉を繰り返し引用する。「歷劫修行」を説く「方等十二部經・摩訶般若・華嚴海空」の諸經を所依とする法相・三論・華嚴の奈良諸大乘宗は、『法華經』の真実を説く以前の「方便」の段階にある「權大乘」にすぎない。「もし、大乘の中に權実を立てずんば、歷劫と直道と何を以てか別

異することを得ん」(全2、713)、と最澄は言う。最澄が、自己の宗を「実」と規定して奈良の大乗諸宗を「權」と規定するその相違点は、まさしく「大直道」、即ち仏の知そのもの（果分）を修行内容とする“速成的方法”を有しているか否かなのである。『法華經』の最勝性は一乗即ち仏になる普遍性のみならず、その“速成性”の教え、即ち“速成的方法”にある、というのが最澄の思想の核心なのである。

第3節 円頓止観 ----- 定慧の学

最澄は、「式」の正当性を述べた書『顕戒論』で次のように言う。

仏日、重ねて光り、内証の道興る。円教の大戒必ず興顯すべきの時なり。蘭若の禪窟必ず建立すべきの日なり。……大乘の院を請ひ……菩薩僧を望む。たずぬるにそれ、白牛を賜ふの朝、三車を用いず。……故に經に云く、「正直に方便を捨てて、ただ無上道を説く」(『法華經』方便品)と。また云はく「今の作すべき所、ただ仏の智慧なり」(『法華經』譬喻品)と。(全1、26～7)

最澄が「式」で確保しようとしたのは、菩薩戒のみを受戒して菩薩僧となり、十二年間龍山修行を行なわせる修行様式であった。この引用文での表現で言えば、「円教の大戒」即ち声聞具足戒を排除した菩薩戒単受の「菩薩僧」であり、また「蘭若の禪窟」「大乘の院」即ち山中における止観とそれに専念できる空間である。それが、「内証の道」とよばれ、經典的根拠として、『法華經』の「白牛」、「方便を捨て」た「無上道」および「ただ仏の智慧」を引証していることは、「式」で確立しようとしているものが、既に見た「内証果分」の「大直道」であることを意味している。その内容は、端的に言えば“山中における戒定慧の三学”である。“完全かつ速成的”の意である「円頓」概念を用いて、「円頓の戒定慧」(全1、150)という表現もする。以下、その内容を検討しよう。

まず、止観（定慧）について見てみよう。その止観は言うまでもなく天台止観であり、智顗が『摩訶止観』で述べた「円頓止観」である。智顗は「円教の止観は、これ頓にして漸にあらず、大直道を行ず」(岩波文庫『摩訶止観』、181頁)と、「円頓止観」が「大直道」であることを言う²⁸⁾。最澄もそれに従っている。最澄は止観をめぐって徳一と『守護国界章』(巻上・下)で議論をかわしており、徳一が法相宗の止

観論（『瑜伽師地論』）を述べている文を引用した後で、最澄は「それ権小と権大と実一乗とその道懸かに別にして思議し難し……修行の道にまた迂回・歴劫・直道あり」として、徳一の主張する止観は「権小」（真実ではない方便としての小乗）の「迂回道」（遠い回り道）或いは「権大」（権大乘）の「歴劫道」であって、天台の止観こそが「実一乗」としての「直道」であると主張するのである（全2、348～9）。

智顗の止観は、「空観」・「仮観」の二辺に偏らない、その統一止揚としての「中観」、あるいは空仮中の「一心三観」によって、仏の知そのものである「一切種智」を獲得しようとするものであった。『摩訶止観』に次のようにある。

円頓とは、初めより実相を縁ず。境に造るにすなわち中〔道〕にして、真実ならざることなし。縁を法界に繋け、念を法界に一うす、一色一香も中道にあらざることなし……純ら一実相にして実相のほかさらに別の法なし。法性寂然たるを止と名づけ、寂にして常に照らすを観と名づく。初後をいうといえども二なく別なし。これを円頓止観と名づく。（岩波文庫『摩訶止観』、24頁）

それは、存在するものそれ自体の真実（実相）としての「円融三諦」（中道）を最初から捉えようとする方法なのであり、まさしく「今の作すべき所、ただ仏の智慧なり」という『法華經』の言葉に従った修行内容であるといえよう。仏の「内証果分」としての仏知を直ちに修行しようとするものなのである。そして、智顗が『摩訶止観』（巻二上）で述べている具体的な修行法が、「常坐三昧」・「常行三昧」・「半行半坐三昧」・「非行非坐三昧」の「四種三昧」であり、最澄はそれを「式」で修行内容としたのである。

第4節 円頓戒 ——— 戒学

戒学については、智顗と同じものではない。智顗は声聞具足戒を菩薩戒の前提としてむしろ重視する。声聞具足戒を持たないと、欠け・破れた器のようにあらゆる教えを受容することができない、とするのである。

声聞具足戒は出家した僧のための戒律であり、小乗仏教と貶称された部派仏教が伝持してきた戒律である。その持戒によっては積極的な他者救済活動は行なわれない、小乗的な戒律なのであるが、大乘仏教においても出家修行を行なう以上、出家集団の行為規則として守るべきとされた。そしてその上に大乘菩薩戒を受戒して、他者救済

に向かいつつ完全なる仏をめざす修行を行なうのである。これが、インド・中国に確立していた大乘の戒律様式であった。智顗はいわゆる法華開会の思想で、小乗的な声聞具足戒と大乘菩薩戒の結合を行なっている。法華開会とは、小乗的・方便的な教えへのこだわりを「開」いて唯一の教え（一仏乗）へと「会」するという考えである。戒律においては、声聞具足戒を修行の重要な前提としつつもそれにこだわることなく大乘の精神で包括していくのである。

しかし、最澄は声聞具足戒の受戒を拒否して、菩薩戒（梵網戒）のみを受戒して修行する菩薩僧を求めた。『顕戒論』で「一乗の出家は年々双べども、円教の三学未だ具足せず、二学（定慧の学）芽す」と雖も未だ戒学あらず、これを以て鱗に触れて円戒を請う」（全1、197）と言う時の「円戒」は梵網戒単受の戒学であり、「未だ戒学あらず」とするのは当然なのであるが、その梵網戒単受の戒学を、中国天台では使用されない「円頓戒」という概念で表現し、智顗の「円頓止観」と合わせて「円頓の戒定慧」三学たらしめようとしているのである。

戒学における「円頓」とはどういう意味なのだろうか。『梵網經』で、梵網戒について、次のように釈迦に語らせている。

わが本盧舎那仏の心地中の、初発心中より常に誦する所の一戒、光明金剛宝戒を説かん。これ一切の仏の本源、一切の菩薩の本源にして、仏性の種子なり。一切の衆生に皆、仏性あり。一切の意識色心、この情、この心あるもの皆、仏性戒の中に入る。当常有の因なるが故に、当常住の法身あり。かくの如きの十波羅提木叉、世界に出づ。……これ一切衆生の戒の本源にして、自性清浄なり。……一切の心あらん者、皆応に仏戒を撰すべし、衆生、仏戒を受くれば、即ち諸仏の位に入り、位、大覚に同じうし已れば、真にこれ諸仏の子なり。（全1、107～8に引用）

梵網戒は仏菩薩の「本源」としての「仏性戒」「仏戒」であるという。一切衆生が内在させている仏の性質・本性としての「仏性」「自性清浄」の善なるありようが「仏性戒」である。また、「仏性」が顕現して「法身」となっている仏の善なるありようが「仏戒」であり、「仏性戒」と「仏戒」は同じもののなのである。そのような、究極目的としての善であり、同時に衆生に内在する本質である善が梵網戒として示されたのだという。

仏知における知的内面的側面が円頓止観であるとすれば、その実践的外面的側面が梵網戒なのである。梵網戒は仏の内面的本質の顕れを表現したものであり、具体的止

悪や作善・他者救済行為の規定は、その仏の内面的本質が外的事物・他者と触れて発現するありようの表現なのである。即ち「内証果分」の戒なのだといえよう。

この仏の「果分」の戒としての梵網戒と、先に見た仏の「果分」としての仏知を直ちに修行しようとする円頓止観を総合したのが、最澄の「円頓の戒定慧」三学であるといえよう。しかし、中国天台宗の法華開会戒における菩薩戒受戒は遠い仏に向かう誓いの意味を持っていた。戒学は、声聞具足戒を修行における重要な前提とし、菩薩戒と声聞具足戒とを併学することで仏を目指す学なのである。「円頓」は戒学においては考えられていないのである。では、最澄は、それを教学的にどのように乗り越えたのだろうか。

まず、最澄の『受菩薩戒儀』を見てみよう。最澄は湛念の『十二門戒儀』（『受菩薩戒儀』）の文章を多少変えて、受戒儀礼に使用したのだが、その変更部分を比較検討してみることになろう。以下の引用文中の下線部分が最澄の付加した部分である。

応に先に問ふて言ふべし、「何れの戒をか受けんと欲する」……然るに戒に多種あり、五・八・十・具・菩薩律儀金剛宝戒なり。五戒の報は人、八戒の報は天、十善の報も天、具足戒は出家の大戒にして小解脱を感じ、三明六通、無余永寂なり。四教に菩薩戒及び五戒を示すべし。菩薩律儀三千の威儀八万の細行は、報に仏果を得、三身四徳相好不共一切功徳なり。此れ則ち又如來一戒金剛宝戒。是れ則ち常住仏性、一切衆生の本源、自性清淨、虚空不動戒なり。此の戒に因つて以て本来本有常住法身、具三十二相を顯得す。今既に人天の果を求めず、声聞・辟支仏の果を求めず、小乗の人の所見の仏果を求めず、通教の三乗の仏果を求めず、別教獨菩薩の仏果を求めず、唯専ら円教所詮の無上正等菩提を求めんと欲す。……設ひ余戒を受けて人天に報を得と雖も沈没を免れず。二乗の小果は永く涅槃に住し、三教の権の菩薩は歴劫の路に迂回す。故に須らく誠誓を發して、円果（湛念は「極果」）を求むべし。

（全1、304）

まず、先に引用した『梵網經』經文中の概念が付加されているのがわかる。「金剛宝戒」「（如来）一戒」「仏性」「本源」「自性清淨」「法身」などである。「虚空不動戒」は智顗の概念の借用で「仏戒」に等しい。最澄は先に見た『梵網經』の仏戒・仏性戒の思想を挿入することで、梵網戒受戒受持を、直接自己の仏性を顯現させ、法身を顯得させる効用のあるものとして規定しているのである。即ち、仏自身の戒を受戒受持することによって仏になる、そのような戒として規定しているのである。仏

の「内証果分」を修行内容とする「大直道」との連関は明らかであろう。

湛念が『十二門戒儀』で述べており、それを最澄が敷衍している点は、受戒する戒の種類が果報の種類につながることで、五戒・八齋戒・十善戒・声聞具足戒のそれぞれの果報である人・天・小乗二乗（藏教）の小果を求めないで、「菩薩律儀」の果報である完全な仏知（無上菩提）を求めること、である。湛念は声聞具足戒に対して、それを「棄てて持せざれば大小俱に失う」という重要な位置付けをしているが、声聞具足戒を守るとは修行の前提として重要なものであって、究極目的をその戒の果報（小果）に求めるのではなく仏知仏果に求めるという考えであった。いわゆる法華開会戒の思想である。湛念の『十二門戒儀』もその文脈で読める。

しかし、最澄は付加した文章で、戒による独特の教判論を行っており、法華開会とは別の思想を語っているのである。最澄において否定されているのは、人・天・小乗二乗のみならず「通教の三乗の仏果」「別教独菩薩の仏果」、そして「歴劫の路」修行の「三教の権の菩薩」であり、求むべきは「円教」による「円果」である。天台の教判概念である藏通別円を借りて強調しているのは、「權大乘」と区別された仏果の完全性と“速成性”なのである。この文章は戒の種類と果報についてのものであり、戒の種類についての付加がないことを見れば、仏果の完全性と“速成性”は梵網戒単受によってのみ獲得されるものであることを示していると考えられるのである。

同様の教判論を『顕戒論』でも見ることができる。

明らかに知んぬ。……それ必定せざる者は小儀（声聞具足戒）に共するに由るがゆえに、羊乘・象乗の者は仏果必定せず。これ即ち藏通の戒……三種の神通乗の者は仏果已に必定す。これ別円の戒に当る。直道の菩薩等なり。この間（天台法華宗）は大乗の学なり、云何ぞ小儀を執して永く大の別儀（菩薩戒）を遮せん。……何を以てか法華の制に順ぜずして更に声聞の小律儀を学せんや。（全1、7～3）

声聞具足戒と菩薩戒を「共」に受持するという「藏通の戒」受持の者（羊乘・象乗）は仏果に至り得ない。声聞具足戒を拒否して菩薩戒のみを受持する「別円の戒」こそ「直道」であり、それによって「仏果必定」となる。菩薩戒単受という戒学のありかたこそ、『法華經』の「大直道」「一仏乗」の内容であると規定しているのである。

引用文中の「法華の制」とは『法華經』「安樂行品」の「声聞を求むる比丘・比丘尼、優婆塞・優婆夷に親近せざれ、また問訊せざれ。……共に住止せざれ」（全1、139

に引用）とある内容に基づく修行様式である。声聞戒否定を明示するものではなく、声聞（小乗）を「求むる」ことの否定であるが、最澄は梵網戒単受の根拠として引証する。この強引な解釈の根拠には、“速成性”を基準にした独自の戒学教判があるのである（3）。

『顕戒論』における奈良の僧綱との議論で確認しておこう。奈良の僧綱は、「大乘戒伝来すること久し、大唐の高僧、此上の名僧、相ひ尋ねて伝授し、今に到りて絶えず」（全1、133）、「法華経は小果を求むる人を指して而も不親近と云ふ。この国の比丘、小乗を求むることなし」（全1、137）と言い、梵網戒が道璿・鑑真によってもたらされて以来、重視されてきたその伝統維持を述べて、国家仏教は他者救済を目的とする大乘仏教なのであって、声聞具足戒を受戒しているからといって小乗を求めているわけではない、と言う。これは、法華開会（あるいは道宣の「義当大乘」）の思想表明であるといってよいだろう。最澄の「法華の制」の典拠である「安樂行品」の箇所（「不親近」）が引かれているのも注目される。これが伝統的な解釈なのである。当時の奈良仏教の戒律思想は鑑真を経由して移入された法華開会の思想であったといわれている。重視された菩薩戒も梵網戒であった。しかし、それに対して最澄は言う。

梵網の戒、先代より伝ふと雖も、この間の受くる人、未だ円意を解せず。所以に声聞の律儀を用ひて梵網の威儀に同ず。もし声聞の儀に同ぜば、何が故に一念を制するや。（全1、133）

法華開会戒思想の完全否定が語られている。「一念を制する」とは、『梵網経』の「自ら我は未成の仏、諸仏はこれ已成の仏と知り、菩提心を発して、念念に心を去らざれ。もし一念だにも二乗・外道の心を起こさば、輕垢罪を犯す」（第34輕戒）という条項をもとにした規制である。声聞具足戒は自己救済のみの段階に留まるものであった。そして、菩薩戒は自他救済の完成（仏）という積極的な善をめざすものであり、そもそも矛盾があったといえる。最澄は、『梵網経』の経文に忠実になることで、兼受・併学の矛盾を顕にし、自己を「未成の仏」とする人間本質論（仏性論）に依拠して、「仏戒」としての梵網戒のみを学ぶ純粹性を「円意」として思想化したのだといえよう。その観点に立てば、自己救済のみを報とする声聞具足戒は、自己の内なる「法身」「未成の仏」の顕現を妨げる「障道の威儀」（全1、132）と見えてくるわけである。「この国の比丘は、これ小果を求むることなしと雖も、声聞の威儀を求む。これ則ち小因を求むるなり。いづくんぞ小果に回せざらんや」（全1、137）という最澄の

言葉にあるように、声聞具足戒受戒はいかなる意図のもとに行なわれたとしても、“速成性”の妨げにならざるをえない。即ち、声聞具足戒と菩薩戒を兼受し併学する伝統的大乗の戒学は、「小果に回」する「迂回」「歴劫」の道を歩んでしまう戒学なのである。

“速成的方法”としての「大直道」は、衆生と仏との本質的同一性（仏性）を根拠に、仏知（内証果分）を今ここで修行するという内容を持つ。その基準から、最澄は、梵網戒単受の戒学を「大直道」の「実大乘」・「一仏乗」とし、梵網戒と声聞具足戒の兼受・併学の戒学を「迂回」「歴劫」の「権大乘」とする独自の教判論を成立させて、法華開会の戒律思想を乗り越え、同時にインド・中国で正統であった大乘仏教の戒律思想を乗り越えて、“速成的方法”としての新たな戒学を確立させたのである。

第5節 受戒儀礼と山岳空間

最澄の戒律思想でもう一点看過してはならないのは、『受菩薩戒儀』の受戒儀礼様式、即ち仏・大菩薩を三師証とする受戒様式である。これは、「四条式」に「凡そ仏の受戒に二あり」（全1、18）として、声聞具足戒（小乗戒）の受戒様式である三師七証と対比して明文化されている。この様式は、日本になかったとはいえ中国天台の様式であり、最澄独自の思想ではない。最澄は、湛念の『十二門戒儀』における該当部分を改変していない。しかし、“速成性”に関係する様式として検討しておく必要がある。

そもそも菩薩戒は、自己が仏になることを仏に誓うという自誓受戒を本来の様式として持つ。声聞戒が同胞の人間に対する誓いであるに対し、菩薩戒は仏に対する誓いなのである。しかし、湛念が取り入れた受戒様式はそれに留まるものではなく、『法華經』の結経である『觀普賢菩薩行法經』に基づいて、戒和上・羯磨阿闍梨・教授阿闍梨の三師として釈迦仏・文殊菩薩・弥勒菩薩を勧請し、さらに証師・同学等侶として十方の諸仏・諸大菩薩を勧請して行なわれるものであった。それは明らかに、受戒者に仏・大菩薩集団の一人であることを自覚させる様式であるといえよう。

仏・大菩薩勧請後の主要な式次第は、仏・大菩薩に対する徹底した懺悔（『摩訶止観』の文章に従って、無始以来、永遠に近く重ねてきた自己の罪業を自覚表明する様式）の後、自他救済を共に完成させるという誓願を行い（四弘誓願）、受戒し、証明を求める。そして梵網戒の十重戒が読み上げられてそれを守ることを誓い、さらに他者救済を誓う、というものである。

その受戒の場面で次の文章が読み上げられる。

十方界一切の境の上の微妙の戒法、悉く皆動転して、久しからずして当に応に汝が身中に入るべし。……この妙戒法は即ち法界諸法の上より起こり、虚空の中に遍じて汝が頂上に集まる。……この妙戒法、汝が身中に入りて清浄円満なること、正に此の時に在り……即ち是れ菩薩なり、真の仏子と名づく。（全1、321～2）

引用文は三つに分けて読まれるのであるが、ひと続きのものとして引用した。「妙戒法」とは、存在するものそれ自体（一切の境・法界諸法）の真実、もしくはその真実に一体となって即している心のありようであるといえよう。それは、真実と一体になった仏の「法身」のありようである。存在するものそれ自体の真実は、自己に内在する本質である「法身」と同一のものであるとはいえ、日常的自己からすれば、無始以来の煩惱・悪業に隔てられている。その罪業の深さの程に、真実との隔たりは大きく、伝統的には、永遠に近い修行によってのみ真実に到達できるとされたのである。存在するものそれ自体の真実は日常的自己の＜外部＞であるといっていだろう。この受戒儀礼は、その＜外部＞から真実の塊（遍じて汝が頂上に集まる）を招来して自己の身中に一体化させるという様式をとるのである。ここでは、戒和上の釈迦仏をはじめとする諸仏・大菩薩は、真実（妙戒法）を体現した者として、＜外部＞の真実との超越的媒介者の働きをなしている。真実の塊との一体化はまた、超越的媒介者との一体化でもあるといえよう。まさに、その一員となるという一体化なのである。超越的媒介者の内面は、存在するものそれ自体の真実の塊と同一なのであり、だからこそ釈迦仏が戒和上なのである。極論すれば、“受戒”とは、仏の内面的本質としての「戒法」を自己の心身に直接「受」けることなのであるといえよう。

最澄は、＜外部＞の真実の塊との一体化、もしくは諸仏・大菩薩という超越的媒介者との一体化という受戒様式を、単なる儀礼に留まるものではなく、自己に内在する「法身」を速やかに顕現させる手段として、即ちまさしく「大直道」の様式として受け入れたのではないだろうか。これは、戒定慧の三学が基本的に自力の修行であるに對し、仏・大菩薩の救済力（存在するものそれ自体の真実を衆生に媒介するはたらき）に依存した、他力的な「大直道」であるといえる。それは、真実と自己との“隔たり”意識、即ち深い罪業意識がもたらしている様式なのである。

また最澄は、この受戒儀礼を山中で行うべきであるとし、しかもその後十二年間籠山すべきことを絶対条件としたのであった。山中受戒自体は中国にあり、最澄はそれ

を典拠にする。しかし、最澄のように籠山と組み合わせた規定は中国には見られない。この、中国にはなかった山中受戒と籠山規定の思想的根拠をどう考えればよいのだろうか。ここで筆者はひとつの仮説を提出したい。それは従来の神祇信仰との連続性を根拠とする、という仮説である。その連続性とは、即ち、折口信夫の言う「外来魂」即ち「外部の魂の常在所から人間の肉体内に入り来る魂」⁽⁶⁾を付着させ（たまふり）、定着・鎮静させる（たましずめ）、という儀礼様式との連続性である。しかもそこでは、世俗から離れて“籠もる”ことが条件となる様式があった。即ち、受戒儀礼と神祇信仰の儀礼の連続性を端的に言えば、世俗空間から隔離された場所に、＜外部＞から超越的媒介者を勧請し、そこに籠もることで超越的媒介者と一体化する、というありようである。

この文脈で山中受戒と籠山修行を換言すれば、それは、超越的媒介者としての仏・大菩薩を山中に勧請し、その魂を自己の身体内に付着させて（受けて）一体化し、籠山することでそれを定着させる、という＜外部＞との関係様式なのだということができる。存在するものそれ自体の真実は＜外部＞であり、超越である。仏はそれを知て捉えることによって、自己救済と他者救済を完成させる存在者であり、超越との超越的媒介者である。最澄は、その超越的媒介者の内面（内証果分）と一体化する受戒儀礼それ自体を、自己に内在する「法身」の自覚と顕現を促す「大直道」の一つとしたのだと言えるのではないだろうか。これは、仏と自己との本質的同一性を基盤にした方法なのではなく、仏と自己との隔たりを基盤にした方法である。即ちそれは、従来の神祇信仰の儀礼様式と連続性を持つ“速成的方法”なのである。

最後に、「式」が確保しようとした籠山修行の空間としての山岳の意味についても、今後論ずべき見通しを含めて、簡単に触れておこう。山岳空間および十二年間の厳しい籠山修行は、仏との隔たりの自己意識、即ち日常的自己が深く煩惱・罪業にとらわれていることの自覚から規定されている。即ち、煩惱に満ちた世俗から隔離された山岳空間でこそ、受戒儀礼と籠山によって、仏と出会い仏になることが可能である。しかしまた、山岳空間は単に世俗から隔離された空間なのではなく、積極的に仏へと内面を上昇させるための空間なのである。つまり山岳空間でこそ“速成性”が期待されるのである。山岳空間は、世俗的・日常的な煩惱・罪業の自己から離れ、＜外部＞の真実と接するための、媒介空間としての意味をもつのであり、いわば“速成的空間”なのである。この山岳空間の意味においても、従来の神祇信仰との連続性が見られるのであるが、この点については改めて論じたいと考えている。

糸冬わりに

「仏性」と「大直道」をめぐって考察してきたことを整理し、「山家学生式」創出の思想的根拠についてまとめよう。

「大直道」とは、「迂回」「歴劫道」と対比される仏になる手段である。それは、完全にして速やかに仏に成る方法としての“速成的方法”の意である。「円頓の戒定慧」の三学は、自己の本質たる「仏性」と仏の「法身」との同一性を根拠として、仏の境地である「果分」を、段階を踏まずに今ここで直ちに修行していこうとする、自力的な“速成的方法”である。定慧の学は中国天台に倣ったものであるが、戒学は最澄独自の「果分」の戒学なのである。また、超越的媒介者たる仏・大菩薩を勧請しての受戒儀礼は、自己の本質を蔽う煩惱・罪業の深さの自覚、即ち仏と今この自己との隔たりを根拠にして、仏・大菩薩の救済力（＜外部＞の真実と媒介する働き）によって仏の内面と一体化しようとする、他力的な“速成的方法”であると整理できるだろう。

受戒儀礼は、自己の深い煩惱・罪業の自覚（懺悔）と仏との一体化儀礼を通じて、仏と自己との本質的同一性を意識の上に確立するものであり、籠山修行は仏の境地そのものを修行することによって同一性を定着・実現させる方法なのである。山中での戒学は、具体的な戒条に従って行為するというものではなく、超越的媒介者たる文殊菩薩を上座とした懺悔儀礼（布薩）が中心である。懺悔とは、仏の知の視点から自己の煩惱・罪業を対自化することである。戒条は対自化のためのものなのである。懺悔によって仏との隔たりを自覚しつつ止観などの同一性の修行を行なう。隔たりの自覚と同一性の自覚は往復しつつ、自己を厳しく見つめ、その内面を仏へと近似させていく。これが戒定慧三学の内実であろう。

また、山岳空間における厳しい長期間の籠山修行とは、煩惱に満ちた日常的自己のありようから徹底して離れ、真実との媒介空間たる山岳空間で仏と一体化し、真実の自己自身たる仏に速やかに成ろうとする方法のひとつであるといえよう。

まとめるならば、『法華経』のみが示した“速成的方法”としての「大直道」を、“山岳空間で長期間籠山して行なう「円頓の戒定慧」三学”として具体化したところに、「式」創出にかかわる、ひとつの思想的根拠があるといえるのである⁽⁶⁾。

(1) この議論については、全3,98～9参照。『瑜伽論』に基づいた議論であり、徳一の解釈の間違いを挙

「山家学生式」創出の思想的根拠（上原）

げらる中で主張されているのみであり、最澄独自の用語ではない。また、最澄が自身の思想としてこの用語を使用しているとは考えられない。しかし、「仏性」の具体的心的機能を表現した用語でもあるのである。

- (2) 智顗は、「円頓止観」以外に「漸次止観」(空観、仮観、中観と漸次に修行し、浅から深へと進む)、「不定止観」(時に応じて諸観を修行する)を挙げているが、『摩訶止観』が述べているのは、この「円頓止観」なのである。
- (3) 『梵網經』自体が声聞具足戒を小乗であるとして拒否する思想をもっていた。「二乗声聞・外道の、惡見の一切禁戒・邪見の經律を受持せば、輕垢罪を犯す」(第8輕戒)と、明確に声聞の「律」を否定する。法華開会の思想においては、既述したように、大乘の精神で包括していくことで、この罪を逃れる。最澄は、その声聞具足戒拒否の思想を、法華開会の思想に絡め取るのではなく、『法華經』の「大直道」思想即ち仏知獲得の速成性の思想と結合させたのである。その結合の思想的根拠は『梵網經』の、仏知(仏戒)を今ここで修行することを可能とする、衆生と仏の本質的同一性の思想にあるといえよう。そして、今や「大直道」となった梵網戒單受を基準にして、中国天台にはなかった戒学の教判論を展開させているのである。
- (4) 『顯戒論』に『不空表制集』の「台山の五寺に人を度し僧を抽んでんことを請うの制一首」を全文引用して、「山中に人を度して国のために仁王等の經を転ず。我が日本国、何ぞこの事なからんや」と主張している(全1、153)。
- (5) 『折口信夫全集20』、中公文庫、224頁。
- (6) 本論文では、最澄がすでに知っていたであろう密教の即身成仏思想について論じなかった。最澄の「式」創出において、密教がどんな影響を及ぼしているのかは、今後の課題としたい。