

最澄とその思想

岩 崎 允 胤

比叡山開創1200年を記念して昨年7月、日本宗教代表者会議の主催のもとに開かれた「比叡山サミット」で、比叡山は一つの脚光をあびた。

「サミット」に参加した外国代表のうちには、P. グレゴリウスのように、今日「核兵器の廃絶が最優先事項」であり、「すべての国が核兵器の廃絶を誓い、実行に移し、人類全体に対して二度と核兵器を作らないことを誓う世界的合意を形成することが重要」であるとする発言もあった。新宗教団体連合会の宮本丈晴氏も「核の力への過信、核軍拡の過熱」を批判し、「軍事力の均衡こそ平和の保障という危険思想」に反対し、核兵器廃絶を訴えた。しかし他方、神社本庁代表の桜井勝之進氏は、明治天皇と現天皇の短歌二重を読みあげて、「熱き平和の祈り」をたたえ、侵略戦争のためのいく度かの宣戦布告、皇軍による南京虐殺や731部隊による人体実験の残虐、沖縄戦の悲惨、また広島・長崎の被爆など、むごたらしい事態への責任を不問に付した。また、1993年の伊勢神宮遷都のあと、神社神道が中心となって、前回のイタリアのアッシジ、今日の比叡山につづけて、次回のサミットを伊勢で開こうという企ても、すすめられており、日本の国体観を復興させようとするその意図には警戒を要する。

ところで、とくに注意したいのは、現在の天台座主であり、「サミット」主催団体の名誉議長となった、山田恵諦氏のメッセージ（『新宗教新聞』）中の次の一節である。「将来にとって恐ろしいのは、無宗教者の暴力です。……無宗教者は、神仏の恩恵を認めませんから、自己中心であり、自己が最高です。他人の生命といえども、自己の利益のためなら殺戮しても罪悪とは思わないのですから本来は恐ろしい存在です。……この無宗教暴力が世界に蔓延したとしたら、地球の未来はどうなるでしょうか。……無信仰者に信仰を薦めて暴力の芽を摘みとる先達役は日本人である、と私は思います」、と。氏はここで、「殺戮しても罪悪とは思わない」連中だと無宗教者をきめつけている。他方、「信仰

を薦めて暴力の芽を摘みとる先達役は日本人である」という。思いあがりもはなはだしい。天台宗が十五年戦争のさい皇国宗教の重要な一翼を担い、「神仏」を掲げて日本軍＝皇軍の暴力に協力したことへの一片の反省もみられない。

核兵器廃絶のための国際的・国内的な運動の高まりのなかで、今日、神を信ずる者も神を信じない者も、宗教者も無宗教者も、協力しあい相互の連帯を強めている。この連帯の根底にあるのは、核兵器のもたらす苦難、いのちもくらしも、身もころも破壊しつくす暴力（danḍa）の火を消しとめ、人間とその生の尊厳を守りぬこうという「人間的な思想」である。山田氏は、多数の無宗教者を含めた世界の諸国民の、核兵器廃絶への、真摯な、誠実な、人間的かつ倫理的な、熱き思いを知らねばならない。

山田氏はまた、今日なお、天台宗を天皇制と一体なものにとらえており、次のようにいう。天台宗は「桓武天皇の思し召しによって」「宗教と政治が同時発足するという非常によい形」をとったが、「『政治と宗教は表裏一体にならない』ということなのです。ですから天台宗はどんな場合にも『天皇の御願により』という言葉がつかの⁽¹⁾のです」。

以上、さきの「サミット」をふりかえって、今日の比叡山における天台宗の思想的傾向に着目してきたが、ともあれ、天台宗からは鎌倉新仏教も出たし、また、近年の創価学会は日蓮に依拠するなど、多くの新興宗教は天台宗と深いかわりをもっている。天台宗は、日本の仏教会、広く宗教会のなかで、現在もなお一定の大きな力をもっている。最澄が一乗止観院（今日の延暦寺）を創建したのが788年（延暦7年）であり、それゆえ昨年（2017年）はちょうど足かけ1200年になるのであった。

本稿では、この創建者最澄の思想を考察する。歴史的視点と今日的視点とは不可欠であり、わたくしは、当時の歴史的状況のなかに最澄をおきながら、同時に、これに今日からの視点をも結びつけてゆきたい。⁽²⁾

ここで最澄（767—822）の生涯をごく簡単にふりかえっておく。

780 近江国分寺で得度（行表から最澄の名をもらう）

785 東大寺戒壇で具足戒を受け（4月）、比叡山に入る（7月）

- 786頃 願文
788 一乗止観院の創建
802 桓武による天台法華宗弘通の御願
804-5 入唐、道邃から大乘戒を受ける
806 天台法華宗の公認（年分度者2名）
812 空海より灌頂（金剛界・胎藏界）を受ける
817以降 法相宗徳一との論争
818 小乗戒を棄捨、大乘戒壇建立への努力
822 入滅（6月4日）、大乘戒の勅許（6月11日）
823 一乗止観院改め延暦寺
826 戒壇院建立の勅許
827 戒壇院建立
866 伝教大師の号下賜される

I 「願文」にみられる若き日の思想

19歳の最澄は785年（延暦4年）4月に東大寺戒壇で具足戒を受けながら、7月には奈良を棄てて比叡山に入るのであるが、その入山の動機、その決意を、おそらく翌年頃に書いたと思われる「願文」によってうかがい知ることができる。

平川彰氏のいうように、「願文」には若き最澄の「真摯な求道の精神」が表明されている。⁽³⁾ 菌田香融氏も、最澄の入山について「形式化した南都での受戒を契機として、官寺仏教に見切りをつけたのであろう」とし、同時に、奈良時代以来の、山林修業の伝統の影響を見ている。そして「願文」の「燃えるような求道心」を指摘している。⁽⁴⁾

空海の場合もそうであるが、当時の日本のわけても有為な青年が自己の精神的形成を真摯にめざそうとするとき、仏教に志向するのは無理からぬことと思える。最澄の場合には空海とちがって、父が熱心な仏教信者で、12歳のとき近江の国分寺の行表（三論宗）の弟子となったということがある。ともあれ、かれらにとって、人生の根本問題を追究するにあたって、仏教のなかにこそ、未

知の深い精神的宝庫があると思われたのであろう（ヨーロッパでは、ややおくれるが、スコトッス・エリウゲナ（810—877頃）が偽ディオニュシウス・アレオパギタとキリスト教に没入してゆくように、ひとは、つねに、所与の思想的諸条件のなかから自己の精神の行路を見定めてゆくのであり、またそうせざるをえない）。こうして、最澄は、隋代に智顛（538—597）によって開かれた天台宗へと志向してゆくことになるのであり、われわれは、「願文」のなかに、若き最澄の熱い探究の精神を読みとることができる。

「願文」の思想が最澄一生の思想的発展と不可欠なのはいうまでもなく、「大師の一生を貫く信条」をそこに見出しうるとさえもいえるだろう。しかし、すでに天台宗の基本的な思想がそこに十分にこめられているとみるか、むしろ天台宗を志向する最澄の思想の基点が示されているとみるか、について見解の岐れがあるといえよう。すなわち、一方では、山田恵諦氏のいうように、「『願文』は伝教大師の始めである、と同時に、生涯であり、終わりなのです。『願文』のほかに伝教大師はありません。」「伝教大師のご精神というものは、まったくこの『願文』の中に盛り込まれておいて、しかもそれが生涯を通してそれ以外にない、こう言ってさしつかえないのであります」という理解がある。他方、安藤俊雄・藺田香融氏は「思想家としての最澄の出発点を示す貴重な思想史的な文献」とみている。

山田氏とても、最澄の思想の発展を認めないわけではなかろう。しかしやはり「願文」のなかにアルファとオメガが同時にあるというよりか、アルファにはいわば原点としてオメガが発展的に含蓄されていたとみるべきではなかろうか。たしかに、「願文」において、最澄が当時すべてに『法華経』と天台宗の思想についてかなりの理解をもち、その思想が熱情的に盛りこまれていることは、認めうる。しかし、最澄が天台宗の思想にその書物によって直接に触れたのは、すなわち鑑真の将来した『法華玄義』『法華文句』『摩訶止観』など、天台宗の開祖、智顛の基本著作に接することができたのは、のちのことである。最澄の思想は、要は「願文」に尽きるというのではなく、生涯を通じての発展という観点を、わたくしはとりたい。

さて「願文」の内容であるが、五条の誓願をしるすのがその主眼であり、全

体は前文・誓願・結びに大別されよう。

前文には、まず、人間の生は定めなく短い、得難く貴重なものであり、善を積み重ねばならぬことがしるされる。「悠々たる三界は純ら苦にして安きことなく、擾々たる四生はただ患にして楽しからず。弁尼（仏陀）の日久しく隠れて、慈尊（マイトレーヤ、すなわち弥勒菩薩）の月未だ照さず。三災の危きに近づきて、五濁の深きに没む」と書き起し、生あるものの無常、人間の生の定めなきことを述べ、「得難くして移り易きはそれ人身なり。発し難くして忘れ易きはこれ善心なり」という。「生ける時善を作さざんは、死する日獄の薪と成らん。」つづいて、「伏して己が行迹を尋ね思ふに」と、自己へのきびしい反省を述べる。「ここにおいて、愚の中の極愚、狂が中の極狂、塵禿の有情、底下の最澄、上は諸仏に違し、中には皇法に背き、下は孝礼を闕けり」（「皇法」の語のあることに注意）。そして、迷えるがゆえに、無所得、無執着の立場で願をたてる、という。

五条の誓願の第一は、「我れ未だ六根相似の位を得ざるよりは^{（8）}以還、出仮せじ」である。六根相似とは、自分の六根（眼・耳・鼻・舌・身・意）が清浄になって仏陀の六根の状態と相似になる、ということである。天台宗の修業のその段階（位）に達するまでは、自分は出仮、すなわち、世間に出て私他行をおこなうことはしない、というのがこの願である。誓願は、この他に四条あるが、関口真大氏もこの第一条をとくに重要であるとし、他の四条はこのなかに摂帰する、とも述べており、本稿では、紙幅の都合もあり、他の四条については一応省略することにする。

さいごに、自分だけではなく衆生がみな同じく悟りの境地にのぼりうることを願い、決して自分ひとりが悟ることをしない、そしていつまでも菩薩の修業をつんでゆこう、と結んでいる。

この「願文」は、自己の精神的形成という課題に真摯にひたむきにとりくんだ若冠ほぼ20歳の最澄の文章として、当時の諸条件のもとで、やはり出色のものといつてよいであろう。

この「願文」は、内供奉の十禅師の一人であった寿興を経て、桓武の年に達した。このことは天皇と最澄とを結ぶ最初の契機となった。

Ⅱ 天台法華宗の樹立

(1) 一乗止観院の創建から入唐求法の勅許まで

夏は湿気が多く冬は寒い比叡山の草庵で最澄はきびしい修業を重ねていった。入山して4年目、788年（延暦7年）に、新しい堂舎を作り、一乗止観院と名づけた（のち、かれの死の翌年、寺額を賜り、延暦寺と改められた）。『法華経』では、人間にはみな仏性があり、それを呼びさまし悟りにみちびく道はただ一つであり、ゆえに、一乗の教えが真実であると説かれており、また、天台宗の教義で、止観、すなわち散乱する妄心を制止し心を静寂に保ち、明智を以て諸法の実相を観想することが説かれている。それゆえ、一乗止観院という名称は、一乗を説く『法華経』にもとづいて天台宗の止観を実践する道場という意味でつけられたものである。

最澄は、師の行表（三論宗の学者）から華嚴宗を学び、早くから『大乘起信論』や華嚴の『五教章』などに親しみ、比叡山でも、法蔵の『大乘起信論義記』などを学んだが、まだ天台の思想をその書物によって直接に触れることができないでいた。前述したように、鑑真はつとに智顛の主要著作を将来していたが、聖徳太子が熱狂的に尊崇されていた奈良時代には、それらの著作は無視されていた。というのは、聖徳太子は『法華経』の注釈を書いたと信じられていたが（今日もそう信じている学者もいるが、疑問視する学者も少なくない⁽¹⁰⁾）、この注釈は、智顛によってきびしく批判された法雲（469—529）の説にもとづいているからである。最澄は、偶然の機会に、智顛の著作が東大寺の書庫に眠っているのを知り、借覧して書写し、一心に研究をすすめた。

794年（延暦13年）9月には、一乗止観院の初度供養会が催された。桓武は奈良仏教の悪い影響を断ち切るために長岡京への遷都を企てたが成功せず、平安遷都を計画していた。しかし、東北に鬼門があるとされ、その方角に位置する比叡山で最澄のもとで鎮護のための大祈祷の法会が営まれることになったのである。それは未曾有の盛儀であったとのことで、桓武自身が臨御し、南都の高僧たちも参加した。そして翌10月、平安遷都が無事おこなわれた。桓武の平安朝と最澄の比叡山との切っても切れぬ結びつきがここに形成された。その

後、797年（延暦16年）に最澄は内供奉の十禪師に補任されるなど、朝廷からの厚い信任と庇護をますます受けることとなった。

一乗止観院創建の年に、経蔵も建立したが、当初は取めるべき書物とてないに等しかった。しかし、最澄とその弟子たちの懸命な努力、さらに南都七大寺の僧たちや東国の道忠らの協力もうけて、797～8年頃には、5000巻以上の經典が写され、経蔵に収められた。ここに比叡山の教学的な基礎は一応できあがった*。

『法華経』には、写経を修行として一心におこなえば六根清浄が得られると教えられており、最澄は自ら写経に精励することによって六根相似の位に達した、そして第一の誓願に達せられた、という確信をもつことができた。そこで、798年比叡山で、弟子たちに『法華経』の講義をはじめることになった。

801年（延暦20年）には、南都の代表的な学僧を一乗止観院に招き、かれらから『法華経』の講義をきいた。しかし、南都では、法相宗の開祖、窺基の著作による『法華経』の研究はなされていたが、天台智顛の著作は法雲を批判したために顧みられていなかった。最澄は、この講義で、自分の『法華経』理解に自信をもったといわれる。

翌年、最澄は、高雄山寺（現在の神護寺）で、南都の学僧を前にして、天台の法華三大部（『法華玄義』『法華文句』『摩訶止観』）の講義をおこなった。この講義は、和気弘世が父清麻呂の法要から発意したものであるが、桓武の「思召し」も背後にあったのであり、この講義の成功によって、桓武は、天台宗の一乗教がはじめて講義されたことをいたく喜び、口宣^{みことのり}をくだして功德をたたえた。平安遷都の事業をすすめていた桓武は、新都の精神的な拠り所となり、国家に役に立つ宗教を、この一乗教に求めていたのであった。南都の高僧らは、口宣にたいし謝表を奉ったが、そのなかには、聖徳太子は南岳^{みとし}慧思の生まれ代わりであり、天台宗の智顛は慧思の弟子であるから、天台宗の教えを広めることは、太子の教えを教えることと同じであることが述べられている。

* 本稿では、天台教学の基本性格の検討にはちがいないが、任繼愈『隋唐仏教思想史』（1974年）でも論じられているように、それは、本質的に唯心論的—主観的観念論的なものといえることができる。

桓武は和気弘世に、天台宗を公認したいとの意志を表明し、

^{りやう}霊山の高迹を興隆し、天台の妙悟を建立せん、

と語った。ときに、桓武はすでに66歳、最澄は36歳であった。

しかし、最澄は、中国の正統的な天台宗の教えを学び、そのあとで公認されることを望んだ。ここに、上表して入唐求法を請い、勅許を得た。天台法華宗^{げんがくしよ}還学生としての渡唐である。

なお、天台法華宗という呼称であるが、これは中国にはなく、最澄独自なものであり、法華の思想にとくに力点をおいたことがここに示されている。

(2) 入唐求法から天台法華宗の樹立へ

最澄は義真を通訳として渡唐した（義真のちに最澄からその死の前に天台法華宗の一宗を付嘱された人物である）。803年（延暦22年）の出発は、暴風のため失敗し、翌804年に再出発した。別の船には空海も乗りこんでいた。しかし、暴風のため船はバラバラになり（他の一船は沈没）、両人はまだあいまみえる機会をもたなかった。

最澄は、天台宗の本山であった台州の天台山修禪寺の座主の道邃^{すい}（天台宗中興の祖といわれる第六代目の湛然^{ねん}の弟子で、天台宗の第七祖⁽¹¹⁾）から天台の教学を相伝された。また、天台山の麓にある国清寺の座主、行滿^{ぎよう}、さらに台州府の刺史陸淳から多くの援助をうけ、脱落や写誤のない重要な天台の典籍を入手することができた。最澄自身も、昼夜を分かたず書写し、校正にはげんだことが伝えられる。かれは篤学で、学問にたいする姿勢が真摯であった。日本でこれまでにかれの接していた天台宗の書物は、前述したように、鑑真の渡来したものであったが、それは写し間違いなどを含んでいたので、良い典籍を入手することは、かれの渡唐の一つの目的なのであった。

最澄と義真は、道邃から大乘戒（菩薩戒ともいう）を受けた。このことが根拠となつて、のちに最澄は比叡山に円頓菩薩戒の戒壇を作ることを朝廷に願ひ出ることになるのである。最澄はまた天台山の禪林寺で脩然から達磨禪を受けた。

帰国の途に就くにさいして、季節風の起るのを待つため1カ月半ほどの余裕が生じたので、最澄は、越州の龍興寺を訪ね、順暁^{あじやり}阿闍梨から、金剛界五部の灌頂と胎藏界の三部三昧耶の灌頂とを授かり、多くの密教の道具ももらいうけ

た。新しいものを吸収することに熱心だった最澄は、こうして、時間の余裕を利用して当初の予定外の純密をも修得して帰ることになるが、このさいの密教の受法が空海に比してはるかに不十分であったことが、やがて朝廷における最澄の立場をかなり困難なものとするのである。

ともあれ、こうして最澄は、天台宗を基盤にして、円・密・禪・戒の四宗を中国で受けたのである。

805年（延暦24年）、最澄は多くの成果をあげて帰国した。桓武はそのことを大へん喜んだ。平安朝の理念となり、同時に民衆を新たなかたちで包摂しようような新しい宗教を天台法華宗に託そうと願っていたからである。翌年正月、最澄は、天台法華宗のための二人の年分度者を含む新しい年分度者制度の提案を上奏し、勅許を得た。ここに、最澄は、桓武の厚い信頼、いやむしろ「御願」によって、南都諸宗に並ぶ独立の天台法華宗を樹立することができた。ただし、桓武ら朝廷が早くも密教のもつ呪術性に民衆統治のために大きな期待を寄せたことを反映して、勅許された二人の年分度者のうち、一人は止観業、一人は遮那業を研鑽することになった点に、最澄にとって困難な問題が生じた。というのは、後者は密教のもので、かれは、密教の受法が不十分であったため、空海に一ちゅうを輸するところがあったからである。⁽¹²⁾

その後について簡単に述べる。同年3月桓武は没し、和氣弘世らの庇護者もあいついで世を去った。それだけでなく、桓武の寄せていた密教への期待は、朝廷をあげて、いや増すばかりで、同年8月、空海が純密の相伝をうけて帰国するや、いま述べたように、最澄はしだいに不利な立場におかれることになるのである。

空海との関係についていえば、最澄は空海から金剛・胎藏の両界の灌頂を受けたばかりでなく、空海の将来した天台三大部を借用して吟味したり、とくに自分の受法の欠を補うために、密教の書物も借りて研究を重ねた。しかし813年（弘仁4年）、『理趣釈』の借覧の希望にたいして空海が断るという事態が生じた。また、弟子の泰範が空海のもとに赴いて帰らないという事件も生じた。

最澄と空海とは、平安初期において最もすぐれた代表的な僧侶であるが、かれらの宗教観、つまるところ密教にたいする見方には根本的にあいれぬとこ

ろがあった。すなわち、空海は、真言宗を『法華経』や『華嚴経』よりも上位におき、その秘法は直接の相承によってのみ伝えられると考えている。他方最澄は、『法華経』に思想の基礎をおき、そのうえで、『大日経』をこれと同等のもの⁽¹³⁾とみてゆこうとするのである。

最澄は、天台法華宗の発展のために、その晩年を、二つの課題の達成に捧げる。一つは、一乗真実の立場の確立であり（法相宗の徳一との論争による）、もう一つは、大乘戒壇の建立である。

Ⅲ 一乗真実の立場の確立

——法相宗の徳一との論争

論争の眼目は、教理上では一乗真実・三乗方便か、三乗真実・一乗方便かという問題、人性観としては、一切皆成（仏）か、五性各別^{**}、かという問題、仏性論としては、悉有物性か、無性有情を認めるか、の問題である。『法華経』「火宅の喩」の解釈としては、四車^{***}か三車か、という問題になる。この論争は、とくに最初の教理的問題に着目し、一乗と三乗（声聞乗・縁覚乗・菩薩乗）との権実を争う論争として、「三一権実論争」ともよばれる。最澄としては、法相宗の徳一から著作『仏性抄』によって「法華は権教である」ときびしく批判された

* 空海は、宗教者であったばかりでなく、詩文、文芸評論、書道をよくしたことはもとより、庶民の総合教育のための学校をひらき、その知は薬方、さらにあるていどは土木技術にも及んでいたかもしれない、まことにスケールが大きい、宗教にかぎっても、代表的著作『秘密曼荼羅十住心論』において、インド・中国・日本の仏教はもちろんのこと、儒教・道教、インドのブラーフマンの思想、サーンキヤ哲学やヴェーシエンカ哲学をも批判的に包摂する体系を与えている。いわゆる「九頭一密」でありながら「九頭十密」であり、真言密教は、小乗も、大乘、すなわち法相も三論も天台も華嚴も、批判しながら、自己のなかにすべて包摂するものとして、展開されている。南都仏教へのきびしい対決によって天台宗を確立する最澄とちがって、空海は南都仏教をも自己のうちに抱きこんでゆくのである。

** 法相宗では、声聞定性、縁覚定性、菩薩定性、不定種性、無性有情（人一天の果報をうけるにとどまる無性の仏子）というように、成仏の因子にかんし人間の機根・素質を区別している。

*** 『法華経』の「火宅の喩」における羊車・鹿車・牛車および白牛車の関係をどう解釈するか、牛車と白牛車を同一とみるか異なるとみるか、によって説が分かれる。

ため、これにはげしく反論を加え、天台宗の教理のすぐれていることを断乎主張せざるをえなかった。この論争は、当然また、南都の僧綱の支配を脱し自宗の独立性を貫くための大乘戒壇独立の運動を伴わないわけにはいかなかった。

さて、この論争の起源は、インドにおける瑜伽唯識派の成立にまで遡るが、中国では法相宗の盛んな時代には天台宗はすでに衰えており、論争は、玄奘・窺基（法相宗学の組織大成者）およびその弟子たちと、天台以外の一乗諸家とのあいだでおこなわれた。日本では法相宗が先に伝わり、天台はおくれて入ってきたために、両者のあいだではげしい対立がひきおこされることとなった。最澄（一乗真実の立場）と徳一（三乗真実の立場）との論争は、このように、たしかにインドや中国の論争の系譜にあるが、とくに尖鋭な多角的な対立という独自の様相を呈した。常盤大定氏が『仏性の研究』でいったように、「この論争はひとり『始めにして又終りともいうべき高潮に達し』たばかりでなく、また『三国仏性論争の最高潮』ともいうべき意義をに⁽¹⁴⁾なっている」といえよう。

法相宗の徳一は、東国、奥州会津などにあって活動し、その人格によって多くの民衆から尊敬と信望を集めていたばかりでなく、学殖も豊かであり、法相宗の中心地、奈良から遠く距たる地に住していたとはいえ、法相宗のすぐれた学僧であり、かなりの碩学であった。論争は、上述の『仏性抄』（816年）にはじまり、最澄の『法華秀句』（821年）で一段落するまで、5年間にわたってはげしく展開された。論争関係の最澄の著作として、『照権実鏡』『守護国界章』『決権実論』『法華秀句』などの六部が現存している。他方、論争に参加した徳一の著作はすべて湮滅^{いんめつ}しており、最澄の著作中に『仏性抄』『中辺義鏡』『慧日羽足』『遮異見章』からの引用があるにとどまるのは残念なことである。

（なお、徳一の著作としては、空海の真言教学を批判した『真言宗未決文』だけが、現在残っている。これにたいして空海は反論していない。）最澄のこの対決によって、天台法華宗の一乗の教えは朝廷をはじめ多くの人々にとっていっそう明確なものとなった。この論争はまた、平安期を通じて文学その他で『法華経』が広く尊重されるのに与るところがあったといえるかもしれない。

さて、本稿では、この論争にみられる最澄の^{しん}思^ご惟^いの^り論^り理^りに焦点をあてて考察することにする。とりあげる著作は『決権実論』である。

一般にだれしも論争するにあたっては、今日でも、相手方の主張もあげ、これに自分の主張を対決させる形をとるが、自分の主張を述べるさいに、それと同一な他者の主張、とくに権威あるものとみなされる命題が引用される。ある場合には、権威あるものとみなされる命題の解釈をめぐる、自他の主張が対決されることもある。ヨーロッパで歴史的にとくに有名なのは、中世スコラ哲学の大成者とみられるトマス・アクィナスの著作『スンマ・テオロギアエ』（『神学大全』）などであって、ここでは、論争は、普通多くの論文にみられるように、いま示した論争の一般的な諸要素が随意に行文中に展開される形ではなく、ひとつひとつの対決点、つまり設問として掲げられる論題ごとに、典型的な形式に拠ったかたちで整然とすすめられ、その合成、つまり「大全」(Summa)として、トマス神学の全体系が構成されるのである。⁽¹⁵⁾

最澄の『決権実論』は分量的に『神学大全』にくらべてもとよりはるかに小さい著作である。ここではかれの天台教学の全体系が展開されているのではなく、三一権実の問題をめぐる論争にテーマが限られている。その他、両者のあいだには種々の相違点があるが、ともあれ最澄の展開する思惟の論理の形式は、9世紀初頭の日本で具体的に展開されたものとして注目に値するとわたくしは思う。しかも、このことは、その形式がトマスの形式と対比されるものをもつように思われるだけに、いっそう特筆の値打ちがあろう。前置きはこのくりにして、本論に入ろう。

『決権実論』はその冒頭に、論の展開の形式をしるしている。まず、

山家問難(A) 北轅会釈(B) 山家救難(C)

とする。(A) (B) (C) はむろん原文にはない。つづけて、

山家問難 一には問(1) 二には答(2) 三には難(3) 四には不通義(4)

とする。(1)以下の番号も原文にはない。山家は最澄の自称であり、北轅とは徳一の異名である（諸橋『大漢和辞典』巻十、1054によれば、「北轅」は、白居易、新楽府、立部伎にある「欲望鳳来百獸舞、何異北轅将適楚」から由来している。北轅適楚とは、車のながえを北にして南の楚に行こうとすることで、志と行の相反するのが直接の意味である）。山家問難には(1)(2)(3)(4)があげられているが、論の展開のなかで(1)(2)(3)は(A)を構成し、(4)は(C)にぞくす

る。以下の論述ではおおむね丸括弧を除くことにする。

『決権実論』では20の論題がえらばれ、前後、10論題ずつに分かれる。ともあれ、諸論題の内容を取りあげるのがわたくしのここでの主題ではない。最澄の論争にみられる思惟の形式を考察しよう。

まず、A山家問難では、1 2 3という形で問題点が明らかにされる。これは問答体という当時おこなわれていた論・釈の表現形式にならったものであろうが、ここで最澄は自分の設定した論題について、1 自ら問い（天台の立場から）、2 自ら答え（法相の立場に立って）、3 自ら難じている（天台の立場から）。この3では、『法華経』などの經典からの引証によって自宗の見地を固めているのである。

つぎに、B北轅会釈では、徳一の答釈、すなわち反論がおこなわれる。

さいごに、C山家救難では、徳一の反論の不通であること(4)、すなわち首尾一貫していないことが示される。最澄は、「自語相違」（自家撞着の意）、「自害」（自己矛盾の意）、あるいは「前答己に北走す、今何に準じてか南に向わん」（すなわち、前述した北轅適楚の意）などと批判している。形式論理的な矛盾を犯せば、論が成立しなくなることを指摘しているのである。

最澄の論が形式論理的にすすめられていることについては、たとえば、「法は一仏乗の後なるやを問う」という第一の論題中のCで、徳一の論が自己矛盾もはなはだしい（「自害最も深し」と駁論するために、最澄は、その論が、徳一自身の依拠する法相宗の『解深密経』の所説に違ふことを示す。そのさい、注目すべきは、①もし『法華経』の中道の理が深密の理と同じでなければ、②もし両者が理論上同じであれば、③もし理論上同じであるが、説法上異なっているのであれば、の三つの場合にわけて、相手の論がいずれにしても成り立たぬことを述べていることである。この第一の論題をわたくしが理解することの難しさは、もとよりわたくしが仏教の教理に弱いことにもよるであろうが、また最澄自身が複雑な論議の林に分けいって、論理的にも相手方を論破しようと企てるからである。最澄の論は、その理解のために今日のわれわれにも一定の思惟の努力を要求するのである。

さて、A（1、2、3）、B、C（4）の形式にもどって、次の諸点を確認しよ

う。

(1) Aは最澄自身の問、答、難の展開であり、Aを前提にしたうえで、B、そしてCが徳一と最澄とのリアルな論争である、と思える。岩波『日本思想体系』4の『最澄』における『決権実論』の解題にもあるように、おそらく「本書の内容から推測されるように、『守護国界章』の執筆後、両者の間で『二十問難』と『二十会釈』の応酬があったらしく、本書は徳一の『二十会釈』に答える再対破の書として論述されている」といえよう。⁽¹⁶⁾

(2) 次の対応（ \longleftrightarrow ）がまず考えられる。

Aの1 問

Aの2 答 \longleftrightarrow B ——法相の立場

Aの3 難 \longleftrightarrow C ——天台の立場

(3) しかし、①『決権実論』の20の論題の内容についての分析をここでは省略して、結論だけを示せば、Aの2の主張にたいしてBでは、さまざまな態度が示される。すなわち、徳一は、最澄が法相の立場から想定した答を、認めないこともあるし、異なる力点を示したり、論点をずらしたりしている。また、同意見のことも当然にある。

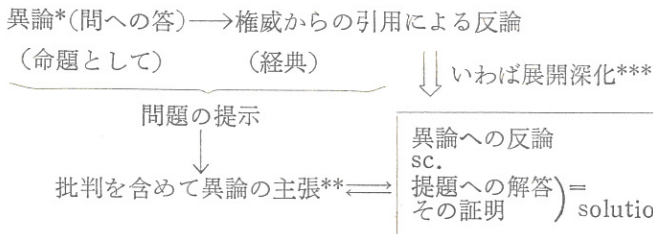
② Aの3とCにかんしては、最澄自身の提示したAの3の主張の延長上に、Cが述べられているのは、いうまでもない。

③ C（山家救難）は、提題にかんする最終的解決である。

次に最澄の論法をシェーマ化し、これをトマス・アクィナスの論法のシェーマ化と対置しよう。

a 最澄の論法

提題—問



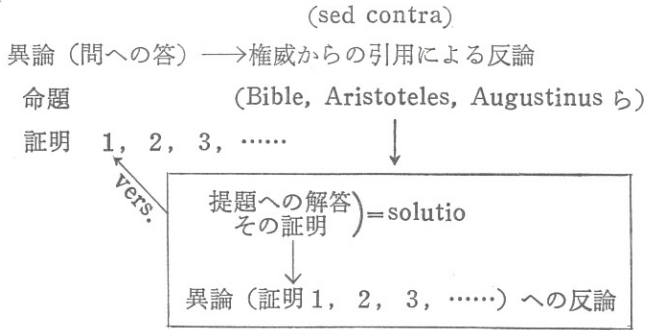
* 最澄の考えた法相宗の見解

** 徳一の見解

*** 二重線の矢印は論述の順序ではない。

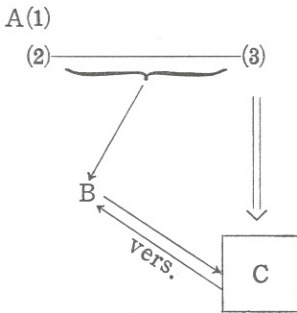
b トマス・アキナスの論法

提題一問 (utrum)

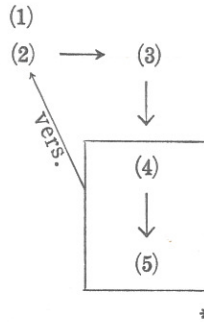


上に示した論法を抽象化して示せば、次のようになろう。

a' 最澄の論法



b' トマス・アキナスの論法



* 長四角内の (4) (5) については、シエーマ b の長四角内を参照して理解されたい。

以上によって、最澄の論法とトマス・アキナスの論法とのあいだに、注目すべき類似がみられる。

片や 8 世紀前半、片や 13 世紀後半。片や、日本で平安期の初頭、天台法華宗を確立しようという時期である。片や、すでに確立しているローマ・カトリック教会の神学的・哲学的体系を——プラトン、アリストテレスらのギリシア哲学、およびアヴィセンナ、アヴェロエスらのアラビア哲学を媒介しながら——集大成しようという時期である。

片や、道昭、玄昉らによって 7 世紀後半から 8 世紀の始めの頃に導入された

因明の論理学を前提としている。すなわち、元興寺における継承、いわゆる「南寺の位」と、興福寺における継承、いわゆる「北寺の伝」とがあり、南都において、因明は、法相宗で唯識説（および俱舍論）研究の補助学科として研究されていた。⁽¹⁷⁾ 最澄は比叡山において「因明をことさらに軽視した」と中村元氏は書いているが、⁽¹⁸⁾ 天台教学としてはそうであるにしても、かれ自身は、因明の論理をある程度心得たうえで徳一との論争をおこなっていると思われる。思惟の論理を尊重することなしに、『決権実論』は書きえないと思われる。これにたいし、片や、トマス・アクィナスは、アリストテレス論理学、および、アベラルドゥスらによる中世スコラ学で論理学（*dialectica*）を所与の前提として⁽¹⁹⁾いる。

最澄は、上述したように、相手の主張の形式論理的矛盾をつき、自分の宗教的・哲学的立場の正しさを論証しようとしている。この点でも、かれの論はトマスの論と合致するものをもっている。

論述の進行について、両者を比較すれば、まず、最澄の場合には、

- (1) 論述はいわば2段階に分かれる（AとB、C）
- (2) 論述は、論争のリアルな進行を反映していると思われる。すなわち、最澄は、第1段階(A)を徳一に示し、かれの反論(B)と対置して自説を確立する(C)。前述したように、このような両人の相互交渉のうえに、『決権実論』は書かれていると思われる。

(3) このため、論述はダイナミカルであり、具体的な人間相互の論争として展開されている。

(4) そもそも、最澄は、天台教学の形式的体系化、ないし天台法華宗の全体系的な展開をめざしていない。

トマス・アクィナスの場合には、

- (1) 論述はそのような段階に分かれていない。
- (2) 論述は、論争のリアルな進行を直接には反映していない。従来提起されてきた異論（ないし考えられる異論）は整理されて一括提示され、これにたいし権威からの反論、ついで解決、および一括された異論にたいする一括した反論がおこなわれている。

(3) このため、論述は、はなはだ整理されているが、ダイナミックではな

い。

(4) そもそも、トマスは、この著作によって、神学的、哲学的理論の体系化、すなわち、異論への反駁を構成部分として含む理論の体系的な構築をこそめざしている。

この節を結ぶにあたって、わたくしは、最澄という8世紀初頭におけるわれわれの先人の思惟論理^①がもつ力量を指摘しておきたい。同時に、おそらく最澄がとくに一人突出したというよりか、仏教内部にせよ一定の裾野というものが当時広くあったであろうと察せられる。とくに徳一⁽²⁰⁾については、その論争の書は伝わっていないが、かれも、最澄の論敵たるにふさわしく、かなりの学問的かつ論理的な力量をもっていたであろうと思われる。

さいごに一言。最澄が山家問難（Aの2）で、法相宗の立場からの反論を自分で想定して述べ、これを徳一にあえて提示していることに注意したい。最澄は、これによって論争がいつそう具体的になり、よりよく進展すると考えたのであろう。しかし他方、このような提示は、最澄としては、自分の法相宗の理解を相手にさらけ出し、その程度を逆に批判されることにもなりかねない。それをかれがあえてしていることは、法相宗の理解について一定の自信をもっていることを示していると思えるが、同時に、理論的な究明のためには、このようなことを辞さないかれの学問的な追究や姿勢をあらわしているとも察せられるのである。

IV 大乘戒壇の建立

最澄が晩年にとりくんだいま一つの大きな課題は、大乘戒壇の設立であった。僧尼令によれば、僧侶となるには東大寺の戒壇にあがって四分律の戒を受けねばならなかった^{*}。しかし最澄はこれを小乗戒とみなした。そして比叡山に大乘の戒壇を独自つくり、僧と俗の区別のない梵網戒（＝大乘戒）を授け、法華経の一乗の教によって人材を養成する必要がある、これによってはじめて南都の僧綱の支配を脱して自宗の独立を成就しうる、と考えた。818年（弘仁9年）にかれは敢然とかつて東大寺で受けた小乗戒を棄捨した。そして、勅許を

* なお地方の僧侶のために九州の筑紫と関東の下野にも戒壇があった。

得るため、天台宗の年分度者の修業年限や課程の規則、すなわち「天台法華宗年分学生式」、簡単に「山家学生式」をつかって嵯峨天皇に上表した。それには、いわゆる「六条式」、「八条式」、「四条式」の三種がある。この「四条式」にたいして、南都では南都仏教の第一人者である護命以下の6人の僧綱が連署して反対の上奏文を奉ったが、最澄はこれへの反論として『顕戒論』を短期間に一気に書きあげ、大乘戒のあくまでも正しいことを博引旁証によって主張し、また『内証仏法相承血脈譜』を書いて円・密・禅・戒の四宗を自分が相伝した経過を明らかにした。『顕戒論』にたいする南都からの反論はなかった。

最澄はついで820年には『一乗戒建願記』を書き、大乘戒を弘めようとするのは、ひとえに桓武の「御願」を実現したためであり、決して自分の野心のためではないことを述べ、また821年には『顕戒論縁起』を書いている。

しかし、822年（弘仁13年）最澄は病床に伏した。弟子光定は戒壇勅許を得るために懸命の努力をした（藤原冬嗣らの好意もあった）が、最澄は間もなく没し、ようやく勅許の降りたのは、その1週間後であった。

最澄の修業や教育の思想を含めて（綜芸種智院を創設した空海との教育思想と対置して）これらの著作の研究は重要なテーマであるが、別の機会にゆずらう。

V 最澄と天皇・国家との関係

(1) 鎮護国家のための宗教としての天台宗

— 聖徳太子・桓武・最澄

最澄は、このように、比叡山に入って「願文」を書いて以来その死にいたるまで、天台法華宗の教学と宗派の確立のために精力を注いだ。そのさい、桓武の「御願」、朝廷の庇護に与るところがはなはだ大きく、最澄もよくこれに応え、またよく利用したのであった。

仏教はすでに奈良時代、とくに聖武の頃、鎮護国家のための宗教となっていたが、東大寺の大仏の壮嚴と威光によって象徴される政教合致による民衆の統治の時代はやがて終わり、民衆一人ひとりに等しく仏性を認めるとともに、民衆の現利益への願いを呪術的に包摂してゆく新宗教をもって政治の支えとし、

このことによって一君万民の実をあげることに、鎮護国家の宗教にたいする時代の要求はすすんでいた。⁽²¹⁾ところで、奈良時代、とくに聖武の頃の鎮護国家の思想の根底には、当時すでに格別なものとなっていた聖徳太子信仰があり、この太子の虚像がイデオロギーとしてのきわめて大きな力をふるっていた。桓武とその朝廷もまた奈良時代のこの太子信仰をひきついでいた。最澄の事業も、そうした思想状況のなかで新しい時代を担う新しい宗教活動としておこなわれたのである。

山田恵諦氏も、「叡山と京都は、同時に生まれた双子のような関係にあり、「もう一つ奥深く言えば、お一人で宗教と政治をおやりになった聖武天皇の理想、すなわち日本を仏教による鎮護国家にしようという理想を、桓武天皇と伝教大師とが手分けして、すなわち政治は桓武天皇、宗教は伝教大師と分けて、実行しようとしたと見ることもできる⁽²²⁾」と書いている。平川彰氏も「桓武天皇は、政治と宗教を分けられたわけでした、仏教は最澄をはじめとする仏教者にまかせられたのです⁽²³⁾」と述べている。これによって、イデオロギー的に次のシェーマを書くことができよう。

聖徳太子 < (政治) 桓武
(宗教) 最澄

前述したように、南都においては、天台宗は、その開祖智顛が、太子の著作として熱狂的に尊崇されていた『法華義疏』の拠りどころであった法雲をきびしく批判していたために、久しく不人気であったが、太子が慧思の生まれかわりであるという話が伝わり、他方、智顛の師が慧思であるということから、太子の教えと天台の教えとは同一であると最澄はいい、桓武も同様な理解をもつようになった。奈良時代とはちがって、こういう事情が右のシェーマを成立させるのである。

しかし、そもそも最澄自身としては、一乗教は『法華経』に説かれているところであって、その注釈を書いたとされていた太子と自分とは基本的に同じ思想をもつと考えていたことも考えられる。⁽²⁴⁾816年(弘仁7年)に最澄は、大阪四天王寺の太子廟に詣で、太子に祈願を捧げ、太子を師と仰ぎその精神をうけついで日本に『法華経』の一乗仏教を弘めることを誓い、次の一首を捧げてい

る。

海内求縁力、 帰心聖徳宮、
 我今弘妙法、 師教令無窮、
 両樹随春別、 三卉応節同、
 願唯使円教、 加護助興隆。

平川氏は「太子と自己とが立場が同じであることを示すことは、太子信仰の盛んになっていた当時としては、重要な意味を持っていますし、宮中や世間に訴える力も大きかったと考えます」と述べている。

このようにして、最澄は「桓武天皇の信仰を得て、桓武天皇と力を合わせて平安の都を造るために努力した」⁽²⁶⁾のであって、山田氏は次のようにさえ書いている、「日本の国をいかにし、日本の国民をいかに導くかという大所高所に立って桓武天皇の御願にこたえていこうということが伝教大師の心の底にあるのです。伝教大師は、いかなる時でも天皇の御願による宗派だということを、やかましく言われます。つまり、私の開いた宗教ではないんだ、桓武天皇の思召して開いたのだ、ということなのです」⁽²⁷⁾。この文章は、山田氏自身の思想の吐露でもあって、1200年の歴史的経過をとおして最澄→山田と連らなるこの思想の線は、明らかな天皇制の護持を示すのである。「幸いに、日本には、聖徳太子に始まって1300年以上にわたる大乘精神の蓄積があるのです。それを生かしていけばよい……」⁽²⁸⁾他方、山田氏は、本稿のはじめのところで引用したように、天台座主の高みから、無宗教者を見落して「暴力」の徒とみなしている。しかし、今日、無宗教者も、明智 (vidyā) をもって、宗教者とともに、人間とその生の尊厳のために未来をきりひらこうとしているのではなからうか。

(2) 最澄と神祇信仰

さいごに、最澄の神祇信仰との関係に触れておきたい。まず、最澄は、入山する直前に、比叡の神にたいし懺悔行を修したといわれる。比叡山は、山そのものが神として尊崇されていたが、大比叡は、天智の7年(668年)に奈良の三輪明神を^{じょう}勧請して祀ったものといわれ、小比叡は昔から祀られていた大山^{おおやまくい}昨^{のかみ}神であるとされている。最澄がなぜそこで行を修したかといえば、父、百枝は比叡の神に祈願して懺悔行をして最澄を授ったが、祈願の期の満たないうちに

祈願が成就したために、その欠を補うためであった、といわれる。ともあれ、入山の前にこの行をおこなったことは、最澄の仏教への帰依がそもそも日本古来の神祇信仰と深く結びついたものであったことを示している。最澄は、こうして比叡山を開くにあたって、大比叡、小比叡の山を守護神と仰いだのである。古く天平の頃から、「神は仏法を悦び、これを護る」という「護法善神」の思想が成立していたが、最澄はこの思想に拠って宗勢の基礎を固めようとしたのである。

「神仏習合」は、ついで、「われ宿業により神の身を受く、今仏道によって神身を離脱せんことを願う」という思想となるが⁽²⁹⁾、最澄はまた、この「神身離脱」の思想を用いて地方の民衆教化をおこなった。宇佐八幡や諏訪大神や賀春神が教化をうけて随喜したとのことが『叡山大師伝』に伝えられており、藺田香融氏が指摘するように、この物語は、「それぞれの神を信奉する地域社会の新仏教に対する反応を示すもの」といえる。同様のことは、空海についてもいえるのだが、このようにして、「天台・真言の両宗は、神仏習合思想を媒介として、その新しい教義を摩擦を起さずに地方の民衆社会に植えつけることができ⁽³⁰⁾」たと、藺田氏は述べている。これは、「仏」の見地からの「神」との「和」の思想によって果たされるのである。そのさい、神仏習合思想と不可分に新宗教の密教的な呪術性が大きな役割を果たしたことはいうまでもない⁽³¹⁾。

仏教教団において、教義の上で神祇信仰にどうかかわるかは、その社会的性格を考えるうえで、一つの重要な決め手となるものであろう。のちに法然や親鸞は神祇信仰にたいして否定的な態度をとるのだが、天台宗はその創建においてすでに神祇信仰との癒着の上に成り立っており、このことは、天台宗1300年にわたる歴史の根本に横たわっている。そしてこのことは、その鎮護国家の宗教としての成立において、太子一桓武—最澄という緊密な結びつきと不可分なことと思えるのである。

註

(1) 山田恵諦インタビュー『オール関西』1987年5月号。

(2) 以下、本稿は、最澄の生涯にかんし、平川彰『最澄』1985年、集英社に多くを負っている。

最澄とその思想（岩崎）

- (3) 同上書、73ページ。
- (4) 藺田香融「平安仏教の成立」『日本仏教史』I古代篇、家永三郎監修、1967年、法蔵館、185ページ、『最澄とその思想』日本思想大系『最澄』（以下「大系」とよぶ）、1974年、岩波書店所収、468ページ。ただし、このような視点に異論をとなえているのは、たとえば木内堯夫氏であり、入山の動機を「南都仏教への批判」とか、「仏教の現況への反省」にみるような「昭和20年代からの傾向」に全面的に反対している。「最澄が企図したところ」『伝教大師と天台宗』1985年、吉川弘文館、12ページ。
- (5) 関口真大「伝教大師願文の研究」日本名僧論集第2巻『最澄』1982年、吉川弘文館、57ページ。
- (6) 山田恵諦『道心は国の宝』1987年、佼成出版社、51—52ページ。
- (7) 「大系」283ページ。
- (8) 以上「願文」からの引用は同上書、286—7ページ。
- (9) 関口、前掲論文、前掲書、60ページ。
- (10) 拙稿「聖徳太子と憲法十七条の思想」『科学と人間』日本科学者会議大阪支部哲学研究会、第10号、1987年12月を参照、直木孝次郎「聖徳太子伝」『法隆寺の里』1984年、旺文社所収、および「聖徳太子像の問題点」『日本古代国家の成立』1987年、社会思想社所収を参照。
- (11) 中国における天台宗の源流と成立、展開については、古くは、島地大等『天台教学史』1986年、隆文閣（普及版）、近年の中国での文献としては、任継愈『漢唐仏教思想論集』1974年、人民出版社、北京を参照。後者には、天台教学にたいする唯物論的な批判がある。そのなかで湛然への評価は興味ぶかい。
- (12) 仲尾俊助『日本初期天台の研究』1973年、永田文昌堂、163—180ページ。
- (13) 最澄の立場から願密一致の思想を確立することは教学上のきわめて重要な課題であったが、晩年かれは徳一との論争および戒壇設立の問題に全精力を傾けたため、この仕事は弟子たちにのこされた。本格的な密教を将来するという使命は、円仁によって果たされるが、教義上の右の基本問題については、円仁、円珍、安然を経て、しだいに密教の優位の承認に向かい、安然にいたっては、天台密教を「真言宗」とさえよび、空海を大幅に受容した。ただし、これが最澄のめざす方向であったかどうかは、疑問である。平川彰『仏教通史』1977年、春秋社、215—217ページを参照。
- (14) 常盤大定『仏性の研究』。
- (15) M・グラープマンは、トマスにおいて、問（quaestio）の個々の項（articulus）ごとに、次の型式がとられていることを指摘している。(1) 問題の提示（utrum…）、(2) 異論・異論論証（objectio, argumentum）、(3) 異論への反論（sed contra…）、(4) 解答・その証明（respondeo dicendum……）、(5) 異論論証への反駁。『中世哲学史』下宮守之訳、1967年、創造社、39—40ページ。

- (16) 「大系」251ページ。
- (17) 中村元「因明入正理論疏解題」『国訳一切経和漢撰述部、論疏部二十三』1982年、大東出版社所収、13ページ以下を参照。
- (18) 同上論文、21ページ。
- (19) アベラルドゥスの『然りと否』の「影響下に、ペトルス・ロンバルドゥスは、『命題集』四巻を編纂したが、これはのちに大学の教科書として広く使われ、多くの注釈の対象にもなり、さらにこのような理論的達成のうえに、やがてトマスの『神学大全』が書かれることになる」岩崎・鯨坂『東洋哲学史概説』1986年、117ページ。
- (20) 中村元氏も書く、「やっとな『古事記』が編集され、万葉の歌が詠まれていた時代に、奈良の因明学者たちは、『知覚<現量>』だとか『推論<比量>』だとかいう難解な問題に真剣に取り組んでいたのである。……二律背反の問題が、すでに奈良の因明学者たちによって『相違決定』という名のもとに論ぜられていた……」『聖徳太子』1970年、中央公論社、30ページ。
- (21) 守本順一郎氏も、天台の大乘における観念的な平等思想がそのまま律令体制のなかで庶民を包摂するイデオロギーとして有効な役割を果たすことを指摘している。『日本思想史』上、1974年、新日本出版社、156—175ページを参照。密教の改法が時代の要求であり、天台がますます密教化することによって（註(15)を参照）この要求にこたえるものであったという点について、黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』1975年、433ページ以下を参照。
- (22) 山田恵諦、前掲書、52ページ。
- (23) 平川彰『最澄』191ページ。
- (24) われわれとしては、『法華義疏』と最澄の天台教義とにおける法華理解の同一性と区別とを研究するという課題がある。
- (25) 平川『最澄』225ページ。
- (26) 同上書、8ページ。
- (27) 山田、前掲書、178ページ。
- (28) 同上ページ。
- (29) 神仏習合思想の発生、発展については辻善之助『日本仏教史』を参照。
- (30) 藪田香融「平安仏教の成立」前掲書、203ページ。
- (31) 日本仏教は奈良平安期には貴族仏教であったが、鎌倉時代になって民衆化したと単純にいうことはできない。東国についても、すでに法相宗の学僧徳一はそこに住んで、広く人々の尊崇を集めていたし、また最澄が東国に赴いたのにも、すでにその地に一定の仏教的な基盤ができていたことがうかがえよう。最澄・空海の山岳修業は奈良時代以来のそれをひきついだものであり、渡辺照宏氏は、そのさい、とくに当時における『日本靈異記』の、もしくは靈異記的な、世界のなかでの仏教についての着目を促している。渡辺照宏編集『最澄・空海』筑摩書房、1986年、8—11ページ。