

# 天台円頓戒思想の成立と展開

寺井良宣

# 天台円頓戒思想の成立と展開

## 目次

第一部 中世期の天台比叡山における戒律復興と重授戒灌頂の思想 (一)

第一章 総説 (一)

—比叡山黒谷における戒律復興とその意義—

一 中世期比叡山の戒律復興と研究の意義 (一)

二 黒谷戒系とその文献 (三)

三 興円と恵鎮らによる戒法復興の事蹟 (六)

四 「重授戒灌頂」の創始と「授戒即身成仏」の考え方 (一〇)

第二章 求道房恵尋の先駆的役割と「円頓戒」思想 (一六)

第一節 求道房恵尋の「一心妙戒」の思想 (一六)

一 黒谷流における恵尋の位置 (一六)

二 惠尋の戒律復興をめぐる事蹟

(一八)

三 惠尋の著作

(二〇)

四 「二心妙戒」の考え方

(二二)

五 一心戒思想の背景と課題

(二六)

第二節 惠尋の『円頓戒聞書』にみる思想的特質

(二七)

一 円頓戒法の「正依法華」義

(二七)

二 戒法の「即身成仏」義

(三三)

三 「二得永不失」の戒法

(三七)

四 惠尋にみる浄戒双修

(四三)

五 惠尋の發揮した思想特質

(四五)

第三章 叡山黒谷流興円の戒法復興事業と思想の確立

(五六)

第一節 興円の『一向大乘寺興隆篇目集』にみる戒法の復興と修行の確立

(五六)

一 興円の円戒復興事業と『一向大乘寺興隆篇目集』の作成

(五六)

二 『一向大乘寺興隆篇目集』の構成

(五九)

三 末法の時機観と頓円の三学

(六三)

- 四 円戒復興の僧制―大乘戒篇目― (六七)
- 五 行学二道―毎日毎月毎年の行法― (七四)
- 六 興円らの修行と本覚思想の問題 (七八)
- 第二節 中古天台期の比叡山黒谷における籠山修行
  - 一 叡山黒谷における籠山行の復活 (八〇)
  - 二 籠山中の修行法とその日課 (八三)
  - 三 食堂での坐禅(止観)と引粥作法 (八八)
  - 四 上厠と後架における作法 (九五)
  - 五 籠山修行と即身成仏義 (九八)
- 第三節 伝信和尚興円(戒家)の円戒思想 (一〇〇)
  - ―『菩薩戒義記見別紙抄』を中心として― (一〇〇)
  - 一 叡山黒谷流円戒のなかの興円の位置 (一〇〇)
  - 二 興円の伝記と著作 (一〇三)
  - 三 『菩薩戒義記見別紙抄』の構成とその性格 (一〇七)
  - 四 祖師上人(恵尋)にもとづく円戒思想 (一一一)

五 惠尋にはみられない興円独自の思想的發揮

(一一九)

六 事相所持の戒と事相戒体義の真意

(一二五)

第四節 叡山戒法復興期（黒谷流）における戒壇院と授戒本尊の思想

(一二七)

一 興円の『戒壇院本尊印相鈔』

(一二七)

二 授戒本尊と一心戒蔵の考え方

(一二九)

三 授戒三聖の印相

(一三三)

四 登壇即身成仏の意味

(一三七)

第四章 重授戒灌頂の思想と一得永不失の戒体義

(一五八)

第一節 重授戒灌頂と本覚思想

(一五八)

一 中古天台における戒灌頂儀の成立と本覚思想の問題

(一五八)

二 円戒復興事業と戒灌頂儀の確立

(一六〇)

三 戒灌頂儀の構成と奥義書

(一六四)

四 戒灌頂儀のなかの本覚思想

(一六七)

五 戒灌頂における「即身成仏」義

(一七三)

六 「一心三観」の相承と「一心戒蔵」の考え方

(一七六)

七 仁空の「戒灌頂」批判と靈空の「本覺思想」批判

(一八二)

第二節 戒家惠鎮の「直往菩薩戒」の思想

(一八五)

一 叡山戒法復興における惠鎮の位置

(一八五)

二 惠鎮の伝記と戒家における役割

(一八七)

三 『直往菩薩戒勘文』の撰述意図

(一九三)

四 南都戒と北京律の位置づけ

(一九五)

五 叡山天台の直往菩薩戒法

(一九九)

六 戒灌頂家の戒体義とその特質

(二〇三)

第三節 叡山黒谷戒系における戒体理論

(二〇九)

― 「一得永不失」の解釈を中心として―

一 「一得永不失」義の典拠と円琳の注釈

(二〇九)

二 了慧の『天台菩薩戒義疏見聞』にみる

「一得永不失」の解釈と浄土宗戒学の特徴

(二一五)

(一) 法然からの「理・事二戒」の相伝

(二一五)

(二) 円琳にもとづく解釈

(二一七)

(三) 「一得永不失」の考え方

(二一九)

三 惟賢の『菩薩戒義記補接鈔』にみる戒灌頂家の戒学

(二二二)

(一) 黒谷・法勝寺流の戒学の特質

(二二二)

(二) 一心戒蔵の「仮色戒体」義

(二二七)

(三) 「一得永不失」を擁護する解釈上の特色

(二二八)

四 仁空『菩薩戒義記聞書』にみる廬山寺流の解釈的特徴

(二三二)

(一) 廬山寺流(仁空)戒学の特徴

(二三二)

(二) 作法受得の「仮色戒体」義

(二三六)

(三) 「戒体不失」の解釈と浄土念仏との関係

(二三八)

五 一得永不失義における理戒と事戒の問題

(二四四)

第四節 法然と親鸞における戒律観の変容と独自性

(二四七)

一 親鸞における戒律の問題

(二四七)

二 法然源空における持戒の問題

(二五四)

三 親鸞浄土教の独創性と普遍性

(二六〇)

## 第二部 梵網經「十重四十八輕戒」の戒相解釈研究

### 第一章 天台『菩薩戒義疏』における五戒の解釈

#### 第一節 天台『義疏』の第一殺戒釈にみる戒相釈の特色

- 一 はじめに (二八一)
  - 二 声聞戒に対する大乘戒の意義づけ (二八五)
  - 三 殺戒(戒相)の随文解釈 (二八九)
  - 四 「殺業の四縁」による注釈 (二九三)
  - 五 三聚浄戒にもとづく解釈的特徴 (三〇三)
- 第二節 第二重禁から第五重禁戒の戒釈的特色
- 一 明曠の『疏』にみる「刪補」の性格 (三〇六)
  - 二 第二盜戒の解釈にみる不与取の意味 (三〇八)
  - 三 第三姪戒の解釈における姪相の諸種 (三一六)
  - 四 第四妄語戒釈にみる大妄語 (三二二)
  - 五 第五酤酒戒釈における大乘戒的特性 (三三二)



第二章 天台『菩薩戒義疏』にみる「菩薩戒」注解の特色

第一節 第六「説四衆過戒」釈における菩薩戒的性格

一 「説四衆過」の意味

二 犯戒の四縁

三 口業の戒としての特性

第二節 梵網戒「後四重禁」の解釈

一 「十重禁戒」の菩薩戒としての意義

二 第七重「自讚毀他戒」釈

三 第八重「慳惜加毀戒」釈

四 第九重「瞋心不受悔戒」釈

五 第十重「謗三宝戒」釈

第三章 天台『菩薩戒義疏』の「四十八輕戒」釈

第一節 天台『義疏』の輕戒に対する注釈形態

一 法藏『疏』や明曠『疏』との違い

二 第一「不敬師友戒」釈にみる十重禁戒釈との同異

(三四五)

(三四五)

(三四五)

(三五〇)

(三五六)

(三五九)

(三五九)

(三六五)

(三七〇)

(三七五)

(三七七)

(三八七)

(三八七)

(三八七)

(三九一)

第二節 第五輕戒までの戒相釈にみる特色

(三九六)

一 「不許葷酒入山門」の諸戒に対する注釈

(三九六)

二 第五「不教悔罪戒」釈にみる犯戒と懺悔

(四〇一)

### 第三部 中古天台と近世における持戒念仏の思想

(四一〇)

#### 第一章 天台僧・真盛の持戒念仏観と思想的意義

(四一〇)

第一節 室町期の真盛にみる持戒念仏法と教化の特色

(四一〇)

一 はじめに

(四一〇)

二 真盛の伝記資料と新出の文献

(四一三)

三 真盛の発心と『往生要集』感得の意味

(四一五)

四 真盛の教化形態にみる倫理的勸誡

(四一八)

五 別時念仏修行にみる天台的特色

(四二五)

第二節 真盛における『往生要集』観の特色

(四三三)

一 真盛に関する新出資料の意義

(四三三)

二 二祖盛全撰『雲居月双紙』の性格と内容 (四三六)

三 善導流による真盛の「本願念仏」義 (四三九)

四 真盛の『往生要集』観にみる天台的特色 (四四二)

第二章 真迢の法華円教観にもとづく持戒念仏の思想 (四五四)

第一節 江戸初期・真迢の日蓮宗から天台念仏への回帰とその真意 (四五四)

一 真迢の伝記にみる転宗の理由 (四五四)

二 真迢の著作と論争の展開 (四五八)

三 『破邪顕正記』の内容構成と撰述意図 (四六三)

第二節 江戸初期における念仏と法華の論争とその特色 (四六八)

一 真迢の「日蓮宗」批判と「四宗」擁護の立場 (四六八)

二 真迢の『破邪顕正記』にみる浄土念仏思想 (四七六)

三 日賢の『論迷復宗決』による真迢への批判 (四八六)

四 『正直集』の念仏義と日賢を批判する論点 (四九二)

五 念仏と法華の論争にみられた特色 (五〇一)

第三節 真迢の持戒念仏觀と『行者用心集』

(五〇四)

一 真迢の持戒念仏における戒律觀

(五〇四)

二 『念仏選擢評』にみる菩提心と念仏の考え方

(五一〇)

三 真迢による『行者用心集』の携帶と戒行重視の特色

(五一三)

第四節 天台の念仏聖・真迢にみる密教觀の特色

(五二〇)

一 真迢の法華教学と「四宗」觀

(五二〇)

二 法華円教觀における真言密教の位置づけ

(五二九)

三 台密の法華に対する「理同事勝」の意義

(五三二)

第三章 安樂派靈空の「即心念仏」論争と持戒念仏の意義

(五五〇)

第一節 即心念仏論争のなかの「真盛念仏」觀

(五五〇)

一 安樂派靈空の「即心念仏」義

(五五〇)

二 論争の経過と園城寺義瑞の靈空批判

(五六五)

三 靈空と義瑞にみる「真盛念仏」觀の相違点

(五七一)

四 天台念仏における理觀と事觀の問題

(五七六)

第二節 華嚴・鳳潭の『念仏往生明導笈』にみる浄土念仏批判

(五八三)

- 一 僧濬鳳潭の略伝と『念仏往生明導笱』の述作 (五八三)
  - 二 曇鸞の『往生論註』への「易行他力」批判 (五八八)
  - 三 善導の『観経疏』に対する「弘願念仏」義への批判 (五九四)
- 第三節 僧濬鳳潭の天台念仏批判の特色
- 一 天台の即心念仏論争に対する評破 (六〇二)
  - 二 『念仏往生明導笱』にみる天台『観経疏』批判 (六〇五)
  - 三 鳳潭の『浄土十疑論』批判と華嚴の立場 (六一〇)
- 第四章 江戸時代後期における天台僧・法道にみる持戒念仏
- 一 天台念仏における法道の位置と役割 (六二三)
  - 二 法道の『行状記』と著作 (六二八)
  - 三 法道の伝記にみる持戒念仏の事績 (六三二)
  - 四 法道の修めた別時念仏行における「本願念仏」義 (六三六)

《翻刻資料》

興円『円頓菩薩戒十重四十八行儀鈔』の翻刻と和訳

(六四四)

第一節 興円『円頓菩薩戒十重四十八行儀鈔』の翻刻

(六四四)

第二節 解説と和訳

(六七〇)

《初出論文》

(七三五)

《凡例 文献略称》

※本書では、典拠を示すとき、初めは具名を表示するが、のちは学会での通例に従って、次のような略称を用いる。

『大正新脩大藏経』↓『大正藏経』または『大正』

『卍 続 藏 経』↓『卍続藏』または『続藏』

『大日本仏教全書』↓『仏全』または旧版『仏全』

鈴木財団編『大日本仏教全書』↓鈴木『仏全』

『日本大藏経』↓『日藏』または旧版『日藏』

鈴木財団編『日本大藏経』↓鈴木『日藏』

『天台宗全書』↓『天全』

『続天台宗全書』↓『続天全』

『伝教大師全集』↓『伝全』

『恵心僧都全集』↓『恵全』

※注記は各章ごとにその末尾に付す。但し、第一部の第一章（総説）のみは次の第二章の末に合わせ  
て記す。

## 天台円頓戒思想の成立と展開

### 第一部 中世期の天台比叡山における戒律復興と重授戒灌頂の思想

#### 第一章 総説

##### ―比叡山黒谷における戒律復興とその意義―

##### 一 中世期比叡山の戒律復興と研究の意義

鎌倉時代に、比叡山天台宗から念仏・禅・法華などの新仏教勢力が独立したことは周知のことであるが、同時に旧仏教の枠内でも戒律の復興を主要な課題として、思想や教学の面にもわたって仏教の刷新がはかられたことは重要な事実である。とくに戒律では、唐招提寺覚盛や西大寺叡尊らの南都律、また京都での泉涌寺俊蒞の北京律が知られる一方で、北嶺天台の比叡山において、かつての最澄が創



始した大乘戒（円戒）を復興する運動が展開したこともまた注目されてよい。叡山天台宗では、平安時代末期にすでに西塔黒谷の叡空（?—一一七九）によつて、円戒復興運動が始まっている。ただし、それが十二年籠山行の実践をともなつて結実するのは、かなり遅れて鎌倉時代から南北朝期にかけての頃であつた。そして、それを実らせた学僧たちの戒系は黒谷流とよばれ、黒谷流において復興をみた円戒（円頓戒）は、のちに天台宗内に法勝寺流と元心寺流とに受け継がれて進展していく。ことに、この黒谷戒系による叡山の戒法復興では、最澄以来の大乘戒をたんに復活したのみでなく、この時代までに醸成された日本天台の特徵的思想を背景に、最澄時代にはなかつた新たな円戒思想と、「重授戒灌頂」という独自の授戒儀則を開発したことが、とくに注目されねばならない。

ところで、このような中世期における叡山の戒法復興運動と、また黒谷法勝寺流の重授戒灌頂について、日本印度学仏教学会などの学会ではかつて恵谷隆戒博士や色井秀讓教授らによつて発表されたことがある。<sup>①</sup>けれども、かつての研究はかなりの資料的制約のもとにあつた。というのは、資料が諸所に散在して同本異名の文献写本が十分に対校されなかつたり、またとくに戒灌頂儀則が秘密法門のゆえに門外不出とされ、一般には披見できない文献がいくつあつたからである。そのうち、『続天台宗全書』の刊行により、古来の秘蔵文献がようやく公開されるとともに、史資料の組織的収集と対校作業および翻刻をみて、研究が一段と進捗する条件が整つた。<sup>②</sup>

そこで本研究では、鎌倉時代前後のいわゆる中古天台期に、叡山の戒律復興に従事した黒谷戒系の主な事蹟と思想を新たな資料段階の上に再評価し、これまでの研究では、十分に注意されなかったことがらを中心に、それらの問題点と特色を明確にしてみたい。

## 二 黒谷戒系とその文献

叡空に始まり、主として比叡山の黒谷を拠点として大乘戒（円頓戒）の復興に努力してそれを成功させ、のち法勝寺と元心寺に移る黒谷戒系は、つぎのようになっている。



このなかで、現存の史資料からみて、叡山に戒律と修行の復活を実現させ、また新たな円戒（円頓戒）思想のもとに戒灌頂儀を確立したのは、伝言和尚興円（一二六三—一三一七）と慈威和尚惠鎮（一二八一—一三五六）のときである。これら両学僧の少し前の求道房惠尋（？—一二八九）もまた、興円らに

重要な影響を与える先駆的な役割を担った。ただ、ここで注意を要するのは、叡空の次の源空（法然）が専修念仏の創始者として著名であり、黒谷が浄土宗発生の地でもあって、浄土宗の祖師たちが多く黒谷と関係をもっていたことである。事実、右の戒脈の恵顛までは浄土宗の祖師に数えられている。つまり、叡空をもといとして源空から恵顛まで、京都の新黒谷・金戒光明寺（浄土宗）の初期歴代に列せられている。ところが、興円になると浄土念仏との関係がまったくなくなつて、このとき叡山での戒法再興が結実したのである。

興円には『伝言和尚伝』という、門弟（或いは光宗）によつて作られたとみられる伝記が存し、また恵鎮には自叙伝と目される『閻浮受生大幸記』（慈威和尚伝）がある。<sup>(3)</sup> これらによると、叡山での戒法と修行の再興がいかなる足跡のうえに果たされたかを知りうるが、なかに興円が二十六歳のときに東山金戒院（金戒光明寺）で恵顛より円教菩薩戒を受けたことが記されているほかには、興円ついで恵鎮にも浄土念仏との交わりをうかがわせる事蹟は見出されない。そのみでなく、興円およびそれ以後の諸師の著作には、浄土念仏の要素はまったくみられないといつてよい。

興円の著作では、『戒壇院本尊印相鈔』『一向大乘寺興隆篇目集』『即身成仏抄』『興円起請文』『円戒十六帖』などが翻刻公刊されている（『統天全・円戒1』）。ほかに、『菩薩戒義記知見別紙抄』は興円の円戒思想を知る上に重要であり（三巻、『統天全・円戒2』に翻刻公刊）、また『円頓菩薩戒十重

四十八行儀鈔』というのものもある（西教寺正教藏）。これらのなかには、興円の述作に弟子の恵鎮が加筆したものもあり、恵鎮固有の著述では『直往菩薩戒勘文』が公刊をみている。現存する円戒関係の著作の多さからみても、興円こそが戒法復興の思想的な指導者であったことがわかる。

右に示した黒谷戒系のなかで、興円の前では恵尋に円戒関係の著作が残されており、『円頓戒聞書』（上巻のみ存）と『一心妙戒鈔』三巻が翻刻をみている。興円はその伝記によると、恵尋の戒学に師事するために故郷地の奥州を出て黒谷に登ったのであるから、恵尋から大きな影響をうけた。ただ、その影響力の点では『一心妙戒鈔』の方が重要である。というのは、興円が引用する恵尋の思想はもっぱらその書のなかに的文を見出し、しかも同書には浄土教的要素はほとんど認められない。それに対して、『円頓戒聞書』には恵尋の浄戒双修の性格が色濃く出ている。

ところで、興円や恵鎮らは自らを「戒家」と称している。これは恵尋（『一心妙戒鈔』）以後にさかんに用いられた呼称のようである（『円頓戒聞書』にはその呼称はみられない）。そして、当時の日本天台では「記家」の活躍も知られており、戒家と記家とはまた密接な関係にあった。すなわち、戒家が用いた結果式や授戒道場図などは、記家の代表的文献である『山家要略記』に同類のものを見出し、あるいは興円らの文献の奥書等には記家との交流が記されているのを見る。さらに、興円と恵鎮より後の惟賢や光宗などは、記家にも属したと考えられ、光宗が著した『溪嵐拾葉集』は記家の集大成と

言われるほどで、そのなかに収録の光宗による『普通広釈見聞』（『大正藏經』七六）は、戒家の重要な文献でもある。記家は、当時の比叡山の故実を記録する専門職であったとされるが、本覚思想にもとづく秘儀を口伝相承することにも特色をもつ。そうした本覚的思想と口伝による方法は、戒家にも共有された特色である。ただ、記家の実体や内容の多くが不明であるのは、その残した文献の著者や成立年時がほとんど明確でないことによる。それに比べて戒家では、成立の不詳な文献（例えば『円頓戒法秘決要集』など）はいくつかあるとしても、興円や恵鎮らの著述には年時を付した奥書があるなど、その事蹟と思想の多くの部分を明らかにすることができる。

### 三 興円と恵鎮らによる戒法復興の事蹟

さて、黒谷に集う学僧たちがめざした叡山戒法復興運動とは、日本天台開創期に最澄（七六七―八二二）が定めた祖式（『山家学生式』）の復活実践にほかならない。具体的には、十二年間の籠山による修学と、『梵網經』の十重四十八輕戒の受持実践である。興円らによる事業達成の第一次的意義は、これらの点にある。興円の前には祖式の復興は実らなかったようである。すなわち、恵尋はそれを試みて、建長三年（一二五一）以後に黒谷の慈眼房の祖跡（もと叡空が住して円戒復興を提唱した処）で、

祖式にもとづく十二年の籠山行を始めた。けれども、なぜか途中で挫折して終わった。恵尋の略伝は『新撰往生伝』卷三にみるが、『三通口決』など戒家伝承の記事によるとき没年など必ずしも正確を欠き、また行業は断片的に知られるのみで不明の部分が多い<sup>4</sup>。すでに触れたように、恵尋は浄土宗本山の金戒光明寺（新黒谷）第四世に列せられており、その著作をみても興円に影響を及ぼした天台学僧としての一面と、浄土念仏を修めた側面とが分かれる。その間の事情はのちにもみることにするが、恵尋では浄土宗を兼ねた一面が比叡山での活動を制約したことが予想される。

それに対して、興円では恵尋の戒学を承けて、恵鎮や光宗ら後輩の同志をえて祖式復興の悲願を成就した。すなわち、興円は嘉元二年（一三〇四）に叡山の戒法再興を發起してより、翌年四十三歳の十月から黒谷の願不退房において十二年を期す籠山行を始めた。恵鎮は当初、弟子として興円に随身したのが、その翌年八月に自らも籠山行に入った。延慶元年（一三〇八）に恵鎮は、修行の居を黒谷（西塔別所）から神蔵寺（東塔別所）に移した少し後に、光宗が籠山行に加わった。のち興円も延慶三年四月に神蔵寺に移り、ここで夏安居を再興した。このとき結夏安居の「敬白」を記したのが、前掲の『興円起請文』である。そして、その間にはさらに幾人かの同志が加わり、これらの籠山学僧たちは興円を中心に戒学を修め、安居を結び布薩を行ってともに修行を続けたのである。興円は正和五年（一三二六）正月に籠山を結願し、恵鎮はその翌年に満行を迎えることになる。

興円は、籠山五年目の延慶二年（一二〇九）に、『一向大乘寺興隆篇目集』を著している<sup>(5)</sup>。この書の構成は、最澄の「四条式」をもとに『顕戒論』に準拠した体裁をもつが、内容には興円らが籠山中に修めた僧制や法式、行法が記述されている。すなわち、そのなかの「第三菩薩大僧戒篇」では、梵網戒にもとづいて「三齋月六齋日」の長齋を勧め、また修行中の「常用道具」に至るまでが細かく規制されている。そして、「第五置行学二道篇」では、「毎日の行学」「毎月の勤事」「毎年の仏事」が定められ、あるいは梵網戒による夏・冬各三ヶ月の安居と布薩のことが決められている。これらはみな、最澄の祖式をもとに、興円らが復興して修めた比叡山の修行形態と内容であるのに相違ない。

興円らによる籠山中の行法は、さらに『即身成仏抄』<sup>(6)</sup>によって詳かに知ることができる。この書の内題は「一日一夜行事故次第」といい、これは毎日修める行学の日課を記述したものである。すなわち、毎日の修行では、後夜の食堂での坐禅に始まり、夜明けに引粥作法、午前には懺法を修めたのちに顕密を行学する。昼には日中勤行のあと齋食作法、午後には講堂での大談義ののち寮舎で義理の憶念と要文の暗誦、坐禅思惟をなし、夕勤には例時作法と光明真言を誦し、のち初夜の坐禅に入るなど、夜中に寝るまでの間に一日の行法は「三時の勤行と二時の坐禅」を軸として「顕密の修練」に従事することが定められ、なかでもとくに坐禅と食事の作法が詳しく記されている。さらに、加えて「上廁作法」と「後架作法」も細かく規定されているのを見る。



それで、このような興円らの修行形態をみると、ここでは坐禪（止観）と顯・密の行学が重視されており、なかに夕勤のとき『阿弥陀経』は読誦されるものの、念仏の修法をとくに重んずることはない。また、右に籠山中の経過において、興円らが途中で黒谷から神蔵寺に拠を移していることはどのよう理解すべきであろうか。それは、興円らの祖式復興の活動が黒谷の辺地を出て広く叡山天台宗内に支持されていく過程とみることができると同時に、当時黒谷が深く関わっていた新勢力の浄土念仏を離れていく過程であるとも解釈できる。事実、興円や恵鎮ら戒家による事業は広く認められて、その戒法は天台の円頓戒法として伝播する。興円は籠山行を終えて間もなく没したので、そのあとを承けて恵鎮は、その頃建武の新政を敷いた後醍醐天皇の信任もえて、伝戒弘通に活躍した。すなわち、京都の法勝寺を復興し、これに元応寺を加えて伝戒の二大拠点となし、また比叡山周辺には神蔵寺と並べて帝釈寺や西教寺を中興してこれらを山門中の律院とするばかりでなく、遠国には鎌倉・宝戒寺ほかの四箇戒場を興して円頓戒法を普及した。

このように、もとは浄土宗発祥の黒谷に拠り、浄土念仏の祖師たちとの関わりを経て進んだ叡山の戒法復興は、興円・恵鎮らの戒家によって固有に天台宗のものとして成就したといえる。それと同時に、戒家が提唱した新しい戒律思想と戒灌頂はまた、中古天台期の思想的特徴を反映している。



#### 四 「重授戒灌頂」の創始と「授戒即身成仏」の考え方

日本天台の宗風は、円・密・禪・戒の四宗兼学を開創（最澄）以来の特色とする。戒家では、これら四宗を兼学兼修することの上に、戒学を根幹にすえた四宗融合の円頓戒思想を構想したところに独自の発想がみられる。「重授戒灌頂」は、そのことを授戒儀則のなかに組織づけたものである。ことに戒家では、その時代に深く意識された末法の時機観に立って、円頓戒を成仏への直道法と位置づけて、単刀直入の仏道を志して、「授戒即身成仏」義を戒灌頂儀のなかに表現した。

重授戒灌頂（戒灌頂または戒灌ともいう）は、戒家においてどのような経過をへていつの時点で成立したかは明確にはなしえない。戒家が残した文献のなかで、戒灌頂の成立に直接言及する記事はあまりないからである。その原初は惠尋にさかのぼるとみる見方もあるが、惠尋の書には戒灌頂の特色となる要素はそれなりにかがえるものの、戒灌頂そのものを言及する部分はない。少なくとも、興円には晩年に近い頃に記述した『円戒十六帖』という、戒灌頂の奥義を十六帖にわたって述べる一書があるから、興円のときにほぼ充分な形態をととのえたといえる。

戒灌頂は、今日では法勝寺流末の西教寺（天台真盛宗本山）にのみ伝承が続き、執行されている。

それは「唯授一人」とされて秘密の修法に属するゆえ、戒儀書は関連の諸文献と共に公開されることはなかった。もつとも、西教寺以外に伝わったもの、例えば元応寺流を伝えてきた聖衆来迎寺（大津市坂本）や、惟賢以来の宝戒寺（神奈川県鎌倉市）に蔵されたいくつかは知られていたわけであるが、今日ではすでに組織的な調査の上に比較的古い戒儀書が前掲の『続天台宗全書』に収録をみ、その時点で西教寺に現在行われているものも解説を付して公開されている。<sup>(8)</sup> それで、現在に伝承の形態をみると、戒灌頂は初授戒（得度）後に十二年の修学を積んだ者がこれを受け、重ねて授戒壇に登るから重授とよばれる。したがって、これを興円にさかのぼって考えると、戒灌頂の成立は祖式の復興実践と深く結びついているといえる。つまり、十二年籠山修行の完遂を前提として、初めて充実な意義をもつ授戒儀則であると考えてよい。

戒灌頂儀則の内容は、おおむね「伝授壇」と「正覚壇」とからなる。伝授壇では、「十二門戒儀」が行われるのを基本とし、そのなかに「五瓶灌頂」が組み込まれていることに主要な特色がある。灌頂は元來密教に由来する作法であり、それが戒灌頂で行われるとき、「得入無上道速成就仏身」など、主として『法華経』の要文を合掌誦文する。その意義は受者に仏位を継承する菩薩であることを実感させることにある。つぎに、正覚壇では、伝戒師と受者との二人だけが道場に入り、壇上において合掌印（十指合掌）を結んで、師と資との間で「四重合掌」の秘儀が交換されて、それによって「即

身成仏」義が体得されるとする。つまり、ここでは天台教学の「六即位」により、段階を追って証果が深まってゆく過程が受者に伝えられる。それに加えて、明鏡ほかのいくつかの道具が用いられ、それらのひとつひとつに仏徳を表す幽玄な意義が付与され、それぞれ受者に贈られる。したがって、正覚壇では合掌印や諸道具などの、密教で用いられる象徴的表現法（事相）を駆使して仏道の奥義が伝授されるのである。

このような内容をかいまみると、戒灌頂では即身成仏義などの教理的側面も含めて、密教儀が戒法に融合し、同時に天台の法華教学が全体を主導していることがうかがわれる。戒家の戒法が法華教学を重んずることは、「正依法華傍依梵網」の戒観によつて表明され、このことは戒灌頂儀のなかでもとくに力説されている。戒灌頂のこうした円（法華）・密・戒の融合的特色は、戒家の時代までにすでに平安時代を通じて天台密教が隆盛し、また鎌倉期中古天台期を迎える頃に『法華経』の教理的深化が進められた傾向が反映している。ことに戒灌頂が秘密に修せられるのは、中古天台期特有の本覚思想を教理の中心にもっているからであろう。

しかし、平安末期から鎌倉にかけての日本天台では、密教や法華円教の教理的深化がはかられるにつれて、禪（止観）と戒の実践面が後退し、戒律は理戒を優位にして事戒（『梵網経』の戒相の具体的受持）がおろそかにされた。このような実情を興円は、『一向大乘寺興隆篇目集』の初めに、「止観、

殘<sup>レ</sup>教<sup>ノ</sup>行証已<sup>ニ</sup>亡<sup>シ</sup>、円戒<sup>ハ</sup>有<sup>レ</sup>受<sup>フ</sup>持相全<sup>ク</sup>欠<sup>タリ</sup>」と嘆き、そのゆえに祖式を復興しこれを実践するた  
 めに同書を著した旨を述べている。そして、興円の信条では、「円宗<sup>ノ</sup>三学<sup>ハ</sup>入<sup>テ</sup>末法<sup>ニ</sup>可<sup>レ</sup>盛<sup>スル</sup>、衆生成  
 仏<sup>ノ</sup>直道<sup>ニ</sup>シテ時機相応之法門也。」と述べ、また「非<sup>ニ</sup>純円<sup>ノ</sup>三学<sup>之</sup>威力<sup>ニ</sup>者、何末法五濁之衆生不<sup>レ</sup>歷<sup>ニ</sup>塵  
 劫<sup>ヲ</sup>即身成仏<sup>セン</sup>。」として<sup>(9)</sup>いる。ここには、末法時代では純円の三学による直道の即身成仏こそが、時  
 機にかなった法であると確信されている。そこに、純円の三学とは、戒法では当時における南都律や  
 北京律のような四分律による二百五十戒を用いることは歴劫の修行法であるとしてそれらを退け、最  
 澄の興した純大乘の戒（梵網円戒）が末法時の直道法としてすぐれているとの意味をもっている。興  
 円にとつては、当時の天台宗内に廃れていたその戒法の「持相」（興円らは戒法の「事相事持」また  
 は「事相事儀」を強調する）を緊要の課題としたのである。それと同時に他方で、興円らは末法の時  
 機観に立つとも、当時すでに独立した念仏・禅・法華などのような一行専修の方法はとらなかつた。  
 先にもみたように、興円戒家では梵網戒による修行の諸法規を定め、毎日の行法では坐禅（止観）を  
 修め、顕・密の行学をこととした。そこには天台学僧としての面目を堅持した信念がうかがわれる。  
 とところで、戒家の文献のなかに戒家と称したゆえんの特色を探ると、恵尋ではその戒法を「一心戒」  
 の名で提唱し（『一心妙戒鈔』）、興円ではそれを承けて「一心戒蔵」の概念を教学の根幹にすえてい  
 るのを見る（『菩薩戒義記見別紙抄』）。恵尋の一心戒と興円の一心戒蔵は、ともに最澄の弟子であ

る光定（七七九―八五八）の『伝述一心戒文』に由来する語である。光定との関係については、改めてのちの章でふれることにするが、惠尋では一心戒は、戒体（これを惠尋は「一心の物体」とよぶ）を土台に仏道の全体（戒・定・慧の三学）を把握する意図をもつ。つまり、仏道の基礎は戒学（円頓戒）であり、その上に定学と慧学が車の両輪または鳥の二翼のごとく成り立つとする。そのため、惠尋の一心戒思想では戒体理論が重要な内容を構成して、天台『菩薩戒義記』の「性無作仮色」戒体義を、「本・迹二門」の天台法華教学を用いて種々に論じ、その要としては随縁真如または第九識を戒体として<sup>10</sup>いる。

また興円では、釈尊の教法を十二重にみて、その根源となる最後の重を一心戒蔵とする。すなわち、これも天台の法華教学から教法の全体を「当分・跨節」の二義に分け、当分義には化儀四教と化法四教との八教（八重）を、そして跨節義には「迹門・本門・観心・一心戒蔵」の四重を配当し、そのなかの最終の重である一心戒蔵が他のあらゆる教法を開出する根源（能開の本源）であると主張する。ここに一心戒蔵とは、興円では「本法の仮諦」とも言い換えられ、それは戒体のことであり、惠尋が仮色戒体義を随縁真如（真如の理体が随縁して事相に現れ出るもの）で理解したのを、「戒蔵」と表現したのにはかならない。そして、『戒壇院本尊印相鈔』では興円は、比叡山の授戒場である戒壇院を「心性中台の常寂光土」（真如）と呼び、それはまた「衆生の本源心性」（仏性）を指すと述べて、

一心戒蔵に相当するものを戒壇院によって説明している。<sup>(11)</sup> さらに、興円のあとに恵鎮は『直往菩薩戒勘文』において「吾山所立の戒法は権実未分、生仏一如の一心戒蔵に於いて、直往菩薩戒となす」と規定し、一心戒蔵を直道の戒法のキータームにすえて、それを鼓吹しているのを見る。<sup>(12)</sup>

このような恵尋や興円らの主張は、授戒のときに発得される戒体が仏道修行の根源となるものであるから、戒学がすべての教法の基礎に重視されねばならないとの信条のもと、中古天台期の本覺的な仏性・真如論によって、戒学を根底にすえた四宗（円・密・禪・戒）融合の円頓戒思想を構想したものといえよう。

## 第二章 求道房惠尋の先駆的役割と「円頓戒」思想

### 第一節 求道房惠尋の「一心妙戒」の思想

#### 一 黒谷流における惠尋の位置

比叡山天台宗の中世（鎌倉時代から南北朝期にかけて）における円戒の復興が、黒谷流によって実現せられたことは、中古天台期のひとつの偉業として注目されねばならない。黒谷流円戒はその戒脈を、つぎのような次第によって知られるが（惠鎮の後には惟賢の法勝寺流と光宗の元応寺流とに分かれる）、そのなかで求道房惠尋（一一二八九）の担った役割と功績は、かなり重要なものがある。

〈黒谷流〉 叡空―源空―信空―湛空―惠尋―惠顛―興円―惠鎮

黒谷流とは、比叡山西塔の黒谷に拠って活動した学僧たちの一流をいい、その黒谷流による円戒（円頓戒）復興の意義は、そのもと伝教大師最澄（七六七―八二二）が定めた、『梵網経』の戒律と十二

年籠山行の制を、中古天台期の叡山に復活実践したことであり、その過程で「重授戒灌頂」という新しい法門を創案し、またそれにもなつて特有の円戒思想を樹立したことにある。これらの事業の大成者は伝信和尚興円（一二六三—一三一七）であり、つぎの慈威和尚恵鎮（一二八一—一三五六）も興円につぐ大きな貢献をなしたが、その先駆者として興円らの活動と思想の確立に、重要な影響力をもったのが恵尋である。

興円の伝記（『伝信和尚伝』）によると、弘安十年（一二八七）の頃、恵尋は「叡山黒谷の明師、円戒の和尚」として名を馳せており、興円は恵尋に師事するために、出家後の故郷（奥州）を出て京洛にのぼり、やがて円頓戒学の振興に邁進することになる。<sup>(13)</sup> また、興円の主な著作（『菩薩戒義記知見別紙抄』や『円戒十六帖』など）をみると、興円は恵尋を「祖師上人」とよんで、その所説を多く引用し、それらによく学んでいることを知る。

そこで、本節では、黒谷流のなかで先覚的な役割を果たした、求道房恵尋の主な事績をみ、その上で主著である『一心妙戒鈔』三巻をもとに、その円戒（一心妙戒）思想の特色を知ることしたい。



## 二 惠尋の戒律復興をめぐる事蹟

惠尋の伝記はあまり詳かでない。『新撰往生伝』巻三に略伝を載せるほかには、『三通口決』や『伝信和尚伝』などによつて、その行業を断片的に知りうるにすぎない。

いまそれらの記事によつてみると、惠尋はもと叡山東塔北谷八部尾の惠光院を本房にした学僧で、建長三年（一二五一）の頃に嵯峨法輪寺に参籠したとき夢告をえて、円頓戒の復興を志したという。すなわち、二尊院の正信上人（湛空）から円頓戒の付法を受け、まもなく叡山黒谷の慈眼房の祖跡（もと叡空が住して円戒復興を提唱した処）に拠つて、旧式（最澄の『山家学生式』）に任じて十二年の籠山行を始めた。そして、正嘉元年（一二五七）の籠山六年のとき、妙法院尊恵に円頓戒を授け、同時に尊恵からは惠光院唯授一人（檀那流）の一心三観の法を受けたとする。しかるに、後年には叡山を出て、京都東山にある新黒谷の金戒光明寺第四世となり、晩年にはただ念仏のみを行じたときとされ、かくて正応二年（一二八九）に臨終を迎えた<sup>(14)</sup>とみられる。

さて、このような略歴のなかにひとつ注目されるのは、惠尋による十二年籠山行の試みとその帰趨である。『一心妙戒鈔』巻上の末尾には、惠尋自署と思われる「奥書」があり、そこには「文永丙寅

の歳（一二六六）天台黒谷慈眼房の祖跡にて記す」とした上で、「去る九月のことより宿願によって籠山を企てた」と記している<sup>(15)</sup>。とすれば、先にみた建長の頃（『三通口決』）とは年次の隔たりがあるゆえ、恵尋は籠山行を二度試みたのであろうか。これの解釈は少しく推考を要するとしても、恵尋は結果的には十二年籠山行を完遂できなかったようである。というのは、『伝信和尚伝』によると、恵尋は「伝教大師の式文に随って十二年籠山を始め、円頓戒法を興行したけれども、機縁熟さず時剋至らず、事持の軌則に及ばず、歎き罷め給うた」と記しているからである<sup>(16)</sup>。

また、そのことと関連して恵尋が履歴の上にもうひとつ注意したいのは、この学僧が叡山天台宗（黒谷慈眼房）に拠る一方で、浄土宗（新黒谷）を兼ねていることである。このことはひとり恵尋のみにかぎらず、先に示した黒谷流の戒脈をみると、源空（法然房、一一三三—一二二二）が浄土宗独立の著名な祖師であるとともに、源空から恵顛に至るまでの五代は、今日では浄土宗の大本山である金戒光明寺（新黒谷）の初期の歴代であり、恵尋はその第四代にあたる<sup>(17)</sup>。しかるに、興円になるとその足跡には新黒谷との関係はほとんどなく、また興円や恵鎮の著作にも浄土宗的要素はまったくみられない。それで、『素絹記』によると、「黒谷の求道上人は慈恵大師（良源）の定めた素絹を著せず、律衣を着たので叡山を追われ新黒谷に移った」との記事をみる<sup>(18)</sup>。しかし、この点をまた興円にみると、興円らも籠山修行では素絹を用いず、墨衣を着たと考えられるから、恵尋が籠山行を挫折して叡山での

志を完遂できなかったのは、当時の天台の律制に従わなかったからであるよりもむしろ、浄土宗を兼ねていたことに主要な理由をみてよい。つまり、黒谷における十二年籠山行による叡山戒法の再興事業は、浄土宗との交わりを払拭した興円と恵尋のときに、固有に天台宗のものとして名実とも成就されるわけである。興円のときの黒谷流が浄土宗と断絶した経緯は、解明を要する課題ではあるが、興円と恵尋とを比較してみると、恵尋によるその事業の未完成は、天台と浄土とをかねた二面性に深く関係していると考えられる。そのことはまた、恵尋の著作のなかにもあらわれている。

### 三 恵尋の著作

恵尋の著作の現存のものは、いずれも円戒関係に属する。『円頓戒聞書』（上巻のみ存、以下『聞書』）と、『一心妙戒鈔』（二巻、以下『妙戒鈔』ともいう）との主要二著のほか、『天台菩薩戒真俗一貫鈔』（以下『一貫鈔』）もまた恵尋のものともみなされている。<sup>(20)</sup>

これらのなか、黒谷流特有の思想確立の上に、もつとも重要視されねばならないのは『一心妙戒鈔』である。というのは、のちの興円や惟賢（一二八九—一三七八）らが、恵尋から受けたと記録する黒谷流の思想の多くは、同書のなかに見出されるからである。すなわち、興円の『菩薩戒義記見別紙抄』

〔三卷、『続天全・円戒2〕では、天台『義記』の「戒体」論をとくに詳しくするなか、「本迹二門戒体」義を主軸とする恵尋からのいくつもの引用文は、恵尋の『聞書』にはなく、『妙戒鈔』の方の此文をみる。また、惟賢の『菩薩戒義記補接鈔』（三卷）では、恵尋が「戒妙観」説や「本迹二門戒体」説を提唱したことを記しており、これらの的文もまた『妙戒鈔』のなかに認めることができる。<sup>21)</sup>

そこで、『一心妙戒鈔』によると、恵尋は自己の黒谷流円戒を「一心（妙）戒」の名で特色づけたことを知る。しかるに、この「一心戒」の語は、『聞書』には見出されないといつてよい。と同時に両書には他にも顕著な相違がある。そのひとつに、黒谷流では興円らは「戒家」と自称するが、この呼称は『妙戒鈔』にみられるのに対して、『聞書』には認められない。またひとつに、『聞書』では浄土教思想をみるのに、『妙戒鈔』ではほとんどそれをみない。ただし、もつとも遅い撰述年号をもつ『二貫鈔』では、一心戒の語も、浄土教的表現もともに出てくる。<sup>22)</sup> 少なくとも、『妙戒鈔』は、そこに戒家と自称し、また浄土教思想を含まない点でも、のちに黒谷流を大成した興円らの著作ときわめて親しい関係にあるといえる。よって、そこに鼓吹される一心戒思想は、浄土宗的要素が影をひそめた、天台宗固有の教学に従うものとなっている。

そして、その一心戒の語を、のちの黒谷流文献のなかにゆくえをみると、興円（前掲の『別紙抄』）では、恵尋の一心戒をもとに「一心戒蔵」という新たな思想概念を擁立する。またそのあと、恵鎮（『直

往菩薩戒勘文』)や惟賢らでは、一心戒蔵を重要概念に用いるなか、一心戒を強調することはほとんどない。とすれば、一心戒は黒谷流恵尋を特色づける円戒要語であるといつてよい。

#### 四 「一心妙戒」の考え方

では、恵尋の一心戒(一心妙戒)は、いかなる思想を内容にもつのであろうか。これをまず、『妙戒鈔』巻上の奥書によつてみると、恵尋は円頓妙戒を「一心をもつて最要とする」と述べている。<sup>(23)</sup>そのゆえ、同書では一心または一心戒が強調されるわけであるが、天台教学ではふつう「一心」とは、一心三観という要語のごとく、諸法および仏道の全体を唯心の観法に包摂する意味をもつ。恵尋においても一心は、のちにもみるように一心三観の一心と同類の概念としてよい。ただし、一心を戒と直結させて一心戒とよぶ恵尋の意図は、円頓戒が仏道体系の枢要に位置するとの確信による。そのことは、『妙戒鈔』巻中に、「三学の中には戒を本となす」という、つぎのような主張によく表明されている。すなわち、

天台御釈云。「経云。仏自住大乘、如其所得法、定慧力莊嚴、以此度衆生。当知(此)之二法如三車之二輪鳥之二翼。」定慧力莊嚴、一心、上ノ定恵二法也。仏自住大乘、一心之惣体即是戒体之

大地也。

(『続天全・円戒』二九四頁下)<sup>(24)</sup>

とある。ここに、「天台御釈」とは天台『小止観』を指し、また「経」とは『法華経』方便品の偈文である。これによれば、経文の「仏自住大乘」は戒・定・慧の三学のなかの戒学を意味し、その戒学(円頓戒法)こそは「一心の物体」であって、定・慧の二法は戒体を大地(土台)に成り立っているとする。つまり、一心戒とは、これによって円頓戒が仏道全体の根幹(一心の物体)であることを表わそうとするものといえよう。したがって、恵尋は右の文につづいて『摩訶止観』巻四を引用して、止観法もまた円頓戒に基礎づけられねばならないことを主張する。すなわち、

止観四云。「…(中略)…当知。中道妙観戒之正体<sup>テ</sup>。上品清浄究竟持戒<sup>ヲ</sup>」文如レ此釈者仏自住大乘、大戒也。戒之正体也。中道妙観者能持能領之雙非之止観也。(同前二九四頁下)<sup>(25)</sup>

という。ここで恵尋は、同じく天台智顛の説を用いて、戒(円頓戒)を「正体」とした「中道妙観」がもつともすぐれた止観であることを示そうとするわけである。

つぎに、恵尋の一心戒思想のなかで、とくに重要な内容を構成していると思われるものに「戒体」理論がある。それはすでにふれたように、興円や惟賢らが恵尋の要義として伝えるところで、そのことは『妙戒鈔』巻上のつぎのような主張のなかに行うことができる。

問曰。以何物<sup>ニ</sup>為<sup>レ</sup>円頓戒<sup>ノ</sup>体<sup>ナリ</sup>耶。答。本迹戒体異。迹門ハ「随縁不変故名為性<sup>ニテ</sup>」不変真如<sup>ノ</sup>理<sup>ヲ</sup>

以為レ体也。本門ニハ「不變隨緣故名為心」心法ヲ以為レ体也。∴（中略）∴梵網義記云。「不起而巳、起即性無作仮色」文此文即法花ノ戒ニ依テ梵網ヲ積スト見タル也。故ハ如何。「不起而已」爾前迹門不變真如ノ戒体也。「起即性無作仮色」本門隨緣真如ノ戒体也。「性無作仮色」イカニト云事ソト云ハ性無作ノ真如事相ノ仮色トナリクタル時ニカク真如事相ニナリクタル物ハ何物ソト云ハ第九識也。サレバ以テ第九識ニ為テ戒体也。

（『統天全・円戒』二五九頁上―下）<sup>(26)</sup>

これは、天台『義記』の戒体義である「性無作仮色」を、湛然（七一―七八二）の『止観大意』の文に基礎づけ、それをまた天台の法華教学である「迹門・本門」に位置づけて、円頓戒の戒体を本門位の「隨緣真如」と解釈するのである。そして、戒体（性無作仮色）は、第九識（真如）が隨緣して事相に現れ出るものをいうと明白に示している。つまり、一心戒（円頓戒）の根源は真如（第九識）であり、これを天台の法華教学でいえば、迹門位では不變真如（性〓無為〓理）を戒体とみるのに対し、本門位ではそれを事相にみて、隨緣真如の心法が有為に働くものをいうとするのであるから、一心とは事相に隨緣した真如のはたらきであるとしてよい。そのことは、右にみたのとは別の箇所、惠尋が同じく『止観大意』の文によって「不變・隨緣」義を論じたあと、つぎのように述べていることからもわかる。すなわち、『妙戒鈔』卷中に、

円ノ意ハ方法雖レ広不<sub>レ</sub>過<sub>三</sub>三千<sub>一</sub>。三千雖<sub>レ</sub>広ツツムレハ十界、ツツムレハ三觀也。三觀ツツムレハ

色心二法也。色心<sup>ツ</sup>ツムレハ心<sup>ノ</sup>一法也。此<sup>ノ</sup>心<sup>ノ</sup>一法、随縁真如<sup>ノ</sup>一念也。(同前二八四頁下)

という。これによれば、三千の諸法も、空・仮・中の三観もみな「心の一法」つまり一心に帰納され、それは「随縁真如の一念」にほかならないとする。そして、恵尋の意では、一心は戒(円頓戒)を土台とするゆえに一心戒とよばれ、またそれが随縁真如であるとは、修行者が作法受得して戒相を具体的に持った姿のなかに、真如(仏性)が事相として顕現するのを見、もってすべての仏道の基盤がそれにあることをいうのであろう。

そのために恵尋では、天台観法の要目である一心三観を、一心戒にもとづく「妙観」として把えなおす。それは惟賢が恵尋の要義として伝えるもので、『妙戒鈔』では巻中の「正観妙観事」の一節にそれを見ることができ<sup>(28)</sup>。そこに「正観・妙観」とは、智顛偽撰の『観心十二部経義』を用いたもので、内容をみると「正観」では止観の意義を説明し、また「妙観」では空・仮・中の三観を明かそうとしている。そして、恵尋はそれらを法華教学の「住本顕本、住迹顕本」の義で解釈し、正観は住迹の意で、迹門位の仏性をもって解釈され、他方の妙観は顕本の意で、本門意の一心法であると解釈されている。すなわち、先にもみたように、『摩訶止観』に「中道妙観戒之正体」とあるのをもとに、円頓戒を基礎にした一心の法(一心戒)による<sup>(29)</sup>とき、止観は妙観というもつともすぐれた観法になることを恵尋は主張しているとみてよい。



## 五 一心戒思想の背景と課題

さて、恵尋が一心戒とよぶものは、円頓戒（事相）を真如（理）に直結させ（真如隨緣義による理と事との相即）、天台の教学と観法の、いわゆる唯心（一心）の体系を円頓戒を枢軸に把えなおそうとする、独特の発想にもとづくことをみた。それで、恵尋の用いる一心戒の語は、その由来としては光定（七七九―八五八）の『伝述一心戒文』にある<sup>(29)</sup>。『妙戒鈔』で恵尋が、光定の同書を引用していることからそのことは明白である。そして、光定における一心戒では、明曠の『疏』と一行の『大日経疏』によって説明されているから、円戒と密教との融合の思想が認められる。他方で恵尋の『妙戒鈔』ではまた、密教思想をみるから、恵尋の一心戒思想の内容に密教も含まれることは看過されてはならない。たとえば、『妙戒鈔』で恵尋は、第九識を論じて「境智冥合」といい、この語は同書の所々に力説されている。これは明曠『疏』の、「境智俱心、能所冥一、一而不一」との説に負うとみられる<sup>(30)</sup>が、恵尋の意味では密教思想とも関係が深いと考えられる。

光定から黒谷流恵尋に至る思想系譜や、恵尋の密教思想については、いつそう明らかにされることが望ましい。また『妙戒鈔』には、右に述べたことなどに加えて、黒谷流特有の表現と思われる諸要素がいくつか散見される。恵尋の一心戒は、それらを含めてさらに論じられる必要があるけれども、

要するところは、仏道の体系を円頓戒（一心戒）をもとにとらえなおし、そのもとに天台のあらゆる法門を位置づけようとするものである。

ともかく、恵尋の『一心妙戒鈔』は、その構成と叙述が雑然としていて、体系的な体裁をもつとはいえない。恵尋が叡山での円頓戒再興のために志向した実践と思想は、もう少しのちの興円のときに完成され、体系化されるのである。

## 第二節 恵尋の『円頓戒聞書』にみる思想的特質

### 一 円頓戒法の「正依法華」義

求道房恵尋（一一二八九）は、中古天台期の比叡山に戒律（円頓戒）を復興するのに、先駆的な役割を担った学僧である。その戒系は、比叡山西塔の黒谷を拠点に、十二年籠山行とともに事相の戒（円頓戒）を復興した興円（一二六三―一三二七）と恵鎮（一二八一―一三五六）らに至る黒谷流であり、恵尋はそれらを導いた祖師の位置にある。その戒脈は、叡空―源空―信空―湛空―恵尋―恵顛―興円

― 惠鎮、と次第する。

このような叡空と源空（法然、一一三三―一二二二）に始まる黒谷流では、源空が浄土教を開拓して叡山から独立する方向に進んで後にも、惠尋が黒谷で十二年籠山行を試みて「円頓戒」の名のもとに叡山の戒法再興に努力したのを、やがて興円（伝信和尚）とその弟子の惠鎮（慈威和尚）らが結実させた。興円らは戒律復興を成就する過程で、特有に天台的な「戒灌頂」法門を確立し、その戒法は惠鎮の後には惟賢（一二八九―一三七八）の法勝寺流と、光宗（一二七六―一三五〇）の元応寺流に受け継がれていく。

惠尋には、すでに今日知られている著作に、『円頓戒聞書』（卷上）と『一心妙戒鈔』（三卷）がある（『統天台宗全書・円戒1〈重授戒灌頂典籍〉』所収）。両書のうち、『一心妙戒鈔』にみる主要な特色については、惠尋の伝記上に関する事柄とともに、前節にすでに論じたので、本節では『円頓戒聞書』に表れている思想的な特質を、とくに「円頓戒」と呼ばれる戒法の性格と、黒谷戒系の後世に与えた影響の観点からみておくことにしたい。<sup>(32)</sup>

それで、惠尋の『円頓戒聞書』（以下『聞書』）は、安然（八四一―）の『普通授菩薩戒広釈』を台本に円頓戒を講義する。安然の『広釈』は、(1)開導、(2)三帰、(3)請師、(4)懺悔、(5)発心、(6)問遮、(7)授戒、(8)証明、(9)瑞相、(10)戒相、(11)受持、(12)広願の順に、湛然（唐）の「十二門戒儀」を広釈す

るもので、なかで第一門の「開導」にとくに詳しい特色をもつ。恵尋の『聞書』では、それが巻上のゆえか、『広釈』の「開導」の文を用いるのにはほぼ終始している。なかに「(11)受持」「(9)瑞相」「(3)請師」からも各一文をみるけれども、これらは関連して引かれているとみてよい。また、『聞書』では「開導」の文を順序を追って注釈するという体裁ではなく、少し戻って引用されたり、或いは「即身成仏」や「一得永不失」に関わる文言などは重複して出てくる。そして、叙述の構成内容は秩序よくまとまっている形態とは言い難い。それは講義の「聞書」が断片的に記録されたのを、後に勤運という学僧が編集して録述した苦心を物語るかもしれない。<sup>(33)</sup>

ともかく、恵尋のこの書は、安然の『広釈』を基盤に「円頓戒」を顕揚する。その場合、安然では「円密一致」の上に密教の素養を戒法に持ち込む特色をみるのに対して、恵尋では主に法華円教観のもとに安然に萌芽した思想を円頓戒の内容に確立せんとする努力がみられる。そのために、恵尋では初めに円頓戒は「法華戒」であるという基本的性格を論ずる。これは、いわゆる「正依法華・傍依梵網」義の主張であり、その根拠は『学生式問答』<sup>(34)</sup>による。『学生式問答』は、今日ではすでに最澄よりずっと後に成立した偽撰書とみられているなか、法然源空の時代には存していたのみでなく、源空自身も所持していたこと<sup>(35)</sup>である。この書のもとに恵尋が主張する「正依法華」<sup>(36)</sup>義は、黒谷流の主要な特色となる。

伝教大師最澄（七六七―八二二）では、『山家学生式』と『顕戒論』によって、『梵網經』の「十重四十八輕戒」を天台の「大僧戒」と定めたけれども、ことさら「正依法華」を論じた形跡はない。のちに密教の隆盛のなか「顕密（円密）一致」の立場で、「口伝法門」や「本覚思想」を伴った中古天台期に特有の法華教学が進展し、いわゆる「恵・檀両流」（恵心流と檀那流）の、「爾前・迹門・本門・觀心（止觀）」を分別し、それらの興廢までをも論ずる中古期の天台教学が、恵尋の主張の背景にある。この「正依法華」義は、源空門下の他の戒系とは異なっており、黒谷流が比叡山天台宗のなかで展開したゆえんを物語る。

恵尋の所述によれば、「法華には淨戒を明かすとも別に戒品を立てない」ので、戒相は「正しく戒品を立てる」梵網等に依るという意味で、円頓戒は「正しくは法花に依り、傍には梵網・瓔珞等に依る」とする（『統天全・円戒1』二〇五頁上）。これは、『梵網經』が華嚴部（別教）に属する「帶権（方便）の戒」であるのに対して、「純円一実」の妙法（二乗真実）を説く『法華經』が最も勝れた教え（円教）であるので、法華円教の下に梵網戒を位置づけようとする勝れて天台的な表明である。ただ、恵尋では法華戒の名で、当時の天台に醸成された教理を用いて、自ら復興に従事した戒法（円頓戒）を理論づけることに特色をもつ。

この法華戒の意義では、恵尋はまず菩薩戒（法華戒）と仏戒（梵網戒）の違いによって優劣を論じ、

その上に立って授戒と「戒体発得」を重んじ、持戒を導こうとする。すなわち、次のように論ずる。

梵網の戒は仏果功德を説き初後不二を云わず、仏果位ばかりに偏る故に仏戒と説く。法花の意は初後不二を談ずる故に仏果功德を因位にも具する也。此の義辺に約して法花戒を菩薩戒と云い、梵網戒よりも勝れる也。 (『続天全・円戒』二〇七頁下)

梵網は帯権の説にて相即を談ぜず、故に果の功德を因に具すと云わず、之に依り仏戒と名く也。(中略)今の法花は相即互融を談じ、因位にして果の功德を具すと云う。所以に六即階級は異なりと雖も、相即融通の意によって我等理即名字の浅位なれども、分真究竟の功德をも自ら具する者なり。 (同前二〇八頁上―下)

此の一乗戒は、戒は同じく仏果の功德なれども、初後不二と談じ因果不二と許せば、此の戒を作法受得するに依って、我等理即の身の中に仏果九識の戒体忽ちに入入す。故に因位にして果位功德を得、下位に有りて上位功德を得ると談ずる也。爰を以て此の戒(法花戒)をば因分に名けて菩薩戒と立て、彼の戒(梵網戒)をば果位に名け仏戒と云う也。 (同前二〇九頁上)

ここで、法華戒は一乗戒とも呼ばれ、初後不二(因果不二)・相即互融(相即融通)というのが、法華の勝れることを特色づける教理である。つまり、菩薩戒(法華戒)を受ける者は衆生(因位)の段階にあって仏果の功德(果位)を具えることを不二または相即の意味とし、梵網戒が仏戒と呼ばれ

るのにはそのような意味がない故に劣るといふ。ここには、不二・相即の意味の中に、本覺的な思考を加えている。本覺思想は、衆生（凡夫）が本來的に仏の覺りを具えているという意味で、凡夫を仏果に直結させる考え方である。右の文中には、因（衆生または菩薩）と果（仏）の相對を、初と後、或いは「我等理即名字の淺位」と「分真究竟の功德」、および「我等理即の身」と「仏果九識」、さらに下位と上位の關係で述べる。もつとも、凡夫と仏を結ぶ契機は授戒作法であり、授戒によつて得る戒体を仏果九識などとして、右にはそのことを「作法受得」と呼んでいる。つまり、それは戒体發得のことであり、ここで「九識」とは凡夫が本覺としてもつ純真無垢な仏性（真如）に他ならない。

このことから、惠尋の円頓戒では授戒とそこでの戒体發得（作法受得）が重視され、その上で「仏家は戒を本と為す」（『統天全』二二〇頁上）とし、また「戒は一切功德藏の根本である」（同前二一九頁下）と主張し、ついで「一分受菩薩」と称して一戒でも持つこと（持戒）を勧める。その場合、一戒をも疎かにしないで持つ意義を、惠尋は「円教意では一戒に十戒を具える故に」といい（同前二一六頁上）、或いは「円の妙戒は相即互具すれば一戒の中に余の九戒を具える故に一戒を持てば余戒自ら互具す」と主張し（同前二一八頁下）、ここでも相即互融（互具）の論理をもつてし、さらに安然の『広釈』でも『瓔珞経』にもとづいて「二分の戒を受ければ一分の菩薩である」ことを説くとして、その文を示している。<sup>(37)</sup>

## 二 戒法の「即身成仏」義

惠尋の『聞書』では、「円頓戒」法としてとくに繰り返し論じられるのは、「授戒即身成仏」と「一得永不失」の考え方である。これらは、円頓戒が法華戒であるとの意義から教理的に説明される。

まず、即身成仏そくしんじょうぶつについて、これを授戒儀に述べるのは安然の『広釈』に「若欲ニ即身成仏ニ者我当授戒」といい、また「円乗戒証受戒之日即身六即成仏」などと述べるのを、惠尋は引用して円頓戒の「即身成仏」義をさかんに論ずる。<sup>(38)</sup>

惠尋では、即身成仏は爾前教にぜん（藏・通・別・円の四教のうち法華円教よりも前の三教を指す）には明かされず、顕教では「龍女の現成を明証」として『法華経』に説かれるという（『続天全・円戒1』二二二頁上）。『梵網経』は別教に属し、円教に近く高い教えではあるが、やはりこれにも説かれないとする。しかるに、この経に「一切有心者皆应撰仏戒衆生受仏戒即入諸仏位位同大覚已真是諸仏子」と説かれるのは、安然の『広釈』では即身成仏の文証に挙げられる（『大正』七四・七五八c）。惠尋ではこれを解釈してつぎのように論ずる。

我等は理性戒体を具すと雖も未だ事相を顕さず。而るに我等は多宝塔中釈迦如来所顕の戒体を



師資相承して納得したり。是を納得しつれば我身が依身ながら妙覚果滿の功德を具す。故に位同大覚已を積せば果位の功德を今納得しつれば大覚の位に同じと積するなり。

（『統天全・円戒1』二二二頁上）

ここで、「多宝塔中釈迦」とは『法華經』の所説であり、今は正依法華の立場で梵網戒を受けることを指し、そこに発得された戒体が妙覚果滿の功德をもって受者（我等）に具わるとなし、その故に「大覚の位に同じ」と説かれるという。また、「我身が依身ながら」とは、先にもみたように凡夫のままに授戒時の戒体に妙覚果を具えることをいう。そして、戒体に「理性と事相」を分けるのは、惠尋では仏性真如の理性が発得の戒体には事相に顕れ出る意味をいい、これは授戒で伝戒師より得るので、そのことを「師資相承して納得す」と述べる。ここでいう「事相戒体」義は黒谷流の特色となるもので、惠尋では『法華經』の「迹門と本門」、および「隨縁真如」の考え方と結びつけて論じられていく。すなわち、『聞書』で惠尋は即身成仏について、次のように主張している。

我等は具縛依身に釈尊所顕の事相戒を納得す。故に已聞大覚して既に妙覚の功德をば得たり。（中略）然れば則ち授戒の一時に六即の功德をば具縛依身に納得する也。今六即即身成仏と云うは断惑証理して唱うるには非ず。

（『統天全・円戒1』二三五頁上）

迹門の心は理の即身成仏を明す。本門の意は本より事相の依身即ち仏なりと談ず。故に理事不二

の即身成仏を我宗には明す也。

(同前二二六頁上)

発心しぬれば即ち妙覚仏と異なること無き也。是れと云うも釈尊所顕の事相戒体を師資相承して、今伝授する貴さと云う一念に信心を起せば、信心即戒体にて理性戒体が事相の戒体と顕れて、今妙覚果満の戒体を一毫の惑も断ぜず我れに納得するが故に、成仏に於いては疑い無く思う也。是れ則ち理即の即身成仏也。

(同前二二七頁下)

これらの文で、「具縛依身」とは煩惱(縛)を持ったままの凡夫身をいう。また、「六即」とは「理即・名字即・觀行即・相似即・分真即・究竟即」の六位であり、天台では周知の、修行によって登る仏果(覺り)への階梯を指す。なかに、理即と名字即は凡夫の段階なのであるが、授戒時の戒体には妙覚果満(究竟位)を具えると右には言い、もはや理即の段階で即身成仏(究竟位までを含む)をみようとしている。そして、「本迹二門」の関係では、迹門には理念(理性)のみであるが、本門の意では「事理不二」の上に事相をもって即身成仏をみるとする。これは、『法華経』所説の迹門(前半)よりも本門(後半)を高く深いとみる立場であり、中古天台期の「本門本覺」を高い觀解とする考え方に沿った主張といえる。

さらに、惠尋では「事相の戒体」は、「隨緣真如」の理論でこれを説明し、しかも相即互具の論法で發得の戒体には理即(凡夫)の段階に六即が皆な具足すると論じ、次のように述べる。

我等、師資相承の戒を受ける時、随縁真如ずいゑんしんじゆの戒体が我が全体に來入す。未だ一毫の惑を斷ぜずとも、仏果の戒体が來入する方は究竟くきやうそく即の即身成仏也。迷いの凡夫なる方は理即也。我等無始無終の仏なりと聞く方は名字即也。而るに円教は如神通人既無理数にて理即即身成仏を唱うる時は觀行・相似・分真即の功德をば皆な一時に具足する也。  
（『統天全・円戒1』二四二頁上）

爾れば此の理即りそくの身に受戒しつれば、則ち究竟くきやうそくの仏の悟りを躰たくまわし給たまへる戒体を納得す。現に理即の凡夫ぼんぶが究竟の仏と同じ功德を具す。是れ即ち理即にして即身成仏する也。（同前二四九頁上）  
ここで、「随縁真如」とは一切法（事象）が真如（真理）から生起するという考え方で、もとは華嚴宗で使われた理論が天台（湛然）に採用され、日本では中古天台にさかんに用いられた。惠尋では、「事相の戒体」を説明するとき、この考え方による。すなわち、次のように述べるのを見る。

受戒の時は随縁真如ずいゑんの戒体が我等の身内に來入す。戒を受けざる時は只だふへん不變真如の分齊なり。仍て木頭にも不變真如は具する也。故に不受戒の時は我等は木頭と異ならずと云う也。

（『統天全・円戒1』二二四頁上）

本門の意は此の戒は随縁真如の戒也。（中略）法然上人ほうねんの戒儀には權戒ごんかいは不變真如にて随縁真如に非ず。今の戒は随縁真如にして不變真如に非ずと釈せり。  
（同前二三四頁上）

このなかに、不變真如とは真如（仏性）が事物に普遍的に内在するさまをいい、随縁真如は真如が

事象に現れ出ることを指す。従つて、受戒しない間の衆生は単なる樹木（木頭）と同じで、仏性真如は不変のまま理念（理性）に止まるのに対し、円頓戒を受ける時には真如が事象（事相）に随縁して仏道を導くという意味を右には述べている。そして、権戒（正依法華でない戒法）に対して、円頓戒（今の戒）は「本門意の随縁真如の戒」であると、その勝れた高い立場を主張するとともに、このような解釈を恵尋では法然源空に帰していることは少しく注目してよい。

この随縁真如の戒体は、次に述べる円頓戒の「一得永不失」義でも主要な論拠となる。なお、戒法の即身成仏義は、後に興円らによって十二年籠山ろうざんの修行を媒介に、戒灌頂じょうじゆ（重授戒灌頂）という授戒儀則のなかに確立される。

### 三 「一得永不失」の戒法

つぎに、円頓戒が「一得永不失」いっとくよくふしつであることを論ずるに、恵尋では安然『普通広釈』にみる『瓔珞経』等にもとづく次のような文を用いる。すなわち、

菩薩戒有「受法」而無「捨法」、有「犯不」失尽「未來際」。

円乗戒法但有「受法」終無「破法」故名「虚空」不動金剛宝戒」。

如来宝戒一受永固終不<sub>二</sub>犯失<sub>一</sub>而有<sub>二</sub>大用<sub>一</sub>、譬如<sub>下</sub>金剛一成<sub>二</sub>利宝<sub>一</sub>更不<sub>中</sub>破壞<sub>上</sub>。  
と説かれる。<sup>(39)</sup>

それで、惠尋では「不失」義をまず次のように述べるのをみる。

今戒師に対して是れを受ける時、此の受く所の戒は釈尊所悟の戒体を師資相承して、今授けられる事の宿習の有り難さを思えば信心は堅固也。此の信心を尋ぬれば我等所具の理性戒体が伝戒時には事相戒体と顯る也。然して後に始覚は本覚に冥し、性徳は修徳に帰して戒体納得しつれば永不失也。

(『続天全・円戒1』二二八頁上)

ここで、信心とは授戒時の受者についていい、惠尋はこれを発心または発心受戒などともいい(『続天全・円戒1』二〇九下ほか)、或いは前節にみた文に「信心即戒体」の語もあつたように、戒体発得が受者の発心にもとづく堅固なものであることを意味する。また、「始覚と本覚」および「性徳と修徳」は、始覚が修行によつて得る覚りとの意味で修徳に同じく、対して性徳は受者(衆生)が本来にもつ徳(理性)にて本覚と同じことを指す。授戒では戒体発得は修徳(始覚)であり、これが性徳(本覚)より現れ出て、事相の戒体として身に付いたさまを、右には「戒体納得」と表現する。その場合、授戒での戒体発得が修徳としての重要な役割をもち、始覚(修行により六即の階梯を登り妙覚に至ること)が本覚(理即位)に冥合し、性徳(本覚)は修徳(始覚)に帰結する、というのが本覚思想に

もとづく注意すべき主張である。このような「性徳と修徳」の関係は、恵尋では度々述べられ、例えば次のようにも論ずる。

理性に具す所の仏界等は、今の作法受得に依って必ず上に云うが如く内薫密益ないくんみつやくし給う也。其の故は戒と云うは即ち事じなり。十指合掌し現前和尚に对告して此の戒を受く也。此の時に修得は性得に帰し、始覚しかくは本覚ほんかくに冥して、現に身中が戒場と成り、仏性の蓮は花を開く也。事理不二なれば、此の事の戒を受れば彼の理仏性は冥合して顕る也。

（『続天全・円戒1』二二六頁上―下）

これは、授戒時には受者の「身中が戒場」であるとの「内道場」義を解釈するのであるが（これも安然『広釈』にもとづく）、これには作法受得された戒体（事相）が真如仏性（理性）より身内に絶えず影響され密かに増益して（内薫密益）、仏道が進む（蓮が花を開く）さまを述べると理解してよい。なお、ここで「修得と性得」は先にみた「修徳と性徳」に同じ意味である。

そして、このような思考は随縁真如の考え方（真如理性が随縁して事相の戒体と成る）と、密接に結びついている。いまは、それについての問題点をも含めて、恵尋の述べる所をみてみたい。

本門意ほんもんいでは一切は悉く随縁真如の法也。能犯も随縁真如、所犯も随縁真如也。善き随縁真如は戒也。悪き随縁法をば皆な真如と称する也。故に一得永不失戒いっとくようふしじと云う也。（『続天全・円戒1』二三九頁下）  
悪法も則ち随縁真如と知る処也。而に戒門にて云う様は明医は是れ戒法也。三途苦難さんずには戒を以

て舎宅と爲し、迷病の処では戒を以て良薬とする故也。而るに悪き随縁法も皆な随縁真如の法なれば、戒の方より対治する也。  
(同前二四〇頁上)

この主張は、惠尋では安然『広釈』のもとに、鶯堀魔羅(殺人)・阿闍世王(殺害父母)・末利婦人(飲酒)ら「深位の菩薩」の破戒が利益衆生の故に許されることを論じたのちに、述べられる。ここでは、随縁真如の故に一得永不失戒とするが、しかし随縁真如といえは一切の事象はみな随縁といえるので、犯戒した時には悪法も随縁となる問題がおこる。これについて、右には「善の随縁」を戒とし、「悪随縁」を戒によって対治するという。したがって惠尋では、この故に受戒の後には、持戒を勧めるのである。また、戒体または戒法を「事と理」に分別するときには、理性ではそれが事象に内在する普遍原理なので不失と言えても、事相では犯戒の時にも不失と言えるかが問題である。惠尋では、事相でも不失であることを明説して、次のように論ずる。

此の戒は事・理共に永く不失なり。理性の義は先の如し。若し其の事の不失を云はば、夫れ此の戒を師に對合して作法受得するは是れ善心也。此の意は即ち中道法性也。永く失すべからず。

此の戒を犯ずるは即ち悪心也。此の心は是れ無明煩惱也。全く同じ心が先には持つと成し、後には犯を成すというには非ず。持つ心は中道実相の心なれば、永劫を経るとも更に失すべからず。犯ずるのは又た別の虚無妄想の無明也。譬えば鏡の体は是れ中道也。一分の明を顯すは受戒也。



此の鏡を陰れしむるは是れ犯戒也。犯は違の法なれば彼の明の体と一物には非ず。明と昧の体は已に各別の物也。持と犯も然るべし。此等に准じて心得るに、円乗の戒法は一得永不失戒と云う事顕然なる物也。

（『統天全・円戒1』二四五頁下）

ここには、善心（中道実相心）と悪心（無明煩惱）を分け、両者の体は各別とみて、中道実相の立場から事相にも戒体は不失と主張し、これを鏡の譬えで巧みに示す。これは、法華円教觀（本門意）による高い觀解の立場で、不失義を述べるものと言えよう。従つて、惠尋では「随縁真如の故に一切は皆な仏法なので犯戒など無い」と強弁するものではない。すなわち、惠尋が次のように論ずることは、とくに注意を要する。

邪見の人の云く、今言うが如く一切皆仏法なれば仏法の中には犯戒無く、若し爾れば此の戒を受ける者は姪盜殺妄等を恣に犯すとも何の事かあらんやと。此の事甚だ以て不便也。此の戒は尤も能く持つ可き也。所以に三千森羅の法は皆仏界の変作なれども、悪報と随縁するをば捨つ可し。善業と随縁せるをば取る可き者也。故に此の戒をば随縁真如の戒と云う也。戒はいましめとよむ也。（中略）随縁真如の日、本来仏界なればとて悪を恣に得ること尤も禁ず可し。

（『統天全・円戒1』二四六頁上―下）

ここには、「随縁真如の戒」の上に、厳しく持戒を求めている。惠尋の「一得永不失」義を理解す



るのには、さらに次のような主張もみておく必要がある。

戒に於いて三種有り。謂う所の性得戒、相伝戒、発得戒也。先ず性得戒と云うは我等が身内に所具する本有の仏性也。是れ則ち其の体堅固なること金剛の如く、而も師師相伝の戒を受くるに依つて戒体を発得す。能く持つと云う一念に、本有の金剛宝戒は、始覚が本覚に冥し、修得が性得に帰する間、仏性堅固の戒に合するが故に、一得永不失と云う也。

（『統天全・円戒1』二五〇頁上）

性得戒の時は無始の無明に覆われ戒光已に失す。只だ理性に戒法を備たる計り也。師師相承して戒法を受ける時、相伝戒に依つて戒体発得して始覚が本覚に冥しつる後は、事相に仏の功德と等しく成る也。戒光は果位に同じ。然るを犯戒の時はたとひ一月は高く晴れて其の光は失せずも、群雲が上に覆い少しき明了を蔵すが如し。発得の戒体は損せず。戒光は陰れずとも、犯戒の雲は且く其の光を覆う計り也。之に依つて縦い犯戒の年深くとも、本の如く持戒の意を一念に発せば、戒光は忽ちに照して戒体は本の如く明了なる可き也。例せば百年の暗室に一燭を入れるが如し。

（同前二五二頁上）

ここで、「性得・相伝・発得」の三種戒は、安然の『広釈』にみる著名な所論で、戒法（戒体）を三つの側面から説明する。いま恵尋ではそれを用いて、戒体の不失義を述べる。そして、事相の戒体が

「永不失」であるのを、犯戒時にはどのように理解すべきかを、右には月（戒光）とそれを隠す雲（犯戒）の譬えで説明するのは、とくに注目してよい。

恵尋が本書に強調した「一得永不失」義は、事相にも戒体は不失であると主張し、そのことが持戒に結びつくことに特色がある。<sup>(40)</sup>

#### 四 恵尋にみる淨戒双修

恵尋の『円頓戒聞書』に表れている特色には、弥陀念仏の思想をみる。ただ、その所説は随所に見るとはいえ、円頓戒と必須の関係というのではなく、恵尋の信仰の上に闡説される程度とみてよい。いまは目立つ所だけをみておきたい。

又我等三聚淨戒を持て感ずる所の果は阿弥陀仏なり。其の故は念仏を唱うれば遠離穢土・欣求淨土の思いに住するなり。遠離とは悪行を離れ、此の方は撰律儀戒なり。欣求淨土の方は撰善法戒なり。衆生を利せんと思ふ方は饒益有情戒なり。此の如く感ずる所の果は是れ阿弥陀仏なり。

（『続天全・円戒』二二二頁下～二頁上）

念仏宗などにも重重十惡の者なりと云えども、一念阿弥陀仏と唱うれば則ち安養世界に生ずるな

り。是れと云うも一音の念仏は少なしと雖も、其の功德は莫大にして則ち安養に生ずるなり。重  
重十悪は多しと雖も其の性は虚無にして失せ易し。此の定に九九八十一品の煩惱は多しと雖も其  
の性は弱くして、一の戒光に消除されるなり。故に十戒の中にも持ち易からん戒を一品持ちた  
らば、其の光に依つて何ぞ菩提彼岸に至らざらんや。  
(同前二二六頁下)

又浄土の一門を立て弥陀を称えるも是れ又た戒なり。此の身は常没の凡夫と嫌い、此の土は苦惱  
の娑婆と厭うて不退の身を受け無為の境に入らんと談ずる、皆な是れ成仏の要は戒の一門に無き  
に非ず。  
(同前二二九頁下)

これらのうち、初め文は一切の善根(仏法)は三聚浄戒に収まるといふ意義を、阿弥陀仏について  
述べている。また、次のは一戒でも持つ意義を、一念弥陀の功德と同じであるとして持戒を勧める。  
そして、後の文は一切功德蔵の根本が戒であることを弥陀念仏によつて述べるのである。

このようななか、次の所説は少しく注目してよい。

又西方極楽へ行く事は信心しんじんに依るなり。之に依つて双観経に至心信楽欲生我国と説いて、極楽に  
生ずる事は信に依ると見たり。而に極楽と云うは寂光極楽を一分同居土に顕して、娑婆の衆生を  
引導せしむなり。是れ則ち寂光土へ生ずる修因は中道観かんに依るなり。能観・所観は齊等なりと定  
むる故なり。而に安養世界には弥陀如来は依報正報を構えて衆生を引導し給うと云うを聞いて至

信心樂欲生我国する信は中道の信なり。故に中道の信起りて一分寂光理顯する安養世界に生ずるなり。

（『統天全・円戒』二二八頁上）

これは、信心堅固に受戒するとき、発得の戒体は「永不失」であると主張する後に述べる。弥陀の「第十八願」文を用いて念仏でも信心が大切であるとする上に、往生の浄土觀に言及する。ここでは、「中道の信」と「中道觀」を述べるので、法華円教の実相中道觀に立つて弥陀念仏法をみているといえよう。

惠尋は、本節の初めに示した戒脈では、源空から惠顛までの五代が、今日には浄土宗に属する京都の新黒谷・金戒光明寺の初期歴代に数えられるそのなかに位置する。ここにみる浄土思想は、そのことを反映している。後に興円の時には新黒谷との関係は断たれ、浄土念仏の志向もみないようになる。

## 五 惠尋の發揮した思想特質

本節では、惠尋の『円頓戒聞書』にみる思想の特質を、主に戒法の「即身成仏」義と「一得永不失」義によって跡づけた。それで最後に、「円頓戒」と「一得永不失」という要語について、これらは今日では天台系統の大乗戒にはよく用いられるが、もと最澄の時代には認められない。円頓戒の語は、中古天台期に成立したことがすでに注意されている<sup>(4)</sup>。一得永不失の語も同様であり、本節で「正依法

華」義をみた『学生式問答』にも出ない。遡って年代を明確にでき、これらの要語を確立している文献では、恵尋の本書がまず注目されてよい。

円頓戒は恵尋では、安然の『広釈』をもとに「即身成仏」義を特色としたように、本覚的思考の法華円教観によって、単刀直入（頓速）の仏道を戒法のなかに求める呼び名とも理解できる。つまり、円頓戒とは恵尋では、円教の中道実相観ちゅうどうじつそうによって頓速とんそくの成仏を志向する戒法といえる。ついで、一得永不失とは授戒で戒体を発得する中道実相心についていい、そこに発得の戒体は真如より随縁する事法（色法）と位置づけられ、これらは成仏に至るまで失われないという意味で不失である。このような実相心と戒体は、恵尋では明鏡に譬えられ、凡夫では無明煩惱（違性）によって曇らされることあるが、雲の中の月の如く不失であり、持戒じかい（順性）によって戒光を現すことで持続され、これが仏道を成就する根幹であるとみられる。従って、恵尋では授戒の上に持戒を必須とするのである。<sup>(4)</sup>

このような恵尋から承けた思想をもとに、のちに興田では末法観を明確に自覚して円頓戒を論じ、戒灌頂儀則のなかに戒法の即身成仏（戒法による頓速の成仏法）を確立せしめるのである。

《注記》

- (1) 恵谷隆戒「叡山戒法復興運動の諸問題」(『印度学仏教学研究』九一一、一九六二年)。色井秀讓「黒谷法勝寺流戒灌頂について」(『印度学仏教学研究』一七一―、一九六八年)。
- (2) 『続天台宗全書・円戒1』(重授戒灌頂典籍)一九八九年(以下『続天全・円戒1』)。
- (3) 『続天台宗全書・史伝2』(以下『続天全・史伝2』)
- (4) 『新撰往生伝』(『浄土宗全書』巻一七・五四―頁)、『三通口決』(『続天全・円戒1』三七〇頁)。
- (5) 『続天全・円戒1』一六七頁。
- (6) 『続天全・円戒1』一九一頁。
- (7) 上杉文秀『日本天台史』と『別冊』(一九三五年)、および恵谷隆戒のいくつかの論文が用いる資料。
- (8) 色井秀讓『戒灌頂の入門的研究』一九八九年。
- (9) 『続天全・円戒1』一六七、一六八頁。
- (10) 『続天全・円戒1』二五九、二九四頁ほか。
- (11) 『続天全・円戒1』一一七頁。
- (12) 『続天全・円戒1』三七七頁。

- (13) 『続天全・史伝2』四一〇頁下。
- (14) 『三通口決』（『続天全・円戒1』三七〇頁）、『伝信和尚伝』（『続天全・史伝2』四一一頁上）、『新撰往生伝』（『浄土宗全書』巻一七・五四一頁上）。なお、『新撰往生伝』には、惠尋の没年を弘安元年（一二七八）と記すが、いまは『三通口決』の記事によってその臨終を正応二年（一二八九）とみることにする。
- (15) 『続天全・円戒1』二七六頁下〜七頁上。
- (16) 『続天全・史伝2』四一一頁下。また同書では、「惠尋上人は円頓戒の廃絶を愍（かなし）み、法門の由致を興したが、その行儀を調へず、空しく覚城の円寂に帰した」とも記している（同四一六頁下）。
- (17) 藤堂恭俊『法蓮房信空上人』（『黒谷文庫』七、一九八九年）八頁などにもそれを記す。
- (18) 『続群書類従』二八下・四五七頁上。石田瑞麿「円戒の復興と戒灌頂」（同『日本仏教思想研究』2〈戒律の研究〉下）（一九八六年）四〇二頁。
- (19) 興円が自らの籠山修行の規準を記した『一向大乘寺興隆篇目集』によると、「絹類を用うべからず」「墨衣の僧には法服・純色は不相応なり」などと示している（『続天全・円戒1』一八〇頁下）。
- (20) 窪田哲正「『天台菩薩戒真俗一貫鈔』について」（『印度学仏教学研究』三九―一、一九八〇年）。

(21) 興円の『別紙抄』については、のちの第三章第三節にくわしく述べる。また、惟賢の『補接鈔』では、巻上に「求道上人<sup>ハ</sup>戒<sup>ハ</sup>妙観、止観正観<sup>ト</sup>云事<sup>ヲ</sup>常<sup>ニ</sup>被<sup>レ</sup>談」(『仏全』七一・三三三頁上)と記し、巻中には「求道上人<sup>ハ</sup>性<sup>ハ</sup>迹門<sup>ノ</sup>不変、無作仮色<sup>ハ</sup>本門<sup>ノ</sup>随縁<sup>ト</sup>被<sup>レ</sup>仰」(同前三七六頁下)と記している。

(22) 『円頓戒聞書』(『続天全・円戒1』所収)は、弘長三年(一二六三)の講義録であり、また『一心妙戒鈔』は、上巻奥書によって文永三年(一二六六)の撰とみれば、その間の隔たりはわずか三年にすぎない。そして、『一貫鈔』(叡山文庫蔵)は弘安七年(一二八〇)の年号をもつが、ただし撰者については明確な記述をみない。なお、「戒家」の語が、『聞書』にはでないことを最初に注意されたのは、大久保良順氏である(「重授戒灌頂の興起」『天台学報』二二二号、一九八〇年、九頁)。

(23) 『続天全・円戒1』二七六頁下。

(24) 引文中の「」は引用者による。ここで、「天台御釈」とは天台『小止観』を指す(『大正』四六・四六二b)。また、「経」は『法華経』方便品の文である(『大正』九・八a)。また、惠尋のこの文は、最澄偽撰の『三宝住持集』にあるものとほぼ同じである(『伝全』五・三八八頁)。惟賢の『菩薩円頓授戒灌頂記』では、その裏書に『三宝住持集(山家釈)』として、この文を引く(『続



天全・円戒1』一四一頁下)。

(25) 文中の「止観四」とは、天台『摩訶止観』卷四(『大正』四六・三b)を指す。

(26) 引文中の「」は引用者。湛然『止観大意』(『大正』四六・四六〇b)と、天台『菩薩戒義記』(『大正』四〇・五六五c〜六a)の文を指す。

(27) 惠尋は、「作法受得<sup>シテ</sup>能持<sup>ト</sup>云時、一心<sup>ノ</sup>戒自<sup>ニ</sup>十方<sup>ノ</sup>来<sup>リ</sup>入<sup>リ</sup>我<sup>レ</sup>等<sup>ノ</sup>身<sup>内<sup>ニ</sup></sup>」(『妙戒鈔』卷上、『統天全・円戒1』二七三頁下)と述べている。

(28) 『統天全・円戒1』二八七頁上〜八頁上。『観心十二部経義』(『統天全・円戒1』三五六頁)。なお、惠尋の思想としてこの一節に注目したものに、窪田哲正「中古天台における戒勝止観の法門」(『大崎学報』一三九号、一九八五年、五〇頁)がある。ただし、本稿では窪田氏とは異なった観点からこの一節をとりあげる。

(29) 『伝述一心戒文』卷下(『伝全』一・六二九〜六三六頁)。

(30) 『統天全・円戒1』二六〇頁上。

(31) 『統天全・円戒1』二六九頁下、二七一頁下。光定『伝述一心戒文』卷下(『伝全』一・六三一頁)。明曠『天台菩薩戒刪補疏』卷上(『大正』四〇・五八一a)。

(32) すでに、惠尋の『円頓戒聞書』に言及した論考には、次のものがある。窪田哲正「求道惠尋の

『円頓戒聞書』について」(『印度学仏教学研究』二八一、一九七九年)、Paul Groner, *Can the Precepts Be Lost? Can the Precepts Be Violated? The Role the PUSAJIE YUJI 菩薩戒義記 in Medieval Tendai Discussions of the Precepts*, Oct. 2007, (『天台学報』特別号〈国際天台学会論集〉二〇〇七年)。本稿ではこれらをふまえて、恵尋段階での黒谷流の思想的特質をいま少し詳しく論じてみたい。

- (33) 恵尋の『円頓戒聞書』は、弘長三年(一二六三)正月二十三日から恵尋が比叡山の黒谷で始めた「円頓戒」の講義を、成運が「聞書二帖」として伝えたのを、後に西塔北谷の学窓(寿泉房)で勤運が永徳二年(一二八二)に、恵尋に由来する別の一帖を加えて編纂し録述したものである。勤運は私に上下二巻に造ったと記すけれども、今日には巻上が伝えられている。また、勤運の系譜は、前掲の窪田論稿に調査されている通りで、静明(恵心流)門下の成運―栄運―能運―勤運と次第する正観院(西塔)の一流であるという。勤運では、この『聞書』を「一流の軌範」にして「円頓の玄旨、妙戒の奥蔵」と讃える(本書末尾の奥書)。恵尋と後の戒灌頂家(興円ら)は、中古天台の恵・檀両流では檀那流に親しいとみられるなか、恵尋の「円頓戒」理論は恵心流の中にもこれを尊重した傾向のあることは注意されてよい。勤運の「曾祖師」に当たる成運が恵尋に学んだことは惟賢の『天台菩薩戒義記補接鈔』巻上にもその記述をみる(鈴木『仏全』一六・一三六a)。

(34) 惠尋『円頓戒聞書』（『統天全・円戒1』二〇五頁上）、『天台法華宗学生式問答』卷四（『伝全』一・二六三頁）。なお、惠尋『円頓戒聞書』の文章はときにカタカナを混えた漢文で、特有の言い回しと送りがなによるので、本稿の以下には文と文字は多くそのままを尊重しながら、若干の意訳を加えてひらがなを用いて意味が明瞭に取れるように引用したい。

(35) 玉山成元「『天台法華宗学生式問答』（東寺本）の史的価値」（『伝教大師研究』一九七三年）。

(36) 法然源空のもとに発展する他の戒系では、例えば湛空を承けたことでは惠尋と同門になる覚空の戒学を筆録した了惠（一二五一—一三三〇）の『天台菩薩戒義疏見聞』七卷（鈴木『仏全』一六）や、源空門下の証空（西山）系統で廬山寺流を興した実導仁空（一三〇九—一三八）の戒学（『天全』一五所収の『菩薩戒義記聞書』一三巻ほか）などでは、とくに「正依法華」を主張すこととはない。

(37) 惠尋『聞書』（『統天全』二二八頁下）。安然『普通広釈』（『大正』七四・七七七b）。『菩薩瓔珞本業経』卷下（『大正』二四・二〇二b）。

(38) 惠尋『聞書』は『統天全・円戒1』二二二上、二三四下、二四九上に、安然『広釈』は『大正』七四・七五八c、七六四bにみる。

(39) 惠尋『聞書』（『統天全・円戒1』二二四下、二三九下、二四〇上、二四五上）。安然『広釈』（『大

『正』七四・七五九a、七六六a)。『瓔珞經』卷下(『大正』二四・一〇二二b)。

(40) 了恵の『天台菩薩戒義疏見聞』によると、師の覚空がその前の湛空から受けた法然源空の「常の御詞」に、「天台の戒には事・理の二戒が有り、事戒には持・犯が有るけれども、理戒には唯だ持のみ有って犯が無く一得永不失である」という(鈴木『仏全』一六・六六a)。つまり、源空では事・理のうち理戒は不失だが事戒には不失義はないとした意味を伝える。それをいま恵尋では、事戒でも不失であることに考え方を進めたのである。そして、恵尋の『聞書』には、湛空の弟子としては同門となる覚空(十地房)との間で、恵尋は「一得永不失」義で意見を異にしたことが記されていて興味深い(『統天全・円戒1』二二四頁下)。覚空では、円頓戒は随縁真如ずいえんしんによの戒であり、中道実相心を起こして受戒すれば事理不二の故に事相の威儀も全く失せず、戒体は事・理ともに不失であるという。しかるに、恵尋ではこれを難じて、事戒には破戒があるのだから、事理不二の故に理性に同じく事相も不失というなら、破戒のとき事相を失えば理性も不失でなくなるのではないかと迫ったところ十地房は「閉口」したと記す。このあと『聞書』では、恵尋の考え方を記す。すなわち、確かに善心を起して戒を受け、これを持つとする心は中道実相ちゅうどうじつそうなのであるが、これは明鏡みょうきやうの如きもので、その心性の鏡には違・順の二があり、違性(無明煩惱)が起れば戒を犯す、けれども本体の中道心は戒を破ることは無く、犯戒の後に改悔心(善心)を

起こして浅ましきことかなと思うとき、違性は晴れて中道心性の鏡（順性の善心）は本の如く明了になる、故に一得永不失であるという。つまり、單純に事理不二だから事戒も不失というのでは、犯戒すれば事相の威儀が欠けること、および持戒（事相の戒を持つこと）がぜひとも必要であることの意義がはっきりしない、と惠尋ではみるのであろう。ここで、中道実相心とは法華円教觀に基いて一心三觀を修めて得る觀解かんげの高い位をいうので、犯戒はこの心性（善心）に帰せられるはずはなく、違性が戒を犯すとみる。惠尋でも覺空に同じく、戒は事・理ともに不失と考えるけれども、円頓戒の戒体（真如隨縁の事相戒体）は中道実相心を拠り所とするため、違性（無明煩惱）が事相を隠すときがあるので、実相心（明鏡）の順性（明）を守るために持戒が強く求められことになる。つまり、「一得永不失」義は惠尋では、これを事相の戒体にみるとき、事戒じかいを持つこと（持戒）と不可分の關係に理解されているといえよう。

(41) 田村芳朗「本覚思想と本門思想」(『印度学仏教学研究』二六―二、一九七八年)。

(42) P・グローナー教授は、安然の『普通広釈』の後に天台の戒觀念が大きく変容することを跡づけるとともに、専ら安然の『広釈』に依拠して本覚思想によって中古天台期に持戒を衰退させた潮流を、叡山天台宗の崇要な地位（座主）にあつた良助法親王（一二六八―一三二八）に帰せられる『円頓戒脈譜口決』によって跡づけている（注（32）所掲の同氏英文の論文）。しかるに、

同じく安然の『広釈』に基づき、本覚思想を持ちながら、恵尋では持戒を志し、またその残した『円頓戒聞書』には「一得永不失」を特色にみることを指摘している。本稿では、恵尋の持戒志向と「一得永不失」義が、その円頓戒思想のなかで密接な関係にあることを、より明確につまびらかに追究しえたと考える。

## 第三章 叡山黒谷流興円の戒法復興事業と思想の確立

### 第一節 興円の『一向大乘寺興隆篇目集』にみる

#### 戒法の復興と修行の確立

#### 一 興円の円戒復興事業と『一向大乘寺興隆篇目集』の作成

日本の天台宗における中世期の戒律復興事業は、鎌倉時代から南北朝期にかけて、比叡山西塔の黒谷を拠点とする「黒谷流」によって遂行された。それは、鎌倉時代に南都で覚盛（唐招提寺一一九四—一二四九）や叡尊（西大寺一二〇一—一二九〇）らが律宗を復活させ、また京都で俊苳（泉涌寺一一六六—一二二七）が北京律を興したのに呼応、または対抗したものである。周知のように、その時代には叡山天台宗から念仏・禅・法華などの新仏教宗派が次々に独立していったが、大乘戒（梵網戒）を円戒または円頓戒と性格づけて勝れた戒法と自負する天台では、これの復興を実現することは叡山仏教自体の宗教的蘇生をはかるものといえよう。

叡山での戒律復興は、西塔の別所黒谷に住した叡空（一一一七九）に始まる。それより戒脈は、叡

空―源空―信空―湛空―恵尋―恵顛―興円―恵鎮と次第し、恵鎮の後は光宗が元応寺流を、また惟賢が法勝寺流を継いで発展する。戒法再興のなかで、京洛では興円は元応寺を、また恵鎮は法勝寺を教化活動の主な道場としたことによる。<sup>①</sup>

黒谷流の円戒再興の努力は、伝信和尚興円（一二六三―一三二七）と慈威和尚恵鎮（一二八一―一三五六）のときに結実し大成された。なかでも、思想の確立者は興円であり、その弟子の恵鎮は興円の事業を共にしてのち、復興の戒法を世に広く宣布したことに大きな功績がある。

それで、興円ら黒谷流の学僧たちが、叡山仏教を蘇生させるためにめざしたものは、伝教大師最澄（七六七―八二二）が定めた祖式（『山家学生式』）の復興である。それは、「十二年籠山行」と『梵網経』の「十重四十八輕戒」の復活実践にほかならない。興円らはその求道の過程で、中古天台特有の円戒思想を確立し、戒灌頂という固有の法門をも完成させた。そして、このような新しく樹立した法門や思想の基礎は、祖式の復興実践のなかにこそある。

興円は、嘉元二年（一三〇四）の四十二歳のときに山門の戒法再興を発起して、翌年の十月より黒谷の願不退房において十二年の籠山行を始めた。ついで、弟子の恵鎮は嘉元四年（一二〇六）の八月、二十六歳のときに籠山行に入り、興円に従って戒学を修めた。そして、延慶元年（一三〇八）に恵鎮が黒谷から神蔵寺（東塔の別所）に修業の居を移したとき、光宗（一二七六―一三五〇）がそれに加



わって十二年籠山行を始めた。のち延慶三年四月に興円も黒谷から神藏寺に移ると、順観や通円ら数名の学僧たちがさらに加わり、これらの同志たちは興円を中心に夏安居を結び、また布薩を行って修業を続けたという。かくて、興円は、正和五年（一三一六）正月に籠山の結願を迎え、恵鎮もまたその翌年に籠山行を満了する。興円は、文保元年（一三二七）四月二十六日に五十五歳で没したので、再興の円戒は以後には恵鎮らによつて興行・弘通されていくわけである。<sup>(2)</sup>

興円は、籠山中に重授戒灌頂に関する重要書（『十六帖口決』）をも含めて、いくつもの著作を撰述している。それらのなかで、黒谷流の修業の規範となったのは、『一向大乘寺興隆篇目集』（以下『篇目集』）である。この書は延慶二年（一三〇九）二月、興円が籠山を始めて五年目のときに著わされ、最澄の『学生式』（四条式）にもとづいて、籠山修業の指針を記述しているから、黒谷流の学僧たちの求道と修業の内容を知るうえにもっとも重要な書である。興円の伝記『伝信和尚伝』にも、興円らの円戒復興の事蹟が記されるなかに、この『篇目集』が引用せられているのを見る。すなわち、ここでは興円の『篇目集』の目次大綱が掲げられてのち、「今沙門興円<sup>レ</sup>建<sup>レ</sup>立大乘寺<sup>一</sup>、住<sup>レ</sup>旧規<sup>一</sup>、<sup>レ</sup>定<sup>レ</sup>菩薩僧之方法<sup>一</sup>、弘<sup>レ</sup>通円戒<sup>一</sup>と記され、あるいはまた、「伝信和尚<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>鎮護国家<sup>一</sup>、<sup>レ</sup>毎日行<sup>レ</sup>三部長講<sup>一</sup>、<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>利<sup>レ</sup>益群生<sup>一</sup>、<sup>レ</sup>恆時修<sup>レ</sup>四種三昧<sup>一</sup>と記して、同書を引用している。<sup>(3)</sup>これによつてみても、興円らが最澄の旧規（『学生式』）を復して天台の行法に精進を重ねたことがうかがわれ、その目的のために自ら

の時代に即応した戒法と修業の規準を定めたのが『一向大乘寺興隆日集』であることがわかる。

そこで本節では、黒谷・法勝寺流を通じてその円戒の特色となっていく戒灌頂については後節にゆずり、その法門確立の重要な基礎となり、黒谷流の学僧たちが使命をかけた叡山戒法復興の内実とその思想を、興円の『隆日集』によってみることにしたい。

## 二 『一向大乘寺興隆篇目集』の構成

『一向大乘寺興隆篇目集』は、その現存のものは「興円集注、恵鎮潤色」による。それは、興円のものに恵鎮が手を加えているのであるが、基本的な内容は興円が諸文を集めて編述したものである。その序文には、つぎのように記されている。

三学之道已<sub>レ</sub>廢<sub>レ</sub>、止觀<sub>ハ</sub>殘<sub>レ</sub>教<sub>ヲ</sub>行証<sub>ハ</sub>已<sub>ニ</sub>亡<sub>シ</sub>、円戒<sub>ハ</sub>有<sub>テ</sub>受<sub>フ</sub>持相<sub>全</sub>欠<sub>タリ</sub>。嗚呼<sub>円宗ノ</sub>夷滅<sub>盡</sub>悲歎<sub>一</sub>耶。  
爰<sub>ヲ</sub>以<sub>テ</sub>為<sub>ニ</sub>興<sub>レ</sub>廢<sub>レ</sub>繼<sub>レ</sub>絶<sub>ヲ</sub>、為<sub>ニ</sub>護<sub>リ</sub>國家<sub>ニ</sub>利<sub>中</sub>黎<sub>元</sub>上<sub>ヲ</sub>、移<sub>シ</sub>叡山<sub>ノ</sub>旧儀<sub>一</sub>任<sub>ニ</sub>山家<sub>ノ</sub>四式<sub>ニ</sub>、集<sub>ニ</sub>三学<sub>ノ</sub>要文<sub>一</sub>立<sub>ニ</sub>条条<sub>々</sub>之<sub>一</sub>篇目<sub>一</sub>、加<sub>ヘ</sub>テ隨機<sub>ノ</sub>僧制<sub>ヲ</sub>定<sub>ニ</sub>重々<sub>之</sub>法式<sub>ニ</sub>而<sub>レ</sub>已<sub>ト</sub>。（『統天台宗全書・円戒上』一六七頁上）

これによると、興円の時代までの叡山天台宗では、すでに止觀の修業も円戒の持相もまったくないがしろにされていた実情を興円はなげくとともに、かつて伝教大師最澄（山家）が『山家学生式』（四

条式)に定めた十二年籠山制(旧儀)にもとづく天台独自の修行を復活するために、この『篇目集』を作成して僧制と法式を録述したことがわかる。

最澄の『学生式』には、「六条式」「八条式」「四条式」の三種が存するけれども、いま興円の『篇目集』では、最澄が最後に撰上した「四条式」を基本的に用いる。ただし、「六条式」が引用されることもある。最澄にはまた、「四条式」をくわしく論述した『顕戒論』三巻がある。興円の『篇目集』も「四条式」を解説するという形をとるので、その章篇の立て方は『顕戒論』を踏襲している。内容的にも『顕戒論』の文が、依用されることもある。しかし、『篇目集』には『顕戒論』とは異なる論調や内容が多く認められ、全体としてはけっして『顕戒論』の要文を集めて祖述しようとする性格のものではない。

そこで、『篇目集』はつぎの七篇から成っている。

- 第一 一向大乘寺篇
- 第二 文殊置上座篇
- 第三 菩薩大僧戒篇
- 第四 授菩薩大僧戒篇
- 第五 置行学二道篇

第六 定置司人篇

第七 造寺安置本尊篇

これらのうち、第四篇までは「四条式」の各条にそれぞれとづくので、それらの篇名と順序は『顕戒論』に対応するものを見出す。そして、初めの二つの篇では、『顕戒論』からの引用、または孫引きと思われる文が多くみられる。しかし、第三篇以後になるとその依用はほとんど影をうすめ、内容も対応しなくなる。『顕戒論』では、『篇目集』の第四篇に相当する「授大乘戒」篇がもつとも長篇となっているのに対し、『篇目集』のその篇は逆にもつとも簡略である。『篇目集』でもつともくわしく長いのは第三の「菩薩大僧戒」篇である。その第三篇では、『顕戒論』の依用はごく少なく、『梵網経』の戒品にもとづいて修行の行儀に関するところが詳細に記述されているのを見る。

『顕戒論』と『篇目集』とは、ともに「四条式」にもとづき、それを論述する書であるとはいえず、それぞれの担う使命が異なっているといえる。つまり、最澄（『顕戒論』）では大乘戒壇の南都からの独立をめざしていたから、叡山で大乘戒を独自に授ける意義とその論証をくわしくする必要のために、「授大乘戒」篇がもつとも長篇となっている。それに対し興円（『篇目集』）のときには、叡山で授戒することはもはや確立しているから、その篇（第四篇）はきわめて簡略なのであり、興円らにとっては大乗戒（梵網戒）を實際に厳しく守り持つことと、天台の修行を具体的に復活実践することを緊要

の課題としたために、第三「大僧戒」篇がとくにくわしくなっているわけである。そのことはまた、『顕戒論』などにはない、第五篇以下の三つの篇が『篇目集』に加えられている理由でもある。

第三編が梵網戒品による僧制をおもに記述するのに比べて、第五篇からあとは興円らの修めた行学の内容や法式、あるいは儀軌・規則の類が示されている。ことに第七篇には、法勝寺の伽藍配置図も載せられている。法勝寺を修造して、そこに戒場を敷設したのは恵鎮によるとみられるので、この第七篇などはとくに恵鎮の補筆にかかる部分が多いとみてよいであろう。

このように、興円の『篇目集』は最澄の「四条式」にもとづいて戒法と修行の「篇目」が叙述されるから、その構成と内容は部分的には『顕戒論』を依用する一面をもつ。しかし、内容の多くは興円らの復興を志す叡山の戒法がどのような思想的特色をもつのかを論述しつつ、籠山中の具体的な修行とその規律を定めているから、きわめて実践的な書であるといえる。したがって、以下では最澄時代とは異なる興円らの固有の思想に着目して、『篇目集』の内容をみていきたいと思う。

### 三 末法の時機観と頓円の三学

『篇目集』の第一篇は「一向大乘寺篇」である。これは「四条式」の第一条による。一向大乘寺とは、叡山で小乘儀を混えない純大乘の戒律にもとづいて修行する寺という意味である。興円は、そのことをくわしく論述する『顕戒論』を指示したのちに、叡山が「直往菩薩戒を授く純菩薩の浄土」であると規定し、また「今末法に入って一向大乘寺を興隆するに多種の義あり」と述べて、つぎのような条目を立てて、それらを論ずる。

- (一) 一向大乘寺末法相応事
- (二) 大日本国可<sub>レ</sub>立<sub>一</sub>一向大乘寺<sub>二</sub>事
- (三) 建<sub>三</sub>立<sub>一</sub>一向大乘寺<sub>二</sub>尽未来際可<sub>レ</sub>護<sub>三</sub>円宗法<sub>二</sub>事
- (四) 得業以後仮不<sub>レ</sub>可<sub>下</sub>受<sub>三</sub>小律儀<sub>二</sub>住<sub>中</sub>兼行寺<sub>上</sub>事
- (五) 設求<sub>三</sub>小乘戒<sub>一</sub>強可<sub>レ</sub>授<sub>三</sub>大乘戒<sub>二</sub>事

これらのなかで、最澄時代の思想といささか異なるのは、(一)の「末法」の時機観と、(四)の「仮受小戒」の全否定にみるような小乘儀をまったく排斥する態度である。すなわち、最澄では明白な末法観は認められず、また南都との調和をはかるために得業以後の「仮受小戒」を許していたのである。

従来の最澄研究では、『末法灯明記』が最澄偽撰の書ともみられているように、最澄に末法意識のあったことは確認されていない。むしろ、最澄では「像法末期」の時機観と、「円機已熟」の思想のあったことが注意せられている。<sup>(4)</sup> 少なくとも像法末期または末法に近いとの危機観が最澄にはあり、そのことが小乗の二百五十戒を棄捨して純大乘の梵網戒を叡山に樹立しようとの主張に結びついたり考えられる。そして、そののち永承七年（一〇五二）に日本では末法時代に入ったことが広く信ぜられた。鎌倉期に興った法然・親鸞の浄土教や、日蓮の法華信仰などは末法意識を基礎にもっている。それと同様に、興円も末法の世にこそ円戒の復興が緊要であることを力説するのである。右に示した条目の(一)のなかで興円はつぎのように主張している。すなわち、

円宗ノ三学ハ入ニテ末法ニ可レ盛ナル、衆生成仏ノ直道ニシテ時機相応之法門也。∴（中略）∴非ニ純円三学之威力ニ者何ソ末法五濁之衆生ハ不レ歴ニ塵劫ニ即身成仏セン。

（同前『統天全・円戒一』一六七頁下〜八頁上）  
という。ここには、末法時代では純円の三学による直道の即身成仏こそが時機にかなった法であると主張せられている。

また、条目の(二)では、その末法観とあいまって、日本国は「円機純熟」の処であると述べられる。すでに「円機已熟」の思想は、最澄では『依憑天台宗』に認められるけれども、興円はそのことは最

澄からではなく、源信（九四二—一〇一七）の『一乗要決』から引用している<sup>(5)</sup>。わが国は円機が純熟しているから、小乗ではなく一向大乘寺がもつとも得道にふさわしいと主張するのである。そして、条目の(三)ではそれを承けてまた、つぎのように述べられる。すなわち、

小乗権乗之法<sup>ハ</sup>入<sup>ニテ</sup>末法<sup>ニ</sup>不可<sup>レ</sup>有<sup>ニ</sup>利益<sup>一</sup>。大乘之法<sup>ハ</sup>常住不滅故<sup>ニ</sup>立<sup>ニ</sup>大乘寺<sup>ヲ</sup>尽<sup>ニテ</sup>未來<sup>ニ</sup>實際<sup>ニ</sup>可<sup>レ</sup>護<sup>ル</sup>円宗之法<sup>ヲ</sup>者也。  
 （『続天全・円戒1』一六八頁下）

という。ここでは、末法には小乘法は何の役にも立たず、大乘法を未來永劫に守るべき必然性を力説する。大乘法とは円戒（梵網戒）による天台の修行を指すことはいうまでもない。

このような末法の時機観と小乗儀の否定は、つぎの条目(四)の「仮受小戒」の全否定へと進む。最澄の「四条式」では、十二年籠山を終えた得業以後、利他のために「仮受<sup>ニ</sup>小律儀<sup>ヲ</sup>許<sup>レ</sup>住<sup>ニ</sup>兼行寺<sup>ニ</sup>」としている。興円ではこれを引用したのち、いま（興円）の時代には最澄のときのような久修行の菩薩はありえないから、小乗と大乘とを兼行することは許されないとして、「仮受小戒」を明確に退けている。その理由を興円は、つぎの五義（四義）に示している<sup>(6)</sup>。すなわち、(1)一向大乘寺は直往である廻心向大であれ菩薩のための道場であるから、小乗を利益する意義はもたない、(2)『法華経』の安樂行品には、声聞に近づくこと「十惱乱」の害があると説かれ、また『梵網経』では小乗儀を学ぶと軽垢罪を犯すと説かれている<sup>(7)</sup>、(3)三学を修めた明師が小乗戒を受けると、先に受戒した小乗沙弥の末座



になるため、小乗の者が声聞戒を菩薩よりも勝れているとの高慢心をもつ、(4)末代鈍根の菩薩は円頓の三学を一期には究めがたいので、小乗の行を学ぶいとまはない、と興円は述べている。

このように、まったく小乗儀を排斥するのは、興円らのときには南都との調和を顧る必要のないほどに叡山天台宗が成長発展をとげていたからであると同時に、純大乘の天台による修行が末法期の得道にもっとも適しているとの確信にもとづくものである。もともと、「仮受小戒」の廃棄は、すでに円珍（八一四―八九一）のとき表明されており、興円は円珍の『授決集』の文を引用して、自己の主張の根拠としている<sup>(8)</sup>。そして、最後の条目(五)に至っても、たとえ小乘法を求める者がいても、あえて大乘戒を授けて、一向大乘寺（叡山）の行法を勧めるべきことを、興円は強調している。

さてつぎに、『篇目集』の第二篇は「文殊置上座篇」である。これは「四条式」の第二条にもとづく。この篇は、『顕戒論』の文とその孫引きによつてほぼ埋められているので、興円独自の主張はほとんど認められないといつてよい。『顕戒論』によれば、文殊菩薩を食堂に安置する制度を定めており、興円もそれを引用している。文殊は大乘の菩薩衆の上首であるゆえ、その像を置くことによつて一向大乘寺のシンボルとするのである。

食堂は齋堂（食事をする所）とも言われるが、それは坐禪を修める道場でもあり、かつては金堂や講堂とともに寺院の主要な施設であった。『篇目集』の第七篇をみると、「食堂を常坐三昧道場とする」

と規定しているので、興円らも食堂で坐禅（止観）を修行したことがわかる。<sup>9)</sup>ただ、第二篇では「比丘形文殊事」という条目が設けられて、安置の文殊像は比丘形でなければならぬことが注意されている。<sup>10)</sup>これは出家を表現するもので、文殊菩薩は興円ら天台の出家菩薩僧の上首として仰がれることを意味しているといえよう。

#### 四 円戒復興の僧制——大乘戒篇目——

『篇目集』の第三篇は「菩薩大僧戒篇」である。これは「四条式」の第三条に、叡山で受持する大乘戒は『梵網經』の「十重四十八輕戒」であると定められることにもとづく。『篇目集』ではこの篇がもっとも長く、同書の約半分を占める。ここでは「六条式」もまた用いられるのを見る半面で、『顯戒論』はほとんど依用されなくなる。その点で最澄時代とは異なる、興円ら独自の菩薩僧の僧制を記述していると考えてよい。たとえば、叡山の菩薩僧を梵網戒だけではなく、これに法華戒を加えた、いわゆる「正依法華傍依梵網」の意味に規定していることなどは、最澄にはみられない黒谷流の円戒思想の特色である。

第三篇のはじめに興円は、十重四十八輕戒を直往菩薩戒とし、これを円頓戒と規定した上で、円頓

戒には「受戒以後には直ちに如来となる」意義があると述べる。これは、黒谷流で創案された「重授戒灌頂」の理念でもある「受戒即身成仏」の意に通じるものと考えられる。<sup>11)</sup>

そののち、つぎのような条目が立てられて、第三篇の内容を構成する。

- |               |               |               |
|---------------|---------------|---------------|
| (一) 大小両戒差別勝劣事 | (二) 大乘菩薩沙弥戒事  | (三) 菩薩大比丘僧事   |
| (四) 菩薩大僧臘次事   | (五) 菩薩大僧長齋事   | (六) 菩薩大僧常用道具事 |
| (七) 菩薩大僧三衣事   | (八) 鉢多羅事      | (九) 所著衣事      |
| (一〇) 祇支覆肩事    | (一一) 褊衫事      | (一二) 充衣品事     |
| (一三) 袈裟衣色事    | (一四) 尼師壇事     | (一五) 水瓶事      |
| (一六) 水漉囊事     | (一七) 澡豆事      | (一八) 手中事      |
| (一九) 入寺心持事    | (二〇) 無伴不可出寺中事 | (二一) 尼女寺中来入事  |

これらは、大乘戒の意義や、それにもとづく僧制を記述するものである。なかでもとくに(六)以下(六)までは、興円ら天台僧の著衣や常用具を梵網戒をもとに細かく定めている。

そこで、条目の(一)では小乗戒よりも梵網の大乗戒が雲泥のごとく勝れており、天台宗で二百五十戒をまったく顧みないゆえんを力説する。これは円仁(七九四―八六四)の『顕揚大戒論』の所説にもとづいている。<sup>12)</sup>

(二)では、「六条式」により沙弥（未青年僧）の戒律を規定する。小乗の沙弥戒は一定しているが、大乘の沙弥戒は経論に違いがあることを興円は述べ、「六条式」には「円の十善戒」と規定していることから、それはいわゆる大乘一般の「十善業道戒」のことであるとす<sup>(13)</sup>。ただし、そこには裏書が付されており、

大乘ノ意者以<sub>三</sub>直達円頓<sub>ヲ</sub>為<sub>レ</sub>本故<sub>ニ</sub>全<sub>ク</sub>不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>經<sub>ニ</sub>沙弥位<sub>ヲ</sub>。仍当時再興之儀不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>行<sub>レ</sub>之<sub>ヲ</sub>。

(『統天全・円戒1』一七四頁下)

とある。これによれば、黒谷流の直往の円頓戒では沙弥の位を経ないから、ことさら沙弥戒としてはこれを用いないという。つまり、出家の授戒後は当初から梵網の十重四十八軽戒を学び持つとするのであろう。

(三)では、天台宗の出家僧の戒を定める。これもまた「六条式」により、最澄が「仏子戒」とよんだところの戒律を、興円は「如来一乘戒・室衣座戒・四安樂行戒・三聚淨戒・十重四十八軽戒」であると示している。<sup>(14)</sup>これは「四条式」の第三条に最澄が大僧戒を「十重四十八軽戒」と明確に指示しているのを、その上位に『法華経』の思想を加えて、「正依法華傍依梵網」の戒律を天台僧は持たねばならないとする、黒谷流の戒観念を表わしている。また、それと同時に興円は、南都では梵網の十重四十八軽戒を沙弥戒または在家菩薩の戒と解釈するのを批判して、出家僧の戒であることを主張して

いる。

つぎに、(四)の「臘次事」<sup>ろうじのこと</sup>とは、法臘<sup>ほろうろう</sup>(受戒後の年数)と座次<sup>ざじ</sup>(身分の上下)の関係である。この一節はややくわしく論述されているが、要の原則は『梵網經』の第三十八輕戒に、「先受<sup>レ</sup>戒者在<sup>二</sup>前坐<sup>一</sup>後受<sup>レ</sup>戒者次第而坐」とあることにもとづく<sup>(15)</sup>。ただその場合に、天台の菩薩僧にも二種があることが注意せられる。すなわち、ひとつに直往の僧(出家の最初から叡山に住する僧)では、受戒の後に十重四十八輕戒を護持しない者は叡山に止住できず、また犯戒の者も持戒僧と同席することはできない、と厳しく制裁され、そしてそれらの者が重ねて受戒して威儀を具足すれば、昔の登壇受戒の日からの法臘によつて座次に加えられるという。また、ふたつに廻心向大菩薩(南都の小乗戒で出家してのち叡山僧となる者)では、いかに長老の僧でも叡山で受戒しないかぎりは若輩の菩薩僧の下座になり、もし叡山で受戒すれば南都で受戒した日からの法臘によつて座次が決められるとする。この処置は、『法華經』の開会思想にもとづくもので、興円は義寂の梵網『疏』によつてその根拠を示している<sup>(16)</sup>。

ついで、叡山僧(菩薩僧)と南都僧(声聞僧)とが同席する問題がとりあげられ、たとえば最澄の時代に光定(七七九—八五八)の伝える「恵暁・徳善の諍論」のことなどが論じられる<sup>(17)</sup>。興円では、最澄の時とは異なつてすでに日本一州はみな大乘を信じて、大乘と小乗との浅深・優劣は歴然としてゐるから、いかなるときも菩薩僧が声聞僧よりも上座になる、と主張している。

(五)の「長齋事」とは、『梵網經』にもとづいて持齋を定める。第三十輕戒の「不教好時戒」には、「於六齋日年三長齋月」作「殺生劫盜破齋犯戒」者犯「輕垢罪」とある。<sup>(18)</sup>ここに「六齋日」とは、毎月八・十四・十五・二十三・二十九・三十日の六ヶ日に八齋戒を守ること、また「年三長齋月」とは一・五・九月の前半十五日間持齋すること、そして「破齋」とは八齋戒のなかの「離非時食戒」（正午をすぎた後には食事をしない）を破ることをいう。これらは元來は在家菩薩のことであるが、興円では天台『義記』などを用いて、出家の持齋とする。ただ、出家菩薩は六齋日や三齋月にとどまらず、尽壽（一生涯）に持齋すること、つまりできるだけだけ長齋であるべきことを述べ、つぎのような長齋の功德を列挙している。すなわち、①身心輕利、②遠離睡眠、③壽命長遠、④遠離姪事、⑤得生人天、⑥成仏得道である。さてつぎに、(六)の「常用道具事」では梵網戒によつて天台僧の持つ諸具を規制し、これ以下の条目ではそれら道具の一々を細かく記述する。第三十七輕戒には、菩薩の携帯する「十八物」を定めている。それらは、①揚枝、②澡豆、③三衣、④瓶、⑤鉢、⑥坐具、⑦錫杖、⑧香炉、⑨漉水囊、⑩手中、⑪刀子、⑫火燧、⑬鑷子、⑭繩床、⑮經、⑯律、⑰佛像、⑱菩薩像、である。ただし、この戒は「冒難遊行戒」（天台『義記』）または「故入難處戒」（明曠『疏』）と名付けられるように、難處に近づかないことを制するのが目的であるゆえ、十八物すべてを常用せねばならないわけではないとして、興円は勝莊『疏』を依用して、天台僧の常用物をつぎの七つに示している。<sup>(19)</sup>すなわち、三衣・鉢・

坐具・漉水囊・瓶・澡豆・手巾の諸具である。よつて、(七)~(六)の条目ではこれら道具の一々を解説する。そこで、(七)「三衣」とは僧が着る衣服または袈裟のことで、九条・七条・五条の三種である。興円はこれを『顕戒論』によつて示し、また道具のことは律(四分律)にくわしい規定があるので、道宣『四分律行事鈔』、法進『沙弥経疏』および元照『行事鈔資持記』などを用いて、三衣についての規制を記している。<sup>(20)</sup>

(八)「鉢」では、また道宣の『行事鈔』などを用いて、興円は鉢には泥瓦・鉄・木鉢など多種があるという。<sup>(21)</sup>これらのうち貧僧には「求め易く持ち易い」木鉢がよいとしている。

(九)「所著衣」は、僧の着る衣のことである。これには、祇支覆肩・褌衫・法服・鈍色・直綴・白小衣などの種類があるが、それらのうち叡山僧の所著衣を定めるため、興円はつぎの(一〇)以下の条目で一々の衣について規制を加えている。

すなわち、(一〇)「祇支覆肩」では、僧祇支と覆肩衣の二種は、元来尼僧が袈裟の下に肩をおおう着衣であるが、多寒の国には男僧にも許される、と興円は記している。また(一一)「褌衫」は、祇支と覆肩とを縫い合わせた、袖のない著衣であり、これは中国でできた僧制であるけれども、天台僧には許されるとする。

(一二)「充衣品事」では、法服と鈍色、また小衣と直綴のことが述べられ、これらのものは絹を用いた

り、あるいはあざやかな色のついた法衣であるから、質素な墨衣の僧はいずれも著るべきではない、と興円は戒めている。そして、(三)「袈裟衣色事」では、梵網第四十輕戒と天台『義記』によつて、「五不正色ふしうじきの壞色えじき」を用いることを定める。<sup>(22)</sup> 壞色とは、青・黄・赤・白・黒（五正色）などのあざやかな原色ではない、粗末な濁つた色のことである。

つぎに、(四)「尼師檀にしたん」は「離欲清淨法坐」の坐具のことであり、その色は袈裟に準ずるとされる。<sup>(23)</sup> (五)「水瓶」は洗淨に用いる淨水を入れる器で、淨水とは虫のない水であるとする。<sup>(24)</sup> (六)「水漉囊すいろくのう」は水を漉して虫を除く布袋であり、これは虫類を飲まないとの慈悲心にもとづく。<sup>(25)</sup> (七)「澡豆そうず」は、豆を粉にして、手・口・身体をあらいきよめ 潔きよめるものである。そして、(八)「手巾」は、経卷を執るとき手を拭いて清淨にするための手拭きのことである。このような、(四)の坐具以下の常用具については、興円は太賢や与威の梵網『疏』のなかの第三十七輕戒釈の諸文、あるいは元照の『六物図』などを引用して、用具における制約を記述している。<sup>(26)</sup>

さらに、(九)「入寺心持事」では、叡山に入寺するときは、万事を捨て世間の望みを断たねばならないと戒める。<sup>(27)</sup> (三)「無伴不レ可出レ寺中二事一」では、外出するときは僧が互いに伴ともをすべきことを定める。そして、(二)「尼女寺中来入事」では、衆僧の隔室に尼女を入れてはならず、面会は公所で威儀を正しくしてなすべきことを規制している。



## 五 行学二道―毎日毎月毎年の行法―

『篇目集』の第四「授菩薩大僧戒篇」は、この書のなかもつとも簡略である。ここでは、「四条式」の第四条に大乘戒の授戒法を定めるのを引用したあと、授戒作法は「十二門戒儀」によるとだけ示されて終わっている。十二門戒儀は中国の湛然（七一―八二）に始まり、また最澄の『授菩薩戒儀』も十二門によるから、興円は天台宗ですでに確立しているこれらの戒儀を指示しているとみえる。

つぎに、第五「置行学二道篇」になると、これよりあとの三篇は「四条式」によるものではないから、もとより『顕戒論』にも対応する篇目はない。それで第五篇では、「六条式」に定める天台独自の止観業・遮那業の修行法が引用され、そののち興円ら黒谷流の学僧たちが籠山中に修めたと思われる「顕・密二道」の行学の日課および仏事が列記されている。それらの前半には、「二每日行学等事」「二毎月勤事」「三毎年仏事」の三項目に箇条書きに記される。これらによって興円らの修行法が具体的に分るゆえ、この篇は先にみた第三篇とともにとくに注目されてよい。ただ他方で、黒谷流の資料のなかには、「興円記・恵鎮注」とされる『二日一夜行事次第（即身成仏抄）』が残されていて、それには一日の行法がいつそうくわしく記録されているのを見る<sup>(24)</sup>。よって、いまそれらについての詳細は、

次節にゆずることにした。

また、第五篇の後半には「結夏安居<sup>けつげあんご</sup>」の行法と、「毎年仏事」の続きとが記される。興円の伝記にも、興円らが籠山中に布薩や夏安居を修めたことがみられるが、いまここでは『梵網経』の第三十七輕戒に、「冬夏坐禅結夏安居」などとあることにもとづく。興円はこれを明曠『疏』によって、夏安居は四月十六日から七月十五日までの三カ月、また冬時安居は十月十六日から正月十五日までと定める<sup>(25)</sup>。そして、安居中の六月四日報恩講（伝教大師忌）、七月本願会、十一月天台大師講など、さらに結夏安居の終る翌十六日の自恣<sup>じし</sup>（安居の終るときに自己の犯した罪を告白し懺悔する）のことなども示している。

つぎに、『篇目集』の第六「定置司人篇」に移ると、ここでは仏事や寺中の処務を執行する役者（司人）を規定する<sup>(26)</sup>。司人は「長老一・侍者二・出世方七・知事方七」の一七人である。このなか「長老・侍者」は「世間と出世を主<sup>つかさど</sup>り、寺中を管領して衆僧の学道を助ける」というもつとも重要な役職である。また、「出世方」はつぎのような七人である。

- (1) 権長老（長老の命をうけて寺中の仏事を執行するなど）
- (2) 大学頭（年中の仏事や毎月の講説等を執行し、論議等を記録するなど）
- (3) 小学頭（毎日の談義を執行したり、天台と真言の章疏を書写するなど）

- (4) 蔵司（法蔵の聖教を奉行する）
- (5) 維那（布薩や勤等の事を執行する）
- (6) 知客（客僧の去来や住僧の出入を奉行する）
- (7) 殿主（金堂・講堂等の仏前を莊嚴し、焼香・供養等を奉行する）
- そして、「知事方」（世間）はつぎの七人である。

- (1)(2) 知事（寺領年貢や檀那の寄進物等を寺の浄地に納め、用に随って下行する）
- (3) 典座（食事など毎日時漸の沙汰を奉行する）
- (4) 营造司（造寺や寺中の掃地等を奉行する）
- (5) 浴主（僧坊の浴室の事を奉行する）
- (6) 知水（毎水を灑して虫の有無を見る）
- (7) 浄頭（僧の廁の沙汰を致す）

なおまた、これらの司人の他に「承仕」がある。この者たちはおのおの司人に召使われるものされる。さて、『篇目集』の最後の第七「造寺安置本尊篇」では、寺の造営のことと、諸堂に安置する本尊のことが定められている。まず「造寺」では、これに二種があるとされる。ひとつには、地形に従って造営されるもので、地形が異なれば寺形もそれに従う。叡山の三塔九院などがそれである。もうひ

とつは、地形に便のある都街での造寺で、法勝寺や法成寺などがそれにあたる。このケースでは、金堂・講堂・鐘楼・経蔵・四門・四面築垣などが堯を並べる。そして、法勝寺と思われる諸堂の配置図がそこに記載されている。

つぎに「安置本尊事」では、諸堂における本尊が、つぎのごとく列記される。

- (1) 本堂（薬師・釈迦・観音）
- (2) 塔（釈迦・多宝）
- (3) 講堂（釈迦・文殊・弥勒・舍利弗・阿難）
- (4) 戒壇院（釈迦・文殊・弥勒）
- (5) 灌頂堂（下葉裏たはうらの天井に両界種子曼陀羅を図絵する）
- (6) 鎮守勧請（山王七社と天満天神を鎮守とする）
- (7) 食堂（比丘形の文殊菩薩）
- (8) 光明真言院（宝冠の弥陀と観音・勢至）
- (9) 祖師堂（南岳・天台・伝教・慈覚）
- (10) 政所（摩訶迦羅天神）
- (11) 四種三昧院（別に道場を作って本尊を置くことをしない）

これらのなか、すでにふれたように(7)の文殊が比丘形であるとともに、(3)と(4)の文殊・弥勒もまた比丘形とされる。また、(1)の本堂の三尊は叡山三塔の本尊を一寺に安置したもので、しかもそれは「一心三聚淨戒一身即三身如来」であると解説される。<sup>(28)</sup>これは黒谷流の特徴的な解釈であるといつてよい。さらに、(4)の戒壇院の本尊では、その箇所にも指示されているごとく、興円に『戒壇院本尊印相鈔』という別著がある。<sup>(29)</sup>その書にはまた本尊に関する特色ある思想がみられるので、くわしくは後節(第四節)に譲りたい。

このような本尊のことのあと、第七篇の最後に二項がある。<sup>(30)</sup>ひとつは「療病院」で、これは「寺外に療病院を作つて病僧を看病する」という。もうひとつは「制禁」のいくかが示される。それによると、「衣裳は寒風を除くを功とし美服を著すなかれ」とか、「檀越を貪り分を超えて坊舎を造る」ことを禁ずるなど、質素にして戒行を備え、学道に専念して利他にはげむことが強調されている。

## 六 興円らの修行と本覚思想の問題

さて、本節では、興円の『一向大乘寺興隆篇目集』によって、黒谷流による叡山戒法復興の具体的な内容を、思想的な特色に着目しながら少しくあとづけた。すでにみたような同書の内容は、興円らが

籠山修行中に実践した事実であるに相違ない。この書の後文においては、興円はまたつぎのように記している。

惣シテ一十二年ノ籠山乃至毫末ノ微善マテ併利他ノ戒行全ク非為ニ自利ノ偏ニ益ス衆生ヲ。倩案ニ籠山ノ累徳ヲ忘テ於疲羸樂ニ深山之閑室ヲ忍テ於寒風ヲ住ニ幽谷之禪坊ニ以テ一十二年ノ精進多年九旬練行ヲ偏ニ資ニ仏法興隆伽藍建立之願ニ。諸仏誓願虚妄ナラ者我願ハ不レ成。諸仏ノ誓願眞実者我願盡ニ成就ニ耶。

〔統天全・円戒1〕一八八頁上

これによっても、利他を旨とする叡山の戒法を再興し、十二年籠山行の復活実践をもって仏法興隆にかけた、興円ら黒谷流の学僧たちの厳しい求道の志をみることができる。

ところで、はじめにもふれたように、黒谷・法勝寺流円戒では重授戒灌頂を特色の法門とする。それは黒谷流で創案され、興円らが円戒復興事業のなかで確立したものである。その戒灌頂の思想は、後節にも述べるように、中古天台期の本覚思想を中核にもっている。本覚思想はしかし、観心を偏重し、哲理を重んずるばかりに、戒律と修行をないがしろにする、仏道実践の後退であると一般に評価せられる向きがある。確かに、中古天台期の叡山天台宗では、そのように評価しうる一流が勢力を増したことも事実であり、また黒谷・法勝寺流の末裔においても本覚思想のみをこととして、戒律と行法の実践を後退させた一部の傾向がなかったともいえない。しかしながら、本覚思想は大乗仏教の真

如論、および「煩惱即菩提」の天台思想を究極にまで進めた、すぐれた哲理ではあっても、けっして修行の実践を軽視することと不可分のものではない。本節でみたような、興円らによる円戒復興の実績がそれを物語っている。

黒谷流の学僧たちは、当時の日本天台の本覚法門を学んで、それを自らの思想の基礎としながら、叡山に戒律と籠山修行の復活を実現したのである。今日に伝わる法勝寺流の戒灌頂には、黒谷流による円戒復興の真摯な実践が、その基礎に含まれていたことはけっして忘れられてはならない。

## 第二節 中古天台期の比叡山黒谷における籠山修行

### 一 叡山黒谷における籠山行の復活

鎌倉時代から南北朝期にかけての、いわゆる中古天台期に、比叡山での十二年籠山行を復活させ実践したのは、黒谷（西塔の別所）に集う学僧たちであった。その主導者は伝信和尚興円（一二六三—一三一七）であり、恵鎮（円観、一二八一—一三五六）や、光宗（道光、一二七六—一三五〇）らが、

その行業をともした。

十二年籠山行は、もと伝教大師最澄（七六七—八二二）が『山家学生式』に、初修行者のために定めた修行制度である。すなわち、その「六条式」に、菩薩僧（天台宗の僧）は「受<sup>テ</sup>大戒<sup>ヲ</sup>已<sup>ラハ</sup>令<sup>レ</sup>住<sup>ニ</sup>叡山<sup>ニ</sup>十二年不<sup>レ</sup>出<sup>テ</sup>山門<sup>ヲ</sup>修<sup>シ</sup>学<sup>セシム</sup>両業<sup>ヲ</sup>とする（『伝全』一・一二頁）。ここに「大戒」とは『梵網経』の十重四十八輕戒を指し、また「両業」とは止観業と遮那業とをいう。つまり、出家して比叡山に登った者は、得度受戒ののち梵網戒を持つて十二年のあいだ山に籠り、止観と遮那の両業を専心に修学するものとせられた。

このような祖式にもとづく修行形態は、鎌倉時代には衰退に瀕していたのを、興円らが円戒（『梵網経』の戒律）を復興させる運動のなかで叡山に甦らせた。すなわち、興円は嘉元二年（一二三〇）に叡山の戒法再興を起誓して、翌年の十月から黒谷の願不退房で十二年を契る籠山行を始めた。ついで弟子の恵鎮は、その翌年の八月に興円に随つて籠山行に入った。恵鎮は延慶元年（一二三〇）に修行の居を黒谷から神蔵寺（東塔の別所）に移すが、このとき光宗が籠山行に加わっている。のち興円も神蔵寺に移ったとき、さらに幾人かの同志が加わり、これら籠山の学僧たちは興円を中心に戒学を修め、安居を結び修行をともした。興円は正和五年（一一三六）正月に籠山を結願し、また恵鎮は翌年にその満了を迎える。このように、黒谷や神蔵寺を舞台として、十二年籠山行は名実ともに復



活をみた。そして、その過程で興円らは新たに黒谷流の円戒思想を確立させたのである。

興円は、籠山中の延慶二年（一三〇九）に、『一向大乘寺興隆篇目集』を著わしている。この書は、のちに恵鎮が手を加えたものを今日に伝えており、そこには籠山修行での僧制や行法を記している。同書に叙述する円戒復興の意義と、『梵網經』にもとづく僧制については、前節に論じたので、本節ではとくに、籠山中の具体的な修行法をみることにしたい。

また、興円や恵鎮が残した書に、『一日一夜行事次第（即身成仏抄）』がある。この書には、興円らが修めた行法の日課がとくにくわしく記されている、そのため、それは先の『篇目集』の姉妹篇ともいべき書であるから、両書を合わせみることによって、興円らの実践した修行内容をいっそう詳かにできる。

ところで、信長による元亀の焼打ち（一五七一年）以前の、比叡山での天台僧の修行の形態は、資料の欠乏によって今日では詳細が知られない。それで、本節にみる興円らの修行法は、鎌倉期前後の叡山での仏事や行法を知る上にも意味がある。興円らの修行は、籠山行のために興円らが考案したものとよりむしろ、当時に叡山で修められていた形態を反映していると考えられる。その意味で、中古天台期の比叡山における行法の内実を、黒谷の学僧たちが修行した籠山行をひとつの典型として、知ることができると考ええる。

## 二 籠山中の修行法とその日課

興円の『一向大乘寺興隆篇目集』（以下『篇目集』）は、七篇から構成されるなか、第五に「置行学二道篇」がある。ここでの叙述は、興円らが籠山中に修めた行法であるのに相違ない。ここでは始めに、最澄の「六条式」が引用されている。すなわち、

凡<sub>レ</sub>止観業者年年毎日長<sub>レ</sub>転長<sub>レ</sub>講法華・金光明・仁王・守護諸大乘等<sub>レ</sub>護国<sub>レ</sub>衆経<sub>ヲ</sub>。凡<sub>レ</sub>遮那業者歳歳毎日長<sub>レ</sub>念遮那・孔雀・不空・仏頂諸真言等護国真言。〔統天全・円戒一〕一八二頁下<sup>(31)</sup>。

という規定である。これは、籠山の初修業者が行ずる止観と遮那の両業を、最澄が具体的に示したものである。興円はこれを引用した上で、行者の機根には幾多の不同があるゆえに、それぞれの「信・法相資の根性」にしたがって「行学の二道」を定め、もって「止観と遮那の両業」または「顕・密の二道」を学ぶべきであると述べている。そしてつぎに、(一)毎日行学等事、(二)毎月勤事、(三)毎年仏事、の三項目に具体的な行法を定めている。<sup>(32)</sup>

そこでも、(一)の「毎日行学等事」とは、興円らによる毎日の修行日課をいう。ここでは初めに、「毎日不断<sub>ニ</sub>於<sub>二</sub>本堂<sub>一</sub>内陣<sub>ニ</sub>行<sub>二</sub>三部<sub>一</sub>長講真言秘法<sub>ニ</sub>鎮<sub>二</sub>護<sub>二</sub>国家<sub>一</sub>」とする。この文に、「三部長講」と「真

言秘法」というのが、「六条式」にもとづく止観・遮那の両業、または顕教と密教の二道を指すわけで、毎日の行学の基本的な範囲を述べたものである。そして、これにつづいて、明け方から夜までの行法の次第を興円は示している。

先にも述べたように、「興円記、恵鎮注」による『一日一夜行事次第』は、いまの『篇目集』に記す「毎日行学」の内容とよく一致し、これを詳しくしたものであることがわかる。<sup>33)</sup>それで、両書を合わせて一日の行法の次第をみると、つぎのようになっている。

○卯時または後夜（夜明け近く）に、食堂にて坐禅（後夜の坐禅）。「坐禅儀」による。

○明相現東（夜明け）に粥を食す。引粥作法による。

○引粥後に懺法を修む。懺法後には寮舎にて頭密を行学す。

○午時（正午）に至る頃に日中勤行。法華経読誦と千手陀羅尼三返による。そのち飯を食す。

食飲作法による。

○未時（昼すぎ）に講堂にて大談義。これは観音経読誦後に書を開いて聴法し、そして談義をするのによる。のち寮舎にて義理・要文を憶念し、文籍を調べ、或いは坐禅思惟する。

○西時（夕方）に例時を修む。阿弥陀経は短声にて行道し、および光明真言四十九返による。

○戌時（夜の初め）に、食堂にて坐禅（初夜の坐禅）。終って長老退出後も坐禅を続けるか、ま

たは寮舎にて顕密を修練す。

○子時（夜中）に、僧堂にて夜宿。丑時に半夜の巡堂がある。これ以前には必ず僧堂に入って夜宿する。

おおよそこのような日課を営むとした上で、毎日の行法には「光明真言院勤事」がさらに加えられている。これによれば、「不断に光明真言を唱え、三昧行供養法を修して土沙を加持し、四恩法界に謝すべし」と定めている。

つぎに、(二)の「毎月勤事」では、毎月の行法をつぎのように記している。

○半月半月に布薩説戒。布薩作法による。

○上旬に本尊講。一座三問の番論義一雙による。

○中旬に山王講。一座三問の番論義一雙による。

○下旬に祖師講。一座三問の番論義一雙による。

これによると、一ヶ月の勤事としては、まず半月ごとに布薩説戒が行ぜられる。これには「作法は別であり」と注記されているので、興円らは梵網戒や明曠『疏』にもとづくと考えられる「布薩作法」をもち、また布薩のときには『梵網経』の具体的な戒相によって「説戒」が行われたと考えられる<sup>34)</sup>。

このような布薩法について、一ヶ月の初・中・後の三旬にそれぞれ、本尊講・山王講・祖師講が順

次管まれ、それらの講では論義を主な内容としている。論義は、講師と問者が各一人一雙となって問答する「番（つがえ）論義」により、一座に三問が論義される形態をとったことが分かる。またそこ  
にいう「山王」とは鎮守の山王七社の諸尊をいい、「祖師」とは南岳・天台・伝教・慈覚の諸師を指  
すとみてよい。<sup>(35)</sup>

そして、(三)の「毎年仏事」は、つぎのように記されている。

○正月八日、大仁王会。百高座百法師による。

○同月十四日、曼荼羅供（慈覚大師御忌日）。夜に入つて立義<sup>ママ</sup>、山門の探題明匠を請して題者と  
する。

○二月十五日、涅槃会。

○四月八日、仏生会。

○同月十六日、結夏安居。七月十五日まで。

○六月四日、報恩講（伝教大師御忌日）。一座五問の番論義二雙による。夜に入つて曼陀羅供。

○七月八日、本願会。八日より七日七夜に高声不断の光明真言。十四日に一座五問の講、番論義  
二雙による。夜に入つて施餓鬼。十五日に結縁灌頂と開夏布薩をなす。

○十月十六日、冬時安居。正月十五日まで。

○十一月、天台大師講。四日八講による。

このような年間の行法のなか、正月の仁王会が百の高座にて百の法師に『仁王経』を講ぜしめるのは、最澄の「四条式」にもとづく<sup>(36)</sup>。また、安居については解説が加えられ、梵網の第三十七軽戒と明曠『疏』によって、夏期（四月十六日から三カ月）の安居と、冬時（十月十六日から三カ月）のそれとが定められている<sup>(37)</sup>。そして、安居が終った翌日の十六日には自恣<sup>じし</sup>を行なうとする。これは安居期間に自己の犯した戒律や罪を告白し懺悔するのである。

七月の本願会では、これにも説明が付され、

凡斯会者当寺開山ノ長老根本発願以後、建立以前<sup>ニ</sup>同心発願<sup>シテ</sup> 加<sup>ニ</sup>署判<sup>ヲ</sup>在家出家ノ菩薩衆、先亡後滅之幽魂<sup>ヲ</sup>為<sup>レ</sup>導<sup>ニ</sup>宝所<sup>ニ</sup>云々。

（『統天全・円戒I』一八四頁上）

という。それで、この会の修法では、安居の終る頃の七月八日より七日七夜に光明真言を不断に唱え、満願の七月十四日夜には施餓鬼を行なうとするから、いまの説明と合わせみると、これは梵網の第三十九軽戒（父母兄弟等の亡滅の日などに大乘の経律を誦する）と、盂蘭盆会に関係した仏事であると考えられる<sup>(38)</sup>。そして、本願会の終る翌日の七月十五日には結縁灌頂がなされ、夏安居が解かれる（開夏）とともに、半月<sup>ごと</sup>の布薩がまた修められることになる。

また、十一月の天台大師講を「四日八講」とするのは、『法華経』八卷を八座に講じ（八講）、これ

を朝夕の二座に分けて四日間に修することをいう。

さて、右にみたような毎月と毎年の諸仏事は、必ずしも興円らが籠山中の行法として始めたというのではなく、すでにそれまでの叡山に執行されていた行事であるとみてよい。ただ、興円らはそれらを見な如法に厳しく修めたわけである。もつとも、『伝信和尚伝』には、「延慶三年（一一三〇）四月十六日、於<sub>テ</sub>神藏寺<sub>ニ</sub>初<sub>メテ</sub>夏安居、…（中略）…同三十日布薩始<sub>メテ</sub>行<sub>レ</sub>之」と記しているから、<sup>39</sup>少なくとも年二回の安居と、半月ごとの布薩については、長らく叡山に廃れていたのを、興円らが梵網戒の再興実践のために、籠山中の主な修法に組み入れたと考えてよい。

### 三 食堂での坐禅（止観）と引粥作法

すでに前項では、籠山中の興円らによる日課行法の概略をみた。先にも述べたように、『二日一夜行事次第』にはそれがもつとくわしく記述されている。ことにその『次第』では、後夜の「坐禅」から夜明けの「引粥作法」にかけてを詳述している。ただし、後夜と初夜の坐禅、および朝（粥）と昼（飯）の食作法には、別に『坐禅儀』と『食作法次第』があつたことを注記によって知るが、いまは現存の『二日一夜行事次第』によって、坐禅と引粥との次第を少しく詳かにしてみたい。

この書では初めに、「一日一夜の行事次第は後夜（夜明け前）の坐禅より始める」と述べ、つぎのような「後夜坐禅」の次第を記している。原文は漢文であるが、いまは平易な和訳によってみることにしたい。（丸かっこ内は引用者でおぎなつたもの。『続大全・円戒1』一九一頁上く下）

先ず、卯剋の始めに太鼓二返が鳴り、座禅の作相（準備合図）を聞く。大小の所用（用便）があれば準備の間にすませる。準備時間中に必ず自分の座に帰着せねばならない。準備終れば長老が入堂し、ついで巡堂がある。それまでに必ず帰座し、たいした用のない者は座を出てはいけない。次に七条袈裟を懸け、箱の上の鉢はちを取り、自分の座の後ろうしろ上方に置く。次に床前とこまへに向つて座る。寒い日ならば被衣を用いるのは随意である。被衣を用いる動作は、左右の隣座の者を煩わせてはいけない。床の登り下りや、履はきものの音は毎事ごとごとに注意深くし、満堂の衆僧を乱してはいけない。次に、入定の体位をとることは『坐禅用心』の如くにする。長老の巡堂する時剋に入定が調わなければ、先に入禅の体位をとる。入定の間は三業を納め他事をしない。観法の体位は『用心』にある。もし、隣座の者が入定中に睡昏の音を出し、他の入禅を妨げるほどならば、密ひそかに驚覚させてよいが、もし長老がそれをするために床を下りてきたならば、私に驚かすべきでない。無益なことはせぬように、よくよく用心すべきである。もし自分が昏睡低頭したならば、それに気づいたとき突然に頭を挙げないで、ゆっくり動作するのがよい。委細は『別抄』をみよ。



次に、平朝の鐘三下を聞いたなら、ゆつくり出定する。鐘三返にて仕舞いじたくにかかり、もし用便があれば密かに出てそれをする。その仕方は前と同じで、毎事に注意深くする。仕度がおわれば大衆は同時に被衣を褻たみ、後方の壁の際に置き、巾を懸ける。被衣を褻たむ作法も音を出さず、左右の隣座に無作法にならないようにする。褻たみおわって巾を懸けたなら、大衆は同時にもとのように床の前に向かう。遅い人があればそれを待ち、けっして独り先に床前に向かうことをしない。諸衆を待ち、動作は同時に、座法は必ず一様でなければならない。座の出入がなくなり、内衣は外に出さないなどの威儀が調べ、呪願じゅがん(食事の祈願)の鐘を待つ。

このような「後夜坐禅」を終えたのち、つづいて夜明け頃の「引粥作法」に移る。それはつぎのごとくである。(『統天全・円戒』一九一頁下〜三頁上)

先ず、維那いな(寺務を司る役者)が打つ初鐘一つを聞き、左右に並んで座を向かい合い、問訊もんじんを合あわす(互いに合掌して敬礼の意を唱える)。次に後ろを向いて両手で鉢を取り、床とこの楞すみに置く。これも大衆同時に、けっして前後あることのないようにする。後ろを向くときも鉢を大切に扱あひ、床前に置くにも危あうくしないよう注意する。鉢を置いたらもとのように合掌する。維那が仏号を唱えたら、心中に密かにそれを唱え、ついで微音に般若心経一卷を誦す。心経ののち維那の鐘一打で、大衆は同時に鉢を開く。その次第は、先ず鉢つみの裏うらを解き、これを褻たんで左の方へ置く。次

に淨巾を取り膝の上に懸ける。袈裟や衣が汚れないようにするためである。次に鉢を取り左の方へ置く。次に坦たん（平らな飯台）を開いて、床の楞すみの上に敷く。坦の三分のうち、一分を下に向け、二分を上に向ける。次に箸袋を取り、左の方へしばらく置く。次に鉢子の大小二つを取り出し、虫払いを用い、坦上にならべおく。次に箸袋を開いて、箸・匙さじを取り出し、鉢子の二つの間に置く。箸匙は外に向ける。次に刷はけを取り、坦の右端の上に置く。鉢巾はちきんと箸袋は鉢裏はちづつみの辺にしばらく置く。このように準備がおわれれば、威儀を直して坐る。毎事ごとごとに観念に住し、食物の遅速や麁細を思わない。

次に引粥の次第では、先ず如法もんじんに問訊し合掌する。次に右手で鉢子の大を取り、左手で衣ころもの袖そでをたくし上げ、粥を受く。受けおわればもとのように坦上に置く。汁を受ける次第も同じ。そのうち呪願じゆがん（食事前に施主のために祈願し呪文を唱える）を待つ。維那いなのは鐘を鳴らして呪願を唱える。呪願文は前と同じで、密かにそれを唱える。呪願の間は深く観法に住し、放逸しない。次に呪願をおわれれば鐘一つ打つ。その鐘を聞いたら、左右を見合つてともに床に向かい、同時に匙を粥器に入れ、箸を汁器に入れる。次に衆僧は同時に左右の手で粥器を持ち左手にのせ、匙でまず三口にこれを食す。このとき「断悪修善度生」の思いを生じ、懈怠けたいしてはいけない。汁もまた同じにする。食中には口音をさせない。作法はよく本文を守るべきである。次に再進（おかわり）をす

る者は必要なだけこれを受ける。受け方は前と同じである。粥と汁とは己が分量をわきまえ、多く受けすぎて残してはいけない。匙で粥の終いまで食べ、鉢子の中に残さないようにする。禅院では刷を用い、律院ではそれを用いないが、分に応じて注意深くすべきである。

次に食べおわれれば、鉢に湯を受く。先のように問訊合掌する。粥器にこれを受け、坦上に置き、まず箸匙を洗う。洗いおわれれば箸匙を坦上に置く。次に汁器を洗い、次に湯を汁器より移し、粥器を洗う。以上には刷を用いる。次に雑水桶を使い、問訊して穢水を入れる。次に重ねて湯を受く。次第は前に同じで、受けたら坦上に置く。まず汁器を洗い、次に前の如く、湯を汁器より移し、粥器を洗う。次に箸・匙を洗い、刷は汁器の中に置く。次に鉢の中を取り、まず匙・箸・刷を拭い、裏に入れ、もとのように左方に置く。次に粥器を拭い鉢の中に入れる。次に汁器を重ねるの上と同じ。次に箸袋を鉢の中に入れる。次に鉢の中を拭い、乾かして坦を襞む。浄巾も襞んでもとのように坦に収め、しばらく傍におく。次に鉢の裏を取り、開いて座の前に置き、鉢をその上に置いて裹む。その仕方は、裹の外側の角で鉢を覆い、ついで前方の角を懸け、浄巾を取って裹んでこれを加える。次に両方の角を合わせて鉢の上を覆い、これを右結びにする。次に鉢巾を襞み、鉢の上に置く。このように調え終れば、威儀を取り直して坐る。食を用い、鉢を調える作法は遅からず早からず、大衆が同時にそろって作するのが軌則である。

このようにして「引粥作法」が終ると、いましばらく食後のことがつづく、すなわち、「引粥後の作法」はつぎのように記されている（『統天全・円戒1』一九三頁上）。

次に、呪願じゆがんを聞き、大衆は同時に問訊を合わす。もとのように両手で鉢を取り、後ろを向いて自分の座の上方におく。必ず満堂の者が同時に行ない、前後乱れてはいけない。この間に行者は履はきものをそろえ直す。次に床前に向き、諸衆は同時に問訊を合わす。まず両足をそろえ、下座に向かつて床を下り、床前に立つ。また同時に問訊を合わす。始め長老より次第に出堂する。必ず上座の宝前に問訊し、合掌し低頭する。自分の座の方に傍そばつて脚を出すのは例の如くである。次に廊下に出て容かたちを斂ひきしめ、廊辺そうべに傍そばつて雁かりの行く如く上下に乱さず、また象や牛の如くみだに妄みださずに進む。もし年長者に遇えば、如法に問訊合掌し、礼敬の想を作す。但し、小衣の時は如法の問訊を用いず、また両者ともに小衣、あるいは一方が小衣の時には、ただ俗礼を用いる。子細を知らない者で一方が小衣のとき、如法に問訊をしたとしても、ただ俗礼だけを用い、如法の問訊を合わす必要はない。もし初心者ならば、子細を教授するのがよい。

さて、以上では「後夜坐禅」と「引粥作法」との、明け方前後の行法の始終をみたわけであるが、これらはいずれも食堂での作法である。『一日一夜行事次第』では、このあと粥後の「懺法の次第」に進み、いわゆる「三時の勤行、二時の坐禅および夜宿等」の、一日の修法の終りまでを記述してい

る（『統天全・円戒』一九五頁下）。なかでもとくに詳しいのが、いまみた坐禅と食時作法である。坐禅はもう一回、「初夜坐禅」があり、また食時には昼の「食飯作法」がある。ことに食作法では、粥を口にするとき「断悪修善度生」の念を生ずべきことを強調しているように、このことは昼の食飯でも同様である。それは、施食に感謝し、また生類を愍れむ利他の精神にもとづくものといえる。なぜなら、食事は殺生戒にも関わることであり、ために食作法はとくにくわしく厳しい内容となっている。そして、「離非時食戒」により、正午より後の食事はなされないのは言うまでもない。

また、興円の『篇目集』では、その「第三菩薩大僧戒篇」において、『梵網経』の第三十七輕戒にもとづき、天台僧のもつ「常用具」を厳しく規制していることは、前節にみた通りである。右のような坐禅と引粥の作法次第を読むとき、興円らの携帯した日常用具の数々が、具体的にどのようなように使われていたかも知ることができる。

このように、『一向大乘寺興隆篇目集』の「第五置行学二道篇」における「毎日行学等事」は、『一日一夜行事次第』を合わせてみることににより、黒谷や神蔵寺での興円らの籠山修行の内容がくわしく知られるのである。

#### 四 上厠と後架における作法

『一日一夜行事次第』には、一日の行法が終わるまでを記述したのち、「上厠作法」と、「後架作法」とをまた載せている。ここに、上厠とは厠かわや（便所）を用いることであり、後架とは洗面所のことである。これらは、不浄を除き、また水を使うときに虫類を殺さないとの慈悲心により、行法の重要な一環とされる。

それです、「上厠作法」を平易な現代文に訳すと、つぎのごとくである。〔『統天全・円戒』一九五頁下～六頁下〕

厠は禅院や北京律では東司とうすというが、天台の門流や南都では僧厠そうしというのが本文にかなう。作法の委細は「護律儀第十四上厠法二十条」によれ。但し、なお尽くさない事等があるので、その本文の外にいささか愚意を加えることにする。

その次第は、用便には五条袈裟を懸け、左手に手巾を懸け、水瓶を持って赴く。水瓶はなければこれを略してよい。雑紙を少し身につけておくことを忘れず、急がない程度に赴く。次に僧厠に到れば、自分の座の上下の分限を計り、竿の辺にいく。まず袈裟を脱ぎ、これを襜たたみ、上の浄竿かん

に懸ける。次に褌へんせんの紐を解き、次に裳もすそを脱ぎ、下の触竿ふせに懸ける。次に衣を脱ぎ、裳の上に懸け、手巾で他人の衣等を乱さないように結ぶ。もし手巾がなければ裳の帯で結ぶ。次に袂たもとを取り、両脇りょうわきに懸け、水船の辺に寄り、触桶そくづつを取り水を入れ左手にこれを持ち、厠門せきもんに臨んで右手で弾指だんさしをすることは本文のとおりである。次に戸を開いて内に入り、まず水で孔の中に流し入れる。これは虫類等を護るためであり、また不浄を流れ易くするためである。次に用便ようべんがおわれば、巾紙きんしを用いて洗淨するのは本文の如くである。但し、真言行では密宗の観法くわんぽうがある。すなわち、覽らん「ん」字を頂の上に観ずる。これは不浄を除く意味である。次に触穢そくえい金剛こんごう、つまり烏瑟沙摩うしつしゃまの三摩地さんまぢに住する種子うごは含「ん」字である。彼の金剛にはその誓願せいがんがあるからである。いまは粗註するにとどめ、これの委細は別に尋ねよ。次に、水で不浄を流すには籌へちまを用いるのは本文のとおりである。次に外に出る時は右手で触桶そくづつを取る。戸を開くのも同じ右手である。左手は洗淨のために穢けがれに触れるので、戸を開けるのには用いず、また內衣にも触れないようにする。次に手水所に到り、もとの如く触桶を置き、右手で澡豆そうとうを、つまり灰等を取り、杓しやくで水を手に懸け、先に左手を洗い、次に右手を洗う。次に口を嗽すすいだら手巾で手を拭いて乾かす。次に竿の辺に到り、先ず手巾を解いて次に裳もすそを著し、次に衣いを著て袈裟けさを懸ける。次にもとの如く、左手に手巾を懸け退出する。委しくは本文の規定を守るべきである。

このような上廁作法について、このあと問答が二つ加えられている。ひとつは、右の文中に指示されている『護律儀』の規定に関して、それには袈裟や褌衫を脱ぐとの条文がなく、また他門では褌衫を著たまま廁内に入るのを許していることを問う。これには、本文に委細はなくとも、褌衫などの衣を脱がずに廁に入つてはいけないと戒めている。

またふたつに、インドでは男僧は內衣を用いないから、用便の時に裳などの衣を脱ぐと裸形になるゆえ、廁には裸形で入るのが適當ではないかとの問いである。これにはそれを否定して、中国・日本の風習では內衣を用いるゆえ、上衣を脱いでも內衣を著たままに用を足すべきであるとしている<sup>(10)</sup>。

さてつぎに、後架とは僧堂の後方に小用や洗面をする所であり、ときに針仕事などもそれに含まれる。「後架作法」はつぎのように記されている。(『統天全・円戒一』一九七頁上)

後架は禪院や北京律でもこの語を用い、南都で小便所というのは正しくない。その作法は「護律儀」にはない。すなわち、用足しを覚えたら五条袈裟を懸けて、その場所へゆく。まず竿の辺に到り五条を脱ぎ、上の浄竿に懸け、次に褌衫を脱いで下の触竿に懸ける。北京では衣を脱がないのは不審であり、また南都では衣・裳ともに脱ぐのはこれも正しくない。次に孔に向つてゆつくり用を足す。急ぐと威儀を乱すので、急迫しないうちに赴くのがよい。用を足せば小杓で触桶の水を酌み、二、三返に洗淨する。次に手水の辺に至り、手を洗い口を嗽ぎ、手巾を使う。次に



もとのように衣を著て、袈裟を懸けて退出する。もし後架の辺りに不浄があれば、必ずこれを掃治する。努めて怠つてはいけない。小用の間に觀法をするべきかは調べてみる必要がある。

すでにみたような、上厠法と後架法とでは、南都律や北京律とのちがいに言及していることが注意される。当時の叡山には、『護律儀』が存したと同時に、興円らは天台僧に独自の律法をもち、それに従ったことが知られる。

## 五 籠山修行と即身成仏義

本節では、中古天台期の叡山に、梵網円戒と十二年籠山行を復活させた、黒谷流の学僧達の如法な修行の内容をみた。それらは、興円や惠鎮らが籠山行として実践した事実であるのに相違ない。それで、最後に注意しておきたいのは、『一日一夜行事次第』が「即身成仏抄」との別名をもつことである。惠鎮はこの書の後文を記して、つぎのように述べている。すなわち、

一日一夜儀則大都如<sub>レ</sub>斯。∴(中略)∴抑又直是即身成仏儀則也。凡衆生者皆是無作三身全体、而更非<sub>レ</sub>流転迷惑之凡夫<sub>一</sub>。然而二六時中之間、被<sub>レ</sub>侵<sub>三</sub>三毒五欲之忘(妄)法<sub>一</sub>、徒忘<sub>三</sub>已心清浄本分<sub>二</sub>了。而今幸遇<sub>三</sub>一支一戒<sub>一</sub>、無<sub>レ</sub>非<sub>三</sub>法界之宗致<sub>一</sub>、忽成<sub>三</sub>一日一夜止悪修善之行業<sub>一</sub>、既是一生不

退之修行也。豈非三昧成就之因縁哉。是又一行一切行恆修三四三昧、一色一切色常勤三聚戒也。三身一身之妙行也。一念三千之捉足也。謂事相事儀努努不可輕之哉。

（『統天全・円戒1』一九七頁上〜下）

という。これによると、衆生とは「無作三身の全体」であり、「流転迷惑の凡夫」ではない、と規定される一方で、つねに「三毒五欲の妄法」に侵され、「己心清浄の本分」を忘れる存在であるとされる。ここには本覚的な思想を基盤とするのをみてとつてよいが、ただし恵鎮らでは、一戒をも持つて「一日一夜の止悪修善の行業」を成ずることを肝要とし、しかもその行業は、たとえ一日一夜のものであるとしても、「一生不退の修行」であると位置づけられる。つまり、一行のなかに一切行を含める意味で、つねに「四種三昧」を修めるものとせられる。したがって、戒律も修行も「事相事儀」にとめて、具体的実践を重んずべきことを主張している。要するに、一日の如法な修行をなす姿のなかに即身成仏をみる、というのが黒谷流の思想的な特色であるといつてよい。

### 第三節 伝信和尚興円（戒家）の円戒思想

— 『菩薩戒義記見別紙抄』を中心として—

#### 一 叡山黒谷流円戒のなかの興円の位置

中古天台期の比叡山における戒律復興運動は、鎌倉時代に叡山仏教から念仏・禅・法華などの新仏教が輩出し、他方で南都ほかの旧仏教の勢力内で戒律復興を中心として、思想・教学的な革新運動が展開した脈絡のなかで捉えられねばならない。すなわち、叡山仏教の内部で真摯な求道のもと、大乘円戒の復興を志してその実をあげ、日本天台宗の宗教的蘇生と革新をはかる試みとして忘れられてはならない。いま、戒律復興という点を中心と述べると、南都では貞慶・良遍・覚盛・叡尊・凝然らの活躍があり、京都では泉涌寺に俊蒞、建仁寺に円琳が出て、また臨済宗の栄西や弁円（円爾）らも戒律の堅持を主張して、それぞれ戒学の振興に力を注いだ<sup>(4)</sup>。そして、そうした動きに呼応するかのよう<sup>(4)</sup>に叡山でもまた、伝教大師最澄以来の伝統的な大乘円戒の復興とその堅持が主張せられたのであり、叡山におけるそれは西塔の黒谷にあった叡空（?）（一一七九）に始まる。

比叡山天台宗では、そのはじめ最澄（七六七〜八二二）が『山家学生式』や『顕戒論』によって、『梵網經』にもとづく大乘戒を唱導して修学のもととなしたが、安然（八四一〜？）の『普通広釈』が出てのちには、その戒律に対する解釈は理戒中心となり、事実上の戒律の受持実践は軽視されるようになった。というのも、平安期の密教隆盛にともない、僧侶たちは貴族の要請による加持祈祷の手法の技巧に意を凝らし、とりわけ院政期以後の恵檀両流の時代には口伝法門による本覚思想が台頭して、戒律については乗戒一体思想にもとづいて、一心三觀を学び、『法華經』を受持して一乘に帰する信念のみあれば、おのずとそこに戒律は具備されているとして、戒律は形式的伝授のみに終わるという風潮さえ招いたからである。<sup>(42)</sup>そして、そのことがやがて教団内の僧風の退廃をもたらし、時代の進展とともに何らかの宗教的覚醒がはかられねばならないことは必然の趨勢でもあった。

そこで、大乘戒の具体的な実行と、戒学の復活を唱導したのは黒谷の叡空である。以後その志を受け継いで、叡山の戒法復興運動が進展し、いわゆる黒谷流が形成される。いま改めて、その戒系とそれらの人達の年代を示すと次のごとくである。<sup>(43)</sup>

叡空——源空——信空——湛空——恵尋——恵顕——興円——恵鎮——惟賢  
 └──光宗

叡空（一七九）、源空（一一三三）、信空（一四六）、湛空（一七六）  
（一二五三）、惠尋（一二八九）、惠顛（生没不詳）、興円（二六三）、惠鎮（二八一）  
（一三五六）、光宗（二七六）、惟賢（二八九）（一三七八）

右の戒脈のなか、今日に残された事蹟及び著作等の資料からみて、叡山の大乗円戒（円頓戒）復興に実をあげ、またその固有の思想が確立されたのは、惠尋と、そしてとりわけ興円の時である。求道房惠尋には、この人のものと目される著作のいくつかが現存し、また伝言和尚興円には後述のごとくいくつもの著作が残されている。ことに黒谷流では、「重授戒灌頂」とよばれる一種独特の、灌頂による円戒伝授の儀式法門が生み出され、それは今日にも伝えられているのであるが、この戒灌頂の法門と思想が確立されたのも興円の時であるといつてよい。また、黒谷流に属する学僧たちは次第に自らを「戒家」と称するに至るが、この呼称およびその立場が確立するのは、惠尋の一時期以後、または興円の頃であると思われる。<sup>(45)</sup>

ところで、黒谷流を中心とする円戒復興期の典籍資料は、これまでに一般には充分に知られていたとはいえない。というのは、この門流の核をなすと目される重授戒灌頂が、口伝法門による「唯授一人」という性格をもち、それに関する著作典籍は門外不出として秘匿されてきたからである。<sup>(46)</sup>ところが、近年『続天台宗全書』の刊行によって、重要資料が公表され、また関係資料も収集されて、研究に供

さることになった。いま、それらのうちで『続天台宗全書・円戒2（菩薩戒疏註釈・戒論義）』（二〇〇六年・春秋社）に収録をみた興円の『菩薩戒義記見別紙抄』三卷によって、黒谷流興円の円戒（円頓戒）思想の特色をみることにしたい。この書は、重授戒灌頂の秘書『十六帖口訣』とともに、興円（戒家）の円戒思想の核心に迫ることのできるものといえ、興円の残した幾多の著作のなかでは、基本的名著のひとつといつてよい。

## 二 興円の伝記と著作

興円（一二六三～一三二七）の伝記資料には、『伝言和尚伝』が存する。<sup>(七)</sup>この伝記は、応永八年（二四〇一）の奥書に、明徳元年（一三九〇）に書写したとの記事があるから、興円没後それほど遠くない時期に著されたものとみられる。或いは、それは興円の弟子となって籠山行をともした導崇光宗によるともみられている。<sup>(八)</sup>

『伝言和尚伝』は、「三学俱伝章第一」「籠山行事章第二」「滅後行事章第三」からなる。第一章の章が半分を少し超える分量で、生い立ちを簡略に述べたあと、求道の過程で体験し実践したことがらをみる。第二章では、比叡山で籠山修行中にあつた出来事を述べ、最後に第三章は入滅前後を記してもつ

とも短い。

その伝記によると、興円は弘長三年（一二六三）に奥州に生まれ、十五歳で寺に入り、十七歳のとき出家したという。そして、弘安十年（一二八七）二十五歳の夏、師の円存上人より一心三観の妙旨を受け、このとき円存より、叡山黒谷の円戒和尚求道上人（恵尋）を尋ねよと勧められ、まもなく北国を出て京都に上る。上洛してのち興円が恵尋より直接その教えをうけたかどうかは伝記には明言されてはないが、直接的には恵尋の資である恵顛（素月上人）に師事して、正応元年（一二八八）十一月二十二日に、東山金戒院（新黒谷の金戒光明寺）で恵顛より円教菩薩戒を受けている。<sup>(49)</sup>そして、嘉元二年（一三〇四）四十二歳のとき興円は山門の戒法再興を發起し、翌嘉元三年十月二十日より黒谷の願不退房において十二年を契る籠山行に入った。その黒谷の不退房で興円は徳治二年（一二三〇）六月十一日に恵顛に従って「灌頂授戒」を遂げた、と伝記にあるから、これは重授戒灌頂のことか、あるいはその原初形態のものと思われる、また興円は恵顛より恵尋上人所著の袈裟などを授かっている。籠山行には興円の資となった円観（恵鎮）も加わり、延慶三年（一二三〇）四月五日に興円が黒谷から神蔵寺にその拠を移してからは、円観のほか光宗ら数名の学僧たちも同伴の弟子となって、神蔵寺を円戒弘通の道場と定めて修学を重ねた。かくして、文保元年（一二三七）の正月に、「戒家数代の己証たる一箇の灌頂」、つまり重授戒灌頂を円観に授けて、のち同年の四月二十六日に興円は五十五

歳で示寂している。興円はまた堯光房といい、その諡名を伝言和尚という。

興円は円戒弘通のみならず、護摩の行法を修し、薬師如来像や文殊像、大黒天像などを刻し造立してそれらの行法をも多く修めているから、密教などもよく学んでいるが、その修学の内容は、大乘円戒の復興と実践をめざす戒学であったといえる。その著作である『一向大乘寺興隆篇目集』をみても、この人のめざしたものが最澄の『山家学生式』にもとづく祖式の復興であり、また右の伝記資料を読んでも、最澄の定めた十二年の籠山行を厳しく実践し、その上で顕密にわたる天台の教法を専心に修学した真摯な求道の問題をうかがうことができる。

興円の著作は、伝記によれば三十五帖にのぼる「抄等の制作」があったという<sup>50</sup>。ただし、伝記のなかには『一向大乘寺興隆篇目集』のみが掲げられているにすぎない。そこで、今日現存している主要なものを、著作年代順に示すとつぎのごとくである。

- ① 『菩薩戒義記見別紙抄』三卷、徳治二年（一三〇七）正月～八月。
- ② 『円頓菩薩戒十重四十八行儀鈔』、徳治三年（一三〇八）七月、（西教寺正教蔵）
- ③ 『戒壇院本尊印相抄』、徳治三年（一三〇八）八月
- ④ 『一向大乘寺興隆篇目録』、延慶二年（一三〇九）二月
- ⑤ 『興円起請文』、延慶三年（一三二〇）四月



⑥ 『十六帖口訣』、正和二年（一三二二）夏、正和五年十二月

これらの著作のうち、①は右に述べた通りで、③④⑤⑥の四篇は『続天台宗全書・円戒1（重授戒灌頂典籍）』（一九八九年）に、収録公刊されている。そのなか、⑥は重授戒灌頂の秘書であり、戒灌頂ひいては黒谷流円頓戒の奥義を知るもつとも重要なものとされているが、この書は幾度も書写伝授されたゆえに異本が多く、したがって異名も多く、また異名同本のものもいくつがある。<sup>①</sup>『円戒十六帖』ともいうこの書は、興円のやや晩年に近い、もつとも円熟した時期の著作であり、この書のゆえに戒灌頂は興円のときに名実ともに確立されたと思われるのである。

右の著作のほか、『円頓戒法秘決要集』もまた興円のものともみられる場合があるが、これは叡空撰とも伝える『円頓戒法秘藏大綱集』と異名同本であって、必ずしも興円のものとは決しがたい面がある。<sup>②</sup>そしてさらに、①の『知見別紙抄』によると、『妙楽十二門戒儀別紙抄』や『明曠別紙抄』という書を指示する箇所があつて、①の著作以前にそれらの著述があつたもののごとくにもうかがわれるが、これらは現存していないから確かめようがない。

### 三 『菩薩戒義記見別紙抄』の構成とその性格

前節に示した興円の著作目録のなかの制作年時をみるとわかるように、『菩薩戒義記見別紙抄』三巻は、興円が叡山の戒法復興を発起し、十二年籠山を始めてから一年余りのちに書き始めた著作である。この著述の途中に興円は師の恵顛より灌頂授戒を受けている。この時四十五歳の興円は、その昔に円戒の師を求めて上洛し、二十六歳のとき恵顛より円教菩薩戒を受けて、のち十八年余にも及ぶ修学の時期を経て、いよいよ円戒の弘通に自信をもつて実践を開始した直後にこの書を著したとみえる。

この書の、興円自著の奥書を見ると、上巻の末には（『統天全・円戒2』二七頁下）、

徳治二年正月十九日、於<sub>二</sub>黒谷願不退房北向<sub>一</sub>西時始<sub>レ</sub>草<sub>レ</sub>之。同二十四日草<sub>レ</sub>之。正慶<sub>マ</sub>元年十一月

二十二日西時清<sub>レ</sub>書<sub>レ</sub>之。興<sub>レ</sub>行大乘戒<sub>レ</sub>普為<sub>レ</sub>報<sub>二</sub>四恩<sub>一</sub>集<sub>レ</sub>記<sub>レ</sub>之。沙門興円、年四十六、藹三十歳。

とあり、中巻の末には（同前四七頁下）、

徳治二年正月二十六日、於<sub>二</sub>西塔院黒谷願不退房<sub>一</sub>始<sub>レ</sub>草<sub>レ</sub>案<sub>レ</sub>之。同二月三日草<sub>レ</sub>之。正慶<sub>マ</sub>元年十一

月二十四日清<sub>レ</sub>書<sub>レ</sub>之。為<sub>二</sub>仏戒法<sub>一</sub>集<sub>レ</sub>記<sub>レ</sub>之。沙門興円。

とあり、また下巻の末尾には（同前六六頁下）、

徳治二年二月三日、比叡山西塔黒谷願不退房始草<sub>レ</sub>案<sub>レ</sub>之<sub>一</sub>。同八月草<sub>レ</sub>之<sub>一</sub>。延慶元年十一月二十七  
日清<sub>レ</sub>書<sub>レ</sub>之<sub>一</sub>。為<sub>レ</sub>弘<sub>レ</sub>菩薩戒<sub>レ</sub>集<sub>レ</sub>記<sub>レ</sub>之<sub>一</sub>。 仏子興円

とある。右の奥書のなか、上巻末と中巻末のものに「正慶元年」（一三三二）とあるのは、下巻末の文字から類推して、「延慶元年」（一三〇八）の写誤であろう。したがって、興円はこの書を四十五歳の徳治二年（一三〇七）の正月から八月の間に草稿を書き、翌年の延慶元年（一三〇八）十一月下旬に三巻を順次清書したことがわかる。そして、これを著述した場所は、籠山中の黒谷願不退房であり、また、その目的は「大乘戒を興行し」（上巻奥書）、「菩薩戒を弘めん」（下巻奥書）がためである。

また、各巻とも奥書は幾重にも追加され、もつとも多く奥書を重ねる下巻末によれば、貞和二年（一三四六）に宗遍が、また永和二年（一三七六）に聖勝、応永二十八年（一四二一）に法勝寺の性通、正長二年（一四二九）に実藝、そして文明十六年（一四八四）に法勝寺前住の昌俊が、それぞれ書写を重ねて流伝してきたことがわかる。そして、各巻共通に存する寛文二年（一六六二）に書写した人の奥書では（同前六七頁上）、

右之写本殊外損乱有<sub>レ</sub>之者也。如<sub>レ</sub>本書置者也。後見之人々校合可<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>之者也。

とあるから、書写を重ね流伝する間に、文字内容にかなりの損乱をきたしていることは否めず、その点は内容読解上留意されねばならない。

さてつぎに、本書の構成内容をみると、同書はもとより天台智顛（五三八〜五九七）の『菩薩戒義記』を注釈するものであるが、上巻の前半では、黒谷流または戒家の基本的立場である「正依法華傍依梵網」の義を問答形式によってくわしく論じており、そののち『義記』の随文注釈に入っている。つまり「記云」として『義記』の文を出し、次に「義云」としてそれを釈するのである。この『知見別紙抄』は三巻にわたるが、上巻の半ばより中巻をへて下巻の前半までの間は『義記』の「三重玄義」の注釈に費やし、「三重玄義」よりのちの注釈は下巻の後半部分においてきわめて簡略であり、しかもそこでは『義記』の文ではなく、直接に經文（『梵網經』）を引いて注釈している。また、「三重玄義」についての注釈では、「戒体」論がもつとも詳しく、とくに『義記』の「初戒体者不起而已起即性無作仮色也」という文の解釈に『別紙抄』の中巻すべてを費やしている。したがって、本書は『義記』の「三重玄義」、つまり菩薩戒についての玄義を明かし、とりわけ「戒体」義を戒家の立場から説明することにその使命をもっているといえる。

つぎに、本書にみられる引用文献をみると、それらは多岐にわたるが、その多くは中国および日本の天台の祖師、先輩たちの文である。そのなか、明曠『疏』（『天台菩薩戒疏』または『刪補疏』）は比較的引用が多く、ついで安然の『普通広釈』、光定の『伝述一心戒文』、湛然の『止観弘決』および『十二門戒儀』、そして最澄の『山家学生式』『内証仏法血脈譜』などである。当時の口伝法門隆盛

のさなかにあつて、戒家の理論を正統天台の祖師たちの思想のなかに位置づけようとする興円の努力がうかがわれる。

ただ、本書では「委くわくは口伝抄の如し」などと述べて、ほとんどの注釈において細部の意義を『口伝抄』なるものに委ねていることは注意されねばならない。ここに『口伝抄』とは、いかなる形態と内容をもつたものであるかはまったく不明であるが、興円が師の恵顛から受けた口伝を書き留めたものが別に存し、そこには公にはされない戒家のさらなる奥義が秘められていて、それらの多くを興円は『口伝抄』に委ねているのかも知れない。<sup>(34)</sup>

また、すでにふれたように本書では、湛然（七一―七八二）の『十二門戒儀』を釈したと考えられる『戒儀別紙抄』というのが数回、そして明曠『疏』に関する『明曠別紙抄』というのが一回指示されているのが認められる。智顛の『義記』と湛然の『戒儀』、および明曠の『疏』は、天台宗学僧のよるべき基本的な戒疏であるから、興円はそれらいずれもの『別紙抄』を、円戒興行の初期の頃に著述していることがうかがわれ、その三部作のうち『義記』の『別紙抄』のみが大切なものとして後世に流伝し残されたとみてよいかも知れない。

ともあれ、本書は興円の現存著作のうちもっとも分量の大きいものであり、内容的にも戒体論を中心としていて、興円ないしは戒家の円戒思想を知る上にきわめて重要な書であることが知られる。

#### 四 祖師上人（惠尋）にもとづく円戒思想

『菩薩戒義記知見別紙抄』では、その冒頭に「義記の宗骨を談じ、祖師の本意を示さん」としてこの書を著述した旨が述べられている。ここに「祖師」とは、智顛をはじめ最澄ら天台の根本祖師たちを指すと考えてよいであろうが、もつとも身近には惠尋を指していると思われる。というのは、『別紙抄』では「祖師上人云く」として、惠尋のものと思われる文が引用され、それにもとづいて戒家の思想を示しているからである。本書で興円が「祖師上人」を指示し引用するのは十四回に及び、そのうち惠尋の『一心妙戒鈔』に披見できる同文が七カ所ある。そのことから、興円がよぶ「祖師上人」とはまさしく惠尋であり、興円は惠尋の教示を指南として本書を述作していることがわかる。

『知見別紙抄』にみられる、祖師上人惠尋にもとづく特徴的な戒家の思想をかいつまんでいうと、「正依法華傍依梵網」の義の強調と、本迹二門による「仮色戒体」説の解明、および「信心受戒」の強調などである。このなか、特にくわしいのは戒体についての議論であり、『別紙抄』の中巻から下巻にかけて、惠尋の『一心妙戒鈔』にみられるのと同じ長文が五回ほど引用され、それにもとづいて戒家特有の思想が展開されている。

そこでも「正依法華傍依梵網」の義からみていくと、それは恵尋の『円頓戒聞書』においても、『学生式問答』の文によって、伝教大師最澄にもとづく天台の円頓戒思想の基本的立場であることが強調されている<sup>(56)</sup>。しかるに、興円の『別紙抄』では、それは「祖師上人相伝の御義」であり、「戒家の己証」であると述べて、恵尋の言葉を引用し、それをふえんする形で詳しく論じられている。すなわちここでは、正依傍依の名目は山家（最澄）の『学生式問答』に初めて出るものの、正依法華の立場はすでに天台智顛の菩薩戒思想に認められると主張し、そのことを最澄の『内証仏法血脉譜』を引用して論証せんとし、そればかりでなく南岳慧思の『受菩薩戒儀』や湛然の『十二門戒儀』、そして明曠『疏』などにも、みな正依法華の意義が存していることを論じている。したがって、天台の『義記』を釈するには正依法華の立場が堅持されなければならないとするのである。

興円によれば、『義記』には依経の傍正について三重の義があるという。初重は文・義ともに『梵網経』の意であり、これは爾前当分の義である。第二重は文は梵網により義は法華による意であって、これは元意は法華にあるも、法華は戒相の文が簡略なので梵網戒によって戒相を釈す、ゆえに『梵網経』を円頓戒の傍依経となすのであるという。そして、第三重は文・義ともに法華による意であり、これは一向に純円の菩薩戒であって、純円跨節の義である、とする。つまりここでは、菩薩戒を梵網戒によつて釈するのは爾前の義であり、法華戒こそが跨節実義であるから、智顛が戒疏を作るのに『梵網

『經』を釈し、また最澄が大乗戒として梵網の十重四十八輕戒を示したとしても、法華の立場から梵網戒を釈するのが円戒の実義であつて、よつて『義記』のなかに正依法華傍依梵網の意義を正しく読み取らねばならないことを興円は主張しているわけである。智顛の『義記』に梵網の名を冠していないのは正依法華のゆえである、とさえ興円は述べている。

この梵網と法華の傍正については、当時においては智顛の『義記』や最澄創始の円戒を釈する場合につねに問題となつたらしく、『義記』や最澄をもといとする戒系のなかでも、たとえば廬山寺流などは梵網正依としたよう<sup>(56)</sup>で、これに対し惠尋や興円らの黒谷流または戒家では、正依法華こそが天台の正統の立場であることをとくに主張したものと思われる。そして、同時に興円の『別紙抄』では、とくにつぎに述べる本迹二門にもとづく戒体義を主張するための基本的前提となるゆえに、正依法華をことさら強調し論じているとも考えられる。

つぎに、「戒体」論をみると、『義記』の「性無作仮色」の戒体説を、天台の『法華經』解釈である迹門と本門との二門の意によつてこれを明かす。興円の説が惠尋を受けたものであることを知るために、いま『別紙抄』の文を惠尋の『一心妙戒鈔』と対照させてみることにしたい。



興円『知見別紙抄』巻中

祖師上人御義。尋云以何物為円頓戒体耶。答。

本迹戒体不同。迹門ニハ、隨緣不變故名為性ニテ、以ニ不變真如ノ理為レ体。本門ハ、不變隨緣故名為レ心シテ、以ニ心法ヲ為レ本ト也。不起而已起即性無作仮色者此文ハ、即依テ法花戒ニ積ト梵網ノ戒見ケリ。不起而已ト者爾前迹門不變真如ノ戒体也。起即性無作仮色ト者本門隨緣真如ノ戒体也。已上祖師御義也。

〔統天全・円戒2〕二八頁下〕

右の文によれば、『義記』は梵網戒を積するものであるが、法華戒より梵網戒を見ていくのが天台の戒体義であり、そのゆえに本・迹二門からこれを見て、爾前と迹門の意では不變真如の戒体が明かされ、本門の意では隨緣真如の戒体が明かされ、また『義記』の文では、「不起而已」が前者を、「起即性無作仮色」というのが後者の意である、という。そして、興円は右の文のすぐ前で、「戒家ノ意ハ、以ニ本門ニ為レ本」と述べているから、本・迹二門の上では本門の方を本意とする立場を取る。

また、ここで注目されるのは、『一心妙戒鈔』の方には右の文に続いて次の文があるにもかかわらず、興円はそれを引用していない点である。すなわち、惠尋では右の文に続いて、

性無作仮色トイカニト云事ソト云ハ、性無作ノ真如事相ノ仮色トナリクタリタル時ニカク真如事相ニ

惠尋『一心妙戒鈔』巻上

問曰。以何物為円頓戒体耶。答。本迹戒体異。迹門ニハ、隨緣不變故名為性ニテ、不變真如ノ理ヲ以為レ体也。本門ハ、不變隨緣故名為心ノ心法ヲ以為レ体也。(中略) 梵網義記云。不起而已起即性無作仮色此文即法花ノ戒ニ依テ梵網ノ積スト見ケル也。故ハ如何ナレハト云ハ、不起而已ハ爾前迹門不變真如ノ戒体也。起則性無作仮色ト本門隨緣真如ノ戒体也。

〔統天全・円戒1〕二五九頁上〕

ナリクタル物、何物ソト云<sup>ハ</sup>第九識也。サレハ以<sup>ニ</sup>第九識<sup>ニ</sup>為<sup>レ</sup>戒体<sup>ニ</sup>也。(同前二五九頁下)

という。ここでは、戒体を第九識と規定し、第九識(真如)が事相に現れたものが「性無作仮色」であると言っている。惠尋が戒体を九識説で論ずるのは、『円頓戒聞書』にもみられるところであり、これに対し興円は、『別紙抄』のいずれの箇所をみても九識説を取っていない。そのかわり、のちに述べるように別の概念、つまり「一心戒蔵」という言葉によって論ずる。

さて、戒体説において、興円が祖師上人から受けたという説をもう一箇所だけ抜き出してみると(『知見別紙抄』巻中)、

祖師上人云。本門戒三諦<sup>ノ</sup>中<sup>ノ</sup>以<sup>ニ</sup>仮諦<sup>ニ</sup>為<sup>レ</sup>戒体<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>非<sup>ニ</sup>双非<sup>ニ</sup>此<sup>ハ</sup>双照也。一念<sup>ト</sup>云<sup>モ</sup>仮諦也。非<sup>ニ</sup>双非<sup>ニ</sup>中道<sup>ニ</sup>也。迹門以<sup>レ</sup>理<sup>ヲ</sup>為<sup>レ</sup>体<sup>ト</sup>云<sup>モ</sup>非<sup>ニ</sup>唯理<sup>ニ</sup>。作法受得<sup>ノ</sup>戒<sup>ニ</sup>被<sup>ニ</sup>薰発<sup>ニ</sup>理也。本門<sup>ハ</sup>自<sup>レ</sup>元一向仮諦<sup>ヲ</sup>為<sup>レ</sup>体<sup>ト</sup>也(以下略)。(『統天全・円戒2』三一頁上)

という。この文も『一心妙戒鈔』の中に見出され、興円によるその引用はこのあともっと長く続くのであるが、ここでは、戒家の本意である本門戒、およびその戒体を三諦(空・仮・中)のなかの仮諦としてとらえている。すなわち、理(双非)ではなく事(双照)がよりすぐれているとみて、迹門の戒体が不変真如の理を表わすとしても、それはただの理ではなく、作法受得の戒に薰発せられる理、つまり受戒作法によって事相に現れ出て来る理(真如・真理)であるとし、これに対し本門に明かさ

れる戒体は、理から現れ出た事相（仮諦）を説くものであるから、この方がすぐれているとみるのである。そのゆえ、興円は戒家の立場をつぎのように主張している。すなわち、『知見別紙抄』の巻中に

戒家ノ心ハ迹門ノ上ニ立本門ニ不変真如ノ上ニ立隨縁真如一、理ヨリ事ヲ高く、体ヨリ用ハ尚深シ。相即ノ上ニ論ニ

互具ヲ不二ノ上ニ立二而ニヲ。三聚淨戒中ニ饒益有情戒ヲ為レ体ト、三身ノ中ニハ以ニ応身ニ為レ本、三宝ノ中ニハ以ニ僧宝ニ為レ本、以ニ迹門最上ニ為レ本門ノ極下也。極理ノ上ニ立ニテ事相事持ノ戒ヲ、事相ニ授ニ即身成仏一ヲ也。

（『統天全・円戒2』三三三頁上）

といい、また次のようにも述べている。

勝劣分明也。…（中略）…迹門最上至極ト思ル中道一性ノ理ヨリモ本門隨縁仮色戒体ハ遙ニ高ク深也。其仮色ト者本法ノ仮諦也。此ハ迹門ノ中道一性ノ仮諦也。（同前三三三頁下）

これらの文のなかで、不二の上に立った而ニ、あるいは三聚淨戒中では饒益有情戒を、三身においては応身を、三宝では僧宝を体または本となすとする戒家の立場は、いずれも理よりも事相を重視することを表わし、そしてそれは『法華経』では本門の隨縁真如の事相に表現され、迹門の不変真如の理よりも高く深い立場であるというのである。よって、戒家では「事相事持」の戒を重視し、理としてのみ戒を理解するのではなく、授戒作法を重視して、事相に戒を受け、具体的に戒を事相として堅

持するところに即身成仏の姿をさえみる。そのゆえに、受戒の刹那に発得する戒体も「本法の仮諦」といべきものであつて、それが『義記』にいう「性無作仮色」の意味である、と興円は主張しているのである。

右の「事相所持の戒」は、『知見別紙抄』で興円が強調する要語のひとつであり、また戒家が考案した重授戒灌頂の基本的な理念でもある。その意味で、それは戒家の円戒思想に特有の重要性をもつ実践概念であるといえ、例えば恵心流の文献である尊舜の『二帖抄見聞』のなかでも、「黒谷相承の一義」としてつぎのように特色づけられているのを見る。すなわち、

黒谷相承ノ一義ニハ……（中略）…戒法又事相所持ノ威儀也。設<sup>レ</sup>雖<sup>モ</sup>内証ノ定恵、明也ト事相ノ威儀ヲ闕ハ、不可<sup>レ</sup>ニ仏法正理ヲ顕<sup>ス</sup>也。

（『天全』九・二二四頁下）

と。ここでは、戒・定・慧の三学の中、戒を根本的ものとみて、その戒が事相所持の威儀として堅持されるところに定も慧も具体的に意味を持って、やがて仏法の正理を開覚することができるというもので、この考え方は、戒家の文献ではつねに強調されるところである。

さてつぎに、興円が述べる恵尋にもとづく戒家のいまひとつの重要なものとして、「信心受戒」または信心による「戒体発得」および「即身成仏」の義をみておきたい。興円は、「以<sup>ニ</sup>信心<sup>一</sup>成仏<sup>ル</sup>ト戒家ノ一大事也」と述べて（『統天全・円戒2』四五頁下）、このことを論じ、次のように主張するのを見る。

すなわち、同じく『知見別紙抄』の巻中に、

信心若起<sup>ハ</sup>罪滅<sup>シテ</sup>戒体顕<sup>ト</sup>可<sup>レ</sup>知者也。戒家ノ心<sup>ハ</sup>信心者妙覺ノ智也。疑者三惑ノ迷也。受戒発得者成  
仏得道也。

(『統天全・円戒2』四六頁上)

という。そして、続けてつぎのような祖師上人の言葉を引く。

祖師上人云。尋云、以<sup>ニ</sup>何心<sup>ニ</sup>成<sup>ニ</sup>戒体<sup>ニ</sup>耶。答、始自<sup>ニ</sup>釈尊<sup>ニ</sup>〈千仏戒准<sup>レ</sup>之〉師資相伝一代<sup>モ</sup>不<sup>レ</sup>絶。  
故<sup>ニ</sup>我決定可<sup>レ</sup>成<sup>ニ</sup>就戒体<sup>ニ</sup>。疑心(無<sup>キ</sup>)信心<sup>ヲ</sup>以<sup>ニ</sup>納<sup>ニ</sup>得性徳<sup>ニ</sup>三聚淨戒<sup>ニ</sup>也。性徳<sup>ト</sup>云<sup>ヘル</sup>始覺冥<sup>ニ</sup>本覺<sup>ニ</sup>  
修徳帰<sup>ニ</sup>(性)徳<sup>ニ</sup>之時、性無作仮色戒体<sup>ト</sup>成也。疑<sup>レ</sup>物心<sup>ハ</sup>空仮<sup>ニ</sup>二辺<sup>ノ</sup>心也。無<sup>レ</sup>疑心<sup>ニ</sup>者中道善法ノ信也。  
〈已上祖師上人御義〉。(同前四六頁上〜下、へ)は割注)

とある。これもまた惠尋の『一心妙戒鈔』のなかに見出すことができ、<sup>59</sup>『別紙抄』の引文には写誤と  
思われる文字の損乱があるも、戒家思想の特色のひとつと目される「信心受戒」、つまり受戒におい  
て信心という意業を重視して、そこに戒体発得を意義あらしめ、受戒の威儀のなかに即身成仏をみる  
という思想は、すでに惠尋のなかにあり、興円はそれを戒家の思想として確立していることが知られ  
るのである。

## 五 惠尋にはみられない興円独自の思想的發揮

前項では、祖師上人惠尋にもとづく興円（戒家）の円戒思想をみたが、『知見別紙抄』にはその一方で、惠尋にはみられない興円独自の發揮と思われる理論が展開されているのを見る。いまその主なものを要約的に述べると、第一に「当分・跨節」義の二判によって戒を土台として一代仏教をみることに、第二に「跨節実義」において「迹門・本門・観心・一心戒藏」の四重釈を提示し、そして第三に「一心戒藏」という概念を戒家思想の眼目となすという諸点である。これら当分・跨節の二判や、一心戒藏を根本的なものと位置づける四重釈、およびとくに一心戒藏の主張では、「祖師上人」からの引用がみられないのみならず、今日現存の、惠尋のものともみられる『円頓戒聞書』や『一心妙戒鈔』、『天台菩薩戒真俗一貫鈔』のいずれにも認められないから、それらは興円にはじまる思想であることがわかる。

そこでまず、「当分・跨節」の二義（二判）は、すでに述べた梵網・法華の依経の傍正を論ずる「三重義」（卷上）のなかにもみられたが、『別紙抄』巻中の「戒体」を論ずる初めには、「於今疏有当分跨節二意故可料簡二意者也」云々と述べて（『統天全・円戒2』二八頁上）、ついで「当分」

義と「跨節」義の意を順次示すなか、跨節義では、「次約<sub>二</sub>跨節<sub>一</sub>料<sub>一</sub>簡今戒体<sub>一</sub>者約<sub>二</sub>法本迹兩門<sub>一</sub>積<sub>二</sub>今戒体<sub>一</sub>也」として（同前）、本・迹兩門による戒体義を、当分（爾前）に対する跨節の意、または權（方便）に対する実（真實）義に位置づけて展開している。そして、そののち次のように述べて、理論を發展させていく点が注目される。すなわち、『知見別紙抄』巻中に、

積迦一代教法雖<sub>レ</sub>広不<sub>レ</sub>出<sub>二</sub>当分跨節<sub>一</sub>二意<sub>一</sub>。故<sub>二</sub>爾前当分有<sub>三</sub>八品<sub>一</sub>。化儀化法<sub>レ</sub>四教是也。跨節<sub>二</sub>有<sub>三</sub>四重<sub>一</sub>。迹門・本門・觀心・一心戒藏<sub>レ</sub>四重也。合<sub>テ</sub>十二重也。今菩薩戒疏<sub>二</sub>如<sub>レ</sub>此名目雖<sub>レ</sub>不<sub>二</sub>妄迷<sub>一</sub>具<sub>二</sub>当分跨節<sub>一</sub>兩義<sub>一</sub>故<sub>二</sub>含<sub>三</sub>藏<sub>一</sub>十二重<sub>一</sub>義<sub>一</sub>可<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>意也。是即此疏大事也。

（『統天全・円戒2』三五頁下）

という。これらのなかに認められる当分と跨節の二概念は、法華前の爾前教（権<sub>二</sub>方便<sub>一</sub>）と法華実教とを判釈する教判の意味をもつ。しかもそれは、つぎに述べる四重積と、一心戒藏の思想によつて、戒（円戒）を土台として積尊一代の仏教を判釈するものであることがわかる。

そこでつぎに、「一心戒藏」を最終の重とする四重積をみてみよう。右に引いた興円の文にもあるように、当分と跨節には合わせて十二重があつて、そのうち前の八重は爾前当分に位置して、化儀と化法の各四教がそれであるという。この爾前の八教については、「常の如し」として『別紙抄』では省略されて詳述されていない。これに対し、跨節実義に位置する、迹門・本門・觀心・一心戒藏の後

の四重はそれぞれ順次にくわしく解説されている。口伝法門時代の日本天台では、観心を最高位とする、爾前・迹門・本門・観心の四重釈がさかんに論じられ、とくに恵心流では四重についての「興廢」を説くことをその特色とするが、興円による戒家独自の四重釈はそれに対抗するものといつてよい。<sup>(6)</sup>

興円の説く四重釈をここに要約してみると、跨節（法華超八）の第一重である迹門は開権顕実を説く能開の教であり、これに対し化儀・化法各四教の爾前八教（当分の前八教）は所開の教となるが、これを戒体義でいふと迹門には不変中道実相の理が説かれ、それはまた「衆生妙」の意である、という。次に、第十重（跨節の第二重）の本門では、開迹顕本によって「始成即久成」、つまり「一切衆生即本地久成釈迦如来」であることが明かされ、また方法はことごとく本地久成の体を具える微妙の法であつて、万像森然の諸法はみな随縁真如の事法であるがゆえに、この重では「三千三諦」と「九体九用」が談ぜられるのであり、これを戒体義でいえば戒家の重視する事相の戒体たる「随縁仮諦の戒体」が明かされ、それは「仏法妙」の意である、という。興円はこの本門釈のなかで、「本地の真如が随縁々起して事相に顕れるのを受戒成仏という」と述べ、ここにも本門意における事相の戒体発得の意義を重視している旨が知られる。

つぎに、第十一重（跨節の第三重）の観心門では、「観心門意<sup>ハ</sup>本迹両門生仏一体己心<sup>ナレバ</sup>是即生仏一如妙観也」と述べられる（『統天全』三七頁下）。すなわち、戒家のめざす止観の法は、「心法妙」



に位置づけられ、本・迹両門を己心に帰納しての己心観、つまりそれは生・仏一如の妙観であるとす。ただ、ここで観心門の解説は、本門釈やつぎの一心戒蔵の釈に比べると簡略であることが注意される。そのことは、いわゆる「四重興廢」の義によつて観心（理観）をことさら重視する恵心流などとは対照的な、事相の法を重視する戒家の立場を表わしているものといえよう。なおまた、以上の三重釈において、心・仏・衆生の三法妙を観心・本門・迹門に配しているのは、『梵網經』がその結経とされる『華嚴經』の「心仏衆生、是三無差別」との文を配釈したもので、この経文の「無差別」というのが、つぎの「一心戒蔵」の重に配釈されるのである。

そこで、第十二重（跨節の第四重）の一心戒蔵の釈に移ると、その解説は四重釈のなかではもつとも懇切をきわめていて、『知見別紙抄』における興円の主張の眼目であることがわかる。いまは、要点になる部分だけをひとまずみておくことにしたい。すなわち、興円では次のように主張するのみをみる。

第二（十二）重ハ一心戒蔵者本迹観心ノ重ハ心仏衆生ノ廢立也。一心戒蔵ハ心仏衆生未分処也。戒蔵ト云ハ非レ対ニ定恵一也。生仏定恵未分云ニ一心戒蔵ト也。依レ之ハ一心戒下云、天台随意普法云々。戒家ノ心ハ非ニ普通ノ天台宗ノ心一。止観玄文等ノ廢立ハ爾前諸教開權顯実ルハ、歸ニ迹門中道一性ノ理一。開迹顯本時、迹理廢シテ久証ノ実相一。本迹ノ歸ニ我等ハ一心一故ニ爾前迹門観心ト責上ル也。戒家ノ心ハ一心

戒蔵ノ仮諦ヨリ開ニ三学ヲ。於ニ三学中ニ戒蔵為ニ能開ノ本源ト開ニ出定恵ヲ也。故自ニ戒蔵開ニ止観両門ニ。以ニ普礼法文ヲ可ニ料簡ニ也。…(中略)…如レ此一心戒蔵ノ仮諦ヨリ本迹爾前サズ開出ル故ニ爾前迹門ニテモ所ニ發得ニ戒体ヲ本法仮諦カ薰発ル故ニ戒体ハ以ニ仮諦ヲ為レ本者也。故ニ諸教ノ中ニ戒家ノ心ハ仮諦高ト談也。

(『統天全・円戒2』三七頁下〜八頁上)

この文中に示されているように、一心戒蔵とは、光定の『伝述一心戒文』巻下に引用されている天台の「普礼法文」によるものである<sup>(61)</sup>。しかるに、興円の主張では、それは「心・仏・衆生の未分処」であり、戒・定・恵の三学を開き、また爾前・迹門・本門・観心(止観)のあらゆる諸教を開出する「能開の本源」とされるものである。この興円による一心戒蔵という概念は、すでに述べたように恵尋の意では第九識ととらえたもの、つまり仏教一般の言葉でいえば真如または如来蔵に相当するものであるが、興円ではそれらの既成の概念では表わせない何物かを含まして一心戒蔵という独自の表現を用いたと思われる。すなわち、それはあらゆる仏法を戒を本源としてみるという戒(円戒)重視の立場を表現すると同時に、「本法の仮諦」という特有の意味が付与されているからである。そのゆえに興円は、「本迹観心ノ三法住ル一心本法仮諦戒一名一心戒蔵ト也」といい、「一心戒蔵ト者妙法当体重シテ本迹未分処ノ仮法也。是則仮諦本法ノ一心戒蔵也」ともいい、また「一心戒蔵ノ妙法ト者本法仮諦ノ妙法也」などと強調するところである(『統天全・円戒2』四一頁上)。一心戒蔵が「三学未分処」お

よび「本迹未分処」の仮法であり、また「仮諦の本法」であるというのは、森羅万象の諸法に事相として現れ出るところの、あらゆる諸法を開出する能力をもった本源的な覚体（真如）を意味し、それが受戒の一刹那に事相の戒体として作法受得せられるとみるのである。

右のような、一心戒蔵を最高位とする戒家興円の四重積では、「迹大教起れば爾前諸教廢す」とい、「本大教起れば迹大教廢す」と述べ、また「爾前迹門」「本門」「觀心と責め上る」（「内は引用者による挿入）などと説かれるが（同前三八頁上）、そこには恵心流のような「興廢」の義は基本的にはないとみてよい。というのは、すでにみたように戒家では本門意の事相の戒体義を重視し、したがってそれを廢して觀心を重視するというものでは決してなく、また最終の重である一心戒蔵にしても、それは「能開の本源」と規定されるように、それ以前の十一重の諸教がみなそこから開出されて妙法としての意義をもつという、いわば原理（玄理）的な教門とみられるからである。<sup>(62)</sup>ともあれ、興円の主張した「一心戒蔵」の思想は、これ以来、戒家特有の法門である重授戒灌頂を特色づける思想となると同時に、戒家の円戒思想（法華円戒論）における重要な概念となっていくと考えられる。<sup>(63)</sup>

## 六 事相事持の戒と事相戒体義の真意

興円の『菩薩戒義記知見別紙抄』三巻は、この人の著作中ではもつとも大部で、しかもそれは興円が恵顛に師事してのち長い修学期間を経て、いよいよ円戒興行にのり出した初期に属する述作である。それは、天台『菩薩戒義記』を注釈する形を取りながら、自らの戒学と実践のうえに、特有の考え方を述べ展開する。

興円はこの『知見別紙抄』のすぐあとに、『円頓菩薩戒十重四十八行儀鈔』を著述している。<sup>(64)</sup> この『行儀鈔』は、先の『別紙抄』が天台『義記』巻上の「三重玄義」、とりわけ「戒体」義を詳釈して、いわば玄理的説明を中心としているのに対し、それは『義記』巻下における「十重四十八輕戒」の戒相釈を重釈するものであるから、『別紙抄』と『行儀鈔』とで連続した一セットのものに興円は造作している意図がうかがわれる。そして、この『行儀鈔』によって、『別紙抄』での「戒体」義が事相の意義を強調するものであるのにもなつて、梵網戒を法華の立場から理的にとらえるのではなく、具体的な戒相として、事として堅持されねばならないとする興円戒家の厳しい真摯な立場をみる。戒法の実践においては、前節にもみたように「事相事持」ということが要語となり強調されているゆえん

である。

そのゆえに、『行儀鈔』のなかでは興円は、

三世諸仏同受「持戒法」成「正覚」…（中略）…若離「戒法」修「仏道」云者此「魔」眷屬也、非「仏弟子」と述べて、仏道を修める上では戒を受持することが緊要であることを厳しく主張している。また、同様に「速欲<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>成<sup>レ</sup>仏<sup>者</sup>可<sup>レ</sup>護<sup>レ</sup>戒法」と述べ、さらに「即身成仏之無<sup>レ</sup>如<sup>レ</sup>持戒」とも主張して、持戒が成仏道あるいは即身成仏の直道である旨さえ強調している。したがって、ここに戒家と称する興円の真骨頂をみると同時に、『別紙抄』での事相戒体説の真意も汲み取れるのである。

ところで、重授戒灌頂の典籍を公開した際に（『続天全・円戒1』）、『戒灌頂の入門的研究』を著した色井秀讓氏が述べているように、<sup>(65)</sup>また本稿の右にみたごとく、興円の円戒（円頓戒）理論が法華本門思想に立脚し、受戒即身成仏を主張することからも察せられるように、戒家の思想は基本的に本覚法門を基盤としている。その点では、戒家といえども当時の日本天台の口伝法門の枠内にあり、本覚思想を学び、それをこととしている。しかしながら、本覚思想とは田村芳朗博士も正しく評価しているように、日本の中古天台において、仏教における真如の覚体、あるいは「煩惱即菩提」の覚性を、思想的、理論的に究極まで推し進めた精華であり、すぐれたひとつの哲理である。<sup>(66)</sup>ただし、中古天台の叡山では、ことに恵心流の諸文献に認められるような「四重興廢」の理論によって観心偏重の傾向

が推し進められて、本覚法門を知的に学び取りさえすれば、事実上の戒律の受持も修行も重要ではないという風潮を生み出した。

したがって、そこにまじめな求道を志す学僧たちの間に批判的な潮流が生まれ、当時のすぐれた本覚の哲理は摂取しながらも（それは本章の第一節にみたように当時の末法観にもとづく）、最澄以来の伝統的な祖式の復活と、それにもとづく大乘戒の具体的堅持と修行の重要性が主張され、持戒と修行によってこそ、本覚の覚体が具現するものと確信せられた。すなわち、興円戒家が示した事蹟と思想はどのように理解されねばならない。

#### 第四節 叡山戒法復興期（黒谷流）における戒壇院と授戒本尊の思想

##### 一 興円の『戒壇院本尊印相鈔』

中古天台期の比叡山に、黒谷流によって籠山行と円戒（円頓戒）の復興が実現をみたのは、伝言和尚興円（一二六三—一三一七）らの功績による。この復興運動は、もとは黒谷の叡空（一一一七九）

が先鞭をつけて後、求道房惠尋（一一二八九）が新しい思想形成に貢献し、その影響力のもとに興円に至って実を結んだのである。興円には、惠鎮（一二八一―一三五六）や光宗（一二七六一―一三五〇）などの有力な弟子があり、これら学僧たちによる戒法復興は、伝教大師最澄（七六七―八二二）の定めた十二年籠山行と『梵網経』十重四十八輕戒の受持実践を内容としたが、そこではまた新しい法門（授戒儀則）と思想が樹立されたことが注目できる。

興円らの修行グループは、山門内において自らを戒家と称し、その修学実践を基礎に、天台宗における戒律（円戒）復興の意義を、中古天台期特有の思想のもとに鼓吹するとともに、重授戒灌頂という新しい授戒法門を確立した。興円と惠鎮の黒谷流は、そのうち法勝寺流と元応流とに発展したが、今日に法勝寺流を相承する西教寺（天台真盛宗総本山）では、きわめて特色ある授戒儀則の重授戒灌頂（戒灌頂または戒灌ともいう）が施行されているのをみる。これは、興円らが創案した戒家黒谷流の戒儀にさかのぼるものである。

すでに、前節にみたように、興円は籠山修行中にいくつもの著述を残し今日に伝えている。そのなかに、『戒壇院本尊印相鈔』という一卷がある。尾題に『戒壇院三師印相鈔』ともいうこの書は、興円が籠山四年目の徳治三年（一三〇八）八月二十一日に著された。内容は、円戒復興期の戒壇院の本尊、つまり授戒三尊（釈迦如来・文殊菩薩・弥勒菩薩）が、それぞれ印相をもつことを説明し、そのなか

に戒家独自の思想が表明されているのを知る。そして、今日の西教寺（天津市坂本）において、法勝寺流円戒（円頓戒）の授戒会がなされ、また戒灌頂が行われるときに、その道場に安置される授戒本尊（三聖図）の画幅は、まさしくこの書を根拠にして描かれていることがわかる。<sup>67)</sup>

そこで本節では、興円のその書をもとに、黒谷流によって比叡山天台宗に円戒の復興がなすとげられたとき、戒壇院と授戒本尊がいかなる思想的特色のもとに位置づけられたか、また同時にその当時に確立をみた新法門の重授戒灌頂が、どのような固有の思想のうえにあるかをみることにしたい。

## 二 授戒本尊と一心戒蔵の考え方

『戒壇院本尊印相鈔』は、戒壇院の授戒本尊である三聖の印相を説くことを目的とするが、それに先だって同書の初めの部分に、黒谷流（戒家）の戒法の基本的な特色を述べている。それは、「戒密一致」「事相事持」「一心戒蔵」「七重結界」などのことであり、これらは戒灌頂の思想的特色を彩るものである。

それでは、「戒密一致」とは、興円では戒壇院本尊の授戒三聖が印相をもつのは、戒法（顕教）と真言（密教）との一致を表わすという。それは、戒法の意が「顕密両宗の義理を含蓄する」ゆえで



あるとする。つまり、これは興円らが叡山に円頓戒を再興したときの修学の基本性格をいうもので、戒家の案出した戒灌頂がこの特性をもつ。戒灌頂は、戒法の伝授儀則に密教の灌頂（五瓶灌頂）や印相（合掌印）を取り入れた独特のものであり、これの背景には平安時代以来の天台密教の隆盛があることは疑いない。と同時に、戒家にとっては戒法の「事相事持」という主張が、密教の事相（印相）と結びつけられていることが特に注意されねばならない。というのは、興円では戒法の印は「諸法実相印」であるとし、これが密教的な事相（印相）に結ばれる意味を、『本尊印相鈔』に次のように主張しているからである。すなわち、

所謂<sub>ル</sub>実相一印<sub>ト</sub>者一切衆生ノ本源、諸仏菩薩ノ正体也。是則一切ノ印相ノ父母也。此実相印<sub>ト</sub>者常ノ顕宗ノ沙汰<sub>ニハ</sub>理印<sub>ニシテ</sub>事相<sub>ニ</sub>無<sub>レ</sub>結<sub>レ</sub>ト之<sub>ヲ</sub>。戒法ノ意、以<sub>ニ</sub>事相事持<sub>ニ</sub>為<sub>レ</sub>本<sub>ト</sub>故<sub>ニ</sub>結<sub>ニ</sub>実相印<sub>ヲ</sub>也。境智冥合十指合掌是也。

（『続天台宗全書・円戒1』一一六頁上）

という。ここで、戒法における「事相事持」とは、円頓戒が伝授のみあって実践をとまなわなない単なる理念（理戒）ではなく、梵網十重四十八輕の戒相をよく学んで、事戒として具体的に受持実践されねばならないとの、興円らの祖式（籠山行と梵網円戒）復興の信念にもとづくもので、このような意義が密教の事相（印相）と結びつけられたのである。それで、右の文に「実相一印」とは、くわしくは諸法実相印であり、これは顕教（法華円教）意では理印ゆえに具体的な相をとら<sub>すがた</sub>ないのを、事相に

表現したのが「十指合掌」であるとする。

そこに十指合掌とは、戒灌頂で伝戒師が受者に授けるのがまさしくこれであり、それには「四種合掌」という四種の事相の意味が付与されるのを見る<sup>(88)</sup>。ともかく、右にいう諸法実相印は、戒律と密教とが『法華経』（円教）のもとに統合されている意義を表し、このことは「正依法華傍依梵網」の円戒観にもとづくとともに、戒家の戒法（および戒灌頂）が、止観（禪）を含む顕・密の一致、つまり円・密・禪・戒を融合した思想に立脚していることを知る。

つぎに、興円は戒密一致の釈義による概念として、「一心戒蔵」のことを述べている。ここに一心戒蔵とは、光定（七七九―八五八）の『伝述一心戒文』に由来して、恵尋が「一心戒」思想を鼓吹したのを承けて、興円が樹立した戒家特有の思想である<sup>(89)</sup>。そのことは、前節に述べたように、興円の別著『菩薩戒義記見別紙抄』に詳述されており、戒灌頂でも特色ある要語となっている。それは、円戒を仏法の本源と位置づけ（それを一心戒蔵とする）、そのもとに仏教および天台のあらゆる教相と観法を把え直そうとする一種の教判的思考である。戒家の一心戒蔵は、通仏教的には仏性・真如または如来蔵とする概念を、円戒理論の中核に取り入れたものということができ、戒灌頂では「法界一輪鏡」（法界のすべてを映し出す鏡）なる事相をもって表現されるところのものである<sup>(90)</sup>。

またつぎに、興円は戒密一致によるいまひとつの意義に、「七重結界」のことを述べる。ここに戒

家の用いる七重結界とは、記家伝承の六重結界（比叡山上に設けられた結界を天台の六即位に配当して解釈したもの）に、第七重（戒壇院）を加えて、これを六即結界の中央に位置づけたものをいう。<sup>(7)</sup> その場合、興円が第七重である中央の戒壇院について、『本尊印相鈔』で次のように主張していることが注目される。（『続天全・円戒』一一七頁上〜下）

心性中台常寂光土者六即結界ノ中央ニ所<sub>レ</sub>築戒壇院是也。寂光者隨縁不變ノ真如也。隨縁不變真如者我等本源心性也。…（中略）…中台戒壇院者四土不二ノ寂光土也。寂光土者内証ノ理智冥合三土具足ノ土ナリ。非<sub>レ</sub>單ノ寂光土ニ妙覚極果究竟如来ノ所居也。乍<sub>レ</sub>居<sub>二</sub>内証ノ土<sub>ニ</sub>結<sub>二</sub>タマフ<sub>一</sub>説戒印<sub>一</sub>。

ここで、六即結界の中央に築かれる戒壇院が、「心性中台の常寂光土」であり、それは「隨縁不變の真如」を意味し、かつ「我等の本源心性」と規定されるのは、先の一心戒蔵とほぼ同じ意義の消息をもつ。そして、後半の文に「四土」とは、凡聖同居・方便有余・実報無障・常寂光の、いわゆる天台四土説をさすが、ここで戒壇院が「四土不二の寂光土」とされ、また「内証理智冥合の土」であると主張されるのを見ると、戒家の円頓戒思想が中古天台期特有の「寂光土」義と共通の基盤をもち、当時の本覚思想を背景としてそれを撰取している事情がうかがわれる。かくて、戒壇院に安置の本尊は、右の文に「妙覚極果究竟の如来」とよばれ、これが「説戒印を結びたまう」とされるその説戒印を事相に結び表したのが、つぎにみる「三聖の印相事」にほかならない。

### 三 授戒三聖の印相

さて、授戒三聖の印相事の初めは、「釈迦如来和尚師印相事」である。その印相は、つぎのように結ばれているという。（『続天全・円戒1』一一七頁下〜八上）

一手舒<sup>テ</sup>五指<sup>ヲ</sup>以<sup>テ</sup>大指<sup>ヲ</sup>捻<sup>ニ</sup>中指<sup>ニ</sup>、定手膝<sup>ノ</sup>上<sup>ニ</sup>置<sup>レ</sup>之<sup>ヲ</sup>、但水指少屈<sup>テ</sup>、惠手上<sup>レ</sup>之<sup>ヲ</sup>掌向<sup>レ</sup>外<sup>ニ</sup>。

ここに、定手とは左手であり、惠手とは右手である。また、定・惠は戒和尚の両手という意味で、釈迦如来（戒和尚）が戒・定・惠の三学を成就していることにも意義づけられる。そして、このような印相（事相）に関して、興円は種々の教理的説明を加えている。それによると、釈迦如来（和尚師）が両手ともに「五指を舒べて大指で火指（中指）を捻ずる」のは、報身說法印を表わすといい、両手にはまた仏身、三聚淨戒、仏知見、止觀等の義が配釈されるとする。

そのなかにまず、仏身義では、惠手（右手）を上げるのは自受用法身の智が空中にある多宝の妙境とひとつになることで、これによって和尚師が多宝塔中の釈迦如来であることを意味する。また、定手（左手）を膝の上に置くのは、他受用報身が衆生（受者）の機根によく契う意味で、これにより和尚師が『梵網經』の教主である毘盧遮那仏であることを表わす。よって、和尚師の印相は、両手で

法華・梵網の両教主を一身に具足していることを表わし、自受用身（右手）では理法身と智法身とが冥合し、他受用身（左手）では勝応身と劣応身とが契合するとの意で、両手でもって「境智冥合の三身（法・報・応の三身）」が具足することである。さらに、定手の水指（薬指）を少し屈するのは、戒の法水で一切衆生を利潤すること、また恵手の掌を外に向けるのは、法身の理（境）と智が冥合したまま一切衆生に向かう意味を表わす、とする。

ついで、三聚淨戒の義では、右手は悲手、大悲抜苦の意で、摂律儀戒を表わし、一切の罪を作らない決意のゆえにこれを上にあげている。また、左手は慈手、大慈与樂の意で、摂善法戒を表し、一切の善を作すべきことをこの手は開示している。よって、両手で「諸悪莫作・諸善奉行」つまり「止行二善」がそろい、このような慈悲の両手が利他の意味を表わし、従って両手の印をあわせたのが摂衆生戒の義である、という。

そして、仏知見と止観の義では、和尚師は「心性中台に居す」ゆえに、その印相は仏知見の義を顕わし、その場合「心性」の二字は「知見」の両字とイコールで、これらはまた「止観」の義にも通ずるといふ。すなわち、右手が「観」で、「仏知」を表わし、「智照顕揚」の義により、「三世常住に無明を踏んで法性の山に登る」ことを意味する。また、左手は「止」で、「仏見」を表わし、「寂靜解脱」の義により、「三世常住に法性を踏んで九界の機に垂れる」ことを意味する、という。

つぎに、「文殊羯磨師印相事」に移ると、羯磨師である文殊菩薩はつぎのような印相を結ぶ。

左<sup>テ</sup>舒<sup>テ</sup>五指<sup>ヲ</sup>、掌<sup>ヲ</sup>向上、置<sup>ニ</sup>膝<sup>ノ</sup>上<sup>ニ</sup>。右<sup>テ</sup>手<sup>ヲ</sup>上<sup>テ</sup>大指<sup>ヲ</sup>捻<sup>ニ</sup>中指<sup>ヲ</sup>掌<sup>ヲ</sup>向<sup>レ</sup>外<sup>ニ</sup>。

(『統天全・円戒1』一一九頁下)

これについての意味を、興円によつてみると、羯磨師は釈迦如来の「智(恵)門の徳」を表わすという。そのため、右手(恵手)の印相は和尚師のそれと同じに結んでおり、その義理はまた和尚師に準ずる。しかし、左手(定手)は和尚師のとは異なる。それは、「戒法の甘露門を開いて衆生に授与する」義、つまり「施甘露の義」を顕わす。それと同時に、左手には「弥勒の問いに酬(こた)えて四衆の疑念を開く」義も表わし、文殊が「左手を垂れ開く」のはその意であるとする。この「四衆疑」のことは、『法華経』序品の説相をもとにした意義づけであることは疑いない。そして、興円は羯磨文殊について、和尚釈迦如来と同じく、法・報・応の三身が両手の印相でもって具足していることを説明している。

つぎに、第三の「弥勒教授師事」では、教授師の弥勒菩薩はつぎのような印相を結ぶ。

右<sup>ヲ</sup>向<sup>レ</sup>上<sup>ニ</sup>水火少<sup>ヲ</sup>屈<sup>テ</sup>、中指<sup>ヲ</sup>与<sup>ニ</sup>大指<sup>ニ</sup>相<sup>ニ</sup>鉤<sup>ノ</sup>中一寸許<sup>リ</sup>。定手<sup>ヲ</sup>以<sup>ニ</sup>大指<sup>ヲ</sup>捻<sup>ニ</sup>中指<sup>ヲ</sup>、掌<sup>ヲ</sup>向<sup>レ</sup>右<sup>ニ</sup>、小指<sup>ト</sup>風指<sup>ト</sup>少<sup>シ</sup>屈<sup>シ</sup>テ、二<sup>ニ</sup>手<sup>ヲ</sup>乳<sup>ノ</sup>下<sup>ニ</sup>持<sup>ツ</sup>之<sup>ヲ</sup>。

(同前一二〇頁上)

この教授師の印相の意義を、また興円によると、それは和尚師の「定門の徳」をあらわし、そのために定手(左手)は和尚師のそれと基本的に同じ印を結ぶとする。ただし、教授師では定手を恵手の

方に向けているのが若干異なり、これは受者に威儀等を教えて惠徳の羯磨師に向かわせる意味を表わす。この弥勒の印相は、文殊の場合と対照的に、右手が和尚師（および文殊）と異なっており、左手の若干のちがいと合わせて、それらの意味が細かく記述される。すなわち、右手（惠手）では、和尚と羯磨の右手がともに大指（空指）と中指（火指）を捻ずるのは、授戒による発得戒と性徳戒（法身理戒）とが冥合する義であるのに対して、教授師の右手が大指と中指を捻えずに鉤状に少し離すのは、戒をまだ授けない前の威儀振る舞いを教える段階を表わすゆえに、冥合の義をもたないとする。

また、弥勒の左右両手ともに上げもせず垂れもせず乳の辺に持つのは、文殊が過去の本師で、釈迦が現在の教主ゆえに、ともに究竟果満である（したがって釈迦・文殊はともに右手を上げている）のに対して、弥勒は当来補処の菩薩ゆえにまだ因位にあるから両手とも高く挙げず、他方で部分的には等覚無垢位に昇っている菩薩であるから、これを表わして下にも垂らさないものであるという。そして、弥勒が右手の水指を少し屈するのは、受戒の機を教授する意味であり、その右手を上に向けるのは受者を引導して果上の戒を導入する意味を表わすなどと説明される。さらに、弥勒にあっても「三身即一の如来」ではあるが、両手を上げもせず垂れもしないのは、「三身相即」の義である。つまり、釈迦と文殊が右手を上げ左手を垂れることによつて、真身（法・報）と応身の三身を円満に具足する意味をあらわすのとは異なっているとす。



#### 四 登壇即身成仏の意味

このように、興円は三師の印相を解説したあと、少しく問答を設けて結論へと向かっている。すなわち、その問答では、主として文殊と弥勒が比丘形（剃髪）であることと、また山王を壇上に勧請する意義を論ずる。<sup>(72)</sup>そこでまず、文殊と弥勒が比丘形をとるのは、「穢土の所化」を表わすという。つまり、戒壇院での授戒儀が穢土の出家修行者に授戒する「穢土戒師の儀式」であることを意味する。とすれば、因位の比丘形（穢土の出家菩薩としての文殊と弥勒）が、すでにみたような「心性中台の戒壇」にあつて、「妙覚究竟の三身如来」と位置づけられているのはいかにも矛盾である。こうした疑問に対して、興円は「四土不二」「凡聖不二」「理智冥合」の論理で答えている。というのは、四土・三身は六即結界に配釈されて、断惑の浅深によつて勝劣次第をとるけれども、修行によつて劣から勝へ上りつめ究竟円満すれば、究竟の寂光土は穢土の同居理土と異ならず、また妙覚究竟の如来は穢土応身の理体に一致するという道理により、真実義には四土・三身ともに不二であるというのである。つぎに、戒壇院には外護の山王が勧請されるのであるが、これの意義もまた同様の理由で説明される。すなわち、坂本の社壇は「凡地戒体の所依」であり、そこに居す山王は最下品の凡位にある。これが、



妙覺極果所居の寂光土である山上の戒壇に勧請されるのは、凡（理）と聖（智）とが不二で、理智冥合の義によるからであるとする。このように興円では、四土や三身を断惑の浅深に従う勝劣によってのみ理解するのではなく、真実義でこれを見れば「互具相即融通無礙」であるとし、そのゆえに三身はともに同居（穢土）にも寂光にも居し、四土はそれぞれに四土を備え、よって「中台の寂光は四土即一の道場であり、能居の三師は三身即一の如来である」と主張するのである。

そして、これらの議論をへたのち、興円は「この壇に登る受戒の人は必ず決定して成仏する」といい、「登壇受戒による即身成仏」を結論とする。<sup>(73)</sup>すなわち、「寂光中台に登り、極果の三師に値（あ）い、無上の信心を発して一仏乗戒を受ける」者は、即身に成仏することを体験するというのである。興円の述べるこうした思想は、かなりの難解さを覚えるけれども、興円自身も「不思議の法」だとするこの受戒即身成仏義は、中古天台特有の発想に基づく思想を背景に成立した重授戒灌頂の極意でもあると考えられる。ただ、『戒壇院本尊印相鈔』の最後に、興円が「信心を有（も）ち戒行を相承する者」にのみこの法は許される、と述べていることは注意を要する。

このことは、興円ら戒家が十二年の籠山修行と厳しい戒学の実修をへるなかで、重授戒灌頂なる新法門が確立をみた事情を顧みる必要がある。今日、西教寺で執行の戒灌頂が初授戒（得度）の後十二年をへてこれを受ける資格をもつとされるように、重授戒の壇上に登って即身成仏義が履修されるの

は、そこに中古天台期の本覚的思想が背景にあるとはいえ、得度後の十二年にわたる真摯な戒行の実践こそが裏付けに要されるわけで、安易に即身成仏義だけがもてあそばされるならば危険な思想となりかねないのであろう。それゆえ、興円のこの書では、「秘すべし秘すべし」と結ばれ、また同書は従来法勝寺伝来の『しょうへん細編』のなかに収められ、いわゆる秘書のひとつとして安易な公開がはばかられてきた所以である。<sup>(74)</sup>

### 《注記》

(1) 黒谷流は今日では、法勝寺流円戒が比叡山麓坂本の西教寺(天台真盛宗)に受け継がれており、また元応寺流は比叡辻の聖衆来迎寺に継承された。その特色にみるもつとも主要なものは「重授戒灌頂」という独特の授戒法門にあるが、この伝戒儀則は今も西教寺のみに行われ、来迎寺では執行されていない。この灌頂を含めて、法勝寺流(西教寺)の円戒法門や思想のほとんどは黒谷流による円戒復興事業のなかで確立されたものである。なお、黒谷流と法勝寺流の典籍資料は、重授戒灌頂に関するものを中心に、『統天台宗全書・円戒1(重授戒灌頂典籍)』(一九八九年、春秋社)として公刊をみている。本稿でとりあげる興円の『一向大乘寺興隆篇目集』も、それに収録されている。また、色井秀讓『戒灌頂の入門的研究』(一九八九年)では、今日執行の重授

戒灌頂を紹介している。

(2) このような興円や恵鎮ら黒谷流の円戒再興の事跡は、興円の伝記『伝信和尚伝』と、恵鎮の伝記『閻浮受生大幸記(慈威和尚伝)』によって知られる(『統天台宗全書・史伝2』所収)。

(3) 『伝信和尚伝』(『統天全・史伝2』四一六頁下〜七頁上、四一九頁下)。

(4) 最澄の時機観についての近年の論稿には、浅田正博「伝教大師最澄における円機已熟思想の検討」(『日本仏教学会年報』四九号、一九八四年)、木内堯央「『顕戒論』にみる機と教」(『天台学报』三二号、一九九〇年)ほかがある。なお、最澄の『守護国界章』上之下に、「正像梢過已<sub>テ</sub>末法太<sub>ク</sub>有<sub>レ</sub>近<sub>ニ</sub>」(『伝全』二・三四九頁)とあり、また『依憑天台宗』序文には、「我日本<sub>ノ</sub>天下<sub>ハ</sub>円機已<sub>ニ</sub>熟<sub>シ</sub>円教遂<sub>ニ</sub>興<sub>ル</sub>」(『伝全』三・三四三頁)という言葉をみる。

(5) 『統天全・円戒1』一六八頁上。源信『一乗要決』巻中(『恵全』二・一一〇頁)。

(6) 『統天全・円戒1』一六九頁。興円は「五種義」と標示しているが、落丁のゆえか一義を欠いて四義が述べられているにとどまる。なお、最澄での「仮受小戒」の意味については、福田堯穎『天台学概論』第三卷「天台円戒概説」(一九五四年)一〇一頁などを参照。

(7) 「十恼乱」は天台『法華文句』巻八下の所説である(『大正』三四・二二〇a〜b)。また、ここに『梵網經』とは、第八輕戒および第十五輕戒などを指す(『大正』二四・一〇〇五c、一〇〇六a)。

- (8) 『続天全・円戒1』一六九頁下～一七〇頁上。円珍『授決集』卷上(『大正』七四・二九四c)
- (9) 『続天全・円戒1』一八六頁下～七頁上。
- (10) 『続天全・円戒1』一七二頁上。『顕戒論』卷中(『伝全』一・九七頁)。なお、『篇目集』の第七篇をみると、戒壇院にも比丘形の文殊像(授戒のときの羯磨阿闍梨)が安置されることを記す(『続天全・円戒1』一八六頁下)。これに対し、最澄らの時代には授戒の戒場(戒壇院)に文殊像を置くことはなかったと言われている(石田瑞磨『日本仏教思想研究(第一卷) 戒律の研究・上(日本仏教における戒律の研究)』一九八六年、二二〇頁)。
- (11) 『続天全・円戒1』一七二頁下～三頁上、なお、授戒即身成仏については、前章の恵尋の所に論じた。また、戒灌頂におけるそれについては、後の第四章第一節でみる。
- (12) 『続天全・円戒1』一七三頁。円仁『顕揚大戒論』卷一「大小二戒差別篇一」「小極不及大初篇二」(『大正』七四・六六一b～六七二b)。
- (13) 『続天全・円戒1』一七三頁下～四頁上。「十善戒」とは、①不殺生、②不偷盜、③不邪淫、④不妄語、⑤不綺語、⑥不惡口、⑦不兩舌、⑧不貪欲、⑨不瞋恚、⑩不邪見をいう。これに対して、小乗の沙弥戒は、右の④までは同じだが、⑤不飲酒、⑥不香油塗身、⑦不歌舞觀聽、⑧不坐高广大床、⑨不非時食、⑩不捉金銀宝の十戒である。沙弥十戒は、凝然『八宗綱要』の「律宗」のなか、

および法進『沙弥十戒威儀経疏』（『日藏』二一〈小乗律章疏一〉二四二頁〜四頁）にみる。なお「六条式」の「円の十善戒」を興円は右のような十善戒に解釈しているが、日本天台では異なった十戒に解釈されることもある（小寺文穎『天台円戒概説』一九八七年、一八九頁以下）。

- (14) 『続天全・円戒1』一七五頁上。「一乗戒」、「室衣座戒」（法師品）、「四安樂行戒」（安樂行品）はいずれも『法華経』の所説を指す。また、「三聚浄戒」は『瓔珞経』や『占察経』に説かれる（『大正』二四・一〇二〇c、『大正』一七・九〇四c）。興円が示すこのような「仏子戒」の解釈は、最澄偽撰の『学生式問答』巻四にもみられる（『伝全』一・三六三頁）。今日の最澄研究では、梵網戒の上位に法華戒を置いて大僧戒とする「正依法華」の立場は、最澄には認められていない（石田瑞磨前掲書「日本仏教における戒律の研究」一四四頁以下、小寺文穎前掲書二七頁以下）。

- (15) 『続天全・円戒1』一七五頁下。『梵網経』巻下（『大正』二四・一〇〇八b）

- (16) 『法華経』の「開会思想」は、『妙法蓮華経』葉草喻品に「汝等（声聞）所行是菩薩道」（『大正』九・二〇b）などと説かれるように、一乗の立場から声聞法を成仏に有効な菩薩道と位置づける（開会する）思想をいう。なお、義寂『菩薩戒本疏』巻下末（『大正』四〇・六八三c）。

- (17) 『続天全・円戒1』一七七頁上。光定『伝述一心戒文』巻中（『伝全』一・五九六頁以下）。「恵暁・徳善の諍論」とは、恵暁は声聞の上臘だが菩薩僧としては日が浅く、他方の徳善は声聞僧として

は下臘だが菩薩僧としては経歴が古い、という場合にどちらが上座になるかとの諍いである。これには「官符」が発せられて、叡山僧は叡山での受戒日から、また他寺僧は東大寺での受戒日からそれぞれ法臘が数えられて、相互の座次が決められたという。

(18) 『続天全・円戒1』二七七頁下。『梵網経』卷下(『大正』二四・一〇〇七a、b)。天台『菩薩戒義記』卷下には、この戒を「不敬好时戒」とする(『大正』四〇・五七八a)。

(19) 『続天全・円戒1』一七八頁上。『梵網経』卷下(『大正』二四・一〇〇八a)。天台『義記』卷下(『大正』四〇・五七八c)。明曠『疏』卷下(『大正』四〇・五九六c)。勝莊『菩薩戒本述記』卷四(『大正』一・六〇・二・一四五右)。

(20) 『続天全・円戒1』二七八頁下。『顕戒論』卷中(『伝全』一・二一九頁)。道宣(五九六〜六六七)『四分律刪繁補闕行事鈔』(二二卷)卷下一(『大正』四〇・一〇六a)。法進『沙弥十戒威儀经疏』(五卷)卷四(『日藏』二一・三四四頁)。元照(一〇四八—一一一六)『四分律行事鈔資持記』(一六卷)『大正』四〇)。なお、元照『資持記』からの引文は、同『仏制比丘六物図』のなかに同じ所説がある(『大正』四五・八九八c)。また、律では比丘の生活必需品を、三衣に鉢・坐具・漉水囊を加えた「六物」とする。それについては、元照『仏制比丘六物図』にくわしく(『大正』四五)、篇目集』のなかでこのあと興円も依用している。

- (21) 『続天全・円戒1』一七九頁上。道宣『四分律行事鈔』卷下二(『大正』四〇・一二五a)。
- (22) 『続天全・円戒1』一八一頁上。『梵網經』卷下(『大正』二四・一〇〇八b)。天台『義記』卷下(『大正』四〇・五七九a)。
- (23) 太賢『梵網經古述記』(三卷)卷下末(『大正』四〇・七一五b)。与威『梵網菩薩戒經疏註(注梵網)』(八卷)卷八(『正統藏』一・五九・三二二右下)。元照『仏制比丘六物図』(『大正』四五・九〇一a)。
- (24) 『続天全・円戒1』一九一頁〜八頁。
- (25) 『続天全・円戒1』一八四頁上。『梵網經』卷下(『大正』二四・一〇〇八a)。明曠『疏』卷下(『大正』四〇・五九六c〜七a)。なお、『伝信和尚伝』の「結夏事」(『続天全・史伝2』四一八頁下)を参照。
- (26) 『続天全・円戒1』一八四頁下以下。
- (27) 『続天全・円戒1』一八五頁下以下。
- (28) 『続天全・円戒1』一八六頁上。なお、黒谷流には作者未詳の『円頓戒法秘藏大綱集』(伝叡空、西教寺正教蔵)という書が残され、その書には「戒法教主」の下に、戒法と三身についての黒谷流独特の所説がある。
- (29) 『続天全・円戒1』所収。

- (30) 『続大全・円戒1』一八七頁上。
- (31) 最澄『山家学生式』六条式(『伝全』一・二二頁)。
- (32) 『二向大乘寺興隆篇目集』(『続大全・円戒1』一八三〜四頁)。
- (33) 『二日一夜行事次第』(『続大全・円戒1』一九一〜五頁)。
- (34) 梵網戒では第三十七軽戒に、「若布薩日新学菩薩半月半月布薩誦十重四十八軽戒」と説かれ(『大正』二四・二〇〇八a)、また明曠の『天台菩薩戒疏』巻下では、それを注釈して布薩の仕方を示していることは周知のとおりである(『大正』四〇・五九七a〜c)。
- (35) 『篇目集』の「第七造寺安置本尊篇」での記述でそのことを知る(『続大全・円戒1』一八六頁下)。
- (36) 『山家学生式』四条式(『伝全』一・一九頁)。
- (37) 『続大全・円戒1』一八四頁上。『梵網経』巻下(『大正』二四・一〇〇八a)、明曠『疏』巻下(『大正』四〇・五九六c〜七a)。
- (38) 『梵網経』巻下(『大正』二四・一〇〇八b)、『孟蘭盆経』(『大正』一六・七七九b〜c)。
- (39) 『伝信和尚伝』(『続大全・史伝2』四一八頁下)。
- (40) 『続大全・円戒1』一九六頁下。なお、興円の『篇目集』では、「所著衣事」などにおいて、天台僧の著衣をくわしく註釈し規制しているのを見る(『続大全・円戒1』一七九頁下〜八〇頁下)。



(41) 石田瑞磨『日本仏教思想史（第一巻）戒律の研究上』一九八六年、箕輪顕量『中世初期南都戒律復興の研究』一九九九年などにそれらの研究をみる。

(42) 上杉文秀『日本天台史』四六七頁以下と六四八頁以下、および恵谷隆戒『円頓戒概論』一三二頁以下など参照。一五〇一年成立の尊舜の『二帖抄見聞』の伝えるところによると、恵心流の円戒伝授の様相を記述して、「当流ニハ一心三観ノ外ニ別ニ不可有ル円戒伝授ノ義ニ云也。一家ノ意ハ乗戒一体ニシテ三学不二也。」「所詮円戒ノ実体トハ何物ゾ。只持ツ法華経ニ云也。妙法既ニ一心三観也。妙法伝授ノ外ニ依テ何ニ円戒相承ノ義可有レ之耶。…（中略）…三学俱伝ノ妙法故ニ法華伝授ノ外ニ円戒ノ相伝不可有レ之云事分明也。」（『天台宗全書』九・二二五頁上）などと述べている。

(43) 黒谷戒系についての先行研究をあげておくと、恵谷隆戒前掲書一四三〜一五八頁、色井秀讓他『天台真盛宗宗学汎論』一八五頁以下などを参照。なお、生没年は最近までの研究成果にもとづく。

(44) 『円頓戒聞書』、『一心妙戒鈔』三巻、『天台菩薩戒真俗一貫鈔』など。本書の第二章に、これらについて論じている。なお、それらの文献考証では、窪田哲正「求道惠尋の『円頓戒聞書』について」（『印仏研究』二八―一、一九七九年）、同「『天台菩薩戒真俗一貫鈔』について」（『印仏研究』二九―一、一九八〇年）、大久保良順「重授戒灌頂の興記」（『天台学报』二二二、一九八〇年）などの研究がある。

(45) 大久保良順氏も指摘するように（前掲論文『天台学報』一二二）、惠尋の著作の中では、弘長三年（一二六三）の講録とみられる『円頓戒聞書』には「戒家」の称はない。そして、文永三年（一二六六）頃の成立とみられる『一心妙戒鈔』（その上巻）には「戒家」の称が存する。惠尋の師の惠顛には著作は存しないが、そののちの興円では、自らのことをつねに「戒家」とよんでいる。

(46) 重授戒灌頂は、惟賢（法勝寺流）と光宗（元応寺流）以来、京都岡崎に存した法勝寺と元応寺にそれぞれ伝承され、両寺滅亡ののちは、坂本の西教寺と比叡辻の来迎寺に各々移されて今日に至っている。ただし、来迎寺の元応寺流は近年には執行されておらず、法勝寺流のみが今日にもなお、天台真盛宗の総本山である西教寺に伝承され行われている。その戒灌頂関係の典籍は「しよ編へん」<sup>へん</sup>とよばれ、たとえば西教寺では内司課（貫首）の専属とされ、古来、貫首以外には披見できないものとなっている。なお、色井秀讓『戒灌頂の入門的研究』（一九八九年、東方出版）四八頁以下を参照。

(47) 『続天台宗全書・史伝2〈日本天台僧伝類〉I』所収。

(48) その奥書には、「右正本は導崇和尚（光宗）の遺跡である阿字息障院の庫藏に在ったものを、去る明徳元応鐘初日（一二三九〇年）に門流に弘めんがためにこれを写し取った」との記述があり、また、その傍註には「私に云く、この伝、作者を尋ねべきに道崇和尚の作か」とあり（『続天全・

史伝2』四二七頁下)、したがって、この伝記書は、興円と同時代の遺弟である光宗の作ともみられている。

- (49) 前記の黒谷流の戒系にみるように、黒谷流円戒は、叡空よりのちの数代に浄土宗の祖師たちを経由している。事実、黒谷流ではある時期までは、叡山の黒谷とともに、今日では浄土宗に属する京都東山の新黒谷(金戒光明寺)をも拠点とし、浄戒双修の思想は惠尋の『円頓戒聞書』にもみられるところである。そして、源空(法然)以下、惠顛まではいずれも金戒光明寺の初期の歴代でもある(藤堂恭俊『法蓮房信空上人』一九八九年)。いま、興円はその東山の金戒院で惠顛より円教菩薩戒を受けたのであるが、しかし、これ以後の興円の事蹟には新黒谷との関係は認められず、また、興円(およびそれ以後の黒谷流の人々)の著作には浄土教的思想はみられず、戒灌頂にも浄土教的要素はまったくない。すなわち、黒谷流では浄戒双修は惠顛までであり、興円以後の戒家では新黒谷(浄土宗)との関係は絶たれ、その円戒相承は叡山天台宗のなかでのみ発展していったといえよう。

- (50) 『統天全・史伝2』四一六頁上。

- (51) 『統天全・円戒1』の『解題』四頁、および色井前掲書『戒灌頂の入門的研究』一九一頁以下、色井秀謙「戒灌頂秘書『十六帖口決』について」(『天台学報』二五、一九八三)を参照。

(52) 『秘決要集』には大正大学および龍谷大学など所蔵の刊本がある。『秘蔵大綱集』の方は西教寺正教蔵に存し、その正教蔵所蔵のものに「黒谷叡空撰」とある。異名同本であるこれらの書を興円のものであると推定するのは窪田哲正氏であるが（『円頓戒法秘蔵大綱集』について）『印仏研究』三〇—一、一九八一年）、私見によれば、興円とは決しがたい疑問がある。というのは、ひとつには同書の奥書についての不審である。興円の現存の著作をみると、いずれにも年号等を付した興円自署の奥書があるのに対して、この書にかぎって自署の奥書がなく、『秘蔵大綱集』『秘決要集』ともに、「嘉元二年（一二三〇四）七月二十八日」と記す奥書には、「伝言和尚御自筆」とあるのみで、興円の著述であることを明記しないばかりか、そこに記された年号の干支も不正確である。また、思想的内容には、窪田氏はその「信心受戒」説を根拠としているが、本稿の以下にのべるごとく、「信心受戒」説は興円に始まるものではなく、すでに恵尋にあつて、興円以後の戒家では恵尋を受け継ぎ発展させたものである。そして、これも本稿の以下に明らかにするよう、興円に始まる戒家特有の思想のひとつは「一心戒蔵」の説とみることができ、『秘蔵大綱集』には「一心戒蔵」説があるから、この書を興円よりさかのぼって、つまり従来のごとき叡空撰とは（恵谷前掲書一三三頁、色井前掲書四頁）とうてい認められない。と同時に、同書は戒家の思想の綱要を整理して説いているという性格から、また前述の奥書についての不審からも、あるい

は興円よりもつとのちに、興円に仮託、または興円以前のものであることをにわせて製作されたとみてよいであろう。

(53) 『菩薩戒義記』二巻は（『大正』四〇所収）、今日の學術研究では智顛の親撰が問題にされることがあるが、日本の天台宗では近代まで智顛親撰が疑われることはなかった。本疏は鳩摩羅什訳の『梵網菩薩戒經』（『梵網經』盧舍那仏説菩薩心地戒品第十、『大正』二四所収）を註釈する現存最古のものであり、上・下巻からなる。この疏では、上巻にまず（一）釈名、（二）出体、（三）料簡の「三重玄義」が説かれ、ついで『梵網經』の注釈に入り、下巻では「正説段」として、「十重四十八輕戒」の戒相が順次釈される。

(54) 当時の口伝法門をこととする恵心・檀那両流の日本天台宗のなか、黒谷流戒家は記家と密接な関係をもつて檀那流に属するとみられる（裕慈弘『日本仏教の展開とその基調』下巻二六二頁、色井前掲書一四五頁ほか）。その場合、戒家でも口伝を重んじてはいるが、口伝には撰者名の分からぬ文献が多いのに対して、とくに戒家においては興円など中心的学僧の撰者名の明確な著述が多く残されていることは銘記されてよい。ただし、いまの『知見別紙抄』と、その中に出る『口伝抄』の二つとき、両者の間でいずれが主で、どちらが補助的な関係にあるのかは不明である。そして、このような傾向は、興円ののちの惟賢の『天台菩薩戒義記補接鈔』（三巻、『大日本仏教

全書』七一所収)にもみられる。すなわちそこでは、惟賢の師の恵鎮から受けたとみられる『眼智鈔』ほかの、現存しない口伝的な「抄」類に、惟賢もまた所説の多くを譲っていることが顕著である。

(55) 『統天全・円戒1』二〇四頁。なお、『学生式問答』八卷(『伝教大師全集』一所収)は、今日では最澄真撰ではなく、後世の仮託書であるとみられているが、恵尋や興円ら黒谷流ではつねにこれを真撰のものとして、最澄の円戒が「正依法華」であることの典拠に用いている。

(56) 仁空『菩薩戒義記聞書(永徳記)』(『天全』一五・三頁以下)、尊舜『二帖抄見聞』(『天全』九・二二七頁)など参照。

(57) 『統天全・円戒1』二四八頁。

(58) 恵尋『一心妙戒鈔』卷上(『統天全・円戒1』二六一頁下)

(59) 恵尋の『一心妙戒鈔』卷上にはつぎのようにある。

尋云。以<sub>レ</sub>何心<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>就戒体<sub>ト</sub>乎。答。始自<sub>三</sub>积尊<sub>一</sub>(千仏戒准<sub>レ</sub>之) 師資相伝一代<sub>モ</sub>不<sub>レ</sub>絶。故戒既定可<sub>レ</sub>成<sub>三</sub>就戒体<sub>ト</sub>。疑心無<sub>キ</sub>信心<sub>ヲ</sub>以<sub>テ</sub>納<sub>三</sub>得性徳<sub>一</sub>三聚浄戒<sub>一</sub>也。性徳<sub>ト</sub>云<sub>ヘトモ</sub>始覚冥<sub>三</sub>本覚修徳<sub>一</sub>帰<sub>二</sub>性徳<sub>一</sub>之時、性無作仮色<sub>ノ</sub>戒<sub>ノ</sub>体<sub>ト</sub>成<sub>ル</sub>也。疑物之心<sub>ハ</sub>空仮二辺<sub>ノ</sub>心也。無<sub>三</sub>疑心<sub>一</sub>者中道<sub>ノ</sub>善信也。(『統天全・円戒1』二七二頁下)

(60) 恵心流の四重興廢義については、たとえば『二帖抄見聞』のなかの「四重興廢之事」(『天全』九、二二〇頁下段以下)などをみよ。また、田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』(一九六五年)四〇三〜四七四頁を参照。

(61) 光定『伝述一心戒文』卷下(『伝教大師全集』一・六三三頁)。光定の引用する天台智顛の『普礼法』の文は、『国清百録』に載せられているものによると思われる(『大正』四六・七九五上―中)。けれども、文は少し異なり、『国清百録』所載には「一心戒蔵」という語はない。これ(光定の「一心戒」)についての考証は、石田瑞磨『日本仏教における戒律の研究』(同『日本仏教思想研究』第一「戒律の研究」上)の三二六頁以下を参照。それで、この「一心戒蔵」という語は、恵尋の著作をみると、『一心妙戒鈔』には、光定の『伝述一心戒文』卷下の天台「普礼法文」を引用するなかにみられるが(『続天全・円戒』二九五頁下、ここでは恵尋は「天台百録」をも指示している)、恵尋自体の言葉のなかには、光定を承けて「一心戒」という表現は多くみられ、また『明曠流』にしたがって「戒蔵」という語もみられるも、「一心戒蔵」の語は、恵尋のいずれの著作の中にも認められず、恵尋にはこれについて説くところはないと言つてよい。

(62) ところで、窪田哲正氏はその論文「中古天台における戒勝止観の法門」(『大崎学報』一三九号一九八五年)で、戒家の円戒思想を「戒勝止観」と特色づけている。その語自体は戒家の文献か

らのものではなく、日蓮系統の著述のなかに「止観勝法華」とあるのにならった氏の造語であるうが、もしその意味するところが、「止観勝法華」の如き、「興廢」的な、あるいは「選択」的な意味であるとするならば、賛意を表することはできない。というのは、いま述べた一心戒蔵を最高位とする興円（戒家）に特有な四重積においても、下位の重である観心（止観）を捨てて高位の戒（一心戒蔵）を取るとというのが興円の意図ではなく、一心戒蔵が「能開の本源」であると規定されているように、戒を本源的な、もつとも大切なものとして堅持することによって、下位の重であるあらゆる法門（観心や本迹両門および爾前教にいたるあらゆる諸教）が妙法としての生命をもち、正覚を得るための修行としての意味をもつ、というのが戒家の本意であると思われるからである。すでに、興円の伝記にもうかがわれるように、また戒家の他の学僧たちもそうであるように、興円は円戒（円頓戒）をことさらに興行せしめることに努力しながら、他方で『法華経』を学び、密教の行法を修めるのをこととしてしている。これは最澄以来の天台における「四宗兼学」を基本の立場とするのによる（それに対し、鎌倉新仏教の宗派は多く専ら一宗旨を選び取る方法による）。このことは、興円らの確立した重授戒灌頂の性格をみる上にも大切なことである。すなわち、戒灌頂は戒という元来顕教に属する伝授作法に密教の灌頂を取り入れて、「即身成仏」義を師資の間で体験せしめるといふ、顕（戒）密双修の総合的、融合的な法門なのである。した



がって、戒家の文献の中に、諸教門間の上下、勝劣を片言半句に述べる部分があっても、それらに興廃的な取捨選択の意味に解するのは決して正確な捉え方ではないと思われる。興円ら戒家が示したそのような思想的傾向は、そのかなりのちに、黒谷末の門流に属して、西教寺を中興した室町期の真盛（二四四三—一四九五）の淨戒双修の仏教のなかにも認められる。真盛の場合は、「持戒堅固にして専ら念仏に勤める」という宗風であり、それは一見、法然の態度に似ているようではあっても、天台を去った法然とは基本的に相違しており、他方で興円戒家らの顕密双修（または戒密双修）とは異なっているものの、黒谷末の門流にあるという点も含めて、天台の学僧としての基本的思想傾向は、真盛と戒家とは同じであるといつてよい。すなわち、叡山天台を去って鎌倉新仏教を興した法然、親鸞、日蓮、道元らは、興廃的、選択的な意味でそれぞれ念仏、法華、禅のみを専修するという道を取ったのであるのに対し、のちの真盛も含めて、興円ら戒家の学僧たちは、むしろ興廃的、選択的な新仏教の進み方を本意とせず、天台という旧仏教の枠内で、伝統的な法門を復興し、そこに新しい思想を付与して真の求道のあり方を示そうとした、その基本的な性格を見落としてはならないであろう。

(63)

興円『十六帖口訣』（『統天全・円戒1』）、光宗『普通広釈見聞』（『大正』七六）、惟賢『菩薩戒義記補接鈔』（鈴木『仏全』一六）、同『菩薩円頓受戒灌頂記』（『統天全・円戒1』所収）など

に、その概念による主張がみられる。

(64) 西教寺正教蔵に所蔵する。この書にも興円自署の奥書が付されていて、それにはつぎのように記されている。

徳治三年（一二三〇）八月一日始草<sub>ニ</sub>案<sub>之</sub>。為<sub>レ</sub>興<sub>ニ</sub>行大乘戒<sub>ニ</sub>報<sub>中</sub>四恩<sub>上</sub>、於<sub>ニ</sub>叡山黒谷願不退坊<sub>ニ</sub>集<sub>レ</sub>記<sub>之</sub>。為<sub>ニ</sub>未受戒<sub>ニ</sub>不見<sub>レ</sub>之也。仏子興円四十六、藹三十。

なお、この書は興円らが学んだ梵網戒の実践に関するものなので、本研究において翻刻を試みたい。

(65) 色井秀讓前掲書一四五頁。

(66) 田村芳朗『天台本覚論』（岩波〈日本思想大系〉九、一九七三年）五四二頁、同『鎌倉新仏教思想の研究』四六七頁ほか参照。

(67) 『西教寺の歴史と寺宝』（一九八九年、西教寺刊）二五四頁。これと同じ画軸は、かつて法勝寺流の伝戒を行っていた名刹の、鎌倉の円頓宝戒寺や伊予（愛媛県）の等妙寺にも所蔵されている。

(68) 興円が著した戒灌頂の奥義書『円戒十六帖』に、この諸法実相印（合掌印）が詳述されている（『続天全・円戒1』一〇三頁）。また、西教寺で執行の現在の戒儀については、色井秀讓『戒灌頂の入門的研究』（一九八九年、一七六頁）を参照。

(69) 興円『本尊印相鈔』（『統天全・円戒1』一一六頁）。光定『伝述一心戒文』卷下（『伝全』一・六三三頁）。惠尋『一心妙戒鈔』卷中（『統天全・円戒1』二九五頁下）。詳しくは前節を参照。

(70) 法界一輪鏡のことは、興円『円戒十六帖』に出る（『統天全・円戒1』九八頁下）。なお、これについては次節でみる。

(71) 記家伝承の結界式は、今日『大結界式』として知られるもので、戒家でもこれを用いたことは疑いない（『伝全』四所収、『統天全・円戒1』にも所収）。

(72) 『統天全・円戒1』一二二頁上～二頁上。

(73) 『統天全・円戒1』一二二頁下～三頁上。

(74) 『緇編』とは、重授戒灌頂に関する重要な諸典籍の一群をさす（『統天全・円戒1』に目録を収録する）。これについては、色井秀讓前掲書『戒灌頂の入門的研究』四八頁を参照。『戒壇院本尊印相鈔』は、兼法勝西教寺の『緇編』に収められていた書である（『統天全・円戒1』四三〇頁）。

なお、黒谷・法勝寺流所伝の授戒本尊画幅（先の注記（67）の西教寺・宝戒寺・等妙寺蔵の授戒本尊軸）には、授戒三聖の上方に「四箇の図絵」が描かれている。これについては、撰者・成立時ともに明確を欠く『円頓戒場図』のなかの、「戒本尊事」にある次の記述がそのことを述べている。

山門<sup>ニ</sup>常<sup>ニ</sup>用<sup>ル</sup>所<sup>ノ</sup>本尊<sup>ハ</sup>、中尊<sup>ハ</sup>、釈迦如来也（坐像金色、御光等<sup>モ</sup>金像）。右<sup>ハ</sup>、僧形<sup>ノ</sup>文殊（羯磨師ナリ、着<sup>ニ</sup>納衣<sup>ニ</sup>）。左<sup>ハ</sup>、僧形<sup>ノ</sup>弥勒（教授師<sup>ナリ</sup>、着<sup>ニ</sup>納衣<sup>ニ</sup>）。左<sup>ノ</sup>上方<sup>ニ</sup>上<sup>ニ</sup>宝珠三ツ（有人云、山王三聖也。或云、三聚戒也云云）。下<sup>ニ</sup>月輪<sup>アリ</sup>、輪内<sup>ニ</sup>蓮座一ハカリアル也。右<sup>ノ</sup>上方<sup>ニ</sup>月輪<sup>ニ</sup>アリ。上<sup>ハ</sup>赤色、下<sup>ハ</sup>白色也云云。（『統天全・円戒1』四五頁下、へ）は割注）

授戒三聖の左右上方にある「四箇の図絵」は、戒灌頂思想の主要な諸要素が象徴的な事相をもつて描かれていると考えてよい。ところが、これと全く同じ画幅図が浄土宗西山派の諸寺にも用いられているという（杉江幸彦「西山流の円頓戒本尊画像について」『西山学会年報』四号、一九九四年）。元来、黒谷・法勝寺流に由来すると思われるこの本尊画幅が、いかなる経緯で西山浄土宗にも伝わることになったかは、別途調査される必要があるけれども、西山派では、寛正五年（一四六四）に記された相巖による『円頓戒口訣』なる口伝書が存するようで、いまの「四箇の図絵」のいっそうくわしい説明は、相巖の記がおおいに参考にもなる。『統天全・円戒1』所収の戒灌頂文献のなかには、「四箇図絵」の具体的説明は見出しがたい。

## 第四章 重授戒灌頂の思想と一得永不失の戒体義

### 第一節 重授戒灌頂と本覚思想

#### 一 中古天台における戒灌頂儀の成立と本覚思想の問題

中古天台とよばれる比叡山天台宗史のなかで、叡空（一一一七九）と源空（法然房一一三三—一二二二）に始まる黒谷流の戒脈の上に、比叡山に円戒と籠山行を復興して、その過程で「戒灌頂」を興した一流がある。戒灌頂（重授戒灌頂）は今日、法勝寺流円戒の特色ある法門（戒法の伝授儀式）として、「戒称二門」を宗風とする天台宗の真盛門流にある比叡山麓坂本の西教寺（天台真盛宗総本山）に伝持され行われている。これは、叡山黒谷流を承けた京都の法勝寺が、「応仁の乱」などの戦禍を被り、廃絶を余儀なくされるに及んで、その末寺に位置した西教寺へ、天正十八年（一五九〇）に兼摂されたためによる。

戒灌頂は、かつて江戸時代には天台宗のいくつかの名刹や、あるいは浄土宗に属する一部の大寺院でも行われた由緒をもつが、現在は西教寺にのみ執行される貴重な法門となっている。しかるに、こ

の戒灌頂は口伝法門によって成立しているとともに、出家僧の「唯授一人」の秘法に属し、かつ文献類も門外不出とされたので、宗外や一般にはあまり知られなかつた。もつとも、天台学の研究者や一部の識者には注目されてはいたが、近年に『統天台宗全書』の刊行によって、関連文献の多くが公開翻刻されたので、すでに学術的な研究が一般に可能となつて<sup>(1)</sup>いる。

ところで今日、中古天台期の天台思想、とりわけその本覚的な思想が、それへの評価と批判をめぐつて、やや活発に議論されて<sup>(2)</sup>いる。そこでの問題の多くは、鎌倉新仏教との間の影響と反発の関係であるが、そのなかで天台本覚思想は現実肯定に偏つた思想のゆえに、戒律や修行をないがしろにする墮落的傾向をもつという見方もある。その点では、戒灌頂は中古天台期の天台宗で成立していることから、本覚思想を中核にもつている。けれども、それは天台における戒律復興のなかで案出された法門であることに注意が向けられねばならない。

天台の本覚思想については、すぐれて日本的な仏教が形成され発展するうえで、無視できないおおきな要因を占めてきたと考えられる。それに対する批判と評価をめぐつては今少し多面的な究明が必要である。<sup>(3)</sup>戒灌頂は、鎌倉新仏教とは異なる旧仏教内で成立した、日本的な仏教の一形態であるといえる。本節では、そのことについて、中古天台期の本覚的思考のなか、どのような仏道を志して成立しているかを中心に見ておきたい。

## 二 円戒復興事業と戒灌頂儀の確立

戒灌頂を確立した祖師たちは、叡山の黒谷流のなかにあり、戒灌頂を確立してのち、それは法勝寺流と元応寺流とに受け継がれた。その当初の戒脈（黒谷流）は次の通りである。

叡空―源空―信空―湛空―惠尋―惠顛―興円―惠鎮

これのと、興円は京洛では岡崎の元応寺を、また惠鎮は法勝寺を活動の故地としたことから、興円の弟子である光宗は元応寺に拠り、惠鎮の弟子となった惟賢は法勝寺を継いで、戒脈が分かれる。戒灌頂は、両寺の由緒ある法門となったが、京洛の戦禍で法勝寺は比叡山麓の西教寺へ、また元応寺は比叡辻の聖衆来迎寺へ兼摂されることになる。ほかに、惠鎮が地方の戒場に定めた鎌倉の宝戒寺や、伊予（愛媛県）の等妙寺にも、戒灌頂の授戒本尊が残されていることから、これらの寺院でも執行されていたことが分かるが、今日では西教寺だけに行われているのである。

それで、黒谷流は比叡山西塔の黒谷で、平安末頃までに衰退していた天台の円戒（円頓戒）を、復興することに志した叡空（一一七九）に始まる。そのもとにあった源空（法然一一三三―一二二二）が、浄土念仏によって叡山から独立して後に、その門流にあつて叡空の祖跡（比叡山の黒谷）を根拠地に

円戒復興を実現したのが、いわゆる戒灌頂家である。その中心的役割を果たしたのは、興円（伝信和尚一・二六三―一三二七）と、その弟子の恵鎮（慈威和尚一・二八一―一三五六）である。これら二人には、それぞれ伝記が残されている。『伝信和尚伝』と『閻浮受生大幸記』である（『統天全・史伝2』所収）。それらによって、戒灌頂を確立した円戒復興の事蹟の多くが分かる。

右の戒脈で恵顛までは、今日浄土宗の大本山である金戒光明寺（新黒谷）の、初期の歴代に列せられている。ところが、興円では東山金戒院（金戒光明寺）で恵顛から、二十六歳のとき菩薩戒を受けて後には、金戒院での事蹟は見出されず、またその活動は弟子の恵鎮らを含めて、浄土念仏を交えない天台宗の学僧に終始している。したがって、戒灌頂にも浄土念仏の要素をみない。その当初の目的は、祖式（伝教大師最澄の『山家学生式』）による十二年籠山行と大乘戒（円戒）の復興にあったのである。そして、その事業を完遂する過程で戒灌頂が形成されたわけである。

また、興円に先駆的な影響を及ぼしたのは、恵尋（求道房、一一二八九）である。この人には、不完全なものではあるが著作が残されている。『円頓戒聞書』（上巻のみ存）と、『一心妙戒鈔』（三巻）であり（『統天全・円戒1』）、興円が引用する恵尋（祖師上人）の言葉は、専ら後者に見出される。それら恵尋の両書には、ある視点に立つときには著しい相違が認められる。すなわち、『聞書』には浄土念仏の思想が色濃く出ていて、恵尋が浄戒双修の学僧であったことが分かる。それに対し『一心



『戒鈔』には、浄土念仏の思想はこれを見ることができない反面で、戒灌頂の要素となる考え方が多く認められる（一心戒の考え方や十指合掌など）ばかりでなく、のちに興円らが盛んに自らを「戒家」と称したその呼称がすでに用いられているのを見る。このことから、戒灌頂の創始は少なくとも恵尋にさかのぼれるかも知れない。けれども、確実なことは言えないわけで、むしろ興円の伝記などによると、恵尋は十二年籠山と円戒の興行に努力したが、途中で断念したということからみて、戒灌頂も十分な形を整えなかったとみてよい。

興円は、嘉元二年（一三〇四）の四十二歳のとき、山門の戒法再興を發起し、翌年の十月より黒谷の願不退房で十二年籠山行を始めた。恵鎮は初め興円に隨身したが、興円の翌年に二十六歳で籠山に加わり、また少し後に光宗ら数名の学僧が加わった。徳治二年（一三〇七）六月十一日に、興円は恵顛より願不退房で「灌頂受戒」を遂げている。そして、延慶三年（一三一〇）四月十六日から、修行の場所を東塔の神蔵寺に移して、興円を中心に夏安居を再興し布薩等を修めた。のち、正和五年（一二二六）に興円は籠山行を結願し、その翌年の四月に没する少し前に、恵鎮に「戒家数代の己証」である「一箇の灌頂」、つまり戒灌頂を授けている。さらに、籠山を終え恵鎮に戒灌頂を授ける直前までに、戒灌頂の奥義を記した『十六帖口決』（円戒十六帖）を書き終えている。

このように、戒灌頂は比叡山における円戒と籠山修行の実践の上に成立している。そして、この点

が戒灌頂の性格と思想をみるとときには大切である。興円は恵顛から承けているので、戒灌頂の原初形態は恵尋からあったとみてよいが、名実ともに確立したのは興円らによる。興円に従って修行した光宗（一二七六一三五〇）は、興円が早く没したので、その後には恵鎮に従い、恵鎮から戒灌頂を受けている。光宗は正慶元年（一三三二）に、興円の『十六帖口決』を書写している。光宗は興円の跡である元応寺に拠ったので、光宗以後の系統はこれを元応寺流という。また、恵鎮は惟賢（一二八九—一三七八）という秀でた弟子を得て、恵鎮が復興して伝戒の拠点とした法勝寺を惟賢が継いだので、この後を法勝寺流という。惟賢は、戒灌頂を貞和五年（一三四九）に法勝寺で恵鎮から授けられた。そのときに恵鎮から承けたことをもとに記したが、惟賢の『菩薩円頓授戒灌頂記』である。

戒灌頂の戒儀書や重要文献は、「しようへん細編」とよばれる伝戒師専属の、古文書群によって伝えられてきた。そのなかで、右の興円と惟賢の記した奥義書は、戒儀書とともにもっとも重要な部類に属する。しようへん細編の主な文献と、しようへん細編には含まれないが興円や恵鎮らが残した戒疏類の主要なものは、先に掲げた恵尋のものとともにすでに公刊をみている。<sup>(5)</sup>

### 三 戒灌頂儀の構成と奥義書

戒灌頂は、くわしくは重授戒灌頂という。得度授戒（初授戒）の上に（十二年をへて）重ねて灌頂受戒の壇に登るので、その名があるとしてよい。あるいは、戒灌頂儀自体のなかで、「伝授壇」の上に重ねて「正覚壇」に登るゆえの名でもある。戒灌頂は、基本的に伝授壇（外道場）と正覚壇（内道場）の二重構成になっている。ただし、執行次第は三段の構成による。<sup>(6)</sup>

すなわち、はじめに外道場の伝授壇<sup>でんじゅだん</sup>では、「十二門戒儀」を行うことをベースとする。十二門（1 開導、2 三帰、3 請師、4 懺悔、5 発心、6 問遮、7 正受戒、8 証明、9 現相、10 説相、11 広願、12 勸持）による授戒儀則は、戒灌頂に特有のものではなく、通常の伝法授戒である。つまり、それは最澄（七六七—八二二）の『授菩薩戒儀』を基準とした儀則次第である。しかるに、その「第七正受戒」のときに「五瓶灌頂」が行われ、また「四重合掌」が授与される。これが戒灌頂に特有の狭義の伝授壇作法である。（ただし、「合掌」授与は古形では後の正覚壇でのみ行われたのが、現行の戒儀では正覚壇に入る準備的なものとして行われる。）基本的にここでの灌頂作法は、受戒により受者に「戒体が発得<sup>ほつとく</sup>」したことを教え、仏子として仏位を継承する菩薩であることを実感させる意味をもつ。こ

の作法ののち、十二門の第八以後を行なつて、伝授壇における二段構えの儀は終わる。

つぎに内道場の正覚壇しょうかくだんでは、伝戒師と受者だけが特設の壇上（正覚壇）に登り、「四重六即合掌」の作法を行い、そののち「道具類の授与」がなされる。（ただし、ここでも合掌は古形ではもつと素朴な「三種」であり、しかも合掌儀に「六即」の意味は付与されてはいたが、現行のごとき四重各々の合掌に六即位が配当されることはなかった。合掌の意義に重みを加えるために、後世ではいつその技巧がこらされた結果といえる。）道具類とは、三衣・鉢・坐具・明鏡・法螺・法瓶などである。つまり、ここでは受者に発得した戒体が成仏の直道であることを教えるとともに、受戒の座で「即身成仏」して正覚に登ることを教えて体験させ（合掌の儀）、向後には柔和・忍辱・慈悲と少欲知足をもつて利他行にはげむことを教える（道具類の授与）という意味である。そして、正覚壇では師（伝戒師）と資（受者）のみの対峙によるから、「唯授一人」と言われる。

興円の『円戒十六帖』（十六帖口決）では、このような戒灌頂儀における諸作法と法具類についての、深く重い意味を記す。惟賢の『菩薩円頓授戒灌頂記』も同様の書であるが、『十六帖』が一帖ことメモ的性格（口伝または口決）によるのに比べて、『灌頂記』の方は秩序立てた叙述形態をもつ。

そこで、『十六帖口決』（法勝寺伝来）をみると、つぎのような順序で構成されている。

- |          |         |           |              |
|----------|---------|-----------|--------------|
| 1 塔中相承口決 | 2 伝授壇口決 | 3 灌頂授戒事   | 4 裏書注事       |
| 5 法瓶事    | 6 三重受戒事 | 7 安鎮秘口訣領知 | 8 秘法伝受時条々起請文 |
| 9 明鏡相承事  | 10 三衣事  | 11 鉢 事    | 12 三種合掌      |
| 13 蓋 事   | 14 坐具事  | 15 法螺事    | 16 高座事。      |

これら十六帖のなか、はじめの三帖は戒灌頂の、正覚壇（第一帖）と伝授壇（第二帖）と、および両壇にわたる（第三帖）、枢要の考え方を述べ、第四帖以下は各論的性格をもつ。なかでも第九帖以後の、後半に属する各帖は、正覚壇で授与される道具類についての奥義を記す。

これに対し、惟賢の『菩薩円頓授戒灌頂記』では、初めに序説があつてのち、次のような順序と構成になっている。<sup>(8)</sup>

- |         |         |         |
|---------|---------|---------|
| 1 名字事   | 2 道場莊嚴事 | 3 正覚壇事  |
| 4 師弟入壇事 | 5 伝戒詞句事 | 6 三重血脈事 |

ここで、初めの三節は、先の十六帖での初め三帖（順序は逆）に対応する内容を述べる。つぎの4は、正覚壇についての各論であり、また5では、伝戒上の『梵網経』と『法華経』による要文を掲げ、なかでも『法華経』に戒灌頂を位置づける意味を述べる。そして、6は戒灌頂儀で授与される三つの血脈を解説する。つまり、『灌頂記』は『十六帖』を補完する役割をもつ書であるとみてよい。

#### 四 戒灌頂儀のなかの本覚思想

それで、十六帖の初め三帖を中心に、戒灌頂の考え方をみておきたい。いまは三帖を逆の順序でみてゆく。<sup>(9)</sup>

第三帖の「灌頂授戒事」は、戒灌頂の基本的立場と特色を述べる。初めに受戒に「灌頂」を用いるのは、にわかには密教を盗用したのではなく、伝教大師に由来する「法華と梵網の肝心であり、生死解脱の直路」であるとする。そして、これは上古以来「一人付法の口決」<sup>くけつ</sup>によるから「重受法」といい（ここで「重」とは重要で重いという意味である）、承ける時には三事を誓う。一には師を重んじ、二には法を重んじ、三には妄りに人に授けないこと、である。つぎに、道場（外道場<sup>げどうじょう</sup>「伝授壇」）を莊嚴するについては、中央に大壇を設けて「不現前の五師」を安置し（壇上に「授戒三聖」を本尊とする）、「五瓶」に戒水を入れて釈迦・文殊・弥勒（三聖）の前に立て、さらに「一一正經」と「両卷秘要」<sup>ひよう</sup>、および「五宝」等（五宝・五薬・五穀）を飾る。これらの莊嚴物は、いずれも戒灌頂の戒壇（伝授壇）を特色づけるもので、それらの意味が記されている。

すなわち、「五宝」を安置し「五瓶」を用いるのは、五宝で「金山」<sup>こんせん</sup>を築き、五瓶で灌頂を行なう

のであり、これらは金山上で法王の位（仏位）を受けることを事相で表現する。また、「一二正経」とは『法華経』と『梵網経』であり、これらは受ける戒法が「正依法華・傍依梵網」であることを表わす。「両卷秘要」は天台（智顛）の『菩薩戒義記』と『観心十二部経義』である。後者の書を壇上に飾るのは、戒家では「一心三観」をこの疏によつて習うからであるとする。<sup>(10)</sup> さらに、「授戒三聖」は和上・羯磨・教授の三師であり、しかも三師は「無作三身如来」であり、それら三師の居す戒壇上は「常寂光土」であると意味づけられる。そして最後に、「天台菩薩戒発願文」の典拠は、『全肝頓超秘要』（頓超秘密綱要）であるとする。<sup>(11)</sup> ここに「発願文」とは、伝授壇作法のなかで受者にこれを伝戒師が読んで聞かせ、また血脈の一つとして授与されるものであり、天台大師作とされて伝授壇と正覚壇が戒灌頂儀で築かれる根拠となっている。

つぎに、第二帖の「伝授壇口決」は、伝授壇のことを述べる。初めに「天台菩薩戒発願文」と、それが載る『頓超秘密綱要』についての秘伝が記される。すなわち、伝教大師が初めて比叡山に登ったとき、二人の化人（梵天・帝釈）に遭い、一箱と八舌鑑（箱をあける鍵）を献じられ、その箱に納められていたのがその書であるという。のちに大師は入唐して、改めて道邃から天台大師のものとして、同書を伝受したともいう。このように、伝説を用いて伝教大師および天台大師に由来することを主張するのは、「発願文」が戒灌頂にとつてきわめて重要な根拠となる文書だからである。すなわち、こ

の戒灌頂儀（正覚壇）が「塔中の儀式」であり、「寂光の中台における灌頂受戒の儀式」であるのは、この発願文に基づくと興円はここで述べる。

またこの帖では、「五瓶灌頂」の意義を明かす。すなわち、十二門戒儀の次第のなか、第七正授戒のとき灌頂を行うのは、ここまでは「従因至果」（修行をして衆生の位から仏の位へ向かうこと）の次第により妙覚位に至ることであるという。これは、『法華経』の「本・迹二門」のうちの迹門「始覚」の意のもとに、修行をして六即位を登る過程を意味する。そして、第七正授戒の所を正覚壇とし、第八段以降は「従果向因」（慈悲をもつて仏から衆生へ向かうこと）の次第であるとす。ここで、正覚壇とは覚りの位をいい、これは迹門「始覚」に対する本門「本覚」の意味をいう。<sup>(12)</sup>

ついで、ここ（伝授壇）での灌頂には、二段あるという。初めには、中瓶の水（仏の戒水）を他の四瓶に渡し入れ、四瓶の水を受者に灌頂する。次には四瓶の水を中瓶に集め入れて灌頂する。これら二段のなか、初めのは三身（法・報・応の仏三身）それぞれが成道していること、つまり師（伝戒師）と資（受者）が三身のいずれかをもってそれぞれに成道する意味であり、後の中瓶灌頂は三身が一身に具わっている成道を意味するという。

その他にこの帖では、五宝・五薬・五穀の意味（それぞれが仏徳を莊嚴している）や、戒灌頂儀で唱えられる文句（『法華経』と『梵網経』）について述べる。



またつぎに、第一帖の「塔中相承口決」は正覚壇しやうかくだんのことであり、ここでは戒灌頂の究極を記す。この正覚壇儀は、『法華経』宝塔品に説く空中の宝塔における、「釈迦・多宝の二仏並座」に擬えた「塔中の儀式」であるという。高座（正覚壇）に師（伝戒師）と資（受者）が相對峙して座るのは、釈迦・多宝の二仏に同じ（師と資がともに仏位にあること）なのである。ここでは、即身成仏の秘儀が交わされ、その焦点は「合掌印」の授与である。十指（両手）を合わせる合掌は、「諸法実相印」と言われ、覚りの位（仏果）における四土しど（依報）と三身さんじん（正報）を、事相（合掌という具体的な形）によって表現せんとするものである。この正覚壇における成仏を、惟賢では「無作三身本覚の心法身」とよび、またそれは「本覚無作の成仏」であり、そしてそれは「即事而真の相」である（註）と説明している。つまり、正覚壇に登る受者は本覚の仏であり、凡夫の肉体（事）のままに真理（覚り）が体现されている意味（即事而真）をいうのにはかならない。

そこで興円は、正覚壇上で師・資間に交わされる合掌印を、三種によって説明する。一には、師と資がそれぞれの両手を合わせる「各合掌」である。これは、師と資がそれぞれに三身（正報）と四土（依報）をもって成仏していることを表わすという。ここで「四土」とは、天台で立てる四種の仏土（仏の三身がそれぞれに対応する国土をもつこと）であり、凡聖同居土どうじゆど（応身土）・方便有余土うよど（報身土）・常寂光土（法身土）のことをいう。そして、師・資間の合掌では、三身は一身に具わり（三身即一身）、

四土も不二（四土が各別ではなく互いに他の土を併せ持つこと）であって、その身・土のあり方は合掌によつて「境智冥合の身」であり、「理智冥合の土」であることを表わすという。つまり、合掌は冥合を表現しており、覚りの智慧が対象（境）を完全に把握し、また覚りの智慧が真理（理）を体得しているさまをいう。ただ、ここでいう仏（覚り）とは、師と資の双方についていうのであり、それが「無作の三身」あるいは「本来不生の仏」（修行によつて生まれたのではなく本来的に仏であること）、また「本地久成の如来」（修行によつて今始めて仏になったのではなく久遠の昔に成せられている仏）である、と述べられていることは注意を要する。つまり、それは本覚の仏をいうのに違いない。

ついで二つめの合掌は、師の左手と資の右手を合わせ、また資の左手と師の右手を合わせる、「師・資の左右互相の合掌」である。これは、釈迦・多宝の二仏が一体（一仏）となることで、師と資の覚りが同じものであることを表現する。そして第三には、また「各合掌」を結ぶとし、その形は最初のと同じである。これは、「一身即三身、三身即九身」に分かれることで、三身が三世（過去・現在・未来）に前仏から後仏へと相続されてゆく意味であるという。

それでつぎに、正覚壇では合掌の儀が終わると、師・資ともに坐禅して「入定」ぜんじょう（禅定に入ること）する。この瞑想は、「中道王三昧」と呼ばれ、それは「実の如く自心を知り、実の如く自心を見る」実相観を修めること（止観）である。その後、師から資への教誡がある。それは、受者がすでに「如来の心

水」を灌がれた仏であるから、止悪修善につとめて衆生を利益してゆかねばならないという意味を述べる教誡である。その次に、師は白払で資の肩を払う。これは、三惑の塵を払い、三身に成道したことを唱える意味である。しかる後に、師は資の頭頂を摩なでて、この戒法を流布せしめることを付属する。その際、ここで付属する法とは、「即身成仏の教えなるが故に一生一念に究竟くきょう円満する」戒法である、と興円は記している。

さて、以上のようにみえてくると、正覚壇の儀は、一座のなかに「即身成仏」義を体得または体験せしめるところの、一種の仏道完成の法門であるといえる。その成仏の根拠は、戒体発得をきわめて重くみる点にあり、発得の戒体を受者の成仏に直結させる考え方は、まさしく「戒法の成仏」義である。そして、その思想的な根拠は、受者を本覚の仏であるとみる本覚思想にはかならない。けれども、先にも述べたように、戒灌頂儀の前提には、戒法の護持をもとにした十二年の籠山修行があることが忘れられてはならない。今日でも、西教寺の戒灌頂が、得度受戒後十二年をへた者に許されるのを原則とするのは、その意味を残しているからである。

## 五 戒灌頂における「即身成仏」義

興円は、籠山修行中にその指導者として、いくつもの著作を著している。それらのなか、『一向大乘寺興隆篇目集』と『即身成仏抄』（一日一夜行事次第）では、自らの戒法と籠山修行の内容を述べ、またそれらを興円らの時代に復活させる意義を記している。これらの著述は興円が記したのに、修行を共にした恵鎮が手を加えたものを今日に残している。

『一向大乘寺興隆篇目集』では、最澄の『山家学生式』（四条式）をもとに、興円らが復興する戒法の意義を明らかにし、そして修行における諸種の僧制を、主に梵網戒にもとづいて定めている。この書の序文で興円は、「止観は教のみを残して行証を已に亡ぼし、円戒は受のみ有って持相全く欠けたり」と、当時のさまを嘆くとともに、「廃を興し絶を継ぐ」ために、叡山の旧儀を移して修行の僧制と法式を定める、と述べている。ついで、「篇目」の叙述に入り、自己の志す仏法を述べる。そこでは、「円宗の三学は末法に入つて盛んなるべし。衆生成仏の直道は時機相応の法門なり」とし、また「純円三学の威力に非ざれば、何ぞ末法五濁の衆生は塵劫を歴ずに即身成仏せん。是れ則ち如来出世の本懐なり」という。ここでは、「末法」という時機観が強調されており、末法時には純円の三学による単刀

直入（直道）の得道（即身成仏）が有効であると確信されている。ここで「純円の三学」とは、興円らの戒法では「正依法華傍依梵網」の円頓戒であり、これにもとづく修行の方法を定めたのがこの書なのである。また、「正依法華」とは梵網戒（十重四十八輕戒）を、『法華経』（円教）の理念で理解することであり、興円らの戒家では例えば、『法華経』提婆品の「龍女成仏」は、「戒法の即身成仏」であると理解される<sup>(15)</sup>。

つぎに、『二日一夜行事次第』では、一日の修行を克明に記している。右の『篇目集』でも、「行学二道篇」において一年・一月・一日の、行法と次第を簡潔に記しており、そのなかの毎日（一日）に行学する日課を記述したものがこの書である。ここでは、後夜の坐禅に始まり、夜明けに引粥作法<sup>いんしゆく</sup>、午前には懺法<sup>ぜんぽう</sup>を修めたのちに頭・密を行学する。昼には日中勤行のあと齋食作法<sup>さいじき</sup>、午後には講堂での大談義のち寮舎で義理の憶念と要文の暗誦、または坐禅思惟をする。そして、夕勤には例時作法と光明真言を誦し、のち初夜の坐禅に入るとするなど、「三時の勤行と二時の坐禅」を軸に「頭密の修練」につとめることを定めている<sup>(16)</sup>。

これらは、まさしく「二日一夜の行事次第」にほかならないが、いまはこの書が『即身成仏抄』と名づけられていることに、とくに注目しておきたい。というのは、同書の最後に惠鎮は、次のような文を加えているからである。すなわち、

已上の一日一夜の儀則は、…（中略）…再興和尚（興円）の御記にして、…（中略）…また直ちに是れ即身成仏の儀則なり。凡そ衆生は皆な無作三身の全体にして、更に流転迷惑の凡夫には非ず。然るに二六時中の間、三毒五欲の妄法に侵され、徒らに己心清浄の本分を忘れ了る。しかも今幸いに一支一戒に遭うは、法界の宗致に非ざること無く、忽ちに一日一夜の止悪修善の行業を成せば、既に是れ一生不退の修行なり。豈に三昧成就の因縁に非ざるや。是れ又た一行一切行に恒に四三昧（四種三昧）を修め、一色一切色に常に三聚戒を勤むるなり。三身一身の妙行なり。一念三千の捉足なり。謂く、事相事儀に努め努めこれを軽んずべからず。

（『統天書・円戒1』一九七頁）

という。これの初めの方に、衆生を「無作三身の全体」とするのは、凡夫が本覚仏である意味をいうのにはかならないが、しかし三毒に迷う凡夫をそのまま肯定するのではない。ここでは、一支一戒をも持つて止悪修善の行業を成すことを肝要とし、しかもそれがたとえ一日一夜のものであっても、「一生不退の修行」と位置づけられる。つまり、一行のなかに一切行を含める意味において、一戒をも重んじて一日の如法な修行をなす姿の上に「即身成仏」を見るものといえる。そこに、「事相事儀」とは、戒法において理念のみではなく、具体的な形に表わすこと、ここでは実践を重んずることを主張する語である。

## 六 「一心三觀」の相承と「一心戒蔵」の考え方

戒灌頂儀には、もうひとつ重要なことがある。それは「一心三觀の口決相承」と、「一心戒蔵」の考え方である。そのことは、興円の『十六帖口決』の第九帖「明鏡相承事」に記されている。<sup>(17)</sup> 一心三觀は天台の止觀法門の枢要であり、それを「鏡像円融」の義で理解することは、中古天台期の伝統となっていた。そして、それは最澄の『守護国界章』に「鏡像円融の義は口決に非ずんば解せず」というのを根拠に、師・資間の面授による奥義または秘伝とされた。<sup>(18)</sup> 戒灌頂家では、それは正覺壇において相承される。そのことを述べるのが、第九帖の「明鏡相承事」なのである。

「鏡像円融」とは、空・仮・中の三諦を、明鏡みようきやうの明るさ（空）と像（仮）と鏡（中）に喩えて巧みに理解する方法である。中古天台では「一心三觀（即空・即仮・即中）の己証こしやう」を伝受するのに「明鏡の相承」をもって行なった。そこで興円によれば、恵心流では一面鏡の、また檀那流では二面鏡の口決であるのに対して、戒家では円輪鏡と八葉鏡の両面を用いるのは（このこと自体は檀那流の両面鏡に類するといえるが）、余流にはないことであるという。それは、正覺壇での「塔中（並座）面授の口決」だからである。

その作法では、先ず師が円鏡の一面を取って、それに面（顔）像を浮かべ、のち資に授けて同じようにさせ、「是れは迹門の即空・即仮・即中の鏡像円融相即の一心三觀なり」と告げる。次に、師が八葉と円輪の二鏡を取り、両鏡を向かい合わせて互いに映る面像を一致させ、のち資に二鏡を授けて師の如くにさせ、ここでは「是れは本門の境智冥合の一心三觀なり」と口決する。この場合、二鏡は境と智であり、両面一致の鏡像は「境智冥合互具」の意味とされ、これは「二尊並座・生仏並座」の口決ともいわれて、師と資が一仏に冥合し、また仏の上に師・資が互具互融することであるという。ここに「生仏並座」とは、受者（衆生）が仏位に登って仏と冥合する姿をいうのにはかならないから、師・資ともに仏位において冥合し互具互融するというわけである。

このような二面鏡の意義は、先に（本節第四項）述べた「三種合掌」の趣旨と重なるものであり、したがって二面鏡にはまた戒法の考え方が付与される。すなわち、二つの鏡は、八葉が梵網の蓮華台で、また円鏡が法華の中道実相にて、両鏡で「正依法華・傍依梵網」の戒法を意味し、戒壇院の中台が建立されるのはこの意によつていふという。そして、戒灌頂儀の座においては、「六即の成道」が経歴し尽くされるとする。六即とは、天台止觀のなかで、「理即・名字即・觀行即・相似即・分真即・究竟即」の六つの段階を経て、成道（正覺）を完結することであり、戒家では正覺壇に登るとき、六即成道が尽くされるといふのである。



正覚壇はこのように、受者がまさしく仏位に登る儀式に擬せられる（このことは戒法の即身成仏義にもとづく）が、そこにはいまひとつ重要な基盤がある。そのことは、正覚壇の頭上にある天蓋てんがいの中に設けられた「一面の鏡」によって表現される。それは、「法界一輪鏡」とよばれ、「一心戒蔵」という意味をもち、これをもって戒灌頂家では「止観の一心三観の上に一心戒蔵を立てる」と主張し、これこそがまた余流にはない独特のものである。これは、あたかも天蓋の一輪鏡が正覚壇で行われる所作の一部始終を映し出すように、仏道の基盤に戒法が存し、戒体（一心戒蔵）が仏道を支え成仏に導く根本であるという考え方によっている。右に、戒灌頂（正覚壇）では、一座のうちに「六即成仏」を経歷するというのも、一心戒蔵という考え方にもとづき、伝授壇で発得した戒体を即身成仏に直結させたものといえる。

「一心戒蔵」という考え方は、惠尋の一心戒思想（『一心妙戒鈔』）を承けて、興円が開拓したものである。興円の『菩薩戒義記見別紙抄』（三卷、一三〇七年）は、天台『義記』の、とくにその上巻（三重玄義）を注釈する書であるが、そのなかに『義記』の「性無作仮色」の戒体義を中巻の始終に詳しく論釈する。そこでは、一心戒蔵の考え方を、戒体理論の中核とする。すなわち、惠尋では円頓戒法を「一心の物体」と捉え、戒体を大地（基盤）に仏道が成り立つとしたのを、興円ではさらに一心戒蔵の概念を用いて戒体を理解する。そこではまず、戒体は『法華経』による理解で示され、迹門の意

では「不変真如の理性」であるが、本門の意では「随縁真如の事相（仮色）」として捉えられるものとする。そしてつぎに、天台の「教・観二門」の体系である、法華教学（本迹二門）と止観（観心）の上に、一心戒蔵を位置づけて、戒家特有の「四重釈」を提示する。すなわち、「迹門・本門・観心・一心戒蔵」の四重位を立て、そのなかの最勝で最終の重である一心戒蔵を、「本迹未分処」「三学未分処」および「本法仮諦」などと性格づけ、これを「能開の根源」と規定する。これは、戒体を戒蔵ととらえ、戒蔵が一心の基盤となり、これを仏道の根源とみるのである。つまり、一心戒蔵（戒体）を基盤に「戒・定・慧の三学」を修めるとき、止観や法華（本迹両門）の教えが得道の法となりうることとを主張するものである。したがって、受戒での戒体発得は、一心戒蔵を根源に本門意の仮色戒体が発動し、これが直ちに成仏に直結するとみるのであろう。そのため興円は同書のなかで、「受戒発得は成仏得道なり」といい、また「戒家の心は迹門の上に本門を立て、…事相事持の戒を立てて事相に即身成仏を授く」と述べる<sup>19)</sup>。

そしてその場合に、もう一つ留意を要するのは、「信心を以て成仏すること戒家の一大事なり」と述べて、「信心受戒」を強調することである。これは、戒体発得を成仏に直結させる仏法では「信心」が最も重要であることをいう。先にみたように（十六帖口決）、戒灌頂儀で「師を重んじ、法を重んじ、妄りに授けない」ことを強調するのは、このゆえんによっているとみてよい。

なお、右にみた興円による戒家の「四重釈」は、中古天台の恵心流で、「爾前・迹門・本門・観心」の「四重興廢」義が主張されたのに対応する。しかし、「興廢」義では爾前を廢して法華（迹門・本門）を興し、また法華よりも観心（止観）を重んじるといふうに、いわゆる観心偏重の傾向を帯びるのに対して、戒家の「四重」には「興廢」の意味はないとみられる。つまり、戒体（一心戒蔵）はきわめて重視されるけれども、その意図は戒体が基盤となるとき三学も法華も止観もみな、成仏に導く妙法となることいわんとするのである、

つぎに、興円の『戒壇院本尊印相抄』（一二〇八年）をみると、そこでは戒灌頂儀（伝授壇）の壇上に安置する、「授戒三聖」（不現前五師のうちの釈迦・文殊・弥勒の三聖）の「印相」を解説する。そのなかで、戒壇院が「一心戒蔵」によって意味づけられ、またそれが「常寂光土」であり、しかも受者の「心性」にはかならない、と述べていることは注意されてよい。すなわち、興円は「中台戒壇院は四土不二の寂光土なり」と記し、また「心性中台常寂光土とは六即結界けっかいの中央に築く所の戒壇院是れなり。寂光は随縁不變の真如なり。随縁不變の真如とは我等が本源の心性しんしょうなり」と述べる。<sup>(20)</sup>ここでは、受者の「心性」と「常寂光土」と「戒壇院」がほぼイコールに重ねられ、受者が戒壇上で発得する戒体（一心戒蔵）の意味と性格を、それらの語で表現しているわけである。

そして、この書の末尾でも、「此の壇に登る授戒の人は必ず決定成仏す」「寂光中台に登って極果の

三師に値い、無上の信心を發して一仏乗戒を受けるものは、豈に即身に成仏せざらんや」と主張すると同時に、そのすぐ後には「不思議の法は仰いで信ずるなり」とし、さらに重ねて「貴ぶべし、信ずべし」といい、そして「信心を有つて戒行を相承する者には許すべし。能く能く秘すべし、秘すべし」と結んでいる。ここでは、「登壇受戒即身成仏」という単刀直入の仏法は、信心によるとき有効であり、信心のない者にはむしろ危険の法となる故に秘法とするものである。この書に限らず、『十六帖口決』をはじめ、興円らの書では随所に「口外すべからず」「秘すべし」と警告するのは、信心なき者に授けるときには本覚的思考のゆえに、墮落の法となることを警戒するのであろう。

さらにもう一書、興円を承けた惠鎮には、『直往菩薩戒勘文』がある。この書では、惠鎮らの主張する叡山の戒法（戒灌頂の戒法）が、鎌倉時代に興起した叡尊・覚盛らの南都戒（廻小入大戒法）や、俊苒の北京戒（開権顕実戒法）よりも、遙かに優れた直往の菩薩戒法であることを主張する。そこでは、「吾山所立の戒法は、権実未分・生仏一如・一心戒藏位に於いて、直往菩薩戒と為す」と記す<sup>(2)</sup>。つまり、惠鎮らの戒法は、一心戒藏（戒体）を基盤とした成仏に直結する戒法であるというのである。

## 七 仁空の「戒灌頂」批判と靈空の「本覺思想」批判

ところで、興円や恵鎮ら初期の戒灌頂家が活動した少しのち、南北朝期に比叡山を舞台に、実導仁空（一三〇九—一三八八）の三鈔寺流さんごじりゅうまたは廬山寺流ろざんじりゅうの戒学が振興したことは、周知のことである。西山の三鈔寺に住み、また廬山寺をも継いだ仁空は、法然の門下にして浄土宗の西山派の祖となった証空（一一七七—一二四八）の、法系に属する有力な学僧である。仁空の戒学は、従来『菩薩戒義記聞書』（『永徳記』十三卷、『天全』一五）によって知られていたが、近年に戒灌頂家である興円の『菩薩戒義記見別紙抄』などとともに、廬山寺流（仁空）の戒疏および戒論書のいくつかが新たに翻刻公刊をみた（『統天全・円戒2』二〇〇六年）。

それらのなか、『円頓戒曉示抄』（二卷、一三七一年）では、戒灌頂を批判している箇所が見出される。<sup>(22)</sup> すなわちそこでは、授戒に密教の「灌頂」が用いられ、また「唯授一人」の戒法というのは、前代未聞であり、伝教大師の祖意に背くと批判する。あるいは、戒が密室で授けられ、一人がその中で成仏するのは、「法華の皆成かいじょうにも背き」「梵網通受ぶつじょうの本意にも順じない」という。もつとも、授戒を即身成仏儀とすることや、戒壇上に「一二正經・両卷秘要」を置くことは必ずしも反対ではない。なぜ

なら、即身成仏については、安然の『普通広釈』に典拠があるからである。<sup>(23)</sup>しかるに、「一二正経・両卷秘要」は仁空ではその中味を異にする。「一二正経」は、『梵網経』を正経とするなかに「一品一卷の経」と「上下両卷の経」の二意のあることをいい、また「両卷秘要」は天台の『菩薩戒義記』上下二巻のことであると、廬山寺流の立場を主張する。このような仁空の立場は、いまし解説を要するけれども、仁空の戒学では「戒体発得」を重視し、また「戒体発得の上の戒行」を強調するのは、戒灌頂家に共通することである。ただ、仁空では少なくともその戒学においては、本覚的思考からは遠く、代わりに浄土念仏が戒行に大きく関わっていることが、その主張に反映していると考ええる。このことは、後の節で戒灌頂家（惟賢）の考え方と対比して、いっそう詳しく検討したい。

またさらに、江戸時代の天台に興起した靈空光謙（一六五三—一七三九）らの安楽律は、当時の真言律の復興や、浄土律の復興に大きな影響を及ぼした。靈空はまた、「即心念仏」を主張して、浄土宗ほかの学僧たちとおおいに論争したこともよく知られる。この安楽律のとき、靈空らが「げんしき 命壇」の邪教性を痛烈に批判して（『びやくしやへん 關邪編』）、これを廢絶させ、これをもって天台本覚思想の高潮の時代は終焉したとも言われる。玄旨帰命壇は、戒灌頂などと並んで本覚思想と灌頂を特色とする法儀の類であるが、本覚思想の現実肯定が偏重して淫祀的志向に陥り、その墮落傾向の故に排斥されるに至ったのである。しかし、戒灌頂は玄旨帰命壇とは異なつて、今日にも続いていることは充

分留意されねばならない。

戒灌頂儀は、今日の西教寺で毎年執行されている。西教寺は、比叡山横川の麓にあって、もと慈恵大師良源（九二二—九八五）の開創とみられ、のち戒灌頂の恵鎮がこれを修造して法勝寺末とし、恵鎮は法勝寺と、神蔵寺、帝釈寺、西教寺を山門の四箇律院とした。<sup>(24)</sup>そして、室町時代の真盛（一四四三—一四九五）は、「持戒念仏」の宗風を興して西教寺に入寺し、これを再び中興した。真盛自身は元応寺流を承けていたようであるが、法勝寺の末寺に位置する西教寺に迎えられたわけで、その西教寺ではのち法勝寺を合併してその戒灌頂をも受け継ぐことになった。法勝寺流と元応寺流は、もともと兄弟関係にあるから、そのこと自体には少しも矛盾はない。ただ、西教寺では真盛以来、「円戒と念仏」を宗風とし、浄・戒双修となっている。江戸時代に安楽律の靈空は、先輩の真盛を戒律護持のゆえにすこぶる讚え尊敬している。<sup>(25)</sup>もつとも、靈空は即心念仏を提唱したことで、真盛の念仏義をめぐって、園城寺の義瑞（一六六七—一七三七）と激しく論争することになる。

日本の天台では、正依經典の『法華経』にもとづくときは即身成仏義である。天台密教（台密）でも、顕密一致の考え方で即身成仏義をとる。しかるに、横川の源信（九四二—一〇一七）が『往生要集』で確立した叡山浄土教の「事観念仏」法では、往生成仏を目標とする。すでにみたように、戒灌頂は即身成仏儀であるのに対し、真盛の浄土念仏法は『往生要集』にもとづく往生成仏の教えである。

浄・戒双修の真盛と西教寺では、両者の関係は教理的にはどのように結びついているであろうか。右にふれた仁空による戒灌頂批判と、靈空の本覚思想批判の問題とをあわせ、いっそう究明されてよい課題といえよう。

## 第二節 戒家恵鎮の「直往菩薩戒」の思想

### 一 叡山戒法復興における恵鎮の位置

比叡山天台宗の円頓戒（円戒）史のなかで、中古天台期の鎌倉から南北朝時代にかけての、黒谷流による円戒復興運動のなか、慈威和尚恵鎮（円観、一二八一—一三五六）の果たした役割とその功績はきわめて大きい。恵鎮は伝言和尚興円（一二六三—一三一七）の弟子で、興円とともに叡山における十二年籠山行を復活させ、黒谷流による円戒の興行を成功させ、叡山の戒法を広く世に宣布した学僧として知られている。

黒谷流の円戒は、比叡山西塔の別所である黒谷に住した叡空（一一七九）の先鞭のもと、源空—



信空―湛空―惠尋―惠顛―興円―惠鎮と次第して、戒脈を構成する。これによってみると、叡空のあとの黒谷流は浄土宗との密接な関係をもって進展したごとくであるが、惠尋（一一二八九）の頃から、「戒家」の呼称を用いて、黒谷流特有の法門と思想が形成されるようになる。そして、興円と惠鎮の時代になると、浄土宗との関係はまったく清算されて、叡山仏教自体のなかに戒律復興が大きな成果をあげる。そのなか、まず興円は最澄の『山家学生式』にもとづく十二年籠山行を叡山において実践し、多くの著作によって戒家の円戒思想の確立につとめた。ことに黒谷流では、当時までの密教の隆盛を基盤として、顛（戒）密一致の思想にもとづく、新たな授戒法門である「重授戒灌頂」が創案されたが、その法門と思想が確立されたのも興円のときである。つぎに惠鎮は、興円の籠山行と円戒興行に加わって活動をともしたばかりではなく、興円のちに数々の戒場を創設して、自ら復興に成功した円戒を叡山の内外に広く普及して尊崇を集めた。戒家（黒谷流）の事業をほぼ完成に導いたのは、興円を承けた惠鎮の功績によるところが大きい。

黒谷流は、惠鎮のあとには法勝寺流と元応寺流とにその呼称を変える。それは、興円なきあと、惠鎮が主な戒場にして活躍した京都東山の法勝寺と元応寺を弟子の惟賢と光宗とがそれぞれ継承して、伝戒の拠点としたことによる。したがって、叡山の黒谷流の戒系はひとまず惠鎮をもって終わるが、惠鎮のときまでに確立された黒谷流戒家の思想と法門は、法勝・元応の両流の円戒として伝えられ、叡

山天台宗の円戒史上での重要な潮流を形づくっていくのである。そこで、本節では叡山の円戒復興事業に著しい貢献をした恵鎮（戒家）の円戒思想の特色を、その著『直往菩薩戒勘文』によってみることにしたい。恵鎮のこの書は、戒家が提唱し宣布した円頓戒が、南都や北京など余他の戒律思想とはいかにすぐれているかを解明しようとしており、天台戒家の主張を知るのに好適の文献であるといえる。本節では、恵鎮の事蹟をいま少しくわしくみた上で、恵鎮が鼓吹した「直往菩薩戒」の思想を知ることにはしたい。

## 二 恵鎮の伝記と戒家における役割

恵鎮には、自叙伝と目される『閻浮受生大幸記』（慈威和尚伝）が存する。師の興円にも、『伝言和尚伝』があつて、戒家の事蹟はこれらの伝記書によつて、多くのことを知ることができる。

恵鎮の『閻浮受生大幸記』は、文明八年（一四七六）頃に法勝寺第二八世の戒和尚に就任した昌俊（生没不詳）が、文正元年（一四六六）に鎌倉の円頓宝戒寺で書写したものを残す。昌俊は、黒谷・法勝寺流の典籍を多く書写し、戦乱による紛失を補つて誌し、後世に残した室町期の勝れた戒和尚として知られる。<sup>(26)</sup> この伝記書の、奥書のひとつに「私に云く」として、「この記は叙述内容に康永年中（一三四二

（四五）の光明天皇を新院と称しているので、観応二年（一三五二）のころの御製である」とし、この年は和尚（惠鎮）は七十一歳、そして延文元年（一三五六）三月朔日に七十六歳に入滅したことを記す。<sup>(27)</sup>

惠鎮のこの伝記は、なかに「予は」との記述をみ、また同輩または弟子にあたる光宗を「道光上人」と呼ぶのに対して自らを「惠鎮」と記すことから、自叙伝に相違ない。これの構成内容は、出生地を記したのち、「人間男子大幸」「不受女身大幸」「六根完具大幸」「京洛経廻大幸」の名目を列記して、弘安九年（一二八六）の六歳に上洛したと述べ、幼少期はこれだけのつまり名目だけの簡略にすませ、のち「叡岳容身大幸」とする名目から内容をやや詳しく記す。そこでまず、「大幸」の名目を挙げると、次のような順序に記される。

叡岳容身大幸	出家受戒大幸	千日入堂大幸	仏法修練大幸	専求仏道大幸
交衆学道大幸	遁世行道大幸	円戒興行大幸	能聴是法大幸	弘通広大大幸
貴種伝戒大幸	諸寺興隆大幸	円宗弘宣大幸	内証修行大幸	聖教感得大幸

これらの標題のもとに記す内容は、いずれもそれほど長くはないが、比較的詳しいのは「円戒興行大幸」であり、ついで「遁世行道大幸」と「諸寺興隆大幸」である。すなわち、「遁世行道」までは、若き時代の修学を述べ、次の「円戒興行」は興円（先師）や光宗（道光上人）らと伝教大師以来の円

戒を復興し、比叡山で籠山行を修めた事業を記し、その後の「諸寺興隆」などは諸大寺を中興し修造して伝戒道場とした活躍を叙述する。

それで、恵鎮は弘安四年（一二八一）、近江国浅井郡今西の生まれで、十五歳の二月に叡山に登り、その十一月に登壇受戒して出家した。山上で修学にはげんだ恵鎮は、天台の教迹を学ぶのみならず、つねに止観に志し、二十二歳の頃には恵心流の主旨や檀那流の深致に達したという。また、その間の十八歳のときに興円に師事し、十九歳にして戒家の深旨を伝えられたとされる。そして、二十三歳の頃に遁世の願を発し、諸国を巡歴した。真如堂を訪ね、南禅寺にて禅に参じ、二十四歳の七月頃には叡山の黒谷に閑寂蟄居して修行を重ねた。二十五歳の五月に播州書写山に俱舎を学び、九月には熊野三山にも巡礼している。

そのようななかで、恵鎮は間もなく興円とともに叡山の戒律再興にその信念を固める。というのは、恵鎮自身が語っているように、当時は世間においては、道俗貴賤とも十悪をはばからず五欲を恐れないうりありさまが横行し、また叡山においても、十重四十八の禁戒は守られず、止観遮那の教門が学ばれずに、武艺兵法の一事にあけくれる風潮が蔓延していたからである（専求仏道大幸）。戒律の復興こそが、世の中の疲弊を救い、叡山の仏教を蘇生させると確信されたにちがいない。

周知のように、鎌倉時代には叡山から念仏・禅・法華などの新仏教宗派が独立した。その一方で、

南都や京都の旧仏教勢力のなかでも戒律復興がはかられ、そのもとで教学的革新の運動が進んだ。恵鎮は、南都の戒法が西大寺（叡尊）や唐招提寺（覚盛）に再興され、また京都の泉涌寺にも俊苒によって北京律が始められて、律儀大僧が天下に興ったことを伝記に述べている（円戒興行大幸）。このような叡山内外の情勢に触発され、恵鎮らでは、叡山の戒法は伝教大師以来のすぐれた純大乘の法である故に、これを甦らせることが急務であると考えたのである。恵鎮はすでに十八歳のときに興円の門下に入っている。その興円が山門の戒法再興を発起して、嘉元三年（一二三〇五年）十月に黒谷にて籠山行を始めると、恵鎮はただ一人、師に随伴してその給仕につとめたという。興円が四十三歳、恵鎮は二十五歳のときである。

恵鎮は二十六歳の八月には、自らも十二年籠山を起誓してそれを実践した。そして、二十八歳のときに黒谷（西塔の別所）から東塔の神蔵寺に修行の居を移した。すると同年の十月には道光（光宗）が登山してきて籠山行に加わった。延慶三年（一二三〇）四月五日には興円も黒谷から神蔵寺へ移ってきて、これに順観や通円らが参加して夏安居を結んだ。興円らの円戒興行の根拠地はこうして黒谷に加えて神蔵寺が中心となり、その運動に賛同する僧も年々に増加し、その事業は一山に異議なく認められるようになった。興円は籠山中にいくつもの著述をなして戒学の振興をはかり、門弟を指導した。興円は正和五年（一二三六）正月に籠山の結願を迎えた。翌正和六年の正月、恵鎮は三十七歳の

とき興円から授戒灌頂を受けて興円の後継者となった。籠山行に入つて十二年目、恵鎮がその行を満了する前後とみられる。興円は間もなく文保元年（一三一七）四月二十六日に五十五歳で没した。

興円のあと、恵鎮は再興の円戒を弘通することにめざましい活躍をみせた。まず、朝野の人々に授戒をし、とくに後伏見・花園・後醍醐・光厳（本院）・光明（新院）の歴代五天皇に伝戒したので、「五代国師」と尊称されることになる（貴種伝戒大幸）。つぎに、数々の諸寺を復興または開創して、それらの多くに戒場を敷設した。すなわち、法勝寺と西教寺を修造し、元応寺を開創し、あるいは鎌倉に円頓宝戒寺を建立して、それぞれ伝戒の道場とした。また、加賀の薬師寺、伊予の等妙寺、筑紫の鎮弘寺なども恵鎮の史蹟に数えられており、それらは遠国の戒場として、円頓戒の普及に大きな役割を担った。その他、叡山では大講堂をはじめ、延命院・四王院・法華堂・常行堂を修造し、さらに四天王寺と東大寺の大勸進をも勤めたことが特筆される。或いは、日吉大社に七重塔を造立し、また良忍（一〇七三—一一三二）の聖跡である大原の来迎院は黒谷流戒法相承の根元であるゆえにこれの護持にも尽力している。これらのことは、恵鎮らの円戒復興の実績が叡山の内外に広く認められ、崇敬されたゆえんを物語っている。

恵鎮は円戒の興隆に努力し、戒場で講義をして門弟を多く育てたが、著作はそれ程には残されていない。従来には、『宗要白光』九卷（『天台宗全書』一八）が恵鎮のものとして知られる。これは、天

台論義の「宗要」を、檀那惠光坊流において編集するものである。これのほか、円戒関係では短編の『即身成仏抄』や「附法状」の類、および『直往菩薩戒勘文』がまとまったものとして、『統天台宗全書・円戒1』に翻刻公刊された（一九八九年）。さらに、円頓戒を講義した戒疏の類も存在したことが散見され、そのひとつ『菩薩戒疏聞書』が近年に翻刻公刊された（『統天台宗全書・円戒2』二〇〇六年<sup>(28)</sup>）。

そこで、惠鎮の『直往菩薩戒勘文』は、その奥書によると、建武四年（一二三三）の惠鎮五十七歳のときのものであり、惠鎮が活発に戒法を弘め、門弟に講義した時代のものである。ここに、「直往菩薩戒」とは自ら復興の天台宗の円頓戒をこのように性格づけたのである。その呼称は、もとは伝教大師最澄（七六七―八二二）に始まる。

ところで、黒谷流では「戒家」と自称しはじめた惠尋のときには、「一心戒」の名で円頓戒がさかんに講じられた<sup>(29)</sup>。ついで、惠尋の思想を多く学んだ興円は、「一心戒蔵」の思想を樹立している<sup>(30)</sup>。それに対して惠鎮では、興円の一心戒蔵の概念を思想表現の要目にすえながらも、その戒法を「直往菩薩戒法」の名で提唱し、弘通したごとくである。戒家のなかにも思想の形成過程とその変遷はあると考えるが、いまはそうした点も考慮に入れて、惠鎮が「直往菩薩戒法」とよんだ、戒家の戒法の思想的特色をみていきたい。



### 三 『直往菩薩戒勘文』の撰述意図

『直往菩薩戒勘文』(以下『勘文』ともいう)には、その冒頭に内題述べて、

吾山所立戒法、於權実未分、生仏一如、一心戒藏位<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>直往菩薩戒<sub>一</sub>事。

(『統天全・円戒1』三七七頁上)

といい、一心戒藏という特有の表現を付して、叡山(吾山)の戒法が「直往菩薩戒」であることを標示している。ここに直往菩薩戒とは、少しのちの所述によれば、最澄の『顕戒論』や円仁の『顕揚大戒論』を指示しているから、最澄と円仁に根拠をもっていることが知られる。

そこで、『顕戒論』(三卷)をみると、巻上に「開<sub>レ</sub>示<sub>二</sub>同<sub>三</sub>小律儀<sub>一</sub>菩薩不<sub>レ</sub>同<sub>三</sub>小律儀<sub>一</sub>菩薩明<sub>レ</sub>扱<sub>上</sub>五」という章がある。<sup>(31)</sup> 最澄はそのなかで、『不定入定入印経』の「五種菩薩(羊乘行・象乘行・月日神通乘行・声聞神通乘行・如来神通乘行菩薩)」の説を詳しく引用し、経文では、羊乗と象乗の二菩薩は「仏果不必定」で、後の三菩薩が「仏果必定」と説かれるのを受けて、最澄では初の二菩薩を「蔵・通の戒」を学ぶ「無翼劣菩薩」であるとし、後の三菩薩を「別・円の戒」を学ぶ「直道菩薩」であると釈している。これは、天台宗の南都からの独立をはかった最澄が、南都の戒法は小乗儀を共にする菩薩戒であるから劣っており、これに対し天台の戒法は小乗儀を共にしない純大乘の梵網戒であるか



ら、天台の方の菩薩戒が優れていることを主張したものである。また、『顕戒論』の巻下には、「開示頓悟漸悟兩種菩薩回直之行明擲」四十三」という章がある。<sup>(32)</sup>ここでは、「回小入大菩薩（漸悟）の行」と「直往菩薩（頓悟）の行」を区別し、南都の戒法が二乗（小乗）を学ぶ漸悟菩薩の行法であるのに対して、叡山の大乗戒は小律儀を用いない頓悟・直往の菩薩戒であるがゆえに、この方が優れていることを主張している。

つぎに、慈覚大師円仁（七九四—八六四）の『顕揚大戒論』（八巻）をみると、巻二に「直往菩薩戒篇三」という章がある。<sup>(33)</sup>これは明らかに、右にみた『顕戒論』巻上の所説を承けたものとわかる。円仁はそこで、『不必定入定入印經』を最澄よりもさらに詳しく引用し、また『梵網經』や『大智度論』をも援引して、直往菩薩が小乗儀を用いないことを力説している。そして、『善戒經』や『瑜伽論』を引いて、それらに説く菩薩戒は小乗の律儀によるから漸次・迂廻の菩薩の戒であるのに対して、『梵網經』所説の戒法が直往菩薩の純大乘戒であることを強調している。

このように、恵鎮がその根拠を示していることよってみると、直往菩薩戒は最澄や円仁が主張した戒法である。それは、叡山天台宗の戒法が純粹に大乘的な直往の法であるゆえに、南都の戒法で用いるような声聞戒を棄捨して、『梵網經』の戒律を用いることを意味している。

また、ちなみに安然（八四一—？）の『普通授菩薩戒広釈』（三巻）をみると、そこにも直往菩薩

の語は用いられている。すなわち『広釈』巻上の「第一開導」では、「十種の意樂」が述べられ、その三の意樂に「若し直往の菩薩たらんと欲する者に我れまさに戒を授くべし」と示され、また、藏・通・別・円の四菩薩戒を説くなかに、「或は各直往の菩薩と名づく、当分に各廻小入大の者に対するが故に」といい、あるいは「前の三（藏・通・別）の戒行をただ歴劫修行と名づけ、円乗の戒行をまさしく大直道の行と名づく」と主張しているのがみられる。<sup>(34)</sup> これらのなかで安然是、梵網円戒を、廻小入大・歴劫修行の菩薩よりもすぐれた直往菩薩の戒として勧めていることがわかる。

これらのことから、直往菩薩戒は叡山天台宗では、最澄のときから、純大乘の梵網円戒を意味するものとして用いられてきたわけで、戒家の戒法にのみ特有の表現ではないことがわかる。戒家の場合には、その戒法のなかに「一心戒藏」という用語をはじめ、いくつかの思想内容を盛り込んだところに、その特色があるといつてよい。

#### 四 南都戒と北京律の位置づけ

さてつぎに、恵鎮は『勸文』において、先にみた内題ののち、「釈迦一代所説の戒法には四種がある」と述べて、仏教における戒法を四種に分類して、それらの性格を論述してゆく（『続天全・円戒Ⅰ』

三七七頁上)。論述順を目次にしてみると、次のとおりである。

- 一、当分戒——(一)小乗戒、(二)大乘戒
- 二、廻小入大戒法(南都律)
- 三、開權顯実戒法(北京律)
- 四、直往菩薩戒法(叡山の戒法)

これらは、恵鎮らの時代までに行われていた戒法を判釈して、戒家が弘通する叡山の戒法(直往菩薩戒法)がもつともすぐれたものであることを示さんとする意図をもっている。そして、これらの戒法の性格を判釈するのに、天台の『法華玄義』の所説が依用せられている。

そこで、まず初めの「当分戒」とは、当分に用いられる戒相という意味で、小乗と大乘とに分類される。(一)小乗戒とは、「四律五論所明の五・八・十・具戒」であると説明されているので、これはたとえば凝然(一二四〇—一三二一)の『八宗綱要』にある「律宗」にみるような、具足戒(二百五十戒)を中心とする伝統的な声聞戒を指している。つまり、在家の五戒、六齋日における八齋戒、沙弥の十戒、それに比丘の「二百五十戒」と比丘尼の「五百戒」などである。また、(二)大乘戒とは、「梵網・瓔珞等諸経所明の戒」であると恵鎮は示しているので、これは『梵網経』の「十重四十八軽戒」と、『瓔珞経』所説の「三聚浄戒」を指すものである。これら大小二種のうち、叡山の戒法では最澄の大乘戒壇独立

運動のときに、すでに声聞戒（小乗戒）は棄捨されているとみられるから、戒家でもそれは一向に用いられず、叡山で用いられるのは梵網・瓔珞の大乘戒である。しかるに、それは恵鎮では『法華玄義』の所説にもとづいて「そ籠戒」（劣った戒）であると積される。

『法華玄義』では、「迹門の十妙」を明かすなかの第三に「行妙」を説く。行妙ではまた、「別の五行（別教次第行）」と「円の五行（円教不次第行）」とを明かし、前者の別教次第行のなかに「戒聖行」を説き、そのなかに「籠を開いて妙を顕わす」という一段がある。『玄義』のそこでは、梵網戒のことが述べられて、それを「待籠の戒」と解釈している。<sup>(35)</sup> 恵鎮は、『勸文』にそれを依用して、梵網戒は自分の菩薩戒であるゆえに籠戒であるというのである。つまり、『梵網経』は『華嚴経』の結経として知られているから、それは別教に属するゆえに、梵網戒それ自体としては、円教とは区別されて籠戒とされるのであろう。よって、直往菩薩戒は、そのような意味での籠戒でも当分の戒でもないというのが恵鎮の主張である。

つぎに、二の「廻小入大戒法」とは、これを「從權入実戒」ともいい、「先に小乗戒を受けて、後に大乘の菩提心を発して大乘戒を受ける相貌」であるとされ、そこでは南都律を指示している。<sup>(36)</sup> この戒法についての『勸文』での説明は、これのみにて実に簡単にすませている。ここに南都とは、鎌倉時代に復興された、唐招提寺覚盛（一一九四—一二四九）の律宗と、西大寺叡尊（一一二〇—

一二九〇)の真言律宗を指すのに相違ない。さきにも述べたように、恵鎮らによる叡山の戒法再興の運動もそれらに大きな刺激を受けてのことであった。しかし、南都の戒法はすでに最澄によって、廻小入大(歴劫修行)の法として退けられているから、覚盛や叡尊らのものも基本的には同じとみて、『勘文』では多くを注釈する必要を認めなかったのであろう。

三の「開権顕実戒法」とは、「小乗の五・八・十・具の戒を会して大乘戒とする」法であると恵鎮はいい、これには北京律ほくきょうりつが当てられている。<sup>(37)</sup>北京律とは、鎌倉時代に入宋して、京都に泉涌寺を開いた俊苒しゅんじょう(一一六六—一二二七)の戒法である。恵鎮は俊苒の始めた北京律を「開会の戒」ととらえ、『法華玄義』を用いてそれを「絶対妙戒」と釈している。開会の戒とは、『法華経』の開会(かいえ)思想にもとづいて、声聞戒(小乗戒)を大乘戒として用いることを意味する。また、ここで引かれる『玄義』の文は、先の当分戒で引用された「麁を開いて妙を顕わす」という一段の後半にみられるもので、「麁戒のなかにも妙戒の意味がある」との釈意をもつ。つまり、法華円教の意を含むゆえに妙戒とされるわけで、基本的には別教次第行の麁戒に位置する。開会の戒は、『法華経』にもとづいてはいるが、北京律のように具足戒(小乗戒)を主軸とする戒法であるから、戒家の立場では権大乘のものとして退けられる。

そのため恵鎮はそこで、法華の戒には二意があることを述べる。ひとつは、開会の戒、もうひとつ

は直往の戒である。『法華経』方便品の文でそれをいえば、「分別説三」の意が開会で、「於一仏教」の意が直往であるという。つまり、方便によって三乗に開かれた戒法が開会の戒であり、開会以前の一仏乗位のもものが直往の戒法であるというのである。

## 五 叡山天台の直往菩薩戒法

さて、第四の「直往菩薩戒法」は、恵鎮によれば、すでにみたような当分戒でもそがひ戒でも、また開かひ会の戒でもなく、次のように性格づけられる戒法である。

吾山戒法、於一<sub>レ</sub>心戒藏位立<sub>レ</sub>之。故全非<sub>二</sub>当分戒<sub>一</sub>、非<sub>二</sub>待僿戒<sub>一</sub>、非<sub>二</sub>開會戒<sub>一</sub>也。只是權実未分、生仏一如、直往菩薩戒法也。

(『統天全・円戒一』三七七頁下)

ここで、「一心戒藏位」「權実未分」「生仏一如」などと形容される言葉が、特有の考え方を表明している。さらに、『法華経』の「於一仏乗位」の戒法であるとも主張される。従ってここでも、恵鎮は『法華玄義』を引用する。それは、先に述べた「別の五行」のあとの「円の五行(円教不次第行)」の所説である。『玄義』では、円教不次第行を如来行に位置づけて、これを『法華経』によって解釈している。<sup>(38)</sup>そこに説かれる戒行は、天台ではもつともすぐれたものとされるから、『勘文』で恵鎮は直往

菩薩戒法をそれに当てはめ、ことに『法華経』によるべきことを強調する。『玄義』を指南としながら、惠鎮は『法華経』によるいくつかの特異な解釈を引き出している。

そのひとつに、『法華経』提婆達多品の「龍女成仏」について、「龍女の即身成仏は戒法の成仏」であると、戒家では相伝しているとする。<sup>39</sup>そして、それがいえるわけは、提婆品で龍女が世尊に献じた宝珠は戒体を意味するからであるという。宝珠を戒体とみるのは、経論ではよくあることとして、『勘文』では『法華経』の、例えば譬喩品の「持戒清潔如淨明珠」という文や、『善戒経』が引用され、その後、「成仏の下種は戒体が根本」であることを述べている。つまり、戒体が根本的な原因（種子）となって成仏することができるのである。

ところで、龍女の即身成仏のことは、最澄の『守護国界章』や『法華秀句』などに多く言及されている。<sup>40</sup>最澄では、龍女が歴劫の機根ではなく、直往の機根のゆえに、経の力によって即身成仏するとの旨を釈しているから、戒家のいまの解釈も、直往の戒法にふさわしいものといえる。ただ、戒家惠鎮では、「宝珠戒体」説のもとに戒法の即身成仏を主張することに独自の發揮がみられる。

宝珠戒体説について、『勘文』では『法華経』五百弟子受記品の「衣裏繫珠の譬」をもとに「誓願戒体」説をも引き出している。<sup>41</sup>この場合には、繫珠（宝珠）を経文にしたがって菩薩の願とみるために、誓願が戒体となるわけである。

さらに、『勘文』では、「戒家では持戒を以て持経という」と述べて、持戒即持経の説を『法華経』見宝塔品の文「若暫持者是名持戒」によつて主張していることが注目される。<sup>(42)</sup> ここで経とは、『法華経』のことであるから、戒を持つものにはよくよく『法華経』を学ぶべきことを力説しているものといえる。このような『法華経』をとくに重んじて持戒をすすめる戒家の立場は、「正依法華傍依梵網」と言われるが、『勘文』で恵鎮が右のような解釈を示すのも、戒家の戒法が正依法華の法華戒であることを力説したものと見える。元来、梵網戒を受持する叡山の戒法に法華戒が強調されるのは、日本天台の口伝法門時代に台頭した法華至上主義の風潮が、戒家の思想形成に影響したものと考えられる。ただし、右の「宝塔品」の文を依用するのにもみるように、たとえば日蓮では「持経即持戒」の理解によつて、持経を中心として持戒をそれに埋没させるのに対し（日蓮『四信五品鈔』など）、戒家恵鎮では逆に「持戒」を前面に出して「持経」を持戒のなかで理解するという特色をもつ。

ともあれ、直往の戒法は『法華経』の思想にもとづいて戒律を受持することである。その場合、すでに述べたように、法華戒には二つあつて、「於一仏乘」位の戒が直往で、「分別説三」位の開会戒はそれとは区別される。その点を『勘文』ではつぎのように述べている。

吾山<sup>ニ</sup>用<sup>ニ</sup>梵網戒<sup>ヲ</sup>一事者<sup>只</sup>自受用大日戒<sup>ナル</sup>故<sup>ニ</sup>於<sup>ニ</sup>一仏乘之位<sup>ニ</sup>用<sup>レ</sup>之<sup>ヲ</sup>也。是為<sup>ニ</sup>一心戒藏意<sup>ト</sup>未<sup>レ</sup>下<sup>ニ</sup>三分別説<sup>三</sup>三者也。当分・待鹿・開会<sup>ハ</sup>皆分別説<sup>三</sup>上立<sup>レ</sup>之<sup>ヲ</sup>也。



（『統天全・円戒Ⅰ』三七七頁下〜八頁上）

すなわち、『法華經』の一仏乗の意によって梵網戒を用いるのが直往の法で、声聞戒を用いる余他の戒法はみな方便（分別）によって立てられ劣つたものと決釈される。これと同様の趣旨を、『勘文』ではまたつぎのように述べる。

山家大師立三種法花<sub>ヲ</sub>時、於一仏乗者根本法華教也云々。故<sub>ニ</sub>於一仏乗<sub>ヲ</sub>重<sub>ニテ</sub>且<sub>クル</sub>ルサナ仏心地所修<sub>ノ</sub>戒<sub>ヲ</sub>可<sub>レ</sub>持<sub>テ</sub>云也。其故<sub>ハ</sub>五・八・十具<sub>ノ</sub>戒<sub>ハ</sub>分別説三<sub>ニ</sub>已<sub>ニ</sub>後<sub>ニ</sub>出現<sub>スル</sub>法也。

（『統天全・円戒Ⅰ』三二八二頁下）

ここに「三種法華」とは、最澄（山家大師）に起源をもつ説ではあるが、口伝法門の時代によく用いられ<sup>(43)</sup>ことで知られる。すなわち、右の文ではそれに根拠づけて、法華一仏乗の立場で梵網戒（ルサナ仏心地所修戒）を持つべきことを主張している。戒家では、戒灌頂儀の合掌印（即身成仏儀）について、興田が『十六帖口決』のなかで、「三種法華」義を用いて合掌印を解説しているのをみる。それは、次のような図表によってみる事ができる。

於一仏乗者	根本法華教也	堅実合掌印
分別説三者	陰密法華教也	未敷蓮華印
唯一乗者	顕説法華教也	開敷蓮華印

興円ではこれを、最澄ではなく「慈覚大師の口訣」によるとし、さらに「口伝」として、「堅実合掌とは諸法実相の一印なり」、また「中道とは法華の正体、諸法実相の一印なり」と述べている。<sup>(4)</sup>これによって、戒灌頂の合掌印は、一仏乗位の堅実合掌を中心としていることがわかる。戒灌頂は、その外道場において十二門戒儀に従って梵網戒を授けたのちに、密教灌頂の作法によって合掌印を授けて、つぎに内道場正覚壇において、その合掌印をもとに「即身成仏」義を伝授する法門である。このことから、いま一仏乗位の直往法とは、その戒法が成仏に直結するとの意味を含むことがわかる。

さらに、「於一仏乗」位の戒とは、先に引用した文のなかでは、「一心戒蔵」位という語で置き換えられ、またそれは「自受用大日戒」とも表現されていたので、つぎにはこれらの点に注目してみたい。

## 六 戒灌頂家の戒体義とその特質

恵鎮の『勘文』では、直往菩薩戒をつぎのようにも述べている。

直往菩薩戒時、於生仏一如、権実未分、重立之。(中略) 伝教・慈覚御相承、起自此等意、不依開会戒。於七重結界、寂光妙土立心性中台、戒壇授大日自受用戒者也。

(『統天全・円戒』三八〇頁下)

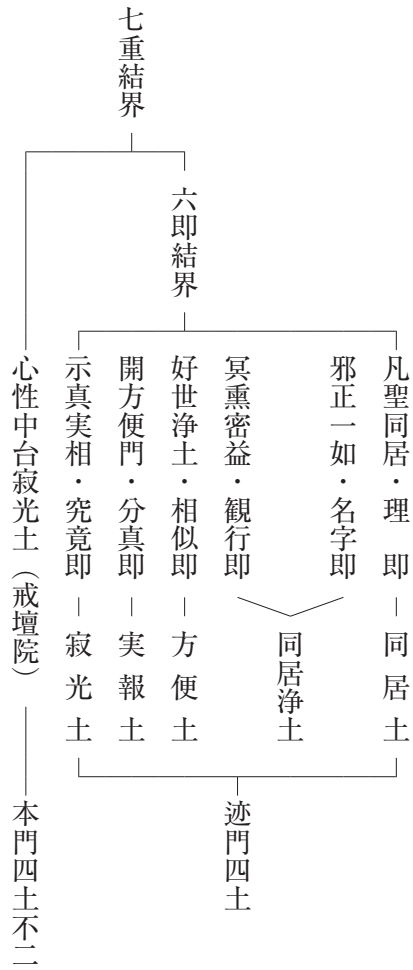
この文のなかでは、直往の戒法を、最澄と円仁からの相承と述べている点が留意されるとともに、とくに、「七重結界の寂光妙土に心性中台の戒壇を立てて」、梵網戒を「大日自受用戒」として授く、という表現に戒家特有の思想が含まれていると考えられる。つまり、「大日自受用戒」は密教との結びつきを示し、また「心性中台」は「一心戒蔵」と同趣旨で、これは戒家の「常寂光土」義であると思われるのである。

そこでもまず、大日自受用戒について、恵鎮の『勘文』では、梵網戒がなぜ大日戒になるかを問題にしている。というのは、梵網戒の教主は廬舎那仏で、これは他受用身であるから、大日如来が自受用身であるとは異なるからである。これに答えて、それは「承和唐決の随一」の説であると恵鎮は述べている。「承和唐決」とは円仁がもたらした「唐決」である。ところが、『勘文』に示されている説は、現存する円仁招来の『唐決』には見当たらず、むしろ光定疑問の『唐決』に的文を見出すことができる。すなわち、『勘文』では「自受用と他受用は一体の上の二名であり、外用につけば他受用といい、内証につけば自受用である」との『唐決』を根拠に、「吾山の戒法は常寂光土の儀則なる故に内証の辺をもって自受用戒を授く」のであると主張している。<sup>45</sup>しかし、この主張はおそらく円仁ではなく、実は光定（別当大師、七七九―八五八）から引き出したものにちがいない。なぜなら、光定の『伝述一心戒文』にも同様の主張がみられるからである。光定の同書では、他受用戒（梵網円戒）と自受

用戒（大日戒）の「不二而二」を述べ、それらは「阿字門」に帰着すると主張している。また、ちなみに興円の『戒壇院本尊印相鈔』では、『伝述一心戒文』の同説を引用して「真言と戒法的一致」を釈述しているのがみられる。<sup>(46)</sup> してみれば、恵鎮が「承和唐決」によるとするのは、錯誤によるものか、または故意に円仁に結びつけたかであったかである。ともあれ、大日自受用戒の主張は、戒密一致の思想に由来し、戒家ではそれにもとづいて「重授戒灌頂」を創案したわけである。戒家のこの思想は、平安時代以来の天台宗における密教の隆盛を背景にしていることはいままでもない。

つぎに、「七重結界の寂光妙土」について、『勘文』ではこれを「日記家からの相承」によると述べている。<sup>(47)</sup> 叡山天台宗において、戒家と記家が親密な関係にあったことはすでに知られている。<sup>(48)</sup> そこで、記家の根本典籍とされる『山家要略記』から抄出されたという「大結界式」をみると、その「裏書」に「戒家は七重結界を立てた」と記し、そこに七重結界と思われるものが載せられている。<sup>(49)</sup> このことから翻つて、戒家の文献をみると、興円の『戒壇院本尊印相鈔』と、光宗の『普通広釈見聞』のなかに、七重結界が記されているのを見る。いま、光宗によってそれをみると、つぎのように図示できる。（『大正』

七六・八四三b）



また、興円の『印相鈔』ではつぎのように述べている。

心性中台常寂光土者六即結界ノ中央ニ所レ築戒壇院是也。寂光者隨縁不變ノ真如也。隨縁不變真如者我等本源心性也。 (『統天全・円戒』一一七頁上)

六即結界は、叡山に設けられた結界を六即位に配当したものであるから、これ自体は戒家に特有のものとはいえない。しかし、それに第七重を加えたのは戒家の始めた思想にちがいない。つまり、六即の中央に戒壇院(第七重)を位置づけて、これを常寂光土(本門四土不二)とし、七重結界の中心とみたのである。しかも、寂光土に建つ戒壇院は「心性中台」とされ、それは衆生の「本源心性」な

のであり、真如であるという。『勘文』のなかに幾度か出る「権実未分、生仏一如の一心戒蔵」とは、まさにそのことをいうのにはかならない。衆生の本源性は、随縁不変の真如と説明されるから、如来蔵や仏性に同類の概念とみてよい。戒家では、それを「戒蔵」と捉えるのである。前に「戒体は成仏の下種」であると述べられていたように、戒（戒体）を本源にすえて仏道の体系をみようとするのが戒家の発想であり、そこから「戒法の即身成仏」が説かれてくるものといえよう。

ところで、「常寂光土」義は、口伝法門時代の日本天台では、本覚思想を表現するものとしてさかんに口伝された。とくに恵心流では、「四箇大事（一心三觀・心境義・止觀大旨・法華深義）」と「略伝三箇（円教三身・蓮華因果・常寂光土義）」の典型が確立されたことはよく知られている。それと同じ時代に天台のなかで活動した戒家の学僧たちは、恵心・檀那両流の教学を学んだことにはちがいはなく、戒家でも右にみたような独自の「常寂光土」義が確立されたわけである。

以上に見てきたように、恵鎮（戒家）の直往菩薩戒法は、それが南都や北京などの余他のものとは異なるすぐれた叡山の戒法であることを主張するために説かれ、またそれは、最澄や円仁に由来しながらも、戒家までの時代に発達した日本天台の教学、つまり法華思想、密教、および本覚的な常寂光土義を吸収した、特有の思想内容をもっていることが知られた。

ただ、最後にひとつ注意したいのは、恵鎮ではこの戒法を最澄と円仁からの相承であることを示す

ものの、光定には少しもふれるところがない。黒谷流（戒家）では、恵尋の頃は「一心戒」が強調され、また興円以後には「一心戒藏」の思想が出てくる。これらはいずれもその起源は光定の『伝述一心戒文』にあることは疑いない。事実として、恵尋と興円は光定の同書を引用もしているからである。しかるに、恵鎮になると『勘文』では「一心戒」という呼称は用いられず、代わりに「直往菩薩戒」の語によってその戒法を特色づけている。すでに述べたように、「大日戒」の主張は光定に由来すると思われるのに、恵鎮は円仁招来の「承和唐決」を指示している。それは単なる恵鎮の錯誤によるものかもしれないが、恵尋や興円の著作にはみられる光定の「一心戒文」からの引用が、恵鎮の『直往菩薩戒勘文』には見出されないことは、何か意図的なものを感じさせる。黒谷流の前身は慈覚大師（円仁）流であると言われる。恵鎮もその旨を、自叙伝の『閻浮受生大幸記』に記しているのがみられる。<sup>(50)</sup>とすれば、戒家の戒法は最澄・円仁からの相承によることを意識的に主張するために、恵鎮はあえて光定を没却して、「直往菩薩戒」の名を用いたとも言えなくはない。

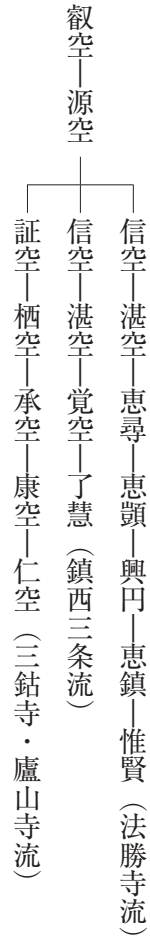
### 第三節 叡山黒谷戒系における戒体理論

―「一得永不失」の解釈を中心として―

#### 一 「一得永不失」義の典拠と円琳の注釈

ここに黒谷戒系とは、比叡山の黒谷で叡空（一一一七九）のもとに、天台の円戒を学んだ法然源空（一一三三―一二二二）の門下において発展した戒脈に属する学僧たちをいう。この戒系では、鎌倉から南北朝時代にかけて、天台系統の円戒（円頓戒）を重んずる著しい戒学の振興をみた。なかでも、天台の根本戒疏である『菩薩戒義疏（義記）』（『大正藏経』四〇所収）を講学した註釈書が著されていることは、事相（梵網戒）の戒学を志す熱意によっている。すなわち、浄土宗戒系（鎮西三条流）の了慧（一二五一―一三三〇）、法勝寺流の惟賢（一二八九―一三七八）と廬山寺流の仁空（一二三〇九―一三八八）らによる天台『義疏』の注釈書はよく知られている（『仏全』七一、鈴木『仏全』一六、『天全』一五）。これらの学僧たちの戒脈を示すと、次のごとくである。





ところで、天台と黒谷の円頓戒系では、戒体の要義について天台『義疏』の「性無作仮色」義の解明を重要課題として、「一得永不失」の意味が重視されることは周知の通りである。しかし、この要語が天台系統のなかでいつごろ成立したかは明白ではない。伝教大師最澄（七六七—八二二）による親撰確実の著述には、述語としては見当たらないといつてよい。このことは、円頓戒という要語でも同じで、鎌倉時代前後から中古天台に定着した思想または概念であるとみてよい。例えば、室町中期にかつての法然を慕って叡山黒谷に籠もり、法然によく似た「持戒念仏」を興した真盛（一四四三—一四九五）は、自らの宗旨を「所期一得永不失之戒、所憑弥陀兆載劫之願」と述べているので、この時代には天台・黒谷戒系では、円頓戒の語とともに一得永不失の意義も定着している。管見によれば、年代の最もはっきりしている著述では、叡山での黒谷流円戒復興に主要な貢献をした惠尋（一二八九）の『円頓戒聞書』（『統天全・円戒上』所収）に、円頓戒という要語とともに一得永不失の熱心な論述がみられることは、本研究の第二章第二節に明らかにした通りである。そのあと、前記の

了慧・惟賢・仁空らの戒疏には、「一得永不失」義はすでに自明のごとくに要義として論述されている。

しかるに、根本戒疏の天台『義疏』には、「性無作仮色」の戒体義を論ずるなかに、明らかに「一得永不失」を否定する論述をなしている。一得永不失とは、授戒作法によって一たび受けた戒（戒体）は成仏に至るまで失われないという意味であり、対するに天台『義疏』では破戒と捨戒をめぐる「戒体の興・廢」を論じている。（『大正』四〇・五六六c、原文は漢文、丸カッコ内は引用者）

次に興廢を論ずれば、初めに菩薩の律儀は方便求受すれば、其の体は則ち興る。若し菩提の願を捨てるか、若し増上の煩惱を以て十重を犯せば、其の体は則ち廢す。若し此の二縁（捨願と犯重）無ければ、仏に至って乃ち廢す。

そこで本節では、一得永不失を自明の要義とする黒谷戒系の注釈書のなかで、これをどのように解釈するか、それをみることによって「一得永不失」義の理解を明確にし、合わせてそれらの学僧（異流）間の戒学上の特色と違いをも明白にしてみたい。

一得永不失の考え方は、要語として熟する前にすでに經典や安然らの言説には認められる。つまり、それらがこの思想の典拠となる。

まず、『菩薩本業瓔珞經』巻下には、よく知られた次の文をみる（以下の引文の原文は漢文）。

菩薩戒には受法のみ有りて、而も捨法無し。犯有れども失せず、未來際を尽くす。

〔大正〕二四・一〇二二b)

また、安然（八四一―九〇二）の『普通授菩薩戒広釈』巻上には、次のように説く。

円乗の戒法は但だ受法のみ有りて、終に破法無し、故に虚空不動金剛宝戒と名づく。（中略）如来の宝戒は一たび受けければ永く固く終に犯失せず、而も大用有り。譬えば金剛の一たび利宝を成ずれば更に破壊せざるが如し。

〔大正〕七四・七六六a)

そして、恵尋（一一二八九）の『円頓戒聞書』巻上には、次のように「一得永不失戒」の語をみる。一家の戒は一得永不失戒にして、一度仏戒を受くれば悪道八難に墮せず、久しからずして仏と成る。

〔統天全・円戒1〕、二二四頁）

これらのなか、恵尋より前の文言には「一得永不失戒」の成語こそはないが、「捨法無く」とか「永く終に犯失せず」という表現により、その考え方はみてとることができる。事実として、一得永不失戒について本節にみる諸注釈書では、その典拠には常に右にみる『瓔珞経』と安然『広釈』の文が用いられる。<sup>51)</sup>

さてそこで、天台『義疏』の日本における現存最古の注釈は、鎌倉時代初期の円琳『菩薩戒義疏鈔』二卷（六冊、『仏全』七一、鈴木『仏全』一六）である。円琳は（生没不詳）、一五歳で叡山に登り宝地房証真に学んで『義疏』を受けて証真の『義疏私記』を授かり、ついで二五歳のとき入宋帰朝の俊

苾芻に遇つて天台の要義とともに大小の戒律を学んで、のちにいまの『義疏鈔』を著し、これを嘉禎三年（一二三七）に再治添削している（同『鈔』後序、鈴木『仏全』一六・六五b）。

円琳の『鈔』は、のち了慧や惟賢らによつて天台『義疏』を注釈する基準に用いられた。それでいまは、右に引用した天台『義疏』の「戒体の興廢を論ずる」箇所に対する、円琳『鈔』の解釈を初めにみておきたい。すなわち、円琳では「諸師の異説」として、法銑・義寂・勝莊・太賢・証真・俊苾芻の諸説を順に挙げてのち、次のように述べる。

私解云。扱<sub>レ</sub>理<sub>レ</sub>實<sub>レ</sub>故云<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>失<sub>レ</sub>也。扱<sub>レ</sub>教<sub>レ</sub>門<sub>レ</sub>故論<sub>レ</sub>興<sub>レ</sub>廢<sub>レ</sub>也。所以今疏先出<sub>レ</sub>戒<sub>レ</sub>体<sub>レ</sub>引<sub>レ</sub>二師<sub>レ</sub>諍<sub>レ</sub>。初師意云<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>作<sub>レ</sub>色<sub>レ</sub>即引<sub>レ</sub>瓔<sub>レ</sub>珞<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>心<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>体。次師意云<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>作<sub>レ</sub>色<sub>レ</sub>即引<sub>レ</sub>地<sub>レ</sub>持<sub>レ</sub>。若無<sub>レ</sub>二緣<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>失<sub>レ</sub>律儀<sub>レ</sub>。亦引<sub>レ</sub>梵<sub>レ</sub>網<sub>レ</sub>見<sub>レ</sub>相<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>戒<sub>レ</sub>、若有<sub>レ</sub>七<sub>レ</sub>遮<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>名<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>戒<sub>レ</sub>。判<sub>レ</sub>其<sub>レ</sub>諍<sub>レ</sub>云。在<sub>レ</sub>實<sub>レ</sub>雖<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>、教<sub>レ</sub>門<sub>レ</sub>則<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>、今之<sub>レ</sub>所用<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>作<sub>レ</sub>也。又円頓云。有<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>与<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>、非<sub>レ</sub>証<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>了<sub>レ</sub>。当<sub>レ</sub>知<sub>レ</sub>、今文論<sub>レ</sub>興<sub>レ</sub>廢<sub>レ</sub>者、扱<sub>レ</sub>教<sub>レ</sub>門<sub>レ</sub>時<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>作<sub>レ</sub>色<sub>レ</sub>故、於<sub>レ</sub>色<sub>レ</sub>法<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>失<sub>レ</sub>也。若依<sub>レ</sub>瓔<sub>レ</sub>珞<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>心<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>体、無<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>作<sub>レ</sub>色<sub>レ</sub>故不<sub>レ</sub>失<sub>レ</sub>也。

（鈴木『仏全』一六・二八c）

ここでは、これの少し前に出る天台『義疏』の戒体義である「性無作仮色」の理解をふまえて注釈している。『義疏』では、戒体については古来より「無作色が有る」（色法戒体）と「無作色は無し」（心法戒体）の二説（二師の諍論）があることを論説し、後者の心法戒体説には『瓔珞經』の「心を以て

体と為す」の文を典拠に挙げ、前者の色法戒体説には『菩薩地持經』の文と『梵網經』の文を典拠に挙げるのをみる（『大正』四〇・五六六a～b）。いま、これらの典拠を『梵網經』でみると、「四十八輕戒」の「第二十三輕戒」では、自誓受戒をなすとき好相を得ることを得戒の条件にし、また「第四十一輕戒」には七逆罪を犯した者は受戒できないとする（『大正』二四・一〇〇六c、一〇〇八c）。これらは、心に決意するだけでは得戒できず、視覚行為（好相を見る）と身体行為（七逆を犯す）が得戒できるとできないのとの要件となっており、これは仏教では身・口の行為は色法（物質的なもの）を生むとみる所以によっており、従って心法戒体ではこれらの規定は成り立たないことになる。そのために、『義疏』では「実理には無作はないけれども（心法戒体）、教門（方便）では無作はある」と説かれ（色法戒体）、今は無作あり（無作仮色）を用いる」と論述している（『大正』四〇・五六六b）。円琳による右の文はそのことを述べながら、「理の実（心法戒体）には戒体は不失であるが、教門（色法戒体）によって戒体の興・廃が論じられる」と言い、よっていま戒体の興廃を論ずるのは、『義疏』当面的色法戒体ならばその「得・失」があることになり、もし『瓔珞經』の心法戒体なら戒体は「不失」であるとするのである。

## 二 了慧の『天台菩薩戒義疏見聞』にみる「二得永不失」の解釈と浄土宗戒学の特徴

### (一) 法然からの「理・事二戒」の相伝

浄土宗（鎮西流）の了慧（一二五一—一三三〇）には、『天台菩薩戒義疏見聞』七卷がある（鈴木『仏全』一六）。了慧（望西楼・道光）は、浄土宗第三祖の良忠（一一九九—一二八七）の弟子であり、法然の遺文を集めて文永十一年（一二七四）から翌年に『黒谷上人漢語灯録・拾遺』および『和語灯録・拾遺』（『大正』八三）を編集し、また良忠が没したときその伝記である『然阿上人伝』を著したことでよく知られる。良忠の門に下る（四〇歳）前に、すでに一一歳で出家して叡山に登って天台を学び、戒律（天台の円戒）は先に示したような戒系の十地房覚空（一一二八六）に受けている。

それで、天台『義疏』の注釈である了慧の『義疏見聞』七卷は、その成立事情を初めの「相伝縁起事」や後尾の奥書に記している。それによると、了慧は弘安三年（一二八〇）に覚空の座下に師事して、初め安然の『普通広釈』を学び、ついで天台『義疏』を講学し、のち同七年に師より円戒を受けたという。その際、覚空より見聞した所を書き留め、元徳二年（一二三〇）に至って八〇歳の老眼を拭って一部七巻に清書したのがこの書であるとする。そして、「相伝縁起事」には「師示曰」として、

覚空から聞いた師の戒学の次第を記している。それによると、覚空はもと天台宗を学び、泉涌寺に住して南山律を行じてのち、法然（黒谷上人）の浄土門に帰し、偏に黒谷の遺風を仰いで円戒を弘め極楽に生れることを願ひ欲し、二尊院の湛空より円頓戒の血脈を伝授したという。

そこで、覚空が湛空から聞いた法然源空の「常の御詞」として、次のような文言が記されていることに注意したい。

常御詞。於「此戒」有「事理二戒」。於「事戒」者有「持犯」、於「理戒」者唯有「持而無犯」、一得永不失法也。又授「戒開導時詞、此戒三世常住戒法、而有「受法」無「捨法」、有「犯不」失「尽」未來際」。云々

（鈴木『仏全』一六・六六a）

これによると、法然では戒に「事と理」を分けるなか、理戒は一得永不失であるとする。ただし、法然は戒疏を造らなかつたので、覚空は或る人から、天台比叡山の宝地房証真と泉涌寺の我禪坊俊苒に学んだ円琳のことを聞いたので、早速に円琳に謁まみえて天台『義疏』を学んだところ、湛空からの相伝によく適っていることに喜悦を覚えたという。かくて、円琳に学んだ覚空から受けた『義疏』の戒学を記録したのが了慧の『見聞』にほかならないが、なかに「私云」や「今云」として了慧独自の見解もみられるのであり、『見聞』には浄土宗学僧による円琳と同様の、持戒（梵網戒の事相）を重視する立場を読み取ることができる。

(二) 円琳にもとづく解釈

このようなわけで了慧の『見聞』では、円琳の『鈔』を天台『義疏』解釈の基準に用いているのであるが、「性無作仮色の戒体」義でも円琳に依りながら、次のように主張することにまず注意したい。

業疏記云〈元照〉、又如天台菩薩戒疏云、戒体者不起而已、起即性無作仮色。全性而起、還依性住、經生不滅、良由於此〈文〉。既云全性起、当知不同權教所談無作色。亦云依性住可是一得永不失、是則約教門用色体義与今疏同。色雖心為体、抛身口辺必発無作也〈弘決四意〉。

(〈 〉内は割注、鈴木『仏全』一六・九〇a)

ここには、宋の元照(一〇四八—一一一六)の『四分律』疏(『業疏記』)を用いて、天台『義疏』にいう「性無作仮色」の戒体は、「權教の所談」の無作色(無常法)ではなく、「性」(常住の仏性真如)を依り所とする故に「生を経ても不滅」であり、従って「一得永不失」であるとす。というのも、先に円琳によってみたごとく、『義疏』の「色法戒体」義は実理ではなく教門(方便)によってこれを用いるからであり、そのことは湛然の『止観弘決』にも「色(物質)は心を本質(体)とするが、色法(無作色)は身体と言葉の行為によっておこる」と説く(教門)によって分かるというのである。<sup>(52)</sup>ここで、「身体と言葉の行為(身口の辺)に抛る」とは、戒体義では授戒儀における作法を指し、



「能く護る」との誓いを三度唱えること（羯磨）によって生ずる（作法受得される）物質的な戒体（無作色）についていう。

右の文のあと、『見聞』では円琳『鈔』を引用して、『義疏』に説く色法戒体（無作色）は、小乗有部の色法戒体（無表色）とは異なって、真理（性）より起こる「真諦真善の妙色」であり、その勝れた意味によって一得永不失であることを示している。これは、円琳をもとに天台円教にもとづく理解である。

つぎに、天台『義疏』に「戒体の興廢を論ずる」のを、了慧の『見聞』にはどのように理解するか。そこでは、円琳『鈔』の意を汲んで、「理の実に依つて心を以て戒体と為す時、戒は不失である」とことを述べたのち、『梵網經』（戒相）の「有犯」を問題にして、次のように論ずる（〈内は割注〉）。

有<sub>レ</sub>犯者違<sub>二</sub>作法受得誓約<sub>一</sub>、而作<sub>二</sub>殺盜等<sub>一</sub>故名<sub>二</sub>有犯<sub>一</sub>也。是則破<sub>二</sub>事相隨行<sub>一</sub>故名<sub>二</sub>犯<sub>一</sub>。〈戒必有<sub>レ</sub>受<sub>レ</sub>体。若無<sub>レ</sub>受<sub>レ</sub>体名<sub>二</sub>無戒<sub>一</sub>也。必有<sub>二</sub>隨行<sub>一</sub>。若無<sub>二</sub>隨行<sub>一</sub>名<sub>二</sub>破戒<sub>一</sub>故也。〉雖<sub>レ</sub>然、其戒体是中道理。心熏成故、理心不<sub>レ</sub>尽故、戒体亦不<sub>レ</sub>尽、名<sub>二</sub>不失<sub>一</sub>也。

梵網戒では、殺・盜などの「十重禁戒」を犯す時は「波羅夷罪」であるので、右にいう「有犯」とはこのような罪を犯すのに他ならず、その時には戒（戒体）は失われるはずである。右の割注には、戒では必ず戒体を受けねばならず（授戒の作法受得による）、戒体を受得しないのを「無戒」といい、

また戒体を受ければ戒相を實行する「隨行」を要するが、事相の隨行を破ること（有犯）を「破戒」という。しかるに、戒体は「中道の理」であり、この実義によるときに戒体は「不失」であるとして主張する。ここに、「中道理」とは天台教学にいう『法華經』の「諸法実相の理」に他ならず、天台では「一心三觀の中道妙觀」によつてこれを体得する。従つて、「中道の理」が心に熏成（くんじよう）されて智慧を得る、そのような智慧（理心）からみるとき戒体は不失であるといふのである。つまり、先にみた法然源空が「理戒では不失である」と述べたと伝える意味は、このように理解されるわけである。

### (三) 「一得永不失」の考え方

では、「戒体の不失」（理戒）と有犯破戒（事戒）との関係はどのように理解されるか。そのことを了慧の『見聞』には、巧みな譬喩を用いて次のように述べる。

有<sub>レ</sub>樹根等喩。受<sub>レ</sub>得此戒者、如<sub>レ</sub>樹根覆<sub>レ</sub>土。依<sub>レ</sub>土縁<sub>レ</sub>根能生<sub>レ</sub>芽等、芽等如<sub>レ</sub>護<sub>レ</sub>戒不<sub>レ</sub>犯、戒善増長。犯<sub>レ</sub>戒者如<sub>レ</sub>切<sub>レ</sub>芽等、故結<sub>レ</sub>実遙遠故、成<sub>レ</sub>仏不<sub>レ</sub>速成。雖<sub>レ</sub>爾戒体不<sub>レ</sub>失者、如<sub>レ</sub>樹根不<sub>レ</sub>失、樹根尚有故、後必生<sub>レ</sub>大小芽莖。依<sub>レ</sub>芽莖<sub>レ</sub>後必生<sub>レ</sub>花実。花実即是菩薩及如来也。已上是約退者<sub>レ</sub>積<sub>レ</sub>戒体不失<sub>レ</sub>也。

（鈴木『仏全』一六・九四b-c）

これによると、戒体は土に覆われた樹木の根に喩えられる。土や水の縁に依って芽が伸びるのは、戒を護ってその善が増長することであり、逆に戒を犯すとき芽を切って結実が遙かに遠くなる如く、速やかな成仏ができない。けれども、根（戒体）は失われていないので、後に必ず芽・茎を生じて結実することができる。そして、これは退者（菩提心を後退させる者）について言うもの、と最後に述べるのは注意すべきである。この文のあと『見聞』では、「不退の行者」ならば、常に中道妙観にあるので「煩惱即菩提、生死即涅槃」の理の上に、常に戒相も戒体も不失であると述べるのを見る。ここでは、安然の『広釈』に「円戒には犯戒はない」と説くのを問題に挙げて、それは不退の行者についていうもので、初心の行者（退心者）のことではない、と答えている（鈴木『仏全』一六・九四c）。

了慧の『見聞』では、このような「不失」義を述べる前に、「仮色戒体」（色法戒体）について、それは「理実ではなく教門によって」、しかも「初心の行者に事戒を勧める」ためであると主張することも注意を要する（鈴木『仏全』一六・九〇b）。つまり、「妙解妙行」の者ならば、理観をよくして理戒（戒体不失）に立てるからである。ここで、理戒に立つことは事戒を疎かにする意味ではなく、事戒を体現した上での勝れた戒概念をいうのであり、「理観の成じ難い」初心者は先に事戒を学ぶのである。というのも、往生浄土を志す仏道は、理観をよくできない初心者のためであるという機根観によるからであろう。したがって、先にみた法然の「一得永不失は理戒についていう」とする意味も、

事戒をないがしろにするものではなく、事戒を堅持した上での理戒の立場であることが分かる。理観にもとづく理戒に達することのできない初心の仏道に事戒を勧めるのが、往生極樂を宗旨とする浄土宗の戒学であるといえよう。

このように、了慧では浄土を願う者は仏道の初心者であるとの自覚の上に事戒を重視し、その立場から『義疏』を注釈する。そしていまひとつ、『見聞』では『義疏』を解釈するのに、『俱舍論』や『瑜伽論』などの性相学を用いる特色がある。このことは、いまの「仮色戒体」や「不失」義でも同様に、『菩薩持地經』をはじめとする性相の經典と章疏（『俱舍論』や『俱舍頌疏』・光『記』・宝『疏』、また『瑜伽論』や遁倫『記』など）ばかりでなく、太賢の梵網經疏や四分律にも学ぶ戒学を取っている。これも初心の自覚に立つ事戒重視の立場と密接に結びつくものである。円琳には、とくに性相学による面はないが、円琳では証真と俊苒のほかには太賢（新羅）を多く参照しているのを見る。太賢はまた性相学を仏道の基礎にもつので、その点でも了慧の『見聞』には円琳と共通する事戒重視の戒学が認められる。

### 三 惟賢の『菩薩戒義記補接鈔』にみる戒灌頂家の戒学

#### (一) 黒谷・法勝寺流の戒学の特質

惟賢（一二八九—一三七八）は、黒谷・法勝寺流に属し、『天台菩薩戒義記補接鈔』三卷六冊の著を残した（鈴木『仏全』一六）。この学僧は恵鎮（慈威和尚、一二八一—一三五六）の弟子であり、恵鎮以前の戒脈はこれを黒谷流という。黒谷流は、興円（伝信和尚、一二六三—一三一七）を指導者として、興円・恵鎮の師弟関係のもとに比叡山に「十二年籠山行」と円戒（円頓戒）を復興し、戒灌頂という特有の法門を確立したことで知られる。恵鎮は、京都の法勝寺を復興して、ここを円戒興行の拠点となし、これを惟賢が継いだことから惟賢以後を法勝寺流という（惟賢と兄弟弟子関係の光宗は元応寺流を興した）。惟賢はまた、恵鎮が開創した鎌倉の円頓宝戒寺をも継いで、主要な活動の拠り所としたので、「宝戒寺和上」の名もある。

さて、惟賢の『義記補接鈔』には、その初めに恵鎮が観応三年（一三五二）に書いた短い序文があり、それにはこの書を「両巻秘要抄」と呼ぶ（両巻とは天台『義記』二巻を指す）。ついで、惟賢自身の序文があり、これは暦応二年（一三三九）に記しているもので、これが本書の成立年である。惟賢

によれば、恵鎮に『眼智抄』二巻があり（その上巻は恵鎮の「抄」で、下巻は或人の「聞書」とする）、これをもとに師々から承けた口伝をも集めて、この注釈を造ったという。そして、円琳の『鈔』も重視するけれども、円琳の解釈は「円戒の大綱」に適わない所があるので「当分の相貌」を参照するに止めるといふ（鈴木『仏全』一六・一三三頁）。

惟賢の『補接鈔』では、「示云」とか「仰云」とあるのは恵鎮から受けた解釈を叙述するのであり、また『眼智抄』を引用することも多くあり、ほかに「正和抄」や「秘抄」「肝要抄」ほかの口伝書が出る。なかで、巻下（二冊）の「十重四十八輕戒」釈になると、多くの場合に『眼智抄』に譲るのを見る。『眼智抄』は今日までには見つかっておらず、それは口伝の切り紙を集めた体裁かとも考えられ、惟賢の『義記』注釈は中古天台特有の口伝法門によることがまずひとつの特徴である。

それで、惟賢の戒学上の基本的立場をみておくと、『補接鈔』の初めに総論的な叙述をするなかに、次のように述べることは注目すべきである。

今度遇<sup>ニ</sup>此<sup>ニ</sup>円頓戒法<sup>ニ</sup>、正成<sup>ニ</sup>即身之<sup>ニ</sup>仏体<sup>ニ</sup>事、難<sup>レ</sup>有<sup>リ</sup>思<sup>テ</sup>、所<sup>レ</sup>談<sup>ニ</sup>文<sup>ノ</sup>句<sup>ノ</sup>句<sup>ハ</sup>、其<sup>上</sup>ノ<sup>ニ</sup>修<sup>行</sup>ノ<sup>ニ</sup>重<sup>レ</sup>バ、如<sup>ク</sup>他<sup>ノ</sup>物<sup>ノ</sup>不<sup>レ</sup>思<sup>ハ</sup>之<sup>ヲ</sup>。只<sup>己</sup>自<sup>、</sup>本<sup>分</sup>之<sup>ニ</sup>戒<sup>体</sup>戒<sup>行</sup>可<sup>シ</sup>思<sup>レ</sup>フ<sup>之</sup>ヲ。彼<sup>定</sup>恵<sup>ノ</sup>二<sup>門</sup>ハ<sup>ハ</sup>修<sup>行</sup>ノ<sup>上</sup>ニ<sup>得</sup>証<sup>ヲ</sup>也。戒<sup>門</sup>ハ不<sup>レ</sup>爾<sup>、</sup>証<sup>ノ</sup>上<sup>ノ</sup>修<sup>行</sup>也。三<sup>羯</sup>磨<sup>ノ</sup>時<sup>ハ</sup>、戒<sup>体</sup>既<sup>心</sup>内<sup>ニ</sup>顯<sup>テ</sup>發<sup>得</sup>ス。是<sup>則</sup>即<sup>身</sup>成<sup>仏</sup>ノ<sup>義</sup>、則<sup>チ</sup>無<sup>作</sup>三<sup>身</sup>、常<sup>住</sup>寂<sup>光</sup>ノ<sup>依</sup>正<sup>也</sup>。証<sup>ハ</sup>已<sup>ニ</sup>爰<sup>ニ</sup>極<sup>ル</sup>。此<sup>上</sup>ニ<sup>持</sup>戒<sup>ハ</sup>、是<sup>レ</sup>証<sup>ノ</sup>上<sup>ノ</sup>戒<sup>相</sup>也。尤<sup>不</sup>レ<sup>可</sup>聊<sup>爾</sup>一。

(鈴木『仏全』一六・一三四a)

ここには、円頓戒法を直接に即身成仏に結びつけている。つまり、受戒時の戒体発得(三羯磨時)に即身成仏をみるのであり、そのため戒法は覚り(証)の上になされる修行と位置づけ、従って受戒後に身心に持つ戒は覚りの上に戒相を實踐するという性格をもつ。これは、「戒・定・慧」の三字中に戒法を突出させて、これを単刀直入に頓速の成仏に結びつけ、実質上の修行(定・慧を修める)は、証上に為されることを意味する。これの思想的な根拠は、中古天台期のとくに鎌倉時代前後に発達する口伝法門による本覚的思考である。右の文中に「無作三身と常住寂光の依正」と述べるのは、本覚思想の常套句であり、最後に「聊爾すべからじ」とは疎かにしてはならない極めて大切なことであると注意する言葉である。

このような思想的立場と密接に関連する戒律観の中心には、「正依法華傍依梵網」の表明がある。すなわち、右の文のすぐ後に次のように主張するのを見る。

眼智抄云、此疏大意正述<sup>三</sup>天台内証戒<sup>レ</sup>也。故全梵網当分疏不<sup>レ</sup>可<sup>三</sup>心得<sup>一</sup>。仍正依法華傍依梵網疏可<sup>三</sup>心得<sup>一</sup>也。(同右一六・一三四a)

ここに「正依法華」とは、天台宗の正依經典が『法華経』であるからという意味だけではなく、中古天台に恵心・檀那両流において「爾前・迹門・本門・観心」の四重興廢にまで究めた法華教学の進

展を背景にもつ。もつとも、惟賢らでは必ずしも「四重興廢」義をとるものではないが、口伝法門と本覚思想に密接に結びついて發達した法華教学を共通の基盤に、戒法での「正依法華」が主張されているといえる。

そして、惟賢に至る黒谷・法勝寺流では、「重授戒灌頂」（戒灌頂）が考案されたのを最大の特徴とするなか、天台『義疏』（『義記』）もまた戒灌頂に結びつけて理解され、次のように述べるのはとくに注意を要する。

抑受戒灌頂<sub>レ</sub>云事在<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>處、彼灌頂、義記、法門也。其旨天台一<sub>レ</sub>處御釈<sub>二</sub>勸<sub>レ</sub>之事也。尤不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>聊爾<sub>一</sub>事也。  
 （鈴木『仏全』一六・一三四c）

ここに、「受戒灌頂」とか「彼灌頂」と呼ぶのが、戒灌頂のことである。戒灌頂は「重授」とも言われるように、「十二年籠山修行」を終えた者が受ける（初受戒の上に重ねて受ける）「授戒即身成仏の儀則」なのであり、この戒灌頂家ではそのような自らの立場を「戒家」とも呼んでいる。惟賢の『補接鈔』では、「天台大師は事理不二・色心一体・凡聖一如・俗諦常住等、此の如き甚深の法門を立給へる陳・隋独歩の御釈なる義記」とも述べているように（鈴木『仏全』一六・一三四c）、正しく本覚思想をその中核にもつ戒灌頂に立って、『義記』を解釈するのである<sup>34</sup>。

しかるに、ここで問題なのは、戒灌頂家は天台宗にあつて檀那流に属するのであるが、本覚思想に



依るからといって、恵心流や檀那の一部にみられたような、乗戒一体（法華一乘の中に梵網戒を埋没させる）の考え方に立って理戒（理観）を重んずるあまりに事戒を軽視する傾向とは違って、むしろ事戒を重視することである。すなわち、戒家では「事相事持」ということを強調し、惟賢の『補接鈔』でもこの語は頻出する。そこに「事相事持」とは、戒灌頂が即身成仏の秘法を伝授するのに密教と同様の事相を用いることを指すとともに、戒相を事戒として厳しく持つという意味を含む。このことから、先にみた文中に「証の上の戒相」と述べるのは、かつて最澄の定めた祖式（山家学生式）を復活して「十二年籠山行」を如法に勤め、これを修め終わった一定の「証果」の上に（戒灌頂はこのことを確認する儀則である）、さらに事戒（戒相）を持って菩薩行（利他行）を続けることをいうのであり、それは持戒の面では余流にも増してもっとも厳しい方ともいえる。

もうひとつ、戒灌頂家の特色は、法然を経由する黒谷戒系といえども浄土念仏をもたないことである。戒灌頂の先駆思想は、恵尋にこれをみ、<sup>(56)</sup>そのあと興円がこれを大成するのであるが、恵尋には弥陀念仏思想は見られるも（『円頓戒聞書』）、興円以降の著作と戒灌頂儀には浄土念仏の要素は認められない。

(二) 一心戒蔵の「仮色戒体」義

さてそこで、惟賢の『補接鈔』には「性無作戒体」義に対しては、これにも特有の解釈がある。

一家意、雖レ立<sup>レ</sup>色法戒体<sup>ヲ</sup>、異<sup>ニ</sup>小乗<sup>ノ</sup>所談<sup>ニ</sup>也。今仮色<sup>ト</sup>釈<sup>スル</sup>事<sup>ハ</sup>、師弟相逢<sup>テ</sup>作法受得<sup>スル</sup>、此仮諦<sup>ノ</sup>因縁也。如<sup>レシテ</sup>此所<sup>ナレバ</sup>得<sup>レ</sup>仮色<sup>ト</sup>云<sup>フ</sup>也。其上此仮色<sup>ヲ</sup>、常住<sup>ノ</sup>仮色<sup>ト</sup>可<sup>ニ</sup>意得<sup>ニ</sup>也。凡戒体者、法性真如<sup>ノ</sup>妙理、遮那内証<sup>ノ</sup>具徳<sup>ナルヲ</sup>、因縁和合<sup>ノ</sup>時、修徳<sup>ニ</sup>発起<sup>スル</sup>也。此仮色<sup>ヲ</sup>天眼<sup>ハ</sup>可<sup>レ</sup>見<sup>レ</sup>之歟。非<sup>ニ</sup>肉眼<sup>ノ</sup>所見<sup>ニ</sup>也。又仰<sup>ニ</sup>云、所詮仮色<sup>ト</sup>云落居<sup>ハ</sup>、敬礼常寂光ヒルサナ遍法界諸仏一心戒蔵<sup>ニ</sup>戒法也。

(鈴木『仏全』一六・一六六b)

ここでは、作法受得を縁(仮諦の因縁)に獲得する「常住の仮色」を戒体とみ、それは毘廬遮那仏(梵網戒の教主)の内証に具わる徳が受者の身内に発起したものの(修徳)とする。そこに、仮諦とは「空・仮・中」の三諦のなかの仮諦をいい、仮色(事象)を説明する天台的な用語であり、「小乗の談ずる」色法概念(無常法)とは異なる大乘(天台)的な意味をいう。また、修徳とは受戒作法を修めて獲得する仏徳を意味する。そして、右の文にはとくに「一心戒蔵」が戒体を意味する要語となっている。これは、如来蔵(仏性)または真如を戒体として表現する戒家特有の考え方である。右にはこれを「法性真如の妙理」といい、惟賢ではほかに「九識隨縁の戒体」或いは「隨縁真如の色体」など

とも説明する（鈴木『仏全』一六・一六七a）。

戒体である一心戒蔵はまた、次のように規定される。

一家戒体ハ、自レ元於<sup>ニ</sup>色心未分<sup>ノ</sup>本法<sup>ノ</sup>上<sup>ニ</sup>、成<sup>ニ</sup>一心戒蔵<sup>ノ</sup>法体<sup>ヲ</sup>。是<sup>レ</sup>即チ随縁本妙之真色。故体内  
不思議<sup>ノ</sup>色<sup>ニシテ</sup>、恐<sup>クハ</sup>非<sup>ニ</sup>九界凡見<sup>ノ</sup>分<sup>ニ</sup>。唯是<sup>レ</sup>唯仏与仏<sup>ノ</sup>所知見也。依<sup>レ</sup>之<sup>ニ</sup>、性無<sup>レ</sup>作<sup>ノ</sup>仮色<sup>ト</sup>積<sup>シテ</sup>、性

徳本法<sup>ノ</sup>色<sup>ト</sup>定<sup>タリ</sup>。全不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>同<sup>ニ</sup>他師所立<sup>ノ</sup>体外<sup>ノ</sup>色<sup>ニ</sup>。

（鈴木『仏全』一六・一六八a）

ここに「体内不思議」とは、「色（物質または肉体）が心と未分化の位置（本法）にある「仏の内証」であり、衆生では体内深くに内蔵される如来蔵（仏性）にほかならない。これをいまは、戒体として把握する故に、一心戒蔵と呼ぶのであろう。したがって、それは十界の中に如来（仏）を除いて、九界の衆生には見ることのできない（九界の凡見に非ざる）、「唯だ仏と仏のみ」が知る智慧（知見）の領域であると右には述べている。このように、幽玄なる思想（本覚的思考）を付与して「色法戒体」を解釈するところに、天台戒家の特色がある。

### （三）「一得永不失」を擁護する解釈上の特色

つぎに、「戒体の興廢」事について、惟賢の『補接鈔』ではいかに解釈するかをみたい。その段では、次のように積すのをみる。

此一段非一家ノ自義ニ、皆他師ノ釈引判也。(中略) 論興廢ニ云、又他師ノ義也。其故ハ、若捨菩提願、若増上煩惱ナド積スルモ、一向他師ノ義也。其下ノ三義皆ナド他師ノ釈也。一家ハ自元於ニ円戒者不レ可有ニ廢ノ義一。(鈴木『仏全』一六・一七四b~c)

仰云、廢者実不レ可廢。但善戒經等ノ常ノ説ニ論ニ興廢ニ故ニ准ジ彼意ニ非ニ正意ニハ。次日示云、上ノ会釈猶無念ナル歟。相ハ犯罪ノ時雖廢、於レテハ体ニ者不レ可廢。相廢スル時、体ニ運々増上ノ義無之歟。(中略) 廢ト云ヲ失トハ不レ可ニ意得一也。無ニ増進ノ義許也。(中略) 一家ノ意ハ、一得永不失ノ故ニ、相ハ縱雖有レ犯、体ハ常ニ可レ令ニ増進一也。法華ノ心ハ明ニ小善成仏ヲ、説ニ聞小解淺ノ成仏ヲ。而是レ皆雖ニ廢亡ト、其体熏ニ真如理性ニ増長スル故也。微少ノ善根モ、成ニ大菩提ノ縁ト者此意也。

(鈴木『仏全』一六・一七五a~b)

これの初めの文には、天台『義記』の「興廢を論じ」て、「捨菩提願と増上煩惱」の者は戒体を廢失すると述べるのは、天台の自己義ではなく、他師の義であるとす。他師とは次の文にも出るように、『善戒經』や『菩薩地持經』（『瑜伽論』）など、性相家（俱舎・唯識宗）が用いる經疏を指す。天台ではこれを、権大乘（半小乗）とみなす。それで、天台の純粹な大乘戒（円戒）には、廢失の意味はないとする。二つ目の文には、『義記』に廢失とは実に廢する意味ではないと述べた上で、破戒の時は戒相は廢失しても戒体は廢せず、戒相の廢する時に戒体は増上を止めるといふ意味とする。そし

て、法華円教による天台（一家）の「一得永不失」の意味を述べて、戒相には有犯でも戒体は常に増進し続けるとし、『法華経』方便品所説の「小善成仏」を挙げて、わずかな善はすぐ廃亡しても一度なした善は「真如理性」に影響を及ぼし合つて（熏じて）体内に増長するという。つまり、ここには一得永不失を強調するのみならず、小善による戒体の増長をも主張する。

その故に、次いで惟賢の『補接鈔』では特別に「一得永不失」の一項を設けて、さらにこれを詳しく論ずる。ここでは、初めに先徳の積を引いて、一得永不失が「円教の実義」であることを、次のように述べる。

仰云、先徳釈云、四教各有<sub>二</sub>一得永不失義<sub>一</sub><sup>文</sup>。小乗権教<sub>ノ</sub>戒体者、体外<sub>ニ</sub>立<sub>ル</sub>也。故有<sub>二</sub>退失義<sub>一</sub>。円教<sub>ノ</sub>実乗<sub>ノ</sub>戒体者、随縁真如<sub>ノ</sub>体内<sub>ニ</sub>立<sub>ル</sub>戒体<sub>ヲ</sub>、故一得永不失義也。（鈴木『仏全』一六・一七五c）  
ここでは、一得永不失義は四教（藏・通・別・円）それぞれにあることを認めた上で、天台（法華円教）のは真実義のゆえに小乗（藏教）や権大乘（通教・別教）のよりも勝れた意味をもつことを、戒体の「随縁真如」によって説明する。つまり、真如（常住法）に直結させてそれを理解するのである。

このように、戒体に退失義がないとすると、戒家では「事相事持」をモットーとし、事戒（戒相）を護持することを勧めるので、破戒をしても戒体が退失しないと主張するのは矛盾するかにみえる。このことを次に問題として論釈し、それには『瓔珞経』の「有<sub>レ</sub>犯而不<sub>レ</sub>失」や、安然『広釈』の「雖<sub>二</sub>

後犯<sub>二</sub>而戒法不<sub>レ</sub>失<sub>一</sub>」などの文証を詳しく挙げて、のち次のように主張する。

彼御釈、只且以<sub>二</sub>戒体常住義<sub>一</sub>、於<sub>二</sub>戒相<sub>一</sub>且被<sub>レ</sub>存<sub>二</sub>不失<sub>一</sub>歟。例如<sub>二</sub>撰相帰性門<sub>一</sub>、相雖<sub>二</sub>無常也<sub>一</sub>、以<sub>レ</sub>相帰<sub>レ</sub>性如<sub>レ</sub>云<sub>二</sub>常住<sub>一</sub>。

(鈴木『仏全』一六・一七六c)。

ここで、「御釈」とは安然の『広釈』を指し、それを根拠に戒体のみならず戒相にも不失義を見ようとする。つまり、仏教には「撰相帰性」という考え方があって、相(事象)は無常でもこれを性(理性)に帰せしめるときは常住の意味が付与され、この教理を用いて戒相の常住(不失)さえ言わんとするのである。

そして、惟賢の「私案」として、次のように論述するのがこの項での結論である。

性徳理性ノ戒体、不<sub>二</sub>受得<sub>一</sub>者不<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>増長<sub>一</sub>。若<sub>二</sub>一度受<sub>レ</sub>之<sub>一</sub>六即成仏ス。縦有<sub>二</sub>違縁<sub>一</sub>雖<sub>レ</sub>犯<sub>レ</sub>之<sub>一</sub>、因果撥無<sub>レ</sub>義無<sub>レ</sub>之<sub>一</sub>。退菩提ノ心モサスカ不<sub>レ</sub>起。只戒相破<sub>タル</sub>計也。然者其戒体ハ尚修顕<sub>シ</sub>タリツル戒体<sub>ナ</sub>レバ、終日可<sub>二</sub>増長<sub>一</sub>也。況懺悔滅罪<sub>スレバ</sub>、又所失ノ戒相不<sub>レ</sub>可<sub>二</sub>有<sub>二</sub>其失<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>犯<sub>ト</sub>無<sub>二</sub>不同<sub>一</sub>。凡戒体ハ天然増進<sub>レ</sub>性必在<sub>レ</sub>之<sub>一</sub>。

(鈴木『仏全』一六・一七七b)

ここに、「性徳理性」とは先天的に(又は本質的に)具わっているという意味で、戒体は仏性(理性)のように本来具わっているものが作法受得(修顕)によって増長し始め、一度受得すればたとえ違縁に逢って破戒しても遮断(撥無)することはないとする。かくて、戒体は増長するばかりで、もし破

戒があつたとしても懺悔をすれば滅罪し、一旦失われたかにみえる戒相も決して失われておらず「不犯」と異なることはない、と右には主張している。

これのと、惟賢ではこの項の最後に、円琳『鈔』を引用している。すなわち、円琳が用いる「諸師の異説」である法銑・義寂・勝莊・太賢・証真・俊仍の諸説を引いた上で、天台（山家相承）の立場ならばこれらに「依るべからず」として退けている。惟賢の『補接鈔』では円琳の『鈔』をかなり多く引用するけれども、それらは「当分の相」として参照するわけで、円琳『鈔』を土台に中古天台の法華教学を加えて、天台『義記』を解釈するのが惟賢の手法である。

#### 四 仁空『菩薩戒義記聞書』にみる廬山寺流の解釈的特徴

##### (一) 廬山寺流（仁空）戒学の特徴

仁空（実導、一三〇九—一三八八）の『菩薩戒義記聞書』一三卷（『永徳記』）は、永徳元年（一三八一）から至徳二年（一三八五）にかけて、比叡山東塔の主に浄行院で仁空が講談したのを、「聞書」として記録された天台『義記』の詳細な注釈書である（『天台宗全書』一五）。この学僧は、法然の弟子で

浄土宗西山派の祖となった善慧証空（一一七七—一二四七）の法系に属し、『西山上人縁起』という証空のかなり詳しい伝記を著していることで知られる。その戒学は、京都西山の往生院（三鈔寺）に住持し、また京街の廬山寺にも兼務したことから、三鈔寺流または廬山寺流というが、両寺は証空に縁をもつて浄土念仏も擁するけれども、元来天台宗に属することに少しく注意を要する。

仁空にみる特色のひとつは、天台的な「四宗兼学」である。その撰述には、『観経疏弘深抄』九卷や『大日経義釈搜決抄』一二卷などの大著もあり、これらもまた『天台宗全書』に収める（『天全』四、一〇、一三三所収）。なかで、戒学にはとくに熱心で、『戒珠抄』三卷と『円頓戒曉示鈔』二卷、『本源抄』三卷、『戒論視聽略抄』二卷など、仁空が指導した戒論義の著述が多く残っている（『統天全・円戒2』所収）。いまは、従来から仁空の代表的な戒疏として知られて、天台『義記』に対するきわめて詳しい注釈の『聞書』を主に用いたい。

仁空の『聞書』を読むときには、「当流」と指示するのは自らの廬山寺流の立場を述べる。また、多くはないが法然と善慧証空（祖師）からの相伝、さらに直接に師事した「先師」の示導康空（一二八七—一三四七）に承けた意義を述べることがあるのは注意されてよい。その上に、本書には依用の章疏はすこぶる多数にのぼる。最も親しい天台の戒疏には、明曠の『天台菩薩戒疏』（『刪補疏』三卷、『大正』四〇）に多く依拠し、これに安然の『広釈』を加え、また天台三大部とそれらの湛然釈、最澄・光定・



円仁ら日本天台の円戒章疏にも依る。ついで、梵網戒疏では法蔵や太賢をはじめとする中国と新羅に撰述の幾多の注釈書を、そして南山律宗（四分律）の道宣と元照の戒疏を引用し、さらに天台『義記』の末疏では趙宋天台の道熙・濫載・与咸らのものを参照し、日本の円琳『鈔』ももちろん用いている。このようななかで、『義記』注釈の先輩である趙宋の三師については、「法然上人は道熙と濫載の二師の釈を見て義記の本意を得ないとして捨てられた」とし、また「善慧上人は与咸の釈を始めて見てこれを捨てられた」と述べ、仁空ではこれら趙宋天台の末疏を「当流の所用には非ず」となして（『天全』一五・六上）、本書でさかんに引用しながらも批判的に評釈する。ついで、道宣・元照の南山律宗については、戒律に「法・体・行・相」の四科を立てたのは道宣で、元照はその末学にして天台をよく学んだことを評価しながらも、「その義は必ずしも依用すべきとはしないが、祖師善慧上人はその義に準じて四科を用いた」ことを述べ、天台『義記』を解釈するには四科のうち「戒体と戒行」を重視するのが祖師の意であると主張する（『天全』一五・一五下～一六下）。

そこで、仁空（当流）の円戒観に基本的な立場を、惟賢（法勝寺流）との対比でみると、「梵網正依」に立つことである。もつとも、天台を尊重する立場には、「正依法華」はこれをむやみに否定するのではない。ただ、仁空では『梵網経』を解釈するのに、「上下両卷の中の下卷の経」と「一品一卷の菩薩戒経」との二意を分別する。前者（現存の『梵網経』二巻を指す）なら、『梵網経』は華嚴部（別教）

の結経として「帯方便」（権教）のゆえに『法華経』よりも劣るので、「正依法華」を取る必要がある。けれども、後者（「十重四十八輕戒」を説く卷下のみを指す）なら、「純円一実の法華に意を同じくし、還って法華開顕の至極を専ら此の経（『梵網経』）によって習い極める」ことができるとし、これが「当流の相伝」であると主張する（『天全』一五・二上）。つまり、「一品一卷の経」という意義を強調して、「梵網正依」を取るものであり、ここにはまず梵網戒（戒行）を重んずる仁空の事戒堅持の表明がある。

つぎに、戒体と戒行の二科を重視することについて、仁空では天台『義記』二巻を、卷上には「三重玄義」（釈名・出体・料簡）を明かすなかに「戒体の受得」を要点とし、また卷下には「十重四十八輕戒」に指南を与えて、もって「戒体受得の上の戒行」を勧めるのが『義記』の役割であると主張し、このことは再三至る所で強調される（『天全』一五・三四下ほか）。

さらに、仁空では『義記』のなかに「未來生処 離三惡道 淨土受形」（『大正』四〇・五六三b）とあるのに注目して、「此の戒（梵網戒）の利益は安養の得生に落居（結帰）する」と解釈することは特筆されてよい（『天全』一五・四七下）。すなわち、仁空では「法華皆成の本意、開仏知見の所詮は往生極樂にある」というばかりでなく（同前四八頁上）、伝教大師最澄も「専ら一乗妙戒を護持する位には偏に往生極樂の為に念仏し玉うた」といい、「円戒の利益は偏に往生極樂に在り」と主張する（同前四九頁）。このように天台『義記』の注釈のなかに浄土念仏義を持ち込むのは、先の了慧にもみ

られなかつた特色である。

(二) 作法受得の「仮色戒体」義

それで、仁空の「性無作仮色」解釈をみると、そこには初めに天台では『法華經』の「諸法実相」の上からは「実相理心」を戒体（心法戒体）とするのが本意であるとしたうえで、いま『義記』に「三重玄義」をもつて「仮色」義の色法戒体を取る意味を詳しく論ずる。すなわち、小乗部派と宋朝三師（道熙・頂山・与威）、それに明曠らの解釈を挙げてそれらを論釈している。しかるのち自己の解釈を述べるなかに、「祖師（善慧証空）からの秘伝」を含む次の主張は注目されてよい（「」は引用者）。

仏ノ功德ヲ令ニムル受得一儀式ヲ、今ノ菩薩戒ノ作法受得ノ相トハ意得ル故ニ、更ニ行者ノ心地ヲ為レシ本ト、意業ヲ為レズ本ト趣ニ非ズ、舍那極仏ノ功德ヲ、凡夫ノ事ニ所ニ受取一ル「性無作仮色トハ」名クル也。「無作ハ」作法受得法体也ト云意也。「性ノ」字ハ此戒ノ經ニ「仏性ノ種子トモ」説キ、或ハ「是情是心皆入ニ仏性戒中一」ト云テ、此戒受時「汝是当成仏我我已成仏常作ニ如レ是信」戒品已具足ト説ク、定成仏身トハ定マル故ニ、此ノ戒ヲ「仏性ノ戒ト」名ル意ヲ以テ「性ノ」一字ヲ置ク也。此則「衆生受ニ仏戒」即入ニ諸仏位ト「説上ニ」位同ニ大覚ニ「眞是諸仏子ト」説ク此意也。五大院ハ「円乗ノ戒証受戒之日即身六即成仏トモ」釈シ、受ト此戒云「即舍那ノ覚位同」云上ハ、既ニ妙覚究竟ノ証極メタル歟聞タレドモ、事ニハ猶是凡位ノ初心也。

雖<sup>モ</sup>然<sup>リト</sup>受<sup>ケ</sup>二<sup>ケ</sup>仏戒<sup>一</sup>入<sup>リ</sup>ニ<sup>ケ</sup>タル<sup>ル</sup> 仏位<sup>ニ</sup>シ<sup>ル</sup>シ<sup>ニ</sup>ハ「世世不墮惡道八難」等<sup>ト</sup>説<sup>テ</sup>、不<sup>レ</sup>シ<sup>テ</sup>久<sup>ク</sup>定<sup>メ</sup>可<sup>レ</sup>成<sup>ニ</sup>ス<sup>ル</sup> 仏果<sup>ニ</sup>菩<sup>提</sup>身<sup>ト</sup>成<sup>ル</sup> 処<sup>ヲ</sup>「真<sup>ニ</sup>仏子<sup>ト</sup>」名<sup>ケ</sup>、此<sup>ヲ</sup>「仏性<sup>ノ</sup>戒<sup>ト</sup>」説<sup>ク</sup>意<sup>ヲ</sup>、「性無作<sup>ト</sup>」云<sup>ニ</sup>テ有<sup>ル</sup>也。「仮色<sup>ト</sup>」云<sup>ハ</sup>、顯<sup>ニ</sup>ス<sup>ル</sup> 因縁生<sup>ノ</sup>義<sup>也</sup>。性徳本有<sup>ノ</sup>理<sup>ヲ</sup>、為<sup>ニ</sup>所<sup>詮</sup>諸教<sup>ノ</sup>意<sup>異</sup>、修徳修起<sup>ノ</sup>報身<sup>ノ</sup>功徳<sup>ガ</sup>、人法<sup>ヲ</sup>、両縁<sup>ニ</sup>依<sup>テ</sup>所作法受得<sup>スル</sup> 「仮<sup>ト</sup>」云<sup>也</sup>。又仮<sup>ハ</sup>對<sup>スル</sup> 真<sup>ニ</sup>語<sup>也</sup>。舍那報<sup>ハ</sup> 眞<sup>ノ</sup>功徳<sup>ガ</sup>、凡身<sup>ニ</sup>所<sup>レ</sup>應<sup>スル</sup> 「仮色<sup>ト</sup>」名<sup>ク</sup>ト云<sup>趣</sup>、祖師<sup>ハ</sup> 被<sup>ニ</sup>タル<sup>ル</sup> 沙汰<sup>一</sup>也。此等<sup>ノ</sup> 妙義<sup>ハ</sup>、宋朝<sup>ノ</sup> 人師<sup>隔</sup> 境界<sup>ノ</sup>ノミナラス、本朝<sup>諸</sup>方<sup>ノ</sup> 学徒<sup>モ</sup>、又更<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>可<sup>ニ</sup>思<sup>寄</sup>ル<sup>ル</sup> 秘<sup>傳</sup>也。

(『天全』一五・八〇下〜一下)

ここでは、『義記』の「性無作仮色」の語意を、『梵網經』卷下の文(『大正』二四・一〇〇三c、〇四a、〇九c)と、安然『広釈』(五大院、『大正』七四・七六四b)を引用して講釈する。仁空では、授戒儀における作法受得を重視するなかに(この点は了慧や惟賢でも同じ)、菩薩戒(梵網戒)の教主である盧舎那仏の究極(仏果)の功徳が授戒儀によって凡夫に事法として作法受得されるのを「仮色戒体」とみる。そこに、「性無作」の「性」とは性徳または仏性のことで、『梵網經』に仏性戒体(仏性種子)を説く意味をいい、この「性徳の理」が「修徳の事法」に作法受得されるものを仮色戒体とする。「修徳」とは、盧舎那仏が永劫の修行を積んで獲得した報身(仏果)の功徳についていうと同時に、凡夫が作法受得によって戒を事法に修めること(事戒)をいい、従って作法受得の仮色戒体は因縁生起のものとみる。そして、この戒体を受得することは、もはや惡道に墮ちることなく久しからず

成仏することが定まるといふ意味で、經には「衆生受仏戒即入諸仏位」と説き、安然是「六即成仏」と述べるが、それは道理としてのことである(事法)には「凡位の初心」にすぎない、と右には述べる。ここには、性徳(仏性)の意義を認めながらも、惟賢(法勝寺流)のような真如隨縁(または本覺思想)にもとづく「事法常住」義を取らず、修得の仮色戒体(色法)をあくまで因縁生の無常法とみる仏教伝統の解釈に従う立場をみる。また、安然の「六即成仏」(即身成仏)の考え方を理法としてみる(事法ではない)のは、了慧に共通する立場である。そして、「舎那報身の眞實の功德が仮色戒体として凡身に作法受得される」ことが、祖師(善慧証空)から承けた廬山寺流特有の意義であり、これは趙宋天台にも本朝の学徒にもない「秘伝」であるというわけである。しかも、この文中に「凡身」とは、仁空では「此の地上の一切衆生凡夫痴闇の人」、或いは「末法辺地の凡夫痴闇の機」ともいい(『天全』一五・七九下)、このような機の自覺に立つことは『聞書』の至る所で力説される<sup>(36)</sup>。

### (三) 「戒体不失」の解釈と浄土念仏との関係

つぎに、天台『義記』の「興廢を論ずる」について、仁空では次のように論述する。すなわち、初めに「菩薩戒が一得永不失であることは世の人の皆な口ずさみすることであると、すでに不失義が『瓔珞經』の所説に由来して常識になっている旨を述べ、いま『義記』の文に「菩薩の戒体に廢失が有る」

とする義をいかに解釈したらよいか、困惑の口ぶりがみえる。それで、『地持経』と『瑜伽論』には「菩薩の願を捨て、増上の煩惱を起す」二縁による捨戒を説くので、いまはこれを引き移したものとする。従って、声聞戒には「作法捨と命終捨」による「捨戒」義があるのに対して、菩薩戒では「菩薩願捨」と重罪違犯が無ければ、たとい生々世々を経ても廃失の義は有るはずもなことを不失という」と理解し、「菩薩戒とても戒体廃失の義は有る」のであり、『義記』のここ（今釈）では「偏えに廃失義のみを明して不失の義は積していない」と見るべきであるとする（『天全』一五・九八下）。

ついで、仁空は最も問題となる安然の『広釈』をやや詳しく引用して、これを会釈する。それによれば、安然は「理を尽し言を極めて円戒不失の義を積成している」ので、安然が天台大師の本意に背くはずもなく、とすれば「大師の本意は戒体失なのか不失なのか」難義であるという（『天全』一五・一〇〇下）。そのようななか、「深く釈義の本意を得る時」として述べる次のような解釈が仁空の真意である。

又深ク釈義ノ本意ヲ得時ハ、興廢ニ義ガ則チ戒体戒行ノ二ノ謂ニテ有ル也。「初菩薩律儀方便求受其体則興ノ者、「不起而已起即」戒体発起ノ意ヲ示シ、「若捨菩薩願、若増上煩惱犯十重」者、戒体受得ノ上、戒行ノ相ニ帰スル時ハ、機ニ随テテ犯不犯、失不失ノ不同モアルヘキ意ヲ顯ニテ有ル也。失ト云ヒ廢ト云ヒ、初ノ其体則興ノ戒体廢失スルニテハ無キ也。

ここに、「」内は天台『義記』の文であり（『大正』四〇・五六六c）、それを仁空に特有の『義記』

観である「戒体発得の上の戒行の相」という考え方を用いて理解する。すなわち、ひとたび興した戒体は廃失することはないが、その後には修める戒行に「犯と不犯、失と不失」があるというのである。このような解釈に加えて、いま『義記』に説く「二縁捨」の意図を、次のように述べるのは仁空の気持ちをよく表している。

止悪修善ノ道理有<sup>リト</sup>知<sup>リ</sup>ナカラ、悪縁ニ索カレテ殺盜等ノ重罪違犯ノ事ハ、凡夫ノ上ニ遁<sup>ガレ</sup>難<sup>キ</sup>事<sup>ナル</sup>ベキ歟。此ノ因果ノ道理ヲ忘<sup>レ</sup>テ、重罪ヲ犯<sup>シ</sup>ナカラ見是功德ノ念ヲ生<sup>ゼン</sup>事ハ、尋常ニモ有<sup>マシキ</sup>事也。況ヤ此戒受ツレハ、「世々不墮惡道八難ト」説テ、「離三惡道」ノ功用ヲ備<sup>タル</sup>程ノ人ノ、如<sup>キ</sup>此ノ猛利ノ煩惱ヲ現起セシメテ、世間出世ノ道理ニ背<sup>キ</sup>ハテタル惡念ヲ生<sup>ゼン</sup>事ハ、フツト有<sup>マシキ</sup>事<sup>ト</sup>、今ノ菩薩戒ノ宗旨ニハ治定<sup>シタル</sup>事<sup>ナル</sup>故<sup>ニ</sup>、今ノ二縁捨ノ文ハ權宗所依ノ論説ヲ、其儘引<sup>ク</sup>事<sup>ナレバ</sup>、自<sup>レ</sup>元現文ノ上ニ不失ノ旨趣顕念ナルヘキニ非<sup>ズ</sup>。

(「ハ引用者、『天全』一五・一〇二下)

ここには、すでにみた仁空の重んずる『義記』の「離三惡道淨土受形」の句を混えた解釈を示す。すなわち、凡夫では悪縁によつて殺・盜などの重罪を違犯することは遁れ難いことであるとしても、受戒して三惡道を離れる功用を備える程の者が、惡念をもつことは有るまじきことであると警告（治定）するために、二縁捨（捨菩提願と犯十重）による廢失を『義記』には述べるとし、その故に權宗（『地持經』）の論説を引いたままで、ために文面上には不失の義は明白には顯れていないというのである。



このあと仁空では、宋朝の人師（与成ら）には不失の義を積成することはないとし、また南山律宗では心法戒体説であるから仮色戒体（色法）の不失義には関わらないなどと述べる。また、安然是「真如仏性」を戒体とするので不失義を取る（加えて『瓔珞経』をもとに戒行の不失義も取る）が、『梵網経』では仏性戒体を説くとも戒体廃失の意をもつとし、その『梵網経』を採用した山家大師（最澄）では梵網戒を「虚空不動金剛宝戒」とするので戒体亡失義があるとは言いにくいけれどもはつきりしないという。そこで仁空では、権宗（法相宗）と性宗（天台宗）の違いを述べ、円宗（天台）の妙旨の勝れていることを考えるとき、「戒体廃失の義は一乗円宗の義理に違い、金剛宝戒の玄旨にも背く」とみて、『義記』に「戒体廃失の義を述べる事は有るまじき」ことであると主張している（『天全』一五・一〇五上）。

このような「不失」義については、これのあとに「三重玄義」の「第三料簡章」のなかと（『天全』一五・二一九下以下）、さらに「殺戒」釈でも論じられる（同前二六七頁下以下）。この問題での仁空の論述は慎重であり、例えば「殺戒」釈では、殺生すれば「波羅夷罪」なので当然に失戒（又は捨戒）するけれども、「失戒の後に懺悔すれば戒体は還生し」また「重受（戒を受け直す）すれば、有戒の人となる」などと述べるが（同二六八頁下）、すでにみたように「戒体は必ず不失で、戒行は廃失もある」というのが仁空の真義である。



さて、「戒体受得の上の戒行」を説くのを、『義記』二巻の趣旨とする仁空の『義記』観において、これを弥陀念仏との関係で論ずる最も特色ある考え方を最後にみておきたい。それは、「先師和尚からの秘伝」とする次のような主張である。

又先師和尚或時、就此事有二秘傳。竊被示事アリ。今ノ菩薩戒ノ宗旨ハ、戒体受得為ニ所詮ト事ハ勿論也。而此戒体ノ受得ノ位ハ、痴闇ノ凡夫住ニ在仏家ニ初也。於受戒之座ニ即六即成仏ノ義アル旨ヲモ、大院釈シ玉ヘドモ、ケニハ事ニ已ニ分証究竟ノ悟極ニ云ニ非ス。所得戒体舍那ノ功德ナレバ、誠ニ論ニ其功用一時、何ノ位ニ未ト入可レ申事ニハ非レドモ、經ニ「汝是当成仏我成已成仏ト」説カレ、汝已成ノ仏トハ不レ云、「位同大覚已真是諸仏子ト」述ベ。未ダ果究ムトハ所不レ許也。此戒体受得ノ利益ヲバ、流通ノ經文ニ「世々不墮惡道八難常生人道天中ト」説キ、大師ハ「離三惡道ト」釈シ玉ヘリ。仍此戒体ハ「衆生ノ仏性種子ト」云ハレテ、永離ニ惡趣ト、決定シテ可ニ成仏ノ身ト定メ、戒体受得ノ分ニテハアル也。此上ニ還テ機ニ顯密ノ佛法ヲ修行シ、功ヲ積ミ徳果ヲネテ、定惠ノ悟ヲ開發センスルソケニハ、行者ノ所期ニテハアランスレハ、是レハ戒行ヲ修習ニ依ル事也。故ニ戒体受得ノ本意ハ、戒行ニ進テ正生死ヲ離レ、仏道ヲ成ズルヲ可レ為ニ所詮。故ニ戒行ノ正宗ノ事ハ、大方モ不レ可有ニ子細ニ上ニ、戒体ハ舍那ノ發起ニ身ヲ任セテ受取事ナレバ、雖レ不レ可レ簡ニ機ノ差別一、戒行ノ機ヲ修入ヲ為レ体故ニ、下機ニ止惡ヲ修善速ニ成シカタキニ依テ、忽ニ生死ヲ解脱スル事、其期猶遙ニ似タリ。仍此戒行ノ難進謂ヨリ、弥陀ノ願力ニ尋入リテ一生ニ生死ニ縋切テ、彼安

養不退ノ土ニ入テ、正ク仏道成就ノ身トナルヘキ事ヲ思テ、戒行ヲ正宗ト取り給フ。サレハ上卷ニ「離三惡道淨土受形ト」釈シ、「離三惡道」戒体受得ノ利益、「淨土受形」戒行成就ノ相也ト意得ル事也。痴闇ノ凡夫ノ上ニハ、実ニ不レシテ往ニ生淨土ニ一切ノ戒行ヲ成セシテ事、不レ可ニ思寄ニ事歟。此事輒ク不レ可レ有ニ口外ニ之旨、雖レ蒙レ教誡、事不レ獲レ止コト、聊所ニ申出也。

(「」は經文と『義記』文、『天全』一五・二一上(二上))

ここには、菩薩戒の宗旨は戒体受得にあり、戒体受得こそが痴闇凡夫にとって仏門に入る初めであると言う。これを、安然が『広釈』に「受戒の座に即ち六即成仏する」と述べるのは、決して受戒の場で仏果を究むという意味ではなく、将来に仏と成ることが定まる意味であると巧みに会釈する。つまり、『義記』に「離三惡道」と説くように、仏性種子によって永く惡趣を離れ成仏が定まるのが戒体受得であるという。そして、戒体受得の上に戒行に進み、生死を離れ仏道を成就する筋道をとるので、そのために梵網の戒相をよく学ぶべきとする。ただし、「舎那の功德を受け取つてこれを功用とする」こと(戒体受得)は機を簡ばないが、戒行では「止惡修善は下機には速やかに成就し難い」ので、「弥陀の願力に尋ね入って仏道を成就す」べきとし、「彼の安養不退の淨土に入つて正しく仏道成就の身と成る」ために戒行を「正宗」とするのである、と仁空は主張する。そして、そのことを『義記』卷上には「離三惡道淨土受形」と釈し、この前句には「戒体受得の利益」を、後の句には「戒行成就の相」

をみて、従って「痴闇凡夫には往生浄土なくしては一切の戒行を成就しえない」と主張し、これをもつて「先師よりの秘伝」とし、「たやすく口外してはいけなさと教誡された」と言うのである。これは、『義記』の巻上を注釈し終わり、巻下の「正説」段である「十重四十八軽戒」釈に入る際の論述である。仁空の『聞書』では、『義記』巻下を注釈するのに三分の二を費やして、なかに「十重戒」釈に詳しく、ために浩瀚な注釈書となっていて、ここにも事戒を重んずる立場が表われている。

## 五 一得永不失義における理戒と事戒の問題

本節では、黒谷戒系の戒学の特徴を、戒体（仮色）義と「一得永不失」の解釈によってみた。中古天台期の戒学は、叡山の黒谷に始まって、浄土宗をも含めた黒谷戒系においてこそ振興した。しかも、一得永不失の戒体義は、天台系統の円頓戒でもっとも特色ある教理である。すでにみてきたところにより、了慧（鎮西流）・惟賢（法勝寺流）・仁空（廬山寺流）の、三者三流にみる基本的な共通点と相違点をまとめておきたい。

三流の共通点は、いずれも事戒（持戒）を勧めることである。天台系統では、鎌倉前後から南北朝期にかけて、叡空と法然源空に始まる黒谷戒系で戒律復興がなされたことは注意すべきであるが、そ

の戒学振興は事戒にこそある。事戒の堅持はまた、天台『義疏』（『義記』）の「仮色戒体」義（心法戒体ではなく色法戒体）を、重視することと密接に結びついている。戒体の解釈の仕方内容はそれぞれに異なることはみた通りであるが、授戒儀の戒体受得を重んじて、その上に戒相（事戒）を学んでこれを修めることを勧めるのは共通している。それに、戒体の「一得永不失」はこれも三者で尊重することは同じである。それは、権宗（小乗戒を基盤とする『地持経』・『瑜伽論』の説く大乘戒や四分律など）に対する、天台円戒（純粹な大乘戒）の勝れた意義が「不失」義にあることを共通に認めるからである。

そこで、三流の異なりは事戒の面では、理戒の上にこれを重視するか（惟賢）、或いは理戒（理観）は困難とみて事戒を取るか（了慧と仁空）に違いがある。これは、仏道に浄土念仏を用いるか用いなのかの相違によっている。浄土念仏は、末法観のもとに機根が劣り、一心三観などの勝れた理観をなしえない初心者の仏道であるとの自覚によって、これを修める。なかで、仁空では理戒（理観）が困難だから事戒によると論ずるのではないけれども、凡夫の初心に立つことは了慧と同じであり、戒行の成就し難いことと浄土念仏を結びつけて論ずることは了慧よりも極めて熱心で明解である。また、戒体の「一得永不失」義については、了慧は理・事二戒の間で理戒では不失であるとみる（理戒は事戒よりも高い立場であるとの認識がある）のに対して、仁空では戒体も色法（無常）の事法とみた上

で戒体は不失であるが、戒行において犯重のとき失戒するとする。これを惟賢では、安然の『広釈』を根拠に戒体のみならず戒相にも不失義に迫ろうとする違いをもつ。仁空では、安然の所説は理観に立つもので事戒には当てはまらないとみる（了慧も同じ）に対して、惟賢では本覚的な理観に立つて安然を理解する。

つぎに、「一得永不失」の典拠では『瓔珞経』を淵源として、安然の『普通広釈』が最も重要な影響を与えたと考えられる。不失義は、安然ののちに天台の円戒観が、理戒を重視して変質したと認められるなかに台頭したとみてよい。すでにみたように、黒谷系の三師では不失義を常識的な前提として論釈し、惟賢では『広釈』を積極的に用いるのに対して、了慧と仁空ではそれを会通するのに腐心する違いが伺われる。それは、惟賢らの黒谷・法勝寺流では、比叡山天台宗内に留まって、そこに台頭した本覚的思考によって理戒（理観）を重視したからである。ただし、理戒を重視することは、直ちに事戒を軽視することに結びつかない。惟賢では、「証上の修行」を主張して、「授戒即身成仏」義に立つて事戒（持戒）を勧めたことは、すでにみた通りである。もつとも、惟賢らの戒灌頂家では授戒（重授戒灌頂）の前提に「十二年籠山行」が修められることは注意すべきである。籠山修行のないままに理戒が偏重されるときには、事戒の軽視に陥る墮落の危険があるともいえよう<sup>57</sup>。

さらに、いまひとつ注意したいのは、事戒の軽視は戒律護持の面では墮落傾向とはいえるが、日本

の仏教では必ずしも仏教の墮落とはみなされないことである。鎌倉時代には、理戒（理観）のみならず事戒も困難（又は不要）として、念仏（親鸞）や唱題（日蓮）による新たな仏道が興ったことは周知のことである。安然の『普通広釈』によって戒律観が変容した意味は、本覚思想への評価を含めて、鎌倉新仏教の意義を視野に入れてさらに考察される必要がある、これらのことはいまは別の課題として次に論ずることとしたい。

#### 第四節 法然と親鸞における戒律観の変容と独自性

##### 一 親鸞における戒律の問題

親鸞（一一七三—一二六二）の浄土教思想は、「偏依善導」の念仏一行に帰した法然源空（一一三三—一二二二）の、いわゆる選択思想にもとづいているが、法然のすぐれた多くの門弟のなかで、親鸞だけはとくに「三願転入」義など、經典を主体的に解説して仏道の体系をすべて如来の救済原理に集約し、自力性を究極にまで否定して全分他力の思想を樹立したにおいて独自性がある。親鸞にお

ける自力性の否定と絶対他力の考え方は、仏教における修行とその基盤となる戒律を否定することにほかならない。そのことは、鎌倉の新仏教の祖師たちのなかで、ことに末法思想にもとづく法滅観と、破戒・無戒の自己反省が、親鸞においてもっとも深く把えられたことによると考えられる。

その端的なあらわれは、伝最澄の『末法灯明記』について、法然はじめ榮西・日蓮らもこれを依用しているなかに、親鸞は主著『教行信証』の「化身土巻」で、そのほとんど全文をくわしく引用していることがあげられる。また他方で、法然と親鸞は前半生を天台宗比叡山で修学したのち、ともに山を下り親鸞は法然の他力念仏門に従った。ただし、両者間には戒律の側面でかなり重要なちがいがあつた。法然は人々に授戒をし自らも持戒につとめたことがよく知られており、法然の戒律観は弟子の多くや、のちの門流に大きな影響を残している。それに対し親鸞では、無戒観にもとづく純粹他力の念仏が志向された。このようなことから本節では、末法観のもとでの戒律問題を中心に、親鸞の浄土教形成に背景となつた思想状況を少しくあつげ、法然門下のなかでの親鸞のすぐれて独創的な面をみてみたい。

さてそこで、平安末から鎌倉期にかけて、比叡山天台宗から念仏・禅・法華などの新仏教が輩出した背景に、強い末法的自覚が存したことは周知のとおりである。そして、新仏教の祖師たちが等しく注目したものに、伝最澄の『末法灯明記』がある。もっとも、末法の時機観はけつして一様ではなく、



祖師間それぞれに主体的な把握と対応があり、そのために浄土や禪・法華等の異なる宗旨が選ばれた。

『末法灯明記』は、今日ではすでに偽撰説も多く出ているが、鎌倉の祖師たちには最澄(58)（七六七—八二二）の真撰として受容された。いま同書の内容を略述してみると、そこでは仏法と王法の相互関係が問題意識にすえられ、「正・像・末」三時の年限が論じられたのち、末法では正法が滅尽するので、「ただ言教のみがあつて行証はなく」、持戒はもとより破戒すらない無戒の世になるといふ。で、そのような末法無戒の時には「名字の比丘」（戒律等の威儀を欠く名ばかりの僧）のみとなるから、無戒名字の僧をこそ「世の真宝とし福田としなければならぬ」と主張し、末法中の持戒は「怪異であり市中に虎がいる」ほどに不可能なことゆえ、無戒時には仏は「末俗を済すくうために名字僧をほめて世の福田となしたもうた」として、そのことを經典によって引証する。すなわち、『大集経』月藏分では、「八重の無価」説のほか、「名字の比丘を檀越が供養せば無量の福を得る」と説かれ、また『賢愚経』では「妻を蓄え子を挟わきはさむ名字僧を礼敬すること舍利弗・目連等の如くすべし」と説かれ、さらに『大悲経』には「末世法滅時に酒家に至つて非梵行をなすとも、ひとたびも仏名を称え、ひとたびも信を生ずる者は所作の功德ついに虚しからず」と説かれる文などが示される。したがって、末法世では名字僧が世の導師となるゆえ、王法でもって無戒僧を罰してはいけないとの旨を主張している。(59)



このような内容の『灯明記』に対して、鎌倉新仏教の諸師の対応はさまざまである。栄西（一一四一—一二一五）では主著『興禅護国論』巻上に、「伝教大師末法灯明記云」として簡潔な引用をみる。けれども、栄西のそれへの対応はむしろ批判的であり、般若・法華・涅槃等の諸経文をあげて、末世ではかえって戒行が勧められていることを主張し、従って『灯明記』の「破戒・無戒」説は小乗戒のことをいうもので、大乘菩薩戒（最澄が比叡山に建立した戒律）のことではないと批評する。栄西は入宋後に禅を興したことでよく知られ、戒律については「令法久住の法」であるとし、「禅宗は戒律を宗となす」との立場をとる。<sup>(60)</sup>

つぎに法然は、「逆修説法」や「十二問答」のなかに『灯明記』を依用するのが知られている。「逆修説法」では、『観無量寿経』の「九品」段のなか「下品中生」を釈するなかに、「伝教大師末法灯明記云」として数行の引用があるのち、つぎのようにコメントとされる。

夫受戒之法中国請持戒僧十人証明得戒。於辺地請五人証明得戒。然近来求持戒僧尚難得一人況五師乎。  
（『黒谷上人語灯録』巻七）

ここで、「持戒僧十人を請う」とは、小乗戒（二百五十戒）の受戒法であり、従って「近来に持戒僧を求めても一人も得難し」というのも小乗戒のことになるので、法然でも栄西と同様に、『灯明記』の意味を大乘戒の破戒・無戒とは理解していないことになる。また、法然の「十二問答」の方では、『灯

『明記』によって、末法中には持戒も破戒もなく「ただ名字の比丘ばかり」であることを記したうえで、もはや持戒と破戒は問題とせず「かかるひら凡夫のためにおこしたまへる本願なればとて、いそぎいそぎ名号を称すべし」と説いて、念仏一行を勧める一節をみる。<sup>(62)</sup>法然は、のちにも述べるように黒谷の叡空より受けた梵網事相の戒（大乘戒）を尊重した学僧であり、そのゆえに大乘戒を無用とはみなかったけれども、『灯明記』の記す末法無戒の事実はこれを認めているわけである。

つぎにまた、日蓮（一一二二—一二八二）では『四信五品鈔』に、「教大師誠『未来云』として榮西や法然のとはほ同じ言葉の『灯明記』の引用をみる。しかし、この場合もその直前に「伝教大師云二百五十戒忽捨畢」とあるから、日蓮もまた『灯明記』の末法無戒は大乘戒のこととはしていない。<sup>(63)</sup>日蓮の末法観では『法華経』を専らに持つことがえらびとられ、ここでは持経（唱題）によっておのずと持戒ははかれるとみるので、大乘戒の破戒と無戒は自己の上に是認するものとはならないのである。

さて、このような諸師の依用態度に比べると、親鸞では『教行信証』化巻に、『灯明記』のほぼ全容が引用されるといふのみでなく、親鸞固有の浄土教義を導き出す時機観の重要な典拠となっていることを知る。というのは、化巻（本）の後半には親鸞の要義中の随一である「三願転入」が表白され、そのあとに聖道門が末法法滅の時機に適さないことを述べる論証のために道緯（五六二—六四五）の

『安樂集』にならべて『末法灯明記』が依用されているからである。その場合に、聖道門は天台仏教を含むから、大乘戒と小乗戒の分別はなされることはない。すなわち、三願転入を述べたのち、親鸞はつぎのようにいう。

信知、聖道諸教為<sub>二</sub>在世正法<sub>一</sub>而全非<sub>二</sub>像末法滅之時機<sub>一</sub>已失<sub>レ</sub>時乖<sub>レ</sub>機也。淨土真宗者在世正法像末法滅濁悪群萌斉悲引也。

(『大正藏經』八三・六三二c)

ここに、「聖道諸教」とは親鸞がかつて修めた天台の戒行を含めていることはいうまでもなく、それは正法時にのみ有効で、像・末・法滅の時と機には適さないと断ぜられる。それに対するに、親鸞が三願転入によって到達した「淨土真宗」は、正・像・末と法滅のすべての時代にひとしく群萌を悲引する普遍的教法であると主張される。そして、この主張を裏づけるために、このあととくに聖道門が末法の時機観にふさわしくないことを論証していく。その次第は次のように述べられる。

然抛<sub>二</sub>正真教意<sub>一</sub>披<sub>二</sub>古徳伝説<sub>一</sub>顕<sub>レ</sub>開聖道淨土真像<sub>レ</sub>教<sub>一</sub>誠邪偽異執外教<sub>一</sub>勘<sub>レ</sub>決如来涅槃之時代<sub>一</sub>開<sub>レ</sub>示正像末法<sub>一</sub>旨際<sub>一</sub>。

(『大正』八三・六三三a)<sup>(6)</sup>

ここでは、「聖道と淨土の真・像を顕開する」と「邪偽異執の外教を教誠する」ことが課題としてあげられている。後者の「邪偽異執」は、聖道門が用いる神祇・習俗・俗信などを指し、このことは化巻〈末〉においてくわしく引証され、親鸞はそれを教誠して弥陀一仏の純粹他力志向が明らかに

される。それで、聖道門と浄土門の真・仮を明確にするため、「正・像・末法の旨際」がこのあと述べられていく。ここでは、道綽の諸文をあげ、最後に「当今末法是五濁惡世、唯有<sub>二</sub>浄土一門<sub>一</sub>可<sub>二</sub>通入<sub>一</sub>路」という、法然が『選択本願念仏集』の初めの方に引くのと同じ文でしめくくったのち、親鸞はつぎのように続ける。

爾者穢惡濁世群生不知<sub>二</sub>末代旨際<sub>一</sub>毀<sub>二</sub>僧尼威儀<sub>一</sub>今時道俗思<sub>二</sub>量已分<sub>一</sub>。按<sub>二</sub>三時教<sub>一</sub>者勸<sub>二</sub>如来般涅槃時代<sub>一</sub>当<sub>二</sub>周第五主穆王五十一年壬申<sub>一</sub>從<sub>二</sub>其壬申<sub>一</sub>至<sub>二</sub>我元仁元年甲申<sub>一</sub>二千一百八十三歲也。又依<sub>二</sub>賢劫経仁王経涅槃等説<sub>一</sub>已以入<sub>二</sub>末法<sub>一</sub>六百八十三歲也。 (『大正』八三・六三三b)<sup>(66)</sup>

『末法灯明記』はこれのあと、最澄撰と明示されて引用される。ここで、元仁元年(一一二四)を仏入滅(穆王五十一年)後二一八三年、また末法に入つて六八三年とするのは、『灯明記』の「正法五百・像法千年」説を採用したものである。そして、「末代の旨際」と、そこでの「僧尼の威儀」を明かすのが『灯明記』なのであり、その中心内容が「末法無戒」という時機観にほかならない。右の文で「今時の道俗は己が分を思量せよ」とは、末法世の僧俗一般によびかけているとみてよいが、化卷末の「後序」に親鸞が自らを「非僧非俗」とし、<sup>(67)</sup>また妻帯していることから、自己の機をそこに含めているといえる。また、「元仁元年」は、親鸞がこの文を書いた年時を表わしていると考えられるが、同年の五月に延暦寺大衆より「停止一向専修記」が上奏され、直後の八月に念仏停止が宣下

された事件を顧るときには、叡山の大家らによびかけて、その不当を論駁するのにも『灯明記』を依用した意図がみてとれる。<sup>(68)</sup> いずれにしても、同書が最澄撰であることが大きな意味をもち、親鸞では榮西ら他の諸師とは異なつて、自己自身の機を表現するものとしてこの書が受容されているのである。もつとも、親鸞は自己の無戒観、つまり「非僧非俗」を正当化し擁護するのに『灯明記』を用いたとみるのは正しくない。というのは、『教行信証』信巻には、つぎのような述懐がある。

悲哉愚禿沈<sub>レ</sub>没於愛欲広海迷<sub>レ</sub>惑於名利太山不<sub>レ</sub>喜入<sub>レ</sub>定聚之数不<sub>レ</sub>快近<sub>レ</sub>真証之証。可<sub>レ</sub>恥可<sub>レ</sub>傷矣。  
(『大正』八三・六〇九c)<sup>(69)</sup>

これは、『涅槃経』をもとに「難治の三機」を明かす直前の言葉であり、ここのみならず親鸞はつねに「愚禿」と自認するのであり、慚愧の心と深い懺悔にもとづく自己否定を発想としている。つまり、戒律に対する無力のゆえに、親鸞の無戒観は自力としての戒律と修行を否定するのであって、そのことが末法の時機観によつて自己自身において深く自覚されたのである。

## 二 法然源空における持戒の問題

親鸞の末法無戒観に対して、師の法然上人には持戒を尊重した点で、かなり異なつた立場がある。

法然は専修念仏を指導するなかで、門弟の多くに天台から承けた円頓戒を伝え、また在俗には身分の上下をとわず授戒し、自らは持戒にとめた清僧である。このことは専修念仏と持戒の問題として、今日矛盾として理解されることもあるが、法然自身ではけっして矛盾ではなかったと考えてよい。法然らの念仏は旧仏教側から弾圧を受けたとはいえ、道俗にわたる多くの帰依者があり、法然の持戒は立場のちがいをこえてむしろ尊敬された。

法然と親鸞の戒律への対応の相違には、その共通の背景に当時叡山仏教における円戒観の変容と、それにとまなう戒律の衰退があったことが注意される。親鸞では『灯明記』を受容して全くの自力否定を志向したが、『灯明記』の記す現実はその当時の叡山天台のなかにすでに存した。法然は親鸞よりも先に叡山仏教に限界を感じて浄土門に帰していたが、叡山にあるとき西塔黒谷の叡空に修学したことが少しく事情を異にした。叡空は叡山の戒律復興に志した学僧だったからである。

法然は、元久元年（一二〇四）十一月に記した「送山門起請文」に、「叡山黒谷沙門源空」と署名しているから、山を下って念仏勸化についたのちにも、比叡山黒谷との交わりを断っていない。また当時、天台の主要な戒疏に伝最澄の『山家学生式問答』があり、法然とその門下の隆寛や証空はそれを所持していたことが、東寺「三密蔵」写本によって確かめられている。<sup>1)</sup>

ところで、『学生式問答』は今日では、最澄撰ではなく、口伝法門の早い時期の偽作とみられてい

る。<sup>(72)</sup> というのも、同書の特徴は天台円戒の「正依法華傍依梵網」義と「法華塔中相承」を説くことにあり、最澄ではそれらの思想はなかったと考えられるからである。けれども、法然の前後を含めて、<sup>(73)</sup> 同書は長い間最澄撰として尊重されていた。それは最澄創始の円戒が『法華経』の一乘思想を根本理念にすえて、『梵網経』の十重四十八軽戒を事相に用いると解釈すれば、「正依法華傍依梵網」は天台の戒律観としては当然のことといえるからである。法然らもそのような理解をもっていたにちがいない。しかし、その戒律観のもとで法華戒（理戒）が一段と強調されると、梵網戒（事戒）の軽視を招くことになる。そのような傾向を示す典型的な例を、いま『一心金剛戒体秘決』と『一心金剛戒体決』によってみる。両書は思想的に『学生式問答』と関連しており、ともに最澄のものとされるが、かなり極端な戒律観が表明されていて、『学生式問答』以上に最澄の思想を離れる。<sup>(74)</sup>

それで、『戒体秘決』の方は、「正依法華」義を説き、「法華経の実相理を持つことが円戒を持つことである」とし、法華理戒を強調する。そして、末法観により「末法では貪瞋を断じない凡夫の形を以て衆生を化す」といい、あるいは「末法の衆生は名字の凡師を仏陀となす」などと述べる。また、「一得永不失」義を説いて破戒を容認するような意味を表現するのみでなく、説法教化は時機に必ずべきであるとし、「無戒に宜しきは無戒法を用うべし」とさえ主張している。<sup>(75)</sup> つぎに、『戒体決』の方は、円戒の「法華塔中相承」を説くことで『学生式問答』と連関がある。ここでは、「破戒を行じて



持戒と為す」とか、「末法では悪聚（破戒）を戒とする」などという極端な主張が見られるのに加えて、末法では「無戒の戒」があるとか、「非戒の相伝」などという奇怪な説までをみる。<sup>(76)</sup>

このような戒律観の変容形態は、口伝法門期の叡山の戒律事情を反映していると考えられ、先にみた『末法灯明記』がこの脈絡のなかでとらえられるときには、戒律観の符合から偽撰説の根拠とさえなる。『灯明記』は法然や親鸞らでは最澄真撰として読まれたわけだが、口伝法門期には破戒や無戒を容認する戒律観が叡山仏教のなかで進められたことは事実である。すなわち、叡山天台宗では平安後期から鎌倉時代にかけて、慧檀両流の口伝法門が台頭し、密教の隆盛を背景に本覚思想と観心主義が高潮し、そのなかで円戒は法華の理戒が強調されるようになり、反面で梵網の事戒が後退していったのである。<sup>(77)</sup>

しかるに、そうした天台の戒法衰退に復興をはかったのが叡空であった。叡空は西塔黒谷の辺地において、最澄以来の梵網事戒を再興せんとした。法然はそのような叡空のもとに修学したのである。ただ、法然自身は叡空の戒律復興の後継者とはならず、道綽の末法観の方に強く影響され、善導の念仏門を選びとることになった。とはいえ、叡空より受けた戒はこれを尊重し、自ら持戒につとめ（これには善導が持律の人であったことも要因に加えられてよい）、<sup>(78)</sup> また念仏門に入ってきた弟子たちに伝戒したのである。法然が伝戒した門弟のうち、信空（黒谷流）と弁長（鎮西流）と証空（西



山流)の戒系がとくに後世にまで栄えた。なかでも注目されるのは信空の黒谷流である。この門流ではややのちに黒谷を拠点に、叡山の戒法を十二年籠山行とともに復興させた。それは興円(一二六三—一三二七)と恵鎮(円観、一二八一—一三五六)によるもので、その戒観は「正依法華傍依梵網」にもとづくが、最澄の祖式(山家学生式)にしたがって、梵網事相の戒を修行の根幹にすえた。<sup>29)</sup>そしてまた、室町時代には天台僧の真盛(一四四三—一四九五)が黒谷に修学し、黒谷流のもとに念戒双修(持戒念仏)の潮流をつくった。真盛は法然に傾倒して本願念仏によったのであるが、ただし法然のような選択法をとらずに、天台的発想によって「戒・称二門」の宗風を確立した。

ともあれ、このように法然の持戒と伝戒は、後世に重要な関わりをもつていった。そして、弁長の鎮西流と証空の西山流では、法然にしたがって念仏一行を基調とするなかに、法然の受持した円頓戒を宗乗として確立したことは周知のとおりである。

さてそれでは、法然の専修念仏門では戒律はどのように位置づけられていたか。法然の念仏義は、日蓮によって「捨閉閣抛」とよばれたように、法然の名著『選択本願念仏集』によるとき(建久九年、一一九八年撰述)、選択法による明確な論理構造をもつ。すなわち、末法の時機観によって、『無量寿経』の第一八願(念仏往生の願)にもとづき、往生の業(正定業)には称名念仏だけをえらびとり、ほかの諸行(聖道門と浄土門中の諸行)はすべて雑行として廃捨されてよいとする。<sup>30)</sup>そこでは、持戒

は雑行の一として往生のための業とはならない。そのゆえは、「もし持戒・持律を本願とすれば、破戒・無戒の人は定んで往生の望みを断たれる」からである<sup>(81)</sup>。

ただ、法然では念仏を助成する意味で、「同類の助成」と「異類の助成」を認めている<sup>(82)</sup>。それによれば、持戒などの諸行は念仏を助けるならそれを修めてもよく、もし妨げになるなら捨てる方がよいとする。そして、法然には自らを愚者とする自覚があり、けっして自己を勝れた機根とはみななかったが、戒律ではとくに愚者は愚者ながら一戒でも持てればそれを尊しとしたわけである。法然が持戒につとめた根拠はそこに認められ、そのような法然の生き方は、多くの人々に感銘を与えたと考える。

法然浄土教のもっとも大きな意義は、末法の時機觀に立つことにより、持戒を往生の要とはせず、本願の「称名念仏」だけで凡夫が往生成仏できる道を開いたことである。法然が黒谷で叡空の戒律復興事業の後継者とならずに、山を下りて、念仏を弘通した理由はそこに求められる。しかも、持戒を尊重する心は叡空から学んだことであり、それが法然に終生保たれていたことは、当時の時代感覚において多様な道俗に師と仰がれるゆえんとなった。

### 三 親鸞浄土教の獨創性と普遍性

すでに述べたように、親鸞聖人の時機觀としての末法無戒觀は、客觀的な背景では叡山天台での戒律觀の変容と破戒・無戒の事実上の容認が存し、主体的には『末法灯明記』を自らの機において受容し、自己の戒律に対する無力を自覚したことにある。そこには道綽の末法觀の影響を受けた法然と共通する部分はあるとしても、親鸞では徹底した自力否定の考え方を進め、その結果法然とは異なるまったく新しい獨創的な浄土教思想が生まれた。すなわち、その基本的なひとつが三願転入による他力回向の思想である。いわゆる「三願転入」義とは、『教行信証』化卷（本）にある、よく知られたつぎのような一節である。

是以愚禿積鸞仰論主解義依宗師勸化久出万行諸善之仮門永離双樹林下之往生回入善本  
徳本真門偏発難思往生之心。然今特出方便真門轉入選択願海速離難思往生心欲遂難  
思議往生。

（『大正』八三・六三二（83））

これは、化卷の初めより、四十八願中の第一九願（至心発願の願）によって「要門」の行信を述べ、ついで第二〇願（至心回向の願）によって「真門」の行信を述べたのちの結論である。右の文中に「万

行諸善の仮門」とは要門を指し、これは『観経』所説の定散二善のことで、自力の諸善を意味するから、この方法による者（邪定聚の機）は往生を成就しがたいゆえに、「双樹林下往生」とよんで真実の往生ではないことを表現する。つぎに、要門を離れて真門に入るとは、真門は『阿弥陀経』所説の「執持名号」を指し、これを右の文では「善本徳本」と表現し、これは多善根多功德をねらう自力の念仏を意味するゆえ、この方法による者（不定聚の機）は、「難思往生」とよんで、これまた往生の成就しがたいことを表わす。かくて、真門から「選択の願海」に転入すれば、「難思議往生」とよぶ真実の往生が遂げられるとし、これは第一八願（至心信樂の願）によるもので、他力回向の「弘願」ともよばれ、そのことは「信巻」にくわしく説かれている。この本願（弘願）による者は正しく往生成仏を成就できるから、「正定聚の機」とされる。

このように、第一九願（要門）から第二〇願（真門）へ、ついで第一八願（弘願）へと進む転入の筋道は、親鸞が愚禿の内省を深めたときに、他力回向による証道を見出した過程を、四十八願のなかにあとづけたものにほかならない。そして、「他力回向」とは、自力の全分が否定されて、往生成仏を可能にするすべての能力を、阿弥陀如来の回向に集約することを意味する。したがって、そこから親鸞独特の經典に対する主体的解説がほどこされる。すなわち、その主な例をみると弘願を明かす「信巻」のなかで、第一八願の成就文はつぎのように引かれる。

本願成就文。経言。諸有衆生聞其名号信心歡喜乃至一念至心回向。願生彼国即得往生住不退転。<sup>84)</sup>  
〔大正〕 八三・六〇一a)

この文は第一八願文とともに、きわめて重要な位置づけをもたされるもので、文中の傍に〇を付した語を親鸞では「至心に回向したまへり」と読む。これは如来回向の力によって衆生が往生せしめられることを表現する。つぎにまた、善導による『観経疏』の「三心」(至誠心・深心・回向発願心) 釈は、法然の『選択集』に詳しく引用され重視されるところであり、親鸞もそれを承け信巻と化巻に分けて用いるなか、信巻依用の「至誠心」釈において、きわめて特色ある味読を示している。そこでは、「真実心の中に作したまえるを須もちいよ」とし、また「内に虚仮こけを懐くけり」と読むことにより、真実心(至誠心)は衆生にはなく、如来の心を指すものとみ、したがって衆生の心は虚仮をいだくばかりであるとの意味を表わす。<sup>85)</sup>さらに、「回向発願心」でも「必ず決定して真実心の中に回向したまえる願を須もちいよ」と読まれるのは、ここでも回向し発願する能力は衆生にはなく、如来によって回向されて往生成仏が遂げられるとの意味を表わす。<sup>86)</sup>

このように、衆生の自力が十分に無効であるとして退けられるので、親鸞の念仏義は、法然が「往生業念仏為本」(『選択集』) とするのに対して、「信心為本」と言われるが、そこでの信心もまた衆生の力によって発すのでなく、如来回向によるものと解釈されることになる。親鸞の本願他力への信仰

は、法然から学ばれたのに相違はないけれども、自らを愚禿とする自己否定の深さは無類のものであり、そこからかえって純粹他力による証道が導き出された。『末法灯明記』に「末法中但有言教而無行証」と述べられた末法の諦観は、親鸞では『教行信証』の後序に「浄土真宗証道今盛」とするごとくに翻され、末法の法滅観はみごとに克服されていることを知る。

ただ、親鸞が非僧非俗の姿をとり、肉食妻帯を公然としたことは、当時の仏教への伝統的期待觀念からにわかには受け入れられにくく警戒もされたと考えられる。事実、親鸞自身の布教は、関東の辺地にとどまっていた、京都や鎌倉ではなされておらず、きわめて目立たない存在であった。しかし、少しく時代をへだてたとき、農民を主力とした圧倒的多数の人々が、親鸞の教えに指標を求めることにより、その思想の普遍性が証明される。親鸞浄土教のもっとも大きな意義は、無戒観にもとづく純粹他力の志向によって、在家仏教としての証道を確立したことである。

### 《注 記》

- (1) 『統天全・円戒1〈重授戒灌頂典籍〉』一九八九年、『統天全・円戒2〈菩薩戒疏註釈・戒論議〉』二〇〇六年。後者の書は、戒灌頂家の興円と恵鎮による戒疏が二篇と、ほかに園城寺(三井寺)系統の戒疏、および廬山寺流(仁空)の戒論書などを収録している。

(2) 花野充道「本覚思想と本迹思想―本覚思想批判に込えて―」（『駒沢短期大学仏教論集』九号、二〇〇二年）、大久保良峻『天台教学と本覚思想』一九九八年、袴谷憲昭『本覚思想批判』一九八九年ほか。

(3) 近年、広範囲の資料と文献をもとに、本覚思想と中世の日本仏教をテーマに論じた大著のひとつに、次の書がある。Jacqueline I. Stone, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, University of Hawai'i Press, 1999. この書評は、末本文美士氏（『宗教研究』三三二号、二〇〇二年）と、花野充道氏（『日本仏教総合研究』創刊号、二〇〇二年）とによるものがある。同書は、主に日蓮の思想と本覚思想との関係に焦点が当てられているが、その前提に中古天台期を広く論じており、そのなかで戒灌頂もとりあげ、そこではとくに興円の『円戒十六帖』をもとに論及している（同書一三五―一三七、四〇九など）。

(4) 本書第二章第一節と、および大久保良順「重授戒灌頂の興起」（『天台学报』二二号、一九八〇年）を参照。

(5) 前掲（注（1））の『統天全』の二書。なお、惟賢の『灌頂記』は、『大正藏経』の巻七四にすでに収録をみていたが、それには錯脱の箇所があり、『統天全・円戒1』に所収のが良本といえる。また、光宗の戒疏である『普通広釈見聞』は、『溪嵐拾葉集』のなかに（『大正』七六・八三五）

八五〇頁）、そして惟賢の『天台菩薩戒義記補接鈔』（三卷、鈴木『仏全』一六）もすでに知られている。

(6) 今日の西教寺で執行されている戒灌頂の内容次第は、色井秀讓『戒灌頂の入門的研究』（一九八九年）のなかに、すでに紹介されている。

(7) 興円『円戒十六帖』（『統天全・円戒1』七五～一一五頁）。なお、興円の同書にはいくつかの異本と転写本とが存し、異本の間では編集に異なりがみられる。それら異本間の考察は、色井秀讓前掲書の一九一頁以下（『十六帖口決』解題）を参照。

(8) 惟賢『菩薩円頓授戒灌頂記』（『統天全・円戒1』一三九～一六六頁）。

(9) 興円『円戒十六帖』第一～三帖（『統天全・円戒1』七六～八四頁）。なお、本節での以下の叙述（拙稿）は、この範囲にもとづくので、細かく典拠を示すのは略する。この範囲外によるときは、その限りではない。

(10) 『観心十二部経義』（『統天全・円戒1』三三四～三六四頁）。この書は、天台智顛の著作から諸文を抄出して編集した性格をもつ（大野栄人「天台『観心十二部経義』の研究（上）」『愛知学院大学文学部紀要』一一号、一九八一年）。同書では、初めに十二部経に対する「即空・即仮・即中」の三観を述べ、のち「因縁・約教・本迹・観心」の四釈を施す体裁をもつ。戒灌頂家では恵尋以



来、同書の観心釈のなかの、「一体三宝」と「正観・妙観」の箇所（『続天全・円戒1』三五三頁、三五六頁）をとくに重視する（惠尋『一心妙戒鈔』、『続天全・円戒1』二六六頁、二八七頁）。

(11) 『頓超秘密綱要』は、天台大師に仮託された偽撰の書である。戒灌頂での「菩薩戒発願文」は、この書の末尾にある文を用いる（『続天全・円戒1』三二九頁）。

(12) 中古期の日本天台では、「本門」は「本覚」の意味で理解されることが多い。それは「迹門の始覚」に対する。戒灌頂ではまさにその意味である。十六帖のなかで興円は、「伝授壇は迹門始覚の意、正覚壇は本門本覚の意なり」と述べる（『続天全・円戒1』八九頁）。『法華経』を「本迹二門」で解釈するのは、天台智顛に始まる。それは、『法華経』の後半（本門）では「久遠の本仏」が説かれるのに対し、前半の迹門では本仏から応現（迹）した仏（釈尊）が舍利弗ら声聞を教化することが説かれるとみるのによる。また、「始覚」とは迹仏（釈尊）が長い間の修行の結果に覚者（仏）となったことをいうのに対して、本覚は本仏が本もとから覚者（仏）である意味をいう。そして、始覚では衆生（凡夫）が修行（因）を積んで仏（果）に至ったという意味で、これを「従因至果」とよび、これに対する「従果向因」は、本仏または覚位に登った仏が衆生教化のために応現する（果から因に向かう）のをいう。天台本覚思想では、衆生が仏性を具えていることを拡大解釈して、本覚（本仏）を直接に衆生（凡夫）のなかにみるところに、その特色があ

る。つまり、修行を積んでの結果ではないのに、もとから仏であるとみる考え方である。

- (13) 惟賢『灌頂記』の「正覚壇事」(『統天全・円戒1』一四六頁)。ここで「無作三身」とは、作は「為作造作」の意味で、修行を積んで衆生(因)から仏(果)と成る因果関係のものがら(有為無常法)を表わし、無作はその反対に修行の過程を経ない(因果関係を踏まない)で、因果を超えていること(無為常住法)をいう。また、三身は「法身・報身・応身」とよぶ仏の三つの性格をいう。これを『法華経』の釈迦如来でいえば、本門(如来寿命品)の「久遠の釈迦」は、久遠劫の昔に長時の修行を積んで仏と成ったという意味では「報身仏」(有為仏)であり、また仏は宇宙の普遍的真理を体現しているという意味では「法身仏」(無為仏)であり、そして人間の肉体をもつて舍利弗らを教化する仏(迹仏)であることでは「応身仏」(有為仏)と呼ばれる。これら三身は釈迦如来の身体がもつ三つの側面であり(これを一身即三身・三身即一身ととってもよい)、これが「無作」であるとは、仏は本来的に(理として)三身を具えているとの意味を表わす。ただ、天台本覚思想では「無作三身」を、衆生が本覚の仏であるという考え方から、衆生(凡夫)にこれを見るとところに特色がある。

- (14) 興円集注・恵鎮潤色『一向大乘寺興隆篇目集』(『統天全・円戒1』一六七頁、一六八頁)。なお、詳しくは第三章第一節を参照。

(15) 惠鎮『直往菩薩戒勸文』では、「提婆達多品」の「深達罪福相 遍照於十方」の偈文を掲げたのちに、戒家ではこの文をもって「龍女の即身成仏は戒法の成仏と習う」とし、それは龍女のもつ宝珠を戒体と理解する故であるとする（『統天全・円戒1』三八一頁）。戒灌頂では、その偈文はまた重視されるところである。

(16) 興円記・惠鎮注『即身成仏抄』（『統天全・円戒1』一九一～一九七頁）。なお、この書の内容の詳しくは、前章第二節を参照。

(17) 興円『円戒十六帖』第九帖「明鏡相承事」（『統天全・円戒1』九五～九九頁）。

(18) 最澄『守護国界章』卷上（『伝全』二・二六六頁）。

(19) 興円『菩薩戒義記知見別紙抄』卷中（『統天全・円戒2』三三、三八、四五、四六頁など）。なお、この書にみる内容と思想の詳しくは、前章第三節を参照。

(20) 興円『戒壇院本尊印相鈔』（『統天全・円戒1』一一七頁）。なお、同書にもとづく「授戒三聖」の印相については、前章第四節を参照。

(21) 惠鎮『直往菩薩戒勸文』（『統天全・円戒1』三七七頁）。なお、同書の詳細は次節を参照。

(22) 仁空『円頓戒曉示鈔』卷下（『統天全・円戒2』四二三～四二六頁）。なお、『曉示鈔』などをういて、仁空の戒律観を論じた最近の論文には、次のものがある。Paul Groner, *Jitsudo Ninku*

on Ordinations, Nichibunken Japan Review, No.15, 2003, p51-75. また、仁空の『菩薩戒義記聞書』（『天全』一五）にみる戒律觀の基本的特色については、のちの第三節に詳しく論じたい。また、『天全』の拙稿による「新解題」をも参照（『正統天台宗全書・目録解題』二〇〇〇年、春秋社、九九頁以下）。

- (23) 安然『普通授菩薩戒広釈』卷上に、「円乗の戒証は受戒の日に即身に六即成仏す」という言葉がある（『大正』七四・七六四b～c）。安然の『広釈』は、仁空もこれを尊重する（本章第三節参照）。
- (24) 『法勝寺戒場記』雄盛記一五九七年（『統天全・円戒1』五二頁）。このなか、帝釈寺はこれも横川の麓（別所）に位置し、西教寺の近くにあつて、興円が本尊供養をするなど、活動拠点のひとつとされたが（『伝信和尚伝』滅後行事章第三『統天全・史伝2』四二六頁）、今は堂舎はなく衰退した。また、神蔵寺も今日では、跡地だけがある。

- (25) 靈空光謙「西教寺中興開山真盛上人伝論」一七七八年（『草堂雜録』四に収録）
- (26) 『閻浮受生大幸記』の昌俊による奥書には、次のように記す。

于時文正元丙戌無射（九月）四日、天於相城円頓宝戒寺書寫之。去享徳（四五二五五）大乱、書籍等悉紛失。今嗟仏法之夷<sup>ア</sup>、不顧<sup>スレ</sup>鳥跡<sup>ヲ</sup>。染<sup>ニ</sup>秃筆<sup>ヲ</sup>資<sup>ニ</sup>後世<sup>ニ</sup>而已。

天台菩薩戒比丘 昌俊

(『統天全・史伝2 (日本天台僧伝類1)』四三七頁上)

(27) 同前『統天全・史伝2』四三八頁下。

(28) 恵鎮の残した短編のものは、『統天全・円戒1 (重授戒灌頂典籍)』と、「宝戒寺文書」(『鎌倉市史・史料編』第一)に収録する。また、惟賢の『菩薩戒義記補接鈔』三卷(『大日本仏教全書』七二)は、恵鎮が建武四年頃に法勝寺などで講義したものを、惟賢が私見をまじえて記録した性格のものである。

(29) 恵尋『一心妙戒鈔』三卷。拙稿第二章第一節参照。

(30) 興円『菩薩戒義記知見別紙抄』三卷。拙稿第三章第三節参照。

(31) 『伝全』一・六二〜七三頁。『大正』七四・五九五a〜七b。

(32) 『伝全』一・一四九頁。『大正』七四・六一三b。

(33) 『大正』七四・六七二c〜八b。

(34) 『大正』七四・七五八c、七六四b。

(35) 恵鎮『直往菩薩戒勘文』(『統天全・円戒1』三七七頁上)、『法華玄義』卷三下(『大正』三三・七一七c〜八a)。

(36) 『統天全・円戒1』三七八頁上。

- (37) 『続大全・円戒1』三七八頁上〜九頁下。
- (38) 『続大全・円戒1』三七九頁下〜八〇頁下。『法華玄義』卷四下（『大正』三三・七二五a〜b）。
- (39) 『続大全・円戒1』三八一頁上。
- (40) 『守護国界章』上之中（『伝全』二・二八二頁）、『法華秀句』卷下（『伝全』三・二六三〜六頁）。
- (41) 『続大全・円戒1』三八一頁下。『妙法蓮華経』五百弟子受記品（『大正』九・二九a）。
- (42) 『続大全・円戒1』三八二頁上。『妙法蓮華経』見宝塔品（『大正』九・三四b）。
- (43) 『守護国界章』上之上（『伝全』二・一七一頁）。渋谷亮泰「三種法華論」（『山家学報』一九・二〇・二二号、一九二五年）。
- (44) 興円『円戒十六帖』（『続大全・円戒1』一〇三頁下）
- (45) 『続大全・円戒1』三八三頁上。『正統藏経』二・五・五・四二三右。
- (46) 『伝全』一・六三四頁。『続大全・円戒1』一一六頁下。
- (47) 『続大全・円戒1』三八三頁上。
- (48) 窪田哲正「戒家と記家の交渉」（『フィロソフィア』七〇号、一九八二年）、野本覚成「成乗坊義源の行跡」（『天台学报』二七号、一九八五年）。
- (49) 『伝全』四・六四六〜七頁。

(50) 惠鎮は「円戒興行大幸」の初めの方に、「吾山、戒法ハ伝教大師為レ弘通利物之素懷…」（中略）…覚大師相伝之血脈、雖レ伝于黒谷門下…」と記している（『統天全・史伝2（日本天台僧伝類）四三二頁下）。

(51) ここで諸注釈とは、本稿で扱う円琳を含めた了慧・惟賢・仁空らのを指すが、福田堯穎『天台学概論』（一九五四年）でも、天台の円頓戒を論ずるなかで、一得永不失戒の典拠には『瓔珞経』と安然『広釈』、および恵尋の『円頓戒聞書』を挙げている（同書六三〇～四頁）。

(52) 元照『四分律刪補隨機羯磨疏濟縁記』卷一五（『中統経』一・六四・四二二右上）。また、湛然『止観輔行伝弘決』卷四には、次のように述べる。

若有部中還用<sub>レ</sub>色為<sub>二</sub>無作戒体<sub>一</sub>。然大乗中雖<sub>下</sub>以<sub>二</sub>心性<sub>一</sub>而為<sub>中</sub>戒体<sub>上</sub>、若<sub>レ</sub>発<sub>二</sub>無作<sub>一</sub>亦依<sub>二</sub>身口作戒<sub>一</sub>而<sub>レ</sub>発。雖<sub>レ</sub>依<sub>二</sub>身口<sub>一</sub>体必在<sub>レ</sub>心。（『大正』四六・二五四b）

(53) 了慧『見聞』では、次のように円琳『鈔』を引く。

抄云。今文云<sub>二</sub>不起而已者、若指<sub>二</sub>实理<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>論起、故<sub>レ</sub>忘<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>色。次云<sub>二</sub>起即性無作<sub>一</sub>、若依<sub>二</sub>教門<sub>一</sub>論<sub>二</sub>发起者、忘<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>仮色<sub>一</sub>。性者理性從<sub>二</sub>真理性<sub>一</sub>起<sub>二</sub>仮色<sub>一</sub>也。此对<sub>二</sub>真諦真善妙色<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>俗諦色<sub>一</sub>名<sub>二</sub>仮色<sub>一</sub>也。不<sub>レ</sub>同<sub>下</sub>有部对<sub>二</sub>彼塵・大・麁色是实有<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>無表等不可見色<sub>一</sub>名<sub>中</sub>仮色<sub>上</sub>也。

（鈴木『仏全』一六・九〇a、円琳『鈔』同一四c）

(54) 戒灌頂の思想について詳しくは、第四章第一節を参照。ここでは、戒灌頂の奥義書である興円の『円戒十六帖』によって、戒灌頂儀則の特色と本覚思想の関係を論じた。奥義書にはもうひとつ、惟賢の『菩薩円頓授戒灌頂記』がある（『大正』七四、『統天全・円戒1』）。

(55) 恵尋『一心妙戒鈔』三卷（『統天全・円戒1』）。なお、第二章第一節参照。

(56) いま少し仁空の「戒体」義を解釈する特色を述べておくと、仁空では「戒体発得」に「梵網発戒」と「羯磨発戒」を区別する。すなわち、「梵網発戒は三帰発戒」であり、「羯磨発戒は不現前五師の下での羯磨の作法」であるという。前者は「仏・法・僧の三帰」を誓約すれば発戒するというもので、『梵網経』は仏性戒体をとるので、仏性はもともと衆生が具有し、三宝（仏・法・僧）に帰依することを決意するときそれが戒体に発得するの（心法戒体）である。後者は、戒壇での授戒儀において三度の羯磨（作法）によって受得される戒体をいい、『義記』ではいま「羯磨発戒」を「仮色戒体」（色法戒体）をもって明かすとす。仁空では、作法受得の戒体について、「舎那の戒体が戒師の言説に極りて、凡夫の身体に舎那報身の功德を受取るのが戒体発得の相である」といい、また「此れは仏の功德では有るが、極果の位に留まっていなくて、菩薩も之を伝え凡夫も之を受け、辺地に及んで未来の今時に至るまで師資相伝に作法受得する戒体である」と主張する（『天全』一五・八〇頁下）。そしてまた、『梵網経』の「菩薩戒経偈」について



『大正』二四・一〇〇四a)、これを『義記』では「四戒・三勸」によって解釈するのを(『大正』四〇・五六九c)、仁空では注目する。「四戒」とは、舎那から釈迦へ、釈迦から菩薩へ、菩薩から衆生へと、梵網戒が四段階に相伝されるあり方をいい、また「三勸」とは梵網戒が受持され誦え勧められて三世に不絶であるのをいう。仁空ではこれを、「四戒三勸の道理に依って、師師相受して末法辺地の凡夫痴闇の機に至るまで受取る処の戒体」が無作仮色の戒体であり(四戒の意味)、また「鈍根障重の機をも隔てず(等しく)発起される舎那の功德なので、末代辺地の機までも受持し、誦え、勧めよと戒経偈に説くのを三勸と云う」と主張する(同前七九頁下)。

- (57) 本稿で扱った問題と密接に関連する近年の論考には、次のものがある。○Paul Groner, *The fan-wang ching and Monastic Discipline in Japanese Tendai: A Study of Amnen's Futsu jubosatsukai koshaku*, Chinese Buddhist Apocrypha, edited by Robert E. Buswell, Honolulu, 1990. (吉村誠・阿純章・佐藤康裕共訳『梵網経』と日本天台における僧侶の戒行―安然『普通授菩薩戒広釈』の研究―)『アジア文化と思想』一九九四年)。○P.Groner, *Jitsudo Ninku on Ordination*, Nichibunken Japan Review, No.15, 2003. ○P.Groner, *Can the Precepts Be Lost? Can the Precepts Be Violated? The Role the Pusajie Yiji 菩薩戒義記 in Medieval Tendai Discussions of the Precepts*, 『天台学報特別号』(国際天台学会論集)二〇〇七年。○杉江幸彦

「浄土宗西山派における圓頓戒の特徴―『永徳記』と『天台菩薩戒義記補接鈔』との比較を中心に―」（『西山学会年報』六、一九九六年）。○若園善聡「『円頓戒』における諸問題」（『西山学会年報』一四、二〇〇四年）。○小山昌純「證空における天台菩薩戒説の受容について」（『仏教学研究』六二・六三合併号、二〇〇七年）。

グローナ教授の三論文の初めのは、最澄時代からみた戒律観の変容を、安然の『広釈』のなかに詳しくあとづけている。次のは、日文研に来日研究の間に、実導仁空の戒律観を授戒儀則などを中心に詳しく跡づけ、ここでは仁空の優れた戒学の特徴を論ずるとともに、戒灌頂への批判なども指摘している。教授は元来最澄研究によって知られる所で、最澄以後の戒律観の変遷では、確かに仁空は梵網正依に立つゆえに、了慧や惟賢よりも最澄の戒律観に最も近いといえる。ただ、仁空では浄土念仏に進むことが最澄とは大きく異なった側面をもつことは本稿に明白にしたとおりである。教授の三つめの論文は、戒体不失と破戒の問題を、安然と円琳、黒谷流（恵尋・興円）、および仁空らについて論じ、よくその特色を抽出している。ただ、黒谷流と仁空について、本節の拙稿で取り上げたのと少し異なる文献によっていることもあり、評価が少し異なっている（仁空に対するのに比べて、黒谷・法勝寺流への評価が相対的に低いようである）。つぎに、杉江氏の論文は、授戒法と戒体義について惟賢と仁空の間を比較して違いを論じている。ただ、西山流（仁

空」と黒谷流（惟賢）とで、前者は事戒中心で実践を重んじ、後者は理戒中心で理論に偏る特色があると結論するのは、本節の拙稿にみたのとは異なる見解であり、黒谷・法勝寺流に対して誤解している向きがある。なお、同氏は西山浄土宗の有力寺院の中には法勝寺流と同じ授戒本尊を用いて、戒灌頂も行われた形跡のあることを別に報告されていることは注目されてよい。（杉江幸彦「西山流の圓頓戒本尊画像について」『西山学会年報』四、一九九四年）。ついで、若園氏の論文は、西山浄土宗の円頓戒の相承を「一得永不失」などについて論じ、それを仁空にも跡づけている。また、小山氏の論文も証空の戒学について「一得永不失」の特色などに注目して論じている。ただ、両氏のいずれも授戒儀則を中心にし、かつ証空の考え方を中心にするので、仁空の戒学を天台での発展形態のなかに位置づける本節の拙稿とはかなり視点を異にする。すでに、本節の仁空の箇所ですべたように、仁空の『聞書』には「祖師」（証空）からの相伝を所々に述べることもある。大部な同書の中にそれらを拾えば、西山浄土宗の祖である証空の戒学は仁空の戒疏から幾分は捉えられる可能性がある。もっとも、「一得永不失」のことでは祖師からの相伝は仁空の『聞書』には記録されていない。これらの先行論文を参照の上に、本節の拙稿では、理戒（理観）と事戒（事観）の問題の上に、理戒を基盤にした事戒観（惟賢）や、事戒と浄土念仏の関係（了慧・仁空）など、これまであまり検討されなかった重要な論点のいくつかを解明できたと考える。

(58) 『末法灯明記』については、近現代に多くの偽撰論が出たなかで、最近に最澄親撰の可能性も吟味されている。朝枝善照「『末法灯明記』偽撰論疑義」(『印度学仏教学研究』一三三卷一号、一九七四年)および同「末法灯明記について」(同二四卷二号、一九七六年)を参照。

(59) 親鸞『教行信証』化身土巻(『大正藏經』八三・六三三b)五b、『真宗聖教全書・(二)宗祖部』一六八一―一七四頁)、『伝教大師全集』第一・四一五―四二六頁。なお、『末法灯明記』は親鸞にはほ全文の依用があることから、浄土真宗の学僧に多くの講学書がある。最近のでは、浅田正博『存覚上人書写本 末法灯明記講読』(一九九九年)がある。同書には、従来の講読本のリストや、『灯明記』の真偽をめぐる論文などが列挙されているほか、親鸞が『灯明記』の言葉を用いている諸例や、親鸞に影響を及ぼしている箇所が指摘されている。

(60) 栄西『興禅護国論』(『大正』八〇・六c―七a)。

(61) 『漢語灯』七(『大正』八三・一四三c)。

(62) 『和語灯』四(『大正』八三・二三三a―b)。

(63) 日蓮『四信五品鈔』(『大正』八四・二八八b)。

(64) 『真宗聖教全書・(二)宗祖部』(以下『真聖全・宗祖部』)一六六頁。

(65) 『真聖全・宗祖部』一六七頁。

(66) 『真聖全・宗祖部』一六八頁。

(67) 『大正』八三・六四二c、『真聖全・宗祖部』二〇一頁。

(68) 普賢晃寿「親鸞聖人における王法と仏法―「化巻」を中心として―」(『真宗学』七五・七六合併号、一九八七年)

(69) 『真聖全・宗祖部』八〇頁。

(70) 『黒谷上人語灯録』巻一〇(『漢語灯』一〇、『大正』八三・一六八b)

(71) 玉山成元『天台法華宗学生式問答』(東寺本)の史的価値(『伝教大師研究』一九七三年)。東寺「三密蔵」写本の奥書にはつぎのようにある(玉山論文七四二頁)。

元久三年三月十三日於「長楽寺草庵」以「法然上人本」書写了。有「僻字」以「証本」可「比交」。隆寛。後日以「証空上人本」勘校了。

(72) 辻岡良稔「法華梵網傍正の問題に就て」(『叡山学報』第四輯、一九三一年)、石田瑞麿「『学生式問答』の偽撰について」(『印度学仏教学研究』八巻二号、一九六〇年)。

(73) 『天台法華宗学生式問答』八巻(『伝教大師全集』第一所収)。

(74) 『戒体秘決』と『戒体決』の二書は、いつごろから存在していたかは確認できない。前掲(注(72))の辻岡論文では、『戒体秘決』↓『戒体決』↓『学生式問答』の成立順と推定されているが、

むしろ『学生式問答』が先であるとの見方も成り立つ。『秘決』と『決』には、『学生式問答』ではまだ表現が明白でない末法観が強くあらわれ、また本覚思想と破戒・無戒の擁護が顕著にみられるからである。

(75) 『二心金剛戒体秘決』二卷（『伝教大師全集』第一・四五〇、四七九、四八一、四八九頁など）。

(76) 『二心金剛戒体決』（『伝教大師全集』第一・五〇一、五一〇、五一六頁など）。

(77) 鎌倉期前後の叡山の戒法衰退と破戒の諸事例などは、恵谷隆戒『円頓戒概論』（一九七八年、一三六頁以下）、石田瑞麿『日本仏教思想研究（一）戒律の研究（上）』（一九八六年、三九〇頁等）にもあとづけられている。

(78) 法然『七箇条起請文』に「善導和尚不<sub>レ</sub>拳<sub>レ</sub>目視<sub>レ</sub>女人」（『漢語灯』一〇、『大正』八三・一六七c）と述べて、弟子に戒律尊重を勧めている。

(79) 叡山の戒律復興に従事した黒谷流の戒脈はつぎのとおりである。（本研究第三章に黒谷流の事績はくわしく述べた。）

叡空―源空（法然）―信空―湛空―恵尋―恵顛―興<sub>〇</sub>円―恵<sub>〇</sub>鎮<sub>〇</sub>  
└─ 惟賢（以後法勝寺流）  
└─ 光宗（以後元応寺流）

(80) 法然『選択集』の「（一）二門章」（『真聖全・三経七祖部』九二九頁以下）、「（二）二行章」（同

- 九三四頁以下)や「三選之文」(同九九〇頁)など。『大正』八三・一b以下、同二c、同一九〇など。
- (81) 「(三) 本願章」(『真聖全・三經七祖部』九四四―五頁、『大正』八三・六a)
- (82) 「(四) 三輩章」(『真聖全・三經七祖部』九四九―五〇頁、『大正』八三・七b)
- (83) 『真聖全・宗祖部』一六六頁。
- (84) 『真聖全・宗祖部』四九頁。本願成就文(『無量壽經』卷下、『大正』一二・二七三a)。
- (85) 『真聖全・宗祖部』五一頁。『大正』八三・六〇一c。
- (86) 『真聖全・宗祖部』五四頁。『大正』八三・六〇二c。
- (87) 『真聖全・宗祖部』二〇一頁。『大正』八三・六四二c。

## 第二部 梵網経「十重四十八軽戒」の戒相解釈研究

### 第一章 天台『菩薩戒義疏』における五戒の解釈

#### 第一節 天台『義疏』の第一殺戒釈にみる戒相釈の特色

##### 一 はじめに

日本の天台における出家僧が受持する戒律は、伝教大師最澄（七六七―八二二）が『山家学生式』（四条文）に定めた『梵網経』の「十重四十八軽戒」である（『大正藏経』七四・六二五a）。これは、大乘仏教の菩薩僧が持つ戒という意味で「大僧戒」と呼ぶ。最澄では、これがために比叡山に大乘戒壇を建立することを企て、やがてそれは実現し、日本天台が南都仏教から独立し、また中国天台とも異なる独自の地位を築いた。すなわち、具足戒と呼ばれる「二百五十戒」は、これを小乗戒として棄捨し、大乘戒（梵網戒）だけを単受してこれを持つ方法を確立した。もともと、最澄では南都仏教との関係



を保つために「仮受小戒」という形で、具足戒を持ち学ぶことも勧めた。しかし、天台が仏教界で重きをなしてくると、間もなく智証大師円珍（八一四―九一）の頃には「仮受小戒」も否定され、梵網戒だけを受け持つことになる。その後、比叡山に円戒復興を鎌倉時代から南北朝期に遂行した黒谷流でも、純大乘の梵網戒（十重四十八軽戒）のみを受持し学ぶことが、勝れた戒法のゆえんであると確信されたことは言うまでもない。

ところで、天台智顛（五三八―九七）撰とされる『菩薩戒義疏』二卷（『大正』四〇）は、中国における梵網戒疏のもっとも古いものに属する。この疏を嚆矢として、中国では華嚴宗の法蔵（六四三―七二二）による『菩薩戒本疏』六卷など、多くの学僧達による梵網経疏が作られた。また、天台家では湛然（七一―一八二）の弟子と目される明曠の『天台菩薩戒疏』三卷（天台『義疏』を刪補したもの）が著されている。ことに、日本では最澄が梵網戒を大僧戒と定めて以後、天台系統で智顛撰の『義疏』がよく講学されてきた。<sup>〔1〕</sup>

天台『義疏』に対する近・現代での研究は、同『疏』の卷上に論述される「三重玄義」釈、そのなかでもとくに「性無作仮色」の戒体義を重要問題として、それと関連する所説が究明され、あるいはそこに引用される『大智度論』の「十種戒」をめぐる戒律観などが検討されることが多い。戒体の要義と戒理念については、筆者では別に論じたことがあるので（本研究の第一部）、ここでは天台『義疏』

に『梵網經』の「正説段」と位置づけられる「十重四十八輕戒」の戒相釈を研究し、解釈上の特色をみることにしたい。というのも、比叡山天台宗で幾度か戒律と修行の復興が試みられたときには、いつも「持戒」を課題とし、戒を理念のみでなく事相として受持することが緊要とされ、梵網の戒相が学ばれたからである。その場合、天台『義疏』を指南の書としたことは言うまでもない。

中世以降に、比叡山の天台では少なくとも三回の戒律復興、または戒学の振興をみた。ひとつは叡空に始まり鎌倉末ないし南北朝期に興円と恵鎮のとき大成をみた黒谷流（のち法勝寺流）の戒法であり、二つには南北朝期の少しあとに叡山で戒学を振興した実導仁空の廬山寺流であり、三つには江戸時代中期に四分律を交えて興起した靈空光謙らの安樂律である。これらの学僧らはいずれも天台『義疏』の注釈を著している。興円（一二六三—一三一七）の『十重四十八行儀鈔』は、本研究の巻末に翻刻の上に詳しくみるので、いま天台『義疏』の戒相釈を理解するには、仁空（一二〇九—一八八）の『菩薩戒義記聞書』（『永徳記』一—三卷、『天台宗全書』一五）と、靈空（一六五二—一七三九）の『菩薩戒会疏集註』（八卷、鈴木財団編『日本大藏經』三四）を用いることにしたい。

そこで、仏教の五戒（不殺生・不偷盜・不邪淫・不妄語・不飲酒）が、原始仏教以来の戒律の基本に位置することは、周知のとおりである。出家の具足戒（声聞戒）として知られる比丘の二百五十戒は、もつとも重罪とする波羅夷を「姪・盜・殺・妄」の四種に規制する。そして、大乘戒（菩薩戒）

として天台家で用いられる『梵網經』の十重四十八輕戒は、十重禁戒の前五種を「殺・盜・姪・妄・酒」の順に規制する。

もつとも、具足戒では出家戒のゆえに、「姪」は邪姪ではなく不姪であり、また「飲酒」は波羅夷罪（教団追放の罰則をもつ）には含められていない。そして、『梵網經』では「飲酒」は四十八輕戒のなかに教え、重罪としては酤酒（酒を売る）を禁止する点で、「五戒」との違いをもつ。けれども、少なくとも梵網戒の前五種の重戒は、五戒が基準となっていることは言うまでもない。つまり、五戒のそれぞれに菩薩戒としての内容を与えて、十重禁戒の前五種に数えたものといえよう。

本章では、梵網菩薩戒の重戒のなかに位置づけられているそれら五種の戒を、天台の『菩薩戒義疏』の巻下に積述される戒相積によって理解してみたいと思う。まず、本節では第一殺戒積を少し詳しくみておくことにする。その場合、中国天台でいまひとつ重要視される明曠の『刪補疏』（『天台菩薩戒疏』三卷、『大正』四〇所収）も参照して、天台における解釈上の特色をみることにしたい。

## 二 声聞戒に対する大乘戒の意義づけ

『梵網經』所説の「十重禁戒」は、天台『菩薩戒義疏』（以下『義疏』）に記す戒名では、つぎの一〇箇である。

一 殺戒、二盜戒、三姪戒、四妄語戒、五酤酒戒、六説四衆過戒、七自讚毀他戒、八慳惜加毀戒、九瞋心不受悔戒、一〇謗三宝戒

このなか、最初の「殺戒」とよぶ十重禁戒の第一は、『梵網經』の戒条ではつぎのように説く。<sup>(2)</sup>

仏言。仏子、若自殺・教人殺・方便・讚歎殺・見作随喜・乃至呪殺、殺業・殺法・殺因・殺縁。乃至一切有命者不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>故殺<sub>一</sub>。是菩薩<sub>下</sub>起<sub>二</sub>常住慈悲心・孝順心<sub>一</sub>、方便救<sub>中</sub>護<sub>一</sub>一切衆生<sub>上</sub>。而自恚<sub>レ</sub>心快<sub>レ</sub>意殺生者、是菩薩波羅夷罪。

（『大正』二四・一〇〇四b）

（仏言わく。仏子、若し自ら殺し、人に教えて殺さしめ、方便をもって、殺すのを讚歎し、作すのを見て随喜し、乃至呪殺せば、殺の業、殺の法、殺の因、殺の縁あり。乃至、一切の命有る者を故らに殺すことを得ざれ。是れ菩薩は<sub>下</sub>常に常住に慈悲心と孝順心を起こし、方便をもて一切の衆生を救護すべし。而るに、自ら心を恚まみにし、意を快よくして殺生する者は、是れ菩薩の波

羅夷罪なり。」

このような「殺戒」の内容に対して、『義疏』では初めに総説的な序述をなし、ついで随文解釈を施す。そこで、総説的な序の前半には、次のように述べる。

第一殺戒十重之始。若声聞非梵行在<sub>レ</sub>初者、人多起<sub>レ</sub>過故、地繁煩惱重故制<sub>レ</sub>之。殺雖<sub>二</sub>性罪<sub>一</sub>出家人起<sub>二</sub>此罪<sub>一</sub>希、亦易<sub>二</sub>防断<sub>一</sub>。姪既易<sub>レ</sub>起制<sub>レ</sub>之当<sub>レ</sub>初。大論云「声聞戒消<sub>二</sub>息人情<sub>一</sub>多防<sub>二</sub>起辺<sub>一</sub>。」所以輕者多起是故重制、重者起<sub>二</sub>希輕罪制<sub>レ</sub>之。姪欲非<sub>二</sub>性罪<sub>一</sub>、殺是性罪、大乘制<sub>レ</sub>之当<sub>レ</sub>初也。

「」は引用者、『大正』四〇・五七一b) ますここでは、声聞戒(具足戒)の四波羅夷罪は、姪戒(不姪<sub>二</sub>梵行<sub>一</sub>)を最初とするのに比べ、大乘の十重禁には殺戒を第一とするちがいを論ずる。すなわち声聞戒では「姪(非梵行)」はその過を起<sub>二</sub>こす<sub>一</sub>ことが多く、しかも欲界地に身を繋ぐ煩惱として重いので、これを初めに制する。それに比べて「殺」は、それ自体が罪悪であるという意味での性罪であるが、出家者にはこの罪をおかすのは希であり、また防ぎやすい。よって姪は起<sub>二</sub>こし<sub>一</sub>易いのでこれを制して初めとする。このことを『大智度論』では、「声聞戒は人情をはかり(消息し)、起<sub>二</sub>こし<sub>一</sub>やすいことを多く防ぐ」と説くように、姪は輕いが犯しやすい故に重く制し、殺は重いが起<sub>二</sub>こす<sub>一</sub>こと希であるゆえ姪よりも輕罪であるごとくにこれを制する。このような声聞戒に対して、梵網戒(大乘)では姪欲は性罪ではなくて遮罪(禁止される

ことにより罪となる）であるのに比べ、殺生は性罪であるゆえにこれを最初に制するのである、と右の文では述べている。

総説的序では、ついで殺生についての声聞戒と大乘戒での意義のちがいを述べる。

今言<sub>レ</sub>殺断<sub>二</sub>他命<sub>一</sub>故、五陰相続有<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>、而今断<sub>二</sub>此相続<sub>一</sub>故云<sub>レ</sub>殺也。大經云「遮<sub>二</sub>未来相続<sub>一</sub>名<sub>レ</sub>之為<sub>レ</sub>殺。」道俗同制如<sub>二</sub>五戒八戒之類<sub>一</sub>也。大士以<sub>二</sub>慈悲<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>本故須<sub>レ</sub>断也。七衆菩薩同犯、声聞五衆大同小異。同者同不<sub>レ</sub>許<sub>レ</sub>殺。異者略三事。一開遮異、二色心異、三輕重異。開遮異者大士見<sub>レ</sub>機得<sub>レ</sub>殺、声聞雖<sub>レ</sub>見不<sub>レ</sub>許<sub>レ</sub>殺。色心異者大士制<sub>レ</sub>心、声聞制<sub>レ</sub>色。三輕重異者大士害<sub>レ</sub>師犯<sub>レ</sub>逆、声聞非<sub>レ</sub>逆。又大士重重<sub>二</sub>於声聞重<sub>一</sub>也。

（『大正』四〇・五七一b）

ここでは、殺生の意味と、それについて小乗と大乘との間に「同・異」のあることを述べる。すなわち、「殺」とは他の命を断つことで、これは五陰（色・心）の相続によって衆生が生存しているとの意味から、その相続を断つことにほかならない。このため大經（『大般涅槃經』）には、「未来の相続を遮<sub>レ</sub>るのを殺<sub>レ</sub>という」と説く。そして、殺は、出家・在家（道俗）をとわず同じく制せられ、たとえば五戒（殺・盜・姪・妄・酒）や八齋戒の類でも同様である。とくに菩薩（大士）は慈悲を根本理念にもつので、必ず殺生を断たねばならない。けれども、菩薩では出家・在家の七衆間で殺生罪に軽重などのちがいはないもの、菩薩七衆と声聞五衆（出家）との間には大同小異がある。そのなかに「同」とは、声聞も菩薩

も同じく殺生を許されないことである。また「異」には三事がある。(一)開遮異かいしやとは、菩薩(大士)では場合によって殺生が開ひらされる(見機得殺)に對し、声聞ではいかなる場合も殺生を禁止(遮)される。(二)色心異しきしんは、菩薩では意業を重視する(制心)に對し、声聞では生命殺害の事実を重視(制色)する。(三)軽重異とは、菩薩では師僧を害せば七遮の一として逆罪だが、声聞ではそのことは五逆罪に含まれないちがいをいう。さらにまた、菩薩の重罪(十重禁)は声聞の重罪(四波羅夷)よりも重い、と以上のように右の文には述べられている。

これらの所説のなか、「声聞五衆」とは、仏教では七衆を数えるけれども、声聞戒は出家戒であるため、在家の二衆には適用されないので五衆とする。また、「開遮異」で菩薩がときに殺生を開ひらされるのは、慈悲心による衆生救済のために殺生が許される場合のあることをいう。ついで、「軽重異」で菩薩が師を害するのを逆罪とされるのは、梵網戒の第四〇と第四一輕戒で「七逆人(七遮罪)」が規定されるのを指す<sup>(3)</sup>。そして、菩薩の重戒が声聞のそれより重いとは、声聞では四種の波羅夷罪を犯せば「比丘の性」を失い教団を追放されるのに對し、菩薩では十重禁を犯すとき「菩薩の性(戒体)」が失われるという点ではほぼ同じ比重とみてよいが、声聞では重罪が四法であるのに對し、菩薩では一〇法を数えるゆえ、より重いとみるのであろう。

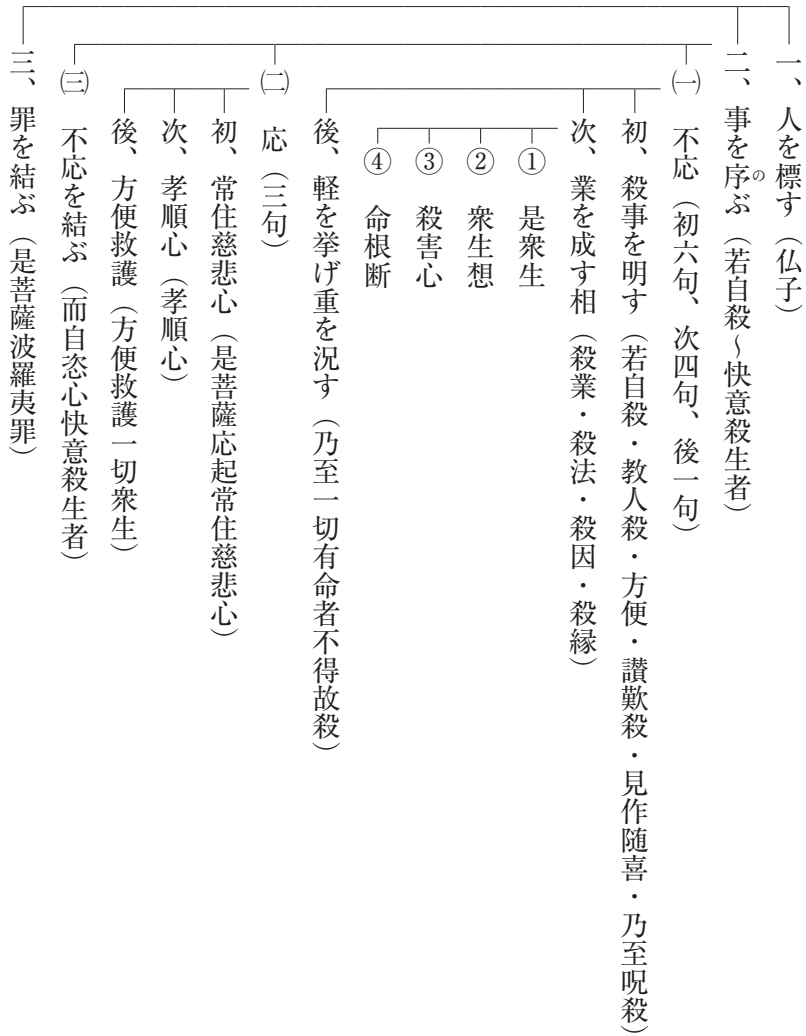
### 三 殺戒（戒相）の随文解釈

つぎに、天台『義疏』では、「殺戒」の随文解釈に入る。それを、読み進めると、次のように述べる。文為三別。先標人謂「若仏子」、第二序事謂中間所列、三結罪名波羅夷。就序事有三。一不応二応三結。就不応中三別。初六句明殺事、次有四句成業、後一句拳輕況重。初六者一自殺謂自害他命。凡三種法、内色外色内外色、並皆犯也。二教他亦是殺。大論云「口教是殺罪非作瘡。」律部分別甚多条緒「教他遣使」等。三方便殺者即殺前方便、所謂束縛繫等。四讚歎殺亦得罪也。五隨喜者奨勸令命斷亦犯也。六呪殺謂毘陀羅等、雖假余縁亦皆同犯。律中明殺十五種、謂優多頭多櫛弦撥毘陀羅等。如律部広明云云。

〔 〕は引用者。『大正』四〇・五七一b～c)

ここでは初めに、『梵網經』所説の戒相に科節が設けられる。いまそれを、後にもう少し詳しくされる科段を加え、また先に記した経文（戒相）をも（ ）のなかに配当して図示すると、つぎのようになる。





このなかに、「事を序ぶ<sup>の</sup>」とは殺事の内容を指し、これが所積の中心となる。それは、「不応・応・結」の三段からなり、初めの「不応」は禁止事項をいい、これは防非止悪(律儀)のことからである。ついで、「応」は善法として菩薩が積極的になすことがらをいうので、このことから戒相が三聚淨戒(律儀・善法・有情)の理念によって解釈されることがわかる。さらに、不応のなかをまた三段とし、そのなかの「成業の相」を、「是衆生・衆生想」等にくわしく釈述する。このことは、いまの殺戒のみにとどまらず、『義疏』における「十重戒」釈のもっとも大きな特色である。

それで、不応の三段のなか、右の文では初段の「殺事を明す」六句が、まず解釈される。經文の六句は、「自殺、教人殺、方便殺、讚歎殺、見作隨喜、乃至呪殺」とあるのを指す。これらを右の釈文によれば、(一)自殺とは自ら他の命を害することであり、これには「内色・外色・内外色」の三種法による犯戒があるという。ここではしかし、「三種法」の説明は省かれているので、これを律藏の『十誦律』によるとよく理解できる。<sup>(4)</sup>つまり、「内色」は自分の手足など、身体またはその一部分によって害すること、また「外色」とは木・石・刀・箭<sup>や</sup>など物理的道具を用いて殺害すること、そして「内外色」は内(身体)と外(道具)の両方を使って殺す方法をいうのである。

つぎに、(二)教人殺は他に教えて殺させることで、『大智度論』には「口で教えるのは自ら瘡<sup>きず</sup>を作らないが殺罪である」と説かれ、また律部(『十誦律』)ではそのことを分別する戒条は多く、「教他遣使」

等と説かれるという。

(三)方便殺とは、縄で縛るとか、鎖に繋ぐなど、殺す前に手だて（方便）を構ずることである。（四）讀歎殺は、殺すのを讚め歎えることで、これもまた罪を得るとする。（五）隨喜とは他人が殺すのをそばで見ているで奨め、命を断たしめるので、これもまた犯戒となる。そして、（六）呪殺とは毘陀羅などを行い、これは直接に殺害するのではなく、別の縁を仮りる方法であるが、殺戒を犯すのにほかならないとする。これらのことは、律の中に「殺の十五種」が明かされ、「優多・頭多・櫛弦撥・毘陀羅」と説かれるところで、律部ではそれらが広く明かされている、と右の文では釈している。

こうした解釈のなかで、「律部」とはこれを『十誦律』によってみるとよく理解できる。すなわち、いまの「殺の十五種」も、『十誦律』卷二につぎのように出ている。

亦不以毒藥為殺人故。作憂多殺、頭多殺、作菴、作罽、作毘陀羅殺、半毘陀羅殺、断命殺、墮胎殺、按腹殺、推著火中、推著水中、推著坑中、若遣令去就道中死、乃至胎中初受二根身根命根於中起方便殺。

（『大正』二三・八〇）

この文のあと、『十誦律』ではこれら十五種（憂多殺より以下読点で区切った十五種）のそれぞれをくわしく説明している。そのなかで、「憂多」とは坑に落として殺すこと、「頭多殺」とは柵縛して馬や象などに蹴り踏ませて殺すこと、「菴（櫛）を作す」とは弓で鳥獸などを捕らえて殺すこと、「罽

(弦<sup>げん</sup>)とは弓糸<sup>ゆみいと</sup>で縛<sup>しば</sup>つて殺すこと、「撥<sup>ぼち</sup>」とは樹や柱にくくりつけなぐり殺すことなどをいい、そして「毘陀羅<sup>びだら</sup>」とは死人を起たせて怨みの対象を呪<sup>のろ</sup>い殺す鬼のことであるなど、これらのことがらがさらに詳細に説かれているのを見る。

#### 四 「殺業の四縁」による注釈

天台『義疏』の戒相釈のなかでは、右にみた科段の不応(律儀)のなか、第二の「成業の相」がきわめてくわしい。それは殺戒の経文では、「殺業・殺法・殺因・殺縁」の四句を釈するもので、『義疏』ではまず次のように説く。

殺業已下三重中第二成業之相也。三業成<sup>レ</sup>殺。自動用者正身業也。教<sup>レ</sup>他及呪口業造<sup>二</sup>身業<sup>一</sup>。心念欲<sup>レ</sup>殺、鬼神自宣遂者意業造<sup>二</sup>身業<sup>一</sup>也。三階於<sup>二</sup>縁中<sup>一</sup>造作皆是業義。殺法謂<sup>二</sup>刀劍坑塹等<sup>一</sup>、皆有三<sup>レ</sup>法体<sup>二</sup>故称为<sup>レ</sup>法。殺因殺縁者親疎<sup>二</sup>塗<sup>一</sup>。正因<sup>二</sup>殺心<sup>一</sup>為<sup>レ</sup>因、余者助成故為<sup>レ</sup>縁、親者造<sup>二</sup>作来果<sup>一</sup>為<sup>レ</sup>業。

(『大正』四〇・五七二c)

これによると、成業相の初めの「殺業」は、三業によって殺を成すのをいう。三業のなか、自らの身体を動かし用いるのはまさしく身業である。また、他人に教えたり呪文によるのは、口業によって

造る殺業（身業）である。そして、心に殺そうと念じ、鬼神となつて自ら宣べ遂げんとするのは、意業によつて身業（殺業）を造るのである。これら三業（三階）はたがいに縁となつて造作するので、みな殺業の意義をもつとされる。つぎに第二句の「殺法」は、刀・劍・坑・槌（弓）などの殺す道具（方法）をいい、これらは殺害法として成業の実質（法の体）をになうので法（殺法）という、とする。つぎにまた、第三と第四句の「殺因」「殺縁」は親・疎の二面をいう。なかで、正しく殺さんとする心（殺心）に因るのを殺因といい、それを助ける余他のことが殺縁である。そして、親しき殺因によつて果（殺生）を来らすべく造作するのを殺業という、と右の文では釈している。

このように「殺業」等の四句が解釈されたのち、『義疏』ではさらに「殺業を成ずる」四種義が掲げられ、くわしく論述される。その釈述法は、『義疏』の「十重戒」釈にみるもつとも大きな特色である。それは、つぎのように説かれる。

四者一は衆生、二衆生想、三殺害、四命断。一は衆生者衆生雖多大為三品。一者上品、謂諸仏聖人父母師僧害則犯逆。三果人兩解。一云同逆、以声聞害時已是重中之重故。二云犯重。大經明三種殺。殺三果人但入中殺不在上殺故知非逆。菩薩人以取解行已上。大經云畢定菩薩同上科。今取不作二乘為畢定位、或取七心已上皆可為断也。養胎母一云無逆、二云犯逆、大士之重重於声聞也。中品即人天、害心犯重。三下品四趣也。兩解。一云同重、

大士防<sub>レ</sub>殺<sub>レ</sub>嚴<sub>レ</sub>重<sub>レ</sub>故。文云「一切有<sub>レ</sub>命不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>殺」即其証也。二云但犯<sub>二</sub>輕<sub>レ</sub>垢<sub>一</sub>、在<sub>二</sub>重<sub>レ</sub>戒中<sub>一</sub>兼制、以<sub>レ</sub>非<sub>二</sub>道器<sub>一</sub>故。文云「有<sub>レ</sub>命者」挙<sub>レ</sub>輕<sub>レ</sub>況<sub>レ</sub>重<sub>レ</sub>耳。〔大正〕四〇・五七二c)

これの初めに出る「是衆生」等の四種義は、十重禁戒の他の条では、たとえば、「妄語戒」をみると、「この戒は五縁を備えて重を成す」として、そこでは「是衆生」ほかの五義となっている。また、その前の「姪戒」では「三または五の因縁を備えて重を成す」と釈している。このことから、いまの殺戒での四義はこの戒が重戒となるための四縁、または四種の因縁を積成せんとするものである。そして、殺戒での「是衆生・衆生想・殺害（殺心）・命斷」の四義は、『成実論』にその所釈のモデルをみる。すなわち、同論巻八に「十不善業道」を説く最初の「殺生」について、つぎのように記す。

是人具<sub>二</sub>足<sub>レ</sub>殺<sub>レ</sub>罪<sub>レ</sub>因<sub>レ</sub>縁<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>四<sub>レ</sub>因<sub>レ</sub>縁<sub>一</sub>得<sub>二</sub>殺<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>罪<sub>一</sub>。一有<sub>二</sub>衆<sub>レ</sub>生<sub>一</sub>、二知<sub>二</sub>是<sub>レ</sub>衆<sub>レ</sub>生<sub>一</sub>、三有<sub>二</sub>欲<sub>レ</sub>殺<sub>レ</sub>心<sub>一</sub>、四斷<sub>二</sub>其<sub>レ</sub>命<sub>一</sub>。

ここに、殺罪の四因縁を説くこれらの名目は、『義疏』の殺戒に用いるのと同じである。そして、『義疏』ではこれを基準として、これよりあとの「十重戒」釈においても同様の解釈形態をとる。もともと、他の禁戒では戒の性格に応じて五縁または六縁であったり、あるいは名目も若干こととなったりはする。

それで、右の『義疏』の文では、「殺業の四縁」の第一「是衆生」の解釈文までを引いたので、そ

れを平易にみておきたい。すなわち、「是衆生」とは衆生は多く存するなかでそれらが三品に大別されるのをいう。これは、殺害対象の衆生を三種にみることである。その初めの上品とは諸仏・聖人・父母・師僧をいい、これらを害せば逆罪（五逆・七遮）を犯す。ただ、ここで少し問題があり、声聞四果（聖者）のなか阿羅漢あらかんは五逆に含まれるから問題ないとして、あとの三果人（預流・一來・不還）は聖人に含めてよいかどうかである。そこで、これには二解があるという。ひとつは逆罪に同じとみる。これは声聞を害するのを重罪中の重罪とみるからである。もうひとつは重罪を犯すとする解釈である。これは、『大経』（『大般涅槃經』）に「三種殺」を明かすなか、「三果の人を殺すのはただ中殺に属し上殺には入らない」とするゆえに、逆罪ではないとみるのである。つぎに、菩薩の人ではどうかといえ、**「解行地げぎょうじ以上」**の者が上品に属するという。ここに**「解行已上げぎょうじ」**とは、すでに『義疏』巻上に論述されているように、菩薩「五十二位」（十信・十住・十行・十廻向・十地・等覺・妙覺）のなか、十行までの三十心を満たした以後の階位を指すが、右の文では『大経』（『涅槃經』）に「畢定ひつじょうの菩薩は上科に同じ」と説かれるのをういて、もはや二乗には退位しない**「畢定ひつじょう位」**の菩薩をいうとする。あるいは菩薩なら「七心以上」を上品と解釈してもよいという。ここで「七心」とは、これも『義疏』巻上にもみるように、十住位のなかの「第七不退位」以後を指す（『大正』四〇・五六五a）。

右の文で、上品の殺業としてもうひとつ問題とされているのは、父母に関する「養胎母」のことで

ある。養胎母とは生母のことか養母を指すのか、もうひとつ明白ではないが、これを害するとき、逆罪ではないとする解釈と、逆罪を犯すとみる解釈とがある<sup>(8)</sup>とされ、『義疏』の立場としては、菩薩の重罪は声聞のよりも重いと見る観点から、これを上品の殺業（逆罪）とみているようである。

つぎに、中品とは人間・天上界の衆生をいい、これらへの害心もまた重罪を犯すとする。そして、第三の下品とは四趣（地獄・餓鬼・畜生・修羅）を対象とする殺害である。これにまた二解がある。一には重罪に同じとみる解釈で、この積意では菩薩は殺を防ぐこと嚴重でなければならぬとみるゆえであり、殺戒の經文にも「すべての命あるものを殺してはならない」と説くのがその証文であるという。いまひとつはただ輕垢を犯すのみとみる解釈である。これの積意では、四趣については重戒のなかに副次的に制（兼制）せられたままで、この者らは覺りを求める器（道器）ではないゆえに、經文に「命をもつ者」と説くのは輕罪を挙げて重罪になぞらえる（拳輕況重）意味による、とする。

さて、殺業四縁の第一衆生の義は以上のとおりであるが、第二「衆生想」はその具体的所積を欠く。その叙述はこのテキストにおいていつ頃脱落したか、またもともとなかったのかは不明である<sup>(9)</sup>。けれども、のちの「妄語戒」積のなかで、「二衆生想、有当有疑有僻、大略同前」とあることから、もと何らかの所積が存したことは予想され、その場合「衆生想」の意味は、『十誦律』卷五八のつぎのような所説が基準となっていることは確実である。



仏言。人作<sub>二</sub>人想<sub>一</sub>殺得<sub>二</sub>波羅夷<sub>一</sub>。人作<sub>二</sub>非人想<sub>一</sub>殺得<sub>二</sub>波羅夷<sub>一</sub>。人中生<sub>レ</sub>疑殺得<sub>二</sub>波羅夷<sub>一</sub>。非人非人想殺得<sub>二</sub>偷蘭遮<sub>一</sub>。非人人想殺得<sub>二</sub>偷蘭遮<sub>一</sub>。非人中生<sub>レ</sub>疑殺得<sub>二</sub>偷蘭遮<sub>一</sub>。〔『大正』一三・四三五c〕<sup>(1)</sup>

これによれば、殺業の衆生想（人想）とは、①衆生（人）を衆生（人）と想つて殺害する、②衆生（人）を非衆生（人でない）と想つて殺害する、③衆生かどうか疑問をもちながら衆生を殺害する、これらは重罪（波羅夷）である。つぎに、④非衆生（非人）を非衆生と想つて殺す、⑤非衆生を衆生（人）と想つて害する、⑥非衆生かどうか疑問をもちながら非衆生を害する、これらは輕罪（偷蘭遮）とするのである。そして、これを先に記した「当・疑・僻」で見るときは、①と④は「当」、②と⑤は「僻」、③と⑥は「疑」ということになる。このような意味は、殺戒よりのちの「十重禁戒」釈を読むときに、必要な知識となる。

「殺業四縁」のなか、第三の「殺害」は「殺心」とも標示され、つぎのように釈される。

三殺心有<sub>レ</sub>兩。一自身殺心、二教他殺心。自身殺心有<sub>レ</sub>二。一通心、二隔心。通心者如<sub>下</sub>漫作<sub>二</sub>坑塹<sub>一</sub>「漫燒煮」等。通<sub>二</sub>三性<sub>一</sub>皆犯。若縁<sub>レ</sub>此為<sub>レ</sub>彼、於<sub>二</sub>彼上<sub>一</sub>起<sub>二</sub>害心<sub>一</sub>皆屬<sub>二</sub>通心<sub>一</sub>。既自對<sub>レ</sub>境又命不<sub>レ</sub>復<sub>レ</sub>統、雖<sub>二</sub>所為不<sub>レ</sub>稱悉皆正犯<sub>一</sub>。隔心者作<sub>レ</sub>坑止為<sub>レ</sub>此無<sub>レ</sub>心在<sub>レ</sub>彼、彼死亦犯<sub>レ</sub>彼辺不<sub>レ</sub>遂輕垢」。若此路本是此道、衆人行往、今作<sub>レ</sub>坑止為<sub>レ</sub>此而彼死亦重。以<sub>二</sub>此殺具体能通害<sub>一</sub>。以<sub>二</sub>具縁心<sub>一</sub>還屬<sub>二</sub>通心<sub>一</sub>也。若本斫<sub>二</sub>東人<sub>一</sub>誤中<sub>二</sub>西人<sub>一</sub>、中西人上都無<sub>二</sub>殺心<sub>一</sub>此屬<sub>二</sub>隔心<sub>一</sub>。

〔『大正』四〇・五七二c(一)a)〕

ここでは、殺害とは殺害心のことであり、その殺心には二種があるという。一は自分自身で殺そうとする心であり、二は他に教えて殺させようとする心である。そのあと、二の「教他殺心」には解説はなく、一の「自身殺心」に通心と隔心との二種があるとし、これらを説明している。それによると、まず「通心」とは、「漫りに坑や涼(極)を作り、漫りに焼煮する」などと解説されるので、これは対象を特定せずに殺具を準備して不特定の生命を殺害することをいう。しかも、この通心では善・悪・無記の三性いずれの心もみな犯罪となるとする。このことは、貪・瞋・癡の三毒心(悪心)によるときはもとより、たとえば三宝供養(善心)のために田畑を耕すときも、そのために土中の虫などを殺生することを犯罪とみるからなのである。また、右の釈では、もしA(此)のために殺具を準備したのに、それがためにB(彼)が死んだとき(縁此為彼)、そのことに後悔の念をもたないならB(彼)に対しても害心を起こしたことになるから、これもまた通心に属するという。そして、この場合すでに自らBという対象をもち(既自対境)、そのBが命を落としたのである(又命不復続)から、不本意であつたとはいえ(雖三所為不称)、まさしく殺害を犯したことにちがいはない、と右の文に通心の事例を解釈しているようである。

つぎに、「隔心」とは、「坑作るの<sup>あな</sup>は止此<sup>ただこれ</sup>の<sup>ため</sup>であり、害心は彼<sup>かれ</sup>に対しては無い」と説明されるので、

これは特定の者のために殺具を準備することである。この場合、もしそれがために他の者（彼）が死ねば、「不遂の軽垢（本来の目的を達成していないゆえの軽罪）」を犯したことになるという。しかるに、たとえばもし此の道はもとA（此）が通つた道であると知って、そこには衆人が行き往うのに、今坑を作るのは止A（此）のためと思つてしても、それがためにB（彼）が死んだとすれば、重罪となる。つまり、この場合は特定の者（此）のための殺具であつても、その実質は誰にでも共通に害する能力をもつ（体能通害）ので、そこに殺心の縁が満たされることになり、初め隔心であつたのがかえつて通心となるからである。それに対して、もしもとは東人を斫ろうとしたのを誤つて西人に命中したとする場合、命中した西人の上にはまったく殺害心をもたなければ隔心となる（ゆえに重罪ではない）、と右の文には積されている。このことから、通心であれ隔心であれ、殺害された対象に殺害心をもつていたかどうかを問うのがここでの要点であり、殺害心をもつていたと判断されるとき、禁戒（重罪）としての殺戒を犯したことになるとの積意をよみとることができる。

さてまたつぎに、殺業四縁の第四「命根断」は、つぎのように説明される。

四命根断有<sub>二</sub>両時<sub>一</sub>。一此生二後生。此生有<sub>二</sub>二句<sub>一</sub>。一有戒時犯<sub>レ</sub>重、二無戒時断当<sub>レ</sub>戒去時<sub>二</sub>結<sub>三</sub>不遂<sub>レ</sub>軽垢。命断時結<sub>レ</sub>罪同<sub>レ</sub>前。声聞臨終時未<sub>レ</sub>結、声聞捨<sub>レ</sub>具戒<sub>二</sub>作<sub>三</sub>五戒等<sub>一</sub>結也。後生為<sub>レ</sub>戒自復<sub>二</sub>両種<sub>一</sub>。一自憶、二不自憶。自憶者若任<sub>三</sub>前勢<sub>一</sub>、若更加<sub>二</sub>方便<sub>一</sub>命断犯<sub>レ</sub>重。以<sub>三</sub>前後皆自憶<sub>一</sub>故。不自憶者

若任<sub>レ</sub>勢死<sub>レ</sub>犯<sub>レ</sub>重。已<sub>レ</sub>死時有<sub>レ</sub>戒故。若加<sub>二</sub>方便<sub>一</sub>当<sub>レ</sub>知前瘡不<sub>レ</sub>死。後方便時不<sub>レ</sub>憶但犯<sub>二</sub>輕垢<sub>一</sub>也。而言<sub>二</sub>命根<sub>一</sub>者數論別有<sub>二</sub>非色心<sub>一</sub>為<sub>二</sub>命根<sub>一</sub>。成論及大乘無<sub>二</sub>別非色非心<sub>一</sub>為<sub>二</sub>命根<sub>一</sub>也。祇取<sub>二</sub>色心連持<sub>一</sub>相續不<sub>レ</sub>斷為<sub>レ</sub>命耳。大論亦然、六入六識得<sub>二</sub>相續生<sub>一</sub>假名為<sub>レ</sub>命。「乃至一切有命」下第三<sub>レ</sub>拳<sub>レ</sub>輕況<sub>レ</sub>重。

〔大正〕四〇・五七二a)

ここで「命根断」とは、衆生の命根が断たれること、つまり死ぬことである。これには「此生」と「後生」とが区別されている。この区別は律藏での典拠は詳かにはできないが、「此生」とは戒を受け、現身に戒体が発得されている位をいう。また、「後生」とは犯罪によって一度戒体を失った後に、懺悔と再受戒によって再び戒体を回復した有戒の位をいう。それで、「此生」には二句があるとする。(一)は受戒後の有戒時に命根を断てば、もとより重罪を犯すということである。(二)は戒体を失った後の無戒時に命根を断てば、戒を失う前(戒去時)に戻して罪をさばき(無戒時には犯戒をさばけないので)、その時点では所殺の者はまだ死んでいなかったもので、「不遂の輕垢(いまだ遂行されていないゆえの輕罪)」を結ぶとされ、またその人が死ねば(命断時)重罪を結ぶことは前の有戒時と同じにさばかれるとする。そして、これが声聞戒であれば、臨終時に戒を失うとき害された人がまだ死んでいなければ罪を結ばず、また声聞が具足戒を捨てたときには五戒や沙弥戒などにしたがってその罪を結ぶことになるという。

ついで、戒を回復した「後生」でもまた二種が区別される。それは「自憶と不自憶」であり、このことは『十誦律』にその所説のもとが認められる。<sup>(12)</sup> そのもとの意味では、前の有戒時に殺害せんとしたのを、後の有戒時に記憶している（自憶）のと、していない（不自憶）のとである。それで、右の『義疏』の文では、「自憶」とは前の有戒時に殺さんとして害したのを、失戒時をへだてて再び有戒となったときに、手をかけずとも前の害傷が悪化して（任<sub>レ</sub>前勢<sub>二</sub>）死んだ場合、あるいは再有戒時にさらに方策を加えて命根を断させた（更加<sub>二</sub>方便<sub>一</sub>命断）場合、いずれも重罪となることをいう。これは後の有戒時に、前の犯罪を自らよく憶<sup>おぼ</sup>えているからである。また、「不自憶」とは、前の有戒時に殺害しようとしたのを後の有戒時に憶えておらず、また再び手を下さないけれども、前に受けた害傷が悪化して死ねば（任<sub>レ</sub>勢死）重罪となる。これは所殺の者が死ぬ時、殺害者は有戒に復帰しているからである。あるいはもし、後の有戒時には前のことを憶えておらず、再び殺害の方策を加えるとすれば、この事例では前の瘡では死んではおらず、しかも後の再犯時（後方便時）には前の殺害のことを憶えていないので、前の罪はただ軽垢を犯したのみと判断される（後の再犯は重罪）というのである。このような釈述のあと、右の文では「命根<sup>みょうこん</sup>」の意義を論じて、小乗部派（数論）では「非色非心」の不相応行法のひとつとして、命根を実法として別立することを述べる。これに対し、『成実論』と大乘では、非色非心の法ではあるが実法とはせず、祇色<sup>ただ</sup>心の五蘊身が一生涯<sup>つな</sup>に連り<sup>な</sup>持たれ<sup>たま</sup>相續するこ

と不断であるのを命根とするのみである。これは『大智度論』でも同様であり、六根（六入）・六識が相續してゆくのを仮りに命根と名ける、との所説が示されている。

なお、右の文の最後に、「乃至一切有命者不得故殺」との經文が指示されているのは、この文がこれまで所積の「不応」段を結語するものと解釈され、その意味は「拳輕況重」であるとする。すなわち、生命をもつ者（一切有命者）は人間や非人間とに種々区別でき、また殺生にも輕重があるはずであるが、菩薩戒ではたとえ輕罪に属するとみられる殺生も、重罪に比況されるというのである。

### 五 三聚淨戒にもとづく解釈的特徴

『義疏』の殺戒積では、不応に對して「応」以下の段は、比較的簡潔につきのように解釈する。

「是菩薩」下第二階明レ応有三句。一常住慈悲心。兩解。一云応レ学常住仏起慈悲。二云心恒応レ常住慈悲之地。二孝順心秉戒不惱他。三方便救護、非直爾不惱乃應レ涉事救解。「而恣心」下第三結不応故成罪。亦三句。一恣心謂貪心殺。二快意謂瞋心殺。三殺生謂拳殺事。有<sub>二</sub>此<sub>三</sub>故墮<sub>三</sub>不如意罪<sub>一</sub>。

（『大正』四〇・五七二a）

ここには、大きくは二段ある。「応」の解釈と、「不応を結ぶ」とする一段である。そこで応とは、

不応が禁止されること（律儀）をいうのに対し、菩薩が積極的になすべきこと、つまり三聚淨戒では「撰善法」と「撰衆生」に相当する。經文には、「是菩薩應<sub>下</sub>起<sub>二</sub>常住慈悲心<sub>一</sub>、孝順心<sub>二</sub>方便救<sub>中</sub>護<sub>一</sub>一切衆生<sub>上</sub>」と説くのを、右の文では三句に分けて解釈する。すなわち、一に「常住慈悲心」は二解でよむ。その（一）では、常住の仏が慈悲を起すのを学ばねばならない、と。ここで慈悲心とは、大乘で説かれる「三縁（衆生縁・法縁・無縁）の慈悲」をその内容とするとみてよい。（二）には心は恒に慈悲の大地に常住していなければならない、とする。ついで、応の第二は「孝順心」であり、これは戒をかたくまもつて（乘<sub>レ</sub>戒）、他を悩まさないことである。第三に「方便救護」とは、一切衆生を直爾に悩まさないのみならず、事に涉<sub>わた</sub>つてひろく衆生を救い解脱<sub>げだつ</sub>に導くべく努力することであるとする。

そのつぎに、經文で「而自恣心快意殺生者」と説くのは、右の「応」の後の第三に「不応を結んで罪を成ずる」一節とする。これもまた三句に解釈される。一に「恣心」とは貪心<sub>とん</sub>によつて殺すこと、二に「快意」とは瞋心によつて殺すこと、また三に「殺生」は殺事を挙げるものとする。そして最後に、それら三事のゆえに「不如意罪に墮つ」と、殺生の罪を結んでいる。ここで、不如意罪とは『十誦律』卷一によるとき、つぎの所説を見出す。

波羅夷者名墮<sub>二</sub>不如<sub>一</sub>。是罪極惡深重、作<sub>二</sub>是罪<sub>一</sub>者不<sub>レ</sub>名<sub>二</sub>比丘<sub>一</sub>、非<sub>二</sub>沙門<sub>一</sub>、非<sub>二</sub>釈子<sub>一</sub>、失<sub>二</sub>比丘法<sub>一</sub>。

（『大正』一三・四b）

これによれば、「不如（不如意）に墮つ」とはその罪が「極悪深重」と説明されるように、地獄に墮ちることにほかならない。

さて本節では、天台『義疏』巻下の「殺戒」釈をややくわしくみてきた。そこでの特色はその折々に述べたとおりで、いまはもはや再説を避けるが、それらの基本的釈述法は殺戒釈のみならず、「十重禁戒」釈を通じていえることであり、またのちの明曠による『刪補疏』にも承けつがれている（このことは次節に改めて述べることにする）。他方で、法蔵の解釈と比べれば、法蔵ではいかにも華嚴宗らしい釈述法の特徴をもち、そのことは後の章（第三章）でふれることにしたい。少なくとも天台『義疏』では、依用文献と解釈上の背景思想をみるとき、『十誦律』と『成実論』が顕著に認められることはすでにみてきたとおりであり、それらに『大智度論』が加わって、鳩摩羅什所訳の律蔵と論書によっていることがわかる。このことは、法蔵の『疏』が無著・世親らの瑜伽唯識の論書や、中国での四分律研究を背景とした諸律蔵を多く加えて解釈しているのに比べると、天台『義疏』が梵網經疏の最初期に位置することを反映しているといえよう。



## 第二節 第二重禁から第五重禁戒の戒積的特色

### 一 明曠の『疏』にみる「刪補」の性格

すでに、前節にみたような天台『義疏』の「殺戒」釈に対して、これを明曠の『天台菩薩戒疏』（『刪補疏』）についてみると、明曠では、「殺人戒」の名のもとに、少し簡略ではあるが、よく似た三段分法によって戒相を解釈している。これも文言を図示によってみると、つぎのようになる。

（卷上、『大正』四〇・五八七c～八a）

- 一、悪を止めることを制す（初五句、次四句、後一句）
  - 初、人を標して殺事を列ぬ（若自殺・教人殺・方便讚歎殺・見作隨喜・乃至呪殺）
  - 次、殺業を成すを列ぬ（殺業・殺法・殺因・殺縁）
  - 後、輕を挙げ重を況す（乃至一切有命者不得故殺）
- 二、善を行わずすることを制す（是菩薩心起常住慈悲心・孝順心・方便救護一切衆生）
- 三、過を挙げ犯を結ぶ（而自恣心快意殺生者、是菩薩波羅夷罪）

ここで、明曠『疏』が「止悪、行善、結犯」の三段に戒相をみることは、先に『義疏』で「不応・応・結」の三科によって三聚淨戒の理念のもとに解釈されたのに相応する。また「止悪」を「殺事、成殺業、拳輕況重」の三分にみるのも、『義疏』で「不応」を三節に分けたのを承けるものである。ただ、そのなかで「殺事」を『義疏』では六句とみたのを、明曠では五句とするのは、經文に「方便讚歎殺」と説くのを、「方便殺」と「讚歎殺」に分けてみる（『義疏』）か、これを一事とみる（明曠）かのちがいによるにすぎない。

そして、『義疏』では「殺縁」について、これを「是衆生・衆生想・殺害心・命根断」の四項に詳説されるのをみるのに対し、明曠でもまたそれを承けた理解がみられる。すなわち「殺縁」を明曠では「通縁」と「別縁」に分け、前者（通縁）は諸戒に共通する菩薩の資質をいうとし、また別縁はつぎのように述べられる。

別縁具<sup>レ</sup>四。一是人、二人想、三有殺心、四命断便犯。欠<sup>レ</sup>縁結<sup>レ</sup>輕。（『大正』四〇・五八七c）

これによると、「是人・人想・殺心・命断」の四縁をもつて、この戒が重戒であるゆえんとするが、これがなかの「人」を衆生に置きかえれば、『義疏』に言う「是衆生」等の四縁と同じことになる。ただ、明曠ではこれら四縁の一々をくわしく述べないのは、内容を『義疏』の所説にゆずっているとみてよい。

なお、明曠ではこの戒を「殺人戒」とよぶのは、その所積からみてもけつして殺生を「人を殺す」意味に限定するのではなく、「衆生」を「人」と表現するまでで、「殺生戒」（『義疏』では殺戒）というのと同じと考えてよい。というのも、明曠では、「菩薩は万行に慈悲を本と為し、衆生を視ること猶し父母の如くす」と、その解釈の始めに述べているからである。（『大正』四〇・五八七c）したがって、明曠の『疏』はこれを『天台菩薩戒疏』の「刪補」とよぶように、基本的に天台『義疏』の解法を承けて、それを少なく刪つたり補つたりしている性格の疏であることがよくわかるのである。

## 二 第二盜戒の解釈にみる不与取の意味

天台『義疏』で「盜戒」とよぶ梵網菩薩戒の第二重戒は、經典ではつぎのように説かれる。

若し仏子、自盜・教人盜・方便盜・呪盜、盜業・盜法・盜因・盜縁。乃至鬼神有主劫賊物、一切財物一針一草不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>故盜<sub>一</sub>。而菩薩<sub>下</sub>生<sub>二</sub>仏性孝順・慈悲心<sub>一</sub>、常助<sub>二</sub>一切人<sub>一</sub>、生<sub>レ</sub>福生<sub>レ</sub>樂。而反更盜<sub>二</sub>人財物<sub>一</sub>者、是菩薩波羅夷罪。（『大正』二四・二〇〇四b）

（若し仏子、自ら盗み、人に教えて盗ましめ、方便をもつて盗み、呪をもつて盗めば、盗の業、盗の法、盗の因、盗の縁あり。乃至、鬼神と有主の劫賊物、一切の財物、一針と一草までも故らに盗むこ

とを得ざれ。而も、菩薩は応に仏性の孝順と慈悲の心を生じて、常に一切の人を助け、福を生じ樂を生ぜしむべし。而るを反つて、更に人の財物を盗む者は、是れ菩薩の波羅夷罪なり。）

このような戒条の内容に対して、『義疏』では初めに、戒名とした「盗」の意味と、声聞戒とのちがいを述べ、つぎのように記す。

第二盜戒、謂不<sub>レ</sub>与<sub>レ</sub>取<sub>一</sub>。灼然不<sub>レ</sub>与<sub>レ</sub>取<sub>レ</sub>名<sub>レ</sub>劫、潜盜不<sub>レ</sub>与<sub>レ</sub>取<sub>レ</sub>名<sub>レ</sub>盜。盜<sub>二</sub>彼依報<sub>一</sub>得<sub>レ</sub>罪。此戒七衆同犯。声聞五衆有<sub>レ</sub>同有<sub>レ</sub>異。同者皆不<sub>レ</sub>応<sub>レ</sub>盜。異者有<sub>レ</sub>三。一開遮異、如<sub>二</sub>見機得不得等<sub>一</sub>。或復謂見<sub>レ</sub>機盜、以<sub>レ</sub>無<sub>二</sub>盜心<sub>一</sub>。大士為<sub>レ</sub>物種種運為皆得。声聞自度必依<sub>二</sub>規矩<sub>一</sub>。大士不<sub>レ</sub>畏<sub>レ</sub>罪、但令<sub>二</sub>前人有<sub>レ</sub>益即便為<sub>レ</sub>之。声聞人仏滅後盜<sub>二</sub>仏物<sub>一</sub>輕。菩薩恒重。又本<sub>レ</sub>應<sub>レ</sub>与<sub>二</sub>他外命<sub>一</sub>、而反取豈是大士之心耶。

（『大正』四〇・五七二a～b）

これによると、盜（ぬすむ）とは、「与えないのに取る」ことである（このことはすでに「十誦戒本」等の律藏にもみえ、また明曠はこの意をとつてこの戒を「不与取戒」とよぶ）。その場合、灼然（あからさま）に取るのを劫（うばいとる）といい、潜盜（ひそかにぬすむ）にして取るのを盜という。これは人の生活するのに依り所となるもの（依報）を盗むのを罪とする意味である、と右の文には述べている。

またつづいて、この戒は菩薩では七衆（出家在家の成年男女四衆と未成年男女二衆と式叉摩那）間

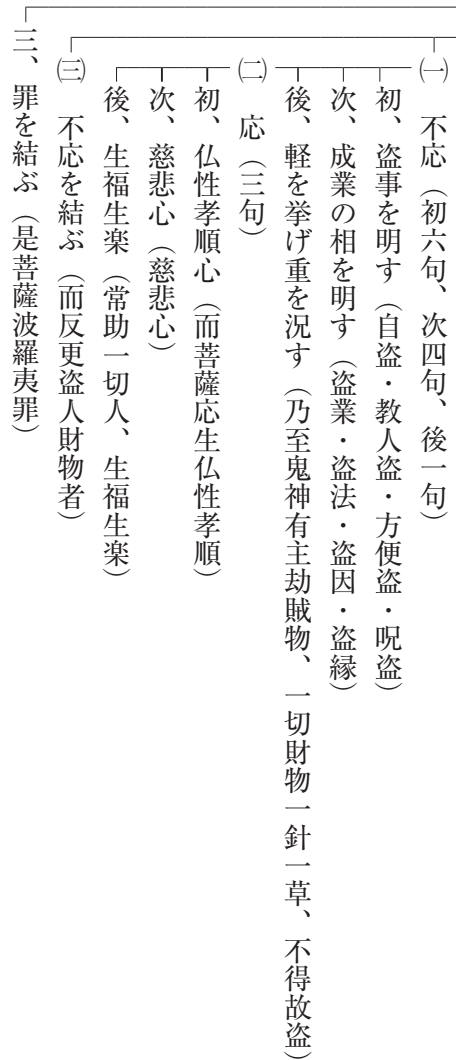
で犯せば同罪であるが、これ（菩薩七衆）と声聞五衆（在家二衆を除く出家五衆）とは同・異があるとして、盜戒における菩薩戒と声聞戒との間を論じている。すなわち、盗んではいけないという点では同じだが、異なりには三面があるという。ただし、右の文中には(1)開遮異だけを見るが、『義疏』ではすでに「殺戒」において同様の論述をみるので、それによるとき(2)色心異と(3)軽重異とが言葉として脱落または省略されているといえる。それで、「開遮異」とは、菩薩では場合によって（見機）は開<sup>ゆ</sup>される時があるが、声聞ではいかなる盗みも禁止（遮）されるといいうちがいである。もつとも、菩薩（大士）では利他の為に盗むことはあつても、盗心（貪による）をもたず、衆生のため（為<sup>レ</sup>物）に種々に大悲の活動をする（種種に運<sup>ゆ</sup>する）ので開<sup>ゆ</sup>され（得）るのである。これに対し、声聞は自己の覚りを求める（自度）ので、必ず規律（規<sup>き</sup>矩<sup>こ</sup>）を嚴密に守らねばならない。菩薩は利他のためなら罪を畏<sup>おそ</sup>れず、目前に救うべき人（前人）があれば、それが利益のため（有<sup>レ</sup>益）に盗むことがある。（また「色心異」とは菩薩では盗心があるかないかという意業が重視されるのに対し、声聞では盗むという事実（色）が重視されるちがいをいう。）そして、声聞の人では仏滅後に仏の物を盗むのは軽罪であるが、菩薩は恒に重罪であるとする。つまり、これは「軽重異」を述べるもので、仏滅後には仏物の所有者がすでにいないから声聞戒では軽罪とされ、他方の菩薩では仏滅後も仏が恒に現前するかのごとく供養せねばならないので、仏物を取るとは重罪となるのであろう。また、菩薩は布施行によ

り、衆生に飲食衣服等の、外的に命を支える財物（外命）を与えるのが本意であるから、それに反して奪い取るのは菩薩（大士）の心とはいえない、と右の文で述べている。

さて、このように序説的な論述のあと、『義疏』では随文解釈に入り、その前半はつぎのように記す。序<sub>レ</sub>事中有<sub>レ</sub>三。三中各有<sub>レ</sub>三。不応有<sub>レ</sub>三。就<sub>レ</sub>十一句<sub>レ</sub>判<sub>レ</sub>三也。初六・次四・後一。応中亦三。如<sub>レ</sub>文。文句同<sub>レ</sub>前<sub>レ</sub>殺戒。不応中三如<sub>レ</sub>前。「盜業」下第二別明<sub>レ</sub>成業之相。有<sub>レ</sub>四句<sub>レ</sub>同<sub>レ</sub>前。運<sub>レ</sub>手取<sub>レ</sub>他物。離<sub>レ</sub>本<sub>レ</sub>處<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>盜業。業是造作為<sub>レ</sub>義。重物謂五錢也。律云「大銅錢準<sub>レ</sub>十六小錢」。其中錢有<sub>レ</sub>貴賤。取<sub>レ</sub>盜<sub>レ</sub>處<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>斷。菩薩之重重<sub>レ</sub>聲聞。「二錢已上便重」有人作<sub>レ</sub>此說者今不<sub>レ</sub>盡用。取<sub>レ</sub>五錢<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>斷是重、離<sub>レ</sub>處<sub>レ</sub>盜業決在<sub>レ</sub>此時。」「」は引用者、『大正』四〇・五七二b) ここでは、初めに戒相の科節を示し、ついでそのなかの「不応」の内容を釈す。戒相の文句の切り方は「前の殺戒に同じ」とするので、前戒にみたのと同様に、いまのその科節を、これに經文を配当して図示すると、つぎのようになる。

「一、人を標す（若仏子）

「二、事を序ぶ（自盜教人盜<sub>レ</sub>而反更盜人財物者）」



このなかに、「不応」を三節とし、それらに十一句を数え、その初めの「盗事」を六句とするけれども、経文には四句しかないのは、『義疏』では「殺戒」に準じて「讚歎盗・随喜盗」の二句を文外に読むのであろう。

それで、右の『義疏』の文意に、不応のなかの「盗業」について、手を運んで他人の物を取り、もつた処を離れさせるのが盗業であり、業とは造作することであるという。また、それが重罪となる物は五銭を基準とする（経文では、一切の財物と一針をも盗むのを禁ずるのであるが）。これは律

蔵に「大銅錢は十六小錢に準じしい」と説かれるように、金錢には値打ちの高い低い（貴賤）があり、また盗む場所（盜處）によっても金錢の価値は違うので、それにしたがって断罪される必要があるからである。もつとも、菩薩の重戒（十重戒）は声聞のそれ（四波羅夷罪）より重いという観点から、「二錢以上が重罪である」とする有人の説もあるけれども、いまはそれを用いず、五錢を取るのを重罪とする。また、本来の場所を離れさせるのを盜業（重罪）とするのも、その時点（五錢以上を盗むとき）で決まる、と右の文では註釈しているようである。

ここで「律蔵」とは、これを『十誦律』（羅什訳・六一卷）によつてみるとよく理解できる。すなわち、『十誦律』卷五二には、つぎのように説く。

問、如二仏所レ説。若比丘盜心取二他物一、乃至五錢若直五錢物、得二波羅夷一。云何是五錢。答、若一銅錢直十六小銅錢者是。

（『大正』一三三・三八〇b）

これによると、五錢もしくは直あた五錢の物を盗むのを波羅夷罪とし、また五錢（一銅錢）は十六小銅錢に等しいとする。同じく『十誦律』の同卷では、つぎのようにも説くのをみる。

問、頗比丘盜三三錢二得二波羅夷一耶。答曰、得。若錢貴時是。問、頗比丘盜三五錢二不レ犯二波羅夷一。答、有。若錢賤時是。

（『大正』一三三・三八〇b）

これによれば、三錢を盗んでもその価値が貴い場合は重罪（波羅夷）だが、他方で五錢を盗むもそ



の値が賤ひくいときは波羅夷ではないとする。このような『十誦律』の所説を基準に、『義疏』では右のごとくに盜戒の相を解釈していることがわかる。

つぎに、『義疏』では「応」の三句と、「不应を結ぶ」をつぎのように釈す。

「而菩薩」第二階明レ応也。与前大同小異。前明レ応レ学ニ常住仏行ニ慈悲也。今言ニ孝順行ニ慈悲也。菩薩應レ学ニ此等事ニ故言レ応也。不应者不レ応レ為ニ偷盜及殺生等事也。此即誠勸二門也。誠勿レ令ニ殺盜、勸令レ行レ善。慈悲孝順及学ニ常住仏行行等、皆是善法、而為ニ孝順也。仏性者一切衆生皆有ニ当果之性也。性是不改為ニ義耳。「而反」第三結ニ不应也。解ニ三宝物ニ如ニ律説也。

〔大正〕四〇・五七二b)

ここでは、盜戒において菩薩がなすべき善行（応）は、前の殺戒の場合と大同小異であるとする。すなわち、殺戒（前）では「常住仏が慈悲を行ずるのを菩薩は学まねばならない」としたのに対して、盜戒（今）は「菩薩が孝順心をもて慈悲を行ずる」ことに若干のちがいがあるといふ。もともと、そのような小異はともかく、菩薩がそれらのことを学ばねばならないのを「応」といい、それに対し、「不応」は偷盜と殺生などをしてはいけないことである。したがって、それは「誠・勸二門」と言いかえることができ、つまり誠いましめて殺・盜をせしめず、勸すすめて善を行なわしめるのである。そして、慈悲心と孝順心、および常住の仏行を学ぶのはみな善法であり、これを經文では「孝順」とする。また、「仏

性」とはすべての衆生がみな将来に仏果を得る素質（性）をもつことをいい、「性」は不変の真理（不改）を意味する、と右の文では述べている。

かくて、「不応を結ぶ」とする後の一句では、とくに三宝物について「律蔵が説く」のによれと指示する。これは、經文に「人の財物を盗む」と説くなか、三宝（仏・法・僧）の所有する物を盗むのがもつとも重いゆえ、その処置は律蔵にくわしく説かれるのに従うべきことを、とくに注意するものとみえる。

さて、このような解釈のなか、仏性について「性は不改を義となす」と釈されるのが、のちに天台系統で、戒体（仏性）を「一得永不失」と記述して、衆生が悪法をやめ善法をなす根拠とされることにつながってゆくであろう。

また、前の「殺戒」釈においては、「殺縁」を「是衆生」等の四縁によって解釈したのであるが、十重戒釈を通じて『義疏』のもつとも重要な特色となるそのような所釈は、この盜戒釈にかぎつてのみみられない。このことについては、明曠の『刪補疏』ではつぎのような「四縁」をあげている。

別具<sub>三</sub>四縁。一盜<sub>三</sub>有<sub>レ</sub>主五錢已上之物。若盜<sub>三</sub>已物<sub>二</sub>不成<sub>レ</sub>重也。二有<sub>三</sub>主想、三有<sub>三</sub>盜心、四拳<sub>レ</sub>離<sub>三</sub>本处<sub>二</sub>便犯。欠<sub>レ</sub>縁犯<sub>レ</sub>輕。

（『大正』四〇・五八八a～b）  
ここにあげられている四縁のうち、(一)有主（有主物）の縁において「主<sub>ぬし</sub>の<sub>あ</sub>有る五錢以上の物を盗む」

のが重罪であるという解釈と、(四)の「離本処」の縁で、もとあった場所から離れしめるのが重罪としての盗業であると理解するのは、すでに右にみた『義疏』の解釈のなかにも存した。けれども(二)有主想と(三)有盗心は明曠では具体的には述べず、また『義疏』の註釈のなかにも相当する内容がみられないので、これらは『義疏』の「殺戒」釈での(一)衆生想と(二)殺害心に準じて理解されてよい。<sup>(15)</sup>

### 三 第三姪戒の解釈における姪相の諸種

梵網十重戒の第三は、『義疏』ではこれを「姪戒」とよぶ。その戒相は經文では、つぎのように説かれる。

若し仏子、自姪・教人姪、乃至一切女人不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>故姪。姪業・姪法・姪因・姪縁。乃至畜生女・諸天鬼神女、及非道行姪。而菩薩心<sub>下</sub>生<sub>三</sub>孝順心、救<sub>レ</sub>度一切衆生、淨法与<sub>レ</sub>人。而反更起<sub>二</sub>一切人姪、不<sub>レ</sub>扱<sub>三</sub>畜生乃至母女・姉妹、六親、行<sub>レ</sub>姪無<sub>レ</sub>慈悲心者、是菩薩波羅夷罪。

(『大正』二四・一〇〇四b-c)

(若し仏子、自ら姪し、人に教えて姪せしめ、乃至、一切の女人を故らに姪することを得ざれ。姪の業、姪の法、姪の因、姪の縁あり。乃至、畜生の女、諸天・鬼神の女、及び非道に姪を行す。而も菩薩は応に孝順の心を生じて、一切の衆生を救度し、淨法を人に与うべし。而るを反つて更

に一切の人に姪を起さしめ、畜生乃至母女と姉妹と六親を扱はず、姪を行じて慈悲心無き者は、是れ菩薩の波羅夷罪なり。）

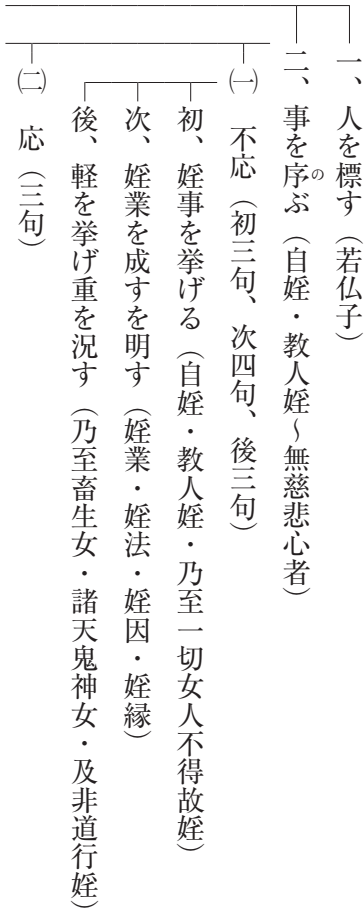
このような戒条に対して、『義疏』の所釈をよむと、その前半ではつぎのように記す。

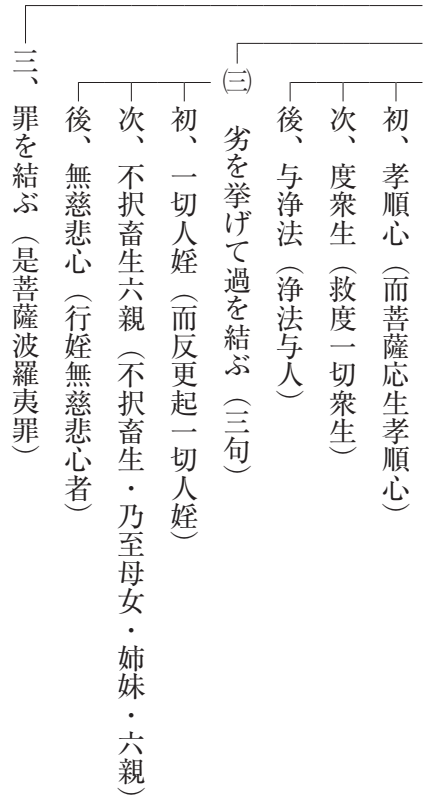
第三姪戒、名「非梵行」。鄙陋之事故言「非淨行」也。七衆同犯、大小乘俱制、而制有「多少」。五衆邪正俱制。二衆但制「邪淫」。与「声聞」同異、大略同前。序事三階。一不応二応三結。姪事出家人不「応」為也。不「應」学「三」仏菩薩淨行。如「三」前教門「不」異。初不「應」有「三」別。第一三句拳「姪事」、中四句明「成」業、後三句拳「輕」況「重」。文小「差」互「不」次耳。此戒備「三」因縁「成」重。一是道、二姪心、三事遂。或備「五」。一是衆生、二衆生想等。後三句拳「劣」結「過」。〔「大正」四〇・五七二b-c〕

ここでは、初めに「姪」の意味を述べ、ついでそれについての大乗と小乗のちがいを略説してのち、戒相に科節を設ける。すなわち、姪とは梵行に反する（非梵行）ことで、鄙陋（ひろう）（いやしくみにくい）のことであるから、淨行に反する（非淨行）という意味である（これゆえに明曠『疏』では、「非梵行戒」の名を与え、また梵は淨の義で理解される）。そして、この戒を犯す罪は、菩薩の七衆間で差別はなく（同犯）、しかも大乘・小乗ともにこれを規制するものの、規制の仕方には多・少がある。それは、出家の五衆では邪淫と正姪の、つまり性行為のすべてが禁止されるのに対し、在家の二衆では邪淫（夫婦外の性行為）のみが禁止されるというちがいである。さらに、菩薩戒と声聞戒とは姪について

同・異があり、そのことの「大略は前の如し」と、右の文では記している。ここで、「前」とは「殺戒」積の初め部分をさすと思われ、そこでは声聞戒は姪戒を最初の重戒に規制するのに対し、菩薩戒は殺戒を最初とし、姪戒を第三の重戒に置くちがいが論ぜられるのを見る（『大正』四〇・五七一b）。

ついで、戒相に科節を設けることは、「不応・応・結」の三節を基本とし、それらは「前の教門（殺戒）のごとく」理解せよとする。ただそのなかに、出家人は姪事のすべてをなしてはならないこと（不応）、および「応」では仏菩薩の浄行を学ばねばならないことを注意している。そこでいま、殺戒積も参照し、経文を配当して、科節を図示してみるとつぎのようになる。





ここで「不応」のなか、「姪業を成す相」の四句とは、「姪業・姪法・姪因・姪縁」をいう。なかんずく、「姪業」とは姪を行う身・語・意三業のすべてを指し、また「姪法」は姪のために用いる種々な方法手段をいい、そして「姪因と姪縁」については右の文で「是道・姪心・事遂」の三因縁、あるいはこれらに「是衆生・衆生想」を加えて五に教えるとするので、姪が重罪となるゆえんは(1)是衆生、(2)衆生想、(3)是道、(4)姪心、(5)事遂の五因縁によるわけである。これらは、前の殺戒積での「四縁」に比べると、(3)是道が姪戒積ではひとつ多く加わるのである。ここに「道」とは、つぎにみる「三道」または「非道」の意味によって理解されてよい。

そこで、『義疏』における「姪戒」釈の後半は、つぎのように述べられる。

自妻非道非処・産後・乳児・妊娠等、大論皆名邪淫。優婆塞戒經云「六重以制邪淫、戒中復制非時非処」似如自妻非時不正犯重。教人姪自無迷染但犯輕垢。或言菩薩則重。今釈声聞菩薩同爾、不下与殺盜例也。人畜鬼神男女黃門二根、但令三道皆重。余称歎摩触・出不淨、皆是此戒方便、悉犯輕垢也。「而菩薩」下第二階明也。「而反」下第三結。此中所制皆不レ応レ為。為即犯罪故結不レ応レ也。 (『大正』四〇・五七二c)

ここでは、戒相(経文)の諸句が註釈される。まず、自分の妻の非道と非処、および産後や乳児のいるとき、また妊娠中などに性行為(姪)をすることは、『大智度論』にもとづきみな邪淫とされる。これは、「姪事」のなかの「自ら姪す」を釈したものである。これについてはまた『優婆塞戒經』が引用され、この経では、「六条の重戒のなかに邪姪を禁止し、その戒の中では非時と非処の姪事を禁止する」けれども、ただ自分の妻と非時(適切を欠く時)に性行為をするのは必ずしも重罪ではない(軽罪)という。

それでここに、「非道・非処」というのは、たとえば『十誦律』卷五七に「姪戒」を説いて、つぎのように記すのが参考になる。

道者小便道・大便道・口道。若令入大便道中、得波羅夷。入小便道中、得波羅夷。入口

道中「得<sub>二</sub>波羅夷<sub>一</sub>」。

（『大正』一三・四二四c）

つまり、姪境について女性では肛門（大便道）と小便道と口の三道、また男性では肛門と口の二処が、右にいう「非道・非処」とみてよい。そして、『大智度論』卷二三には、つぎのような所説をみる。

若自有<sub>レ</sub>妻受<sub>レ</sub>戒、有<sub>レ</sub>娠乳<sub>レ</sub>兒非道、如是犯者為<sub>二</sub>邪姪<sub>一</sub>。（『大正』二五・二五六c）

さらに、『優婆塞戒經』卷六では、つぎのように説かれているのをみる。

若於<sub>二</sub>非時・非処・非女・他婦<sub>一</sub>、若屬<sub>二</sub>自身<sub>一</sub>、是名<sub>二</sub>邪姪<sub>一</sub>。（大正二四・一〇六九a）

そこでまた、右の『義疏』の文にもどると、「姪事」の第二句「人に姪せしむ」ことでは、自己に迷妄や染汚の心がなければ軽罪であり、この第三重の姪戒にはあてはまらないとする。ただし、声聞と同様に菩薩でもどんな場合も重罪とみる考え方があり、むしろこの解釈（今釈）は、声聞・菩薩とも同じく重罪と見るべきで、先の殺戒や盜戒の例（菩薩では利他のためならば開<sub>④</sub>される場合があるとした）に与<sub>レ</sub>しない、とも述べている。

つぎに、「不応」の第三「拳<sub>レ</sub>輕況<sub>レ</sub>重」における経文に「畜生女・諸天鬼神女」とあるについて、人間や畜生や鬼神の男・女、および黄門（不能の男）や二根者（男女両性をもつ者）を対象に、三道（肛門・小便道・口）を姪せしめるのは、みな重罪である。しかるに姪事を称歎したり、摩触（なでさわ）して不淨物を出す事などは、この戒の方便（未遂罪）なので、みな輕垢罪を犯すにすぎない、と



右の文には註釈している。

なお、明曠『疏』をみると、戒相（經文）に「畜生ないし母女・姉妹・六親をえら扱あはず姪えらを行ずる」と説くなかの、「六親」をくわしく説明している（『大正』四〇・五八八b）。すなわち、六親とは①父の親族（祖父母・姑・叔など）、②母の親族、③自分の親族（父母兄弟、父の前妻と子など）、④妻の親族（妻の姉妹など）、⑤男女の親族（息子と娘の配偶者など）、⑥兄弟の親族（嫂など）であり、これら六種の親族に対する姪事は、みな邪淫となるのである。

#### 四 第四妄語戒積にみる大妄語

梵網戒の第四重は、『義疏』では「妄語戒」とよび、經文ではつぎのように説かれる。

若レ仏子、自妄語・教レ人妄語・方便妄語、妄語業・妄語法・妄語因・妄語縁。乃至不レ見言レ見・見言レ不レ見、身心妄語。而菩薩常生三正語・正見一、亦生三一切衆生正語・正見一。而反更起三一切衆生邪語・邪見・邪業一者、是菩薩波羅夷罪。

（『大正』二四・一〇〇四c）

（若し仏子、自ら妄語し、人に教えて妄語せしめ、方便をもって妄語せば、妄語の業、妄語の法、妄語の因、妄語の縁あり。乃至、見ざるに見たと言ひ、見たるを見ずと言ひ、身・心に妄語す。

而も菩薩は常に正語・正見を生じ、亦た一切衆生に正語・正見を生ぜしむ。而るを反つて更に一切衆生に邪語と邪見と邪業を起す者は、是れ菩薩の波羅夷罪なり。）

このような戒相に対して、天台『義疏』ではまず、その全体についてつぎのように注釈する。

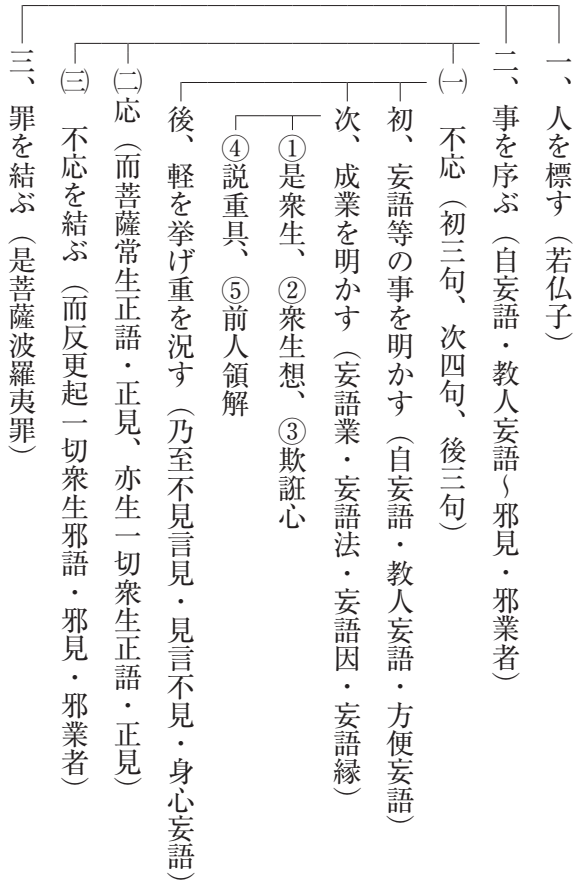
第四妄語戒、妄是不実之名、欺凡罔<sub>レ</sub>聖迴<sub>レ</sub>惑人心、所以得<sub>レ</sub>罪。此戒七衆同犯、大小乘俱制。与<sub>レ</sub>声聞<sub>レ</sub>同異、大略同<sub>レ</sub>前殺戒。序<sub>レ</sub>事三段。不応中三別。初三句明<sub>レ</sub>妄語等事、次四句明<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>業、後三句拳<sub>レ</sub>輕況<sub>レ</sub>重。「自妄語」者言<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>上法、「教他」者教説或教<sub>レ</sub>他自説。「方便妄語」如<sub>レ</sub>蜜塗<sub>レ</sub>樹衆峰悉來。此戒備<sub>レ</sub>五緣成<sub>レ</sub>重。一是衆生、二衆生想、三欺誑心。四説重具、五前人領解。

〔『大正』四〇・五七二c〕

これによると、妄語戒の妄とは真実ではない（不実）ことの意味で、凡夫を欺<sub>だま</sub>し聖人を罔<sub>あざむ</sub>いて人の心を迴惑<sub>えわく</sub>す（まどわす）ることによって罪を得るのをいう。そして、この戒は菩薩の七衆間で区別はなく、犯せば同じ罪を得る。もとより、大乘と小乗とともに妄語を禁止するけれども、菩薩戒は声聞戒との間に同・異のあることは、前の殺戒におけるのと大略おなじであるとする。つまり、菩薩と声聞の両戒間には、先の殺戒釈では「開遮異・色心異・輕重異」の、三つの異なる点があげられている。それらの意味は本稿では、すでに盜戒釈のなかでみたとおりである。

ついで右の文では、戒相の科節が略述され、その中心は「序事」での「不応・応・結」の三節、な

かんづく「不応」の三項であり、またこの重戒には五縁を数えているから、それらも含めて図示してみると、次ぎのようになる。



これらの科節のなか、「不応」の初め「妄語等の事」にみる三句について、右の『義疏』の文中に

は簡略な注釈がある。すなわち、初句の「自ら妄語する」とは、自らうそをついて「上<sup>すぐ</sup>れた法を得た」と言うことである。また、二句目の「教<sup>レ</sup>他」（教<sup>レ</sup>人妄語）とは、他人にうそを説かしめること、あるいは自分の説いたうそを他人に吹聴させることである。そして、第三句の「方便妄語」とは「蜜を樹に塗ると衆<sup>おほく</sup>の蜂がたちまちに雲来する」ごとく、たくみな方便を用いて妄語することである、という文意をうかがうことができる。

このような注釈のなかで、とくに「上法」とは無漏の聖道、または覚りの法を指し、つまり覚りを得ていないのに悟りを得たとうそをつくことが、この戒にいう妄語のもっとも重要な意味である。<sup>(16)</sup> このため、明曠『疏』ではこの戒の第一義に、聖道を「いまだ得ていないのに得たといって聖人をあざむき凡夫を誑す」ことであると注釈し、このゆえをもつてこの戒を「大妄語戒」と名付けている（『大正』四〇・五八八c）。したがって、「他にうそを説かしめる」のも、自分が覚りを得たとする妄語を他人に吹聴させることであり、また「蜜を樹に塗る」たとえも、覚りをえたといううそによって、人を多く集めることをいうものと理解してよい。

さて、妄語戒に対する『義疏』の解釈では、妄語が重罪となるための「五縁」をあげる。それらは右に掲げた文の最後にみるように、(1)是衆生、(2)衆生想、(3)欺誑心、(4)説重具、(5)前人領解、である。このような所釈形態は、天台『義疏』の「十重禁戒」釈のきわめて重要な特色となっているが、この

戒の解釈ではとりわけこれら五縁についての説明がくわしいので、以下に順次それらをみてゆこう。

一は衆生者謂<sub>三</sub>前<sub>三</sub>品境<sub>一</sub>。上品境中向<sub>三</sub>父母師僧<sub>一</sub>妄語犯<sub>レ</sub>重。向<sub>三</sub>諸仏聖人<sub>一</sub>兩解。一云入<sub>三</sub>重因<sub>一</sub>。二云此人<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>惑。又能神力遮<sub>三</sub>余人<sub>一</sub>、令<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>聞但犯<sub>三</sub>輕垢<sub>一</sub>。聖人有<sub>三</sub>大小<sub>一</sub>、有<sub>三</sub>他心智者<sub>一</sub>、有<sub>三</sub>不<sub>レ</sub>得者<sub>一</sub>、今從<sub>三</sub>多例<sub>一</sub>。羅漢及解行已上向說罪輕。降<sub>レ</sub>此或得<sub>三</sub>他心<sub>一</sub>、或不<sub>レ</sub>得者、例悉同重。向<sub>三</sub>中品境<sub>一</sub>天人等同重、正是惑解、防道之限。向<sub>三</sub>下品境<sub>一</sub>四趣等、或言<sub>三</sub>同重<sub>一</sub>、今釈輕垢。二衆生想、有<sub>レ</sub>当有<sub>レ</sub>疑有<sub>レ</sub>僻、大略同<sub>前</sub>。有言「妄語心通、本向<sub>レ</sub>此說此不<sub>レ</sub>聞、而彼聞說亦同重。」今釈不<sub>レ</sub>重、於<sub>レ</sub>彼無<sub>レ</sub>心故。

〔『大正』四〇・五七二c〕

ここでは、五縁のうち初めの二縁を釈す。(1)は衆生とは、妄語の相手となる三種(三品境)をいう。上品の境は父母や師僧らを指し、これらに向つて妄語するのは重罪であるが、ただ諸仏と聖人に向つて妄語するのは二つに解釈が分かれ、軽罪との見方もある。というのは、聖者たち(此人)は妄語に惑わされず、また神通力によつて妄語の人をうけいれず(遮<sub>三</sub>余人<sub>一</sub>)聞こえないようにできるからである。もつとも、聖人といえどもすぐれているのと、おとるものがあり(有<sub>三</sub>大小<sub>一</sub>)、他人の心を読みとる智慧をもつ者(他心智者)とそうでない者とがある。今は多例に従い、声聞では阿羅漢、菩薩では解行地以上の聖者に向つて説くのは、これらの者には妄語は通用しないので罪が軽いとしてよい。けれども、他心智をもつもたないにかかわらず同じく重罪とみる例もある、と上品境について右

の文では論じている。

また、中品境は天・人に向つて妄語すること、これも同じく重罪である。人間と天上では、妄語に惑わされ修道が妨げられるからである。これに対し、下品境は、修羅・畜生以下の四趣を指し、これらに向つて妄語するのは重罪という見方もあるが、今は輕垢罪とする（これらの衆生は修道にたえない愚かな存在であるから、下品の者が犯戒の対象となるときは、ほとんどの場合に輕罪と『義疏』では解釈される。）

つぎに、(2)衆生想は「当・疑・僻」の三種を述べ、「概略は前に同じ」とするけれども、そのような所説は見出しがたい。テキストに脱落の文句があると考えられるが、いまは『十誦律』の所説によつて理解しておきたい。すなわち、『十誦律』卷五九の「大妄語戒」釈のなかに、つぎのように説く。

仏言、人中生<sub>三</sub>人想<sub>二</sub>得<sub>二</sub>波羅夷<sub>一</sub>。人中生<sub>三</sub>非人想<sub>二</sub>得<sub>二</sub>波羅夷<sub>一</sub>。人中生<sub>レ</sub>疑得<sub>二</sub>波羅夷<sub>一</sub>。非人中生<sub>三</sub>非人想<sub>二</sub>得<sub>二</sub>偷蘭遮<sub>一</sub>。非人中生<sub>三</sub>人想<sub>二</sub>得<sub>二</sub>偷蘭遮<sub>一</sub>。非人中生<sub>レ</sub>疑得<sub>二</sub>偷蘭遮<sub>一</sub>。(『大正』二三・四三九b)

これを、「衆生想」として読むとき、人は衆生と同義でよい。つまり、衆生を衆生と想い、その衆生に向つて妄語するのが「当」である。また、衆生を衆生でないと想つて妄語するのは「僻」である。そして、衆生かどうか疑問をもちながら衆生に向つて妄語するのは「疑」である。これらはどれも衆生に対する妄語の三通りで、いずれも重罪（波羅夷）である。ついで、非衆生に対する妄語にも「当・

僻・疑」の三通りがあり、これらは非衆生への妄語ゆえに憍蘭遮（未遂罪）の軽罪であると、『十誦律』には述べている。<sup>(17)</sup>

また、右の『義疏』の文では、有る人の解釈として、「A（此）に向つてうそを説いたのにその人には信用されず（不聞）、Bがそれを聞いて（彼聞説）うそにだまされた場合も同じく重罪である」というのをとりあげ、これを否定し、重罪ではないとする。というのは、この場合B（彼）に対しては、もともとうそをつく心はなかったからであるという。<sup>(18)</sup>

さてつぎに、妄語が重罪となる五縁のうち、(3)欺誑心と(4)説重具について、『義疏』ではつぎのように解説する。

三欺誑心是業主。若避難及増上慢皆不犯。地持云「菩薩味禪名染汚犯」。当知菩薩起増上慢亦輕垢。遣使有兩解。一云教他説我是聖人亦重。以士無挂壁談者為佻。傍人讚説勝自道。教他道是聖、名利不入我非重也。二云聖法冥密証之在我。必須自説方重。他説坐輕。四説重具謂身証眼見。若説得四果十地八禪神通。若言見天龍鬼神悉是重具。若説得登性地、一云既是凡法、罪輕垢。

（『大正』四〇・五七二c～三a）

ここで、(3)欺誑心とは、他人を欺誑する（だます）行為の主体（業主）のことで、この項では妄語する主体の心のあり方を問題とする。たとえば、もし災難を避けるためや、思い上がり（覚っていない

いのに覺りをえたと思う増上慢)による妄語ならば、この戒を犯したことにはならないとする。というのは、危難を回避するのはやむをえない事情であり、また増上慢は誤った思い込みによるので、いずれも他人をだますつもりはないからである。そして、『菩薩地持經』が引用されているのは、くわしくは同經卷五のつぎの所説である。

若菩薩見<sub>レ</sub>味禪<sub>一</sub>、以為<sub>レ</sub>功德<sub>二</sub>者、是名為<sub>レ</sub>犯<sub>二</sub>衆多犯<sub>一</sub>。是犯<sub>二</sub>染汚起<sub>一</sub>。不犯者為<sub>レ</sub>斷<sub>レ</sub>彼故、起<sub>二</sub>欲方便<sub>一</sub>。

〔大正〕三〇・九一五b)〕

これは菩薩の増上慢を述べるもので、菩薩では無住処涅槃なのに、禪定(三昧)を功德としてこれに執着し、救済活動を怠るのを染汚犯として退けるのであるが、ただこの場合にも誤った考えにとられるゆえであって、偽る心はないので増上慢によるときには軽垢罪であるとみるのである。

ついで、右の『義疏』の文中に、「遣使」とは使いを遣<sub>おく</sub>つて妄語することで、これに二つの解釈が示される。一には、他人に教えて自分が聖者であると説かしめるのを重罪とする。これは、男(士)が貴重な玉(珪璧)をもたないのに、談<sub>ものがた</sub>りして価値をもつとみせかけるとき、傍らの人に讃めさせれば、自分が道<sub>い</sub>うよりすぐれた効果をもつと同じだからである。ただ、他人に自分が賢者であることを道<sub>い</sub>わしめても、名利が自分にもたらされなければ、その妄語は無意味になるから重罪にはならないとされる。また、二には、聖法は自らこれを内心に証<sub>さし</sub>する(冥密証之)ものゆえ、必ず自分でそのこと



を偽り説くのが重罪であり、他人に説かせるのは坐つみが軽いとする見方もある、という。

(4) 説重具とは、重罪となる妄語の内容を問う。すなわち、身に証さしつたと偽って、声聞の四果や菩薩の十地、および八禪（色界四禪と四無色定）や神通力を得たと説くこと、また眼のあたり見たと偽って天龍や鬼神を見たと言くのは、みな重罪となる内容（重具）である。これに対し、もし性地（三乗共十地の第二位、つまり内凡の未断惑位）に登ったと言くのは、ある人の解釈では、これは凡夫の法なので罪は軽い（軽垢）とする、という。

さて、重戒としての妄語が成り立つための五縁の最後「前人領解」は、『義疏』ではつぎのように説かれる。

五前人領解、結罪時節多少兩解。一云随人、二云随語結。此戒既制口業。理應随語。遠為妨損。必応通人。小妄語戒應随人復随語。若増上煩惱犯、則失戒者復説但犯性罪。若対面不解且結方便。後追思前言。忽解者則壞輕結重。十重皆有因縁。今且釈四重。余可例知。直出為言、宣述為語。論述有所表明。能證理事。名為語也。（大正四〇・五七三a）

ここで、(5)前人領解とは、妄語を説かれた相手がそれを理解すること、つまりこの項では妄語にだまされたかどうかを犯戒の要件に問うのである。これについて、罪を結ぶ際に校量すべき二つの解釈がある。一は人に随うとする解釈であり、二は語に随うとみる解釈である。妄語戒は口業を制すると

いう意味では、道理としてまず言葉（妄語）に随つて罪をはかるべきである。ただ、妄語が遠く多くの人々をも妨げ損そなうのであれば、言葉だけでなく、それらの人々の面（妄語を領解した人々の量、つまり妄語の影響力）からも罪が校量されねばならない。もつとも、覺りについてのうそ（大妄語）ではない通常の世間的なうそ（小妄語）であれば、言葉自体の罪は少ないので、まずは人（妄語された人の理解度）に随い、ついで語に随つて罪が校量される。また、もし煩惱が増上して犯戒し、その結果戒体を失えば、妄語は性罪となり、遮罪としての罪の多少ははかれない。そして、もし対面の相手が妄語を理解しないのであれば、方便（未遂罪）を結ぶだけなので重罪ではない。それがもし、後に前言を思い出してたちまちに理解し信じたならば、輕罪をくつがえ（壞壊輕）して重罪となる、と右の文では述べられてる。

以上のように解釈したのち、右の文では、梵網の十重戒にはいま述べてきたような重戒となるための因縁がみなあるので、これまで四重を解釈したのに例同して、これ以後の重戒でも理解せよ、と記している。そのあとさらに、妄語の「語」を釈して、言と語のちがいは、直ちに言葉を出すのを「言」といい、宣べ説くのが「語」であり、また論述によつて理と事をよく明らかにするのが「語」である、とする。

なお、妄語戒でいままた「前人領解」の縁は、これ以後の十重解釈で、口業に関する戒（説四衆過

戒・自讚毀他戒・慳惜加毀戒・瞋心不受悔戒・謗三宝戒のいずれにも設けられる重要なことがらとなっている。

## 五 第五酤酒戒釈における大乘戒的特性

梵網十重禁戒における前五戒の第五は、天台『義疏』では（明曠『疏』も、また法蔵『疏』なども同様に）「酤酒戒」と名づけられるきわめてユニークな戒である。その戒相は経文にはつぎのように説かれる。

若仏子、自酤酒・教<sub>二</sub>人酤酒<sub>一</sub>、酤酒業・酤酒法・酤酒因・酤酒縁。一切酒不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>酤。是酒起<sub>レ</sub>罪因縁。而菩薩<sub>レ</sub>忘<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>一切衆生明達之慧<sub>一</sub>。而反更生<sub>三</sub>一切衆生顛倒之心<sub>二</sub>者、是菩薩波羅夷罪。

（大正二四・一〇〇四c）

（若し仏子、自ら酒を酤<sub>ら</sub>り、人に教えて酒を酤<sub>ら</sub>しめば、酤酒の業、酤酒の法、酤酒の因、酤酒の縁あり。一切の酒を酤<sub>ら</sub>ることを得ざれ。是れ酒は罪を起<sub>こ</sub>す因縁なり。而も菩薩は応に一切の衆生に明達の慧を生ぜしむべし。而るを反つて、更に一切衆生に顛倒の心を生ずる者は、是れ菩薩の波羅夷罪なり。）

これに対して『義疏』では、その解釈の前半に総説を述べて、つぎのようになっている。

第五酤酒戒。酤則貨貿之名、酒是所貨之物。所貨之多種。酒は無明之藥、令<sub>二</sub>人<sub>一</sub>悞迷<sub>一</sub>。大士之体与<sub>二</sub>人<sub>一</sub>智慧、以<sub>三</sub>無明藥<sub>一</sub>飲<sub>レ</sub>人、非<sub>二</sub>菩薩行<sub>一</sub>。大論明<sub>三</sub>酒有<sub>三</sub>三十五失<sub>一</sub>。所以制<sub>レ</sub>此、為<sub>二</sub>菩薩十重中<sub>一</sub>損<sub>レ</sub>也。七衆同犯。大小乘俱制。大小同異者、同不<sub>レ</sub>応<sub>レ</sub>酤。菩薩以<sub>レ</sub>利<sub>レ</sub>物故重。声聞止不<sub>レ</sub>応<sub>レ</sub>作犯<sub>二</sub>七聚<sub>一</sub>、貨売但犯<sub>二</sub>第三篇<sub>一</sub>。是販売戒所制。菩薩若在<sub>二</sub>姪舍<sub>一</sub>或売<sub>レ</sub>肉犯<sub>二</sub>輕垢<sub>一</sub>。以<sub>三</sub>招呼引召不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>酒故也。〔大正〕四〇・五七三a)

これによると、「酤」は貨(うる)貿(あきなう)という意味で、「酒」はあきなわれた物をいい、所貨の酒には多種がある。酒は無明の薬であり、人を悞く迷わせる。菩薩(大士)の本質(体)は、人に智慧を与えることであり、無明の薬を人に飲ませるのは菩薩行ではない。そのため、『大智度論』には「酒に三十五の過失がある」ことを明かすので、菩薩の十重戒の中にもこれを加えて制戒とするのである。この戒は菩薩戒の七衆間では犯せば同罪である。また、大乘と小乗ともこれを制するとはいえ、その間に同・異があり、酤<sub>う</sub>つてはいけないという点では同じである。しかし、菩薩は衆生(物)を利益する任務をもつので、これを重戒とするのに対し、声聞ではそれほどの重罪ではない。すなわち、声聞戒では酒を作つてはいけないのは第七聚(悪作)であり、貨<sub>あきな</sub>売<sub>う</sub>るのはただ第三篇(波逸提罪)を犯すのみで、これは販売戒によつて規制されるのである。そして、菩薩がもし姪舍に入つたり、

あるいは肉を売るのは酤酒に比べれば軽罪である。というのは、害を招呼し（まねき）引召する（みちびく）のは酒に如く（比較できる）ものはないからである、と右の文意に述べている。

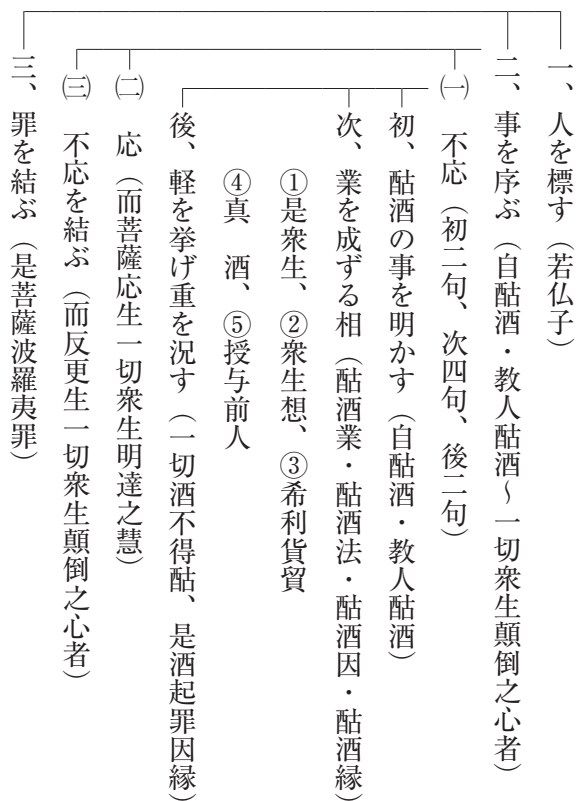
このような解釈のなか、所引の『大智度論』には、その卷二三のなかに「酒の三十五失」を説くのがみられる。<sup>(19)</sup> また、声聞戒では、五篇（波羅夷・僧残・波逸提・提舍尼・突吉羅）と七聚（突吉羅を悪作と悪説に分け、偷蘭遮を加えて七聚とする）に分類されるなか、たとえば『十誦律』では、「販売戒」（卷七所説）は尼薩者波夜提（波逸提）法であり、「飲酒戒」（卷一七所説）は波逸提法（第三篇）で規制されているのを見る。<sup>(20)</sup>

つぎに、酤酒戒について『義疏』では、解釈の後半につきのように記す。

文句同前。酤者求利。「教人」者令人為我売酒亦同重。教人自酤罪輕。「酤酒因」下明成業四句。業者運手、法者是酤酒方便法用也。因縁者備五也。一是衆生、二衆生想、三希利貨買、四真酒、五授与前人。衆生謂前三境。上品無醉乱者輕。是醉乱者重。中品境謂人天、正是所制故重。下品四趣、乱道義弱、酤与罪輕。衆生想有当有疑有僻同前。若隔心亦重、希利貨売亦重、以欲得多集故。真酒者謂能醉乱人者。菓酒雖希利貨、不乱人貨無罪。二云待飲時随人数結重。如小兒来沾、彼竟不飲、於誰結重耶。

（『大正』四〇・五七三a～b）

ここでは、戒相に科節を設けることは前に同じとし、文句の若干を説明してのち、「是衆生」等の五縁を述べる。そこで、前戒までにならつて、戒相に科節を設けると、つぎのようになる。



ついで、語句の説明では、酤(酒を売る)は利益<sup>りえき</sup>を求めることである。また、「人に教える」とは、

人をして我がために酒を売らしめることであり、これまた同じく重罪である。しかし、人に教えてその人自らのために酒を売らしめるのは罪は軽い。そして、經文の「酤酒因」等の四句は業を成ずることを明かす。そのなかに、酤酒の「業」は手を運めぐらすことであり、「法」は酤酒のための器具を用いること（方便法用）である、とする。

このように解釈されたのち、つぎに酤酒戒が重罪となる因縁を五種あげる。すなわち、(1)是衆生、(2)衆生想、(3)希利貨貿、(4)真酒、(5)授与前人一である。これらについて、(1)是衆生は、酒を売る対象（衆生）の問題であり、前戒までの解釈と同じく三境がある。上品の境（父母、師僧）に対する酤酒は、その相手が酔乱しなければ軽罪だが、酔乱すれば重罪であるという。また、中品の境とは人間・天上の類であるから、酤酒戒は人・天に酒を売るのを正しく規制する意図ゆえ、これらへの酤酒はもとより重罪である。これに比べ、下品境は四趣（修羅・畜生・餓鬼・地獄）をさし、これらに対して酤酒しても道を乱す意味が弱いので罪は軽い、と右の文には述べている。

(2)衆生想は、「当・疑・僻」の三種あること前戒と同じとするので、すでにみた意味を酤酒にあてはめて解釈すればよい。つまり、衆生を衆生と違って（たとえば中品境を中品境と違って）その衆生に対して酒を売るのが「当」であり、これはもとより重罪である。これに比べ、衆生を非衆生を思つてたとえば中品境を下品境とかんちがいしてその衆生に酤酒するのが「僻」であり、また衆生かどう

か疑問をもちながら衆生に対して酤酒するのが「疑」である。菩薩戒では酤酒した相手（衆生）にもと酤酒する意志があつたがどうかという意業を重視する点からは「疑・僻」の場合は軽罪とみる解釈もできる。しかるにまた、右の文では、「隔心」のことを述べ、これは特定の人に対する酤酒の心を問うものである。つまり、Aに対して酒を売るつもりが、誤つてBに酤酒した場合、Bに対してはもともと酤酒の心がなかつた（隔心）のではあるが、これもまた重罪であるという。

(3)希<sub>レ</sub>利貨買（貨売）は、利益<sub>りえき</sub>を希<sub>もと</sub>めて酒を売ることであり、誰に対して売ろうとこれがまさしく重罪である。それは、多くの利を得ようとする煩惱（集）のゆえであるからとする。

(4)真酒とは、薬酒に対する語で、酔乱させる本物の酒のことをいう。すなわち、真酒はよく人を酔乱させるのでこれを売れば重罪である。しかし、薬酒は利益<sub>もと</sub>を希<sub>もと</sub>めて<sub>う</sub>貨<sub>う</sub>る場合でも、人を乱さない<sub>い</sub>ので、これを<sub>あきな</sub>貨<sub>う</sub>うのに罪はない、という。

最後に(5)授<sub>レ</sub>与<sub>レ</sub>前人<sub>一</sub>とは、「前人」は酤酒する相手、つまり酒を買う人をさし、ここでは酒を前人に与えた（売った）時点で罪を結ぶのかどうかを問う。右の文では「二云」として、酒を買った人が飲む時を待つてその人が酔乱することによつて重罪となる、と<sub>す</sub>る。<sup>(2)</sup>また、小兒<sub>が</sub>来て酒を買つても、小兒は飲まない<sub>い</sub>ので、その酤酒は重罪にならない、という。

さて本節では、大乘の『梵網經』十重禁戒のなか、原始仏教以来の五戒に相当する前五種の戒を、



天台『義疏』の解釈によって理解してきた。具体的な釈述法の特色と内容はすでに述べてきたとおりであるが、最後に基本的な解釈上の特色をかいつまんでまとめておきたい。

そのひとつには、梵網の戒相を読むのに、「不応・応・結」の三段によって理解し、しかも不応は止悪で、応は行善であるから、「撰律儀・撰善法・撰衆生」の三聚浄戒の思想によって、禁戒の戒相を捉えていることがわかる。また、禁戒の菩薩戒としての性格は、これを声聞戒との対比で、主に「開遮異・色心異・軽重異」の観点から説明している。そして、いまひとつ戒相釈では、それぞれの戒が重戒であるゆえんを、「是衆生・衆生想」等の四縁ないし五縁によってくわしく解釈する特色をもっている。しかもそのなかでは、殺戒では「殺害心」、姪戒では「姪心」、あるいは妄語戒では「欺誑心」を教えるように、犯戒の意業を重視する（声聞戒では犯戒の事実を重視する）という解釈意図を示していると同時に、また口業を制する妄語戒では「前人領解」の項目を設けて、妄語の相手方がそれを理解したかどうかを重罪の要件とするなど、禁戒の性格に応じた縁を設けて解釈する方法をとっていることがわかる。

さらにもうひとつ、梵網の禁戒を解釈するのには、『十誦律』『成実論』『大智度論』などの鳩摩羅什（後秦）所訳の律蔵や論書が引用され、あるいは背景思想となつてることが理解され、ほかには曇無讖（北涼）訳の『菩薩地持經』と『優婆塞戒經』の引用をみることから、天台『義疏』はのちの

華嚴・法藏（六四三―七二二）の『疏』などと比べると、梵網經疏の最初期に位置する内容をもっていることがわかるのである。

### 《注記》

(1) 『大正藏經』四〇所収の『菩薩戒義疏』二卷は、「隋智顛説、灌頂記」となっているが、この書は八世紀初めまでの文献に現れていないことから、「本疏が果たして隋末唐初に存在していたかどうかは審らかでない」という見方で、智顛撰に疑問がもたれる向きもある（佐藤哲英『天台大師の研究』一九六一年、四一―四頁）。けれども、これは現代の学術レベルでの疑問であり、趙宋天台の中国はもとより、日本の近世および近代までの注釈（『義疏』の末註）では、天台智者大師智顛撰は自明のごとく尊重され全く疑われていない。いまは、ひとまず従来の注釈者たちの立場を尊重したい。

(2) 梵網戒相の文は、『大正藏經』の脚注を参照し、天台『義疏』の所釈文に合わせ、修正を加えて引用したい。また、天台『義疏』のテキストも、異本が存するとみえ、『中統藏經』（一・五九・三二）所収のは、『梵網經』との会本になっており、また『国訳一切經・律疏部二』には異本が合わせ用いられている。本稿では、『大正藏』本を用いる。

(3) 『大正』二四・一〇〇八c。第四〇輕戒に、「七逆者出<sub>二</sub>仏身血<sub>一</sub>、殺<sub>レ</sub>父殺<sub>レ</sub>母、殺<sub>二</sub>和上<sub>一</sub>、殺<sub>二</sub>阿闍梨<sub>一</sub>、破<sub>二</sub>羯磨轉法輪僧<sub>一</sub>、殺<sub>二</sub>聖人<sub>一</sub>。若具<sub>二</sub>七遮<sub>一</sub>。即現身不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>戒」と説く。

(4) 『十誦律』(弗若多羅・鳩摩羅什共訳、六一卷) 卷二につきの所説をみる(なお、靈空光謙『菩薩戒經会疏集註』卷四、『日藏』旧版一八・二四二頁上参照)。

復有<sub>二</sub>三種奪<sub>二</sub>人命<sub>一</sub>。一者用<sub>二</sub>内色<sub>一</sub>、二者用<sub>二</sub>非内色<sub>一</sub>、三者用<sub>二</sub>内非内色<sub>一</sub>。内色者比丘用手打<sub>レ</sub>他、若足若頭若余身分作<sub>二</sub>如是念<sub>一</sub>令<sub>二</sub>彼因<sub>レ</sub>死。(中略) 用<sub>二</sub>非内色<sub>一</sub>者若比丘以<sub>二</sub>木瓦石刀槩弓箭<sub>一</sub>、若木段白鐵段鉛錫段<sub>一</sub>遙<sub>二</sub>擲<sub>レ</sub>彼人、作<sub>二</sub>如是念<sub>一</sub>令<sub>二</sub>彼因<sub>レ</sub>死。(中略) 用<sub>二</sub>内非内色<sub>一</sub>者若比丘以<sub>レ</sub>手捉<sub>二</sub>木瓦石刀槩弓箭<sub>一</sub>、若<sub>二</sub>木段白鐵段鉛錫段<sub>一</sub>打<sub>レ</sub>他、作<sub>二</sub>如是念<sub>一</sub>令<sub>二</sub>彼因<sub>レ</sub>死。〔大正〕二二・三八b~c)

(5) 『十誦律』卷二に、つぎの所説をみる。

比丘有<sub>二</sub>三種奪<sub>二</sub>人命<sub>一</sub>波羅夷<sub>上</sub>。一者自、二者教、三者遣使。自者自身作<sub>二</sub>自身奪<sub>二</sub>他命<sub>一</sub>。教者教<sub>二</sub>語<sub>レ</sub>他言<sub>二</sub>捉<sub>二</sub>是人<sub>一</sub>繫縛奪<sub>レ</sub>命。遣使者語<sub>二</sub>他人言<sub>一</sub>、汝識<sub>二</sub>某甲<sub>一</sub>不、汝捉<sub>二</sub>是人<sub>一</sub>繫縛奪<sub>レ</sub>命。是使<sub>二</sub>隨<sub>レ</sub>語奪<sub>二</sub>彼命<sub>一</sub>時、比丘得<sub>二</sub>波羅夷<sub>一</sub>。〔大正〕二二・三八b)

(6) 『成実論』(訶梨跋摩造・鳩摩羅什訳、一六卷) 卷八〔大正〕三二・三〇四c)。なお、靈空光謙『集註』卷四〔日藏』旧版一八・二四四頁上)。

- (7) 『大正』四〇・五六四b～c。
- (8) 「養胎母」を、仁空『聞書』では円琳『鈔』にしたがって、「生母」と解釈し（『天全』一五・二五九～二六〇頁）、光謙『集註』では中国趙宋代の所釈にしたがって「養母」とみることである（『日藏』旧版一八・二四五頁上）
- (9) 仁空のときにはすでにその所述を欠き（『聞書』卷下一、『天全』一五・二六二頁下）、また中国・趙宋代の与咸（一一一六三）のときにも欠いていたことが知られる（『菩薩戒經疏註』卷四、『出続藏經』一・五九・三・二七〇左上）。
- (10) 『大正』四〇・五七二c。
- (11) 仁空『聞書』卷下（『天全』一五・二六二頁下）、光謙『集註』卷四（『日藏』旧版一八・二四五頁下）、『国訳一切経・律疏部二』二二二頁など参照。
- (12) 『十誦律』卷五二に、つぎのような所説がある（『大正』二三・三八一b）。
- 優波離問レ仏。若比丘以レ呪術変レ身作レ畜生形奪レ人命得レ波羅夷二不。答、若自憶念我是比丘得レ波羅夷、若不憶念偷蘭遮。
- (13) 鳩摩羅什訳『十誦比丘波羅提木叉戒本』には、「若比丘、若聚落中若空地、不レ与名盗物。如不レ与物取故。」という（『大正』一三・四七一a）。

(14) 仁空『菩薩戒義記聞書』卷下二(『天全』一五・二八九頁下)

(15) 仁空『聞書』卷下二(『天全』一五・二八三頁下)を参照。また、靈空光謙『菩薩戒經会疏集註』卷四では、「一有主物、二有主想、三有盜心、四是重物、五離本処」の五縁をもつて、重罪を犯すゆえんとしている(鈴木『日藏』三四・二五一下)

(16) 光謙『集註』卷四の注釈に、「上法者律所謂過人法、謂無漏聖道出過凡法故也」(鈴木『日藏』三四・二五四下)という。つまり、上法とは過人法に同じ意味で、過人法は凡夫の法を出過している無漏聖道をいう。そして、『十誦律』卷五九には「大妄語戒」として、「過人法妄語」(覚っていないのに覚ったなどと無漏聖道についてうそをつく)のことがくわしく説かれているのを見る(『大正』一三・四三九a以下)。なおまた、仁空『聞書』卷下二にも同様の理解がある(『天全』一五・三〇四頁上)

(17) 「衆生想」の「当・疑・僻」については、これ以下の十重戒積でもほとんど「同前」と述べて省略される。その場合、『義疏』を読むときには、基本的には「当」についてが重罪で、つまり十重戒の所制にあてはまり、「疑」と「僻」においては方便罪(軽罪)として、十重禁戒の所制とはならないと解釈するのが妥当かも知れない。また、衆生想では、その前の「是衆生」でみた三品の境について、「当・疑・僻」による重・軽を分別することも必要である。なお、仁空『聞書』

卷下一（『大全』一五・二六三頁上）、同卷下二（同三〇六頁下）を参照。

- (18) この事例は、「有言」のなかに「妄語心通」とあるように、「殺戒」釈にみるような通心（不特定多数に向って妄語する）と隔心（特定の物に向ってうそをつく）の問題として理解されてもよい。すなわち、通心ならAであれBであれ、どちらかが妄語を信じたとき重罪となるが、隔心のときはAに対するつもりがまちがえて、Bに妄語した場合、Bに対してはうそをつく心がなかった（隔心）ゆえ、Bに対する妄語は重罪とはならない、ということである。なお、円琳『菩薩戒義疏鈔』卷下鈔上（『仏全』七一・九三下〜九四上）、仁空『聞書』卷下二（『天全』一五・三〇六頁下〜三〇七頁上）を参照。

- (19) 『大智度論』（鳩摩羅什訳、一〇〇卷）卷一三にみる「酒の三十五失」は、つぎのようなことがらである（『大正』二五・二五八b）。

- |   |                                      |
|---|--------------------------------------|
| (1) 財産を失う。  | (2) 衆病を招く。                           |
| (4) 裸形を恥じない。                                      | (5) 醜く悪声する。                          |
| (7) 物を得ずに失なう。                                     | (8) 匿 <small>かく</small> しごとをあげきたてる。  |
| (10) 酔 <small>うれ</small> って愁 <small>うれ</small> う。 | (11) 身体 <small>からだ</small> の能力が弱くなる。 |
| (13) 父を敬 <small>うや</small> まない。                   | (14) 母を敬 <small>うや</small> まない。      |
|   | (15) 修行者を敬 <small>うや</small> まない。    |
|   | (9) 業 <small>なりわい</small> を廃して成功しない。 |
|   | (6) 智慧を失なう。                          |
|   | (3) 鬪諍のもとになる。                        |

(16) 婆羅門を敬わない。

(17) 尊長を敬わない。

(18) 仏を敬わない。

(19) 法を敬わない。

(20) 僧を敬わない。

(21) 悪人を仲間にする。

(22) 賢善の人を遠去ける。

(23) 破戒者となる。

(24) 無慙無愧となる。

(25) 喜・怒・哀・楽・愛・悪の六情を正しく保てない。

(26) 放逸となる。

(27) 人に憎悪される。

(28) 親しき者に擯棄される。

(29) 不善の法を行う。

(30) 善法を捨てる。

(31) 人に信用されない。

(32) 涅槃を遠く離れる。

(33) 誑癡いつわりおろかの行いをする。

(34) 地獄に墮ちる。

(35) 誑駭まちどみだれるをまねく。

(20) 『十誦律』卷七(『大正』二三・五二a～三b)、同卷一七(同一二〇b～一b)。

(21) 『義疏』の文中に、明確な標示はないが、「三云」以下が(5)の「授与前人」の解釈と考えられる。

これについて、テキストの文に脱落があると考えられ、たとえばそこに語句を補って、「授与前人  
両解、一云随買人、二云待飲時等」とすれば意味がよく分かる。すなわち第五の縁では、前人に酒  
を授与した(売った)時点で、買った人に随って罪を結ぶのと、授与したのちそれを飲んだ時点で  
罪を結ぶという二つの解釈がある。酤酒戒はそれを飲んで酔乱するのを罪悪と見るのであれば、二  
つ目の解釈が支持されることになる。なお、円琳『鈔』卷下鈔上(『仏全』七一・九六下)、仁空『聞  
書』卷下二(『天全』一五・三二二頁)、光謙『集註』卷五(鈴木『日藏』三四・二五九下)参照。

## 第二章 天台『菩薩戒義疏』にみる「菩薩戒」注解の特色

### 第一節 第六「説四衆過戒」釈における菩薩戒的性格

#### 一 「説四衆過」の意味

『梵網經』の十重禁戒は、大乘菩薩戒のもっともよく知られた代表的な戒律である。その戒名は、天台智顛（五三八―五九七）撰とされる『菩薩戒義疏』（二卷、『大正』四〇、以下『義疏』）の巻下の所釈では、(一)殺戒、(二)盜戒、(三)姪戒、(四)妄語戒、(五)酤酒戒、(六)説四衆過戒、(七)自讚毀他戒、(八)慳惜加毀戒、(九)瞋心不受悔戒、(十)謗三宝戒である。これら十種戒のうち、前五種は原始仏教以来の「五戒」が基準となっていることは言うまでもない（ただし、(五)の酤酒こしゆは飲酒おんじゆではない菩薩戒としての特色を持つ）。

これに対し、十重戒の後五種は、菩薩戒としての特色をよく示すものといえる。というのは、右の一〇種のうち、(七)以下の四つの戒は、インドから伝訳の『瑜伽師地論』菩薩地・戒品（および『菩薩地持經』）の、「四重四十三違犯」における四重（自讚毀他・慳財不施・謝不受怨結・謗菩薩藏）に、



相当のものをみるからである。もつとも、(六)の説四衆過戒が加えられていることは、『瑜伽論』にはない梵網戒の特色を示しているが、これを含めた後五種の重戒は、いずれも菩薩の利他行を妨げるところを規制する性格をもつとともに、また共通に對社会的の口業を教誡する内容をもつ。

そこで本節では、梵網の十重禁戒のなかでも、菩薩戒としての性格をより多く表している後五種の戒に對して、天台『義疏』にはどのような解釈をなしているか、その解釈法の特色を、とくに「説四衆過戒」釈によってみてみたい。後五種の重戒の初めに位置する「第六説四衆過戒」釈において、そのあとの四種の重戒に共通する基本的な解釈法の特色がみられると考える。なお、『義疏』の論文解説には、前章と同様に実導仁空『菩薩成義記聞書』（卷下三、『天全』一五・三二五頁以下）と、靈空光謙『菩薩戒經会疏集註』（卷五、鈴木『日藏』三四・二六〇頁以下）を参照したい。

梵網戒の第六重戒（説四衆過戒）は、『梵網經』ではつぎのような戒相をもつて説かれる。

若し仏子、自説「出家在家菩薩比丘比丘尼罪過」、教人説「罪過」、罪過因・罪過縁・罪過法・罪過業。而菩薩聞「外道惡人及二乘惡人、説「佛法中非法非律」、常生「悲心」、教「化是惡人輩」、令レ生二大乘善信一。而菩薩反更自説「佛法中罪過」者、是菩薩波羅夷罪。（『大正』二四・二〇〇四c）

（若しも仏子、自ら出家・在家の菩薩と、比丘・比丘尼の罪過を説き、人に教えて罪過を説かしめば、罪過の因・罪過の縁・罪過の法・罪過の業あり。而も菩薩は、外道の惡人、及び二乗の惡人

の、仏法中の非法と非律を説くのを聞くとときは、常に悲心を生じ、是の悪人の輩を教化して、大乗の善信を生ぜしむべし。而るを菩薩は反つて更に自ら仏法中の罪過を説かば、是れ菩薩の波羅夷罪なり。）

このような戒律に対して、天台『義疏』ではまず総説的につきのよう<sup>二</sup>に解釈する。

第六説四衆過戒。説是談道之名、衆謂同法四衆、過者七逆十重也。一以抑没前人、二損正法、故得罪也。此戒七衆同犯。大小乘俱制、大士掩惡揚善為心故罪重也。上者第二篇、中者第三篇、下者第七聚。声聞法如此、与菩薩有異也。文句同前。此戒備六縁成重。一是衆生、二衆生想、三有説罪心、四所説罪、五所向人説、六前人領解。 (『大正』四〇・五七三b)

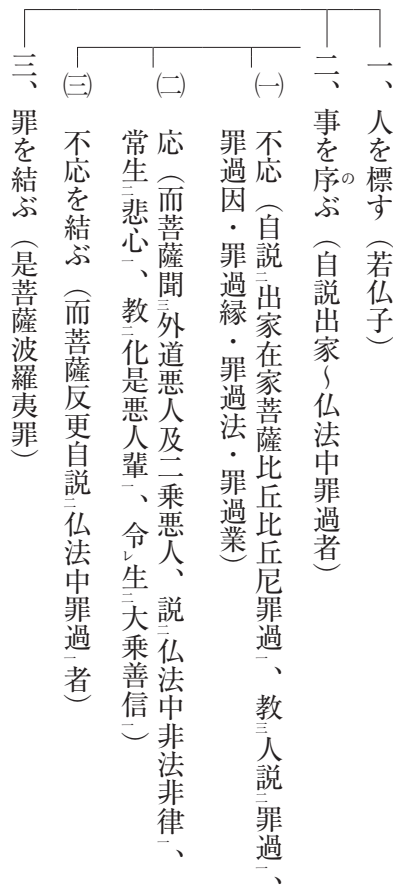
ここでは、初めにこの戒を「第六説四衆過戒」と名づけ、その語義を述べる。すなわち、「説」とは談(かたる)道(いう)の意味で、「衆」とは同法(菩薩戒を共有する)の四衆(出家・在家の各男女)を指し、また「過」とは七逆罪と十重禁戒を犯すことである。ここに「七逆」とは、『梵網經』の第四〇輕戒および第四一輕戒に説かれるものを指し、五逆(殺父・殺母・殺聖者・出仏身血・破僧)を少しくわしくした、仏教ではもつとも重い罪をいう。したがって、同法者(菩薩)の七逆と十重を犯した罪過をあばくことを禁ずるのが、この戒の趣旨となる。そして、これが禁じられるのは、一に過<sup>とが</sup>をあばかれた同法の菩薩(前人)が抑圧され没落させ(抑没)られるからであり、また二には大乘菩薩の法(正

法)が損こたわれるからである、とする。

ついで右の文には、菩薩の七衆(成年の四衆と未成年の三衆)間ではこれを犯せば同罪であるが、大乘(菩薩戒)と小乗(声聞戒)とでは、このことはともに規制されているとはいえず、ちがいがあるとしてそれを述べている。すなわち、菩薩(大士)は悪を掩やめ善を揚たかめるのを心情とするので、これの罪はつねに重い。これに対し声聞の法では、これの罪は三様に分かれ、比較的軽い(上)のは第二篇に、また中間のは第三篇に、そして軽い(下)のは第七聚の罪に属するという。ここで「第二篇」等というのは、声聞戒では具足戒(二百五十戒など)が五篇(波羅夷・僧残・波逸提・提舍尼・惡作)と七聚(五篇に偷蘭遮と惡説を加う)に分類されるのを指し、たとえば『十誦律』では僧残(第二篇)一三法の中に、第八「無根謗戒」と第九「仮根謗戒」などを説き、また波逸提(第三篇)法のなかに「説麁罪戒」などを説き、そして他人の過あやまちを説くについての種々な輕罪を第七聚(惡説または突吉羅)として示しているのをみる。<sup>(3)</sup>これら声聞法にみる同種の規制はいずれも波羅夷罪ではなく、いま菩薩の説四衆過戒は波羅夷の重罪であることを、右の『義疏』の文には注意しているといえる。

ついでまた、右の文に「文句は前に同じ」とは、戒相を説く經文を理解するのに、前戒までの同じ科節を用いよという意味である。『義疏』では、十重禁戒の戒相を読むとき、「第一殺戒」釈のなかに示されているように、戒相の全体を「標人・序事・結罪」の三段に、またそのなかの「序事」を「不応・応・

「結」の三節に分科させて理解する。ここで「不応」とは、菩薩がしてはならないこと、つまり止悪（律儀）のことがらを指し、「応」とは菩薩として積極的になすべきこと、つまり行善の諸事をいうので、梵網の戒相はこれを「三聚淨戒」の理念で理解するのが、『義疏』の积意である。いま、「説四衆過戒」の戒相を理解する仕方を、經文を配して図示するとつぎのようになる。



さらに、『義疏』の文に「この戒は六縁を備えば重を成す」とは、この戒を犯すことが重罪となるゆえんを、六種の縁によつて明らかにするのをいう。六縁とは、(一)是衆生、(二)衆生想、(三)有説罪心、(四)所説罪、(五)所向人説、(六)前人領解である。そして、これよりのち『義疏』では、これら六縁をそれぞれくわしく解釈するので、それらを見てゆきたい。

## 二 犯戒の四縁

天台『義疏』の「十重禁戒」釈では、それぞれの戒を犯すことが重罪となる諸縁を、四種ないし六種に詳説するのが主要な特色である。いま、第六重戒の説四衆過戒では六縁を数えるなかで、まず(一)は衆生、(二)衆生想、(三)説罪心の前三縁をみると、つぎのように記されている。

一は衆生者上中二境、取<sub>下</sub>有<sub>上</sub>菩薩戒者方重。以<sub>レ</sub>妨<sub>レ</sub>彼上業<sub>レ</sub>故。無<sub>三</sub>菩薩戒<sub>レ</sub>止有<sub>三</sub>声聞戒<sub>レ</sub>、及下境有戒無戒悉犯<sub>三</sub>輕垢<sub>レ</sub>。此戒兼制以<sub>三</sub>妨<sub>レ</sub>業縁<sub>レ</sub>。文云「在家菩薩」即是清信士女。「出家菩薩」是十戒具戒。又言「比丘比丘尼」一云猶是出家菩薩具戒者耳。亦云是声聞僧尼。若説<sub>三</sub>此人重過<sub>レ</sub>亦犯<sub>レ</sub>重。此是行法勝者亦損<sub>三</sub>深法<sub>レ</sub>故。二衆生想有<sub>レ</sub>当有<sub>レ</sub>疑有<sub>レ</sub>僻、大意同<sub>レ</sub>前。三説<sub>レ</sub>過者有<sub>レ</sub>兩。一陷没心、欲<sub>レ</sub>令<sub>三</sub>前人失<sub>三</sub>名利等<sub>レ</sub>。二謂<sub>レ</sub>治罰心、欲<sub>レ</sub>令<sub>三</sub>前人被<sub>三</sub>繫縛等<sub>レ</sub>。此二心皆是業主、必犯<sub>三</sub>此戒<sub>レ</sub>。若奨勸心説、及被<sub>レ</sub>差説<sub>レ</sub>罪皆不<sub>レ</sub>犯。

(『大正』四〇・五七三b)

ここで、(一)「是衆生」とは「説四衆過」の四衆を指し、これを上中下の三境に分ける。これら三境のことは、すでに十重戒の「第四妄語戒」釈に記されており、上品は父母・師僧をさし、また中品は人・天の類を、そして下品は修羅・畜生以下の四趣をいう。それで、上・中の二境のうち、「菩薩戒をも

つ者」の罪過を説けば重罪であるとし、またそのゆえは菩薩のすぐれた行ない（上業）を妨げるからであるという。したがって、上・中の境でも「菩薩戒をもたない者」と「た止だ声聞戒だけをもつ者」、また下品の境では有戒者も無戒者ともに含めて、これらの者の罪過をあばくことは輕罪を犯すのみであるとする。そして、この戒では菩薩の事業を妨げる縁を兼ねて規制するのがねらいであるという。

ついで、經文の語句を釈して、「在家菩薩」とは清き信仰をもつ男女（在家二衆）をいい、また「出家菩薩」とは十重戒と具足戒とをあわせ持つ二衆のことで、さらに「比丘比丘尼」とはこれに二類があり、ひとつは出家の菩薩で具足戒をもつ者、いまひとつは声聞の僧・尼のことであるとする。そして、もしこれらの人の重い罪過（七逆十重）を説けば、この戒で規制する重罪を犯すことにほかならないとし、そのゆえはこれらの者は行法の勝れた者すなので、その罪過をあばくことは深い法（大乘菩薩の法）を損そこなうことになるからである、と右の文には述べている。

つぎに(二)の「衆生想」は、右の文では「当・疑・僻」の三種があるとするも、その「大意は前に同じ」と記すのみである。これについては、『義疏』で「第四妄語戒」釈にも同様の所説をみるけれど、そこでも詳細は記されていない。これは『義疏』の現行テキストに文言の脱落があることによると考えられるが、いまは『十誦律』によって、その卷五九の「大妄語戒」釈中に、つぎのように説かれるのを参考にした。

仏言、人中生<sup>レ</sup>人想<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>波羅夷<sup>一</sup>。人中生<sup>レ</sup>非人想<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>波羅夷<sup>一</sup>。人中生<sup>レ</sup>疑得<sup>レ</sup>波羅夷<sup>一</sup>。

〔大正〕二二・四三九b)

ここでは、「人を人と想つて妄語すれば波羅夷である」などとする意味であるから、ここでの「人」を「衆生」に置きかえれば「衆生想」となる。そして、いま『義疏』にいう「衆生」とは前の「是衆生」にみた衆生、つまり菩薩の四衆を指し、そこでの意味は「菩薩戒をもつ者（衆生）」の七逆十重をあばくことがこの戒で禁止される、とするものであった。したがって、この戒での「衆生想」とは、菩薩戒をもつ者（衆生）をそれと想つてその過を説くのが「当」であり、また菩薩戒をもつ者（衆生）をもたない（非衆生）と想つてするのが「僻」であり、そして菩薩戒をもつ者かどうか疑問をもちながらその過をあばくのが「疑」の場合である。これら三種ではいずれも、菩薩戒をもつ者の罪過をあはくことに相違はないから、この戒で制せられる重罪となり、これらより外的場合では重罪とならないことをいうのである<sup>(4)</sup>。

またつぎに、(三)説<sup>レ</sup>過(説<sup>レ</sup>罪心)とは、菩薩の罪過を説く心のことである。これには二種があるとす。すなわち、一は陥没<sup>(かんもつ)</sup>(おとしいれほろぼす)心であり、これは罪過を説かれる菩薩(前人)の名誉や利点を失わしめようとする心である。また、二には治罰(ばつをあたえる)心であり、これは罪過をあばかれる人(前人)をして王法の繩にかけさせ(被繫縛)ようとする心をいう。そして、こ

れら二心が罪過をあばく主体（業主）となつて、この戒（説四衆過戒）を犯すとす。しかるに、もし菩薩行や善行を奨し<sup>ほげま</sup>勧める心でなしたり、およびだれかに差しむけられて罪過を説くのならば、この戒を犯したことはない、と右の文では述べられている。

さて、説四衆過戒が重戒であるゆえんの第四の縁は、『義疏』ではつぎのように説かれる。

四所説過謂「七逆十重」。称「犯者名字」在「此戒」正制。若謂「治罰心」在「第四十八破法戒制」。若説「出仏身血破僧」、依「律部本制」向「僧説」是「謗」、僧知「出血等事希」故「輕」。此「正制」向「無戒者」説「上」<sup>レ</sup>「得」<sup>レ</sup>「重」。若「重罪作」<sup>三</sup>「重名」説是「事当義」、作「輕名」説是謂「当失」<sup>三</sup>「当義」。但今心重事重悉同犯「重」、此是名「儻」。若事儻者「實輕謂」<sup>レ</sup>「重則犯」<sup>レ</sup>「重」。實重謂「輕則罪輕」。以「其心謂」<sup>三</sup>「輕重」故。若作「書遣」<sup>レ</sup>「便」、一云同重、二云罪輕。然犯「七逆十重」前人失「戒」、失「戒後説」但犯「輕垢」。

（『大正』四〇・五七三b〜c）

この所説を読み解くと、(四)所説過とは、この戒が「四衆（菩薩）の罪過をあばくことを禁ずる」戒であるとされるなか、そこにあばれる罪過は最初にも述べられていたごとく「七逆十重」であることとをいう。ただその場合、この戒で規制されることごとく、他の戒とりわけ「四十八輕戒」中の第一三謗毀戒や第四八破法戒などとの関係が少しく問題とされる。すなわち、第四八輕戒では、そこでの『義疏』の解釈に、「他人に向つて菩薩の罪過をあばき、彼をして王法の治罰にかけさせるのを破法」



といい、この破法を禁ずるのが第四八輕戒であるとされる(『大正』四〇・五七九c)。この意味ならば、前項の(三)説過で解釈されたこと(治罰心)と同じことになる。したがってその点で、七逆十重を犯した菩薩の名を明らかにして(称<sub>レ</sub>犯者名字)、その罪過をあばくことを重罪とするのがこの説四衆過戒での制意である、と右の文には述べている。

また、第一三輕戒は「事實無根なのに悪心によって七逆十重を犯したと言つて毀謗する」ことを禁ずるが、そこに他人の「七逆十重」をあばくという点ではこの第六重戒と同じになる。よつて右の『義疏』の文では、もし「出仏身血や破僧」などの七逆十重を菩薩が犯したと言つてこれをあばいたとするとき、律部の本制(『十誦律』)によれば、「僧に向つてその誹謗を説く場合には、僧は出仏身血などの七逆を犯すことはきわめて希まれであるを知つていて、そのことを信用しないので、その誹謗は輕罪にすぎない」と説かれているので、いまこの説四衆過戒は「戒をもたない者に向かつて」七逆十重の罪過をあばくことを重罪として禁ずるのである、とする。そして、このことは、『義疏』の「第十三毀戒」釈のなかにも明説されているのを見る。すなわち、そこでも「菩薩戒をもつ者(同法者)の七逆十重を、事實であれ事實無根であれ、陥没心や治罰心をもつて異法の人(菩薩戒をもたない人)に向かつてあばく」ことは説四衆過戒の禁ずるところであり、それに対し輕戒である謗毀戒では「有戒無戒を問わず他人の七逆十重の罪過を、陥没心をもつて同法の人(菩薩戒をもつ者)に向かつて説く」のを禁

ずる、と解釈している（『大正』四〇・五七六a）

ついでまた、右の『義疏』の文にもどると、もし重罪（七逆十重を犯すこと）を重罪の名であばけば、ことからは当をえているが、重罪を軽罪の名で説く（七逆十重よりも軽い罪の名であばく）のは当をえていない（失<sup>三</sup>当義）ので、心にも重罪と思ひ事からも重罪であるときに、それをあばくことがこの戒（重戒）を犯すことになるという。これに対し、名目が事からとずれていた（名<sup>三</sup>僻）、もしくは事からとずれている（事<sup>三</sup>僻）場合には、実際には軽罪なのに重罪と思つてそれをあばけば、この第六重戒を犯したことになる、逆に実際には重罪なのに軽罪と思つてそれを説くならその罪は軽い（ゆえに第六重戒を犯したことはない）とし、そのゆえは心に重罪と思うか軽罪と思うかによつてそれをあばく罪も決まるからである、という。

さらにまた、もし書面で使いを遣り七逆十重の罪過をあばくときには、一には同じく重罪とみる、二にはこれを軽罪とみる、との二通りがあるという。しかるに、七逆十重を犯した当該の人（前人）が、その罪によつて戒を失つた場合には、戒を失つた後にその人の過去の罪過をあばいたとしても、それはただ軽垢罪を犯すのみである（ゆえにこの第六重戒を犯したことはない）、と右の文では述べられている。

### 三 口業の戒としての特性

つぎに、説四衆過戒を犯すことが重罪となる六縁について、第五と第六のものは『義疏』ではつぎのように記される。

五向人説、謂上中二境無菩薩戒向説犯重。損法深故。為下境悉輕。毀損不過深。文云「菩薩聞外道二乘説仏法過、応慈悲教化、而反自説」即是向彼人説損辱為甚。六前人信解、己所説口業事遂、抛此時結罪。結罪多少。一云隨人、二云隨口業。

〔大正〕四〇・五七三c)

ここで、(五)向人説とは、四衆(同法者)の七逆十重の罪過をあばく相手のことである。ここでも上中下の三境が吟味されるが、先にみた「是衆生」での三境が「四衆」のなかを区別するのは異なつて、ここでは四衆の罪過を誰に向かつて説くのかを問題とする。このことはすでに前項で、「無戒者に向かつて説くのを禁止する」と述べられていた。したがつて、ここで「上中の二境」とは父母(上)や人・天(中)を指すが、これら二境では「菩薩戒をもたない者」に向かつて説くのが、この重戒を犯す意味であるという。そのゆえは、仏法(大乘)を損そしなうこと深いからである。また、畜生等の下境に向か

つて説くのは輕罪ゆえに、この戒の制するところではない。というのは、仏法を毀損する過失は深くないからである。そのため、この戒の經文に「菩薩は外道・二乗が仏法の過とがを説くのを聞けば、慈悲をもって教化すべし。しかるを反かえつて自らその過を説かば」と述べるのは、彼の人（外道や二乗、つまり菩薩戒をもたない人）に向かつて説けば、仏法を損そこない辱かすかしめること甚はなはだしいということである、と右の文には述べている。

最後に、(六)前入信解（領解）とは、罪過をあげた結果、その相手がそのことを信じ理解したかどうかを問題とする。すなわち、罪過をあげく口業が遂行されおわたったとき、そのことが犯戒として罪を結ぶについて、二つの考え方がある。一には人に随い、二には口業に随うとするものである。このことはすでに『義疏』では、第四重の「妄語戒」釈で述べられていたので（『大正』四〇・五七三a）、それを参照すると、「人に随う」とは罪過を説かれた相手がそのことをよく信解すれば犯戒は成立するが、信用しなければ第六重の犯戒ではなく輕罪である。また、「口業に随う」とは相手が信用するかしないにかかわらず、それ以前に罪過をあげたことの口業をもって犯戒が成立するとみるのである。もとより、これら二様の解釈は両方あいまって犯戒の罪が校量され、道理としては「口業に随つて」犯戒の重罪を得るが、もし罪過を説かれた相手がまったく理解または信用しない（たとえば先の(四)所説過のなかでみた「僧に向つて説く」場合）なら、未遂罪に終わり、輕罪となり、第六重戒の犯

罪とはならないとするのである。

さて、本節では、梵網の十重禁戒のなか、第六重の「説四衆過戒」を、菩薩戒の一代表例として、天台『菩薩戒義疏』での解釈上の特色をみた。その結果、天台『義疏』の戒相釈の特色はいくつかあげられるなかで、もっとも重要なのは、「是衆生・衆生想」など、その戒が重戒であることの諸縁をくわしく考証することである。

それで、「説四衆過戒」とは『義疏』の意味では、「菩薩A（仏子）が、菩薩B（同法者）の七逆十重を犯した罪過を、菩薩戒をもたない人C（異法者）に向って説く」ことを禁ずる重戒である。そして、どのような場合にAはこの戒を犯して重罪を得るかを、この戒では、(一)是衆生、(二)衆生想、(三)説過心、(四)所説過、(五)向人説、(六)前人信解の六縁で校量する。このうち(一)の「衆生」とはBのことであり、これを上中下の三類（三境）に区分し、それに従ってAの犯戒の罪を吟味する。(二)の衆生もまたBの三類を指す。(三)はBの罪過を説くAの心を業主として、そのAの心を陥没心と治罰心とにみる。(四)はAがあばくところの七逆十重（Bの罪過）についての問題点を、第一三軽戒と第四八軽戒とのちがいによってみる。(五)はAが向かって説く相手であるCについて、このCを三類（三境）に区分し、それらの間でAの罪の軽重をはかる。(六)はAのあばいた罪過をCが信解したかどうかによってAの犯戒の成立をみるのである。このような六縁について、くわしくは論文解説作業によって、本稿の右にあと

づけたとおりである。

『義疏』の十重戒積では、各戒条の性格に依じてこのような諸縁の立て方は少しく異なる。第六の説四衆過戒では、(五)所向人と(六)前人領解が設けられるのを特色とする。なかでも「前人領解」の縁は第四の妄語戒と、十重の後五種戒すべてが口業に関する戒であるため共通に設けられるのをみる。

このほか、『義疏』の十重戒に対する戒相積では、この書が梵網戒疏の最初期に位置することを反映して、律藏では羅什訳の『十誦律』を背景思想に用いていることもうかがえる。

## 第二節 梵網戒「後四重禁」の解釈

### 一 「十重禁戒」の菩薩戒としての意義

『梵網經』の「十重禁戒」は、天台の『菩薩戒義疏』（智顛説・灌頂記、大正四〇、以下『義疏』と略称）の戒名では、①殺戒、②盜戒、③姪戒、④妄語戒、⑤酤酒戒、⑥説四衆過戒、⑦自讚毀他戒、⑧慳惜加毀戒、⑨瞋心不受悔戒、⑩謗三宝戒である。これらのうち、後の四重戒は、『菩薩地持經』卷五の「戒

品」に説く「四波羅夷法」、または『瑜伽師地論』卷四〇の「菩薩地・戒品」に説く「四種他勝処法」に、ほぼ一致する内容をもつことは、周知の通りである。<sup>(7)</sup>

鳩摩羅什訳と伝える『梵網經』（『大正』二四）は、今日ではすでに、中国で五世紀中ごろ前後に成立したと考えられている。『梵網經』所説の十重禁戒は、インドから伝説の大乗戒經に尋ねるときには、『優婆塞戒經』の六重法と、『菩薩地持經』等の四重法を合わせたものという性格をもつ。『優婆塞戒經』は在家者の戒を説くのに対し、『地持經』や『瑜伽論』では出家にも通じて説き、出家菩薩の場合には声聞戒の「婬・盜・殺・妄」の四重を持つことを前提に、右のような四法を菩薩独自の重戒として規定するのである。『地持經』等の四重は、菩薩が利他を修行するときの、対人または対社会的な制戒であり、まさしく菩薩戒にふさわしい内容をもつ。その意味で、『梵網經』の十重禁戒では、インド伝来の固有に菩薩に属する代表的な重戒を、後四重禁に採用して規定したわけである。

すでに前節までに、十重禁戒のなかの初めの五重と第六説四衆過戒に対する、天台『義疏』の注釈上の特色を論じたので、本節では右のように位置づけることのできる後の四重禁について、天台『義疏』の注解における特色を、菩薩戒という意味に注目しながらみてみたい。

『梵網經』の十重禁戒は、『優婆塞戒經』所説の六重法と、『地持經』等の四重法を合わせた性格をもつ、と右に述べた。もとより、戒相の内容にはそれぞれの間に同異がある。そこで、天台『義疏』を参照

して、先行經典との比較のうえに、十重禁戒の特色をみておきたい。

『優婆塞戒經』（七卷、曇無讖訳）では、「受戒品第十四」において五戒（殺生・偷盜・邪淫・妄語・飲酒）を示したのち、優婆塞（在家信者）の「六重・二十八失意罪」を説く。<sup>(8)</sup> いま、そのなかの六重法が、梵網戒の前六重に正しく対応する。すなわち、『優婆塞戒經』では「優婆塞には六重法有り」として、その初重ではつぎのように説く。〔『大正藏經』二四・一〇四九a、b、原文は漢文〕

善男子よ、<sup>うばそく</sup>優婆塞は戒を受持し已れば、<sup>ため</sup>天女の為と雖も乃至、<sup>あり</sup>蟻の子をも悉く殺すべからず。若し戒を受け已つて、若しは口<sup>おわ</sup>に教えて殺さしめ、若しは身をもて自ら殺さば、是の人は即ち優婆塞戒を失う。「是の人は尚<sup>な</sup>お<sup>なん</sup>煖法を得るあたわず。況や須陀洹<sup>しゅだおん</sup>より阿那含<sup>あなごん</sup>に至るをや。是れ破戒<sup>はかい</sup>

優婆塞・臭優婆塞・旃陀羅優婆塞・垢優婆塞・結優婆塞と名づく。」是れを初重と名づく。

これは、殺生を初重に制するものであり、文中に「」を付した部分は、第二重以後の戒相にも定型句としてみられる。それで、第二重以下のは、定型句を中略して読むと、つぎのとおりである。

<sup>うばそくかい</sup>優婆塞戒は身命の為と雖も、乃至一錢をも偷盜<sup>ちゆうとう</sup>することを得ざれ。若し是の戒を破れば、是の人は即ち優婆塞戒を失う。…（中略）…是れを二重と名づく。

優婆塞戒は身命の為と雖も、我れは不淨觀より阿那含に至るを得たりと虚説<sup>こせつ</sup>することを得ざれ。若し是の戒を破れば、是の人は即ち優婆塞戒を失う。…（中略）…是れを三重と名づく。



優婆塞戒は身命の為と雖も、邪淫じやゐんすることを得ざれ。若し是の戒を破れば、是の人は即ち優婆塞戒を失う。…（中略）…是れを四重と名づく。

優婆塞戒は身命の為めと雖も、比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷の所有あらずる過罪かざいを宣説することを得ざれ。若し是の戒を破れば、是の人は即ち優婆塞戒を失う。…（中略）…是れを五重と名づく。

優婆塞戒は身命の為めと雖も、酤酒こしゆすることを得ざれ。若し是の戒を破れば、是の人は即ち優婆塞戒を失う。…（中略）…是れを六重と名づく。

このような六重法は、順に「殺戒・盜戒・妄語戒・姪戒・説四衆過戒・酤酒戒」と名づけることができる。なぜなら、梵網戒の前六重と順序は若干違つても、制裁の事柄は一致するからである。このような優婆塞戒に対して、『梵網經』の十重禁戒では、たとえばその第一重はつぎのように説かれる（卷下、『大正』二四・一〇〇四b）。

仏子よ、若し自ら殺し、人に教えて殺さしめ、方便をもつて殺し、殺すことを讚歎さんたんし、作すを見て随喜ずいきし、乃至、呪をもつて殺さば、殺の因、殺の縁、殺の法、殺の業あり。乃至、一切の命有る者は、故らに殺すことを得ざれ。是れ菩薩は常住の慈悲心と孝順心こうじゆんを起こし、方便をもつて一切の衆生を救護すべし。しかるに、自ら心を恣ほしままにして、意を快くして殺生せば、是れ菩薩の波羅夷罪はりゐなり。

このような戒相を比べてみると、優婆塞戒の方では禁止事項（止惡）のみを簡潔に規定し、そして定型句によって戒と覚り（証果）との關係を声聞の階位で説き、また破戒者を臭・旃陀羅・垢・結優婆塞などと非難している。これに対し梵網戒の方では、後にもみるように天台『義疏』（および明曠の『刪補疏』）に科段を示して、「不応（止惡）・応（行善）・結」の三段に読むごとく、止惡（律儀）をやや詳しく説くのみならず、積極的に善を行うべきことと、利他の精神がよく強調されていて、菩薩戒として相應しい内容に富んでいるといえる。また、梵網戒における定型句は「殺の因、殺の縁、殺の法、殺の業」であり、これが盜戒ならば盜の「因・縁・法・業」となるのであり、天台『義疏』では重罪となるゆえんのこれらを注釈することに意を用いている。なお、優婆塞戒は在家者（優婆塞）のために説かれるのに対し、梵網戒は出家にも在家にも通じて説かれていることは留意しておかねばならない。

つぎに、『菩薩地持經』の四波羅夷法をみると、同經卷五所説の「四重四十二違犯」を『菩薩戒本』としたものによれば、つぎのように説かれている（曇無讖訳『菩薩戒本』、『大正』二四・二一〇七a）。

若し菩薩は、貪利の為の故に、自ら己の徳を歎え、他人を毀訾すれば、是れを第一の波羅夷法と名づく。

若し菩薩は、自ら財物有るも、性として慳惜なる故に、貧苦の衆生の依怙する所無く、來求し索むる者に悲心を起こして求むる所を給施せず、法を聞くことを欲するもの有るも、慳惜して説か

ざれば、是れを第二の波羅夷処法と名づく。

若し菩薩は、瞋恚をもつて兇悪の言を出して、意猶お息まず、復た手を以て打ち、或いは杖石を加え、残害・恐怖・瞋恨増上し、犯する者の悔を求むるに、其の懺を受けず、恨を結ぶことを捨てざれば、是れを第三の波羅夷処法と名づく。

若し菩薩は、菩薩藏を謗り、相似の法を説き、熾然に相似の法を建立し、若しは心に自ら解し、或いは他に従つて受くれば、是れを第四の波羅夷処法と名づく。

これらの戒相ではいずれも、菩薩が慈悲心に背くことを制するのであるが、その内容は『優婆塞戒經』の場合と同じように、禁止的事柄（律儀）に終始している。それに対して、梵網戒の方は次節以下にみるように、前六重の戒相と同様、禁止的内容（止悪）ばかりでなく、利他の実現と善法をすすんで行うことを規定し、戒相のなかに三聚淨戒（撰律儀戒・撰善法戒・撰衆生戒）の理念を表現している。また、『地持經』等では右の四つのみを重戒（波羅夷罪）として説くのは、「姪・盜・殺・妄」の重罪は声聞戒に従うからである。これに対し梵網戒では、「殺・盜・姪・妄」を含め、重要な事柄はみな十重のなかに菩薩戒として網羅して説く。すなわち、このような梵網戒相の勝れた性格は、日本において伝教大師最澄が、梵網戒のみをもって大僧戒（出家菩薩が持つ戒律）と定めた根拠となつたと考えられる。

## 二 第七重「自讚毀他戒」釈

梵網戒の第七重は、天台『義疏』の戒名では「自讚毀他戒」である。<sup>(9)</sup>『義疏』では『梵網經』の戒相を、「不応・応・結」の三段に読む。明曠の『刪補疏』では、同じ区切り方で「止惡・行善・拳過結犯」という表現に変えている。<sup>(10)</sup>そこでいま、經文の戒相を、原文を引用して、これを書き下し和訳にしたのを三段に改行して示すと、次の通りである。(丸かっこ内は引用者、『梵網經』卷下、『大正』二四・一〇〇四c)。

若し仏子、自讚毀他、亦教三人自讚毀他、毀他因・毀他縁・毀他法・毀他業。而菩薩応下代一切衆生受<sub>レ</sub>加毀辱、惡事自向<sub>レ</sub>己、好事与<sub>中</sub>他人<sub>上</sub>。若自揚己徳、隱<sub>レ</sub>他人好事、令<sub>レ</sub>他人受<sub>レ</sub>毀者、是菩薩波羅夷罪。

若し仏子、自讚毀他<sub>し</sub>(自らを讚め<sub>ほ</sub>他を毀<sub>そ</sub>り)、亦他人に教えて自讚し毀他せしむれば、毀他<sub>の</sub>因、毀他<sub>の</sub>縁、毀他<sub>の</sub>法、毀他<sub>の</sub>業あり。(不応・止惡)

而るに菩薩は応に、一切の衆生に代わつて毀辱(けなしはずかしめる)を加えるのを受け、惡事を自ら<sub>の</sub>己<sub>に</sub>向け、好事を他人に与えるべし。(応・行善)

若し自らに己おのれの徳を揚げ、他人の好事を隠し、他人に毀りを受けしむれば、是れ菩薩の波羅夷罪はらいざいなり。(結・挙過結犯)

このような戒条に対し、天台『義疏』では簡潔に注釈を施す。すなわち、その前半には次のように述べる。(原文は漢文。いまは書き下し和訳して引用する)

第七重は自讚じざん毀他きた戒なり。自讚とは自ら己おのれの功徳を称え、毀他は他の過惡かあくを譏そしることなり。二事を備うる故に重なり。菩薩は直ただしきを他に与え、曲まがれるを引いて己に向かわす。何ぞ我れを挙げて(ほめて)、他を毀そしる容べけんや。故に罪を得るなり。七衆は同じく犯し、大・小乗に俱ともに制す。但し、菩薩は利安りやく(衆生を利益し安樂にする)を本と為す故に、讚さん・毀きの罪は重し。声聞しやうもんは物を兼ねざれば、他を毀そしることは第三篇を犯し、自ら讚ほめることは第七聚を犯す。文句は前に同じ。此の戒は五縁を備うれば重じゆうを成す。一には是れ衆生、二には衆生の想、三には讚さん・毀きの心、四には讚さん・毀きの具を説き、五には前人ぜんじんの領解りやうげなり。

(『大正』四〇・五七三c)

ここには、この第七重を自讚毀他戒と名付けるその語義を述べ、またこの戒が菩薩戒として声聞戒(部派の戒律)におけるよりも重く制せられる意味を示し、そしてこの戒が重戒となるゆえんとして五縁を挙げる。これによると、自讚と毀他の「二事」を備える故に、重罪であるとする。この点は、例えば華嚴の法蔵の『疏』では、『善戒經』などを根拠に、自讚または毀他だけでも重罪であると釈

するのと異なる<sup>(1)</sup>。また、「七衆は同じく犯す」とは、教団に属する出家・在家の男・女および成年・未成年によって分類した七衆の、だれが犯しても重罪であることをいう。そして、小乗部派（声聞戒）でもこの罪を規制するが、声聞（部派の修行者）は衆生を救済する（物を兼ねる）のを任務としないので、声聞戒の「五篇七聚<sup>ひんじゅう</sup>」のなかでは、他人を毀るのは第三篇（波逸提法<sup>はいつだい</sup>）に、また自己を讃めることは第七聚（衆学法・突吉羅罪<sup>とつきろ</sup>）に属する軽罪にすぎないという。このことは、例えば『十誦律』で見ると、「波逸提九〇法」（第三篇）のなかの二つ目に「罵戒<sup>め</sup>」が規制され、或いは「百七衆学法」（第七聚）のなかに自讃を戒める事柄がいくつか見いだされるのをいうのである。

「文句は前に同じ」とは、先に示したように、この戒の経文の読み方を三段に区切るのをいい、その科段の詳細はすでに「第一殺戒」釈と、それ以後の解釈例で示されており、いまはそれらにならえばよい。そして、右の文の最後に、この戒が重戒である（重罪となる）ゆえんの「五縁」の名目が挙げられる。これは、経文に「毀他の因、毀他の縁、毀他の法、毀他の業あり」と説くのを、五縁の構成にかえて注釈するもので、天台『義疏』の十重禁戒釈のもっとも大きな特色である。五つの項目をあげてのち、それらを具体的に述べるのが、右の文に続く注解の後半部分なのである。

すなわち、つぎのように論述される（『大正』四〇・五七三c、改行は引用者による）。

一に是れ衆生とは、一に云く、上・中の二境<sup>そし</sup>を毀る<sup>そし</sup>のは重を犯し、下を毀る<sup>そし</sup>のは軽を犯す。二に

云く、上・中の二境は菩薩戒を有つ者には方に重なり。彼れを悩まし妨げること深きが故に。若し無戒のもの及び下境の有戒のものには悉く軽なり。悩ませ妨げること浅きが故なり。

二に衆生の想には、当有り、疑有り、僻有り。大意は上に同じ。三に讚め毀る心とは、我を揚げ他を抑え、彼をして悩ましめんと欲するを謂う。若し折伏ならば犯に非ず。自ら讚め毀る心は正しくは業の主なり。他に教えるには両解あり。一には同じく重と云い、二には罪は軽いと云う。四に讚・毀の具を説くとは、此の経には漫りに他人に毀辱を受けしむと云う。律部に依れば「八事有り云々」という。

五に前人の領解とは、彼の人が讚・毀の言を解すれば、語語に随つて重を結ぶ。増上に犯し已つて戒を失う後には、但だ性罪なり。前の戒は他に向つて彼の過を説くことを制す。止だ八事の中の犯事にして、無戒の人に向かうを以つての故に重なり。

ここで、一の「是れ衆生」とは、自讚し毀他する対象（境）のことで、これが上・中・下に分けられる。上品は聖人・師僧・父母らを指し、中品は人・天の類を、そして下品は畜生・餓鬼・地獄等の衆生である。そのことは、すでに「殺戒」釈の箇所でも述べられている。ここでは、二つの解釈をあげる。一には、上品と中品の者に対して自讚し毀他すれば、重罪であり、下品に対したときは軽罪である。二には、上品と中品の菩薩戒を持つ者に対したときだけ重罪であるという。

二の「衆生想」とは、一の衆生（境）について、その当人と想つてなすか、間違えてなすか等を分別して、罪の軽重をはかるものと考えられるが、『義疏』では解説を省いている。<sup>(14)</sup>

三の「讚め毀る心」は、行為（業）の主体についていう。そのなかで、「折伏」のためなら、つまり邪教や邪見の者を相手に、これを打ち破るためならば、この戒を犯すことにはならないとする。

四の「讚・毀の具」とは、自讚し毀他する方法、やり方である。これについては、律に説く「八事」を指示する。それで、『十誦律』所説の「罵戒」をみると（前掲の注（13）に指示したもの）、そこに「種・技・作・犯・病・相・煩惱・罵」の八事を説くのをみる。これらは順に説明されており、簡略にみると次のごとくである。（『大正』二三・六四b）

①「種」とは、刹利種<sup>せつりしゆ</sup>（クシャトリア階級）の比丘<sup>びく</sup>に向かつて（バラモン・商人・奴隸階級出身に対しても同様に）、出家受戒してどうなるのか、お前などの種<sup>しゆ</sup>姓には資格はないと譏<sup>そし</sup>ることである。

②「技」とは、クシャトリア出身の比丘に対しても、お前は乗馬や弓刀等の技芸を学んでおればよく、出家受戒して何になるかと譏ることである。

③「作」は、クシャトリアの比丘に向かつて、お前など出家してどうなるか、乗象馬や弓刀を用い入陣出陣を作しておればよいと譏る。



④「犯」は犯罪を根拠に出家受戒するのをそしる。

⑤「病」は悪疾の病気のゆえに出家受戒できないとそしる。

⑥「相」は障害や醜怪な悪相を理由に出家受戒できないとそしる。

⑦「煩惱」は、貪・瞋・癡など多くの煩惱をもつ者に出家受戒できないとそしる。

⑧「罵」とは他人をそしり悩ます性癖をもつ故に出家受戒の資格なしと譏ることである。

五の「前人の領解」は、自讚し毀他したことを相手が理解したかどうかを問い、理解したのであれば重罪となる。また、犯戒が増上して戒を失う（大乘では戒体を失うこと）のちには、遮罪しやとしてではなく、ただ性罪しやうとしてその罪は重いという。そして、前の「第六説四衆過戒」とのちがいを述べ、前戒は無戒の者に同僚あやまの過ちを説くことを制し、それは先の八事では犯事に相当するのに対し、この戒では菩薩戒をもつ（有戒）者に対して、八事のいずれかにおいて自讚し毀他するのを制するという。

### 三 第八重「慳惜加毀戒」釈

第八重の戒は、『梵網經』ではつぎのように説かれる。これもまた、天台『義疏』と、明曠の『刪補疏』にしたがって三段に区切って改訂を加えて読むことにする。（原文は漢文、『大正』二四・一〇〇四c

（五a）

若し仏子、自ら慳<sup>おし</sup>み、人に教えて慳<sup>けん</sup>ましめば、慳<sup>けん</sup>の因、慳<sup>けん</sup>の縁、慳<sup>けん</sup>の法、慳<sup>けん</sup>の業あり。（不応・止悪）  
而も菩薩は、一切の貧窮<sup>ひんぐう</sup>の人が来て乞<sup>こ</sup>うを見ると、前の人の須<sup>もと</sup>むる所に随<sup>も</sup>つて、一切を給<sup>たま</sup>ふすべし。（応・行善）

而るを菩薩は、悪心や瞋<sup>しん</sup>心を以<sup>も</sup>つて、乃至、一錢・一針・一草をも施<sup>ほせ</sup>さず、法を求むる者有りても、為<sup>な</sup>に一句・一偈<sup>げ</sup>・一微塵<sup>みじん</sup>許りの法すら説かず、而も反<sup>かへ</sup>つて更に罵辱<sup>めにく</sup>すれば、是れ菩薩の波羅夷罪なり。（結・拳過結犯）

この戒相に對して、天台『義疏』では前戒とほぼ同じような形態で注釈する。その前半をあげると、つぎのようにいう。（原文は漢文、丸かっこ内は引用者、『大正』四〇・五七三c～四a）

第八慳<sup>けん</sup>惜<sup>じやく</sup>加<sup>か</sup>毀<sup>き</sup>戒とは、慳<sup>けん</sup>惜（おしむこと）は是れ愛<sup>あい</sup>悋<sup>りん</sup>の名にして、加<sup>か</sup>毀<sup>き</sup>は是れ身と口をもつて辱<sup>はづ</sup>しめを加<sup>く</sup>うることなり。前人（目の前にいる人）が財を求め、法（教え）を請<sup>こ</sup>うるも、悋<sup>りん</sup>惜<sup>じやく</sup>して（おしんで）与<sup>たま</sup>えず、復<sup>また</sup>た毀辱<sup>きにく</sup>（そしりはずかしめる）を加<sup>く</sup>うれば、頓<sup>た</sup>ちに化道（衆生を教化し導くこと）に乖<sup>そむ</sup>く、故に罪を得るなり。此の戒は七衆同じく犯す。大・小は全く共<sup>とも</sup>にせず。菩薩は親<sup>しん</sup>・疎<sup>そ</sup>を簡<sup>えら</sup>ばず、求むる者には皆な施<sup>ほせ</sup>す。与<sup>たま</sup>えずに辱<sup>はづ</sup>しめを加<sup>く</sup>うれば皆な犯す。本誓<sup>ほんぜい</sup>は物<sup>もの</sup>を兼<sup>あ</sup>ねるを以<sup>も</sup>ての故なり。声聞は唯だ弟子に法を教えざれば、第七聚を犯す。財を与<sup>たま</sup>えざること

制せず。尼家にけは二歳の内に財・法を与えざれば、第三篇を犯す。二歳の外に与えざれば、第七聚を犯す。加毀は事に随つて各結び、合わせても重と為すには非ず。此の戒は五縁を備うれば重を成す。一には是れ衆生、二には衆生の想、三には慳・毀きの心、四には慳相けんけんを示し、五には前人ぜんじんの領解りょうげなり。

ここでは、初めに慳惜と加毀の意味を示したのち、大乘（菩薩）戒と小乘（声聞）戒のちがいが、いつそう強調されている。すなわち、菩薩は衆生を救済する（物を兼ねる）のを本来の誓願にもつため、相手が親しいか親しくないか等に関わりなく（親・疎を簡えんばず）、求める者には皆な施すべきであり、逆に与えずにはずかしめを加えることは重罪である。これに対して小乘（声聞）では、弟子に法を教えないのは衆学法（第七聚）の軽罪にすぎないばかりか、財を与えないことは何ら制せられないという。また、比丘尼戒（尼家）では、式叉摩那しきしゃまな（一八才から二〇才までの出家女子）には成年に達するまでの二年間、師僧は財と法を与える義務をもつので、それをしないときは波逸提法（第三篇）の罪となり、その二年間の外ならば衆学法（第七聚）の罪となる。そして、小乘では加毀の罪は、事例にしたがってそれぞれ罪に問われるが、たとえ慳惜と加毀の罪を合わせても菩薩のような重罪ではないという。

このような解釈を施したのち、『義疏』では前戒と同じように、重罪となるゆえんの「五縁」をあ

げる。それらの内容は、右の文に続くつぎのような論述である。（改行と「」等は引用者、『大正』四〇・五七四a）

一には是れ衆生とは、上・中の二境には重を犯し、下境には軽きを謂う。  
二に衆生の想とは、前の如し。

三に慳・毀の心とは、惡み瞋り、財・法を吝惜して、而も打罵を加うれば是れ犯なり。若し彼れは法を聞き財を得ること宜しからず、訶り辱しめらるべきは皆な犯せず。自ら慳しみ自ら毀るは正しく是れ業の主なり。輕垢を犯すは、前人の教うるを以て、戒を犯さざるが故なり。

四に慳相を示すとは、或いは隱避して財・法を与えず、或いは都べて無しと言ひ、或いは手と杖にて驅斥し、或いは惡言をもて罵りを加える等きを、皆な示相と名づく。或いは自身に作すことを示し、或いは人をして打罵せしむるは、皆な重なり。若し彼れが使いを遣わし、財を求め法を請うとき、使い人に対して慳惜し、或いは惡言にて呵罵するは皆な重にはあらざる応し。既に對面に非ずして、彼れを損惱するは、軽きが故なり。決定毘尼經に云く、「在家菩薩は応に二施を行なうべし。一には財、二には法なり。出家菩薩は四施を行なう。一には紙、二には墨、三には筆、四には法なり。得忍菩薩は三施を行ず。一には王位、二には妻子、三には頭目皮骨なり」と。當に知るべし、凡夫の菩薩は宜しきに随つて施を恵み、都べて杜絶するが故には犯なり、と。

五に前人の領解とは、恠惜の相を知り、打罵の言を領納せば、事に随い語に随つて、重を結ぶ。此の戒は亦た一例をもつて重を結ぶなり。

ここで、一の「衆生」と、二の「衆生想」については、前戒の解釈にしたがつて理解すればよい。三の「慳・毀の心」は、業の主体である意業を述べる。ただここでは、相手の聞法と得財が適切なものでなく、非難されるべきときには犯戒にはならず、また現前の人（前人）の教唆によるときには軽罪であり、この戒を犯したことはないという。つまり、自らの意業が主体となるときに、重罪となるわけである。つぎの四に「慳相を示す」では、慳惜と加毀が身業と口業によってなされる様相を挙げる。ただし、使いの者が来て、その使者にこれらをなすのは、直か（対面）にするのではないから、重罪ではないという。そして、『決定毘尼經』を引用して、菩薩は在家であれ出家であれ、それぞれの立場で布施行を専らにすべきことをとくに強調している。最後に五の「前人の領解」とは、相手（前人）が恠惜（慳惜）と打罵（加毀）を被つたのを理解することで、その場合被つた身業（事実）や口業（言葉）にしたがつて重罪を結ぶとする。さらに、前戒（自讚毀他戒）では、讚・毀の二事によって重罪となると解釈されたが、ここでもまた慳と毀の二事をもつて重罪を結ぶことは例同する（一例）という。

#### 四 第九重「瞋心不受悔戒」釈

第九の重戒の『梵網經』での戒相は、次のごとくであり、これも『義疏』にしたがって、三段に読むことにしたい。（『大正』二四・一〇〇五a）

若し仏子、自ら瞋り、人に教えて瞋らしめば、瞋の因、瞋の縁、瞋の法、瞋の業あり。（不応・止悪）而も菩薩は、一切衆生の中に善根と無諍の事を生じ、常に悲心を生ずべし。（応・行善）

而るを反つて更に一切衆生の中に於いて、乃至、非衆生の中に於いて、悪口を以つて罵辱し、加えて手に打つを以つて、及び刀杖を以つてしても、意は猶お息まず。前の人が悔いを求めても、善言をもつて懺謝するも、猶お瞋りを解かざれば、是れ菩薩の波羅夷罪なり。（結・挙過結犯）

これに対する『義疏』の注釈は、前戒の場合と比べて幾分簡略である。途中に段落を設けて全文をあげると、次のとおりである。（『大正』四〇・五七四a～b）

第九瞋心不受悔戒は、悔謝（悔い謝まる）を受けず、接他の道に乖く故に罪を得る。此の戒は七衆同じく犯す。大・小乗は全同ならず、菩薩は本より衆生を接取すべきに、瞋り隔てば重を犯す。声聞は自利にして第七聚を犯す。文句は前に同じ。此の戒は五縁を具うれば重を成す。一には是

れ衆生、二には衆生の想、三には瞋・隔の心、四には不受の相を示し、五には前人の領解なり。  
一に是衆生とは、上・中の境は重く、下境は軽し。二に衆生の想とは、当有り、疑有り、僻有るが等きは、上に同じ。三に瞋・隔の心とは、和解を欲せざれば重を犯す。彼れは未だ悔を受くに堪えざれば犯さず。四に不受の相を示すとは、或いは関閉断隔し、口に発して受けざるなり。五に前人の領解とは、彼れの受けざると、身・口に加逼の苦を知れば、身・口の業の多少に随つて重を結ぶ。

これの前半の文は、前戒の場合と同様に理解すれば容易である。なかに「接他」とは、「衆生を接取する」ことに同じ意味であり、菩薩の利他の精神をいい、声聞の自利に対する。また、「瞋り隔つ」ことも利他に反する意味で、怒ることによつて救済すべき衆生を遠く隔てることである。したがって、菩薩は利他の故にこの戒を重戒とし、声聞では利他に関知せず自利に従事する故に相当の罪は第七聚（衆学法・突吉羅罪）の軽罪にすぎないという。

つぎに、「五縁」の三に「瞋・隔の心」とは、業の主体（意業）のことで、衆生に和み衆生を理解し（和解し）ようとしめない心である。しかし、相手の悔い謝まるることが適切でないことを知るときには、犯戒にはならないとする。四の「不受の相を示す」とは、身業によつて衆生との間を、せきとめ（関）、とぎし（閉）、断絶し（断）、へだてる（隔）ことであり、また口業を發して相手の悔・謝を受けつけ

ないことである。五の「前人の領解」は、悔・謝を受けつけずに、身業と口業によって加えられた苦を、相手（前人）が理解したときに、重罪を結ぶという。つまり、前戒あるいは前々戒でもそうであったように、単に意業（瞋心）のみでなく、打擲ちようちやくしたり罵倒ばとうするなど、身体的および言語的な行いが加わることが、重罪の要件であるとみるのである。

## 五 第十重「謗三宝戒」釈

梵網の第十重戒を、前と同様に三段に読むと、次の通りである。（『大正』二四・二〇〇五a）

若し仏子、自ら三宝さんぼうを謗そしり、人に教えて三宝を謗らしめば、謗ぼうの因、謗の縁、謗の法、謗の業あり。（不応・止悪）

而も菩薩は、外道げどう及び悪人の、一言にても仏を謗おんじようる音声を見るとき、三百の鋒ほこをもつて心を刺さされるが如くなるべし。（応・行善）

況や口に自ら謗り、信心と孝順心を生ぜざらんをや。而るを反つて更に悪人と邪見じゃけんの人を助けて謗らしめれば、是れ菩薩の波羅夷罪なり。（結・拳過結犯）

天台『義疏』によるこれに対する注解は、「邪見」についての論述を加えるのでやや詳しくなっている。



そこで三つに区切つて、まず初めの方を読むと次のようである。(『大正』四〇・五七四b)

第十の謗三宝戒ぼうさんぼうかいは、亦た謗菩薩法とも云い、或いは邪見邪説戒とも云う。謗は是れ乖背かいはい(そむくこと)の名なり。誑かい(むすぶ)は是れ解と(ときほぐす)というがごときは理かなに称なわず。言に実あるべからずして、異なつて解説げせつするは皆な名づけて謗ぼうと為すなり。己おのれの宗しゆに乖そむく故に罪を得るなり。七衆は同犯なり。大・小は俱に制す。大士は人を化すを以つて任と為し、今邪説して正しきを断つ故に重を犯す。声聞は此れに異なり、三たび諫いさめても止めざれば第三篇を犯す。文句は前に同じ。此の戒は五縁を備うれば重を成す。一には是れ衆生、二には衆生の想、三には説かんと欲する心、四には正しく吐説とせつし、五には前人ぜんじんの領解りやうげなり。

ここで、この戒を謗菩薩法ともよぶのは先の『菩薩地持経』に通じ、また邪見邪説戒は十善戒に通ずる呼称である。そして、「謗」の意味は、結ぶことを解くというように、まったく正反對に、真実にそむくことである。つまり、言葉に真実がなく(邪説)、間違つた理解(邪見)のうえに説く(邪説)ことで、大乘または仏法おのれ(己の宗)にそむくゆえに重罪である。そして、これを声聞戒との違いでいえば、菩薩(大士)は人を教化することが任務なので、邪説の罪は大きい。これに対し声聞戒では、同種の罪は第三篇の軽罪にすぎないという。その事例は、『十誦律』では波逸提罪(第三篇)のなかの五五番目に、「悪見違諫戒あくけんいかん」をみる<sup>(18)</sup>。これは、比丘が邪見を起こして法を説くとき、三たびそ

れを諫めても悪邪見を捨てないのを罪（波逸提罪）とするものである。

つぎに、この戒が重戒であるゆえんの「五縁」に進むと、右に続いて次のように論述されている。

一に是衆生とは、上・中の二境を謂う。若しは菩薩、若しは声聞、若しは外道に向かつて説けば重を犯す。二に衆生想は、当有り、疑有り、僻有ること上の如し。三に説かんと欲する心とは、意を運び、向かつて之を説かんと欲する意を作る。四に正しく説くとは、言を發し他に向かつて、自ら他に対して説き、若しは他に伝え説かしむるは悉く重なり。五に前人の領解とは、邪言を納受すれば、語語に随つて重を結ぶ。若し邪説の縁を作る者が、人をして解せしめんと欲せば、彼の披覽ひらんして解げを發す者に随い、語語に随つて重なり。

（『大正』四〇・五七四b）

これら五縁のなか、三は業の主体を述べ、これは意業である。四では口業を起す故に重罪を結び、つぎの五では相手（前人）が邪説や邪言を理解したとき、それら邪説・邪言に随つて重罪となるとする。さて、この戒について右のように釈したのち、『義疏』ではとくに「邪見」について論述し、注釈上の特色をもたせている。すなわち、邪見に多くの種類をあげ、それらの罪の輕重を論ずるのであるが、いまは具文を引用する煩雜さを避け、『義疏』に列挙され説明を施こされる邪見の種類を簡略にまとめて示してみると、次のごとくである。

（一）上邪見（一切の因果を否定する闡提せんたいの類）

(二) 中邪見（因果を否定しないが三宝は外道に及ばないと考える）

① 法相異（三宝は劣ると見る卑小の心） 計成失戒

② 非法相（三宝の勝ることを知るも口に劣ると説く） 戒善不失

(三) 下邪見（三宝は外道に勝ることを知るも大乘を棄て小乗を取る）

(四) 雑邪見

① 偏執（小乗は仏説ではないとみる者と、大乘の一部を否定する者との二種）

② 雑信（三宝や大乘を誇らないけれども外道や鬼神にも威力が有ると信ずる者）

③ 繫念小乗（小乗を取つてのちに大乘を修める者）

④ 思義僻謬（智力が劣るために起こす邪見）

これら「上・中・下・雑」の四種に分ける邪見のなか、「上邪見」は因果の道理を信ずることができずに善根を断っている極悪の類（闡提）であるから、仏法に帰依して受戒するはずもなく、もとよりこの戒の制する対象ではない。つぎの「中邪見」には二類があり、法相異と非法相のうち、後者が正しくこの戒に制する対象であるという。ここで、「法相異」の者は「計成失戒」であるとは、仏教（三宝）が外道に及ばないという誤った考え方（法相の異計）が成就している者は、戒体を失っているという事で、この類もまたこの戒所制の対象から除かれる。

これに対し、「非法相」の者は心には三宝の勝れているのを知っているので戒体（戒善）は失われ  
ていないけれども、口に三宝の劣ることを言うとき、この戒を犯す（重罪を得る）とされる。そして、  
つぎの「下邪見」は、仏法を信ずるけれども大乘よりも小乗を勝れていると思うことで、これは『梵網經』  
では四十八輕戒の中の第八「背大向小戒」に制するといふ<sup>(19)</sup>。さらに、「雜邪見」は幾類も数えられるが、  
それらはみな輕罪に属せしめられている。

このように、邪見にも罪の輕重があり、それらのうちで三宝（仏法）を信じて受戒していながら、  
口に三宝を譏ることが、この戒の所制である。そして、大乘と小乗と外道との関わり方によって、罪  
の輕重がある。ともかく、邪見は十善戒では意業の戒であるのを、十重禁戒の謗三宝戒では口業と結  
びついて重罪を得るとみるのが、天台『義疏』の解釈といえよう。なお、円琳の『鈔』では、梵網戒  
所制の対象となる中邪見と下邪見とを、「心念」と「發言」に分けて、いつそう詳しく解釈を示して  
いる。<sup>(20)</sup>

さて、『梵網經』の十重禁戒では、後の四重禁に『地持經』や『瑜伽論』の四重法が採用され、そ  
の場合に慈悲心に背く行為を禁止するのみでなく、菩薩の利他行を積極的に行うことを戒相に盛り込  
んでいる特色がある。天台『義疏』では、そのような後四重禁を解釈するとき、簡潔ではあるが、こ  
れらが菩薩戒として声聞戒（小乗）に比べ、重く制される意味を述べることに意を用いている。それ

と同時に、どの戒においても、重罪となる「五縁」を論述するのを、解釈上の特色としている。

ところで、これらの四重禁のうち、後の三は十善戒のなかの、貪欲・瞋恚・邪見を誡める意三業の戒とも共通する。天台『義疏』では、とくに第十重の謗三宝戒を邪見戒の類として、邪見を詳しく解釈している。けれども、十善では意業を制する戒であるのを、『義疏』では口業と身業に現れることを禁戒の意味として重視するようである。このことは、たとえば華嚴の法蔵と対比すると、法蔵では後の四重禁は、(七)自讚毀他戒、(八)故慳戒、(九)故瞋戒、(十)謗三宝戒と名づけ、なかで(八)と(九)は貪心と瞋心をもつばら重視するとき解釈がうかがわれる。<sup>(2)</sup>これに対し天台『義疏』では、(八)には貪心の上に加毀(罵辱を加えること)を、また(九)には瞋心の上に悔謝を受けつけない行為を、それぞれ重くみる命名と解釈を施しているといえる。

そのことは、『義疏』の解釈法上の特色である「五縁」の論述のなかにもよく表れている。後の四重禁に対する解釈では、「五縁」の論釈形態はほぼ同じである。つまり、五縁のなか、第三は業主(意業)を、第四ではそれが口と身に現れる相を論じ、そして第五の「前人領解」ではそれら身・口の業が前人(相手)に領解(理解)されたときに重罪を結ぶと解釈するのである。

《注記》

- (1) 『瑜伽師地論』(一〇〇卷、唐・玄奘訳) 卷四〇「菩薩地・戒品」(『大正』三〇・五一五b～c)。  
 『菩薩地持經』(一〇卷、北涼・曇無讖訳) 卷五「戒品」(『大正』三〇・九一三b)。
- (2) 『梵網經』の第四〇輕戒には、「七逆者出<sub>レ</sub>仏身血・殺<sub>レ</sub>父・殺<sub>レ</sub>母・殺<sub>レ</sub>和上・殺<sub>レ</sub>阿闍梨  
 ・破<sub>レ</sub>羯磨<sub>レ</sub>轉法輪僧・殺<sub>レ</sub>聖人」。若具<sub>二</sub>七逆<sub>一</sub>即現身不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>戒」と説かれるのをみる(『大正』  
 二四・一〇〇八c)。
- (3) 『十誦律』(弗若多羅・鳩摩羅什共訳、六一卷) 卷四に「僧殘法」の第八事と第九事を(『大正』  
 二二・二二a～二四b)、また同卷一〇に「波逸提法」の「脱籠罪戒」を説き(同七二b～七四  
 a)、そしてそれらの所説のなかに「突吉羅」(第七聚)となる場合を説いている。なお、靈空光  
 謙(一六五二―一七三九)『菩薩戒經会疏集註』卷五(鈴木財団『日本大藏經』三四・二五九下)  
 参照。
- (4) 円琳(一三世紀前半頃)『菩薩戒義疏鈔』卷下之上(『大日本仏教全書』七一・九三上)、および  
 実尊仁空(一三〇九―一八八)『菩薩戒義記聞書』卷下二(『天台宗全書』一五・三〇六頁)、同卷下  
 三(同三三二頁)など参照。
- (5) 以下「律部の本制」とは、『十誦律』卷五二に、「若謗言<sub>レ</sub>汝惡心出<sub>二</sub>仏身血<sub>一</sub>若壞<sub>レ</sub>僧得<sub>二</sub>偷蘭

遮」(『大正』二二三・三八五c)と説くを指すと考えてよい。なお、光謙の前掲書卷五(鈴木『日藏』三四・二六一下)参照。

(6) この釈述法は、『成実論』(訶梨跋摩造・鳩摩羅什訳、一六卷)卷八にその先行形態をみる(『大正』三三・三〇四c)。なお、先の第一章第一節「第一殺戒」釈をみよ。

(7) 『菩薩地持経』卷五(曇無讖訳、『大正』三〇・九一三b)、『瑜伽師地論』卷四〇(玄奘訳、『大正』三〇・五一五b~c)。この両本の関係は、『瑜伽論』「菩薩地」の別行したものが『地持経』(一〇卷)であり、いはば同類の異訳である。そして、両本の「戒品」は、それぞれ抄出されて、『菩薩戒本』としても存し、それらにも四重法の同文をみる(曇無讖訳『菩薩戒本』、『大正』二四・一一〇七a。玄奘訳『菩薩戒本』、『大正』二四・一一一〇b)。さらに、同類の『菩薩善戒経』がある。この『善戒経』には、九卷本と一卷本があり(ともに求那跋摩訳)、これらは合わせて一〇卷が『地持経』の一〇卷に相当するもので、戒品が分離して一卷に別行したことにより二本に分かれたとみられる。したがって、一卷本の『善戒経』にも、四重法の異訳をみる(『大正』三〇・一〇一五a)。また、四重法は曇無讖訳で「波羅夷法」といい、この「波羅夷(Pāṭika)」は音写語であるのに対し、玄奘ではこれを「他勝処」と意訳した。これは、善法(自)に対して悪法(他)が勝る業処(行為)ということ、教団追放の最も重い罪を意味する。それで、『善戒経』では「四重法」と訳

している。

(8) 『優婆塞戒經』卷三(大正二四・一〇四九a～五〇b)

(9) 智顛說・灌頂記『菩薩戒義疏』卷下(大正四〇・五七三c)。なお、これより以下に第十二重

戒までの天台『義疏』の論文を読解するにも、実導仁空『菩薩戒義記聞書』(『永徳記』一三卷、

一三三三年) 卷下三(『天台宗全書』一五・三三五～三六〇頁)と、靈空光謙『菩薩戒經会疏集註』

(八卷、一七二四年) 卷五(鈴木財団『日本大藏經』三四・二六二～二七二頁)の注釈を参照する。

(10) 明曠刪補『天台菩薩戒疏』卷上(『大正』四〇・五八九b)

(11) 法藏『梵網經菩薩戒本疏』(唐、六卷) 卷三(『大正』四〇・六二七c)

(12) 「五篇七聚」は、「二百五十戒」とも言われる具足戒(声聞戒)を、重罪から軽罪に分類するも

ので、(一)波羅夷、(二)僧残そうざん、(三)波逸提だつしやく、(四)提舍尼だいしゃに、(五)突吉羅の順に軽罪となる。これら五篇の第三

に偷蘭遮ちゆうらんじやくを加え、また突吉羅から惡説を分離して七聚とする。そして、最も軽い突吉羅罪は衆学

法ともいう。

(13) 『十誦律』(六一卷、羅什共訳) 卷九(『大正』二三・六四a～六五c)

(14) 『義疏』では、「大意は上に同じ」とするも、第一殺戒積以来、「衆生想」についての具体的な

論述は見当たらない。前掲の仁空『聞書』では、「当・疑・僻」のうち基本的に「当」の場合が



重罪であると理解する（巻下一、『天全』一五・二六一頁）。

(15) 『十誦律』卷四五（比丘尼律、『大正』二三・三二八a）

(16) 『十誦律』波逸提九〇法のなか、第2罵戒・第12嫌罵僧知事戒・第48瞋打比丘戒・第63擊擻戒などを指す（『国訳一切経〈律部五〉』の『十誦律』目次二〜四頁を参照、また前掲の光謙『集註』巻五、鈴木『日藏』三四・二六五頁を参照）。

(17) 『決定毘尼經』（『大正』一二・三八b〜c）

(18) 『十誦律』卷二五（『大正』二三・二〇六a〜b）

(19) 『梵網經』の第八輕戒（『大正』二四・一〇〇五c）。『義疏』巻下の「第八背大向小戒」釈のなかで、このことを再び述べている。（『大正』四〇・五七五b〜c）。

(20) 円琳集『菩薩戒義疏鈔』（鎌倉期、六巻）巻下中（『大日本仏教全書』七一・二〇七〜二一三頁）

(21) 法藏『菩薩戒本疏』卷三（『大正』四〇・六二七c〜六三三c）

## 第三章 天台『菩薩戒義疏』の「四十八輕戒」釈

### 第一節 天台『義疏』の輕戒に対する注釈形態

#### 一 法藏『疏』や明曠『疏』との違い

寺院の結界石に、「不許葷酒入山門」（不許酒肉五辛入山門、不許葷辛酒肉入山門）などと書かれるのは、『梵網經』の「十重四十八輕戒」のなかの、第二・三・四輕戒にもとづいていることは、周知のことである。すでに筆者は、前章までに十重禁戒についての天台『菩薩戒義疏』（智顛説・灌頂記、大正四〇）による、解釈上の特色を論じたので、本章では同『義疏』における「四十八輕戒」釈の特色をみることに進みたい。その場合、四十八輕戒の全体を一挙に扱うのは多くにわたるので、いまは右の結界石文でもよく知られている三つ戒を含む、「初め五つの輕戒」についての、天台『義疏』巻下における注釈をみることにより、「四十八輕戒」釈の基本的な特質をうかがうことにしたい。<sup>1)</sup>

天台の『菩薩戒義疏』は、梵網戒に対する現存最古の注釈書であり、唐代の華嚴・法藏『梵網經菩薩戒本疏』（六卷）における注釈と比較するとき、戒相釈は簡潔をこととする。いま、「四十八輕戒」

の注釈についてみれば、『義疏』自身の「十重禁戒」釈に比べても簡潔さをもつ（重戒釈に対する軽戒釈が簡潔なのは法蔵『疏』でも同様である）としても、簡略に注釈を進めるなかにいくつかの特色が認められ、また学解をよくする法蔵に比べて修行を重んずる天台的な性格を読み取ることもできる。

天台『義疏』では、まず戒にそれぞれの名を与えて、その意味または制意を簡略に示す。そして、犯戒に対する七衆（出家・在家の七衆）間と、大・小乗間におけるちがいを述べ、つぎに科段（經文の戒相を三段に読む）を明示して、そのもとにそれぞれの戒相に応じた注解を適宜に施すという形態をもつて、四十八輕戒の注解を順次進めていく。梵網戒の經文には、戒名は付けられていないので、戒条に名をもつことは戒相を学ぼうえにきわめて便宜である。天台『義疏』に施された戒の名は、經の戒相にみる制意の中心を端的にどのように捉えるかを含めて、後の注釈家によって指針または参考とされたに相違ない。また、注釈が簡潔であることは、四十八輕戒を修学するうえには、実践的な効用のあることが認められてよい。

これに対して、法蔵『疏』の「四十八輕戒」釈では、すべての戒にわたって、八門による解釈を施す。八門とは、<sup>(2)</sup>（一）制意、（二）次第、（三）積名、（四）具縁、（五）欠縁、（六）輕重、（七）通塞、（八）積文<sup>(2)</sup>である。これらのうち、（一）制意ではその戒が規制する意図を述べ、（二）次第では各輕戒の順序次第の意味を、（三）積名では戒の名の意味を、（四）具縁では例えば第一輕戒なら「四縁を具えるとき犯罪となる」とするように、

その戒が規制する犯罪を結ぶための「諸縁」の数と内容を明かし、(五)欠縁では前の(四)に明かした諸縁(第一輕戒なら四縁)のどれかを欠くときには、小罪ないし中・大罪となることを量る。ついで、(六)輕重では罪を犯す対象(境)に上中下の三品を分け、それらに応じて罪の輕重を測り、(七)通塞では犯罪とはならない事例を挙げ、しかる後に(八)釈文において經文の戒相を釈す。「釈文」の初めには、戒相に對し三段ないし五段の科段を設けて、その理解の仕方を示し、そして語句の意味などを注釈するのである。

つぎに、六祖湛然の門下とみられている明曠の『天台菩薩戒疏』は、「刪補疏」とも言われるように、天台『義疏』の簡略な註釈を削ったり補ったりする注釈上の性格をもつ。いまこれを「四十八輕戒」釈についてみると、法藏『疏』を参考にしていることが顕著に認められる。そこで、例えば第一輕戒に對する明曠『疏』の注釈において、初め三分の一ほどの叙述を読むと、次のようにいう。

(卷中、原文は漢文、「」は引用者、『大正』四〇・五九〇b)

初めは不敬師長戒なり。菩薩は理として応に謙卑して一切の有情を敬養すべし。況んや師長に於いて輕慢すれば、行に違ふこと甚だし。故に制して首めに居く。別して四縁を具す。一には是れ師長、二には是れを知り、三には故らに輕慢を起こし、四には身心に敬まわざれば、便ち犯す。文に就いて三と為す。初めに名を標して受くるを勧め、次に「既得」の下には行を示して持

たしめ、三に「而菩薩」の下には止と作をもって犯ほんを結ぶ。

これに対し、法蔵『疏』では対応する注釈部分を抜き出してみると、次のようにいう。

(巻四、原文は漢文、「」は引用者、『大正』四〇・六三五a、b)

輕きやうまん慢師長しちやう戒第一。∴(中略)∴初めに「制意」とは、菩薩は理として応に謙卑けんびして一切の衆生を敬養きやうようすべし。況んや師長に於いて輒たやすく輕慢有れば、行に違ふこと甚だし。故に須らく制する也。∴(中略)∴四に「具縁」とは、四縁を具す。一には是れ師、是れ長、是れ徳人、二には是れ師等なるを知り、三には故らしよに輕慢を起こし、四には身に敬養せず、故に犯を結ぶ。∴(中略)∴第八に「釈文」とは、三句有り。初めに戒を受得するを明かし、二に「既得」の下には行を示して持つことを勧め、亦是れ前には受戒を為し、此れには隨行を為す、三に「若不爾」の下には故らしよに違えば犯を結ぶ。

このように対照させてみると、明曠『疏』では法蔵の「八門」のうちの、「制意」と「具縁」をほぼそのまま取り入れていることがわかる。このことは「四十八輕戒」釈のいずれの戒でも認められる。また、明曠での「文に就いて三と為す」以下は、法蔵では第八「釈文」の部分がそれに対応し、そこでは『梵網經』の戒相の読み方(科段)を三段に捉えることは相似しても、句切り方が異なり、それに従って理解の仕方にも違いがある。科段の取り方とその理解の仕方は、明曠では天台『義疏』に

従うのである。<sup>(3)</sup>

このように、明曠『疏』では法藏『疏』を参照して、天台『義疏』を「刪補」する「四十八輕戒」の進め方が伺われる。

## 二 第一「不敬師友戒」釈にみる十重禁戒釈との同異

さて、『梵網經』の第一輕戒の戒名は、天台『義疏』では「不敬師友戒」である。初めに經の戒相を書き下し文によって見ておくと、次の通りである。（『大正』二四・一〇〇五a～b）

若し仏子、国王の位を受けんと欲する時、轉輪王の位を受けんとする時、百官に位を受けんとする時、応に先づ菩薩戒を受けるべし。一切の鬼神は、王身や百官の身を救護し、諸仏も歡喜したもう。既に戒を得已らば、孝順心と恭敬心を生ずべし。上座・和上・阿闍梨・大同学・同見・同行の者を見るときは、応に起ちて承迎し、礼拝し問訊すべし。而るを、菩薩は反つて憍心・慢心・痴心を生じ、起ちて承迎し礼拝せず、一々に法の如く供養せざらんや。自ら身を売り、国城・男女・七宝・百物を以つてこれを供給すべし。若し爾らざれば、輕垢罪を犯す。

この戒に対する天台『義疏』の注釈をみるに、まず初めの三分の一ほどには、次のように述べる。

(原文は漢文、『大正』四〇・五七四c)

第一不敬師友戒。傲りを長ずべからず。善を進めるのを妨げるが故に制す。七衆は同じく犯す。大小乗俱に制す。自下の諸戒には皆な三章有り。一には人を標して「若し仏子」と謂う。二には事を序ぶ。中間に列する所を謂う。三には罪名を結び「輕垢」と謂う。事を序ぶ中に就いて、或いは差降ありて同じからず。三階あり、一には受を勧め、二には応を明かし、三には不応を明かすこと、十重と異なること無し。

これによると、最初に戒名を与え、ついでその名にもとづく制意を簡潔に示す。そして、七衆(出家・在家・未成年の各男女など)間で犯せば同罪であり、またこの戒は大乗と小乗とに共通に規制されることであるという。そのあと右の文では、經文の戒相の読み方ないし科段が示される。經の戒条はこれを「三章」にみることは、以下の諸戒でも同じであるとし、そのなかで中間の「事を序ぶ」が戒相の實質内容を指し、これの内容には各戒ごとに違い(差降)があつて、この戒では三段(三階)に読むとして、その分科法を記す。そして、分科法を三段にみることは、十重禁戒におけるのと同じであると述べる。そこでいま、その科段を図表にして、これを十重の第一殺戒のと対比してみると、次のようになる(丸かっこ内は經文<sup>4</sup>)。

《四十八輕戒》の科段

〈第一輕戒・不敬師友戒〉

- 一、人を標す（若し仏子）
- 二、事を序ぶ
  - (一) 受を勧む（国王の位を…）
  - (二) 応を明す（既に戒を得…）
  - (三) 不応を明す（而るを菩薩…）
- 三、罪を結ぶ（輕垢罪を犯す）

《十重禁戒》の科段

〈第一重・殺戒〉

- 一、人を標す（仏子）
- 二、事を序ぶ
  - (一) 不応（若し自ら殺し…）
  - (二) 応（是れ菩薩は心に…）
  - (三) 結（而るを自ら心を…）
- 三、罪を結ぶ（波羅夷罪）

ここで、「不応」とは「してはならないこと」（止悪）をいい、また「応」は「なすべきこと」（修善）の意味である。そして、これのあと『義疏』にも述べるように、「不応」と「応」の順序が「十重」と「輕戒」とで逆になるのが基本的な違いであることに注意を要する。また、『義疏』の注釈では十重禁戒のときは「不応」について、例えば「殺戒」では重罪となるための四縁（是衆生・衆生想・殺害心・命断）を詳しく釈するのに対し（他の重禁でも三縁ないし六縁をもって釈す）、四十八輕戒ではそのような「不応」への詳しい注釈を施さずに、簡潔でしかも各戒に応じた要点をもってする。



つぎに、第一輕戒の「事を序ぶ」の三事のなか、『義疏』では初めの二事を少し詳しくして、それぞれに三事をみる。すなわち、「受を勧む」に三事があり、一に「所勸の人を挙げ」、二に「正しく勸めて受けしめ」、三に「受の利を明す」とする。ついで「応を明す」にも三事があり、一に「已すでに戒善を得るを序べ」、二に「応に孝敬を生ずべく」、三に「所敬の境きょうを出す」である。そこで、「序事」の初め「受を勧む」についての注釈を読むと、『義疏』では次のように述べる。

(丸かっこ内は筆者による、『大正』四〇・五七四c)。

前に受(受戒)を勧めることを明かすは是れ戒を結ぶ遠縁なり。凡そ位人を挙げて勸を為すは、怖れること僇奢きやうしや(たかぶりおごる)と縦誕じゆうたん(ほしいままにしてたらめ)に在つて、戒行を修めざる故に偏えに王に勧む。法を乗り殺とを行ずると雖も、罪有り福有ることは聖の説く所の如し。若し戒を受得すれば、非人は防護し、福と善は增多なり。此の階に三の別あり。一には所勸の人を挙げ、二には正しく勸めて受けしめ、三には受の利を明かす。下には鬼神を悦ばしめ、上には仏法を匡ただす。有る人の言わく、「此の文は總じて受戒を勧むるに属す」と。若し是れ總勸なれば、何ぞ高下を簡えらばんや。偏えに王官に勧めるは、制して恭敬せしむ。王の僇奢を恐れるが故に、挙げて言を先と為す也。

ここで、初めの方に「遠縁」とは、この輕戒で先に受戒を勧めるのは、戒を護持するための重要な

原因となること（「遠」は深く重いという意味）をいい、つまり受戒が梵網戒を護る前提となるゆえに最初に説かれる重要性をいう。ついで、「位人」は王や百官など官位の為政者をいう。これら為政者には、ときにおごりたかぶる心を起こしやすく、暴政に陥って戒行を修めない傾向をもつのおそれ、とくに受戒を勧めて仏法の師長を敬まわしめるとする。また、「聖の説く所」とは、『涅槃經』の聖行品に、王が政務（法を乗る）の途上でバラモンを殺した例を説くのを指し、これはやむなく害悪を除くための措置であったことから、右の文中にいう「福有り」の例を指す。そして、「非人は防護し、福と善は増多なり」とは、經文に「一切の鬼神が救護し、諸仏が歡喜する」のをいう。さらに、「有る人」では、この第一輕戒は受戒を勧めることが趣旨であると見る見方を引用し、右の文ではこれを退け、この戒を「不敬師長」と名づけるゆえんを説明している。

つぎに『義疏』では、「応」と「不応」を説明して、次のように述べる。

（丸かつこと「」は引用者、『大正』四〇・五七五a）

「既得」已下は第二に応を明かす。応に敬事を行すべき也。亦た三の別有り。一には已に戒の善を得たるを序べ、二には応に孝敬を生ずべく、三には所敬の境を出す。「而菩薩」の下は第三に慢を生ずべからず（不応を明す）。前に応を明かすは、応に謙卑（自らを低くへりくだること）を行ない、師友を敬讓す（うやまいゆる）べきなり。自下の諸戒に皆な此の意有り。

ここでは、「応」の科段のなかに三義を挙げている。なかに「所敬の境」とは、敬われるべき「上座・和上・阿闍梨<sup>あじやり</sup>」等を指す。また「不応」は、この戒では慢心<sup>おご</sup>（傲る心）が制せられるとする。そして、この戒で「応」が先に来るのは、以下の諸戒にも共通すると述べる。これは、「十重」では「悪をなさない」（不応・止悪）ことが前面に出るのに比べ、「四十八軽戒」では止悪（不応）よりもむしろ「修善」（応）を説くのが主眼であると、天台『義疏』ではみるのである。

## 第二節 第五軽戒までの戒相積にみる特色

### 一 「不許葷酒入山門」の諸戒に対する注釈

#### 第二「飲酒戒」積

『梵網経』の第二軽戒は、次のような戒相をもつ。いま、『義疏』に示される科段（事を序ぶ）の三段を、かっこのに加えて読むことにする。（『大正』二四・一〇〇五b）

若し仏子、故らに酒を飲めば、酒の過失を生ずること無量なり。若し、自身の手で酒器を過<sup>わた</sup>して、

人に与えて酒を飲ましめば、五百世に手無し。何に況んや、自ら飲むをや（過失を明かす）。一切の人に教えて飲ましめ、及び一切衆生に酒を飲ましむることを得ざれ。況んや自ら酒を飲むをや（不応を制す）。若し故らに自ら飲み、人に教えて飲ましめば、輕垢罪を犯す（非を挙げて過を結ぶ）。

これについて、『義疏』では次のように注釈する。（丸かっこ内は筆者による、『大正』四〇・五七五a）。

第二飲酒戒。酒は放逸の門を開く故に制す。七衆ともに同犯にして、大・小は俱に制す。唯だ咽咽する（ただ酒を飲むこと）のみは輕垢なり。事を序ぶに三階あり。一には過失を明かし、二には不応を制し、三に非を挙げて過を結ぶ。「酒器を過して人に与える」には二解あり。一に云く、酒を杯もつた器うつわを執とり相たがいに勸めしむ。二に云く、止ただ空からの器を過わたして斟しん酌やく（酒をつぐ）せしむ。下の「況んや」の語を尋ねれば、後釈の如くなる。器を過わたして尚なお爾しかり、況いんや自ら飲むをや。所以ゆえに戒を結ぶ。五の「五百」有り。一には五百に鹹かん糟そう（しおからいかす）地獄に在り、二には五百に沸尿に在り、三には五百に曲蛆蟲に在り、四には五百に蠅よう蝮せい（はえ・ぶよ）に在り、五には五百に痴熟無知蟲に在り。今の五百は或いは是れ最後なり。人に痴藥を与える故に、痴熟蟲の中に生まれる也。「教えて得ざれ」は此れ第二に不応を制す。人及び非人に教え、並びに自ら飲むことを皆な制す。「若し故らに」の下は、第三段に非を挙げ、過を結ぶ。自ら作し、他に教

えるは悉く同じく軽垢なり。必ず重病には薬を宣べ、及び過患かげん（あやまち・わずらい）を為さざれば悉く許す也。未曾有経には、「末利まりの飲酒」は此れ機を見て益を為す。恒の例には同じからず。ここでは、経文に「五百世（五百の生死輪廻）に手無し」とあるのを、とくにコメントしている。五種の「五百世」はいずれも飲酒によって墮ちる痴暗の世界をいい、第五の「痴熟無知蟲」は手のないムカデのような虫類に生まれることであり、この戒ではこれがよく当てはまるとする。また、「末利まりの飲酒」とは『未曾有経』に飲酒を許した例を挙げる。すなわち、末利夫人は齋戒を持つ熱心な仏教信者であるが、波斯はし匿王のくが過失を犯した厨人を瞋怒して殺そうとしたとき、怒りを和らげるために王に酒を勧め自らも一緒に飲んで、厨人を殺さずにすんだという話である。<sup>6</sup>このような例をはじめ、右の文では病氣のときと、および過ちや患いがなければ、飲酒を許していることは少しく注意されてよい。

### 第三「食肉戒」釈

つぎの第三輕戒は、次のような経文（戒相）による。ここでも『義疏』の示す科段をかつこに加え、て読むことにする。〔大正〕二四・一〇〇五b)

若し仏子、故（ことさ）らに肉を食し、一切の肉を食するを得ざれ。大慈悲の性しやうの種子を断じ、

一切衆生は見て而かも捨て去らん（過失を明かす）。是の故に、一切の菩薩は一切衆生の肉を食することを得ざれ（不応を制す）。肉を食べれば、無量の罪を得る。若し故らに食べれば、輕垢罪を犯す（非を挙げ過を結ぶ）。

これを『義疏』では、次のように簡潔に注釈する。（『大正』四〇・五七五a）

第三食肉戒。大慈心を断ずるなり。大士（菩薩）は慈を懐くを本と為せば、一切を悉く断ず。声聞は漸教にして、初めに三種淨肉等を開し、後に亦た皆な断ず。文に云く、「当に現肉を断ずる義を知るべし」と。大經の四相品には、広く三種・九種・十種を明かす也。事を序ぶるに三階あり。一には過失を明かし、二には不応を制し、三には非を挙げて過を結ぶ。若し重病有りて薬を飲み能く治すれば、律に準じて瞰むことを得、或いは制せざる応し。

このなかで、「三種の淨肉」とは、「見・聞・疑」つまり殺すのを見ず、また自分のために殺したと聞かず、そしてその疑いが無い、という三事を離れた肉類は許されるのを指す。声聞戒では、後にはそれは禁じられたが（漸教にして後に亦た皆な断ず）、大乘戒では直ちに肉食は禁じられるという。また「文に云く」とは、大乘の『涅槃經』四相品にある文を指し、ここでは禁止される肉類の「三種・十種」が説かれている。そしてここでも、病氣のときは許されると釈す。

#### 第四「食五辛戒」釈

つぎに、第四輕戒の戒相は次のように説かれる。先と同様に、『義疏』に示す三段の科段を加えて読みたい。(『大正』二四・一〇〇五b)

若し仏子、五辛を食するを得ざれ。大蒜・荳蔻・慈葱・蘭葱・興蘂なり(単に辛いものを食すべからざるを明かす)。是の五種は、一切の食の中に食べることを得ざれ(飲食に雜ることの不応を明かす)。若し故らに食べれば、輕垢罪を犯す(非を挙げて過を結ぶ)。

このような戒相に対して、『義疏』には、次のように釈している。

(丸かつこ内と「」等は引用者、『大正』四〇・五七五a、b)

第四食五辛戒。葷臭は法(菩薩の淨法)を妨げるが故に制す。七衆と大・小は前の如し。菩薩は小(小乘)より重きこと、色を発すが故なり。事を序べるに三階あり。一には単に辛きを食すべからざるを明かし、二には飲食に雜ぜるも亦た不応なるを明かし、三には非を挙げて過を結ぶ。旧に云く、「五辛とは謂わく、蒜(ひる)・葱(ねぎ)・興蘂・韭(にら)・薤(らつきょう)なり」と。此の文は蘭葱を止めて、足して以て五と為す。『兼名苑』に五辛を分別す。大蒜は是れ葫蘆、荳蔻は是れ薤(らつきょう)、慈葱は是れ葱(ねぎ)、蘭葱は是れ小蒜(ひる)、興蘂は是れ蔥蔞なり。生熟は皆な臭く、悉く断ず。經に云く、「五辛は能く葷く、悉く之を食せず」と。必ず重病有る

には餌薬をもつて断ぜず。「身子の行法」の如く、菩薩は亦た制せざる応し。

ここで初めの方に「色を発す」とは、精力がついて身体に諸欲が増すことをいい、菩薩は化他のために人に接することが多いから、小乗より重く制せられるとするのであろう。それで、五辛の数え方は、地域の産物が異なることによつて様々であり、よつて諸説がある。右の文では、『兼名苑』という書によつて理解しているが、私たちの近辺にある「にら・んにく」等の五種を数えてもよいであろう。また、「経」とは『涅槃経』の聖行品を指す<sup>(8)</sup>。そして「身子の行法」とは、『毘尼母経』に舍利弗（身子）が病氣になつて五辛を許された例をいう<sup>(9)</sup>。つまり、病氣の薬のためには食してもよいとされる。

## 二 第五「不教悔罪戒」釈にみる犯戒と懺悔

『梵網経』の第五輕戒は、『義疏』の戒名では「不教悔罪戒」といい、経文では次のような戒相をもつ。(科段を加えて読む、『大正』二四・一〇〇五b)

若し仏子、一切衆生の八戒・五戒・十戒を犯し、毀禁・七逆・八難と一切の犯戒の罪を見るととき（犯事を出す）、応に教えて懺悔せしむべし（応を明かす）。而るを菩薩は懺悔を教えず、共住して僧の利養を同じくし、而も共に布薩し、同一の衆と住し説戒して、而も其の罪を挙げて教えて悔過



せしめざれば、軽垢罪を犯す（不応を明かす）。

これの天台『義疏』での注釈は、その前半に次のように述べる。

（丸かつこ内は引用者、『大正』四〇・五七五b）

第五不教悔罪戒<sup>けざい</sup>。悪に朋すれば過ち<sup>あやま</sup>を長ずるを以ての故に制す。出家の二衆は全に犯す。余の三衆及び在家は、未だ僧事の利養有らずと雖も、過（犯戒）を見て悔（懺悔）せしめざれば亦た軽垢を犯す。大・小は同じく制す。事を序べるに三階あり。一には犯事を出し、二には応を明かし、三には不応を明かす。犯事とは八戒・五戒・十戒を犯すを謂う。大・小乗に皆な有り。小乗の八戒は即ち齋法（八齋戒）なり。大乘の八戒は地持の八重を謂う。小乗の五戒は清信の士・女（在家の受戒者）なり。優婆塞經に明かす所なり。小乗は五逆、大乘は七逆なり。七逆は下の文の如し。ここでは、出家の二衆（比丘・比丘尼）と、未成年の出家（沙弥・沙弥尼・式叉摩那の三衆）および在家（優婆塞・優婆夷）とを區別して、僧事（サンガの実務）に携わるに主となる成年の出家を中心に制せられているとみている。そして「犯事」について、大乘と小乗にそれぞれ「八戒・五戒・十戒」があるとし、大乘では『地持經』（『善戒經』）の八重と、『優婆塞戒經』に説く五戒<sup>(10)</sup>を挙げる。また、經文に「毀禁（ききん）」とは、大乘ではこの經の十重四十八輕戒をさすのに相違なく、従って「十戒」は十重禁戒である（小乗には沙弥十戒がある）。さらに、經文に「七逆・八難」という「七逆」

は梵網第四〇輕戒（下の文）に説く七逆罪を指示するが、「八難」は右には触れない。これを明曠『疏』では、「地獄・餓鬼・畜生・北州・長寿天・世智弁聰・諸根不具・仏前仏後」としている。これら八難は、仏に無縁で佛法を聴くことのできない八種の境界をいうが、それらは果であり、いまこの戒ではそれらの境界（果）に墮ちるに至った因についていう、と明曠は註釈している。すなわち、地獄に墮ちる因は毀戒（破戒）であり、餓鬼の因は慳貪であり、畜生の因は無慚であるなどとし、これら所犯の因を見るとき懺悔せしむべく教えるとするのである。<sup>(1)</sup>

つぎに、『義疏』では「応」と「不応」の事を次のように釈す。（『大正』四〇・五七五b）

「応に教えて悔せしむ」は第二に応を明かす。凡そ大・小乗の人は、上の諸罪を犯すとき必ず三根有り。応に須く処（こころ）を挙げて教えて悔せしむべし。「而るを菩薩は」の下は、三に不応を明かす。不応に三句有り。一には同じく住すべからず、二には利を同じくすべからず、三には法を同じくすべからず。凡そ上来に制する所は、若しは一往に犯を見て挙げざれば是れ一罪なり。是れ同じく住すべからざる者に、復た黙して与（たま）に同じく住すれば、便ち一罪を加う。利養を同じくすべからざる者に、復た差（ちが）えて施利を与えれば、復た一罪を加う。

このなかで、「三根」とは「見・聞・疑」、つまり人の犯事（犯戒）を見、聞き、疑わしく思うの三段階、または上・中・下の三境をいうと考えられている。<sup>(2)</sup> また、「処を挙げて」とは、所犯の罪を明

示することをいう。そして、經文に「共住」とあるのは、僧たちが布薩（戒学を修めること）のために精舎に共に留まる（住する）ことをいう。『義疏』ではこれを「同じく住す」と表現し、またその時に檀越から僧（サンガ）に布施を受けるのを「利養」といい、布施された利養は僧たちの間で共有される（利を同じくする）のである。すなわち、そのような「同住・同利」の間がらの者の犯戒を見て、懺悔を教えないならば、同僚の悪をも共有することになるのを、この戒では制するのである。

さて本章では、天台『義疏』の「四十八輕戒」釈を、第五輕戒までによって、やや詳しくあとづけた。そこには、各戒条の名目と制意が簡潔に示されていたので、それらを改めて確認しておくこと次の通りである。すなわち、第一輕戒「不敬師友戒」では「傲わりを長ず（増長す）べからず、善を進める（修善）を妨げるが故に制す」といい、また第二輕戒「飲酒戒」は「酒は放逸ほういつの門を開く故に制す」とし、第三輕戒「食肉戒」は「大慈の心を断ずる」故に制すとし、第四輕戒「食五辛戒」は「葷臭くんしゅうは法（仏菩薩の淨法）を妨げる故に制す」とし、そして第五輕戒「不教悔罪戒」は「惡に朋ともすれば過（過失）を長（増長）せしむ故に制す」という。これらの制意は明快であるが、なかで第五輕戒に「惡に朋する」とは、戒律を犯した同朋に懺悔を教えなければ、惡（犯戒）を共有することになるのをいう。

そして、このように示される「制意」は、これらが菩薩の修行を促進させるために設けられた戒律であるという理解のもとに、『義疏』による戒相の読み方（分科法）に繋がっている。すなわち、十

重禁戒では「不応」（止悪・禁止）を面とするに對し、四十八輕戒では「応」（修善）が先にきて、菩薩の積極的になすべきことが中心的に說かれるとみるのである。そのために、『義疏』では第二・三・四輕戒について、「飲酒」「肉食」「葷辛」は病氣のときや、或いは過ちあやまがなければ許されるとする釈意を示す。ただし、それらには具体的な諸例を挙げ、律に準ずべきことを述べているので、安易に流れてはいけないこともまたそこには読み取るべきである。

また、天台『義疏』のように注釈が簡潔であることは、四十八にのほる輕戒の戒相を実践的に学ぶことに益するといえる。中古天台期の叡山に、戒律復興を志して「十二年籠山行」のなかで「安居」や「布薩」を修めた「黒谷流」の興円には、『円頓菩薩戒十重四十八行儀抄』（一三〇八年、西教寺正教藏）が残されている。この書は、興円が籠山四年目に著したもので、内容は『義疏』と明曠『疏』を抜き出して、簡潔に戒相への理解を与えている。つまり、興円らでは布薩や安居における戒学のみならず、実践の携帯用に天台『義疏』の戒相釈を活用しているといえよう。興円の『十重四十八行儀抄』は、本研究ではそれを翻刻によって読むことにしたい。そのことによって、中古天台期の黒谷に集まった学僧たちが、どのように梵網戒相を学んだかを知ることができると考える。

《注記》

(1) 天台『菩薩戒義疏』卷下(『大正』四〇・五七四c以下)。なお、『義疏』の論文解説においては、前章までと同様に、末註である仁空(廬山寺流)『菩薩戒義記聞書』一三卷(一三八五年、『天全』一五)と、靈空(安樂律)『菩薩戒經会疏集註』八卷(一七二四年、鈴木『日藏』三四)を参照する。

(2) 法藏『梵網經菩薩戒本疏』卷四(『大正』四〇・六三五a)以下。なお、法藏『疏』の「十重禁戒」釈ではいずれの戒にも、次のような「十門」によって注釈する。すなわち、それを「殺戒第一」によってみると、「(一)制意、(二)次第、(三)積名、(四)具縁、(五)欠縁、(六)輕重、(七)得報、(八)通塞、(九)対治、(十)積文」である(同六〇九c)。これらの名目は、十重の各戒相積のなかでときに順序と表現を異にすることもあるが、「十門」による所釈形態は同じである。

(3) 後にもみるように、天台『義疏』では第一輕戒を「勸受・応・不応」の三段に読む。ここに「不応」とする第三段目の戒相のほとんどを、法藏では前の第二段目を含めて理解するのに対し、明曠では『義疏』に句切り方を同じくして、「止と作をもって犯を結ぶ」と理解する。つまり、經文の戒相の第三段目には、してはならないこと(止、不応)と作すべきことを説いて「犯を結ぶ」と明曠では理解し、『義疏』に従いながら解釈に若干の補足を加えていることがわかる。

(4) 『梵網經』の「十重禁戒」の「第一殺戒」は、次のような戒相である。(『大正』二四・一〇〇四b) 仏子、若し自ら殺し、人に教えて殺さしめ、方便をもつて殺すを讚歎し、作すを見て随喜し、乃至呪殺せば、殺の因、殺の縁、殺の法、殺の業あり。乃至一切の命有る者を故らに殺すことを得ざれ。是れ菩薩は心に常住の慈悲心と孝順心を起こして、方便をもつて一切衆生を救護すべし。而るを自ら心を恣にして、快よき意をもつて殺生する者は、是れ菩薩の波羅夷罪なり。

なお、これに対する天台『義疏』による注釈は、巻下の初めにある(『大正』四〇・五七一b)。

(5) 仁空『聞書』巻下四(『天全』一五・三七三頁下)、光謙『会疏集註』巻六(鈴木『日藏』三四・二七五上)を参照。

(6) 『未曾有因縁經』(二巻、曇景訳)巻下(『大正』一七・五八五b)

(7) 南本『涅槃經』巻四(『大正』一二・六二六a)。ここで、三種は三種淨肉をいい、十種とは「人・蛇・象・馬・驢馬・狗・獅子・猪・狐・猴」をいう。なお、仁空『聞書』巻下四(『天全』一五・三八四下)、光謙『会疏集註』巻六(鈴木『日藏』三四・二七七上)を参照。

(8) 北本『涅槃經』巻十一(『大正』一二・四三三c)。そこに、「五辛能葷悉不食之」と説く同文をみる。

(9) 『毘尼母經』(八巻)巻五には、次のように説く一節がある。すなわち、「仏は阿難に告げたまわく。

今より已去、病を除いては皆な蒜を食するを得ざれ。一時の中に有りて、舍利弗が風病を得しとき、医は分に処して蒜を服せしめ、即ち往きて仏に白さく。仏の言く、病者は服するを聴す、と。」(『大正』三四・八二六c) という。また、『十誦律』卷三八(『大正』一三三・二七五b以下)には、同じように「舍利弗が風病を得たとき、乳中に蒜さんを煮にて噉くうことを聴ゆされた」物語を載せている。

(10) 『菩薩善戒經』(二卷本・求那跋摩訳、『大正』三〇・一〇一五a)、『菩薩地持經』(一〇卷、曇無讖訳)卷五(『大正』三〇・九一三b)、『優婆塞戒經』(七卷、曇無讖訳)卷三(『大正』二四・一〇四八a)。なお、『地持經』の八重とは、同經所説の「四重」に「姪・盜・殺・妄」を加えたものであり、また『優婆塞戒經』の五戒は同經に「六重」の直前に説かれるものを指す。

(11) 明曠『刪補疏』卷中(『大正』四〇・五九〇c)。八難の初め三は「地獄・餓鬼・畜生」の三悪趣に墮ちることをいい、次の「北州」は人間の長寿を求めて三帰五戒を持つことによつてそこ(北州)に生れるのをいい、「長寿天」は天の樂を求めて、八戒等を持った結果に産まれる境界であり、「世智弁聰」は解脱のためではなく世俗を学んで三業を防護することにより、世俗智ばかりにたけて仏法の正理を得ない境界に陥ることであり、「諸根不具」は有情の身分を折損し、正法を毀謗した結果に六根等が不能となることであり、そして「仏前仏後」とは大・小の觀法を思惟し修習しなかつた結果仏の在さない時代に生まれることである、と説明されている。

(12) 仁空『聞書』卷下四(『天全』一五・三九七頁上)。ここで、上根は阿闍世王などの五逆罪の者を指し、中・下根はそれより軽罪をいう。



## 第三部 中古天台と近世における持戒念仏の思想

### 第一章 天台僧・真盛の持戒念仏観と思想的意義

#### 第一節 室町期の真盛にみる持戒念仏法と教化の特色

#### 一 はじめに

日本の仏教史において、中古天台とは平安時代末（院政期）以降の、鎌倉時代から次の室町時代を経て、江戸時代にさしかかる頃までをいう。また、近世は江戸時代を指している。中古天台では、平安末から鎌倉時代にかけて、比叡山天台宗から念仏・禅・法華などの新仏教が輩出し、他方に天台仏教内には本覚思想を内実<sup>1</sup>に恵心流と檀那流に代表される口伝法門が隆盛したことは周知の通りである。本覚思想と口伝法門は、真言密教や禅仏教にも浸透し共有されながら、日本の伝統文化（花と茶を含む芸術芸能全般）の形成に少なからず影響を及ぼしたことも注意されている<sup>1</sup>。しかし、本覚思想

は観心主義を強調し、或いは学解に傾くあまり、戒律と修行を後退させて、いわゆる「教観二門」または修行を重視する天台仏教としては墮落的傾向に陥つたとみられることもある。ただ、中古天台の本覚法門は、鎌倉新仏教の禅（道元）、念仏（親鸞）、法華（日蓮）など、またそれ以降の浄土諸宗にも母体となり共有された思想であり、多面的な見方と評価が必要である。

そうしたなかで、比叡山天台宗のなかにあつて、大乘戒（円頓戒）と修行を最澄の祖式（『山家学生式』）に従つて復活実践した潮流が存在したことが注目されねばならない。本研究では、そのことを黒谷流（恵尋・興円・恵鎮ら）についてみた。黒谷流では、本覚と口伝の法門を基盤にしながら、特有の思想を形成し戒行を重んじたのである。そこには、円頓戒、一得永不失、一心戒蔵、直往菩薩などという要語概念を樹立し、戒法の即身成仏という単刀直入の仏道が志向されたことを知る。このような頓速の成仏法は、末法思想によって求められたもので、鎌倉新仏教の各祖師たちにおいて、宗旨を異にしても共通する特色といえる。

戒律復興は天台では、近世に属する江戸時代の中期にも、試みられ実現された。慈山妙立と靈空光謙らの安楽律がそれである。その風潮は各宗に影響を与え、真言律・浄土律・法華律という諸宗に戒法が重んじられ興隆するのに益した。江戸時代はまた、仏教の各宗に学問が発達したことも特徴で、靈空光謙などを中心として教学あるいは戒律論争が、交わされたことも特色となっている。

ところで、中古天台には念仏の潮流が台頭したことも注目されてよい。室町時代中期の真盛（一四四三―九五）は、黒谷流（そののち元応寺流と法勝寺流）を承けていたことにより、戦乱の世を背景に持戒念仏法を天台に興した。それより以降、天台では戒と念仏が仏道に重きをなしてゆく。江戸時代に安楽律を興した靈空光謙（一六五二―一七三九）は、晩年には「即心念仏」を提唱したことにより、仏道の柱を戒と念仏にすえた感がある。安楽靈空と、趙宋天台の仏教（四明知礼の教学）をめぐって大いに論争をかわした園城寺の義瑞でも、その奉ずる仏道は戒と念仏であったといえる。念仏の思想はまた、天台仏教の重要な側面であり、比叡山横川の恵心僧都源信（九四二―一〇一七）が『往生要集』を著して事観念仏法を確立したことにより、日本の仏教に浄土各宗が興る重要な役割を担った。けれども、天台宗内では天台智顛の『摩訶止観』以来の常行三昧法が理観を究極とすることから、念仏法は理観か事観かをめぐって思想の相克と発展がみられる。

それでいまは、中古天台期の天台に戒を堅持して念仏を興した真盛の「持戒念仏」の思想をみることにしたい。真盛の念仏観は、天台僧のゆえに源信の『往生要集』にもとづくけれども、天台に伝統の常行三昧法との関係で、その念仏法は理観と事観のいずれを重視するものかという問題がある。江戸時代の靈空などは、真盛の念仏は理観法が中心であるとみるが、真盛の門流では事観口称を主張する傾向がある。また他方で、円頓戒と念仏とともに堅持する宗旨としては、法然とその門流の浄土宗

でも同様に認められる。真盛の念仏法が事観口称または善導流の本願念仏によるものと見られるときには、その念仏思想は法然浄土宗とはいかに異なる天台的特色があるかが問題となる。

以下の論考では、中古天台期に黒谷流円戒復興の配下に、念仏を興して持戒念仏の潮流を形成した真盛の念仏観と、またその宗旨を受け継いだ学僧たちの事蹟と教学をみて、そして近世江戸時代に同じく天台内に戒律と念仏を興した安楽靈空らの念仏観との共通性とちがいに注意を払いながら、右に述べた天台念仏の問題を見ていきたい。

## 二 真盛の伝記資料と新出の文献

室町時代の中期に出た真盛しんせい（一四四三―九五）は、天台宗にあつて「持戒念仏」によつて当時の人心を導いたことで知られる。その仏道は、「無欲清淨 專勤念仏」を志向し、比叡山麓坂本の西教寺を拠点に、各地で僧尼に念仏行を指導するのみならず、五戒十善を授けて念仏を勧めるその勸化法は、上下貴賤を問わずさまざまな階層から帰依を受けた。

時は応仁・文明の大乱をはじめ戦乱に明け暮れるようになり、また土一揆なども頻発して、世が荒廃と無秩序の不幸にみまわれるなかで、真盛の持戒念仏法は支配層（守護・国司）を厳しく勸誡する

とともに、民生にも無慈悲を諫めるなど、人心における倫理の確立と秩序の回復を宗教的に導くという側面をもった。そして、真盛の仏道は源信の『往生要集』を抛り所にして、「六道能化」という性格をもち、やがて真盛をして「地藏菩薩（六道能化）の化身」であるとの信仰を生んだ。いまは、このような観点から、天台僧真盛による念仏と戒律の考え方の特色を、諸種の階層にわたる教化法を中心にみることにしたい。

ところで、真盛には二つの短い法語（『大正藏』七七）のほかには、著作は残されていない。それがごく最近に、真盛の後を継いで西教寺第二世となった盛全が、文亀四年（一五〇四）に著した一書が見出された。それは仮名交じり文体で、『雲居月くもいづき双紙』の名をもち、近衛家蔵の陽明文庫の古書群から発見されたという。<sup>(3)</sup>盛全（一四四九—一五〇五）は、真盛の直弟子として親しく教えを受けた学僧であるから、真盛仏法の宗風を知るうえに貴重な史料といえる。

他方、真盛の伝記は、師蛮の『本朝高僧伝』巻一八（元禄十五年、一七〇二年、『仏全』一〇二）や、了智編『緇白往生伝』巻上（元禄元年、『仏全』一〇七）に略伝を載せるが、根本資料は弟子の真生が真盛没後の中陰中に著した『真盛上人往生伝記』三巻である。ついで、孫弟子にあたる盛俊（真盛の直接の勸化も受けている）の『円戒国師絵詞伝』三冊（『真盛上人絵伝記』六軸、一五五六年以前成立）がある。ほかに、江戸時代に成立の『西教寺中興真盛上人伝』五巻（『西方尼寺伝』天和年中、

一六八一年頃」と、西教寺二〇世真盛が享保四年（一七一九）に著わした『真盛上人別伝』が、古い資料に考証を重ねて綴られているので信頼できるものとされる。<sup>(4)</sup> 本稿では、伝記資料には真生による『往生伝記』を中心に用いることにしたい。

### 三 真盛の発心と『往生要集』感得の意味

真盛は、嘉吉三年（一四四三）に伊勢国大仰に誕生し、七歳に川口光明寺に入り、その盛源律師のもとで十四歳に剃髪出家した。十六歳で父の没後に尾張篠木の密蔵院（談義所）に留学してから、十九歳に比叡山へ登り西塔南谷にて慶秀和尚に師事した。二〇年余にわたり山を出ずに修学を続け、のち四十一歳春に突然黒谷へ隠棲した。そして、四十三歳六月四日に極楽浄土院の伝教大師廟に参籠中、『往生要集』を感得したとされる。その後には、文明十八年（一四八六）四十四歳春に坂本の生源寺で『往生要集』を講談したのが好評を得、間もなく西教寺に入り、そこを拠点に念仏教化に邁進する。

真盛の伝記では、西教寺入寺以後一〇年間の化他活動にはかなり詳しい史実をたどることができるけれども、比叡山修学中のことはほとんどつまびらかにできない。<sup>(5)</sup> その時期のことを『往生伝記』に

は、「披シ覽シ大小権実ノ藏教ヲ、通シ達ス顯密頓漸ノ宗旨ニ。其外尋ニ訪テ三院ノ名跡ヲ、口決相承甚多シ」と（『統天全・史伝2』五〇〇頁下）、専心の修学を簡潔に記す。また、『本朝高僧伝』には、「二十四年不レ出山頂、伝ニ承ニ兩部密灌三觀法門、文明九年（三十五歲）為ニ大乘會講師、任ニ權大僧都」と（『仏全』一〇二・二六五下）、その高い資質を讃える。いまは、黒谷（西塔の別所）に退いて、発心に至ることにまず注目したい。その転機は、四十歳の末に母の臨終に逢い、そのために下山し故郷に往還したことであると考えられる。『往生伝記』には、その間の事情を次のように語る。

文明十四年壬寅臘月十四日、四十歳ニ而離ニ悲母祐言禪尼ニ、弥厭イ有待ノ身ヲ、益恐ニ無常ノ世一。時時ニ拜シテ神明ノ社壇一偏ニ祈ニ發心一ヲ、節節詣ニ詣テ仏陀ノ靈場一專ニ願ニ菩提一ヲ。然則、忽爾蒙ニ淨土院ノ弥陀一示現一、儼然トシテ而預ニ十禪師權現ノ夢想一。（割注省略）同十五年癸卯四十一歳、逃レ身ヲ黒谷青龍寺ニ、遂ニ辭シ三千衆徒マヅワリ交一ヲ、徹ニ往ニ生要集ノ義一、發ニ無上菩提ノ心一ヲ、勵ニ自行一偏ニ先ニトス一化他一ヲ。

（巻下、『統天全・史伝2』五〇〇頁下～一頁上）

ここに、悲母との別離を転機に、無常世を強く恐れたとるように、当時の乱世と荒廢の中に無常觀が切実さを増し、自己をも含めて農村に住む母のような人々の宗教的救済法を問い直したと考えてよい。その直後に（四十一歳）、黒谷の青龍寺に逃れて新たな発心のもとに勉学に没頭し、やがて淨土院（伝教大師廟）で瞑想の中に弥陀の示現に逢い、『往生要集』の義に徹したわけである。その場合、

伝教大師最澄を通して『往生要集』を得たという意味を考える必要がある。ひとつには、かつて最澄の興した菩薩戒（梵網戒）を時代的に再評価することであり、真盛ではそれは「道心門」の表明となる。いまひとつには、黒谷隱棲がかつての法然を慕ったともみられ、また真盛の志すに至る念仏が法然に似た「一向専称」の本願念仏であるとしても、その拠り所は源信の『往生要集』であるという天台的特色である。

『往生要集』には、「濁世末代」の仏道に「事観念仏」法（正修念仏）による往生極楽を勧めることは、周知の通りである。そのなかに、観念に堪えない者には「一心称念」或いは「拳声称名」（極略）を勧めるのを見る（『大正』八四・五六b）。また、「念仏証拠」を示して、『無量寿経』の「弥陀の第十八願」と、『観無量寿経』所説の「極重悪人 無他方便 唯称弥陀 得生極楽」などの文を引用するのは（同七七a）、本願称名念仏の根拠となる。ことに、そうした念仏法的前提に、「厭離穢土」「欣求浄土」が説かれることは、戦乱の世には現実味を増して、読む者の情操を喚起しこれを育む。というのも、そこにみる六道（厭離穢土）説では、五戒や十重（梵網戒）を犯した者の墮ちる地獄の有り様をとくに詳しく、その因果応報の苦相を赤裸々に描いているからである。真盛がのちに「地藏菩薩の化身」と信ぜられるのも、その教化法が『往生要集』を用いた法談に勝れ、六道を救済する（六道能化）という性格を強く印象づけたからに相違ない。そのことを、いちはやく確信するのは、真盛の



もとに発心し最も有力な弟子となる盛全にこれをみる。

盛全の伝記は、『緇白往生伝』巻上（鈴木『仏全』六八・二六七頁）に載せるが、これは真盛の『往生伝記』の後尾に「追加」として、大永六年（一五二六）に盛音が盛全伝を加えたのにもとづく。盛全は、もと比叡山東塔西谷の住侶で、頼全と名のつて広学多聞の学僧であったが、恒に酒を好む性癖をもち、真盛とは旧知の間柄で敬意を抱きながらも、先輩にたしなめられるのを避けていた。ところが、ある日の大講筵で大酒に酩酊したとき、地獄に堕ちてゆく恐怖の夢をみ、必死のなか真盛の錫杖に執りすがって救われたところで目が覚め、直ちに弟子となる。その際に盛全は、「先師の宗風に従わざれば、必ずや三途（三悪道）の塵境に堕ちなん」との思いを強くし、真盛を「地藏菩薩の化現」に違いないことを確信したという（『続天全・史伝2』五一―八頁下―九頁上）。そこでつきには、『往生要集』感得後の、真盛による化他活動の特色をみてゆきたい。

#### 四 真盛の教化形態にみる倫理的勸誡

真盛の化他（教化）活動は、僧尼をはじめ世俗の諸種の階層に及んだ。その有り様を、『往生伝記』巻下には次のように記している。

或時不<sub>レ</sub>將<sub>レ</sub>一人<sub>ノ</sub>伴侶<sub>ヲ</sub>モ、自<sub>レ</sub>帶<sub>シ</sub>三衣一鉢ノ袋<sub>ヲ</sub>遊行<sub>ス</sub>。或時引<sub>ハ</sub>率<sub>シテ</sub>數輩ノ僧尼<sub>ヲ</sub>、普<sub>ク</sub>勸<sub>メ</sub>一向專稱<sub>ノ</sub>行<sub>ヲ</sub>往還<sub>ス</sub>。縦<sub>ト</sub>雖<sub>レ</sub>為<sub>ト</sub>天子將軍御前<sub>ニ</sub>不<sub>レ</sub>憚、談<sub>シテ</sub>佛法質直ノ理<sub>ヲ</sub>、聊<sub>カ</sub>無<sub>レ</sub>吐<sub>ト</sub>追從<sub>テ</sub>詔曲<sub>ノ</sub>詞<sub>ヲ</sub>。或入<sub>ニ</sub>守護・国司之室<sub>ニ</sub>、無<sub>レ</sub>端演<sub>ニテ</sub>仁義五常ノ旨<sub>ヲ</sub>、頻<sub>ニ</sub>諫<sub>メテ</sub>成敗憲法<sub>道</sub>。総者通<sub>シ</sub>真言天台ノ兩宗<sub>ニ</sub>、別者開<sub>ク</sub>律家念仏ノ二門<sub>ヲ</sub>。然者(中略)外<sub>ニ</sub>鑒<sub>ミ</sub>機<sub>ヲ</sub>、為<sub>レ</sub>度<sub>ニ</sub>在家出家ノ衆<sub>ヲ</sub>、嚴<sub>シク</sub>示<sub>シ</sub>五戒十重ノ制禁<sub>ヲ</sub>、一、応<sub>シテ</sub>時<sub>ニ</sub>欲<sub>シテ</sub>救<sub>ト</sub>有縁無縁類<sub>ヲ</sub>、偏<sub>ニ</sub>弘<sub>ム</sub>三輩九品ノ行因<sub>ヲ</sub>。就<sub>ニ</sub>講談之趣<sub>ニ</sub>、對<sub>シテ</sub>俗士<sub>ニ</sub>者、糺<sub>ニ</sub>禮義之道<sub>ヲ</sub>、教<sub>エ</sub>慈悲正直ノ旨<sub>ヲ</sub>。向<sub>ニテ</sub>出家<sub>ニ</sub>者就<sub>ニ</sub>進退之義<sub>ニ</sub>、示<sub>ス</sub>律儀清淨ノ法<sub>ヲ</sub>。故<sub>ニ</sub>嫌<sub>ニ</sub>在家ノ不義<sub>ヲ</sub>、堅<sub>ク</sub>出家ノ不律<sub>ヲ</sub>誠<sub>ム</sub>。(割注省略、『続天全・史伝2』五〇一頁)

ここには、僧尼と在俗者への勸化の基本姿勢が簡潔に述べられている。自らは三衣一鉢のみにして質素と無欲をこととし、随順の僧尼(出家)には「律儀清淨の法」を示して「一向專稱」を勧め、また在家には「五戒十重の制禁」を示して、「三輩九品の行因」(念仏)を弘めるのが、基本のスタイルである。ことに、守護・国司(または俗士)には、「仁義五常」と「成敗憲法」を教諫し、「礼義の道」と「慈悲正直」を諭すという手法が取られていることに注意したい。仁義五常は「仁・義・礼・智・信」にて儒教の説く世俗的な道徳倫理を指し、また成敗憲法とは政治や行政に公平と正義の秩序を確立することをいう。そして、俗士(在家)には「有縁無縁の類」に属す多くの農民大衆が含まれよう。右の文末に、在家の「不義」と出家の「不律」を嫌い誠めたとするように、出家には戒・行(戒律を尊

重し念仏行に専念する）を勧める一方、在家には仏法を基盤に世俗に生きる者の倫理道德と正義を求め、対応の違いと特色が認められる。

それで、真盛の教化では僧・俗の広い階層に及んだから、(一)僧尼、(二)宮中・公家、(三)守護・国司、(四)農民大衆の、対機による区分を試みたい。いまは先に(二)と(三)について、右の文中に省略した割注には、天子とは後土御門天皇、また將軍は足利義政、そして守護には河内の畠山義就・義豊父子、丹後の一色義益、伊賀の仁木政長、近江の六角高頼、越前の朝倉貞景、摂津の薬師寺元長ら、さらに国司には伊勢の北畠材親ほかの名が列せられている。

真盛による宮中や公家への進講は、『往生伝記』にはつまびらかにしないが、当時の女官や公家らの日記類によつて知られるところとなつた。<sup>(6)</sup>それらによると、彼らには『往生要集』や『法華経』提婆品を講じた上で、円頓戒と十念を授ける手法を取ることが顕著である。『要集』の講説は、最も早くには四十三歳の文明十七年（一四八五）十一月に、比叡山麓（京都側）の岩倉長谷<sup>なかつたに</sup>でなされている。これも公家への説法に相違なく、その直後の十二月八日には最初の宮中進講をみ、ついで翌年五月二十七日には第二回の進講があり、このとき上人号を受けたとされる。宮中では天皇家族をはじめ、とくに長橋の局（勾当内侍<sup>こうとうのなひし</sup>）に侍つて『御湯殿上日記』などを記した女官たちに多く熱心な婦依を受けたごとくである。或いは公家のなかで、『実隆公記』を残した三条西実隆などは、延徳三年

(二四九一) 三月十五日に西教寺に詣でて真盛から親しく十念を受けるほどに傾倒した者もいる。これらの階層はいわゆる知識階級であるから、経疏の講義に耳を傾け、また円頓戒疏などの書写をしたことも記録されている。真盛に対してはとくに、布施を自己には受けなほほどに「天性無欲の聖」である宗教的人格に引かれたといえる。

『往生伝記』には、後土御門帝の命令(勅筆)により皇太子(春宮親王)に書かせた明応元年(一四九二)十二月二十七日付けの、真盛の自讃(又は自讃)の「四句偈」を載せる。これは、真盛の教化にみる宗風を端的に表現するものである。(統天全・史伝2』五〇二頁上)

飾<sup>ニテ</sup>毀戒ノ質<sup>ヲ</sup>誤<sup>テ</sup>居<sup>シ</sup>持律之職<sup>ニ</sup>、入<sup>ニテ</sup>念仏ノ門<sup>ニ</sup>猶疎<sup>ニ</sup>ス称名之行<sup>ヲ</sup>。

所<sup>レ</sup>期者一得永不失之戒、所<sup>レ</sup>憑者弥陀兆載劫之願。

そして、いまひとつ注意を引くのは、天皇の第二皇子(二宮)である尊敦親王に出家を勧めていることである。尊敦は青蓮院尊応の弟子となつて尊伝と称し、間もなく真盛を慕つて弟子の礼をとり尊盛と号した。『往生伝記』には(巻下)、「明応二年十二月二十一日遂に御発心あり」と記して、真盛との間の往復書翰を載せている。尊盛では、天皇や周囲から出家を思い留まるよう説得され、肉親の恩愛に悩んで発心修行または道心の退転を嘆き、真盛に指針を求める。対して真盛では、その道心を誉め、釈尊出家の因縁を詳しく述べて、出家こそが高い仏道であると勧める。そして、諸宗(八宗十

宗)の得益に言及し、「機法相応」の要路は念仏であることを示して、次のように述べている。

念仏ノ意<sup>ハ</sup>、不<sup>レ</sup>知<sup>ラ</sup>南無阿弥陀仏、知<sup>レ</sup>共<sup>モ</sup>南無阿弥陀仏、唱<sup>レ</sup>バ則<sup>チ</sup>極樂ニ生<sup>レ</sup>テ、彼<sup>ニ</sup>テ悟<sup>ク</sup>開<sup>ク</sup>要行也。  
其ノ上念仏ノ外<sup>ニ</sup>ハ真言天台無<sup>ク</sup>之。  
(『続天全・史伝2』五一〇頁上)

これのと、法然の語を引用したうえで、天台の顕真座主と宝地房証真や、法相(貞慶)・華嚴(明恵)・二論など諸宗の勝れた先徳たちは皆な、「本宗を捨てて念仏の門に入り、即身に往生を遂げ」たとする。ここには、出家の上の一向専称(戒・行)を最も勝れた仏道であるとみる天台僧真盛の信念が伺われる。

真盛に対して、真盛の没後には盛全が替わってこれを指導し、のち文龜四年(一五〇四)に三十三歳で天逝したとき、これを追悼して著されたのが盛全の『雲居月双紙』二巻なのである。その巻上には、尊盛を偲ぶ和歌「四十八首」などを記し、巻下では真盛の念仏観や勸化法などが綴られている。つぎに、守護・国司に対しては、これが当時の事実上の支配層であるから、とくに厳しい勸誡による指導がみられる。『往生伝記』には(巻下)、長享二年(一四八八)八月、真盛が信濃の善光寺からの帰途に、越前の朝倉氏(貞景)<sup>さだかげ</sup>を教化したことを記す。そこでは、一門の皆なが円頓戒を受け法談に耳を傾けた。説法の際には真盛は、大小の鷹や鶯を放ち鳥籠を焼き、また関役と橋賃を停めることを求めた。さらに貞景の弟(真慶)は、出家して府中に引接寺を創建し、ついで翌年には奉行らの発

願で岡の西光寺が開創され、これらは真盛が指導する念仏道場の主要な拠点となった（『統天全・史伝2』五〇二頁下～四頁上）。

『往生伝記』にはまた（巻下）、伊勢国司の北畠材親宛ての書状と、近江の守護六角高頼に従う武将の河毛盛空入道への書翰をみる。北畠国司への手紙は、材親が文明十八年（一四八六）十二月について、明応二年（一四九三）八月にも伊勢神宮を攻略し数百余人もが殺戮の犠牲を蒙った時のもので、九月十二日の日付をもつ。そこには、神宮の尊厳を侵す不当と、勢力拡張を無理強いる「欲心」を責め、殺害刃傷によつて無間・等活の地獄に堕ちる「因果の道理」を説き、住人や往来の人々のために関を廃して、撤兵することを強く迫っている。以前に材親には、面前で説法教誡がなされており、いまのこれは安濃津の西来寺（せいらいじ）で別時念仏会中に送られた手紙であることが文面から分かる（『統天全・史伝2』五〇五頁下～八頁上）。そして、このあと材親は間もなく兵を引き揚げたとみられる。

つぎに、盛空入道宛てのは明応二年十一月三日付けであり、門下の入道に対するゆえか長文に及ぶ。ここでも、主君の六角高頼（屋形）への勸誡を先とし、八幡大菩薩は弓箭兵杖を帯ぶとも不動や閻魔と同じで地藏を本地とし、「心は慈悲深重に在て善悪理非を匡ただす」などと諭し、「理非憲法」（正義と公平の法によらないで非道の政治をする）を誠しめ、「正直憲法」（正しく直ぐに憲法に随う行政をする）または「慈悲憲法」を勧める。そして、天台宗をはじめ禅・真言・律・浄土の諸宗の宗旨と現状、

およびそれらの適否を論じたのちに、「我等が如き一類を道心門と名づく、世に捨てられて称名す」と、真盛自身の信条を述懐している（『続天全・史伝2』五一六頁上）。さらに、かつて明恵高弁（一一七三—一二三二）が執権泰時に説いた言葉を用いて、「世の乱世の根元は欲を本とし、欲心が一切に變じて禍となるのが天下の大病である」とする。なお、諸宗を論ずるなかで、真言など聖道門には「三業相応」、西山・鎮西ら浄土諸宗では「信行相応」が得道の要件であるとし、また律宗の所では「一切の仏法の興盛、往生極楽、即身成仏の源は戒を離れては成ぜず」と主張するのは、真盛の宗旨（道心門の念仏）を捉えるうえに注目すべき言葉である。そして、「一向宗、無碍光宗並びに日蓮の一派の事は沙汰の限りに非ず」と退けるのは、当時の一向一揆や法華一揆など宗教集団が武器を蓄え戦禍の当事者になることを嫌うゆえであろう。

いまひとつ、武将たちに関連して注目したいのは、例えば朝倉貞景や畠山義就よしかたの勸化にみるように、説法の条件に愛蔵の鷹を野に解放させ、放たれた大小の鷹が真盛を慕い飛び来ると、これらにも「十念を授け」ていることである。鷹は武将らが狩猟を競うための愛用であり、真盛では無用の殺生をやめさせるのを意図する。のみならず、越前府中では総社の神馬、伊勢では薪を負う牛、或いは西教寺周辺日吉大社の猿などが、それぞれ跪いて「十念を受け」たことが『往生伝記』にいきさつを含めて伝えている（巻下、『続天全・史伝2』五〇二頁下〜四頁下）。さらに、それらの記事の前後には、越



前の岡西光寺の近くで（大畔繩手<sup>おおくろなわて</sup>）、戦場の野に無惨に殺された亡霊が真盛の前に現れ出て、修羅道の苦患を逃れたいと訴えたときに、これに十念を授けると忽ちに消えたという（『続天全・史伝2』五〇四頁上）。これら動物（畜生）や亡霊を救済する記事は、単なる奇跡譚というより真盛における六道能化の性格と特性を表現していると見るべきである。

## 五 別時念仏修行にみる天台的特色

『往生伝記』には、真盛による勸化の大略を述べ、次のように記す。

上人在生之時、或ハ発心出家<sup>シテ</sup>持<sup>チ</sup>円頓戒<sup>ヲ</sup>、布施<sup>ニ</sup>ハ不<sup>レ</sup>受<sup>ケ</sup>米錢金銀類<sup>ヲ</sup>、不<sup>レ</sup>用<sup>ニ</sup>絹綿紙布等<sup>ヲ</sup>モ。  
只致<sup>シ</sup>二期ノ間ノ罪障懺悔<sup>ヲ</sup>、堅<sup>ク</sup>護<sup>リ</sup>持<sup>ツ</sup>十戒之旨<sup>ヲ</sup>。若<sup>シ</sup>犯<sup>ニ</sup>一戒<sup>一</sup>則<sup>チ</sup>押<sup>エ</sup>テ而不<sup>レ</sup>授<sup>ケ</sup>十念<sup>ヲ</sup>者也。或ハ乍<sup>ラ</sup>白衣<sup>ニ</sup>成<sup>ニ</sup>弟子<sup>ト</sup>者、布施<sup>モ</sup>大略以<sup>テ</sup>同<sup>レ</sup>前<sup>ニ</sup>。懺悔以後致<sup>ス</sup>種種ノ断物<sup>ヲ</sup>。総而<sup>ハ</sup>無<sup>ク</sup>用<sup>ニ</sup>殺生・盗心・邪姪・妄語・飲酒、四足・二足・五辛・木子・博奕等<sup>ヲ</sup>也。不<sup>レ</sup>持<sup>レ</sup>之<sup>者</sup>ニハ、不<sup>レ</sup>賜<sup>ニ</sup>円頓ノ血脈<sup>ヲ</sup>、所持以後一種<sup>モ</sup>違<sup>エ</sup>バ則<sup>チ</sup>押<sup>シ</sup>十念<sup>ヲ</sup>。別而有<sup>レ</sup>志者<sup>ハ</sup>、一<sup>レ</sup>期間断<sup>ニ</sup>肉食<sup>ニ</sup>、或又雖<sup>レ</sup>有<sup>ニ</sup>夫妻<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>姪、或停<sup>ニ</sup>止活酒<sup>一</sup>、止<sup>ニ</sup>関役<sup>一</sup>止<sup>ニ</sup>橋船賃<sup>一</sup>、放<sup>ニ</sup>一物鷹<sup>一</sup>、破<sup>ニ</sup>借状筆<sup>一</sup>也。上人ノ勸化大凡如<sup>レ</sup>是。

（卷下、〽内は割注、『続天全・史伝2』五〇二頁）



これによると、真盛の教化では布施を受けず、代わりに「十戒を護持する」ことを約束させ、もし一戒をも犯せば「十念を授け」ない方法を取る。割注にみるように、殺生・妄語など五戒に禁止されていること（そこに四足二足とは獣や鳥を狩猟し食することを指す）や、非行（博奕等）をしないことを「断物」（たちもの）といい、また進んでは肉食を断ち関役・橋賃を取らないなどの慈悲を实践すことを約束させる。これらは、戒律を基準として、世俗的な日常生活に道徳倫理を確立せしめるという性格が強い。

このような断物をさせて念仏を勧めるのが真盛の特色であるが、その念仏指導は僧尼たちを主軸とすることは注意せねばならない。それは、別時念仏（不断念仏）という、『往生要集』にもとづく念仏修行によるからである。その行は「四十八日の別時」という形態をとり（四十八は弥陀の本願数にちなむ）、また「一向専称」を志向する。このことは、二つの意義をもつ。ひとつは、「四十八」と「専称」が阿弥陀仏の本願（第十八願）に随う他力の念仏であること、もうひとつは修行（長時）を貴ぶ立場である。前者なら法然浄土宗と同じ宗旨となるが、後者が加わることに天台的特色をもつ。他力本願念仏では、誰もが救済に預かることができ、別時念仏会には僧尼の周りに多くの農民たちが集って参加し結縁した。真盛では農民たちにも、五戒と十念を授けることは常の教化法であったが、名号を書いて与えることも頻繁であった。そのことを、『往生伝記』には次のように記す。

六字名号書写之事、随<sub>二</sub>人之所望<sub>三</sub>、大小与<sub>レ</sub>之、凡可<sub>レ</sub>及<sub>二</sub>十万幅<sub>三</sub>。布施<sub>二</sub>念仏毎日三百遍、小名号<sub>二</sub>六百遍也。

(卷下、『統天全・史伝2』五〇二頁下)

ここでも、名号の布施を受ける代わり、毎日幾百返の念仏を唱えることを約束させ、一向専称を勧めるのである。

真盛は明応四年(一四九五)五十三歳の二月末に、伊賀の西蓮寺にて四十八日別時念仏会中に没したのであるが、『往生伝記』巻上には、真盛が往生した直後に「報恩の四十八日別時念仏」が修められたことを伝え、それらの寺々の名を挙げて「二百カ所に及ぶ」と述べる。加えて、真盛の在世時には、四十八日別時念仏を指導したことは「十四カ度」であったと記す。すなわち、西教寺五度、西光寺二度(越前)、西蓮寺二度(伊賀)、西来寺三度、成願寺・延命寺各一度(伊勢)である。ついでまた、「不断念仏の伽藍は十六カ所」であるとして、それらを挙げる。①西教寺(坂本)②引接寺(越前府中)③西光寺(同岡)④放光寺(同新庄)⑤青蓮寺(同大野)⑥蓮光寺(同所)⑦西蓮寺(伊賀長田)⑧九品寺(同浅生田)⑨西福寺(同大野木)⑩西盛寺(同三田)⑪西来寺(伊勢安濃津)⑫成願寺(同小倭)⑬惠光寺(同作田)⑭称名寺(同赤間)⑮蓮生寺(同射和)⑯光泉寺(同野田)である。これらのうち、⑨⑩⑬⑭⑯は尼寺である(巻上、『統天全・史伝2』四八九頁)。真盛の教化には、尼僧が多いのも特徴である。

それで、真盛の往生直後に、後を追って道林という僧が入水捨身を遂げたというが、この傾向は真盛の生前中にも顕著に見られ、これにも尼僧が多い。すなわち、延徳四年（一四九二）に妙心・妙珍の両比丘尼が、またその前の長享二年（一四八八）に真能・真然の両比丘尼らが（巻上、『続大全・史伝2』四八三頁上）、さらに真範尼の入水などもよく知られている（巻中、同四九六頁下）。入水して往生を遂げようとするのは、真盛の教化に心酔するあまり、乱世の不幸によって『往生要集』に説く「厭離穢土 欣求浄土」を急ぐ傾向といえるが、真盛では不本意であり、仏道には命を惜しまず専心に称名行に励んで、死後に往生を遂げるよう諭したので、捨身はのち永く止んだという（『続大全・史伝2』四九六頁下）。

また、『往生伝記』には、「長時修行・不断念仏の志趣」を述べている（巻上、続『続大全・史伝2』四九〇頁）。ここでは、「念仏三昧を成じ見仏の因縁となす」には、別時の念仏行は一日七日のみならず、長日不断の行業が好ましく、それによって「修行を退転せず、弥陀の本願に乗じて六字の名号を唱え、群類をして往生を遂げしめる」のであるとする。

つづいて『往生伝記』には、別時念仏を修めるとき、真盛による僧尼への教誡を書き留めている。それは、「不断念仏僧尼等当番之次第」といい、七項を挙げる。要約すると、①食事・大小便・掃除・病気等を除いて欠怠しない、②用事は一問一答ですませ世俗の言論と戯笑を交えない、③怠惰に睡眠

しない、④眠くなれば外陣を經行し星月を見たり冷水で顔を洗うなどし少しの休息に止める、⑤虚しく信施を食い睡眠をしない、⑥内陣に参詣人と語らず急用には立つて弁じます、⑦称名は高声にて口を閉じない、という。そして、「右の条々に違背する僧尼は無道心の致す所で、俗塵を離れ練若れんにやに住するのは一向専称のためである」とする。しかして、「三界の家宅と三悪の火坑を眼前足下にみて、歩々に無常の近づくことを忘れず、墮落阿鼻の苦因を免れるべく、往生極楽の素懷を遂げるために、他力の願に乗じて、六字の称名を励むべき」ことを強調する（『統大全・史伝2』四九〇頁下～一頁下）。（一）には、『往生要集』に説く長時修行と別時念仏行を模範に、俗塵を離れて一向専称の称名行に励む天台的な修行を勧めていることがみてとれる。

さらに『往生伝記』には、次に「伽藍興立並衆僧法度之事」を記す。それには、①道場建立は信仰発起の仁を施主とし公の勧進によらない、②仏供灯油は無縁の参詣人の財を用いない、③寺領田畑等の寄附は一切受けない、④衆僧の衣食は頭陀ずだごうじき乞食による、⑤齋飯は一汁一菜一果による、⑥布施物は一向受用しない、⑦病気を除いて非時食ひじきを用いない、⑧食後に無益の雑談をせず念仏する、⑨睡眠には衣を脱いだり帯を解かない、⑩口論・打擲すれば両僧とも擯出する、⑪在俗の檀那に給仕しない、という（『統大全・史伝2』四九二頁下～二頁上）。ここには、割注に『往生要集』の引用もあって、無欲に質素な草庵にひたすら念仏行に励むことを教えるのである。

さてここで、盛全の『雲居月双紙』をみると（巻下）、そこでも『往生要集』をもとにして、よく似た僧尼への教誡が綴られている。盛全では、「戒行清浄にして不断念仏せん人は道心者なるべし」と述べて、とくに道心を強調して、「道心と念仏」をセットにした叙述を多くみる。道心について盛全は少し詳しく述べ、それは「自利利他の二」であるとし、三業清浄と四無量心（慈・悲・喜・捨）などを内容としてそれを示している。<sup>(7)</sup>

そして、盛全が『往生要集』の大意を示して、次のように述べることはとくに注意を要する。

往生要集大意者撰此文<sup>一</sup>。

大菩提心・護三業<sup>一</sup>、深心至誠・常念仏、

随願決定生極樂<sup>一</sup>、況復具余諸妙行<sup>一</sup>。

護三業者有四戒行<sup>一</sup>、所謂身手口意。

身不作淫欲<sup>一</sup>、常着三衣鉢<sup>一</sup>。手不作殺盜<sup>一</sup>、常持念珠等<sup>一</sup>。

口不説讚毀<sup>一</sup>、常唱仏名号<sup>一</sup>。意觀無常・我<sup>一</sup>、常願生極樂事<sup>上</sup>。

この文に続いて、「不断念仏堂の僧尼等行儀事」が列記されており、これらのことは真盛が弟子たちに常に教えたことと理解してよい。そこには、「堅固に五戒をたもちて非時食をたち、一滴もさけのまず」云々等の十七項の行儀誡条をみる。先にみた『往生伝記』のと類似があり、いっそう詳しく

なっている。別時（不断）念仏会ごとに随時適応した行儀規則が定められたともいえる。

そこで、右の「大菩提心」以下の二行は、『往生要集』の「助念方法」にみる「総結要行」の文である（『大正』八四・六六c～七a）。つまり、真盛が黒谷隠棲時に『往生要集』の義に徹したとする要点をこれにみてよい。「護三業」は、右には「四戒」によって示され、それには五戒と梵網戒の十重を内容に含み、また「常念仏」（不断念仏）は真盛では「一向専称」（四十八日別時念仏）の形態をとることにはもはや言うまでもない。しかも、四戒は「身三口意」の四業とするなかに、戒と称（念仏）が「大菩提心」（道心）を基盤に融合して示されている。盛全では、「釈迦一代の説法は深広なりといへども止悪と行善との二なり。止悪（戒）は禁忌のごとし。行善（念仏）は眼薬のごとし。故に三業の悪障を止め除いて三悪道の苦を逃れ、六字の名号を唱えて九品の蓮台に生ずべし」という旨を述べ、戒と称が不可分の関係にあることが理解できる。<sup>9)</sup>つまり、今日の真盛門流（天台真盛宗）において、真盛の「戒と称」の教学は、決して「称（念仏）が主で戒は従」（円戒助業論）とかではなく、戒と称の相即融合（相互包摂）、または一致（戒称不二）であるとみられているのは、右の盛全の言葉によって支持されるものといえよう。<sup>10)</sup>

本節では、室町時代の中期から後期への戦乱時に、天台僧の真盛が『往生要集』に依拠して持戒念仏を弘めたその特色を追跡した。そこには、六道能化という性格によって、真盛を「地藏菩薩の化身」

とする信仰を生むゆえんの事績が顕著に認められた。<sup>11</sup> また、濁世の万民を救済する仏道として本願称名念仏法を取ると同時に、戒・行を重んずる天台的特色がみられた。ことに、『往生要集』を法談に用いて「五戒（十重）と十念」を授ける方法は、人心の宗教的情操を育み高めると同時に、世俗での生活倫理や政治倫理を導くのに役割をもった。真盛の教化によって、守護・国司らが厳しい勸誡を受け容れたのをはじめ、階層を超えて帰依を受けたことでそのことが分かる。少なくとも真盛では、乱世荒廢のときに「機法相応」にして「信行相応」の仏道は持戒念仏法であることを確信したのであり、その宗風は門弟に受け継がれ、独自の教学をもつ門流が形成されることになる。なおまた、真盛が動物（畜生）にも「十念」を授けたことは、弱い立場の衆生に救済をはかる六道能化の見逃せない一面であり、今日のいわゆる「自然と野生」との共生、および「環境倫理」を導く指針ともなりえよう。

## 第二節 真盛における『往生要集』観の特色

### 一 真盛に関する新出資料の意義

室町時代の中期から後期にかけて、天台僧であった真盛（一四四三—九五）は、応仁・文明の大乱をへて、世相が権勢を争奪する戦乱と人倫の荒廢にみまわれるなかで、「無欲清淨 専勤念仏」を標榜し、「持戒念仏」をもつて仏道と人心を導いた念仏聖である。その拠り所は、かつて比叡山の横川よかわで源信（九四二—一〇一七）の著した『往生要集』であり、真盛は横川の麓に位置する坂本の西教さいきょう寺を拠点に「不断念仏」に従事し、時に京都や山城、また近江・越前・伊勢・伊賀・河内等畿内に趣き、門弟を指導するとともに、宮中や貴族・守護大名・農民たちから階層を問わず熱心な帰依を受けたことが知られている。そして、『往生要集』をもとにした勸化法のゆえか、のちに門弟や信徒のあいだでは、真盛をして六道を救済する「地藏菩薩（六道能化）の化身」であるとの信仰を生んだ。

真盛の伝記と事蹟を知るには、弟子の真生しんじょうが真盛没後すぐの、明応四年（一四九五）四月に著した『真盛上人往生伝記』三巻を根本資料とする。これには、真盛が「往生する」前後のありさまを詳しく綴り、



併せて生前の事蹟の主だった事柄を記すとともに、いくつかの貴重な書翰も収録する。つぎに、盛俊（せいしゅん一五五六）による真盛の『絵伝記』六軸（『円戒国師絵詞伝』三冊）が古く、盛俊は真盛の高弟の一人である盛音（せいおん一一五三二、伊勢射和・蓮生寺）の弟子で、自らは伊勢山田の善光寺を開基して住持し、ここで『絵伝記』を造ったとみられる。真生と盛俊のを古い資料として、江戸時代にはいくつかの伝記と絵詞伝が編まれている。<sup>(12)</sup>そして、真盛には短い法語が二つ知られるのみで（『大正蔵』七七）、著作は残されていない。

このようななかごく最近に、真盛を嗣いで門流の二祖となった盛全（一四四九—一五〇五）が著した『雲居月双紙』<sup>(13)</sup>と呼ぶ二巻の一書が検出された。これは盛全が亡くなる一年余り前の、永正二年（一五〇四）三月に著されており、盛全が後継ぎとして真盛から親しく承けた仏道を記すのをみるので、真盛の考え方を知るのに、真生撰の『往生伝記』に次ぐ貴重な文献となる。そこでいま新出の資料をもとに、真盛仏法のもっとも根幹となる『往生要集』観を中心に、真盛の念仏義における問題点とともに、その持戒念仏法の特徴をみることにしたい。

真盛が自らの仏道を、『往生要集』にもとづき、また人々の勸化にもこれを用いた事蹟は、すでに真生の『往生伝記』に伝えている。

初ニハ居シ台嶺ニ広ク学テ顕密ヲ已来タ、二十余回雖レ烈ニ三千浄侶席ニ、後ニハ入リ黒谷ニ深ク厭テ名利ヲ以後、

一十三歳偏乗二六八弘誓ノ船一、經三行シテ山林ニ尤勵ニ自行一、往二還シテ都鄙ニ專ラ先トス他ノ益ヲ。然レバ則チ  
 処々ニ談ニテ往生要集ニ弘ニ念仏一ヲ、十念普受<sup>メ</sup>テ而往生ノ果ヲ遂ル者不レ知ニ校量<sup>ヲ</sup>。化導誠ニ広ク前代尚未<sup>レ</sup>  
 聞カ。時々ニ授ニケ円頓ノ妙戒ニ示シ持律一ヲ、一得永不失之血脈相承ノ者不レ可ニ称計<sup>ス</sup>。

〔統天全・史伝2〕 四七七頁下〜八頁上

ここには、叡山で二〇余年間に顕教と密教を修めた後に、名利を厭つて黒谷（西塔の別所）に退き、それよりは五十三歳で没するまでの十三年間、弥陀の「四十八願」（六八弘誓）にもとづく念仏を自行とし、また都鄙に出ては専ら人々にこれを勧めることを先としたという。その場合、『往生要集』を談じて「十念」を授け、また「円頓の妙戒」を授けて持律を勧める形態を取り、あまたの人々が血脈を承け往生を志して帰依したとする。従つて、真盛では黒谷に隠棲したことが重要な転機となつており、そのことについて真生はまた次のようにも記す（丸カッコ内とゴチ標示は引用者）。

同（文明）十五年癸卯四十一歳、逃<sup>レ</sup>身ヲ黒谷ノ青龍寺ニ、遂ニ辞シ三千衆徒ノ交<sup>ヲ</sup>、徹シテ往生要集ノ義ニ、  
 発ス無上菩提ノ心一ヲ。勵ニ自行一ヲ偏ニ先トス化他一ヲ。無欲清浄ナルコトハナラコトハ、將ニ  
 超ニタリノ歴代ノ名匠ニモ。油鉢<sup>ヲ</sup>不<sup>レ</sup>傾、浮囊<sup>ヲ</sup>無<sup>レ</sup>疵<sup>キス</sup>。或時不<sup>レ</sup>將<sup>ヒ</sup>一人ノ伴侶<sup>ヲ</sup>モ、自ラ帶シ三衣一鉢袋<sup>ヲ</sup>  
 遊行ス。或時引<sup>ニ</sup>率<sup>シテ</sup>數輩ノ僧尼<sup>一ヲ</sup>、普勸<sup>メテ</sup>一向専称<sup>ノ</sup>行<sup>一ヲ</sup>往還<sup>ス</sup>。

〔統天全・史伝2〕 五〇一頁上

ここには、真盛が四十一歳に黒谷で『往生要集』を感得したことを伝え、以後には「持戒律儀」を堅固とし「無欲清浄」の宗教的人格をもって、「三衣一鉢」という質素な身なりで門弟の僧尼と「一向専称の行」に従事したことを讃えて述べている。ただ、真盛がどのような『往生要集』観によったかは、真生には具体的に述べるのをみず、また「黒谷」と「一向専修」という要点では、かつての法然源空（一一三三—一二二二）の念仏観が予想されるなか、真盛が黒谷で確信した仏道はいかなる天台的な特色をもつかが問題とされてよい。盛全の『雲居月双紙』には、それらのことについてかなり具体的な知見を得ることができる。

## 二 二祖盛全撰『雲居月双紙』の性格と内容

『雲居月双紙』を著した盛全は、真盛よりも六歳年下で、真盛中興の西教寺二世を嗣ぎ、師の没後まる一〇年間門流（今日の天台真盛宗）を率いた。その伝記は、詳しくはないが前記『真盛上人往生伝記』の末尾に「追加」として載せられている。これは真盛の門弟では同輩となる盛音が、『往生伝記』を大永六年（一五二六）に書写した折りに書き加えたものであることが、奥書からわかる（『往生伝記』はこのとき書写のが今日に伝わる）。それによると、盛全が真盛の弟子となったのは決して早くはなく、

真盛が没する二年前である。盛全はもとは比叡山の学僧（実報坊頼全）であつたのが、酒を嗜む習性から、ある日大切な講筵で大酒に酩酊して、夢の中で奈落の底へ堕ちてゆくとき、真盛の錫杖に取りすがつて救われ、目覚めて直ちに弟子となつたという。その劇的な発心の故に、「爾来堅く禁戒を持ち、毎日念仏十万遍」と記される事績をもち、また「先師の宗風に従わざれば、必ずや三途の塵境に墮ちなん」との述懐のもと、真盛を「地藏菩薩の化現」と確信して、真盛に従うことは他に抜きん出て、その宗風を一身に任じたごとくである。盛全は真盛が開創し、いち早く越前での念仏勸化の拠点となつた岡の西光寺を任され、のち真盛が没したとき西教寺で報恩の「四十八日別時念仏」を門弟らが修めたのには開闢の導師を勤め、二祖に推されたのである。

それで、『雲居月双紙』はかつて真盛のとき、幾度かの宮中進講を縁に、後土御門天皇の第二王子が真盛を慕つて弟子となり、尊盛と称したその人が、三十三歳で病没したときに盛全が追悼に記したものである。真盛没後には、盛全がその指導を引き継いだとみえる。本書は双紙の性格上、二巻とはいえ短編に属し、その名は「雲居の上の月影」という、亡き貴人を偲んだ意味に由来することが、巻下末の奥書からわかる。真盛の宮中進講は、真生撰の『往生伝記』には詳しくないが、今日では女官や貴族らの日記類によつてかなりの記事が検出されている。<sup>(4)</sup> そのようななかで、真盛と尊盛の往復の書翰が『往生伝記』（巻下）には収録されている。それは尊盛が真盛のもとで「出家」を志し、真盛

もまたその「道心」を励まして、格別の関係にあったからであることが、手紙の内容から伺われる。

『雲居月双紙』は、巻上では尊盛を偲ぶ文章を綴るのを中心とする。すなわち、初めに世の無常觀を述べ、「三業清淨の道心を発し、一行三昧の念仏を唱える」ことの肝要を勧め、尊盛は正しくそれを修めて「臨終正念に往生極樂の素懷を遂げた」ことを歎ずる。つぎに、尊盛の生前の行学と、黒谷に籠もって以後の真盛による化導を受けたことを記してのち、文龜四年（一五〇四）正月二十七日に尊盛が早世する前後の様子を近侍者の言行を混えてやや詳しく物語りする。そして、尊盛が病中に書写した仏典の諸文と道歌を綴るとともに、盛全が追悼のために造った「いろは四十八首」を載せる。

巻下には、真盛の化導方法である「戒行を持ち念仏する」意義を中心に述べ、初めと最後には尊盛を偲ぶ文章で括る。なかでは、道心を強調して念仏を勧め、「四無量心、貪瞋の妄念、至誠心、他力本願」などを順に述べ、また「本願ばかり」を強く誠めてのち、『阿弥陀経』と善導、及び『往生要集』の諸文を綴り、そのもとに「止悪（戒）と行善（念仏）」を熱心に説いてこれを勧め、最後に「不斷念仏堂の僧尼等行儀事」十六項目などを記述する。盛全のこの書は、近衛家伝来の陽明文庫の古書群から発見されたという。尊盛法親王を追悼するという性格の故に、宮中に贈られてのち、出入りの貴族家の書庫に残り、そのため門流内には伝わらなかつたと考えてよい。

### 三 善導流による真盛の「本願念仏」義

盛全の『雲居月双紙』は、かな交じり文の崩し字体で綴られている。そのなかに、仏典の引用は漢文の楷書体による。二十五カ所程をみる引用諸文のなかで、最も多くて印象づけられるのは善導のものであり、ついで『往生要集』に出る文である。<sup>(15)</sup> まず、善導（六一三—八一）の依用は、真生撰の『往生伝記』にはあまりみないので、盛全の書の特徴づけるひとつである。なかで、とくに注意を引くのは『双紙』巻上の末尾にみる善導の、次のような「四十八字」文である。

若我成仏 十方衆生 称我名号 下至十声 若不生者 不取正覚。

彼仏今現 在世成仏 当知本誓 重願不虛 衆生称念 必得往生。

（西村問紹編著『二祖盛全撰 雲居月双紙』六六頁）

これは、『往生礼讃偈』（『大正藏経』四七・四四七c）に出て、盛全では「いろは四十八首」を記したあとに、「阿弥陀ほとけ四十八願と云うは、南無阿弥陀仏と我名号を唱えん人を、我国に生まれしめんと誓い給うべし。この故に善導大師は四十八願の心を四十八字につゞめて釈し給へり」との旨を述べて引用される。そして、法然がこの文によって念仏を勧めたことを、次のように続ける。

法然上人、念仏行者す、(数珠)をて(手)にとらん時は、此文をとなへて、阿弥陀ほとけにうちむかひ、よろこひをなして、念仏すへしとて也。

(西村編著前掲書六八頁)

このあと、盛全による若干の敷衍と解説を加えるなかで、「本願の頼もしきに、唱えらるゝは名号なり」と、また「心を本願にかけて口に怠らず、南無阿弥陀仏と申すべき也」との旨を述べて、巻上の叙述をほぼ終えているのを見る。そして、右の善導の文は、巻下にも盛全は用いる。すなわち、ここでは善導の『法事讃』を引用して、「たとい十悪五逆謗法闡提の人も往生する也」と主張してのち、「他力本願」について述べるなかに、次のように解説するのを見る。

念仏申て往生極樂すれば、ほとけの願と行者の願ともろともに成就することわりを、願行具足機法一体の名号なりとな(名)つくるなり。つねに念仏の行者は若我成仏の文を思ひいたして、衆生称念必得往生の願力をたのむへし。(同前一〇二頁)

このなかに、「若我成仏の文」というのが、先にみた『礼讃偈』の文に他ならない。この「四十八字」文は、実は西教寺に所蔵する盛全の肖像画(寿像一幅)にも記すのを見るので、盛全がとくに座右にした要文であるかもしれない。少なくとも、右に法然の援用もあることから、真盛が盛全に教えたのは、善導流の「本願念仏」義に相違ない。つまり、「四十八字」の前半は、いわゆる阿弥陀仏の本願である「第十八願」の意を表現するので、これに随って唱名念仏を勧めるのは、「偏依善導」を標榜した法然の

宗旨と同じとなる。

真盛が法然を尊敬し私淑したことは、その「発心」によって黒谷に隠棲したことでも予想されるが、真生の記す『往生伝記』でも明瞭に伺える。すなわち、真盛が亡くなる直前に、伊賀・西蓮寺での「四十八日別時念仏」に門弟が聴いた最後の説法は、「黒谷上人伝記の大原問答」であったと伝える（巻上、『続天全・史伝2』四八〇頁下）。また、『往生伝記』巻下には真盛が尊盛に宛てたやや長文の手紙を収め、そのなかに法然を用いて次のように教えるのを見る。

真言天台何<sup>レ</sup>ノ宗<sup>モ</sup>六字ノ外<sup>ニ</sup>無<sup>レ</sup>之。如来ノ金言分明也。法然上人曰。聖道門ノ得脱<sup>ハ</sup>雖<sup>レ</sup>然、時機相背不<sup>レ</sup>可有<sup>レ</sup>其益。機法不<sup>ニ</sup>相<sup>レ</sup>応<sup>一</sup>可<sup>レ</sup>シト虚<sup>シ</sup>カル云々。（『続天全・史伝2』五一〇頁下）

ここでは、「機法相応」の仏道に「六字の名号」を唱えることを勧め、このことを真盛自身が法然から学んでいることがわかる。法然と真盛の近似については、盛全も『雲居月双紙』巻上に、真盛の黒谷以後の事績を讃えて、世人の諺に「大道心者いま法然の真盛上人」と言われたと記す（西村編著前掲書二二頁）。

このように、真盛の念仏観が法然と相い通ずる善導流の本願念仏であることが、盛全の『雲居月双紙』によっていっそう明白になったのであるが、しかし注意を要するのは、真盛では善導と法然に学ぶなかに、あくまでも源信の『往生要集』を拠り所として、次に述べるような「戒行の重視」という天



台的特色をもつことである。このことは盛全でも、右にふれた西教寺所蔵の「寿像」（肖像画）の上部に善導文と一対にして、この画幅を「元応寺の戒和尚」に開眼せしめた旨をとくに記すことからもいえる。元応寺流は、もと南北朝期に比叡山に戒律を復興した黒谷流を承ける「戒家」であり、『往生伝記』には真盛の葬儀に、或いは生前の真盛が布施物を自己に受けずに元応寺へ贈るなど、真盛と元応寺流の密接な関係を知る。

#### 四 真盛の『往生要集』観にみる天台的特色

真生撰の『往生伝記』には、「円頓の化儀を調え妙戒を授与し、往生要集を講じて念仏を弘通す」という（『続天全・史伝2』四八三頁下）、真盛の教化形態を随所に伝える。盛全の『雲居月双紙』にも、巻上に真盛の黒谷前後の事績を述べるなかに、『往生要集』の位置づけを次のように記すのを見る。

無上道心をおこし、黒谷に籠居して経蔵にいり、なほ（繩）をくひ（首）にかけてねふ（眠）りをその（除）き、一切経を披閱し給ふ事一千日間也。祖釈迦一代の教法をうかゞひ、弥陀本願の大悲をまな（学）ひ、恵心所作の往生要集を講談し給ふに、道俗男女さかりなるいち（市）のこたく群集するに、あるいは妻子をすて、かみ（髪）をそ（剃）り、あるいは故郷をさ（去）りて

出家する僧尼等は幾千とかす（数）ふるにいとまあらず。

（西村問紹編著『二祖盛全撰 雲居月双紙』二〇—二頁）

また、巻下では真盛が遷化のとき西蓮寺で最後の説法は「往生要集の談義」であったと記す（同前八〇頁。これを『往生伝記』では既述のように法然の「大原問答」を講談したとする）。それで、『往生要集』の依用では、『雲居月双紙』の巻下にとくに注目したい。盛全は巻下では、念仏門に「道心をもつ」必要を力説する。このことは、真生撰の『往生伝記』でも、「我等が一類を道心門と名づく」との真盛の言葉をみるのと軌を一にする（『続天全・史伝2』五一—六頁上）。

盛全の書では（巻下）、「戒行清浄にして不断念仏せん人は道心者なるべし」と強調し、道心を「慈悲・喜・捨の四無量心」によつて説明し、なかで「捨」が肝要であるとし、それは「貪瞋の妄念心と執着を捨てる」ことに他ならないと、「貪・瞋の二煩惱」について説明する。ついで、念仏のとくに「至誠心」（『観経』三三心）のひとつ）を強調するとともに、「虚仮名聞の本願ほこり」を誠めることはとくに注意を要する。というのは、盛全が道心や止悪を強く述べるのは、本願に帰する者が罪を造つて恥じないのを嫌う主張と結びついていると考えてよいからである。

このような行論ののち、仏典の引用があり、なかで『往生要集』からの二文は大きな役割を担っていると考えてよい。そのひとつは、次のような「十念」の引用である。

弥勒所問經。不斷念仏者即得往生。当云何念仏。凡有十念。何等為十。一者於諸衆生常生慈心、不毀其行。若毀其行終不往生。二者於諸衆生常起悲心除殘害意。三者發護法心不惜身命、於一切法不生誹謗。四者於忍辱中生決定心。五者深心清淨不染利養。六者發一切智心、日々常念無有廢亡。七者於諸衆生起尊重心、除我慢心謙下言説。八者於世談話不生味着。九者近於覺意、深起種々善根因縁。十者正念觀仏除十去諸想。

(西村編著前掲書一〇六頁〜八頁)

これは、『往生要集』の「第九往生諸行」のなかにみる(『大正藏經』八四・七七c〜八a)。盛全では、これの前には『阿弥陀經』の「執持名号」の文を初めに置いて、善導の諸文をいくつかを連ねる。それらはいずれも「専称名号」を勧めるもので、そのあとに右の「十念」文を詳しく引用するのは、いささか不調和の感を覚える。というのは、称名念仏を勧める典拠ならば、『無量寿經』の「第十八願」文や『觀經』の「十念」文などが適切であり、右のはいわゆる「諸行」を勧めるからである。しかし、これの引用意図は、これを承けて盛全が次のように述べる所によつて分かる。

この十念ひろしといえども、慈悲に住して人よき心を嗜み、往生極樂の一大事を願ひ入れて、さのみ世間の物語をせずして眠りを除き、夜昼怠らず念仏すべしと云事也。およそ釈迦一代の説法深広なりといえども、止悪と行善との二なり。止悪は禁忌のごとし。行善は服薬のごとし。故に

三業の悪障をやめて除いて三悪道の苦を逃れ、六字の名号を唱えて九品蓮台に生ずべし。

(西村編著前掲書一一〇頁)

すなわち、盛全では「止悪(戒)と行善(念仏)」を導き出している。ここで、念仏(唱名)のために「止悪」を求めるのは、このあと「念仏の行者に往生を遂げざる者二人あるべし」と論を進め、「念仏を疑う人」と「念仏申すと言って罪を好む者」を邪見の人として誡め、さらに浄土宗の向阿証賢(一二六五—一三四五)の「念仏者の造悪を好む」(本願ほこり)のを誡める文を引用することでよくわかる。このことは、『往生伝記』では巻下に真盛が「河毛入道」に宛てた手紙のなか、当時の浄土宗を批判して「信行相應」に欠けるとして、自らの立場を「道心門」と呼ぶのと関連する(『統天全・史伝2』五一—六頁上)。真盛が主張する「信行相應」とは、信心を持つ(本願に帰す)者に必要な「戒と行」の尊重をいい、その意は真盛の仏道では「四十八日別時念仏」という長時の「一向専称の行」を修めたことに表れ、ここに天台的な特色をみる。そしていまひとつ、『雲居月双紙』巻下の後半に、「止悪念仏 安心」との小見出しの下にみる叙述は、一書の要点として注目されてよい。ここでは、「南無阿弥陀仏と唱うれば、八百万劫の罪障を消滅する無上功德の名号也と雖も、疑う人は往生しがたき事」と書き始めて、「念仏申すと言って心にまかせて罪を造るは邪見なり」と誡めたのち、『往生要集』の大意を示して次のように主張するのである(西村編著前掲書一二〇頁)。

往生要集大意者撰此文。

大菩提心・護三業 深心至誠・常念仏

隨願決定生極樂 況復具余諸妙行。

護三業者有四戒行。所謂身三口意。

身不作淫欲、常着三衣鉢。手不作殺盜、常持念珠等。

口不説讚毀、常唱仏名号。意觀無常・我、常願生極樂。

ここに、「大菩提心」以下の二行は、『往生要集』の「第五助念方法」の末尾にみる「惣結要行」の文である。源信ではこれをもって「止善（止悪）護三業」と行善（念仏）」に往生行を要約する（『大正』八四・六六c～七a）。そして、真盛が黒谷で「往生要集の義に徹した」と『往生伝記』に伝える要点は、正しくここにみてよい。盛全では、「護三業」を「四戒行」とするなか、それらには五戒や梵網戒の十重を含み、同時に「念珠を持ち、名号を唱え、常に極樂を願生する」ことを合致させて要行としていることがわかる。したがって、右の文には『往生要集』にもとづく真盛の「持戒念仏」法の要点が示されているといえよう。

さらに続けて、盛全では「不斷念仏堂の僧尼等行儀事」を最後に詳しく載せることは、真盛仏法の特色を最もよく表現している。それは、「四十八日の別時念仏」を修行するときの僧尼たちの規則で

ある。『往生伝記』巻上には、真盛が「四十八日の別時を十四度」修めたこと、また真盛が興した「不断念仏伽藍十六カ寺」を記し、そして「一向専称の長時修行」つまり「四十八日の別時行」のための「僧尼等当番の次第」七項目などをみる（『続天全・史伝2』四八九頁上〜九二頁上）。盛全の記す「僧尼等の行儀」は、五戒と梵網戒（十重四十八輕戒）を基盤としていて、『往生伝記』にみるのと内容が相似し、いっそう詳しくなっている。別時念仏を修めることに、事情に応じた規則をもったに相違ない。盛全の『雲居月双紙』に載せる「行儀規則」は次のようになっている<sup>(16)</sup>（かな文に漢字を当てはめて意識して引用したい）。

不断念仏堂の僧尼等行儀事

- 一 堅固に五戒を持ちて非時食を断ち、一滴も酒飲まず。昼夜に帯び解かず。衣を離さず。請用は一菜一菓等なり。初夜より夜半まで、夜半より晨朝まで、晨朝より頭陀を行じ、一時（ひるは）各番の念仏なり。
- 一 夜仏前へ番の時は眠りを除いて念仏申すべし。又伏所にては一切物語りせず。殊に人の噂を言わず。夜の寢覚めに色欲を思わずして、仏の相好を観念し、手に数珠を離さず。かるが故に不浄の膚をいろわざるが故に、暁起きにも手水使わぬなり。
- 一 一菜一菓なりとも、人の施を受けん時は、毎度に十念あるべし。

- 一 庫裡にて火にあたり、伏所にて用を弁ずる時も、そのまま心にまかせて念仏無沙汰する事なかれ。油断なく仏前へ詣るべし。たとい当番にあらずとも、細々御堂へ進むべきなり。
- 一 小事のことに身を苦しみて大事の念仏を怠る事なかれ。又私にも大事と思ひやらん事をば、越度（落度）なきように知音の人とよくよく談合すべし。よろずの業（わざ）に俄に廃忘する事なかれ。善事にも動転すれば、廢障定心をもて正法と名づく。
- 一 いつも急ぐべき事は、仏前の掃除、死骸の沐浴、茶毘の弔い、別請の時の伴となり。
- 一 檀方へも行人と参会の時、世間の事を問うとても、外返事をして、さのみ世事を語らざれ。それも又、後世を願うといえばとて、けしからぬ様語りなして、何ともして後世菩提心を起こすように、言いなすべし。相談久しければ、念仏薄くなるなり。往生の一大事一兩度語るべし。座敷久しくは、余事になぞらえて、罷（まか）りたつべし。
- 一 物語あらんに、いかに心やすしというとも、当座に無人の毀譽する事なかれ。我はさほどと思わねども、人の恨みを受くる事なり。
- 一 僧尼の嗜みたき事。歳の老たる人をば、さしたる徳なしというとも、軽しむる事なかれ。敬う心を持つべきなり。又歳若き比丘尼・女房・沙弥・小兒に対し、さのみ馴れ馴れしき風情見苦しきなり。又食事の物語、燠火の雑音、見苦しきなり。よくよく心得給うべきなり。

一 心やすき中なりというとも、さのみ用をいう事なかれ。老たる人も徳ある人も、衆に交わりては、我が身を軽くとまめに立ちて、人を召し使う事なかれ。又心ある人は、さように嗜む人には用をもきく物なり。我こそふりに見ゆるれば、取育てぬる弟子さえ氣にいらず、いわんや余の人は、きらう物なり。

一 頭陀と請用と遠行と他宿には、伴を具うべきなり。一人行くべからず。此れ律儀なり。僧尼の一人歩きせんは、破戒の基なり。故に、かりにも二人同道すべき事なり。

一 寺辺在家、親しき檀那の所にて、細々休息し、用事をさのみ言うべからず。

一 不断念仏堂の僧尼、よその靈仏靈社へ参詣参籠は無益なり。至誠心の行者をば、既に六方の如来守護し給うと説ける。無上功德の弥陀の名号を軽しめて、他の仏神へ詣るとも、承け悦び給うべからず。ただ、雑行の人なるべし。

一 僧尼の破戒においては、衆儀をへて談合をいたし、成敗すべし。又僧尼の訴訟を聞いて、やがて是非を判ずる事なかれ。しかるべき仁にも、不足言の多き事あるなり。

一 誤りありと人に扱われん同朋をば、其の人の機嫌のよき時に、余人の間かぬ所にて教訓すべし。もし承引なきと云いて逆らう事なかれ。他人他所にて譏る事なかれ。

一 道心者は用事多きが障りなり。良き事も過分をば怪しむべきなり。万の事に足らぬ事は後



の葉なり。あまりに良き事重ならば、火滅せんとて光増すと云う事と思ひ慎むべきなり。

真盛の特色は、このような規則の下に修める「四十八日別時念仏」に最もよく表れている。その日数は、弥陀の本願数にちなむ長期にわたる修行なので、出家（僧尼）を中心に修め、農民達が結縁する形態をとったに相違ない。『往生要集』では、本願口称の念仏は片隅に認められていたにすぎない。すなわち、第四「正修念仏」の「極略」と、第八「念仏証拠」の「第十八願」文や『観経』の文などである。真盛ではそれを、法然に学んで念仏法の正面に位置づけたのである。しかるにまた、「別時念仏」はこれを長時（四十八日）に修めて念仏三昧を志向するのは、『往生要集』に基づく修行法である。すなわち、第五「助念方法」の「修行の相貌」に説く「長時修等の四修」にもとづくといえる。かくて、真盛が修め指導した「一向専称」の念仏行では、その基盤には戒が位置づけられ、そのような「戒と行」を重んずることに真盛の天台的特色をみるのである。

### 《注記》

(1) 田村芳朗『天台本覚論』一九九〇年（なかでとくに「日本中世思潮と天台本覚思想」「歌論と本覚思想」「日本の美と仏教」などの諸論文）。

(2) 島地大等『天台教学史』一九七七年（四七〇頁ほか）。

(3) 恋田知子「陽明文庫蔵「道具類」の紹介(一)『雲居月双紙』翻刻・略解題」(『三田國文』四五号、二〇〇七年)。恋田氏の発見後、西村岡紹編著『西教寺二祖盛全撰 雲居月双紙』(二〇一〇年)が出版された。

(4) 牧野信之助『真盛上人御伝記集』(一九三〇年)。『続天台宗全書・史伝2』(「往生伝記」)「絵詞伝」および「奇特書」を収録。『訳註 真盛上人往生伝記』(西教寺刊、一九七二年)。本稿では、『往生伝記』の典拠には『続天全』本を用いたい。

(5) 真盛一代の年譜は、前掲『訳註 往生伝記』の末尾に載せるのが、今日までの研究をよく反映させている。また、確実な史実を研究のうえに、伝説や信仰を含めて一代を詳しく綴ったものには、色井秀讓『真盛上人―末世の聖・その史実と伝説と信仰―』(一九八二年、中山書房)がある。

(6) これらの記事は、『訳註 真盛上人往生伝記』の巻末に収録されている(同書三六九―四二二頁)。宮中と公家、つまり貴族たちからの熱心な帰依は、真盛にみる特色のひとつである。というのは、同時代の著名な高僧に、一休(一三九四―一四八一)、日親(一四〇七―一四八八)、蓮如(一四一五―一九九)らを見るなか、同種の日記類に出るのはほぼ真盛に限られるからであるという(勝野隆信「真盛上人史料考」『天台学報』八、一九六七年)。

(7) 盛全『雲居月双紙』巻下(恋田前掲論文八七頁)。西村岡紹編著前掲書八八頁以下。

(8) 同右(恋田前掲論文九〇頁)。西村編著前掲書一二〇頁。

(9) 同右(恋田前掲論文八九頁)。西村編著前掲書一一〇頁。

(10) 色井秀讓編著『天台真盛宗宗学汎論』(一九六一年)六五六頁。満井秀城「真盛の教学と蓮如上人」  
『蓮師教学研究』三、一九九三年)、同「蓮如教学と浄土戒学」(『宗学院論集』六六、一九九三年)。

なお、満井論考では、すでにみた「河毛盛空入道」への書翰に、浄土門では「信行相應」を強調する真盛の念仏思想について、『往生要集』の「総結要行」の文に「信・行」を巧みに配釈して理解している。すなわち、大菩提心(信)と護三業(行)は戒の信行、また深心至誠(信)と常念仏(行)は称(念仏)の信行であり、これらのなか大菩提心(信・道心)と常念仏(行・十念)が戒称二門に亘る信行相應、また護三業(行・持戒)と深心至誠(信・念仏安心)が戒称二門に亘る信行相應という関係で戒称一致であるとみる。

(11) 真盛が地蔵菩薩であるとの信仰は、日吉大社参道横(坂本)にある六角堂の「かくれんぼう地蔵(身代わり地蔵)」をはじめ、枚挙にいとまがない。

(12) 真盛の伝記書として信頼性の高いものは、牧野信之助『真盛上人御伝記集』(一九三〇年)に収録されている。なかで、『往生伝記』と『絵詞伝』は、『統天台宗全書・史伝2』に収める。ここでは、『統天全』本によって典拠を示したい。また、『訳註 真盛上人往生伝記』(西教寺刊、

一九七二年）が出版されており、これの巻末には真盛の年譜を典拠を示して載せる。

- (13) 西村岡紹編著『西教寺二祖盛全撰・雲居月双紙』（二〇一〇年、西教寺刊）。恋田知子「陽明文庫蔵「道具類」の紹介（一）『雲居月双紙』翻刻・略解題」（『三田國文』四五号、二〇〇七年）。本稿では、西村編著の本によって、その頁数で典拠を示す。

- (14) 先に記した『往生伝記』の「訳註」版にそれらの記事を収録する。

- (15) 引用文に関する典拠等の詳しい調査は、向井亮海稿によってなされ、注(13)の西村編著のなかに収録されている。

- (16) 西村岡紹編著『盛全撰・雲居月双紙』（前掲書）一二〇〜四一頁。なお、この書（西村編著）では写本の写真を収録しており、それとの対照で翻刻が不正確または誤りと思われる箇所は直して引用した。

## 第二章 真迢の法華円教観にもとづく持戒念仏の思想

### 第一節 江戸初期・真迢の日蓮宗から天台念仏への回帰とその真意

#### 一 真迢の伝記にみる転宗の理由

西教寺（比叡山麓坂本、天台真盛宗）の第十五世に列せられる真迢（しんちよう舜統院、一五九六一―一六五九）は、日蓮宗から天台宗に転じたきわめて異色の学僧である。主著には、『破邪顕正記』五卷（鈴木『仏全』六一）のあることがよく知られている。その転宗には、傑出した学僧であつたがゆえ、日蓮宗内にかゝりのインパクトを与えた。と同時に、事後には天台宗内で浄・戒（念仏と戒行）を双修する事跡の上に、とくに天台の円頓戒と念仏の教学を顕揚し、ひいては比叡山の横川（恵心僧都源信）にゆかりの深い真盛の教学（戒称二門）を明確化するのに寄与したことが注目される。

『破邪顕正記』に対しては、当時の先輩や同学の日蓮宗学僧達から、反論がなされた。真迢側ではまた、『禁断日蓮義』を出して応酬し、さらにそれへの反論も出て論争となつた。そして、近代では真迢の

転宗とその教学に対する研究と論評は、日蓮宗学の識者から多くなされている。<sup>(1)</sup> これらのことは、真  
 迢の日蓮宗からの改宗と『破邪顕正記』の存在が、とくに日蓮宗側で無視できない問題であったこと  
 を物語る。真迢（改宗前は日迢）の日蓮宗時代における行歴は、日蓮宗内の資料によってもかなり跡  
 づけられ、また真迢の転宗が日蓮宗内にいかなる意味をもったかについて、教学史的反省を含めてす  
 でに明らかにされてきている。

ただ、これらの日蓮宗側での真迢研究は、「脱宗者」に対する批判的姿勢と、当時の日蓮宗がかか  
 えていた問題点を中心とする。それらは貴重で傾聴に値するけれども、しかし真迢の主體的な求道を  
 その意を汲んで跡づけているとは言い難く、また転宗後の天台宗における真迢の役割と業績にまでは  
 及んでいない。

そこでまずここでは、真迢が日蓮宗の大本山（妙蓮寺）の貫首にまで登りながら、なぜ天台宗に転  
 換して道を求めたか、あるいは転宗直後に『破邪顕正記』を著わして日蓮宗を批判したその真意は何  
 であったか、そして真迢の転宗後に志向した教学（戒律と念仏）と、その宗教的確信について、真迢  
 の伝記と、主として『破邪顕正記』をもとに明白にしてみたい。

真迢の伝記は、法道（一七八七—一八三九）の編んだ『真迢上人法語』（『大正蔵経』七七）の、末  
 尾部分にある「真迢上人伝」がもっとも詳しい。<sup>(2)</sup> この伝記は、『禁断日蓮義』（一〇巻と付録一卷）の

卷二と、『破邪顕正記』卷一などをもとに、真迢自らが述べていることによって綴られている。<sup>(3)</sup>

真迢（日迢）は、幼きに日蓮宗に入り、日舜（妙蓮寺十三世）について剃髪し、日迢（圓韓）と号した。二十歳に關東へ赴き、当時多くの俊才を育成したことで著名な、日蓮宗の檀林に学んだ。すなわち、下総の法輪寺（飯高檀林）で七年にわたり宗学を研鑽したほか、中村檀林などにも修学している。そして、二十六歳の元和七年（一六二一）四月に上洛し、日源（妙蓮寺十四世）から一宗の真義を半年間に受け、のち再び關東へ戻った。中村に還住したのをはじめ、松崎の檀林、あるいは上総の大沼田と宮谷の檀林に遊学し、さらに三十二歳時には駿河国の光長寺に暫住して『法華玄義』『四教儀』『十不二門』等を講じたという。すでに幼少の時から修学で、日蓮の書四〇巻を暗誦してよく通達し、前半生の講学の間に、講義録をまとめたり、また自らの著述を作り残している。

かくて、寛永九年（一六三二）の三十七歳に至り、京都の大本山・妙蓮寺の貫首（十六世）に迎えられた。しかるに、寛永十一年（一六三四）の三十九歳十月には、翻意して改宗を決意する。すなわち、妙蓮寺の文庫に存した諸宗の章疏を披閲するに及んで、日蓮の宗義に疑問を抱くようになり、八月から十月まで宗祖日蓮の示現を請い、法義の疑念を祈問したところ、ようやく日蓮の忌日逮夜である十月十二日の夜に至って靈験を得、暁に仏の声によって『阿弥陀経』の文を感得したという。それで、翌年の四十歳四月十六日、比叡山横川の龍禅院に登り坐禅念仏し、そのなかで夢告に伝教・慈

覚・恵心の慰諭を得たという。ところが、間もなく病氣になり、一旦下山して半年余り療養したのち、四十一歳の夏に再び横川に登り法住院に住した。ついで、同年十二月京都の廬山寺で『破邪顕正記』五巻の撰述にかかり、翌寛永十四年（四十二歳）三月に完成して（刊行は寛永十六年）、横川へ戻った。そして、山門の宿老亮算の勧めに従って、同年の冬に西教寺に住職することになった。

すでに改宗時に日迢から伝心に名を変えていたが、西教寺に移ったとき真盛の霊夢を得て、真迢に改名した。西教寺では、弥陀の本願を深く信じて日課称名は六万返に及び、また円頓戒を執行し、念仏弘通数百座を勤めた。四、五年後にその学殖をかわれ、天海の要請で武州・東叡山の講者に招かれて赴いたが、暫くにしてそれを辞し坂本に帰った。やがて、西教寺をも退き、醍醐に閑居して極楽寺の廃を興し、不断念仏を始行したが、万治二年（一六五九）に病を得、京都の因幡堂で十一月二日正念に遷化した（六十四歳）。そして、遺命により西教寺に葬られたとされる。

さて、法道記の真迢伝は、転宗を決意する前後の経過をやや詳しく述べるのに意を用いているが、そこに真迢が瞑想による霊験や夢告を得ていることは、真迢の求道における主体的な回心ないし宗教的確信を得た節目として注意されてよい。つまり、後にも述べるとうり、日蓮の「謗法」への疑問、伝統天台への回帰、そして真盛への帰伏という画期が読み取れる。また、真迢が妙蓮寺の貫首になって程なく転宗を決意した理由と、後半生に求めたものは、次のように考えてよい。つまり、妙蓮寺は



都会のただ中にあるのに対し、後に身を寄せた横川と西教寺は人里を離れた山の中にあるという違いである。法道が真迢伝の末尾に、「上人モトヨリ幽閑ノ地ヲ好ミ玉フ」と記しているように、真迢は年齢的に、あるいはその頃から病気がちとなった面も考慮に入れてよいが、閑静な場所で心静かに念仏申すことを、自己の宗教的欲求として選んだのである。このことは、天海に関東へ講師に呼ばれたときも、長い滞在を好まずに西教寺に戻っていること、また晩年には人里の疎遠な醍醐に閑居して、不断念仏に従事したことなどをみてもうなずけるのである。それに、妙蓮寺を去ったのは、日蓮宗の「折伏と諫暁」に疑問をもち、ついにそれを嫌ったためである。そのことは、『破邪顕正記』五巻を読むときに判然とする。「撰受と折伏」は日蓮以来の宗是であるとしても、とくに折伏（諫暁）を「謗法」と確信するに至ったとき、転宗を決意したのであろう。大本山の貫首になればいやおうなく、それを実践することが宗徒から求められるからである。<sup>(4)</sup>

## 二 真迢の著作と論争の展開

真迢の著作には改宗前と改宗後がある。まず、転宗前のを掲げると、つぎのようなものが確認できる（成立年代と年齢、および現存の刊本年代を記す）。

『玄籤楮釈』一〇卷（元和三年〈一六一七〉、二十二歳、寛文九年〈一六六九〉刊本）

『観心異論決』二卷（元和九年〈一六二三〉、二十八歳、明暦二年〈一六五六〉刊本）

『西谷名目鈔』一二卷（寛永四年〈一六二七〉、三十二歳、寛文二年〈一六六二〉刊本）

『天台宗集解新鈔』六卷（寛永九年〈一六三三〉、三十七歳、万治三年〈一六六〇〉刊本、寛文二年刊本）

『法華宗略名目』（延宝九年〈一六八一〉刊本）

これらの書の成立年代は、法道が「真迢上人伝」の末尾に載せる「撰述目録」の記述による。なかで、『玄籤楮釈』は元和三年の二十二歳に駿河の府中で『法華玄義』と『玄義積籤』を講じて、同六年に終えたのを筆記して、一〇巻にまとめたものという<sup>5)</sup>。また、『法華宗略名目』（一卷）は、法道の記には挙げられていないが、現存する刊本を読むと、前半に「天台の要綱」を、後半には「当家」義と題して「日蓮法華宗の要綱」を叙述しているから、改宗前の著作に相違ない。全体として、真迢の日蓮宗時代における研鑽は、日蓮教学の背景をなす天台学をよくしたことが知られる。もつとも、このことはひとり真迢のみではなく、織田信長の叡山焼き討ちの時に、難を逃れてかなりの天台学僧が日蓮宗に移ったと言われ、当時の日蓮宗の関東檀林はいきおい天台教学が活況を呈した事情があり、その反映でもある。ただ真迢では、やがて天台宗に改心する基盤となったことは否めず、しかもいかなる天台教学に依拠したかが注意されねばならない。

たとえば、『観心異論決』は観心（止観）の理解について、趙宋天台の「山外」義と「雑伝派」を支持するやや先輩の日遠（一五七二—一六四二）に対して批判を加え、「山家」派の四明智礼を擁護する立場をとっている。<sup>6)</sup> 趙宋の「山外」派は華嚴思想に傾いて、日本天台の「本覚思想」に親しい側面をもつのに対し、「山家」派は天台の伝統教学を固守する性格をもつ。転宗の時に真迢が、当時の日本天台と、その影響下に日蓮宗でも比重を増していた本覚思想に満足せず、伝教・恵心等の古天台を拠り所にするに至るのは、この書のなかに準備されていたことを知る。

それにしても、右の著作のいずれもが、転宗後に刊本をみることは少しく注意を引く。真迢自身は転宗後に、たとえば『法華宗略名目』を「大邪見謗法の書」であったと後悔しており、廃棄を望んでいる。<sup>7)</sup> ともかく、転宗後にも多くの需要があるほどに、真迢が優れた学識を積んでいたことの証左といえよう。

つぎに、転宗直後の四十二歳時（一六三七年）に、『破邪顕正記』五巻を著し、そのあとには次の書がよく知られている（成立年月とその年齢、および収録叢書等を記す）。

『念仏選擢評』（寛永十七年（一六四〇）正月、四十五歳、『浄土宗全書』八）

『十宗略記』（承応元年（一六五二）八月、五十七歳、鈴木『仏全』二九）

これらの他に、『温故助導集』三巻もある。そして、やや晩年に近く（五九歳）、『禁断日蓮義』一〇巻（追

加一卷）が著された。これは、『破邪顕正記』に対する日蓮宗からの反論に応えたもので、弟子の真陽が慶安四年（一六五一）に草稿を始め、承応三年（一六五四）十一月に終えたのを、真陽が短命に没したので（一六五六年三十歳）、真迢が再治して公刊している。

それで、日蓮宗側からの反論書を見ると、まず『破邪顕正記』に対しては次のものがある（成立年と収録叢書または刊本の年代を記す）。

日賢（寂靜）『論迷復宗決』、同『別記』（寛永十八年〈一六四一〉、鈴木『仏全』六一）

日領『日蓮本地義』二卷（寛永十九年〈一六四二〉、鈴木『仏全』六一）

日遵（長遠）『諫迷論』一〇卷（慶安三年〈一六五〇〉刊本）

これら三書に対して、『禁断日蓮義』はいずれにも応答しているなか、内容の詳しさに比例して、日遵の『諫迷論』に多くが費やされている。つぎに、『禁断日蓮義』に対して、再び日蓮宗側から反論が出されたのは次のような書である。

日存（観妙）『金山抄』一六卷（万治三年〈一六六〇〉成立、寛文十二年〈一六七二〉刊本）

日航『摧邪真迢記』五卷（万治三年〈一六六〇〉刊本）

日題『中正論』二〇卷（延宝五年〈一六七七〉刊本）

これらはいずれも、真迢の没後であるから、さらなる真迢の反論応酬はかなわず、論争は終結した。

このような日蓮宗からの反論では、日存の外はいずれも当時に形成された不受不施派の学僧であることは、おおいに考慮を要する。日蓮宗では、信長時代の「安土宗論」（一五七九年）、秀吉の「千僧供養」問題をへて、江戸初期には「摂受」を重視する考え（受派）が大勢を占めるようになるのに抗して、あくまで「折伏」を貫いて日蓮の伝統を厳しく固持せんとしたのが不受不施派である。従って、不受不施の学僧では日蓮信仰に「忠実」な立場から真迢のいかなる日蓮批判にも反撃し、とくに真迢が「折伏」を「謗法」と断じたことに敏感であったと考えられる。思うに、当時は長期にわたる戦国の動乱と不安の世情から、ようやく平和の安定をもたらした折りに、あくまで折伏と諫暁を貫き、他宗を排撃する態度は、いかにも独善的と誤解されやすく、ために不受不施は間もなく非合法を余儀なくされる。対するに受派では、かつて日蓮の時代が度重なる大地震や干魃等の天災地変と、蒙古襲来の社会的動揺のなかに、諫暁をなしたのとは異なって、長い戦乱から平和を回復した江戸初期の安堵感にある世情に、折伏（諫暁）を強調する不寛容は無用の争いや混乱を招き易いと同時に、真迢の批判したごとき謗法と受け止められがちであることを恐れ、この際は「摂受」の精神を発揮して他宗との共存をはかるのを、時代的要請とみたのである。もつとも、摂受派でも日存が詳しく反論を浴びせているように、真迢の転宗と日蓮批判には不本意なのではあるが、それでもなお日蓮宗に満足できない者が出ることに、むしろ内省と寛容が多くはたらいいたゆえ、真迢への反論がいきおい影を潜めたと考えられる。

### 三 『破邪顕正記』の内容構成と撰述意図

『破邪顕正記』五巻は、全体で六七の条目の下に叙述され、各巻の分量はほぼ均等である（巻五は少し多い）が、各条の長短はかなり不均衡である。

巻一は五条からなり、初めに真迢が転宗して、この書を著した理由を述べる（第一条）。のち日蓮教学の批判に入り、まず日蓮が「上行菩薩の化身」であることを否定し（二条）、また『無量義経』の「四十余年末顕真実」、『法華経』方便品の「正直捨方便」と、譬喩品の「不受余経」等の所説を根拠に「爾前の諸教は無得道である」と主張する日蓮義を、「妄説」であると退ける（三・四・五条）。

巻二では、巻一を承け二四条を設けて、日蓮の法華教学をくわしく批判する（六・二九条）。なかで、もともと長文に及ぶのは第二一条であり、ここでは日蓮が譬喩品所説の「法華経を誹謗する者は無間地獄に墮ちる」を根拠に、諸宗を「謗法墮地獄」と主張するのを批判し、逆にそのように諸教を排撃する日蓮こそが「謗法墮獄」の罪を負うとする。つぎに長いのは第二五条で、ここでは日蓮の法華独一主義が末法の時機によるというのを退け、また日蓮を「逆縁の化道をなす常不輕菩薩」に擬えることに批判を加える。つまり、末法には『法華経』のみでなく諸大乘経が普く流布するのであり、また

常不輕は觀行深位の菩薩であるのに対し、諸宗を誹謗する日蓮は名字浅智の凡僧にすぎないという。

つぎに卷三以下には、日蓮の諸宗批判を退ける。日蓮に発する「念仏無間・禪天魔・真言亡国・律国賊」の四箇格言は周知のことであるが、この卷ではまず、「念仏無間」義を退けるとともに、真迢自らは慧心流の念仏（『往生要集』）に依ることを詳しく論ずる。（三〇～三六条）

卷四では、日蓮の「真言亡国」義を退け、密教とくに台密の正義を述べる（三七～五四条）。

卷五には、日蓮の「禪天魔」義（五五～六一条）と、「律国賊」義（六二条）、それに「神道排斥」義を批判し（六三条）、そのあと「蒙古襲来」の予言は日蓮が最初ではなく聖徳太子によること（六四条）、また日蓮が諸宗を折伏するのは「宗旨建立の方便」といったものではなく「真の謗法」であると非難し（六五条）、そして日蓮の「靈驗」について言及したのち（六六条）、最後に「当世諸人の要行は往生要集にある」ことを述べて終わる（六七条）。

なお、同書には『続補』が存し（鈴木『仏全』六一）、これは二年後の寛永十六年（一六三九）までに作られ、短編の問答形式による。

さて、右にみる卷三以後の「四宗」擁護は、鎌倉時代の日蓮が初めに「法然の浄土念仏」を攻撃し、のち蒙古襲来の危険には「真言祈祷」を排撃の中心とした、その順序を追っているともみれるが、いまは真迢の転宗後の宗旨が「念仏」であることから、その正義を明かすことを初めにしたとみてよい。

つぎに、「密教」に卷四の全部を費やすのは、日本天台では密教の占める比重が大きく、『法華經』と並んで密教を尊重する真迢の見識によるといえる。また、「律」は一条のみの叙述であるが、七条を擁する「禪」よりも分量は多い。

それで、真迢の諸宗擁護は、「円体無殊」を論拠とする。これは、『法華經』を最勝の教（円教）とみるのを前提とする。円教には、「約部の義」と「約教の義」が分けられ、「約部」ならば『法華經』を知らない者（権機）には諸教（爾前八教）はみな得道の法とはならないのに対し、「約教」では『法華經』（円教）を通して諸教が見直されるから、法華以前（爾前）に説かれた諸大乘經も『法華經』に等しく（円体無殊）、みな得道の法となり、したがって四宗（諸宗）はみな覺りを得る法として有効であるという。日蓮は約部のみを正意とするのに対し、約部を踏まえて約教に立つのが天台の正意であり、これが『法華經』の真意であると真迢は主張する（卷二）。そして、四宗のなかで真迢が念仏を最適の法として選ぶのは、「顕密の間には密教を頂上とし、顕教中には法華を最上とし、西方往生の機の前には弥陀念仏を最勝とする」見方によっている（卷三）。

そこで、真迢が『破邪顕正記』を書いたのは、日蓮の法華独一主義を批判して、自己の選ぶ「浄土念仏」の方が正しい仏法であることを主張するためとみられやすいが、むしろそれは二次的であり、もっとも重要な動機は日蓮の「四宗排撃」を伴う法華教学が「謗法」であることを明らかにするためである。



真迢の諸宗擁護の立場では、日蓮の「唱題成仏」義はこれを幾分には尊重する口ぶりがある。けれども、その教学は折伏と諫暁、ひいては他宗を排撃することとセットになっていることが、真迢が日蓮信仰の本質を捨てた理由である。日蓮の「謗法」を強調することは、『破邪顕正記』の始終に一貫した主題となっている。よってこの書で「破邪」とは、日蓮宗が他宗を攻撃する教学を謗法（邪）として退けるのを中心とする。真迢では、諸宗がそれぞれに宗旨の優位を主張することは謗法とはみない。ほかに真迢の『十宗略記』をみるときにも、天台宗と浄土宗の勝れることを立場として、十宗の要綱を記すなかに、日蓮宗のみを「真実謗法の悪人」であると批判している。

つぎに、真迢が日蓮教学に不満を覚えた重要な要因は、当時の日蓮宗に比重を増していた「本覚思想」であろう。というのは、分別功德品の「一念信解」位と随喜功德品の「五十展転随喜」位を、「名字即」位の即身成仏とする日蓮義を批判し（巻二）、たびたびこれに論及しているからである。名字即の成仏は、「戒・行」を軽視する本覚思想の要点となるもので、真迢がやがて真盛に帰伏して念仏行と戒律を重んずる仏法に進むことからそれはいえる。真迢は『破邪顕正記』で、「天台・伝教・恵心」とともに宝地坊証真を引用し、それらに依拠して主張を述べるのもその故である。

さらにもうひとつ、真迢は日蓮宗における法華独一主義の「靈験」と、日蓮信仰に反すれば「臨終に悪相をみる」というのを批判する。すなわち、日蓮の諫暁を容れなかった北条重時・時頼・時宗ら

の最後が不運であったとする見方を、史書（東鑑）を引用して正し、また日蓮が嫌った戒律僧の忍性（一二二七—一三〇三）はライで死んだとか、あるいは真迢の少し前に日蓮宗から臨濟禪に転じた円耳（一五六一—一六二二）の臨終は悪相を帯びたとする日蓮宗の風聞を取り上げ、いずれも戒律を正しく守り、如法正念に終わっていると反証している（巻二）。さらに、善無畏や円仁が密教を重んじたから臨終が不幸で悪相をみたとする「妄説」を退けている（巻四）。もつとも、真迢は必ずしも「靈験」を否定するのではない。ただ、「仏法の正邪は奇特靈験にはよらない」といい、また「臨終の善悪」は日蓮信仰のいかに拠るのではなく、宿業の問題などインド以来の仏教的理解によって述べ、平人の浅智では量り難いこととする<sup>10</sup>。

さて、本節には、真迢が転宗の動機と、日蓮宗を批判した真意を中心に述べた。次には、真迢の転宗後における「念仏と戒律」の教学を、節を改めてみることにしたい。

## 第二節 江戸初期における念仏と法華の論争とその特色

### 一 真迢の「日蓮宗」批判と「四宗」擁護の立場

安土桃山時代から江戸初期にかけての念仏と法華の論争は、天正七年（一五七九）の「安土宗論」と、慶長十三年（一六〇八）の「江戸城の宗論」がよく知られている。しかしこれらは、浄土宗と日蓮宗との間の対立と相克に、政治権力側の宗教政策がからみ、同時に日蓮宗における「不受不施派」の形成とそれへの法難が密接に関わっている。論争を知る史資料の主ないくつかは、『仏全』（『大日本仏教全書』）の「宗論部」（鈴木『仏全』六一）に収録されているが、論点の詳細を知るほどには資料は充分ではなく、また論争の顛末における客観的な真相も把握し難い側面があり、どの史料を重視するかによって見方が分かれることにもなる<sup>1)</sup>。

他方、そのような宗派対抗の論争（宗論）があったのとはほぼ同じ時代に、日蓮宗から天台宗に転じて念仏を修め、『破邪顕正記』五巻を著して日蓮法華宗を批判し、法華宗学徒と論争を交わした念仏者に真迢（しんちょう）<sup>1)</sup>（一五九六—一六五九）がいる。この論争には浄土宗の学僧も真迢に組して加わっており、

『正直集』（著者名は不明）が残されている。この書は、日蓮宗の日賢（不受不施派）が真迢に反論して著した『論迷復宗決』（寛永十八年）に対し、浄土宗の念仏義から批判を加えた寛永二十年（一六四三）頃の著作である（これらの書はいずれも鈴木『仏全』六一に収録）。

本節では、江戸初期に顕著な実績を残した天台僧・真迢の念仏思想をみることを主眼とするなか、真迢の残した主著は『破邪顕正記』であるので、日蓮の念仏排斥を批判する内容を通じて真迢の念仏観を読み取ることにはしたい。というのも、論争を通じて各宗間の主張の違いをみることにより、真迢の天台的な考え方の特色が明確になると考えるからである。したがっていまは、個人の信仰と学識のうえに著されたこれらの論争書をもとに、江戸初期にみられた「念仏対法華」の論争内容と、争点となった問題を真迢を中心にみることにしたい。その場合、日蓮宗から転じて天台の念仏者となった真迢と、浄土宗学徒との考え方の違いにも少しく留意してみたい。

真迢（日蓮宗時代には日迢）は、幼きより日蓮宗で出家し、飯高や中村などの著名な日蓮宗檀林（関東）で学業を積み、寛永九年（一六三二年、三十七歳）に京都の大本山・妙蓮寺の貫首に登った。ところが、わずか二年後の三九歳のとき転機改宗を決意し、翌年春に比叡山の横川に移り、寛永十四年（一六三七、四十二歳）には『破邪顕正記』五巻を著し、同年の冬に比叡山麓の西教寺（現在の天台真盛宗総本山）に住職し、その第十五世となった。西教寺では、中興の祖である真盛（一四四三

―九五―の宗風に従い、円頓戒を重んじ日課に念仏をこととした。さらに後には、醍醐に閑居して極楽寺の廃を興して、そこで不断念仏を修めて生涯を終えた。<sup>(12)</sup>

真迢が妙蓮寺を去り、『破邪顕正記』を書いたのは、すでに前節にみたように、日蓮宗時代の関東で研鑽した天台教学を基盤に、日蓮宗の行なう「折伏と諫暁」（他宗を排撃すること）が「謗法」であるとの確信に達したためである。そして、天台の念仏者になったのは、転宗後の経歴をみると、戒行を重んじて、しかも人里を離れた山中で静かに念仏したいという自らの強い宗教的欲求にもとづくことが察せられる。

そこで、真迢の『破邪顕正記』五卷（以下『破邪記』ともいう）は、前一巻には日蓮宗の「法華教学」を批判し、後三巻には日蓮宗の「四宗排撃」を批判し退けるといふ構成を取っている。そして、これらを叙述する初めには、真迢が転宗して、この書を著した理由を述べている（巻一・第一条）。それは、「邪宗を捨て正法の行者となる」ためであるが、なかで真迢が次のような旨を述懐していることは少しく注意しておきたい（鈴木『仏全』六一・七一～五頁a）。

すなわち、自分（真迢）はかつて日蓮宗の学問のみを積んで、それを至極の宗旨と思っていたが、近年になり「諸宗の章疏」を見た結果、「台密・禅・律・念仏」の各々に俱に利益があり、日蓮の所立は「曲会私情」であることが分かったといい、また法華唱題は「日蓮の功」であるとしても、日蓮

には「謗法毀人の罪障」あるが故に信ずることができず、したがって前來に自らが日蓮学徒としてなした「謗法」を消すために、「伝教・慈覚・慧心の御義」にまかせて、「法華の正義」を明らかにするべくこの書を著したとする。そして、日蓮宗の犯している「謗法毀人」の例として、日蓮宗では日蓮の「奇特靈験」を語って、日蓮の法華信仰に反する者は「臨終に悪相をみる」と謗ることを挙げ、これを反証している。例えば、日蓮在世時の「大敵」であった北条重時・時頼・時宗や忍性（真言律宗）らについて、晩年と臨終が不運で苦痛であったことが伝聞されるのを、『東鑑』などの歴史書を引用して、極楽寺重時（一一九八―一二六一）は「一心に念仏し正念に終わっている」こと、また最明寺時頼（一二二七―一六三）は「坐禅して即身成仏の瑞相を現して」亡くなっているなどと述べ、或いは忍性（一二一七―一三〇三）が「ライを病んだ」というのを「妄説」と退けている。さらに、真迢の少し先輩で日蓮宗を出て臨濟禅に転じた円耳（一五六―一六二二）について、「最後まで酒肉五辛の人を近づけず如法正念に終わっている」と述べて、日蓮宗の悪評に反論する。真迢では、「仏法の邪正は靈験によらず、法門の義理についてよく調べるべきである」と主張し、ことに真迢が日蓮所立に疑問を生じたときのことをも明かして、日蓮像に向かって祈誓したけれども、数ヶ月を経ても終に靈験なく、ゆえに日蓮宗を捨てたという<sup>13</sup>。

ここには、真迢が日蓮宗から天台宗に転じて、この書で「破邪顕正」を著わそうとする基本的考え

方が伺われる。それは、日蓮の法華教学が「謗法」（邪法）にはかならないことを、天台の法華教学（正法）のもとに明らかにし、その上で日蓮宗の排斥する諸宗（四宗）を擁護することである。その場合、中古天台期の当時にあつて真迢が依拠する法華の「正義」とは、「伝教・慈覚・慧心」ら古天台の文献によることをいう。事実、この書で真迢が依用し引用するのは、智顛・湛然・最澄・源信らを中心とし、これに宝地房証真を加えるのを顕著にみる。また、この書で真迢が擁護する「諸宗」とは、法然の浄土宗や空海の真言宗を含む場合もあるが、基本的に叡山天台宗が擁する「密・禪・戒・浄」の四宗である。したがって、真迢が転宗後に宗旨とした弥陀念仏は、源信の『往生要集』にもとづく天台の念仏義ということになる。このように、真迢が転宗後を天台に依るのは、日蓮宗時代に天台教学を多く研鑽したことを反映し、また四宗のなかに念仏を選んだことは自らの時機観（末法）と宗教的欲求によるものと考えてよい。

それで、『破邪記』の巻一から巻二にかけて、日蓮宗の法華教学を批判するなかには、日蓮をして「法華の正義に背く」とみる真迢の基本的考え方を次のように述べる（第二条）<sup>14</sup>。すなわち、

法華には「爾前の成仏」をあげているのに日蓮は「爾前無得道」といい、また法華には念仏を明かし「弥陀の浄土」をほめるのに日蓮は念仏を嫌い、また法華には諸の如来を敬うことを説くのに日蓮は釈尊の外に「大日如来」を崇めるのを謗り、また法華には「衣室座の三軌」に住し「空

の座」にて諸法を弘通すべしと説くのに日蓮は「空無相の禅観」を嫌い、また法華には末法に戒律を持つべしと説くのに日蓮は「末法は無戒」なりと言つて律僧を国賊と罵る。

などという。そして、日蓮を「上行菩薩の化身」とすることを退け、また法華の妙行は「読誦解説等の五種」（法師品の五種法師）にわたるゆえ「題目の五字」（日蓮義）に限らないこと、或いは「末法には必ず三類の強敵」が現れて法華信仰者を迫害する（日蓮の主張）というものではなく、むしろ法華真実の行者は諸の災難には遭わない、などと主張して真迢は日蓮信仰の本質を拒否する。

このようにして、真迢では日蓮が「末法」観の上に立てた法華信仰と、また日蓮信仰の上に立てられた日蓮宗の法華教学をことごとく批判してゆくののであるが、卷一の初めには日蓮宗との間の法華「円教」観の違いを述べている（第六条）。それによると、『法華経』が円教（真実で完全な教え）であるのには、「約部の義」と「約教の義」が分けられ、「約部」ならば『法華経』を知らない者（権機）には諸教（爾前八教）はみな得道（成仏）の法とはならないのに対し、「約教」では『法華経』（円教）を学んだ上に諸教が見直されるから、法華以前（爾前）に説かれた諸大乘経も、『法華経』に等しく皆な得道の法となり（これを「円体無殊」という）、したがって四宗（諸宗）はみな覚りを得る法として有効であるという。これを日蓮では約部のみを正義とするのに対し、約部を踏まえて約教に立つのが天台の正義であり、これが『法華経』の真意であると真迢は主張する。ここに「円体無殊」とい



う論拠により、真迢では弥陀念仏はそれが説かれる浄土三部経（『双観経』・『観経』・『阿弥陀経』）が「爾前教」であつても、法華に等しく「円教」に属して得道の法であり、かえつて末法の時機観に立つときは法華よりも勝れていると主張するに至る。

つぎに卷三以下には、日蓮の「念仏無間・禅天魔・真言亡国・律国賊」という四箇格言に抗して、「四宗」を擁護する。これを真迢では、念仏（卷三）、密教（卷四）、禅・律（卷五）の順に論述する。これらのなか、念仏に次いで「台密」を擁護するのに詳しいのは、真迢の密教に対する考え方が反映されている。そこ（卷四）では、密教を日蓮が方等部（権教）の所屬とするのを批判するだけでなく、密教には「極重障の罪人」を救う即身成仏の大利益があり、極大乘の中でも「最極の秘密教」であると評価している（第三七条）。真迢では、真言と法華は最澄が止観業と遮那業を「鳥の二翼、車の両輪」としたように、どちらを偏執してもいけないのを基本とし（第四〇条）、また円仁が入唐して以後に台密が盛んになって「叡山は謗法の山となった」とする日蓮説を「妄説」として退ける（第五一条）。そして、顕密一致（理同）の立場で法華と密教は優劣を単純には比較できないとしながらも、「法華と涅槃は顕教中の醍醐味である」のに対し、これを密教に望めるときは醍醐味ではなく（第四二条）、むしろ密教は「理同事勝」という面で、或いは「機を損する」という意味で、「顕教の利益も及ばない極下劣の人、及び一切の重罪造積の悪人には悉く真言を持って即身成仏する不思議神通乗である」

と述べて、密教を『法華経』よりも評価していることが分かる（第四三〜四五条）。

また巻五では、「禪」については、日蓮宗で「当今の末法は禪門の機ではない」とする主張を退けて、「不立文字」の禪宗を邪法ではないと擁護する。ただし、禪は上根の類には適法でも、下根の機には念仏が相応しいと述べている（第五五条）。ついで「律」では、日蓮の「末法不持戒」義を批判して、「末法にも分に随って戒法をまもる」べきことを主張する（第六二条）。そのあと、日蓮宗の「神祇排斥」に対しても詳しく論述し、「善神は天上に去り、あとの社壇には邪神ばかりが入れ替った」とする日蓮の主張を退ける。また、「叡山の如法守護の神」である「三十番神」を日蓮宗が用いているのは、日蓮末弟の「曲会私情」にもとづく批判する（第六三条）。このような論述はいずれも、真迢の天台学僧としての立場を表している。

そして、巻五を締めくくるとき、「当世諸人の要行は往生要集にある」ことを述べて、そこに自己の依るべき「要行」を示し、これを解説して終わる（第六七条）。これは、真迢の天台「念仏」者としての宗旨を正しく表明するものであるから、節を改めてその念仏についての考え方を、この書の巻三によって見ることにしたい。

## 一一 真迢の『破邪顕正記』にみる浄土念仏思想

『破邪顕正記』の卷三は、第三〇条から三六条にかけて叙述される。いまは真迢自身が掲げている標目をもとに、その要旨と論拠をみてゆきたい。<sup>(15)</sup>

第三〇「末代円頓行者の所期の浄土は西方安楽世界なる事」（三問答による）では、末法には弥陀「浄土」が最適であると主張し、日蓮の法華「浄土」観を批判する。ここでは、天台の四土（同居・方便・実報・寂光）説を基盤に述べる。すなわち初めに、浄土には都率（弥勒浄土）を四土の前に加えて五種を数えるうち、後の三土は「断惑証真」の聖者がよくする浄土であるから、未だ煩惱を断じていない凡夫は「凡・聖の同居する」浄土である西方極楽を欣うのを要とする、と主張する。そして、このことを『往生要集』の第三「極楽証拠」（十方と都率に対して極楽の勝れていることを明かす）や、第八「念仏証拠」と第一〇の中の「諸行勝劣」（ともに弥陀念仏の勝れることを明かす）などを主な根拠に論証する。或いは、真迢がそこに引用する経論の多くは、『往生要集』のなかに認められ、またそれらに湛然の「諸教所讚多在弥陀」（『止観弘決』卷二）など、天台の記事をいくつか加えて論じている。ただここには、浄土教三祖（曇鸞・道綽・善導）らを直接用いていないことが注意できる。

つぎに（第二問答）、日蓮の『守護国家論』を引用して、『法華経』の説処である「靈山浄土」を四

土の「常寂光土」に直接結びつける日蓮の「娑婆即浄土（寂光）」義を批判する。また、湛然の『法華文句記』に「不<sub>レ</sub>須<sub>三</sub>更指<sub>三</sub>觀經等<sub>一</sub>」（「薬王品」釈）という解釈をめぐって、「当世に西方浄土を願うのは瓦礫土を築うに等しい」と理解する日蓮義を退ける。ここで、「娑婆即寂光」はもと天台教学に根拠をもつが、それは「宿習深厚の妙解の人」に当てはまることで、日蓮の「法華唱題」による「但聞名字の初心の人」には適わず、事実として南岳や天台の勝れた法華修行者でも西方を願った、と真迢は言う。そして、日蓮による湛然釈の理解を「妄説」とし、『観無量寿経』所説の極楽世界と『法華経』薬王品所説の弥陀浄土とは各別ではなく、同価値であると主張する。

さらに（第三問答）、伝最澄の『法華略秀句』に「爾前・迹門・本門の三種弥陀」が説かれるのを引用し、日蓮宗ではこれを爾前（『観経』等）よりも『法華経』の迹門（「化城喻品」所説の弥陀）が勝れ、また迹門よりも本門（「薬王品」所説の弥陀）が真実で勝れていると解釈するのを、真迢は批判する。すなわち、爾前経を「不成仏の権教」とし『法華経』のみを真実と位置づけ、『観経』と『法華』所説の弥陀を各別とみるのは、もと日蓮の『初心成仏抄』に由来する「妄説」であり、『略秀句』はそのことを裏付けるために日蓮の末弟が偽作したものにすぎないと主張する。その理由は、最澄の著作目録になく、また源信や証真ら天台の有力な学僧に引用するのみならず、或いは内容が経典や注釈書に相違し文章も拙劣であるからという。なお、『法華経』の「化城喻品」所説の弥陀とは、大通智

勝仏の「十六王子」の一人が昔に『法華経』を履講して仏と成り現在に西方の弥陀となつて法を説くとされるのを指し、真遼ではこれを浄土三部経に「法蔵菩薩が四十八願を立て十劫に正覺を成じ」て弥陀になつたと説かれるのに少しの矛盾はなく、つまり法蔵の前世に法華を履講したことをいうとし、したがつて『観経』等に勧める往生成仏のための弥陀念仏法は何ら価値を減じないとみる。また、『法華経』の「薬王品」所説の弥陀とは、如来の滅後五百歳に女人が法華を修行して弥陀の浄土へ往生することを説くのを指し、真遼では同じく『観経』などと異なつた「別体の弥陀」ではないことを証真の『法華文句私記』を引用して示している。

第三一「往生の業には有相と無相と多種ある事」（三問答による）では、浄土に往生するには弥陀念仏法が最勝であることを論ずる。ここでは、源信の『往生要集』でも、往生浄土の「正因」は「無相の理観」（空観）であるとはするが、しかし「下根者」はそれを修行できないために「真言・法華・称名念仏等の有相門」によらねばならない、と真遼は主張する。そして、有相門の諸教間を比較して、「顕密二教の中では密教を頂上とし、また顕教諸大乘の中には法華が最上であるけれども、西方往生の機の前に弥陀念仏が最勝である」といい、さらに「往生の行因には称名念仏が最も親近にして、真言・法華等は疎遠であるのは、喩えば刀剣の所用には価値の高い金銀よりも鉄の力用が勝れるゆえに最要なるのと同じである」と述べる。この場合、念仏が勝れているのは、真遼では「弥陀の本

願」の故であるとし、『双観経』（『無量寿経』）の「第十八願」を引用して、しかもこれを善導の解釈によつて示し、また『観心略要集』（源信）には「名号の功德」が強調されているとしてこれを引用し、これらによつて真迢が「本願による称名念仏」を支持していることは注目してよい。ただ、真迢では「弥陀念仏の行が円教の法門である」こと（円体無殊・法体不分）を力説し、念仏を明かすことを『法華経』（方便品・安樂行品）と『摩訶止観』および湛然の『止観弘決』を中心に跡づけ（明恵高弁の『摧邪輪』の引用もみる）、あくまでも天台教学のなかに位置づけて論じ、その上で日蓮（『本尊問答抄』『十章抄』）の念仏蔑視の解釈を退け、「滅後末法における法華本門の行者は必定して弥陀念仏を申すべき」であると主張する。そして（第二問答）、日蓮の『月水抄』に「法華能開・念仏所開」と主張するのも、法華「開顕」の意味を「曲説」するものと批判し、ここでは天台『観経疏』を援用している。さらに（第三問答）、浄土宗について言及し、浄土宗でも「念仏を無上とし、法華を有上とする」のは、念仏の機根によつて説くのであり、密教と法華が諸大乘教中に勝れていることは法然の『選択本願念仏集』でも認めていると論じている。

第三二「西方仏別縁異等の積義を日蓮は僻解する事」（二問答）では、ここに「西方仏別縁異」とは西方の弥陀は娑婆の衆生には無縁であるとの日蓮義をいい、日蓮（『法華取要抄』）が「天台と妙楽」の釈を用いて、「当世日本の衆生が弥陀来迎を待つのは、牛の子に馬乳を飲ませる」に等しいと「僻解」

するのを真迢は批判し、「弥陀は娑婆に有縁の仏である」ことを主張する。真迢では、「月蓋長者や韋提希等の如く弥陀の利益に預かる者は多く、況や滅後の衆生は偏に弥陀仏に頼むべき」とし、ここでは天台『十疑論』、道綽『安樂集』、懷感『群疑論』、源信『阿弥陀経略記』等に依って論証している。なかで、『十疑論』と『群疑論』の文は『往生要集』の第三「極楽証拠」に同じ文があるのを見る。つぎに（第二問答）、日蓮（『頼基消息』）が『法華経』譬喩品の「唯我一人能為救護」の文に依り、法華教主の釈迦仏は一切衆生の「主・師・親」（三徳有縁）であるのに対し、弥陀仏にはそれら「三徳」がないと解釈するのを退け、真迢では「弥陀如来は安養浄土の機の前に主・師・親の三徳をもつ」とを主張する。

第三三「日蓮は無量義経の難易二道を僻解する事」（一問答）では、日蓮宗の法華「易行」説を批判し、弥陀念仏こそが「真の易行」であることを論ずる。日蓮（『守護国家論』）では、『無量義経』のもとに「難易勝劣の二道」を判じ、また『法華経』所説の「五十展転行」（随喜功德品）と「一念信解の功德」（分別功德品）によって、法華信仰の易行が最も勝れており、これに比べると弥陀念仏は「難行中の難行、勝劣の中の極劣」であるとし、また『双観経』等の諸経には「五逆・七逆」を許さないのに、法華一乗では「無性常没と定性二乗」の類も救われるとし、そのため源信は末代愚機を『法華経』に誘引するためにはひとまずは『往生要集』を著したが、四十余年を経た最後には念仏を捨て『一乗要決』を造



った、と主張する。これに対し真迢では、龍樹の『十住毘婆娑論』の易行品を示して、「弥陀の他力を頼む易行」は「円教直道」の法にほかならないと主張し、他方で法華所説の「一念信解」は天台の「六即位」（理即・名字即・觀行即・相似即・分真即・究竟即）では相似即位であり、また「五十展転の随喜」は觀行即位に相当し、俱に「無相の理觀」を修める高次の行位を意味し、決して易行ではないとする。そして、「常没と闡提の謗法悪人」でも、回心し念仏すれば皆な往生でき、これらのことは『往生要集』の第七「念仏利益」や第一〇「問答料簡」の中の「諸行勝劣」等によれとして、諸行の勝劣と易行の問題を詳しく論じている。さらに、源信については、『一乗要決』にも「願生弥陀」を記すのみでなく、その八年後には『阿弥陀経略記』を著したと述べ、源信が一生始終に念仏し往生の素懷を遂げたことを反証している。

なお、ここでは真迢は、日蓮の「別時意趣」説にもふれている。「別時意趣」説は、經典間の矛盾を解決するために取られるインド以来の論法である。<sup>16</sup> 日蓮では、「弥陀念仏は将来に（別時に）真実の教え（法華経）を説くために、その前に（爾前に）それに誘引するために仮に方便の教えとして説かれた」との意味をいう。しかるに、真迢ではそれを、日蓮が『止観弘決』や『法華玄義』の文を「僻解」したものにすぎないと退ける。また、この条に出る『法華経』所説の「一念信解」と「五十展転」の問題は、卷二（第二四条）にも論じられており、日蓮宗ではこれらを「易行」とした上で、法華唱



題による「名字即の即身成仏」に他ならないとして、その意義を顕揚する。真迢ではすでにみたように、「一念信解」等を「易行」でも「名字即」でもないとは反対し、念仏こそが真の易行であると主張する。

第三四「日蓮が悪人女人の念仏往生を許さざるは是れ僻謬なる事」(四問答)では、「悪人と女人」の「往生と成仏」の問題を論ずる。初め(第一問答)に、日蓮の『浄蓮書』には『双卷経』の「唯除五逆」(第十八願)を根拠に、五逆謗法の者は念仏の機類から除かれると主張するのに対し、真迢では『観経』と『往生要集』によって「五逆謗法の悪人も回心し改悔して至心に念仏すれば往生する」ことを論証する。また(第二問答)、日蓮の『法華題目抄』に女人は法華唱題によらねば往生できないと主張するのに対しては、真迢は『双卷経』の第三十五願(女人成仏の願)と善導の『観念法門』、また『観経』と『往生要集』(第七「念仏利益」)等を用い、「女人も弥陀の本願にもとづき至心に念仏すれば皆な往生できる」と反証する。そして(第三・四問答)、日蓮が『法華文句』の釈を用いて、法華による外には「悪人と女人は成仏できない」とし、或いは日蓮の『一代大意抄』に「龍女の現身成仏」と「提婆の授記」(提婆達多品)を解釈して、「法華経が諸経に超過する」勝れた所説であると主張するのに対しては、真迢は次の二点をもってこれを退ける。すなわち、そのような理解は、一には「爾前の得道」を奪って法華に帰せしめるものであり、二には『無量義経』の「未顕真実」の文によって爾前の成仏を廃する「僻義」にすぎないと。さらに、「爾前の往生成仏を皆な別時意趣」とするのは、全く

証拠がなく「新立の己義」であると、真迢は批判する。

第三五「日蓮の念仏無間の所立は大謗法なる事」(一問答)では、日蓮の『下山抄』を詳しく引用して、日蓮が弥陀を蔑視して「念仏無間地獄」を主張するのを「謗法」であると非難する。日蓮の主張では、『法華経』に「正直捨方便但説無上道」(方便品)と説くのは、大宝塔(法華経)を建立して後に足代(『弥陀経』等の爾前教)を切り捨てることであるとし、また『法華経』を「軽賤憎嫉」する者を「其人命終入阿鼻獄」(譬喻品)と説くのは、『弥陀経』や念仏に執着する者を指すとす。従って、「寿量品の肝要たる妙法蓮華経の五字」を信ずる者には「釈迦仏は天月の如く、我等は水中の月の如き」であると褒める一方で、『法華経』の観音品に「遊於娑婆世界」と説かれ、観音が法華の行者を守護するために娑婆世界に来るのは、「阿弥陀仏が左右の臣下たる観音と勢至に捨てられた」ことを意味し、さらに阿弥陀仏自身も西方には還らず此の娑婆に『法華経』を守護するために留まり、弥勒の都率天に「四十九院の一院を給わつて御座す」などと、日蓮では主張する。

これに対し真迢では、「正直捨方便」等の経文については、日蓮による法華独一主義の解釈をすでにこの書の巻二に批判したと述べ、ここではとくに「命終入阿鼻獄」(譬喻品)の解釈について、『弥陀経』等を信ずる者は決して『法華経』を疑ったり毀謗しないから阿鼻獄には墮ちないと反論する。また、「西方の弥陀が法華の会座に來り給う」ことや「弥陀が釈迦の分身である」ことは経論や釈疏

にないばかりか、証真の『私記』に評判する如く「往生念仏の法門が真実でないと言われることはない」とする。そして、観音は「娑婆世界に限らず諸国に遊び給う」のであり、さらに「四十九院」のことは弥陀が西方極楽を捨てることではない、と日蓮の「妄説」を難ずる。しかも、ここでの譬喩品の文は天台智顛の解釈によれば、『法華経』を誹謗する者ばかりではなく、諸大乘を謗る者に亘るので、かえって日蓮こそが「謗法無間の罪人」であると切り返している。

第三六「日蓮書に念仏者は臨終に悪相をみるとは是れ妄説なる事」（二問答）では、卷三の最後に浄土宗を擁護する。真迢では初めに、「自分は浄土宗の学者ではなく、念仏の修行も慧心流を汲む」と断りながら、その上で法然の『選択集』や善導らを擁護する。それは、法然らの念仏者には他宗を謗る意図がないのに、日蓮宗だけが他宗を攻撃する「謗法」を犯していることを明白にするためである。それで、日蓮の『念仏無間抄』に浄土宗を破斥して、念仏者の「臨終」のことや『選択集』について述べるのを挙げ、真迢では「曇鸞・道綽・善導・懷感・法然」ら念仏宗の智者の臨終は少しも悪くないと、『続高僧伝』等の史書を引用して示す。ただし、「末代は信力微弱の故に念仏者の中に不往生の人がある」ことを述べ、けれどもそれは「機の咎」であって念仏が劣るのではないとし、しかも「臨終の善悪によって教法の邪正を論ずるのは甚だ浅近の分別である」と主張する。また、『選択集』の「捨閉閑抛へいかぼち」について、それは『観経』に「一向専念」と説く「一向」に同じ意味で、念仏の機における

一向であり、法華等を誇る意味は含まないとし、従って『選択集』を批判する高弁の『摧邪輪』でさえも、「捨閑闍拋」の意味を「謗法」とは理解していないと評する。

つぎに(第二問答)、日蓮の『下山抄』が引用され、善導は「千中無一」(念仏に依らないとき往生するのは千人に一人もない)と主張したために、「現身に凶人となつて楊柳に登つて投身し顛倒狂死した」と日蓮が酷評するのを挙げる。これを真追では、善導の『往生礼賛』に「専修は十即十生、雜行は千中無一」と述べて「正雜二行」を分けるのは、「念仏の機」について言うのであり、「法華等を持つ者は千人に一人も成仏しない」ことを言うのではないと反論する。また、善導の臨終相は『統高僧伝』や『仏祖統紀』等にみな称讃している、と日蓮を逆に非難する。

このように真追では、日蓮教学の背景をなす「天台教学」を同じく自己の立場としながらも、末法観にもとづく日蓮宗の法華独一主義を拒否し、むしろ日蓮の法華教学を「謗法」であると力説し、自らには末法の時機観の上に弥陀念仏を最勝の法とし、これを主として源信の『往生要集』の下に跡づけようとするのが分かる。ただしそこには、本願(他力)に順ずることが強調され、『無量寿経』(双観経)の「第十八願」にもとづく「称名念仏」を最適の法とし、『往生要集』の事観念仏法を一步進めた立場が認められる。そのことは、善導や法然に親しい側面となり、ために浄土宗への親近感となつて表現されているといえる。

### 三 日賢の『論迷復宗決』による真迢への批判

真迢の『破邪顕正記』に対しては、日蓮宗側のとくに不受不施派の学僧から反論書が出された。これには、日賢（寂靜）『論迷復宗決』と『別記』（ともに寛永十八年、一六四一年）、日領『日蓮本地義』二卷（寛永十九年）、および日遵『諫迷論』一〇卷（慶安三年、一六五〇年刊本）がある。<sup>17</sup> これらのうち、日賢と日領のは『仏全』に収録されており（鈴木『仏全』六一）、なかでも日賢の『論迷復宗決』は簡潔なうえに、真迢の念仏思想への批判を多くする特色をもち、しかもこれへの反論に『正直集』があるという関係から、いまは『論迷復宗決』の念仏批判の論点をみることにしたい。

日賢の二書では、『論迷復宗決』（以下『論迷決』ともいう）には、真迢『破邪記』卷一と卷二の日蓮教学批判にみる本質的な部分に反論してのち、後半には真迢の念仏義（同卷三）を批判するという構成をとる。つぎに、同『別記』には『破邪記』五卷の各巻に対して要点的に反論を加える構成をもつなか、『破邪記』卷二までを対象に日蓮宗の法華教学を防衛するには相対的に詳しい反面で、念仏義に対してはもはや簡単にすませている。

さて、日賢（寂靜、一五六九—一六四四）は、日蓮由緒の名刹である中山法華経寺の第一九代に就き、

また関東の著名な日蓮宗の学問所である中村檀林の化主（学頭）を勤めた学僧である。従って、真迢にとつては日蓮宗時代の関東で、教えを受けた師または先輩という旧知の關係にある<sup>18</sup>。しかるに日賢は、文禄四年（一五九五）以降に秀吉の「千僧供養」問題を契機に形成された「不受不施」派の重鎮となつたために、寛永七年（一六三〇）のいわゆる「身池対論」に連座して江戸幕府の弾圧を受けた。真迢が転宗後の寛永十四年（一六三七）に『破邪顕正記』を著し、これが二年後に公刊されたのに反論して、右の二書を著したのは流罪先である遠州三河に自らが開創した本源寺においてであつた。

そこで、『論迷復宗決』をみると、序文の後およそ九条に叙述され、それらをいま標目によつて概観すると、次の通りである。<sup>19</sup>

- |               |                |                |
|---------------|----------------|----------------|
| (一) 偏円権実起尽    | (二) 四十余年未顕真実   | (三) 三時弘経       |
| (四) 三時弘経之導師   | (五) 末法法華行者位次   | (六) 末法法華行者所期浄土 |
| (七) 三部経一念十念往生 | (八) 爾前迹門本門三種弥陀 | (九) 略秀句真書      |

これらのうち、(一)の「偏円権実起尽」とは『弥陀経』等の爾前教を偏権（偏つた仮の教え）とし、『法華経』を円実（完全で真実の教え）とみるのをいい、また「権実起尽」とは釈尊の説法順序では権教（爾前教）が初めに起こり、実教（法華経）をもつて最後が尽くされるという意味である。そして、蓮祖（日蓮）は「約部」を正意とし、日本国の「謗法」は「約教」を正意とする「円体無殊」の考え方から起

こる、と日賢がここで主張するのは、すでにみたように天台教学を共通の知識としながら、真迢とはまったく逆の主張であることが分かる。

(二)では、『無量義經』の「四十余年末顯真実」や『法華經』の「正直捨方便但説無上道」などの要文を挙げ、最澄の『法華秀句』と『注無量義經』を引用して、真迢の「円体無殊」に立って弥陀念仏を円教に位置づける理解を誤っていると論ずるのであるが、ここでも同じ天台の章疏によつて真迢とは全く逆の論証をしていることが分かる。

(三)では、「正・像・末の三時」のなか、末法では『法華經』が盛んに流布することを主張する。これもまた日蓮を祖述するものであるが、真迢では末法には『法華經』のみでなく諸大乘教が流布すると批判して、弥陀念仏を最適の法と主張したことはすでにみた通りである。

そしてつぎの(四)では、三時の弘教には「撰受と折伏」の二面があるなか、末法には「折伏」こそが前面に出るので、末法時には「本化の菩薩」(『法華經』從地涌出品に出る上行菩薩らを指し日蓮はその化身とされる)が導師となり、本化菩薩は折伏の方法で法華を流布せしめる、と日賢が主張することは少しく注目してよい。つまり、このことは当時の日蓮宗のなかで、真迢にきわめて熱心に反論した不受不施派の面目をよく表現している。なぜなら、真迢では「折伏」を「謗法」に他ならないと断じたからである。



つぎの(五)以下の主張は、真迢『破邪記』卷三の念仏についての論議に対応する。まず(五)の「末法法華行者位次」では、『法華經』所説の「一念信解」と「五十展転」をもって持経（『法華經』を持つこと）による「名字即の成仏」とすることは、「時刻相應の所判」であり日蓮の祖意であると強く主張する。なぜなら、末法には「行（修行）と証（覚り）」はなく、「教門（名字）のみがある」からだとする。そして、真迢に対して、『往生要集』は理觀の念仏を本意とするのに、その理觀を修めえずに本願を頼み称名念仏を樂ねがうというなら、どうして法然の浄土宗に入らないのかと難じ、また「名字即位に持経（唱題）の功を歎たたえる」日蓮の意を汲まずに法華を謗る過失を招くなら、「絶命の後に苦趣に入る」と警告する。

(六)の「末法法華行者所期浄土」では、日蓮宗は『法華經』寿量品に説く「不毀靈山」を浄土とし、これを天台の「四土」説をもとに最高の浄土（四土不二の常寂光土）であることを論ずる。また、淨刹に生まれるには、「法力・仏力・信力」の三力を要するなかに、法力は「法華經が最第一」であり、しかも「折伏門に依り身命を惜しまない」とき、三力が具足して仏前（浄土）に生まれると主張する。そして、弥陀の極樂浄土は「同居の浄土」であり、そこには「実の報土」という意味はないと真迢の浄土觀を厳しく退ける。さらに、「法華に結縁しなければ浄土を見ることはできない」というのが日蓮の祖意であるとし、これらのことを詳しく論じている。



(七)の「三部經一念十念往生」は二段からなり、初めには浄土三部經について「往生実不」を論述し、後には法然の所立について「往生実不」を論じる。前者では三つの過失を挙げ、一には「自国の浄土を捨てて他方の浄土を求める過失」、二には「弥陀には権(四十八願)と実(妙法)の願がある」こと、三には「西方に往生できるのは皆な法華經の功力による」ことを論述する。また、後者では法然の「正雜二行」について論じ、法然の「捨閉閣抛」は「曲会私情」にすぎないとしてこれを退ける。

(八)と(九)では、「爾前・迹門・本門の三種弥陀」を論ずる。すなわち、爾前の弥陀は「応身・同居浄土」であるのに対し、迹門の弥陀は「勝応身・方便土」であり、そして本門の弥陀は「報身・実報寂光土」であるという対比優劣を、『略秀句』や『法華經』の文などを詳しく引用して示す。そして、『法華略秀句』を真迢では偽書としたのに反論し、最澄の真撰であること述べる。すなわち、一に最澄の目録にはなくとも『法華秀句』と広略の関係で異なることなく、二には源信等に引用がなくとも『観心略要集』には近似の文があるとして、それを引用して示す。

さらに、この書の最後には、真迢の日蓮宗への批判の不当なことを三つ挙げる。一には、真迢が日蓮を「謗法墮獄人」と非難するのを挙げ、日蓮が「一宗の大義を成す」のは諸宗の祖師に同じで、これを貴ぶべきこと、二には真迢が宗号を呼ばずに「日蓮党」というのはかつて一宗(日像流)に養われた大恩に背くこと、そして三には真迢が日蓮宗を「小靈験」と貶むのに対して、日蓮宗には「大靈

「験」のあることを述べる。すなわち、「開山以来諸寺諸山には大靈験」があり、またとくに日蓮が「弘長の流罪と文永の死罪には仏神の加護を得て、しかも国主の赦免のあった」ことは誰でも知っているなどという。

つぎに、『論迷復宗別記』については、いまは『破邪記』巻三への批判だけをみておくと、そこには次のような二条が論じられる（鈴木『仏全』六一・一六六頁）。

(一) 往生要集文旨事

(二) 他経但記断善不記惡事

(一)では、真迢が『破邪記』の第三三条で、「念仏易行」を『往生要集』の「諸行勝劣」を援用して主張した箇所を取り上げる。ここでは日賢は、法華の「一念信解」が弥陀の「念仏三昧」よりも勝れているとする日蓮の解釈は、『往生要集』の文旨でもあることを論ずる。また(二)では、真迢が『破邪記』の第三四条で、「悪人女人の念仏往生」を証真の『法華文句私記』に依拠して主張するのを取り上げる。日賢では、「提婆と龍女の授記」により『法華経』でのみ「悪人と女人」が救われることは、証真の『私記』によっても支持され、法華が念仏に優れることは明白であると反論する。

日賢のこのような論述では、いずれの場合も専ら法華円教の「約部」義に立つ章疏の解釈に依っていることがわかる。

#### 四 『正直集』の念仏義と日賢を批判する論点

日賢による真迢批判に対して、真迢を援護したのが『正直集』である。この書では、著者を明確にせずとも、なかで日賢の「浄土宗に対する妄説」に反論し、また法然を擁護して浄土宗に立つ念仏義を述べていることが読み取れる。したがって、真迢（天台宗）との念仏観の違いにも留意して、この書での論争点を追ってみたい。

『正直集』では、簡潔な序文があるので、まずそれを見ておく（原文は漢文）。

釈真迢、未だ其の姓を詳にせず。本と日蓮宗の徒にして、後に改宗し台家に帰す。（中略）楞嚴の古風を仰いで一行三昧を修め、乃ち『破邪顕正記』を作り本宗（日蓮宗）の邪を破し、台家の正を顕わし、改宗の来由を述べ、善を尽くし美を尽くす。爰に遠州本源寺の寂靜（日賢）有り。深く迢公（真迢）の改宗を嫉み、固く「破邪」の流布を妬み、自ら一卷書を作り、『論迷復宗決』と号す。返対の旨趣は深く自法に著し、問答の所詮は専ら浄土を誇る。（中略）是を以て、静子（日賢）を析挫し迢公（真迢）を褒揚し、『論迷』の「一念十念」等の曲説に就き、略して三五を挙げ自宗の正趣を明かす、故に題して『正直集』と号く。

(鈴木『仏全』六一・一四二頁a、かぎかつこと丸かつこ内は引用者による)  
 ここでの趣旨は明快であるが、なかで「一行三昧」とは比叡山の横川(楞嚴)やその麓の西教寺で、真迢が修めた念仏三昧(称名念仏)をいう。また、「正直集」とは日賢の念仏に対する「曲説」を正しく直すとの意図により、そして「自宗の正趣」とは後に明白になる善導と法然源空による念仏(浄土宗)の正義を指すとしてよい。

ついで『正直集』では、日賢『論迷復宗決』の後半部分に論ずる「浄土念仏」の箇所だけを取り上げ、およそ八つの論点(八条)に叙述される。その論述形態は、「論云」として『論迷決』に述べる日賢の主張を簡略に表示し、次に「今云」と標して著者の正義を論述する。それで、論点の要旨を対照させて、『正直集』の反論をみてゆく。(鈴木『仏全』六一・一四二頁b～一四四頁)

第一 (論云)浄土家が安養(極楽)を報土とするのは然らず、弥陀の浄土は応化身の同居土である。  
 (今云)「応身・同居」説は天台一家の所談であるが、浄土三師(曇鸞・道綽・善導)の相伝では、弥陀は報身で、安養は報土である。

これは、『論迷決』の第六「末法法華行者所期浄土」のなかの論述を取り上げたものである(鈴木『仏全』六一・一五五b)。日賢(日蓮宗)ではすでにみたように「靈山浄土」説を取り、法華信者はここで成仏するとし、対するに弥陀浄土は権教のゆえに真実の土(報土)ではなく、そこを願っても成仏

できないとする。

これに対して、『正直集』では中国の浄土教三祖の理解により「弥陀報身・安養報土」説を正しいとする。そして、問答が設けられ、『観音授記経』に「弥陀入滅」等の無常説があることに對し、曇鸞の『往生論註』により、また『大乘同性経』を用いて「報身・報土」義を積成する。ついで問答にて、報土（真実）ならばなぜそこに凡夫（穢身）が得生できるのかという疑問に對して、弥陀の「願力不思議」であると答え、そこに善導を引用している。つまりここでは、五不思議中に仏法は最も不可思議であり、また仏法中には弥陀宝号は殊に不可思議であると主張する。

ここでの論点は、真迢では記述の第三〇条に論ずる問題に對應する。真迢では、弥陀の極樂を「凡聖同居土」とし、そこに往生できることを主に『往生要集』に跡づけた。そこで、源信の『往生要集』をみると、第一〇「問答料簡」の初め「極樂依正」において「弥陀は応身か報身か」が論じられ、ここに『観音授記経』の所説も問題にされている。源信では天台は「応身・心土」義であるのに対し、道綽は「報身・報土」義である違いを挙げ、「報土」義の方を「善い解釈」としながらも、「煩わしく分別せずに専ら称念せよ」と結ぶ。真迢では、証真に從つて弥陀浄土を「上品（機根の勝れた者）には実報土である」とし、また「觀心釈なら四土不二の寂光土という義もありうる」との理解を示すが、天台に從つて極樂を「同居の浄土」とする。これを『正直集』ではもっと積極的に、浄土三祖に從

って「報身・報土」義を主張するのである。

第二（論云）浄土に蓮華化生するのは今生に妙法蓮華の行業を修めた者だけである。恵心僧都も『往生要集』と『観心略要集』を作って理観念仏を説いている。

（今云）法華一乗が成仏の直道であるのに対し、念仏は往生の捷徑（ちかみち）である。浄土宗では弥陀の「願と非願」に約して「正雜二行」を立てる。源信も理観に限らず口唱念仏をも勧めている。

ここには、『論迷決』の同じく第六に出る主張を取り上げる（鈴木『仏全』六一・一五五a）。日賢では法華唱題（口唱が理観を含む「淨穢不二の妙觀力」となる）によって、靈山浄土に蓮華化生することのみを真実とし、口唱念仏による弥陀浄土への蓮華化生を否定する。これに対し『正直集』では、日蓮宗では「未顕真実」の語を執して諸經を誇るが、「善導一家の所談、空師一代の記録」には妙法（法華經）を厭うことはないとし、浄土宗では仏の願（念仏）と非願（余行）にもとづいて正行（念仏）と雜行（余行）を分けるといふ。そして、源信の『往生要集』では念仏を「理観のみでなく口称三昧」も勧めていると同時に、『観經』の「下品下生」を釈して「極重惡人 無他方便 唯唱弥陀 得生極樂」といい、「無善の凡夫、一生の惡人」でも「十念を具足」すれば往生の大益を得ると述べている、と『正直集』には主張する。

これは、真迢では第三一条に「往生の業には念仏が最勝である」ことを論ずるのに対応する。真迢では、『法華経』に法師品の「三説超過」説（『法華経』は釈尊の已・今・当の三説に超過して勝れている）と、薬王品の「十喩称歎」説（『法華経』が勝れている一〇種の喩え）があることから『法華経』の最勝であることを認めた上で、「西方往生の機にとつては弥陀念仏が最勝である」と主張し、それは「弥陀の本願（第十八願）に順ずるが故に」とした。そして、ここでは善導の解釈とともに、源信『観心略要集』を援用して「弥陀の名号を唱える功德の莫大である」ことを強調した。ただ、浄土宗（法然『選択集』）もほぼ同じ考え方であることを真迢は述べるが、「正雑二行」説には議論を進めていないことが注意される。

第三 〈諭云〉浄土三部経の「一念十念往生」説は未顕真実教の故に真実ではない。

〈今云〉三部経の所説は宗師（法然）に限らず、天台や妙楽も支持している。法華の得益は下機には普ねからざるに對し、念仏利生は普く上下を兼ねる。

これは、『論迷決』では第七「三部経の一念十念往生」に、「三部経の往生実不」と「法然所立の往生実不」を論ずるなかの前者を取り上げる。ここでは日賢は、極楽往生に三つの過失を挙げた。それに対し『正直集』では、日賢の主張が天台や妙楽にもない「曲説」であると退け、三部経中に「弥陀の本願を明かし諸仏の証明を挙げる」ことは宗師（法然）に限らず、智顛や湛然でも安養を勧めてい

るとする。そして、妙法（法華經）は「十界成仏の異名」であるとも、利根者には得益するが、鈍根無智者には開悟し難いため、「安樂能仁（弥陀）は別異の弘願を發し、娑婆の化主（釈迦）は易行の要門（念仏法）を開いた」とし、大悲の極地は念仏にあると主張する。

このような論争点を真迫にみると、第三二条に念仏を勧める三部經の弥陀と、法華の修行を勧める『法華經』所説の弥陀が、日蓮の主張するような「別縁」で「各別」のものではない、と主張したことが対応する。日蓮では、三部經の弥陀は爾前教の故に真実ではなく、『法華經』（化城喻品と藥王品）に至ると弥陀は『法華經』によって成仏することを勧めるとしたからである。

第四 〈諭云〉法然の「正雜二行」釈は經典に根拠がなく、読誦大乘等を「正行」とするべきである。

〈今云〉法然の私義ではなく善導による。「正雜二行」は弥陀の本願に順じてこれを分ける。

「真言・止観」等は妙行だが非本願の故に雑行であり、念仏は弥陀の本願のゆえに「正行」である。また、正行には「難易勝劣」があり、読誦等は「難のゆえに劣である」のに対し、念仏は「易のゆえに勝である」のするのが本願に順ずる理解である。

これは、『論迷決』に「法然所立の往生実不」を論ずるのに反論する。『正直集』では、善導を承けた法然の正義であることを主張する。これを真迫でみると、第三三条に「易行」を論じて、法華等の大乘經典を読誦する修行よりも、弥陀念仏が「易しく勝れている」ことを、『往生要集』によって跡



づけていることが対応する。

第五 〈諭云〉法然の「称名付属」(『選択集』所説)は經典に根拠なく、「捨しゃへい閉かく閣ぼう抛」も法然の己義私情にすぎない。

〈今云〉これも善導の『観経疏』に基づいている。「一向専称弥陀仏号」は弥陀の本願に順じており、智証(円珍)が善導の『疏』を将来し、源信もこれを依憑している。

これも先に続いて、『論迷決』の「法然所立」への非難に対する、『正直集』による反論である。「捨閉閣抛」と「正雜二行」については、真迢では『破邪記』巻三の最後に第三六条に述べる。それは、すでにみたように、日蓮の「念仏無間」義が「謗法」であるのに対して、法然と善導の主張が決して「謗法」ではないことを述べ、また「念仏者は臨終に悪相をみる」という日蓮宗の風評に反論して、念仏者を擁護するためであった。

第六 〈諭云〉『法華経』の「一念信解」と「五十展転」こそは「易行中の易行」である。それは「名字即成仏」である。

〈今云〉「一念信解」(分別功德品)は見思断惑の相似即であり、「五十展転の随喜功德」(随喜功德品)は観行即であり、理即と名字即の凡夫のことではない。修行の難易は 龍樹の『十住毘婆沙論』に、無仏世では「諸仏の名号を唱えるのが易行である」と説くのに依るべき

で、また曇鸞はそれを承けて「水陸の譬え」を挙げている。

これも、『論迷決』で「法然所立」を難するなかに、法華信仰こそが「易行中の易行」であると主張したのに反論する。これを真迢では第三三に「難易二道」を論じている。「一念信解」と「五十展転」の理解は天台釈に従って『正直集』でも同じであり、また「念仏易行」を『十住毘婆沙論』によって主張するのも同じであるが、これを真迢では『往生要集』によって跡づけ、『正直集』では曇鸞を出すところが少しく違っている。

第七 〈論云〉「爾前・迹門・本門」の三種弥陀には勝劣がある。

〈今云〉爾前と法華の勝劣を論じるのは法華悟入の機類に約すときは可能であるが、『観経』と『法華』は時・機の利益が別である。『法華』は仏乗を説いて上根の智者を度し、『観経』は末法、時に下機を濟う。

これは、『論迷決』では第八と九に「三種弥陀」を論じ、法華（本迹二門）が爾前（『弥陀経』等の弥陀）よりも格別に勝れ、また本門がなかで最も勝れるとしたのに対す。真迢では第三〇条の後半に論じていることはすでにみた通りである。真迢では天台の法華円教観のもとに法華と爾前に優劣はなく各別でもないことに論証の力点があるが、『正直集』ではさらに一步を進め、天台と妙楽の解釈に道綽を加え、末法には「唯だ浄土の一門のみ」が有効であるとの主張のもと、時機観によって法華と

念仏との違いを、難易と得益の差で詳しく論じる。

第八 〈諭云〉真迢『破邪顯正記』では日蓮を誤引して「謗法墮獄人」と難ずるが、日蓮の諸文は随宜釈であり一宗の大義が顕わされ貫ばれていること、諸宗の元祖と同じである。

〈今云〉日蓮宗で「真言亡国、禪天魔、念仏無間、律国賊」というは前代未聞である。諸宗では権・実を論じても他宗を排撃することはしない。いま「黒谷遺誠」（法然）をみるときにも、日蓮との間の正・邪は明白である。

これは、『論迷決』の最後部分に真迢を三項に非難するのに対応する。真迢では、第三五条に日蓮の「念仏無間」義が「大謗法」であることを詳しく論じている。いま『正直集』でも、日蓮の「四箇格言」に対して、それは諸宗が教判を立てて競い、自宗の優越を主張するのは根本的に相違する「謗法」であると批判する。そして、ここでは浄土宗の他宗への態度を、法然の「黒谷遺誠」によって示している。ここに「遺誠」とは、元久元年（一二〇四）に門弟一八〇人と連署して法然が示した「七カ条起請文」とも呼ばれる制誠である。そこには、専修念仏者は「真言・止観（天台宗等）を謗ってはいけない」とか、「別行の智者に諍論を挑んではいけない」とか、「別解・別行の人を嫌悪したり嘲笑してはいけない」などの誠めが記されている。

## 五 念仏と法華の論争にみられた特色

以上によつて本節では、日蓮宗の法華信仰から天台宗の念仏者に転じた真迢を中心に、真迢による日蓮宗の法華教学批判と、日蓮宗(不受不施派)の日賢(寂靜)による真迢への反論、ついで『正直集』(浄土宗)からの日賢への反論をあとづけ、江戸初期における念仏と法華をめぐる論争の内容と論争点をみた。これら三者の間には、それぞれの依るべく教学に従う主張と、またそれを論証する方法にも違いのあることが知られた。最も基本的なちがいは、真迢と日賢では『法華経』の円教觀のなか約部(日賢)と約教(真迢)のどちらを正意とするかで、弥陀念仏に関わる評価と主張がことごとく逆になる。他方、弥陀念仏とともに宗是とする真迢(天台宗)と『正直集』(浄土宗)の間では、真迢は源信の『往生要集』をはじめ天台の章疏をもとに自らの主張と日蓮宗への批判を跡づける特色をもつのに比べ、『正直集』では中国の浄土教三祖(曇鸞・道綽・善導)と法然源空に跡づけ往生浄土と称名念仏を「選択」的に特出させて、日賢(日蓮宗)の法華唱題に対抗する手法をもつ。

このような違いは、真迢の『禁断日蓮義』(一〇巻と附録一冊)をみると、真迢自身が論じている。この書は、日蓮宗側から『破邪顕正記』を批判して日賢・日領・日遵が出した三書に対して、真迢が

弟子の真陽の草稿をもとに反論をまとめて、晩年に近い承安三年（一六五四）に公刊したものである（一〇巻に一〇三条を設け附録に五カ条を追加する）。日賢らの三書に対するのには、分量に比例して日遵の『諫迷論』一〇巻への反論が多くを占めている（日遵は真迢の関東時代に二ヵ月同学であった）。そのなかに、「日遵は全く天台法華宗の円融念仏を知らざる事」（巻二・第一〇条）があり、なかまでまた「天台宗所行の念仏と浄土宗の念仏と異なる事」と題して、次のように述べる。すなわち、俱に他力本願を頼み唱える六字は同じであるが、安心に異なりがあり、天台の念仏は「唯心の浄土」「自性の弥陀」と達する理観を含むのに対し、浄土宗は善導により理観をせず事相をこととし、また天台では念仏の外に諸行を厭わないのに対し、浄土宗は余行を誇らずといえどもこれを雑行となして但だ正行（称名）を修む、と。そして次に、「日遵が念仏は六重に下劣で法華は十勝というのは皆な偏僻なる事」と題して、次のように論ずる。すなわち、「法華に対して浄土の教門が六重に下劣である」とし、また「法華の題目は念仏に勝れること十義あり」という日遵の主張は、「約部の一辺」に偏つたもので、「約教の辺」では法華と念仏は「義無殊」で「一体」であり、念仏を信ずることは勝劣を論ぜず、但だ本願に順ずるを要とし、また仏・法・僧の三宝の次第を判する時は仏宝の功德を上とする、という。<sup>(20)</sup>

そして、『禁断日蓮義』では巻一〇の最後近くで（第一〇〇条）、「末法応時の修行は往生要集の念

仏にある事」と題してこれを述べ、ついでこの条のなかで「日蓮党が弥陀念仏行を廃して法華唱題義を立てるのは機を失する事」という主張をみる。このことは、『破邪記』でも最後に（巻五・第六七条）に、「当世諸人の要行は往生要集に在る事」と主張して、『往生要集』の第五「助結方法」の「惣結要行」を示すのと同じ趣旨である。ただ、そこに「要行の肝文」として引く文（七句）について、その句切り方が法然（浄土宗）のとは若干異なることは、真迢（天台宗）の念仏觀を少しく特徴づけていると考えてよい。すなはち、法然では「大菩提心・護三業・深信・至誠・常・念仏・隋願決定生極樂況復具余諸妙行」の「七法」とするのを（『往生要集略料簡』）、真迢では「大菩提心・護三業・深信・至誠・常念仏・隋願決定生極樂・況復具余諸妙行」の「七句」に読む（鈴木『仏全』六一・一三八頁c）。

これは、「専修念仏」の法然と、「余の妙行」をも尊重する真迢の微妙な違いを表現している。もっとも、真迢では最後の句を説明して、「余の諸妙行とは真言・法華等の諸の妙行を具足するのをいうが、これは利智精進の人のわざであり、鈍根の者はこれらの余行を具足しなくとも、念仏の一行のみにて決定往生する。但だ専ら信心が簡要である」と結んでいることは留意を要する。

さて以上において、真迢『破邪顯正記』の「弥陀念仏」義を中心に述べた。真迢は転宗後に比叡山の横川で「念仏三昧」を修めた後に、程なくその麓の西教寺に入り、その中興の祖である真盛の宗風を仰ぎ、円頓戒を執行して称名念仏を修める、いわゆる「戒・称二門」の淨戒双修をこととした。

真迢が戒律を重んじたことは、存海集の『行者用心集』を書写して終生これを所持し、また自らそれを板本に公刊していることでも分かる。また本節では触れなかったが、真迢の改宗後に『念仏選撰摧評』（寛永一七年、『浄土宗全書』八）の著作がある。これは、法然源空の『選撰本願念仏集』を手厳しく批判した明恵高弁（一一七三—一二三二）の『摧邪輪』に対して、法然の念仏義を弁護したもので、しかも明恵の重視する菩提心の必要性も論じている。つまり、念仏を取りながらも菩提心や戒行を重んずる真迢の立場が、そこには表明されている。このような真迢の「持戒念仏」観については、次節でみることにしたい。

### 第三節 真迢の持戒念仏観と『行者用心集』

#### 一 真迢の持戒念仏における戒律観

江戸時代の初期に、『破邪顕正記』五卷（『仏全』九七、鈴木『仏全』六一）を著わし、日蓮教学を批判して論争を交わしたことで知られる真迢（しんちよう舜統院、一五九六—一六五九）は、日蓮宗の大本山で

ある妙蓮寺（京都）の貫首にあつたのが、天台宗に転じて持戒を尊重する念仏者となつた学僧である。転宗後には、はじめ比叡山の横川で念仏三昧を修めたのち、ほどなく山麓にある坂本の西教寺（真盛門流の本山）に入り、その中興開山である真盛（一四四三—一四九五）の「持戒と念仏」の宗風を慕つて第十五世を継ぎ、自らの求道のもとに真盛教学の發揮に貢献した。

真迢は、妙蓮寺において日蓮の法儀に疑問を覚えるようになって、やがて三ヶ月籠つた暁に（三十九歳十月）、「仏の御声にて阿弥陀経の不可以少善根福德因縁得生彼国の文」を感得した<sup>(21)</sup>。以後、念仏の道に進むことになるが、このとき浄土宗を訪ねずに、別に知己があつたわけでもない横川へ、そして西教寺へ赴いたことは、戒律と修行を重んずる天台的な立場に依つたからである。『破邪顕正記』を著し（四十二歳三月）、そのなかに日蓮宗と決別し念仏を選ぶ自己の考え方を明確にしてのち、同年の冬に西教寺に迎えられた。西教寺では「日課称名六万返を怠らず、円頓戒を執行し、念仏弘通数百座」を勤め、或いはその学識と実績のゆえに天台に請われて武州江戸に講義をもつたときにも、「慧心的流の念仏を弘める」と同時に「円戒を興行」した<sup>(22)</sup>。また、著作では『念仏選擢評』を造り（四十五歳）、これには明恵高弁が強調した「菩提心」を尊重する立場で、法然源空の念仏観が論釈されている。そしてとくに、四十五歳時に『行者用心集』を書写して、これを終生に所持したのみでなく、版本に公刊していることは、そこに戒・行を基盤にする念仏者の求道のみてとることが



できる。晩年には真迢は、西教寺を退いて醍醐に閑居し、廢墟の極楽寺を再興して不断念仏を始行したが、ほどなく病を得て六十四歳にて念仏行者としての生涯を終えた。

すでに筆者は、第一節に真迢の転宗の動機とその真意について述べたので、本節では真迢の改宗後の持戒念仏観を、とくに戒律に対する考え方を中心におきたい。真迢の戒行重視の立場は、末法の時機観のなかで、一方では日蓮の法華教学と袂を分かち、他方では明恵高弁（菩提心と戒律）を尊重するという形で法然源空の念仏観とも相違のある天台的な念仏への志向がある。そしてそこに、真盛の持戒念仏に共鳴し、それを自らの仏道として天台仏教に貢献した真迢の役割が認められると考える。

それで、真迢の『破邪顕正記』では、巻五（第六二条）にその戒律観がまとまった記述でみられる。<sup>(23)</sup>それは、日蓮の四宗排斥のなかの「律国賊」義を批判して戒律を論ずる箇所<sup>(24)</sup>で、ここでは日蓮の「末法不持戒」義を退け、真迢では「末法にも持戒が必要である」ことを強調する。すなわち、第六二条では五問答により、その初め（第一問答）には「日蓮所立の末法不持戒義は経釈に違背する事」と題して、末法にも持戒を緊要とする「教証」をまず掲げる。それらは、『遺教経』、『法華経』安樂行品、『法華文句』、『文句記』、『摩訶止観』、『金剛般若経』、『大般若経』、聖徳太子、最澄『顕戒論』等に依る。『遺教経』には「我が滅後に波羅提木叉を尊重すべし」等（『大正』一一・一一一〇c）と説かれる

のを根拠に、真迢では戒法を持つのは「正・像・末」を選ばないと主張する。ついで、『法華経』の安樂行品には「正しく末法今時の弘経の相を説く」として、智顛『法華文句』の「十恼乱」釈（『大正』三四・一二〇a）、また湛然『文句記』の梵網戒を指示する解釈（『大正』三四・三一九b）によって、「四安樂の行人は菩薩戒を持つ」べく、これらを末法持戒の明証とする。そして、『摩訶止観』の修行は安樂行人の觀法にはかならず、そこに「持戒清浄」が詳しく説かれるのは（『大正』四六・三六a）、戒法が「三昧現前」のための根本であるからとする。さらに、『金剛般若経』（『大正』八・七四九a）と、『大般若経』の卷六〇〇（『大正』七・二一〇九b）、および『法華文句』の「勸持品」釈にみる『宝雲経』の文（『大正』三四・一一七b）にも、「如来滅後の五百歳」または「末の惡世」に持戒を要すると説くのを掲げる。かくて、日本では聖徳太子が『説法明眼論』に末法無戒を誡めているとし（これの引用文は卷二、鈴木『仏全』六一・九六bにみる）、とくに伝教大師（最澄）が像法の末に出て叡山に円頓戒壇を立て法華・梵網の大乗戒を弘めたのは専ら末法のためであり、そのことは『顯戒論』に詳しい、と真迢は主張する。

つぎに、『法華経』の解釈をめぐる、日蓮宗の「末法無戒」義を退ける。ひとつには（第二問答）、『法華経』の分別功德品に説く「滅後の五品位」について、初心の者（随喜・受持・読誦の初三品をいい六度修行の後二品に対す）を、『法華文句』には「廢事存理」と釈する（『大正』三四・一三八a）

のを根拠に、日蓮宗では末法時には初心（名字即）の行者は戒律（事戒）を持つ必要はないと理解する（日蓮『四信五品抄』、『大正』八四・一八八a）。これに対し真迢は、『文句』に「廢事存理」とは、円教の初心では「四種三昧」を専らにできずに「正觀を廢退」する意味をいい、戒相（事戒）を無用とすることではないとし、そのことを湛然の『文句記』と宝地房証真的『文句私記』の解釈によって論証せんとする。つまり、湛然と証真ともに、初心の者は菩薩戒を持ち持戒清浄につとめるべきとする、と。

いまひとつ（第三問答）、『法華經』の宝塔品に「此經難持 若暫持者 是名持戒」と説かれるのを根拠に、日蓮宗では『法華經』を受持する外に戒相を持つ必要はないと理解する。これに対し、真迢では法華円頓行者が持つべき戒法には二種（理戒と事戒）があるとし、なかに理戒は法華仏乗の理を持つことで、宝塔品の「持經」はこれを指すにはかならず、また事戒は『梵網經』の「十重四十八輕戒」を持つことであると主張する。そして、末世の法華行者が梵網戒を持つべきことを、先にも引いた湛然『文句記』の「安樂行品」釈の文と、最澄の『学生式問答』を援用して示している。

ついで（第四問答）、『末法灯明記』について、日蓮宗ではこの書にもとづいて「末法無戒」義を立てるのに対し、真迢ではこの書は「末法時には無戒の比丘が多くなるのを見て、在家者にそれらの無戒僧を諍つてはいけない」ことを説くものとする。そうでなければ、最澄の『学生式』や『顕戒論』

に矛盾するのであり、伝教大師は『学生式』に末法時の戒律を立て、「出家は持戒し在家は随分に受戒せよと勧めた」のである、と真迢では主張する。なお、ここで『末法灯明記』は、先の『学生式問答』とともに、今日の学術研究では偽撰説が定説化しつつあるが、真迢では当時の常識に従って最澄の真撰を前提として引用しているのである。

第五問答では、日蓮宗で「本門の戒壇」を立てることに真迢は反対する。日蓮宗では「本門の三大秘法」として「本門の本尊」「本門の戒壇」「本門の題目」を尊重する。それは、『法華経』の迹門（前半）に対して本門（後半）を重視する立場から、戒律にも本・迹を分け、叡山の戒壇は迹門戒によるのに対して、本門戒では法華唱題によって仏道が成就するので、唱題のほかには事戒を必要とはみない日蓮義をいう。真迢では、これを日蓮の『報恩抄』（『大正』八四・二七一b）によって引用し批判する。すなわち、法華仏乗では理戒は迹門と本門とに浅・深を分けてもよいが、事戒は本・迹二門の行者ともにこれを捨ててはならないとし、また叡山の戒壇の外に大乘戒壇はありえず、日蓮の「本門戒壇」は根拠がないと退ける。真迢の主張では、戒壇に大乘（叡山）と小乗（南都）の違いはあるけれども、大乘戒に「権と実」および「迹門と本門」を分つことは経釈に証拠がない、とする。

このように、真迢では「末法にも持戒」を要することを、日蓮宗の『法華経』理解を退けて、主に『法華経』と天台章疏（智顛・湛然・最澄・証真）によって跡づけ主張する。もともと、真迢は末法

には持戒の容易ではないことを認める。右の『末法灯明記』の箇所、真迢が次のように述べるのは、その仏道の求め方をよく示している。すなわち、「吾等ごときの根鈍障重無戒の者は深く自身を責め、外には持戒の僧をうらやみ、内には弥陀如来の悲願を頼むべし」と。<sup>(24)</sup>真迢では、『法華経』や天台章疏(古典)に対して、ことさらに「本覚思想」に偏った解釈はこれを取らずに、また末法時における世間や自己の「無戒」を嘆くけれども、戒法を軽視したり放擲することには強く反対するわけである。この立場は、真迢の質素な念仏聖を志向する宗教的欲求とともに、真盛の仏法(持戒念仏)によく適合し、そのゆえに『破邪顯正記』の撰述後まもなく、真迢は西教寺に入ることになる。

## 二 『念仏選擢評』にみる菩提心と念仏の考え方

真迢の『念仏選擢評』は、かつて明恵高弁(一一七三—一二三二)が『擢邪輪』と同『莊嚴記』を著して、法然源空(一一三三—一二二二)の『選択本願念仏集』を批判したのを、真迢が「会評」するという性格の書である。<sup>(25)</sup>そこには、源空の念仏義を擁護しながら、高弁をも尊敬する真迢の立場をみると同時に、西教寺(天台律宗)にある真迢の、源空と異なる念仏観もまた認められる。

ここでの問題は、源空の勧める念仏が菩提心を「無用」とし、また戒律と修行(聖道門)を「軽視」

するのを、高弁が非難することである。本書の構成は通評と別評から成り、通評では往生浄土のための「菩提心の有無（要否）」について、真迢は源信の『往生要集』の「作願門」と、『観無量寿経』の「下品上生」の文をもとに、「菩提心は必要だが凡夫は持てないために浄土に往生して後にそれを発す」と会釈し、菩提心と往生との関係の問題を融会する。そして別評では、高弁が源空に向ける十六難をひとつひとつ会釈する。

初めの五難は菩提心に関するもので（高弁ではこの問題をもっとも重要視する）、真迢では『往生要集』（助念方法「懺悔衆罪」）に、「理と事の懺悔においては一般には理懺が勝れていても、機根に順うときは事懺が勝れている」と説くなどを根拠に、末世鈍根の下機にとつて阿弥陀仏の「第十八願」を往生のための生因とし、但だ仏号を称えるのを専らにするときには、菩提心は二次的なもの（助行）となるとし、その場合に菩提心は阿弥陀仏の本願の側にあり、所化の衆生はそれに結縁するのみで菩提心を要求されていないと会釈する。けれども、「永く一向に菩提心を厭捨するのではない」と、真迢は第五難への会評を結んでいる。

次に、高弁の源空への第六難以下は、源空の念仏義が聖道門（戒律と修行）を軽視するという問題である。まず、「聖道門が群賊に譬えられる」ことについて、真迢では「群賊とは往生を妨害する聖道門中の邪見悪人（日蓮等）」をいい、「聖道門中の正見人」（高弁ら）を指すのではないと会釈し、

源空の「七箇条制誡」を挙げて「念仏者が他宗（聖道門）の人を軽嫌するのを誡めている」と、源空を弁護する。また源空の「大原問答」を引用して「念仏者でも本願力を誇って好んで罪惡を造つてはいけない」が、かといつて「犯罪者は往生できないと決めつけることもできない」と真迢は会釈する。つぎに（第十難以下）、念仏について高弁では称名念仏は觀仏と一体のものでなければならぬと主張する（源空が称名だけを正行とするのを批判する）のに対して、真迢では仏の色身を觀ずる觀仏（定善）と名号を称える念仏（散善）は區別されてよいとし、或いは源信の『觀心略要集』に「名号の功德は莫大であり、それは大海の一滴（名号）が衆河の水（諸功德）を含むのに喩えられる」と説くのを示して、阿弥陀仏の本願（第十八願）に基づく「称名專念の一行」を支持し、称名念仏で一宗（淨土宗）を立てることも可とする。また、源空の取捨（選択）の義は『觀經』の「光明遍照 攝取不捨」の文に反すると高弁が非難するのに対しては、真迢では『双觀經』（第十八願）に依れば取捨（選択）の義は可能であり、『觀經』に勧める觀仏中心の念仏は『双觀經』では「本願の念仏」（称名）として勧められておられるとして、源空の側に立つて会釈する。そして、源空の「念声是一」義（第十八願の十念を十声とみる）について、高弁では称名（声）は心念（觀念）を伴うので念を声だけにみるのを非難するのに対して、真迢では念は觀と称とに通ずるけれども、「本願の十念」は称念なので觀念とは區別される意味で「念声是一」ということができるが、しかし意業を含む念は声（口業）とは「能所」



が分かれそのままイコールではないと会釈し、源空を弁護しながらもそのままとはしない違いを論ずる。つまり、真迢では末法の時機觀に立つときには源空の称名念仏を支持するけれども、称名だけを選択する（称名を選択し余行を選捨する）のではなく、右に『往生要集』や『觀心略要集』を用いているように、戒律や觀心修行をも評価する法華円教觀による天台的立場を取るのである。

このように、真迢が源空の意を汲んで高弁の批判に応えるのは、本書の末尾の問答にも記すように、源空の教えを「濁乱の時節に相應し、罪惡の劣機に契当する」と評価し、真迢自らをその時・機に当てはめるからである（『浄土宗全書』八・六一―八頁）。その一方で、真迢は自らを浄土宗の学者ではないとし、高弁を「智者」と崇めている。それは、菩提心や戒行を尊重したい自己の宗教的欲求があるからといえる。このことは、真迢が『行者用心集』を書写して携帯したことに端的に表れている。

### 三 真迢による『行者用心集』の携帯と戒行重視の特色

『行者用心集』は、室町時代の存海が集記したもので、真迢はこれを四十五歳の寛永十七年（一六四〇）に、湯治中の撰州有馬で書写し、真迢の書写本がのちに版木によって公刊されている。そのことは、刊本に刻まれている真迢の奥書によって分かる。刊本は二種類あり、これらは別の版木によっており、



真道没後の翌万治三年（一六六〇）の八月（長谷川版本）と冬（小嶋版本）に相継いで出ている。両刊本ともに同じ内容をもつ二巻の構成であり、ともに真道による同じ奥書を載せている。

『行者用心集』の構成内容は、小嶋刊本によって見ると概略つぎのごとくである。卷上は、七〇条（四四帖）から成る。

一〜八条は、源信の『十戒卑下心』から八条を抄録する。「(一)衣食住五観事、(二)姪欲対治観事、(三)瞋恚対治観事、(四)愚痴対治観事、(五)無常観念事、(六)六念事、(七)発菩提心三観事、(八)名利等を捨つべき事」である（この書は『十善集』ともよばれ、『恵心僧都全集』五に収録するものはこの『行者用心集』によっている）。九〜一四条は、『用心集』の抜書と注記し、「(九)存生間の心使いの事、(一〇)僧と名く事、(一一)智慧の事、(一二)偏執を止める可き事、(一三)死期の念想事、(一四)迷悟事」の六条を出す。一五〜二二条は、慈威和尚（恵鎮）の『己心立行抄』と『見聞抄』から、「(一五)止観大意を読む可き事、(一六)無常を心に懸ける可き事」ほかの八条を記す。二三条は「依報の災と正報の苦は但だ内の三毒に依る事」を記し、つぎの二四〜三二条は「道者溪嵐拔書」とし、「(一四)道者と無道者を知る事、(一五)得定の人を知る事、(一六)禎道心あをの事、(一七)道者は徳を隠す可き事」などの九条を、光宗の『溪嵐拾葉集』からと思われる書から抄出する。三三〜三五条は、『決疑抄』下とする書から「清貧を重んじ、慢心を治療する」などの言葉を三条に出す。三六条は「真言四重禁戒事」として「①正法を捨てるべからず、②菩提心を捨離

せず、③正法を慳むべからず、④一切衆生を利せざること莫かれ」の四重禁と、「①不姪戒、②不飲酒戒、③不説他罪」の三戒を略説する。三七条は、東寺流の明匠知道作『病中用心』（『真言宗安心全書』五）から、「未来の無益を觀じて命を惜しむべからざる事」などの五事を抜き書きする。三八〜四七条は源空の『金剛宝戒章』から「十重禁戒の説相」と「釈義」および「秘決」の諸誠を一〇条に抜き書きする。四八〜六四条は、『行者大要抄』（妙觀院經海または毘沙門堂明禪）から「(四)八精進八懈怠事、(四)悪人に遇う時の用心の事」ほかの一七条を出す。六五条は「世俗の事を思つて意を悩ますべからず」ことを述べ、六六条は「夢窓国師法語」を、六七と六八条は『知心修要記』（時宗教団の僧尼に対する教誡）を抄出し、六九条は「或る人」の語として「身を捨て世を通れる事」を述べる。七〇条は「諸師持言事」として源信・貞慶・明遍・円仁・顕性・空也・夢窓・惠鎮の寸語を載せる。

つぎに、卷下は四八条（四五帖）から成る。一〜一一条は聖徳太子の語として『説法明眼論』などから、「(一)焼香功德事、(二)供花事、(三)錫杖事」などを出す。一二条は解脱上人（貞慶）の『魔界廻向法語』を載せる。一三と一四条は明恵上人（高弁）の『論』から「慢心の恐るべき事」や「臆病者の十難と勇者の十徳」などを出す。一五〜四〇条は『明恵上人伝』の抜き書きであり、一六帖分を費やす。四一条は『大日經疏』などから、また四二条は「龍舒の浄土文」からそれぞれ短い文を称出する。四三条は『一言芳談抄』の抜き書きであり、五七種の言葉を八帖分に載せる。四四条は『徒然草』の

抜き書きであり、一六種の文章を九帖余に載せる。四五条は興円の『一向大乘寺興隆篇目集』から「入寺心持事」を抄出する。四六条は「明恵上人没後の事」を、また四七条は松尾寺の「勝月上人の夢事」を出す。四八条は心源（恵心流）の作という『心要雑話集』より「仏法内の邪見の失」を載せる。

さて、こうした内容のなかに、巻上では比較的に分量の多いのは、源信の『十戒卑下心』（九帖）と源空の『金剛宝戒章』（七帖）と明禪（または経海）の『行者大要抄』（七帖）である。これらを読むとき、十善戒と十重戒などをよく学び貧僧にして念仏する行者の姿をみてとれる。また、恵鎮と光宗は巻下に出る興円とともに、黒谷・法勝寺流の円戒復興の同志であり、真迢の住する西教寺（天台律宗）が法勝寺流の円戒道場であることから、真迢には大いなる親近感がある。<sup>(28)</sup> 巻下では、明恵高弁の記事が半分近くを占め、真迢では刊本の奥書にも記すようにとくに拠り所とした箇所である。ついで、『一言芳談抄』と『徒然草』の抜き書きが多くを占め、これらには遁世の念仏者の姿をみる。なかで、『一言芳談抄』は源空とその門下の言葉を主に集めた内容を持ち、また『徒然草』の方には著者の兼好に「天台宗の法師」と割註が付されている。ともに世を厭い清貧の仏法を好んだ僧たちの語録である。真迢ではやがて西教寺をも辞して醍醐に閑居して不断念仏に従事して生涯を終えるのは、『行者用心集』にみる遁世の念仏聖に範を取っているといえる。これはかつて真盛が、「我等が如き一類を道心門と名づく、世に捨てられて称名す」と述べた姿を彷彿とさせる。<sup>(29)</sup>

それで、『行者用心集』（刊本）の巻下にある真迢の奥書を見ると、この書は「叡山首楞嚴院存海法印の集むる所」であり、「随一の行者軌則」なので、「偏へに道心を堅固にし安樂国に往生せんが為に」書写したという。そして、場所（有馬）と年時（寛永十七年九月）を記してのち、さらに次のように述べている（原文は漢文）。

迢私に云く、此の集の下巻には明恵の伝に解脱上人の夢事を引く。是れ最も行者用心の簡要なり。（中略）惣じて明恵上人伝等は説戒門の心なり。きびしく小罪をも禁じて宥恕の義はなし。法然上人の御化道は定・恵に等しき辺なり。結縁を本として強ちに小罪をも制せず。（中略）此の二途は時・機に依用あるべし。（後略）

このなかに、「明恵の伝にある解脱上人の夢の事」とは、笠置の貞慶（一一五五—一二一三）が高弁に語った夢のことで、「破戒無慚の罪に引かれて魔道に入る」のを恐れて「戒門を興行す」べきことを説く物語である。<sup>30</sup>これを真迢は「行者用心の簡要」とし、そしてその上で明恵高弁と法然源空の二師を顕揚する。

この書を集記した存海のことは、室町時代の永正年間（一五〇四—一五二二）を中心に活動し、右に真迢が記す比叡山の横川のほかに神蔵寺や帝釈寺に住して、諸種の口伝や修行の記録を書写・編纂した求道の学僧として知られる。<sup>31</sup>比叡山の神蔵寺や帝釈寺は、かつて興円（一二六三—一三一七）や

惠鎮（一二八一—一三五六）ら黒谷流戒家が円戒復興に従事した拠点である。『行者用心集』のなかに、興円と惠鎮の語録も入れているのはすでにみた通りである。また、存海は黒谷戒家の重要書である興円の『十六帖口決』を大永二年（一五二二）に書写して法勝寺に寄進している<sup>(32)</sup>。こうして、『行者用心集』は編者存海とともに、西教寺に住持の真迢とはもともと関わりが深く、真迢の求道に最も適した軌範の書といえる。

真迢が日蓮宗から天台宗への転宗後に、主に西教寺を拠点に円頓戒と慧心流の念仏を弘通し、明恵高弁と法然源空を尊重する立場をもったのは、真盛に帰服したからにはかならない。高弁と源空を尊敬するのは、すでに真盛の『往生伝記』に真盛の志向として見られる<sup>(33)</sup>。それで、念仏と戒律について真迢の主張を、晩年近くの『禁断日蓮義』によってみると、その巻一〇（第一〇〇条）に「末法応時の修行は往生要集の念仏に在る事」を論ずる。ここでは、『観経』と天台『十疑論』と『往生要集』とがいずれも、「頑魯の者」や「懈怠無戒の者」や「破戒の者」を助ける（無戒でも往生できる）ことを説くとして、「当今末代の衆生は悪心造罪間断する時がない」ゆえに、「但だ弥陀如来の他力本願を頼む」を要とするといい、そしてそれは「円融開会の念仏」であると性格づける（七九帖<sup>(34)</sup>）。つまり、そこでの念仏は法然流に同じ第十八願による「本願念仏」であるが、真迢ではそれを法華円教の立場で捉えるのである。また、戒律については同巻（九一〜九四条）に「末法にも随分に戒法を持つべき」

ことを論ずる。そこでは「末法は無戒の時であり、人々の多くは戒法の器ではないけれども、それでも持戒の人は多くいて、その人たちこそが正機であるから深く尊敬すべきであり、末代の凡夫では持戒の人に結縁けちえんして受戒し、『梵網經』の十重じゅうじゅう四十八輕戒しじゅうはちじゅうがひの全分の持戒に耐えなくとも、分に随つて一戒二戒でも持つべきである」(三一帖以下)、という旨を主張する。<sup>(35)</sup>

真迢の持戒を重んずる宗教的欲求は、やがて江戸時代の中期以降に、天台の安樂律あんらくをはじめ、真言律・淨土律・西山律せいざん・法華律など各宗で、戒律が見直されて興起することに共通の志向を見出す。他方、西教寺を中心とする真盛門流においては、真迢が真盛の教学を明確に「戒と称かいしやう」によつて修め、しかもそこでの念仏(称)を「本願念仏」であると捉えた意義は大きい。それはのち、法道が「本願称 名念仏」義を一層強くあとづけ、やがて明治初期の真朗の時代に天台宗のなかで教学上の「別派独立」につながつてゆく。<sup>(36)</sup>

## 第四節 天台の念仏聖・真迢にみる密教観の特色

### 一 真迢の法華教学と「四宗」観

真迢（舜統院、一五九六—一六五九）は、江戸時代の初期に日蓮宗の法華信仰から転じて天台の念仏聖となった学僧である。もとは日迢と号し、三十七歳で京都にある大本山妙蓮寺の第十六世貫首に登ったほどのエリートであったが、ほどなく日蓮の宗義に疑問をもち始め、三十九歳の八月から三ヶ月日蓮の尊前に祈請してのち、その法義より決別して念仏義を感得し、翌四十歳の春に比叡山の横川を尋ね、坐禅念仏の生活に入った。そして、寛永十四（一六三七）年四十二歳に『破邪顕正記』を著して間もなく、横川麓の西教寺へ移り、真盛門流十五世を嗣ぎ、真迢と名を改めたのである。<sup>37)</sup>

真迢は日蓮宗時代には、関東の飯高檀林（下総国）を中心に、中村（駿河国）や宮谷（上総国）等の著名な檀林に学んでいたもので、日蓮宗義と天台教義の学識に高く、日蓮宗時代にも幾つかの著作を残した。そして、転宗直後に著した『破邪顕正記』五巻は、天台教学のもとに日蓮（一二二二—八二二）の法華信仰を痛烈に批判したことから、日蓮宗内にかんがりの衝撃を呼んだ。真迢の日蓮への批

判は、「念仏無間・禪天魔・真言亡国・律国賊」とする、いわゆる日蓮の「四箇格言」にみる諸宗排斥を「謗法」と論断し、「折伏」義を悉く退けようとするものであったから、とくに日蓮の宗旨に忠実ならんと志す「不受不施派」の学僧たちから激しい反論をみた。

『破邪顕正記』に対する反論書では、日賢（一五六九—一六四四）の『論迷復宗決』と同『別記』が最も早く寛永十八年（一六四一）であり、ついで日領（一五七七—一六四八）による『日蓮本地義』二巻がその翌年である。その後、日遵（一五八八—一六五四）が『諫迷論』一〇巻を慶安三年（一六五〇）に出して詳しい反論を試みた。なかで、日賢（寂靜）は日蓮の名跡である中山法華経寺の第十九代を任じ、不受不施派の重鎮的存在にあって、中村檀林の化主（学頭）を務めたとき日迢（真迢）はそこに学んで師弟の間柄にあったのであり、寛永七年（一六三〇）の不受不施事件（身池対論）のあと流罪を被り、真迢への反論書は遠州三河に自ら開創の本源寺で著している。また、日領（守玄）は上総の小西檀林の化主を務め、小湊の誕生寺第十六代を嗣ぎ、不受不施を強く主張したため、日賢と同様に寛永七年の江戸幕府による弾圧を受け、当初は佐渡塚原へ、のち奥州相馬へ流罪を被り、後者にて仏立寺を開創し、この地で反論書を著したとみられる。そして、日遵（長遠）はかつて飯高と中村の檀林に学んだときには、当時の日迢とは先輩または同学の間柄であり、のち下総に寛永元年（一六二四）玉造檀林を創始した有力な学僧である。要職には小湊の誕生寺第十七世（十九世）と京都の頂妙寺歴



代を務め、やはり不受不施を強く信奉したが、盟友が多く流罪に遭うなかにかろうじて難を免れている。

これら不受不施の学僧らを相手に、真迢側では弟子の真陽（一六二七—五六）が草稿を造り真迢が再治して『禁断日蓮義』一〇巻を明暦二年（一六五六）に公刊し、右の三書に対して応答反論した。なかに、日蓮に対して詳しく応答したので、かなり大部となっている。しかるのち、日蓮宗側から再び応酬をみた。すなわち、日存『金山鈔』一六巻が万治三年（一六六〇）に、ついで日航『摧邪真迢記』五巻も同年に、そして日題『中正論』二〇巻が延宝四年（一六七六年）に著され、それぞれ刊行された。ただ、これら三書は真迢が没してのちであるので、もはや真迢側からのさらなる応酬はない。これらの論争書のなか、先の日蓮『諫迷論』と、のちの日存『金山鈔』、および日題『中正論』は詳細をきわめ、浩瀚な述作となっている。いずれの著作においても、論戦の端緒となった真迢の『破邪顕正記』の叙述順序にほぼ沿った反論の構成になっている。

このような論争では、真迢が日蓮教学によく通じて、しかも天台にも造詣が深いのに対し、日蓮宗側では日存を除いては不受不施派に属し、檀林に学業を積んで日蓮教学の先鋒を担う経歴をもつ学僧たちばかりであるから、同じく『法華経』を円教と仰ぐ天台と日蓮両宗の教学の違いを知るには最も好適である。また、日蓮宗の教学史においても、真迢が転宗（脱宗）して交わした論争は、「宗論」

に関する画期的な一時期をもたらし、右に掲げた論争書は、真迢側のも含めて今日には『日蓮宗教学全書』三三卷（宗論部）中に集録されているのをみる。<sup>(38)</sup>

そこで本節では、真迢が論争のなかで日蓮宗と鋭く対立する天台の「密教」観について、その特色をみる。というのは、真迢では末法観にもとづく日蓮の「唱題成仏」義はこれを否定し、天台教学のなかで凡夫が救済される仏道には念仏とともに密教も有効であるとみているからである。念仏については、筆者はすでに第二節に論じたので、いまは真迢の台密観をみることにしたい。

真迢の『破邪顕正記』五卷は、卷一（第一～五条）には、真迢が転宗してこの書を著すに至った事情を初めに述べ（第一条）、ついで日蓮が末法時における「上行菩薩の化身」であるとの日蓮信仰の本質を否定し（第二条）、のち（第三条以下）「四十余年末顕真実」を論拠に法華独一主義をとる日蓮宗の『法華経』解釈に批判を加える。そして、卷二（第六～二九条）では、天台の五時教判という法華（第五時円教）よりも前の諸教（爾前教）について、「爾前無得道」義を主張する日蓮宗の法華教学を詳しく取り上げて批判するのみならず、日蓮の「唱題成仏」義をも退ける。つぎに、真迢では天台の法華円教観ならば「爾前の諸教も成仏法となりうる」（爾前得道）との観点で、卷三（第三〇～三六条）には日蓮の「念仏無間」義を退けて、「浄土念仏の正意」を述べる。また、卷四（第三七～五四条）には日蓮の「真言亡国」義を退けて、「台密の真義」を顕わさんとする。そして、卷五（第

五五（六七条）では、日蓮の「禪天魔」と「律国賊」および「神祇排斥」をそれぞれ順に批判する構成をもつ。

そこで、日蓮宗では五時教判をはじめ天台教学を基盤にするのではあるが、法華を最勝の教え（円教）と位置づける法華円教観では、真迢の天台的立場とは鋭く対立する。それは、「約部と約教」の見方を異にするのによる。真迢では、それを次のように論じている。

伝教大師の註釈の中に、或は四十余年の諸経を大小偏円をえらばず、悉く惣じてきらう筋あり。是約部の義也。或は円教をば除て、但前三教をきらう筋あり。是約教の義也。

（卷二、鈴木『仏全』六一・八三a。ふりがなは引用者）

ここで、約部とは「華嚴・阿含・方等・般若・法華涅槃」の五時各部について、第五時の法華涅槃部が円教（真実教）であるのに対して前四時（爾前の四時教）は権教（真実ではない方便の教え）という位置づけをもつのをいう。また、約教は「藏・通・別・円」の化法四教について、法華円教観に立てば前の三教にもそれぞれ円教の意味（円意）があるとみるのをいう。天台教学の五時と四教（化儀四教を加えれば八教）では、最終最高の『法華経』（円頓教・真実）を学ぶ前の段階はこれを「未入実」と呼んで、爾前四時または前三教は「偏えに権教」であるとされるのに対し、法華円教を学んで後に爾前教を用いるときはそれらにも円意があると評価され、その場合には五時と四教（または八教）の

すべては「円体無殊」であるという。それで、右の文中に「大小偏円」とは、大乘と小乗の諸教（爾前の諸教）が偏えに権教である場合と、法華に通じて円意をもつ場合とを指し、約部ならば爾前教はみな権教の故に「無得道」とみられることを述べる。また、約教について「但前三教」とは、『法華経』の円教意をもたない段階の前三教を指し、法華後に円教意をもつて前三教（または前四時教）を用いるときには、いずれの諸教も「得道の法」となると言うのである。日蓮宗では専ら約部義に立つのに対して、約部を踏まえた約教義に立つのが天台の法華円教観であると真迢は述べ、右には最澄によってその天台義を示すが、別の所では宝地坊証真にもとづいて述べている<sup>39)</sup>。このような円教観の違いによつて、日蓮宗では法華外の諸教と諸宗を「無得道」として排斥するのに対して、天台を任ずる真迢では爾前教は「得道法」と評価され、天台の「四宗兼学」を擁護する。

そのみでなく、真迢では日蓮の「唱題成仏」義はこれを「妄説」と退けることは、「法華の成仏法」についての見方の相違として注目してよい。すなわち、次のように述べるのを見る。

法華の行者の中に、最上根の人は一生の間に観行成就し、即身成仏することあり。龍女の如し。是はこれ仏在世の法華の時も、但ただ龍女一人のみなり。二人ともなし。舍利弗・木連等の得道は、生身得忍にして、即身成仏には非ず。即身成仏と云は、現生の内に仏の相好を具足し、成道説法するを云也。今時の人の及ばざることなり。（中略）成仏得道と云は、必かならず観行成就に依ることなり。

但口ただに任せて題目とぎを唱となるもの成い仏すると云いうことは、都すべて道理とぎもなし。經論きんろん積疏せきそ等にも全く以てなきことなり。  
(鈴木『仏全』六一・八六c)

真道では、法華の修行は天台『摩訶止観』に説くような「一心三観」の観行が成就した上に、「即身成仏」を得るとみる。即身成仏は「現生」の成仏であり、これをできるのは最上根の人であり、『法華経』提婆品所説の龍女がその類であるとする。そして、『法華経』の会座で記別される「舍利弗・木連等の得道」は長期修行による当来世の成仏であつて、現身に観行を成就することは容易なことではなく、今時（末法時）の者が唱題によつて即身成仏するなどあり得ないと主張するのである。

このことから真道では、『法華経』の「分別功德品の一念信解」と「随喜功德品の五十展転の随喜」位について、これらは深位の菩薩が無相の理観を修めて達しうる天台「六即位」の中の「観行即または相似即」の高い位を意味すると主張し、日蓮が『四信五品抄』に述べる「名字即の成仏」との解釈を否定し批判する（第二四条、鈴木『仏全』六一・九三a）。それと同時に真道では、唱題等によつて「凡夫が臨終に成仏することもありえないと、日蓮宗を批判する。ただし、「臨終に仏を念じ、経力を頼むことによつて、浄土に生まれることはできる」と主張する（第二〇条、同八七c）。

そして、末法観についても日蓮義に対抗して、「末法には法華経だけが流布するのではなく、諸大乘経が普く流布する」と真道は主張し、法華外の諸宗を擁護する（第二五条、同九四a以下）。なか

で、戒律には末法であつてもこれを捨ててはいけないと言ひ、法華円頓の行者なれば十重四十八輕戒を分相應に持戒すべきとする。或いは禪宗には、これが末法に不相應ということはないと支持しながらも、無相空を觀する禪（止觀）は上根機の仏道とみるごとくである。ついで、真言と念仏には「末法または法滅時に至つても利益がある」と強調することは、真迢の諸宗觀のなかでは少しく注目してよい。というのは、卷三以後の諸宗擁護の論釈では、念仏と密教には各一卷を費やしてそれぞれ詳しく論ずるからである。

真迢は『破邪記』の卷三に念仏を論じ、そこに念仏・真言・法華の間を比較して次のように述べる。凡そ淨土の正因と云は、無相の理觀也。懷感禪師の群疑論等にみえたり。往生要集にも此趣あり。されども下根の人は、無相の理觀を修することあたわず。有相門より往生するなり。其有相の行と者、真言・法華・称名念仏等也。一往教法の勝劣を論ぜば、真言の功力を頂上とす。大日法身の密説なるが故也。次には法華を最勝とす。三説超過の経王なるが故也。称名念仏は爾前の円門なれば、約部の辺にては、法華に及ばずとも申べし。是義門得別の辺也。法体不分の時は、真言にも法華念仏の徳用あり。法華にも真言念仏の功能あり。念仏にも真言法華の功徳あり。

（卷三、鈴木『仏全』六一・一〇一c）

ここでは、念仏に無相（理觀）と有相（事觀）を區別し、下根者は理觀をできないので有相門の称

名念仏によって往生できるといふ。有相の法は真言・法華・念仏のいずれにもあり、これらを比較すれば念仏は約部では法華に劣るが、法体不分（約教の円体無殊）のときは真言・法華と等しい機能をもつと論ずる。また、法華の有相法とは読誦・書写等をいい、天台では法華を最勝の教えとするのが法華円教観に他ならない。そして、真言密教が法華よりも勝れる（頂上）とするのは、これが事相法では最上とみるからであらう。

真迢では、法華の修行による成仏は、有相から無相理観に進んで、天台の六即（理・名字・観行・相似・分真・究竟即）を究むるものとみる。また、浄土念仏観では「往生の行因には称名念仏が最も親近である」と言い（鈴木『仏全』六一・一〇二a）、それは阿弥陀如来の本願（第十八願）に順ずるからであるとし、その故に「西方往生の機（下根者）の前には弥陀念仏は最勝である」と主張して（同一〇三b）、真迢自身は天台に転じた後にはこれを宗旨とした。それに加えて、真迢では真言密教は「極重障の罪人を救う功力がある」として、その功験を高く評価し、このことを『破邪記』の巻四に詳しく論ずるのである。



一一 法華円教観における真言密教の位置づけ

真迢では、『破邪記』の巻四にはまず、「真言密教は方等部に属して法華よりも劣る」と主張する日蓮義を批判する（第三七条、鈴木『仏全』六一・一一c）。天台の「五時教判」では、方等部は第三時で、法華は第五時の醍醐味である。日蓮では、密教を法華よりも前の爾前教（権教）に位置づけるのは、『法華真言勝劣抄』はじめ諸書にみられ、その根拠には日本天台初期の「唐決」、なかでも「広修決」と「維罽決」が挙げられる。これに対し真迢では、それらの両決については「未だ宗意を究めていない」と退け、別の唐決である「宗穎決」と安然の『教時義』を根拠に、密教は第五時の法華円教に属してそれと同味であるとする。また、日蓮の『真言天台勝劣抄』では、安然の『教時義』を退けて『大日経』には「法開会はあるが人開会はない」ので、法華に及ぶべくもないと主張する。これを真迢では、密教は人・法開会とともに具える法華と同味であり、もし方等部であるならば、それは「彈呵教」の部類なので法開会もないはずであると逆に批判する。さらに、日蓮の『真言見聞』には、密教の説く戒律は「尽形寿（生命の限り）にこれを持つ」と説かれるから、「密教は小乗の権教である」と主張する。これには真迢では、『大日経』巻六の当該文を示したうえで、「小乗の尽形寿は



今生の限りを意味するが、今のは成仏までを指す」と反論し、『大日経』のは最上の大乘戒に属して小乗ではないと退ける。しかも、ここで真迢では、密教は「圓極の冲微、最妙の上乗」にして、「瑜伽三密曼荼羅の法門は能く極重障の罪人を救う即身成仏の大利益があり、極大乘の中の最極秘密蔵である」と主張することは注目し値する。したがって、「与奪を論ぜば与義には真言密教は第五時に属し開顕一乗の醍醐味であり、奪義には五時八教には属さない極大乘の中の最極秘密蔵（最上乘）である」と真迢では主張する。この「与奪」義は、これも安然の『菩提心義』を用いたものである<sup>(4)</sup>。

ついで、真迢では日蓮の『真言天台勝劣抄』に、「大日経は七重に下劣である」との主張を取り上げて批判を加える（第三八条、鈴木『仏全』六一・一二二c）。日蓮では、『法華経』を最高として『無量義経』・『涅槃経』・『華嚴経』・『般若経』・『蘇悉地経』の順に下って『大日経』を最低の七重に劣るとみる。なかで、密教が顕教よりも劣るのは、『蘇悉地経』に「若し成ぜざれば大般若経を転読すべし」との旨を説くので、密教（蘇悉地経）の行法より『般若経』の方が勝れているとするのである。これに対して真迢では、「転読大般若経」の意味は助行を示したもので、『法華経』でも「余の深法」を勧めていることがあるのと同じであり、これをもって劣るとするならば法華が余法に劣ることになる、と逆に批判する。また、『法華経』では法師品に「已今当の三説に超過する」と説かれ、或いは薬王品に「十喻によって法華を称歎する」ので、日蓮では『法華経』が最高で密教は劣るとするの

を、真迢ではそれらは顕教内での校量であり、密教には関わらないので、密教は顕教とは単純には比較できないと主張する<sup>(4)</sup>。

真迢の台密擁護の考え方は、日蓮の『法華真言勝劣抄』に真言教には『法華経』のごとき「二乗作仏（記小）と久遠実成（久成）を説かない」と主張するのを、真迢が批判するなかにもよく表れている（第四五条、鈴木『仏全』六一・一一七c）。真迢では、「真言教は本覚法界の大日尊が深位の菩薩に対して秘密の奥蔵を説く極理頓絶の法門である」と主張して、「記小久成を正意とはしないけれども、記小久成の義は中に含む」として、一行の『大日経義釈』や円仁の『金剛頂経疏』を引用して、そのことを示さんとする。のみならず、密教は「顕教難治の悪人を救う最上乘であり」、また「顕教の利益も及ばない極下劣の人、及び一切の重罪造積の悪人が悉く真言を持って即身成仏する不思議神通乗である」と述べる。そして、『六波羅密（蜜）経』と『金剛頂経』、および他の真言經典の諸文を示して、そこに「悪性下劣の人すら頓悟涅槃する」と説かれる故に、二乗等が隔てられるはずがないと主張する。ここではまた、「大日如来の善巧力の故に真言に値う者は此の一生に直に満たし直に証する」ことができ、或いは「見思未断の凡夫が真言を持てば即生に究竟の果を得る」とも述べ、さらに「当来法滅の時節には刀杖劫末の衆生すらなお金剛夜叉の善巧方便に依って菩提心を発し真言の利益を得る」とさえ主張するのを見る（同一一八b）<sup>(4)</sup>。

ほかに、日蓮の『法華真言勝劣抄』には真言密教に対して「七重の疑難」を挙げるのを、真迢は取り上げて、ここでは七項のひとつひとつに丁寧<sup>13</sup>に反論している（第四七条、鈴木『仏全』六一・一一九b）。なかで、円仁『金剛頂経疏』や一行『大日経義釈』、湛然『金錚』および慧心『観心略要集』を引用して論じていることは、天台の古文献に依って立とうとする真迢の立場をみてよい。或いは、日蓮の『真言天台勝劣抄』には、「大日法身の説法は法華の他受用身に当たる」として、法身説法を認めないのに対しては、真迢では「自受用身が法界宮にて法身の眷属の為に説いた法を真言教といい、他受用身が華藏世界で地上の勝者の為に法を説いたのが梵網経（顕教）である」と会釈している（第四八条、同一二〇b）。そして、日蓮の「法身に説法なし」との主張は顕教内ではいえるが、真言教の法身説法は伝教大師の『弘惑袖中策』にも認めているとして、真迢では密教に独自の価値を認めるのが天台の立場とするわけである。<sup>13</sup>

### 三 台密の法華に対する「理同事勝」の意義

真迢では、密教は顕教の法華とは単純に比較校量をできないとしながらも、『六波羅蜜経』（六度経）によるとき「顕密相對して優劣を判ずることができず」と論釈する（第四二条、鈴木『仏全』六一・

一一五a)。「六波羅蜜經」には「五藏」説があつて、それは「素怛纜・毘奈耶・阿毘達磨・般若波羅蜜多・陀羅尼藏」の五藏であり、これらは「乳・酪・生蘇・熟蘇・妙醍醐」に喩えられると説く。これを真迢では、初めの三は小乗三藏で、第四は「華嚴・方等・法華・涅槃」など顕教の大乗經、そして第五は真言密教と諸經（法華など）の中の陀羅尼呪であると解釈する。もともと、この經の判教は空海の『二教論』に真言が最高であることを導くのに用いるものであるが、真迢は安然でも空海を天台の立場から批判しながらも、その解釈を用いているとして、ここでは「五味の喩え」が天台で『涅槃經』<sup>(44)</sup>によって用いるのと同じであることから、『六度經』では「顕密惣判して五味を立てる」と理解する。日蓮では、『法華真言勝劣抄』をはじめ諸書に、同經を「未顕真實の權經」とし、所説の「五藏」はすべて法華前のもの（爾前教）と位置づけるので、真迢はいまそれを退けようとするのである。真迢では『涅槃經』と『六度經』の「五味」はそれぞれ、顕教と密教との「所望の不同であり義理は相違しない」といい、「大日法身は本身で、釈迦心身は迹身であり、本来一仏にて本末が殊なる」という関係であると主張する。

真迢が顕・密を相対するときには、密教が勝れていると理解するのは、法華と台密の「理同事勝」という考え方による。日蓮では、『大日經』等の密教がまだ伝来しない天台智顛と妙楽湛然の法華円教觀に立つて、そこには密教は位置づけがないことから、日本天台で密教が受容されたことをもって

「亡国」とみる。その場合に、最澄では真言に対して法華の優位を護つたのに、慈覚円仁と智証円珍が密教をもたらしてから、比叡山は「謗法の山」となったとし、「理同事勝」義は日蓮ではこれを排斥する。これに対して、真迢では台密の発展を擁護するのである。

それで真迢では、「真言の伝持」は入唐による最澄以来の正統に属することを論ずる（第四〇条、鈴木『仏全』六一・一一三b）。すなわち、最澄の『顕戒論』と『学生式』によって、「法華（止観）と真言（遮那）の両業は鳥の両翼、車の両輪である」とする。また、最澄の『依憑集』の序に真言家を破責するのは、空海（真言宗）の『十住心論』と『秘藏宝鑰』などに、法華を華嚴の劣位とするのを批判したもので、台密では十住心（空海）のような判釈を立てないことを一行の『大日経義釈』をもとに、或いは安然の『教時義』巻二には「五失」を挙げて十住心を批判することを、真迢はここで論述する。そして、慧心の『観心略要集』に「阿字に三諦義が有り、三密と天台三観とで顕密は異なる」とも二趣は同じである」との旨を説くのを引用して、「密教の本意は無相の極理にある」という意味で法華と「理同」であると真迢は主張する<sup>(46)</sup>。

ついで、「即身成仏は唯だ法華に限る」と主張する日蓮義を退けて、真迢では天台での「真言による即身成仏」義も正統であることを述べる（第四一条、同一一四b）。ここでは、安然『教時義』巻三を詳しく、また証真の『文句私記』巻八をも引用し、即身成仏の行法は一つではなく、「法華には

円頓観によって速に仏身を成ずる」ことを明かし、他方で密教には「三密行に依って即身成仏する」ことを説くとし、この両方を認める立場は最澄でも同じと論ずる<sup>(46)</sup>。

真迢ではまた、最澄は「理同」を明かすに止まったが、円仁以後に「理同事勝」義が明白になったことを論ずる（第四三条、鈴木『仏全』六一・一一六a）。ここでは、円仁が入唐して元政・法全等から密教の深理を伝受されて、『蘇悉地経疏』と『金剛頂経疏』を撰述したその意義を述べた上で、『蘇悉地疏』には「秘密教に二種があり、唯理秘密教（ただ理法のみを説く）は法華経・華嚴経等をいい、事理俱密教は大日経等の真言密印事（事相）を説くのを指す」とし、しかも「三密の教（『大日経』等）は事理兼備にして、災いとして除かざること無く、楽として与えざること無し」と、事相の勝れる意味を真迢は円仁から引用する。つまり、唯理秘密教は顕密の「理同」をいい、事理俱密教は密教の「事勝」を言うのに相違なく、円仁の『金剛頂経疏』にも同趣旨をみるとしてそれを引用し、真迢ではこのことは「唐朝の相承であり真実の正義である」と主張する<sup>(47)</sup>。さらに、真迢では「顕密多種の事」を論じ（第四四条、同一一六c）、『法華経』には法師品・寿量品・神力品等に仏の「秘密神通」などを説くので、「秘密」の意味には多種があるけれども、空海『弁顕密二教論』や安然『教時義』等を詳しく読めば、真言秘密教は『法華』等顕教所説の秘密教に超過する教えであることを知るべきと論釈する<sup>(48)</sup>。

ところで、日蓮の諸宗排斥（折伏義）では、三十二歳の宗旨建立後の初めは『立正安国論』にみる

ように法然の浄土宗を主な論敵とし、のち五十歳の佐渡流罪以降には密教を主に排撃したと言われる（日存『金山鈔』卷一上・一八帖左）。真迢では、そのような日蓮の「余宗排斥」の変遷にも触れている（第五四条、鈴木『仏全』六一・二二二c）。そこでは、日蓮の最初期に属する『戒体即身成仏義』に密教を支持する文言をみるのは、日蓮が宗旨建立の前に天台を学んでいた時期の故であり、法華独一の信仰に帰してよりは『法華真言勝劣抄』などを作つて余宗に並べて密教を排斥する立場を取り、とくに佐渡以後には日蓮は真言を破斥するのを本懐としたことを、諸説を挙げて論述する。そのようななかで、真迢が日蓮の真言排斥について最も強調するのは、それが「法華の宗旨を建立するための方便」という性格のものではなく、「謗法邪見」に他ならない不当なものと論断することである。というのも、真迢では真言密教はその事相のゆえに、念仏とともに末世の凡遇を益する法と確信するからである。

そのため、真迢では『開目抄』『撰時抄』『報恩抄』『下山抄』『三沢抄』『本尊問答抄』『諫曉八幡抄』等の、佐渡以後に属して「録内書」（真撰）とみられる日蓮の著述も多く引用して、日蓮を批判する。なかで、日蓮の『撰時抄』と『下山抄』に、「円仁は密教の二経の『疏』を造つてのち謗法の故に夢見が悪くなり、程なく疫病で失せた」とか（第四三条）、或いは『報恩抄』等に「善無畏三蔵は頓死し謗法罪に依つて無間地獄に墮ちた」とか（第四九条）、また『本尊問答抄』には「承久の乱」について、さらに『諫曉八幡抄』には「源平合戦」について、それぞれ流罪に遭つたり不運な最後を遂げ



た者たちの「真言亡国の現証」を挙げるのに対して（第五二条）、真迢はひとつひとつ克明に反証を列記して、そのような見方の不当を非難する。そして、そこではかえって「真言密教は災いを除き、国を治めるその靈験は称計できないほどである」と、密教の効験を高く主張している（同一二二a）。

真迢による日蓮宗批判では、真言のみならず日蓮の諸宗排斥を謗法であると断罪し、天台のもつ四宗または五宗のみなを擁護することに主意がある。しかしそのなかでも、念仏と真言は、末法の凡夫または下根者をもっとも利益すると真迢は確信している。これを日蓮宗側でみると、日蓮の当時に法華信仰を妨げたのは初め法然の念仏義であり、のち蒙古の襲来が現実になるにつれ真言祈祷に頼る風潮と鋭く対立したが故に、「折伏」義によつてそれを排斥したものといえる。真迢ではこのような経過に対抗するかのようになり、その宗教的確信から『破邪顕正記』には、念仏と密教をとくに熱心に擁護しているとみれる。ただ、念仏と真言のうち自己に相応しい仏道としては、真迢は念仏門（往生浄土による成仏法）を採用した。そのためか、密教の即身成仏法は円仁と安然、および証真らをもとに事相では法華に勝れていると論釈しながらも、事相（有相）から理観（無相）に進むその成仏法については詳しくは論述していないといえよう。



《注記》

- (1) 宮崎英修「舜統院真迢の研究」(同『波木井南部氏事跡考(日蓮宗々史研究二)』、一九五〇年)、執行海秀「江戸初期に於ける日蓮宗の脱宗者とその教学」(『日本仏教学会年報』二五、一九四九年)、望月歆厚「舜統真迢の教学」(同『日蓮宗学説史』第三篇第一章、一九六八年)、渡辺宝陽「脱宗者の思想」(『講座日蓮(第三卷) 日蓮信仰の歴史』一九七二年)、宮川了暢「舜統院真迢の脱宗前後の動向について」(立正大学『日蓮教学研究所紀要』三一、二〇〇四年)
- (2) 『大正』七七・二九九a—三〇一a。なお、『真迢上人法語』は、法道が集記した『先徳法語集』二卷(嘉永二年刊、一八四九年)のうち巻上の全部である(同巻下は天台の祖師を中心とした二二人の法語を集めている)。真迢の『法語』は、『破邪顕正記』と『禁断日蓮義』から、主として念仏と戒律についての主張を抄出したものである(なかに「私云」とするのは編者法道の補足による)。また、法道は真盛門流の江戸時代後期における伊勢の学僧で、真迢を顕彰し、真迢を通じて真盛教学を明確化するのに尽力した。
- (3) 真迢の伝記はほかに、『続日本高僧伝』巻二に「真迢伝」(鈴木『仏全』六四・一五頁)、『浄土宗全書八』(六一九頁)に「賜紫大僧都真迢上人略伝」などをみる。
- (4) 真迢の妙蓮寺退出について、真迢の先輩であり、関東で真迢を指導したことがあると思われる

る日賢（一五六九—一六四四）の反論書に、「生得有慢相、内外被妬、既欲擯出」（鈴木『仏全』六一・二四五c）と述べるなどを根拠に、「性格的な慢心のゆえに嫉妬をかい、檀徒に嫌われて排斥された」という理解がある。また、真迢が後に天海に請われて東叡山に講者となったときも、性格的に嫌われて早々に退散したという見方もある（前掲の宮崎英修論文）。いまはそのことに詳しく立ち入ることはできないが、少なくともそのような理解には確証が乏しい。また、「妙蓮寺文書」のなかに、転宗直前および直後と思われる真迢の書簡が四、五通発見され、検討も加えられているが（前掲の宮川了暢論文）、書簡自体のなかに檀徒から排斥されたことを伺うことは困難である。もつとも、転宗の時には同僚や檀徒から慰留され、また転宗を「恩知らず」と非難されたことは真迢自身が書いており（鈴木『仏全』六一・七二b）、それに応えてやむなく『破邪顕正記』を書いたというのである。

(5) 『玄籤楮釈』は、年齢が早いゆえに、飯高檀林で師日友より受けた講義を自己の名で出したと見方がある（宮崎英修論文）。けれども、真迢は三二歳時に駿河の光長寺でも『法華玄義』等を講じているから、あるいはこの時の講義をまとめたものかもしれない。

(6) 窪田哲正「真迢『山家観心異論決』の観境真妄論」（『日蓮教学研究所紀要』三〇、二〇〇三年）。なお、日遠の趙宋天台との思想関係は単純ではなく、別の問題では知礼を支持し、また真迢でも

後に『破邪顕正記』に激しく反論する不受不施の学僧とは観心問題では親しい関係にあり、日蓮宗内の思想傾向はやや複雑である。

(7) 真迢『破邪顕正記統補』(鈴木『仏全』六一・一四〇a)

(8) 真迢では日蓮と日蓮宗を分けて述べることもあるが、ほとんどの場合に日蓮宗の教学は日蓮に原因するとして、その「妄説」であることを論ずる。真迢は日蓮の書に「録内」と「録外」のあることを述べ、自分が日蓮を述べるときには、真撰に相違ない録内書のみによるとし(鈴木『仏全』六一・一三五c)、『破邪顕正記』では日蓮の五大部をはじめ引用の遺文は多数にのぼる。そのなか、いまの「一念信解」位の問題は、日蓮の『四信五品抄』等を根拠に論ずる(同九三a)。

(9) このことはひとり真迢のみでなく、真迢とほぼ同時代に転宗した学僧にもいえる。当時、慧雲とそれに従った友尊と了性(一五九二—一六四九)が日蓮宗を出て、真言律の復興に貢献し、また円耳(一五五九—一六二〇)が臨濟宗へ、そして良澄(一五七一—一六四二)が天台宗(真迢と同じ真盛門流の伊勢西来寺)へ転じたことが知られている。真迢を含めてこれらの学僧に共通なのは、「戒行」を重視したことである。さらに、真迢後の日蓮宗内に、元政(一六二三—一六六八)が法華律を興していることは、真迢らの宗教的欲求が宗内でも求められたゆえんとして特筆される。真迢が戒律を重んじたことは、転宗後に存海集の『行者用心集』を書写し、それ

を終生所持したことも分かる。

- (10) また『統補』には、転宗直後から真迢が病気がちになったのは、日蓮宗を捨てたからであると  
 する非難を取り上げ、真迢はこれを一笑に付し、改宗後には「嘉瑞甚多」であると答えている（鈴木『仏全』六一・一四〇c）。そして、真迢伝について、「真迢は晩年に天海に請われた折り嫌悪  
 されて逃げ帰り、還俗し商売して後、ライを再発し面醜にして死んだ」という説がある（日存『金山抄』卷一上・一帖左）。これは、真迢の死後に日蓮宗内で作られた風聞にすぎないが、日蓮宗  
 のそのような体質をこそ真迢は嫌ったのであり、これもまた日蓮に遠因があると真迢はみている。
- (11) 辻善之助「安土宗論の真相」「慶長十三浄土日蓮宗論について」（『日本仏教史之研究』  
 一九一九年）、林彦明『安土問答の考察―その真相に就て―』（一九三三年）。
- (12) 真迢の伝記は、『大正藏經』卷七七所収の『真迢上人法語』の末尾に載せられているのが、もつ  
 とも詳しい（『大正』七七・二九九a―三〇一a）。その『法語』は、法道が集記した『先徳法語  
 集』二卷（嘉永二年刊、一八四九年）のうちの巻上の全部に相当し、真迢の著作から抄出したも  
 のである。そして、その「真迢伝」は、『破邪顕正記』等に真迢自らが記すところを綴った（法  
 道による）性格のものである。なお、法道（一七八七―一八三九）は真盛門流の江戸後期におけ  
 る伊勢の学僧で、真迢を顕彰し、真迢を通じて真盛教学（持戒念仏法における本願念仏義）を明

確化するのに尽力した。

- (13) 後にも述べる真迢の『禁断日蓮義』巻二には、改宗時に日蓮像の向かって「真迢が祈誓」したこと、および「真迢が改宗時の靈験」について詳しく述べている（第一二条、同書巻二・三二〜四二帖）。
- (14) 鈴木『仏全』六一・七五頁以下。なお、本稿のこの節で『破邪顕正記』の各巻における要旨を述べるときは、条数を記すので、以下には『仏全』の典拠はこれを省く。
- (15) 『破邪顕正記』巻三（鈴木『仏全』六一・九八c—一一頁）。本節のこの項では、この巻の叙述を追って要旨を抽出するので、一々の典拠はこれを省く。
- (16) 「別時意趣」説は、世親の『撰大乘論釈』巻五（玄奘訳、『大正』三一・三四六b）にみるのがよく知られる。それは、本来インドの仏教では三阿僧祇劫の長時にわたる菩薩行の上に仏道が成就されるのに、いま浄土教では発願し念仏（五念門）するだけで往生極樂し、菩提が決定するとされるのは、怠惰な者に仏道を励ますために仮に説かれた教えであるという意味による。つまり、実際に成仏するのは遠い将来（別時）であるのに、誘引のために特別の意趣をもって説かれた教えという意味である。なお、次の論文などがある。向井亮「世親造『浄土論』の背景―「別時意」説との関連から―」（『日本仏教学会年報』四二「仏教における浄土思想」一九七七年）。
- (17) これら三書に対して、真迢側では承応三年（一六五四）に『禁断日蓮義』を著して、再度日蓮

宗を批判した。それに対してまた日蓮宗からの反論が出された。それらは、日存(観妙)『金山抄』一六卷(万治三年一六六〇成立、寛文一二年一六七三刊本)、日航『摧邪真迢記』五卷(万治三年刊本)、日題『中正論』二〇卷(延宝五年一六七七刊本)である。これらはもはや真迢の没後であるが、三書のうち日存のほかはやはり不受不施派の学僧たちであった。

(18) 真迢は日蓮宗時代に、下総国の飯高檀林(法輪寺、千葉県八日市場市)に七年程学業したほか、中村檀林(千葉県香取郡多古町)にも遊歴し、日賢のもとに学んだことがある(宮崎英修「舜統院真迢の研究」、同『波木井南部氏事跡考』一九五〇年)。真迢の『禁断日蓮義』にもそのことに言及するほか、日賢の『論迷復宗決』の序文をみるときにも旧知の間柄であることを伺わせる。

(19) 日賢『論迷復宗決』(鈴木『仏全』六一・一四五―一五九頁)。なお、以下の叙述には条目を標示するので、『仏全』の典拠はこれを省略する。

(20) 真陽草稿・真迢再治『禁断日蓮義』卷二・二八―三〇帖。

(21) 「真迢上人伝」(法道集記、『大正』七七・二九九c)、『禁断日蓮義』(刊本)卷二・三八帖左。なお、『禁断日蓮義』(一〇巻と追加一冊)は、真迢の弟子の真陽が草稿を書き真迢(五九歳)が再治して公刊したもので、『破邪顕正記』に対し日蓮宗学徒(日賢・日領・日遵)から反論応酬が出されたのに抗して、『破邪顕正記』の論旨を一層詳しく論述する性格の書である。そのなかに、

真迢の日蓮宗時代の行歴や転宗前後の様子を述べる事が所々にあり、卷二のここには「真迢が改宗の靈験の事」を述べる。

- (22) 「真迢上人伝」(『大正』七七・三〇〇c)。「禁断日蓮義」卷一〇(刊本二五帖左)。「禁断日蓮義」では一〇卷に一〇三条が設けられ(追加一冊には目録と追加五条)、主として日蓮の『諫迷論』一〇卷に対して多く論駁を加えるなか、卷一〇(第九一〜九五条)には後述の『破邪顕正記』卷五にみる戒律についての論旨を詳しくしている。その論述のなかに真迢の転宗後における西教寺や武州での経歴を差し挟めて述べている。

- (23) 『破邪顕正記』卷五(鈴木『仏全』六一・一二五c〜一二九a)。また、『禁断日蓮義』では卷三(第二二条)や卷一〇(第九一条以下)に論じられる。

- (24) 鈴木『仏全』六一・一二八a〜b。「真迢上人法語」(『大正』七七・二八五a)。なお、この『真迢上人法語』は『破邪顕正記』と『禁断日蓮義』のなかから、真迢の主として念仏と戒律についての論及を、伊勢木造・引接寺の法道(一七八七―一八三九)が集記して『先徳法語集』の巻下としたものを指す。それで、『禁断日蓮義』卷一〇にも(刊本一九帖、『大正』七七・二九五a)、真迢は末法の持戒を要としながら、「我等如きの者も持戒堅固の身には非るが故に朝夕是を悲んで弥陀の悲願を頼むなり」と述べている。

(25) 『浄土宗全書』八・六〇五～六二〇頁。なお、明恵高弁『摧邪輪』と同『莊嚴記』もこの全書の同巻に収録されている。

(26) 『観心略要集』の「問答料簡」(『恵心僧都全集』一・三三〇頁)。

(27) 渋谷亮泰編『昭和現存天台書籍綜合目録』のなか、「存海部」に『行者用心集』の写本と刊本の諸種が調査されている。

(28) 『禁断日蓮義』の巻二(第八条・七帖以下)や巻一〇(第九二条・二二帖以下)などに、真迢は天台律宗の戒法(西教寺における黒谷・法勝寺流の円頓戒法と重授戒灌頂)について述べる(『真迢上人法語』、『大正』七七・二八五c、二九五a～b)。

(29) 真生『真盛上人往生伝記』巻下(『統天台宗全書・史伝2』五一六頁下)。

(30) 『真迢上人法語』の後分に、法道が『行者用心集』からこれを転載している(『大正』七七・二九七b～八b)。

(31) 落合博志「『行者用心集』攷—素材と編纂の背景など—」(『法政大学教養部紀要』八六、一九九三年)。

(32) 『統天台宗全書・円戒1〈重授戒灌頂典籍〉』七八頁下。

(33) 真生『真盛上人往生伝記』巻下に載せる真盛の書簡には、浄土念仏が「時機相应」の法である



ことを法然を引用して示し、また、「末代末世の時代に」高弁が執権泰時を「理非憲法」をもつて誡めたことを詳しく述べる記事をみる（『続天台宗全書・史伝2』五一〇頁下、五一六頁下）。

(34) 『真道上人法語』（『大正』七七・二九七a）。

(35) 『真道上人法語』（『大正』七七・二九六b）。

(36) 真盛の念仏観は、江戸時代の前後を通じて、必ずしも「本願念仏」であると理解されていたわけではない。ことに、天台宗に安楽律を興して宗内外の尊敬を集めた靈空光謙（一六五二—一七三九）は、真盛を戒律堅固の聖僧であると尊崇しながらも、その念仏を観心念仏の類（即心念仏）であると評価した（靈空『草堂雜録』第三、享保十四年（一七二九）刊本）。そして、その解釈が真盛門流内外に影響力をもった。けれども、のちに法道が真迢による理解をもとに、「本願念仏」義を明瞭にしたのである。その間の詳細は、第四章の課題としたい。

(37) 法道記「真迢上人伝」（『大正』七七・二九九a—三〇一a）。

(38) 『破邪顕正記』五卷、日賢『復宗決』と同『別記』、日領『本地義』二卷は、鈴木『仏全』六一に集録されている。これらを含めて、『日蓮宗教学全書』三三三卷（日蓮七百回遠忌記念、一九七五—八一年、法華ジャーナル刊）には、江戸時代の刊本が次のように復刻収録されている。すなわち、同『全書』第一巻—第三巻に長遠日遵『諫迷論』一〇卷、同『全書』第四巻—第九巻

に蓮華日題『中正論』二二〇巻と同『中正論或問』五巻、同『全書』第一〇巻中に守玄日領『日蓮本地義』二巻、同『全書』第二四巻〜第二七巻に舜統真迢の『破邪顯正記』五巻と『禁斷日蓮義』一二巻、同『全書』第二八巻〜第三二巻に観妙日存『金山鈔』一六巻を集録する。

(39) このことは、『禁斷日蓮義』巻四に「約部約教の事」と題して、やや詳しく論じている(一四帖以下)。また、日蓮宗の日賢は、「約部約教の傍正」を論じて、日蓮宗では「約部が正意」であるとし、約教に立つ「円体無殊」義を退けている(『論迷復宗決』、鈴木『仏全』六一・一四五a)。

(40) 「広修決」(『中統藏經』二・二・五・四〇六右上)、「維罽決」(同四一六右下)、「宗穎決」(同四二八左上)、安然『真言宗教時義』巻二(『大正』七五・四〇六c)、『大日經』巻六(『大正』一八・三九b)、安然『菩提心義略問答抄』巻三(『大正』七五・五〇八c)。

(41) 『蘇悉地羯羅經』巻下(『大正』一八・六三二c)、『妙法蓮華經』巻四(法師品、『大正』九・三一b)、同經巻六(葉王菩薩品、同五四a、b)。

(42) 一行『大日經義釈』巻一(『中統藏經』一・三六・二六六左下)、同巻九(同四〇五左下)、円仁『金剛頂經疏』巻三(『大正』六一・三九b)、『六波羅蜜經』巻一(『大正』八・八六八c)、『金剛頂經』巻下(不空訳、『大正』一八・二二三a)、『真言最勝撰真実經』(『諸仏境界撰真実經』巻下、『大正』一八・二八四b)、『真言最勝観音儀軌』(『観世音菩薩如意摩尼輪陀羅尼念誦法』、『大正』

二〇・二〇二b)。

(43) 円仁『金剛頂経疏』卷三(『大正』六一・三九b)、湛然『金剛錍』(『大正』四六・七八二b)。最澄『弘惑袖中策』卷下(第七「三仏説法」、『伝全』三・三三二頁)。なお、ここでの『大日経義釈』と『観心略要集』の典拠は注(45)にみるのに同じである。

(44) 般若訳『大乘理趣六波羅蜜多経』卷一(帰依三宝品、『大正』八・八六八b～c)。空海『弁顕密二教論』卷下(『大正』七七・三七八b～九a)、安然『真言宗教時義』卷四(『大正』七五・四四一b)。

(45) 最澄『顕戒論』卷中(『大正』七四・六〇九c)、同『山家学生式』(『大正』七四・六二四a)、同『依憑天台集』(『伝全』三・三四四頁)、空海『十住心論』卷八・九(『大正』七七・三五〇c～九a)、同『秘藏宝鑰』卷下(『大正』七七・三七一a～c)、一行『大日経義釈』卷三(『卍続藏』一・三六・二九〇左上)、同卷五(同『続藏』三三八左下)、安然『真言宗教時義』卷二(『大正』七五・四〇二b)、源信『観心略要集』(『惠全』一・三〇七頁)。

(46) 安然『真言宗教時義』卷三(『大正』七五・四二五a～b)、証真『法華文句私記』(『伝全』二二・三〇下)、最澄『弘惑袖中策』卷上(『伝全』三・二八四頁)。

(47) 円仁『蘇悉地経疏』卷一(『大正』六一・三九〇c)、同『金剛頂経疏』卷一(『大正』六一・九a、

同b～c)、なお、ここでの「秘密教の二種」説は、安然『教時義』卷四にみるのと同じであり(『大正』七五・四三九a)、真迢ではこれに依るのかも知れない。

(48) 空海『弁顕密二教論』卷下(『大正』七七・三八一a～b)、安然『教時義』卷四(『大正』七五・四四九b～c)。

## 第二章 安楽派靈空の「即心念仏」論争と持戒念仏の意義

### 第一節 即心念仏論争のなかの「真盛念仏」観

#### 一 安楽派靈空の「即心念仏」義

江戸時代には、天台宗に戒律と念仏において新たな画期と発展があった。初期には、真迢しんちょう（一五九六—一六五九、西教寺さいきょうじ十五世）が日蓮宗から転宗して真盛門流に帰し、『破邪顕正記』五卷（鈴木『仏全』六一、旧『仏全』九七）を著して、日蓮宗の法華教学と論争を交わすとともに、天台律宗の西教寺（比叡山麓坂本）で念仏と円頓戒を弘通した。真迢の残した事績と著述は、天台宗内に「戒律と念仏」の教学（真盛教学）が明確化され確立されるのに貢献した。

そののち江戸の中期には、靈空れいくう光謙（一六五二—一七三九）らの安楽律が興り、これは仏教の各宗で戒律が見直され興起するのに大きな影響関係をもった。安楽律は、西教寺（法勝寺流）に継承され伝持される中世期の黒谷流による円戒復興ののちに、近世の天台宗で行われた戒行の刷新である。靈

空はまた晩年近くには『即心念仏安心決定談義本』（鈴木『仏全』六一、旧『仏全』九八）を公刊し、そこに表明された天台的な「念仏安心法」は大きな反響を呼び、論争を巻き起こして仏教界にひときわ活況をもたらした。即心念仏は、室町期の真盛（持戒念仏）ののちに、日本の天台宗に現れた念仏思想の一画期といえるものである。

靈空には同門のライバル関係となる性慶義瑞（一六六七—一七三七）がおり、義瑞は園城寺（三井寺）にあつて法明院を律院として中興し、ここがまた戒学振興の拠点となる。そして、靈空と義瑞はともに趙宋天台の四明知礼（九六〇—一〇二八）の教学を奉じるなか、互いに学解を異にしてさかんに論争を交わし、即心念仏についてもこれが知礼を起点とする念仏法であることから、その解釈の是非をめぐる論争となった。しかもそこには、室町期の天台の念仏者である「真盛上人の念仏義」について、両者の大きな相違と対立を含むので、「真盛念仏」の特色をどのようにみるかを考えるうえでも、大いに興味がもたれる。

「即心念仏」論争は、その端緒は真盛門流に属する大津の普通寺の住職（清堂）が、安樂律院の靈空光謙に、「天台宗の念仏安心」を尋ねたのによる。靈空には論争になる少し前に『西教寺中興真盛上人伝論』という、真盛（一四四三—九五）の戒律護持と念仏法語を評価した論文が存する。天台には「理の念仏」（理観・観心）と「事の念仏」（事観・称名）が分別されるなか、「即心念仏」や「真

盛念仏」はどちらを主意とし、また念仏の天台的特色をどこに求めるかが安心の中心問題となる。真盛門流では、戒律尊重の立場と、西教寺が山門内にあつて安楽律院に近いという親近性から、靈空の領解に強く引かれ影響される傾向にあつた。しかし、真盛の念仏義をめぐっては靈空的な解釈には釈然としない面もあり、影響と反発が入り交じり、やがて法道（一七八七—一八三九）が現れて、法道は真迢を拠り所に「本願念仏」義を明確にする。

そこで本節では、まず靈空が主張した即心念仏法の内容と特色をみて、ついで天台内における靈空・義瑞間の論争点と、そのなかでの両者による異なった「真盛念仏」観を知ることにより、天台の念仏義における理観と事観の問題をみることにしたい。

靈空光謙は、慈山じざん妙立（一六三七—九〇）の高弟であり、安楽律は慈山より興る。慈山は初め禪宗に学んだが、寛文四年（一六六四）の二十八歳のとき坂本に来て、寛文十二年（一六七二）に『瓔珞経』にもとづき「自誓受戒」の方法で具足戒（二百五十戒）を得た。そして、趙宋天台の四明知礼の教学を志し、天台宗の僧となった。靈空は延宝六年（一六七八）の二十七歳のときに慈山に師事し、慈山より梵網戒を受けて律学を志した。慈山とともに修めた戒行は広く尊敬を集め、元禄六年（一六九三）には横川よかわの別所である安楽院（飯室谷いひむろたに近辺）を与えられ、これを律院として再興した。靈空は師の慈山（没後）を開山に仰ぎ、第二世としてそこに住して多くの門弟を集めたので、安楽律は大いに隆盛

した。のち元禄十一年（一六九八）には師の慈山にならって、自らも自誓受戒によって具足戒を得て「比丘」となった。靈空は天台宗に戒律を復興するとともに、元禄十二年には比叡山に一紀十二年の籠山行を復活させ、「浄土院の侍真制度」をも定め、さらに師の慈山を承けて四明知礼の天台教学を振興させた。ただ、その戒学は「四分律（二百五十戒）の兼学」であつたので、伝教大師最澄による「小乘戒（四分律）の棄捨」という祖意に反するとの批判を免れず、靈空の没後に天台宗内にいわゆる「山家・安樂の論争」または「紛争」が起こって、安樂律の特色である「二百五十戒」を学ぶことは、靈空の後には天台宗に定着しなかつた。

靈空の行学の特徴は、知礼（趙宋）と智旭（明、一五九九—一六五五）の学説を取り入れた斬新な天台教学を中心として、戒律と念仏にわたる。靈空のもとには、例えば華嚴の鳳潭僧濬（一六五九—一七三八）など、他宗の有力な学僧も学びに来ている。靈空は世寿八十八歳の間に、六四部二〇〇余巻を著したと言われる。なかで、趙宋の四明教学をめぐるては、寺門派（三井寺）の義瑞と「内外境観」の論争を交わし、これには鳳潭をはじめ宗内外の学僧が大いに関心を寄せた。また、戒学では『菩薩戒会疏集註』八卷（鈴木『日藏』三四）が、勝れた戒疏であるとの定評がある。そして、真言律宗の宗覚正直（一六三一—一七二二）が慈山の戒体説を批判して『彈妙立破靈芝章』を出したのに応えて、靈空は『彈彈妙立破靈芝章』を著して戒律論争を呼び起こした。さらに、「即心念仏」をめぐるては、



初め天台寺門（義瑞）と浄土宗（殊意癡・敬首・知空）から反論されたのを、靈空が応戦している間に、鳳潭（『念仏往生明導笱』鈴木『仏全』六一）が加わることにより念仏論争は一挙に拡大する。<sup>(3)</sup>

さて、靈空の『即心念仏安心決定談義本』は、七十六歳の享保十二年（一七二七）末に口授し、翌年の六月に「補助記」（引用語句の出典を記述する）を添えて公刊された。この書は、「談義本」という通俗風の形態をもち、また著者の信望のゆえに、たちまちに三千部に達するベストセラーになったという。本書の序によると、大津・善通寺の清堂が秋に靈空の庵に来て、「天台宗の即心念仏は末世の要行、往生の直路である旨をかねて承りましたが、充分に会得できていないゆえ、吾等や檀越が念仏の安心決定を得るために書き記してほしい」との旨を懇望されたので、「自分は五、六十年台宗の教観を学び、唯心の浄土への往生を期することは忘れた時がないゆえ、念仏の安心には暗くないと思うから書き記してみましよう」と答え、のち小僧に筆を取らせて書き付けさせ、「七座の談義」としたとする。

それで、七座に述べられる「即心念仏」の要旨を、その天台的な特色と、論争となる諸点に留意して拾うとつぎのごとくである。（鈴木財団編『大日本仏教全書』六一・二三七〜二五〇頁）

## 〈第一座 即心念仏起こりの事〉

末世には、極楽往生を求めて念仏の行を務めるのがよい。念仏には多くの種類があるが、持名念仏が務め易く肝要である。持名にも理持と事持が分かれるが（智旭『阿弥陀経ようげ要解』、『大正』三七・三七一b）、善導や法然のは一向に事の念仏（事持）であるのに対し、天台宗の貴ぶのは即心念仏であり、これを理持ともいう。これは西方十万億土の浄土も弥陀・観音も心の外に有るのではなく、浄土も弥陀も我が心なり（唯心の弥陀・浄土）と知り、念仏申して往生を求めることである。即心念仏は、天台宗第一七代祖師の四明尊者（知礼）の『観経疏妙宗鈔』に由来し（『大正』三七・一九五a）、その根本は『観無量寿経』の「是心作仏 是心是仏」の文にある。これは安樂行品（『法華経』）の「大乘の法」というのに基づく。我ら衆生の心は妄念が起ころとも本質では仏と変わらぬことを是心是仏といい、我が心と仏は一体であると思つて、仏を思い仏の名を唱えれば阿弥陀仏の如き結構な仏になれることを是心作仏という。これは凡夫にも往生を求めるには理観観念または理観観心を勧めるのである。浄土三部経のなか、『観経』には即心念仏を説くが、『無量寿経』と『阿弥陀経』には即心念仏を明かさない。そのために、天台大師も解釈しているように、『観経』では五逆十悪の人でも仏名を称えて重罪を滅し往生できると説き、対するに『無量寿経』には五逆謗法の人を往生から除く（第十八願）のである。即心念仏は、初め合点がゆかなくともたびたび聴けば合点がゆくようになり、

また完全な理解を持たなくとも、即心念仏には無量の功德があることを思つて勤めれば、念仏の功德で過去の罪を滅し悟りの目が開ける。たとい今生に明らかな円解が開けずとも、往生すれば弥陀・観音の説法を聞いて速やかに諸法実相の円解が忽ちに朗らかに開ける。善導や法然の一向に事の念仏は、往生しても悟りかねてぐずぐずするゆえ、即心念仏で早く悟る人を見てけなるく思うはずである。善導や法然の念仏は大慈大悲の心から末世の劣機に応じて念仏を低く説いたため、仏の本意が薄くなつており、大分水を加えた乳のようなものである。もつとも、外道の教えよりは百万倍も勝れてはいるが、それに比べて吾が宗の即心念仏は少しも水の混じらぬ乳の如くで仏の本意によく適つた念仏であるから、勤むべきは即心念仏である。

### 〈第二座 即心念仏の四字の義理の事〉

即心念仏は「心に即して仏を念ずる」と読む。即は着き離れないことであり、心は我等が現在にもつ心（妄心）であり、念は想うことで、仏は西方の阿弥陀仏である。念仏は心に思うことを根本とし、口に南無阿弥陀仏と唱えるのも心に思うことから出るので念仏である。即心念仏は、十万億土の極樂も阿弥陀仏も我が心を離れずと知つて、往生の願を起こし念仏申すのをいう。即心の即は、我心も阿弥陀仏も法界の理として平等一体であることをいい、これを思いながら念仏申すのが即心念仏である。

また、念仏は心に思うのを根本とするが、究極には無念無想であることが極意である。念仏は迷いの心によってするのに相違ないが、『楞伽經』に「楔を用いて楔を抜く」の譬えの如く、念仏（迷いの心とする念仏）によって妄想悪念を取り除くのである。法華円頓の意では、修悪（事）と性悪（理）の關係を修即性と知れば、数珠を繰り声高に唱名するのも無念の意に背かない。念ぜられる仏は三身具足の弥陀であり、三身は三諦（空・仮・中）観によって、三諦の弥陀を念ずるのは即ち一心三觀に他ならない。この理を諦めるのは上々人ではあるが、この理を知らずともこの理を離れないなら愚痴無智の人が申す念仏も一心三觀の即心念仏に相違はない。事の念仏もまた即心念仏を離れないのであるが、但だ事の念仏のみを申す人（浄土宗）はそうは思っていない。「親は子を善くても悪くても常に思うのに、子は悪くなれば親を思わない」と同じで、天台宗では諸宗の浅い深いどんな修行も一仏乗の立場でみな評価し認める。だから即心念仏は諸宗の親であるから、往生を願う人は浄土宗でも、皆な即心念仏（天台宗）を父とすべきである。

### 〈第三座 即心念仏の申し様の事〉

即心念仏を申す者は人間の心を失わないことが腰の据えどころである。六道中に人道が勝れているのは、人間には儒家にいう仁義礼智の心があり、仏家では不殺・不盜・不婬・不妄語の四戒を護る心

があるのをいう。念仏さえ申せば心は汚くとも悪を造つてもかまわぬというのはよくない。そうした腰の据わりの上に念仏申すのであるが、即心念仏を勤める方法は能力次第によつては異なる。一心三諦や一心三觀を平生よくするのは、上々根の人である。我が先師（慈山妙立）が教えたように、「修悪即性悪」の道理によつて即心念仏を会得するのであるが、これは心がけ次第では難しくはない。次のように思えばよい。「我が心は法界であり、阿弥陀如来も法界であるから、念ずる我が心も念ぜられる仏も即空法界であり、次に法界の上に想い浮かべられる弥陀と浄土は、想う我が心とともに即仮であり、さらに即仮かつ即空であるのは、その本質が空でもなく仮でもない中道法界のゆえであり、このように一念の念仏に三諦（空・仮・中）は円融する」と。また、三諦の理が明らかにならない人でも、「我が心は法界であるから、西方の弥陀は我が心の内の弥陀であり、我れは弥陀の内の衆生である」と、しづのをだまき繰り返し繰り返して思つて念仏申せばよい。この念仏の功が積もれば次第に三諦の理が明らかになる。即心念仏の安心決定はこの外にはない。そして、この安心には浅い深いがある。『觀經』では「是心作仏 是心是仏」を、「諸仏法界は是れ法界身にして一切衆生の心想の中に入る」とも説く。これは「心・仏・衆生には差別が無い」ことであり、この意を知つて念仏申す人は此の界にありながら極樂に往生しており、臨終に息の絶える時が即ち極樂往生の極みである。このことは、天台大師（『浄土十疑論』）も述べている。三諦の理を思うのに疲れたら、極樂往生についての

ことを折り混せて思えばよい。「念仏の功により一切の罪が減し、臨終の決定往生を願えば三尊の来迎にあずかり、極楽に生まれれば四色の蓮華が開き、七重行樹の中を歩けば、此の界の山辺の風景とは百万倍も違って、自ら一心三観の智慧も朗らかならん」と。浄土の色々のことを思うのも一心三観の勤めであると安心するのが即心念仏の安心決定である。

#### 〈第四座 即心念仏は往生無生なる事〉

即心念仏の極楽往生は「往生即無生」である。仏法の至極は法性無生であり不生不滅である。『法華経』の方便品に「常自寂滅相」、寿量品に「如来如实知見」と説くのがこの意である。事の念仏を申す人は、曇鸞の『論註』に「彼土は無生界」云々と説くように、此の界では彼の土に生れるという見方を捨てきれないので、往生後に生を見を離れる。事の念仏は大乗の行ではあるが、考え方は小乗である。即心念仏の人は此の界で念仏申す時に生を見を離れているので遙かに勝れている。でも「無生の理」は、学問をせぬ愚かな人はどのように合点すべきか。昔の人が「往生を求める人は死ぬと思わず生まれると思ふべし」と言ったのは良き示しである。遠い吉野や須磨へ花見や月見に往くのと同じで、即心念仏の人は臨終の時死ぬとは思わず、八功德の月見、七重行樹の花見に往く心で大安楽の往生を遂げるのである。確かに死ぬは悲しく生まれるは楽しい。けれど死ぬばこそ生まれるのであり、死なないな

ら生まれることもない。天台宗では、実には死ぬ生れるの道理はなく、死なずして死に、生れずして生れるゆえ、生死にありながら生死はないという、この安心ならば生死の中にあつて大自在であり大安樂である。念仏行者は必ず浄土に生まれるけれども、此の土を死んで彼土へ往き去るのではなく、往生は不生不滅である。譬えば、雁が空を飛べば影が水に浮かぶとき、影は水に浮かべども、水に心なく雁にも心がないように、雁の影が水に映るは極樂往生であり、雁に心なく水に心なきは往生即無生である。このことは何度も聞けば合点ゆくようになり、絶えず修行すれば無生の道理は自然に明らかになる。不生不滅であるから往く樂しみだけ持てばよいとはいへ、即心念仏の人でも往生の時には後に残る人が涙をこぼし、往生の人も涙を浮かべることはある。それは生死にとらわれているのではなく、譬えば娘を嫁がせるとき、目出度いと大喜びしていても、いざ家を出る時は名残惜しく親子で涙をこぼしあうのと同じである。

#### 〈第五座 末世の要行は即心念仏なる事〉

極樂往生を求めて念仏を勤める人は、仏教の大意をよく知らねば安心決定しない。浄土宗の人でも念仏を務める宗旨を習うばかりで、仏教の大意をよく知らずにするなら尊ぶに足らない。仏法は一切衆生を生死輪廻から離れて仏にならしめるのが目的である。けれども、六道の生死は出離するのは容



易ではなく、此の界の修行ははかどらない。それが念仏すれば必ず往生し、彼土では修行の障りが取られて風の音、鳥の声までも妙法を述べ自然に深妙の悟りが開ける。『起信論』には「信心をもつて専ら極楽世界阿弥陀仏の真如法身を念ずべし」と説き、四明はこの文を末世行人が浄土を求めるわけとし、また即心念仏の証拠とした。即心念仏がなぜ末世の要行であるかといえ、仏教は心を観じて心を知る外にはないからである。禅では「即心即仏」といい、密教でも「如実知自心」と説く。即心念仏は仏教の根本にかなっているので、出離生死の道が往生しない先に少しずつ開いてくる。事の念仏は往生しても心観の積み重ねがなければ、浄土にても早速には悟りが開き難い。仏法の修行には事と理がある。禅宗は理を好み事の行を欠き、浄土宗は事の念仏ばかりで理観を欠く。事・理の二行は鳥の両翼、車の両輪であり、即心念仏は事に即して理を照らし、理に即して事を修するので事・理を満たす。末世の愚痴無智はこの修行をできないのではなく、適切な教えのもとに能く習えばできる。龍女の作仏は畜生であり、『観経』の韋提希と五百侍女は女人であり、六祖慧能は白菴きやうであり、石鞮きやう禪師は獵師であった。千代野という女は美濃の尼寺の仕女で、菜つみ水くんで工夫して終に本心の無相空寂なるを合点したことを歌に詠んでいる。このように志あれば学問なき文盲でも道理はよく悟るものである。天台大師を始め悟りを開いた人でも、皆な念仏申して往生を求めている。事の念仏の浄土宗でも、天台や禅・真言と同じく、志あつて宗旨を学べばみな時機相応である。ただ、浄土宗では真実に



念仏申す人は少ない。諸宗でも似たり寄つたりのことはある。極楽も弥陀も我が心と知つて念仏申し、この理を思ふのが即心念仏であり、これは志があれば誰でも勤めることができる時機相應の法であるから、無常の迅速をよく知り「本性の弥陀」を頼み「唯心の浄土」に生まれることを願うべきである。

### 〈第六座 即心念仏の功德利益の事〉

即心念仏は事の念仏より遙かに勝れて功德利益広大無辺である。無生を觀ずる懺悔と、觀念理持の即心念仏は、三世の罪科を滅し、浄土の依報・正報とも微妙不思議に勝れている。四明知礼は「頓教の心觀による妙宗は、見る所の浄相が永く他部とは異なる」といい、同じ浄土が念仏の仕方異なる。「餓鬼は膿血と見、魚は宅路と見、人は清水と見、天は宝地と見る」一質異見のように、事の念仏の浄業も往生はすれど浄土の相は勝れない。事の念仏の人が宝樹・宝地・宝池等を見るのは、即心念仏の人の見るのが色相莊嚴、微妙清浄であるのと大いに異なる。譬えば田舎の人が京都見物に来て、三条辺りの巡礼宿に泊まるの（事の念仏）と、木屋町辺りの風景のよい座敷の宿に泊まるの（即心念仏）が違う如きである。このことを浄土宗の人が聞けば怒るであろうが、けっして念仏の信心をけなすつもりはなく、即心念仏を奨励するためである。このような比較校量は経論に多くあることで、悪口ではなく福（世俗の幸福）よりも智（覺りの智慧）が勝れることを頭わすためである。『往生要集』にも、『華嚴經』の破

地獄文「若人欲求知 三世一切仏 応当如是観 心造諸如来」を引用するように、「是心作仏 是心是仏」を知れば、一切の仏法を理解し一度聞けば三途の苦難を免れる。『法華経』にも「定慧力莊嚴 以此度衆生」と説くように、仏の禪定智慧の力を讃歎する功德は大きい。従って、少しずつでも聞き習うべきは大乗の観法であり、急いで精を出すべきは理観事行を一度に双べ勤める即心念仏である。

〈第七座 即心念仏の回向発願の事〉

浄土の修行は信、願、行の三である。信と行はすでに述べたので、最後に回向発願の相を述べる。なお、信については智旭の『阿弥陀経要解』に、「自己心中の本具の極樂に生ずる」のを信ずる等と説くのも見るべきである。行は即心念仏である。それで、回向とは「自を回して他に向かい、因を回して果に向かい、事を回して理に向かう」という意味であり、いま念仏の回向は善導大師の「願以此功德 平等施一切 同發菩提心 往生安樂国」に能く顕れている。この分は浄土宗と同じであるが、天台宗は衆生として我が心内の衆生と知ってこれに念仏の功德を施すゆえ衆生縁の慈悲が即ち無縁の慈悲であり、また極樂も唯心の浄土であるから、これらのことを知って善導大師の文を唱えるのが即心念仏の回向である。発願文は自分で作るのがよいが、昔の人のが自分によく適っていれば、それを用いてもよい。善導、慈覚、慈雲懺主、雲棲、智旭などの殊勝の願文である。自分で作る時は四弘誓願の心

によく適うようにすべきである。四弘誓願を成就するのは容易ではないので、先ず極楽往生を求めるのであり、普賢菩薩も「命終に面に阿弥陀仏に見え安樂刹に往生し、現前に此の大願を成就せん」と願っている。学問のない愚かな人でも、四弘のあらまは起こせるのであり、平生願い思えば四弘誓願の意に適うようになる。即心念仏の安心は、十万億土の浄土も阿弥陀如来も我が心の法界なれば我が心を出でずと知って念仏申すことである。即心念仏の安心は浅くても暗くても功德は広大である。即心念仏は名を聞くだけでも大功德を得ることができる。この談義は他宗に向かつては説いてはいけない。禅宗に聞かせても害はないが、浄土宗は憤りを起こし、即心念仏を誹謗して罪を造らせるからである。浄土宗の事の念仏も往生しないのではなく、天台宗からみれば事の念仏も即心念仏を離れないと知っているゆえ、事の念仏を真実心に申す人には随喜讚歎すべきである。天台宗ならば即心念仏を専らとすべきである。享保十二年臘月下旬、老比丘光謙、謹んで口授しおわる。

以上、靈空光謙の「即心念仏」義を、『談義本』によって平易に要約してみた。ここでは、「観心理観」を主意とする天台的な特色に「事の念仏」（唱名）を加えて、愚者凡夫にこれを勧め、そのために巧みな比喻を多く用いていることが注目されてよい。

## 二 論争の経過と園城寺義瑞の靈空批判

性慶義瑞（一六六七—一七三七）は、慈山妙立に菩薩戒を受けて戒学を修め、また四明知礼の天台学を志したので、慈山の弟子として靈空光謙（一六五二—一七三九）とは同門の関係にある。義瑞はもと三井寺園城寺で出家しており、諸方を経歴してのち享保九年（一七二四年）園城寺にもどり、法明院を中興して律院とした。山門（靈空）と寺門（義瑞）とで、早くからライバル関係となり、ともに従事した趙宋の天台学について、元禄七年（一六九四）に靈空が知礼の『觀經疏妙宗鈔』を講じたのに対し、宝永元年（一七〇四）に義瑞は同『妙宗鈔』と知礼の『十義書』を講じて、靈空の説を批判した。<sup>4</sup>以来、両者は同門の宿敵関係になり、即心念仏についてもいちはやく義瑞が批判の矛先を向けた。

まず、『談義本』が出たその年のうちに（享保十三年）、『即心念仏談義本弁偽』を公刊して靈空を批判した。それに対し、靈空は翌年初めに『即心念仏安心決定談義本或問』によって応酬し、またそれに抗して義瑞は数ヶ月をおいて、『即心念仏彈妄錄』を出して再び批判を加えた。さらに、靈空は翌享保十五年初めに、『即心念仏彈妄錄略箴』と『即心念仏彈妄錄細評』を撰述して義瑞へ詳しく応

戦した（義瑞との論争のこれをもってひとまず終わる）。

これらの著述のなか、義瑞の『弁偽』では、「談曰」と標して靈空『談義本』の文（九文）を挙げ、ついで「弁曰」と記して批判を加える。義瑞は『談義本』の第一・二・三・五座から各二文と、第六座から一文を挙げて、それらを論難している。これに対する靈空の『或問』では、「弁偽に云く」と標して義瑞の文を挙げながら、『弁偽』の始終にわたって逐一反論している（『或問』の初めには浄土宗の殊意痴からの批判への応答も載せている）。ついで、義瑞の『彈妄録』では、「庵主曰」と標して靈空の『或問』の文（二三文）を挙げ、ついで「彈曰」と記して批判を加えるが、『或問』のほぼ前半への批判で終わっている。そして、靈空の『略箴』では『彈妄録』に対して箇条書きで七五条に反論し、さらに靈空は『細評』で『彈妄録』の二三文への論難（彈曰）に細かく反論している。そこで、いまは主に『弁偽』によって、義瑞による批判の骨子と、両者の考え方の違いをみてみたい。<sup>5)</sup>

『弁偽』のはじめに義瑞は、靈空の『談義本』が他宗（浄土宗）を貶斥するのを弁駁する人は多くいるが、天台家の祖判に違背するのを世に知らせるのは自分を置いてはなく、また天台宗徒にもそれを知らずに随喜讚歎する人が少なくないので、これを著わすとの旨を述べる。そしてまず、『談義本』の第一座「即心念仏の由来」について、「即心念仏」は確かに四明知礼から出た言葉ではあるが、靈空のそれは知礼の意とは似て非なる偽りである、と義瑞は弁じ退ける。すなわち、靈空では理観と称名（事の口唱

念仏)を合わせて即心念仏とするが、『観経』にもとづく知礼のそれは理観のみで口唱を含まないとし、他方で『無量寿経』や『阿弥陀経』による事相口唱の念仏は、知礼の組織した念仏結社(明州延慶院の念仏浄土)によって自己のためにも他人にも知礼は専らこれを勧めた、と義瑞は主張する。ここで、理観とは「唯心の浄土、本性の弥陀」のゆえに、「我が心が即ち弥陀であり、我が心の外に浄土はない」と観じて、天台の一心三観(妙観)を成就することをいい、これの理解は靈空と義瑞とで異なることはない。ただ、理観は智慧利根の人がよくするもので、愚痴無智の輩はこれを修めえず専ら口称によらねばならない、と義瑞ではみる。このような念仏の捉え方は、知礼と同輩の慈雲じゆん遵式じゆんしき(九六四—一〇三二)にも、また天台祖の智顛(五三八—九七)でも同じで、智顛では『観経疏』で理観を明かし、『十疑論』で事相本願(口称)の念仏を勧めたのであり、その意味で知礼でも理観のみをこととする即心念仏(『観経疏妙宗鈔』)だけを説いたのではなく、それとは別に念仏結社を組織して事の念仏を自己と人々に勧めた、と義瑞は言うのである。

このことから、『観経』の「是心作仏 是心是仏」の文は、即心念仏(理観)の根拠としてはよいが、それをもとに仏名を称えよという靈空の提唱は「妄説の即心念仏」にほかならない、と義瑞は退ける。義瑞では、『観経』のその文は「十六観」の第八像想観に出るとも、そこには唱名のごとは一言もなく、またその文意による観法(観心)は「十六観」すべてに通じて言えるとも、「十六観」の一部分(第

十六「下品観」に示される「仏名を唱える」ことは第八観に通じて言えることではない、と主張する。つぎに、『談義本』の第二座「即心念仏の意味」に対して、義瑞では即心念仏は「約心観仏」ともいい、これは三諦（即空・即仮・即中）の理を学習しよく理解して、そののち仏の身相を対象に瞑想し唯心法界と観ずる妙観法であるから、靈空のように南無阿弥陀仏と念仏申すのを即心念仏とするのは、知礼にはない「妄料簡」であるとする。また、即心念仏の「念」は「観」と同じで、不思議の一心三観であるから、思わずして思う「無念の観念」であるという。これを靈空では、知礼の即心念仏は観念だけの意味ではなく、念仏は心念と口称に通ずるので、いまは口称を前面にして談じ、約心観仏とは言わず「約心念仏」とすべきとする（『或問』、鈴木『仏全』六一・二八二頁）。そして、義瑞は「理持」について、智旭のいう理持は『阿弥陀経』の「執持名号」を釈して、口に名号を唱え、その上で三諦の妙理を観ずることであり、『観経』にもとずく知礼の即心念仏とは観門を異にするゆえ、靈空はそれらの意味の不同を知らないと批判する。さらに、靈空が「愚痴無智の人が申す念仏も、上々人が修める一心三観の即心念仏を離れない」と説くのを義瑞は反対し、即心念仏（理観）に上根と下根を、また浅・深を分かつことは、『観経』にも智顛の『観経疏』にも知礼の『妙宗鈔』にもない妄説であると主張し、愚痴無智には事の念仏を勧められても即心念仏は可能ではないとする。

またつぎに、『談義本』の第三座「即心念仏の申し方」に対しては、即心念仏の観じ方とか観念の



仕方と言うなら分かるが、唱える（申す）ことは仏身を観ずる知礼の真の即心念仏にはない、と義瑞は批判する。また、「腰の据えようは人の心を失わぬこと」と靈空が説くのは、観解の高い仏者と下職百姓を区別しないなら、理観やら口称やらふらふらした腰の据わらぬ談義で、安心決定するはずもない、と退ける。そして、「三諦の明らかでない人でも我が心の弥陀を思つて念仏すればその功が積もつて三諦の理が次第に明らかになる」と靈空が説くのは、これも智顛（『摩訶止観』）や湛然（『不二門』）や知礼（『妙宗鈔』）にはない「妄説」であるとともに、「先に妙行を用いて後に三諦理の妙解を開く」とする順序は、「天台の綱格である開解定境用観の次第」に背き、「円頓の行人ならば初心の始行より諸法実相を信解し、智慧をもつて絶対の真理を觀じ照らす妙観を用いねばならない」と義瑞は主張する。すなわち、妙観妙解の即心念仏を、「三諦や唯心の幻を思い浮かべ覚えて念仏申せ」と勧めるのは、京商人が田舎者に粗悪品（唱名）を極上品（理観）と誑かすに等しい、と義瑞は論難する。

そしてつぎに、『談義本』の第五座「末世の要行は即心念仏である」に対しては、「仏教の大意をよく知る」などとは知礼の『妙宗鈔』には言わないことで、また尼入道や愚夫愚婦を区別せずに勧めるときは仏教の大意を会得する者は千万人中にも希なので、靈空の即心念仏の勧め方は末世にはそぐわない、と義瑞は退ける。さらに、天台の事理二行について、靈空では「即心念仏に称名（事）と妙観



(理)の二行を兼ね備えること鳥の両翼、車の両輪の如し」と説いたのを、義瑞では念仏に二途を峻別することを主張する。すなわち、一には即心唯心ではない事相本願の口称念仏(但事口唱)であり、これは天台(智顛)『十疑論』と延慶の淨社(知礼の念仏結社)の勧めるところであり、二には三觀にて唯心三諦を觀ずる理觀の念仏で、これは天台『觀經疏』や知礼『妙宗鈔』に明かす念仏(即心念仏)であり、天台宗の「車の両輪」「鳥の両翼」とはこのような事相と理觀の二途をいうと。これらによつて、智慧聰明な上々根は理觀を修めて三徳の妙果を証し、愚痴無智の下々根は勧めに従つて信を起こし仏名を唱えて九品の蓮台に坐することができ、よつて天台の宗教は万機を利益すると義瑞はいふ。それで、靈空の挙げる「法華の龍女」「觀經の韋提希」「六祖慧能・石鞏禪師・橘皇后・千代野」らの例は、いずれも智慧聰明の者たちであり、そのような上根人は衆生が根鈍で五濁の障りさむ重い末世には現れることは希であり、従つて即心念仏のような理觀の一道ばかりを勧めるのでは天台は愚痴無智の衆生を利益できないことになる、と義瑞は主張する。

さらに、『談義本』の第六座「即心念仏の功德利益」について、義瑞はこれを第二座の文に関連づけて取り上げている。<sup>6)</sup>そこでは、知礼が弘める即心念仏は究竟の仏智を悟る妙觀法であり、事相の行が及ぶ所でないゆえに、その功德利益は無辺広大なものではあるが、靈空のようにそれらしきものを覺えたり思つたりする偽作の即心念仏には何の利益もない、と義瑞は非難する。

以上のように、靈空では即心念仏のなかに事の唱名を含ませて、即心念仏を末世の要行とするのに対して、義瑞では即心念仏（理観）には唱名は含まれず、これとは區別して「但事の唱名」を末世には勧めるべきとする。このような違いと対立は、両者の「真盛念仏」観にも端的に認められ、その場合には念仏の天台的な特色はいかなる点に求められるかが注目されてよい。

### 三 靈空と義瑞にみる「真盛念仏」観の相違点

靈空と義瑞の論争では、室町期の天台僧である西教寺の「真盛上人」（一四四三—九五）の念仏義をめぐって激しく論争する場面がある。それぞれ自己義に引き寄せて、真盛「念仏」義の性格を論ずるのであるが、そのことは義瑞の『弁偽』に言及されてのち、靈空の『或問』、義瑞『彈妄録』、靈空『略箴』の順に応酬がある。ただ、この論争の前に靈空は、六十六歳の享保二年（一七一七）に、『西教寺中興開山真盛上人伝論』と題する短い論文を書いている。<sup>①</sup> いまはそれを先にみておくと、『伝論』の前半には真盛の事績を簡略に讃えて、次のように述べている（原文は漢文）。

西教中興の祖真盛上は：嘗て伝教大師の往生要集を以て自利し人を利せよと告げるを夢みて、遂に戒律を弘めて以て始めを令え、浄土を勧めて以て終りを善す。是の故に天龍は供養し、王侯は

帰崇し、緇素の悦び随うこと、仏世尊の世に出現するが如し。禽獸は馴れ伏して其の称名を受くるに至る。今に至ること二百二十余年、児孫は繁興す。

ここには、天台宗で戒律と仏教が衰えたときに、最澄の夢告によつて源信の『往生要集』を感得し、戒律と浄土を勧めて天台仏法を刷新した先輩を、よく讃え慕う志が伺える。そして、これのあと真盛の残した「法語」を評論し、その念仏義を次のように論ずる。

凡そ其の示す所の浄土の法は専ら愚士庸夫の爲にして、理持妙観の説有ること無し。其の最も疑う可き者は、飛鳥井公に示す法語にして、恐くは上人の語に非ず。……審に是れ上人の語ならば、則ち只だ是れ一時応機の談にして、実法の会を作さず。……上人は物を愍む情深く、漸を以て化さんと欲す。実に方に己を得ざる苦心あるのみ。上人は既に智者を宗とし、博く群籍に渉る。則ち豈に念仏を心性に拠り、持律を仏制に依ることを欲せざらん。

ここでは、「飛鳥井公への法語」について、これには「理持妙観の説」をみないから上人の語ではないと疑い、もし上人のなら衆生救済のための一時の方便とする。なぜなら、天台智者を宗旨とし、あまたの天台の典籍（群籍）に通じた上人ゆえに、唯心（心性）の念仏を本意とするはずであるところからである。

このことは、義瑞との論争になるといつそう明白に、義瑞による評価とは対照的に分かれる。そこで、

義瑞の『弁偽』によると、義瑞では当時西教寺に住持して『真盛上人別伝』(享保四年)を著した真際(西教寺第二十世)によつて、真盛の事績を引用して述べ、それをもとに真盛の念仏は理観ではなく「事相本願の口称念仏」であることを、靈空への批判を込めて次のように主張する。

真盛上人も亦た理観を専らとはせず、ただ口称事相の念仏を、長日六万遍勤め玉い、なお叡山の浄土院にて夢中の告を蒙り、慧心の先徳の往生要集に依て、自の爲にも他の爲にも臨終の遺誡までも、称名念仏を専ら勤めよと勧め玉えり。因て本山(西教寺)に於ては不断念仏の道場を設け、即心の旨を明さぬ無量寿経の本願の数に準じて、至る処に四十八夜の念仏会を開き玉うは、皆なこれ本願口称の事の念仏にして、理観の即心念仏には非ず。伝(真際の『別伝』)の中を始終遍く尋るに、即心唯心の観は一処も見えず、三諦三観の行は一句もなければ、真盛上人の勧め玉うは、決して事相本願の口称念仏なること明らかなり。

(鈴木『仏全』六一・二六六頁、丸かつこ内は引用者)

ここに義瑞では、真盛の伝記をもとに「日課六万遍」の自行と「四十八夜念仏会」の化他活動が、「事の念仏」とりわけ「但事口称」によるのに他ならないと主張する。それと同時に源信の『往生要集』もまた「事の念仏」によつて理解している。これによると、真盛の念仏義は法然のそれと少しも違ひはなく、義瑞自身も念仏の実践は「但事口称」によつて修めるものようである。

これに対して、靈空は『或問』では次のように反論する。

真盛上人は中興開山にてこそあれ、西教寺の開山は慈悲大師なり。真盛上人のことは色々のことども之有るなり。余が著せる西教寺中興開山真盛上人伝論（草堂雜録第三に載す）に記すが如し。真盛上人の念仏は随他意の辺にて、至極愚痴の輩には事の念仏を勧め玉う事あるべし。上人の本意、自行の勤めは、決定して即心念仏なるべし。

（鈴木『仏全』六一・二八六頁、かつこ内は原文割注）

ここで、「随他意」とは先の『伝論』にもあつたように、衆生救済（応機）のために、「至極愚痴」の機根（他意）に随つて、実意ではなく方便によつて「但事口称の念仏」を勧めることを意味する。そして、靈空では天台の念仏は最澄・円仁・良源・源信・真盛のいずれもが、理観を主意とする即心念仏の系譜に位置づけられ、他方で但事口称は浄土宗（善導や法然）を指す。このことを靈空は、同じく『或問』で、主に『往生要集』を論じて次のように主張する。

往生要集に事の辺を述べ玉う事は、他宗と同じことなれども、観想、称名の本意は理観、理持なること文にも明かに見えたり。されば、彼集の中に、……往生の要業は法然上人の意と格別に違いて、……「往生之業 念仏為本 其念仏心 必須<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>理 故具<sub>二</sub>深信至誠常念三事<sub>一</sub>」との玉えり。深心と云うは今家の意は深し。……此の如く理観、理持を貴み玉える往生要集を、事の念仏

を正意とするように心得るは、妄料簡の至なり。上に云所の如くなれば、真盛上人は伝教、慈覚、慈慧、慧心の御心を能く知て、即心念仏を弘め玉いしこと決定なるべし。

(鈴木『仏全』六一・二八六―七頁)

これに対して、義瑞では『彈妄録』に再び批判を加え、次のように述べる。

伝教、慈覚、慈慧大師の念仏は、……縦い諸大師各々即心念仏なるにもせよ、真盛上人の自行化他は其即心念仏には非ず。我ただ称名念仏を行ずと、明かに直説し玉う。慧心の僧都の御心をよく知て、ただ事の称名念仏を弘め玉うこと伝の文昭昭たり。……上人の一代、凡そ示し玉うは専ら偏えに愚士庸人の為の、事の称名念仏にして、終に一言も理持妙観の説なきに、今真盛派の人、事の称名念仏を勧めず、反て心妙観の即心念仏を専ら弘むるならば、正しく逆路伽耶陀（謀反人）と云ものならん。

(鈴木『仏全』六一・三二四頁、かつこ内は引用者)

これによると義瑞では、最澄・円仁・良源までは理観の念仏によることを認めるも（天台智顛の止観念仏や知礼の即心念仏と同類の理観念仏）、真盛念仏は源信（『往生要集』）に従って「但事の称名」であると主張する。これをまた、靈空では『彈妄録細評』に応酬して、次のように反論する。

真盛上人は伝論に書し通り、信願深く、徳義厚く、博学にて、天台宗なるからは、即心念仏の自行、決定なるべし。因て或問に書し通り、真盛上人の念仏は、随他意の辺にて、至極愚痴の輩らに事

の念仏を勧め玉うことあるべし。上人の本意、自行の勤めは決定して即心念仏なるべしと、此方には存するなり。

(鈴木『仏全』六一・三三六頁)

すでにみたなかに、靈空と義瑞の真盛念仏觀の相違、あるいは『往生要集』觀の違いなども明白である。靈空では理觀にこそ天台念仏の意義をみるのに対して、義瑞では事の念仏(称名)は智顛以来、天台でも理觀(止觀・即心念仏)とは別立して凡夫愚人のために勧められているとみる。その場合、真盛念仏が「但事口唱」によるとするとき、その天台的特色(法然流との違い)はどこにあるかが問われる。それでつぎに、このような論争が真盛門流内の教学史に、どのように反映したかをみてみたい。

#### 四 天台念仏における理觀と事觀の問題

右にみたような即心念仏論争があつた時代には、西教寺(真盛門流)ではすでに普通寺の清堂が靈空に教えを請うたように、靈空の理解(即心念仏義)に少なくない影響を被つた。靈空が『真盛上人伝論』に引用した「飛鳥井公に示す法語」は、「真盛上人往生安心」(安心法語)と呼ばれ、正保二年(一六四五)に飛鳥井雅章が書写して西教寺に奉納してからよく知られるようになった。<sup>(8)</sup>そし

て、しばらくのちにその解釈書も著された。すなわち、観智が『念仏風俗通』二卷（寛保二年刊本、一七四二年）を著し、また慧覚は『円戒国師安心法語研心解』（安永七年刊本、一七七八年）を著述し、そして忍善が『円戒国師法語直解』（文化七年、一八一〇年）を撰述したことが知られている。これらは、いずれも「安心法語」（奏進法語）の解説書であるが、靈空の以後であり、即心念仏義の影響を色濃く受けている。たとえば、観智は次のように述べている。<sup>9)</sup>

即心念仏の心得様は、吾ら等が頼み奉りて忘れぬ弥陀如来は、我れ等が心内の弥陀にして、我等は弥陀心内の我等なり。是の故に弥陀を具せる我等は、我等を具せる弥陀を頼む故に、いと成り易き感応道交、甚だ行き易き極楽なりと領解するなり。

事の念仏は俗諦事の方なり。即心念仏は真諦理の方なり。真俗二諦は固より相い離れぬものゆえに、俗諦の事の念仏に精誠を策励すれば、真諦の理の念仏にも手の届くものなり。

これにみるように、観智では即心念仏に立脚して真盛の法語を解説する。ただし、「俗諦の事の念仏」を策励して、易行（散心）の称名を勧め、名号の功德によって極重悪人も往生することを力説する。その場合、名号は「不思議の三諦（空・仮・中）」であり、「法性の道理」に由来するとみる。<sup>10)</sup>

ところで、靈空よりも少し前の江戸初期に、西教寺一五世の真迢（一五九六—一六五九）は、自らの志す念仏義が「本願念仏」（『無量寿経』の第十八願にもとづく）であることを明確にしている。<sup>11)</sup>そ



の場合、真迢の念仏義は真盛に習って源信の『往生要集』に拠るとともに、天台の円教観に従うことは注意を要する。すなわち、『法華経』を最高の教え（妙法）とみて、法華開会の意味から浄土教は爾前教ではあっても「得道の法」であると位置づけ、「弥陀の本願（第十八願）に順ずるが故に」、自らの機根に適用法として念仏を選ぶのである。また、真迢では他力本願を頼み六字の唱名に励むとも、天台の念仏は「唯心の浄土、自性の弥陀に達する理観を含む」のに対し、浄土宗は「理観をせず事相のみをこととする」点で異なり、或いは天台は「念仏の外に余行を往生業と認める」のに対し、浄土宗は「称名だけを正行とする」ことで違っていて、自らは天台教学に従うとし、その念仏義はこれを源信の『往生要集』と天台章疏に拠って跡づける特色をもつ。しかも、西教寺におけるその事績は、「道俗に円頓戒を授けて、念仏を勧め」、自らは日課六万遍に及ぶ念仏行に従事するという、ほとんど真盛の行跡を模範にこれを踏襲することくである。

しかるに、その後の西教寺（真盛門流）では、山門の末寺としての性格を色濃くし、東叡山の指揮下に従う傾向を強め、独自の持戒念仏の行儀を志向することはこれを弱めた感がある。ことに、天台律宗の西教寺で伝授される法勝寺流の「重授戒灌頂」は、江戸時代を通じて尊重され（この法儀には念仏を含まない）、これを魅力として西教寺貫首（戒和尚）は山門より出向して担われることも多かった。このようななかで、天台的な観心念仏の発展形態といえる靈空の即心念仏義に大きな影響力を

受けたのも、理由のあることである。靈空の時代(享保年間)に、西教寺第二〇世にあつた真際(一六七一一七四〇)は、『真盛上人別伝』や『西教律寺記』を著したことで知られるが、靈空の『真盛上人伝論』に対しては、讃辭の後序を記している。<sup>(12)</sup>

それが、江戸期の末近くに至つて、伊勢の法道(一七八七—一八三九)が真盛念仏の即心念仏的な解釈を排除して、「本願念仏」義を明確にした。法道は、真迢の理解を参考に、『真盛上人往生伝記』にみる祖意と『往生要集』などをよく研究し、『安心摘要抄』や『三法語略解』等を著し、本願(弥陀の第十八願)による唱名念仏を顕揚した。<sup>(13)</sup>ただ、法道では善導と、とくに法然をも多く用いたことから、「円戒助業」論を明確にした(『安心摘要抄』)。このことは、法然の念仏義に傾きすぎて、真盛「持戒念仏」義の天台的特色を失うかの危惧をもつたため、のちに教学史的反省が加えられることとなる。<sup>(14)</sup>ともかく、法道の努力のもとに、真盛念仏義は天台のなかでの、観心や即心念仏とは異なる独自の本願称名念仏であることが確立し、明治になつて西教寺(真盛門流)が、天台のなかで独立の教学をもつ道が開かれたのである。

さて、靈空の即心念仏義と、義瑞による批判、および両者による「真盛念仏」観は、天台の念仏思想の発展と、真盛門流の教学史のうえに、どのように評価されるであろうか。まず、靈空の即心念仏義は、義瑞の批判にもみたように、知礼の「即心念仏」とはいちおう区別して、江戸時代における天

台的な念仏思想の新たな発展形態とみたほうがよい。というのは、靈空では知礼（趙宋）に発する「即心念仏」を、智旭（明）による「理持・事持」説の理持と同じものとみてそれを説くからである。靈空自身、即心念仏は知礼の『観経疏妙宗鈔』にもとづき、『無量寿経』と『阿弥陀経』にはこれを明かさず、『観無量寿経』のみに根拠するといっているのであるが、智旭の「理持」説は『阿弥陀経要解』に『阿弥陀経』の「執持名号」を解釈するなかで説かれるのであり、両者を結びつけるのは靈空独自の解釈によるというべきである。その場合、靈空では智旭の「理持」説をもとに、天台の観心念仏（一心三觀を究極の目的とする）に称名を結びつけて、従来出家者と求道の知識人（上々根）にのみ可能とみられた観心（理觀）の類を、凡夫愚人（下々根）にも修めうる念仏法として、即心念仏を提唱したことに重要な功績を認めてよい。靈空では、即心念仏には浅・深があり、末世の愚痴無智の者でも三諦三觀の道理を聴いてこれをよく思い念仏（唱名）すれば、即心念仏の大きな功德にあずかり、やがて円解が開けるとして、下根人や在家にも即心念仏を勧めている。このことは、江戸時代には学問が発達したことを背景に、商工人や農民などの庶民にも識字率が高まり、しかもそれらの読み書きのテキストは多く仏典であることから、仏教の知識はもはや学僧や知識層のものではない時代の世相を反映している。

一方、義瑞では知礼にもとづく即心念仏はあくまでも理觀であり事行の称名を含まず、しかも知礼

ではそれとは別に念仏結社をもち自己にも他人にも称名を勧めたとみる。そして、義瑞自身は知礼教學をよく学びながら、念仏は理観ではなく往生成仏には称名を専ら勧めたかのごとくである。このことは、主観的には全く知礼を模範とする態度とはいえず、知礼そして義瑞自身にも『観経』を専心に研究して提唱した即心念仏（理観）は単なる学解で終わり、覚りを求めて往生を願う真摯な実践はそれとは結びつきのない称名であるとすれば、いわば教学と実践との分裂になりはしないであろうか。もともと、義瑞の「真盛上人」観は、それを「本願称名念仏」義にみることで、真盛門流の意をよく代弁する側面をもつ。けれども、法然流の浄土宗の念仏とは異なる、天台的な特色を代弁するには至っていない。義瑞も園城寺にあつて律院（法明院）を中興するほどに、戒律と修行を重視したと思われるが、持戒を重んずる天台的な念仏観を、靈空への批判のなかで明確には述べていない。

そこでつぎに、真盛の「持戒念仏」義は、天台にあつて「本願念仏」を唱導したことに大きな意義があると言つてよい。それは、時機相應の仏道として天台仏法を万人の救済に向けたことである。ここでの天台的な特色とは、最澄以来の菩薩精神（菩提心）を基盤に、持戒と念仏を融合させた仏道を人々に勧め、そのために源信の『往生要集』を拠り所とすることである。そして、そのことを自己の仏道として追究したのは、江戸初期に日蓮宗から天台へ転じた真迢に認められる。真迢では、天台の円教（法華経）観に立つて、念仏を得道の法として選り取る。『往生要集』には、菩提心を重んじて事観な

いし称名念仏を勧め（正修念仏）、また念仏は「三心四修」によることを説き（助念方法）、或いは「弥陀の第十八願」を引用し、『観経』の「下々品」をも引用して「極重悪人、唯称念仏」と説く（念仏証拠）など、万人に開かれた念仏修行が示されているのを見る。つまり、これらの箇所を抛り所にして、真盛とそれを承けた真迢らは独自の仏道を構築したと考えてよい。

真盛の事績では、義瑞が指摘したように、「四十八夜の別時念仏」を指導し、日課称名七万辺を自ら修め、不断念仏道場を各地に設けたのは、弥陀の本願による唱名念仏を自己にも他にも勧めたのに相違ない。その上に、僧尼には行儀における誠めを厳しく説き、また在家には「五戒十善」を授けたのは、伝教大師最澄の祖意を感じし、室町・戦国時代の人心を導くのに末法ゆえに相應の持戒が緊要であるとする宗教的確信によると考えられる。そこでの念仏法は、これを理と事で見るときには、事行の唱名念仏を自己に適うものとして選択するけれども、理観はこれを万善（法華経）を尊重する立場で、永久に廃捨するのではなく、往生業（諸行往生）のなかに位置づけて理解するのが、天台的『往生要集』に従う態度といえよう。<sup>16)</sup>

## 第二節 華嚴・鳳潭の『念仏往生明導筭』にみる浄土念仏批判

### 一 僧濬鳳潭の略伝と『念仏往生明導筭』の述作

江戸時代の中期に華嚴宗を復興したことで著名な僧濬鳳潭（一六五九—一七三八）は、享保十五年（一七三〇）に『念仏往生明導筭』<sup>（みようどうざん）</sup>を公刊して、念仏論争を展開したことも知られる。これは、少し前に天台の安樂靈空（一六五二—一七三九）が「即心念仏」論争を起こしたのを承けるものであった。

華嚴の鳳潭は、摂津の都難波の生まれであるといい（幼名三太郎）、十六歳で出家し、黄檗に一切経蔵を印刻した瑞竜鉄眼（一六三〇—八二）に師事して、法諱を僧濬、法字を菊潭（後に鳳潭）と名づけられた。<sup>（16）</sup>鉄眼道光には、父の宗伯が崇敬した縁によるが、すでに長男（雲州）が鉄眼の下で出家していたので、跡継ぎの絶えるのを憂えて父が断固反対したのを、遁走して出家を遂げたという。二十二歳のとき鉄眼の東武への講教に従侍した折りに、師より華嚴の再興を喚起されてより、それをめざすことになる。鉄眼の没後、二十六歳より八ヶ年南都七大寺へ遊学し、俱舎・唯識・三論と華嚴

にわたって研鑽し、京都に帰って後に三十五歳で『俱舎頌疏』を講じたのが講教の初めである。その二年後には、比叡山飯室の安樂院に靈空光謙を訪ね、『法華文句』の講義を聴聞して、『文句抄』五〇巻を著している。やがて、元禄十二年(四十一歳)に賢首法藏(六四三―七一二)の『大乘起信論義記』を新彫して頒布し、その注釈である同『幻虎録』五巻を著し、のち四十九歳には『華嚴五教章匡真鈔』一〇巻を著した。これらはいずれも注目をよび、鳳潭の名著となる。ほかに、俱舎の『光記』や『宝疏』などを出版せしめ、或いは唯識を講義したり、因明・三論・戒律・維摩等の注釈書も造って、著作は多岐にわたるけれども、鳳潭の奉ずるのは中国華嚴の祖法藏の教学であることに相違ない。<sup>17)</sup>

鳳潭は、主に京都で活動したなか、五十一歳に洛西に安照寺という臨濟禪の寺を草創し、これはのち華嚴寺と改めて、享保八年(一七二三)に松室の地に移してより華嚴宗を名のつたとする。そして、『念仏明導笥』は七十一歳にこれを著し、翌年に公刊した。すでに、既知の靈空光謙が享保十三年に『即心念仏安心決定談義本』を出したことによって、園城寺の義瑞との間で、また浄土宗学僧との間で論争が交わされたことに、鳳潭も関心を寄せ、天台の念仏を評破するのみならず、曇鸞と善導の念仏にも批判を加えて退けたので、この時点から鳳潭を中心に念仏論争が展開することになった。<sup>18)</sup>

鳳潭の『念仏明導笥』は、巻上では靈空らの「即心念仏」論争を評破したのち、「駁觀經天台疏及妙宗鈔」と題し、ついで「駁阿弥陀仏十疑論」として、天台『觀經疏』(および知礼『觀經疏妙宗鈔』)と天台『淨



『往生論註』を批判する。卷下には「駁往生論註解」ついて「駁觀經玄義分」と題して、前半に曇鸞の「往生論註」を、後半に善導『觀經疏』の「玄義分」を批判する。

鳳潭がこの書を著す動機となったのは、天台の「即心念仏」論争である。それで、靈空が提唱した即心念仏は、天台の止観または観心の念仏（一心三觀の理觀法）に、「事の唱名」を組み合わる方法である。これの基本的な浄土觀は、善導・法然流の「指方立相」ではなく、「本性の弥陀、唯心の浄土」であるが、念仏法に称名を取り入れて、靈空では「末世の愚者凡夫」にもこれを勧めることに特色がある。靈空は天台に安樂律を興すとともに、趙宋の四明知礼（九六〇—一〇二八）や、明の智旭（一五九九—一六五五）の学説を取り入れて、天台教学にも新風を呼んだなかで、その即心念仏法も知礼の『觀經疏妙宗鈔』を根拠とし、これに智旭の『阿弥陀經要解』にみる「執持名号」の「理持」説を加えて、天台の念仏法としたものである<sup>19</sup>。しかるに、すでに趙宋天台学ではライバルとなっていた園城寺の性慶義瑞（一六六七—一七三七）が批判を加え、知礼の即心念仏は純粹の理觀法であり（即心念仏の名で称名法を採ることに反対する）、知礼ではそれとは別に凡夫のために念仏結社を造って唱名念仏を勧めたと主張し、義瑞自身もこれに従う立場を取った。靈空に対しては、浄土宗の学僧からも、靈空が法然の念仏（但持口称）を劣るものと論じたために反論が起こり、靈空との間で論争となった。

鳳潭の『念仏明導簡』では、初めにこれらの論争に対して、自らの立場で評破を加えている。まず、



念仏についての基本的立場を論じて次のように述べる。

妙宗云、故四三昧通名念仏、但其觀法為門不同。方等法華兼誦經、聖觀音兼數息、此等三昧歷事雖異念仏是同、俱顯於大覺體故。(中略)今驗準之、此等念仏念顯仏體非謂口称。応思般舟三昧雖兼唱名、為顯覺體得名念仏。(鈴木『仏全』六一・四一八b)

ここでは、知礼の『妙宗鈔』を引用して、天台『摩訶止観』の四種三昧では四種の觀法は不同であるとも、いずれにも念仏が用いられることは同じで、しかもその念仏法は「仏の覺體を顯し出す」もので、決して「口称」ではないことを、鳳潭は主張する。

つぎに、明の智旭(藕益)が説く「理持」には、これが「口称」の念仏であることに批判を加え、また靈空と義瑞に対しても、互いに即心念仏の見方を異にするとはいえ、ともに称名を採用するのは天台の正しい念仏法ではないと、鳳潭は退けて次のように論ずる。

然如藕益今往復者、皆違背此經、不涉妙觀道、而讚但持称名之捷徑。(中略)天台荆溪一代撰化、無有一處勸於但持称名之業。雖般舟等唱念俱運、正在於觀。此皆即顯覺體之念仏、而非必他願往生之念仏業。(鈴木『仏全』六一・四一八c)

ここで、「往復者」とは論争にある靈空と義瑞を指し、「此經」とは鳳潭が少し前に引用する『法華經』の「後五百歳如説修行、即往安樂世界」を指す。天台智顛(五三八―九九七)と荆溪湛然(七一―

一八二)の法華の立場では、「但だ称名のみを持つ」ことを勧めることはなく、天台に採用の般舟三昧は唱名を含むとも、それは正しく觀法であつて、「覺体を顯す」念仏こそが「妙觀道」であると鳳潭は主張し、自らもこれを支持する。従つて、「他願往生の念仏業」(善導・法然流の本願唱名念仏法を指す)は、鳳潭では正しい念仏法とはみないで、これを退けるのである。

このような念仏觀に立つ鳳潭では、天台の念仏章疏として知られる『觀經疏』と『淨土十疑論』をともに批判する。後者の『十疑論』に対しては、これが称名念仏の根拠とされることから、智顛の真撰ではなく偽撰として退ける。鳳潭の論証では、唐代の善導(六一三—八一)を承けた懷感が恐らく天台の名で著したと主張する。

また、天台『觀經疏』については、これが「心觀為宗」を旨とし、或いは「五重玄義」によつて『觀無量壽經』を解釈することから、智顛の真撰とみるけれども、華嚴を優位とする立場から批判する。すなわち、隋代に成立の天台では、鳩摩羅什等の旧訳によるのに対して、唐代には玄奘などが新訳の經疏をもたららし、そのもとで法相宗ができ、その後に華嚴宗が成立しているのです。この観点から天台『觀經疏』をみる。例えば、經文の語義解釈では「梵語や數量に味くらい」と評し、鳳潭では玄奘の『大唐西域記』や義淨の『南海寄歸内法伝』や慧琳の『一切經音義』などの知識を用いて、解釈の誤りを正している。そして、とくに天親(世親)の『往生論』が用いられることに対して、世親の宗旨が「瑜伽

唯識」(法相宗)にあることを天台では理解せず、また『撰大乘論』等に見る無著・世親の「別時意」説を知らないので、浄土念仏に誤った理解をしていることを、鳳潭は厳しく批判する。さらに、天台『観経疏』の注釈である知礼の『妙宗鈔』に対しても、例えば『大乘起信論』が依用されるのを取り上げ、鳳潭では華嚴の「五教章」の立場で『起信論』(如来藏思想)を「終教」とみることから、知礼が円教観を誤っていると非難する。鳳潭では、華嚴一乗と法華円教は同価値にみるごとくで、念仏についても華嚴と法華では妙観法を同じくすると考えている。なお、鳳潭による天台念仏批判については次節でくわしくみることにしたい。

## 二 曇鸞の『往生論註』への「易行他力」批判

曇鸞(北魏 四七六―五四二)の『往生論註』二卷(大正四〇)は、インドの中期大乘仏教に著名な天親(世親)の『往生論』(『無量寿経優波提舍』菩提流支訳、大正二六)を註釈することでよく知られる。しかるに、鳳潭による曇鸞への批判は、曇鸞が世親の真意を得ないとするもので、それは『念仏明導節』巻下の初めにみる次のような論述に、その基本的な視点が、ある。

虜僧玄簡大士、産踞<sup>二</sup>于魏<sup>一</sup>未<sup>レ</sup>遇<sup>二</sup>唐翻<sup>一</sup>之墳典<sup>二</sup>、故雖<sup>三</sup>先註<sup>一</sup>解天親往生論<sup>二</sup>、而未<sup>四</sup>曾知<sup>三</sup>世親宗依

「深密瑜伽」。詮<sub>三</sub>入<sub>三</sub>地菩薩往<sub>三</sub>生報土<sub>二</sub>、凡夫二乗三賢異生菩薩、実不能<sub>レ</sub>生。而口宣<sub>下</sub>歸<sub>三</sub>命本願力<sub>一</sub>往生安樂國<sub>一</sub>、尅而究<sub>レ</sub>之。其身終有<sub>レ</sub>昇<sub>三</sub>生親率<sub>一</sub>親<sub>三</sub>近慈氏尊<sub>一</sub>。所期龍華會、皆是自力難行是聖道門。而於<sub>レ</sub>註<sub>三</sub>解論<sub>一</sub>、歩<sub>三</sub>船於自他力難易道<sub>一</sub>、皆非<sub>三</sub>天親師原意<sub>一</sub>。

(鈴木『仏全』六一・四三四b)

ここに、「虜僧」とは曇鸞を貶んだ呼び方で、曇鸞の生存時（北魏）には、のちの唐代に新訳をみる仏典を手にしないので、世親の宗旨が「深密・瑜伽」に依るのを知らないと、鳳潭は批判する。すなわち、『解深密経』や『瑜伽論』では、菩薩が修行の階梯に十地を昇るなかに、「三地の菩薩」が浄土（報土）に往生でき、凡夫や二乗は実には往生できないので、世親では『往生論』を造って口には本願力や往生安樂國を宣べても、その身は最終的に弥陀浄土ではなく弥勒浄土（慈氏の親率天）へ昇ったとする。従って、その修行は自力聖道門であり、曇鸞が註釈する「自・他力によって難・易道を徒歩し乗船する」ことは世親の原意ではない、と鳳潭は主張する。

それで、鳳潭では初めに曇鸞の『論註』冒頭にみる「易行道」について、これを詳しく論難する。曇鸞の解釈を掲げ、その典拠とされる龍樹の『十住毘婆沙論』（阿惟越致相品と易行品）を鳳潭は対照させて検証し、易行道をもって「憊弱怯劣にして大乘心の無い者の為の方便説である」とする龍樹の論文を示して、曇鸞の「私註」を退ける<sup>(20)</sup>。そして、鳳潭では華嚴と法華の円教観から、易行の念

仏を次のように論説する。

既云<sup>三</sup>易行是下劣説此方便<sup>一</sup>者、不<sup>レ</sup>出<sup>下</sup>法華以<sup>三</sup>方便力<sup>一</sup>示<sup>三</sup>三乗教<sup>一</sup>、華嚴以<sup>三</sup>三乗門<sup>一</sup>広開<sup>二</sup>化海印力<sup>一</sup>故所<sup>レ</sup>収。則浄土三經四十八願皆是釈迦權説。前自<sup>三</sup>根本法輪広開化中<sup>一</sup>而出、後属<sup>三</sup>醍醐会<sup>一</sup>三<sup>レ</sup>歸一之所開教<sup>一</sup>。

(鈴木『仏全』六一・四三四c〜5a)

ここでは、華嚴の根本法輪と、法華の会三歸一の立場から、浄土三經および四十八願(『無量寿經』所説)を、方便の三乗教と位置づける。つまり、華嚴の海印と法華醍醐の一乗から、方便のために三乗に開かれた教えとみるので、易行の念仏(称名)は「釈迦の權説」でしかないのである。この文のあと鳳潭は、曇鸞が龍樹と天親双方の正意を得ていないことと、天親が兜率天へ昇生したこと、および「弥陀の安楽国には十地の菩薩が三昧力によつて住するを得る」ことを改めて論述している。

つぎに鳳潭では、曇鸞が「梵言」を正しく理解しないことを論難する。このことは、天台『觀經疏』への批判でもみられるのと同じで、天親の『往生論』が魏訳(旧訳)でもあり、曇鸞が唐代に新訳の知識をもたないからである。すなわち、天親の『論』の最初に「優婆提舍願生偈」を載せるその題号について、曇鸞が優婆提舍を「仏の論議經の名」と註釈するのを鳳潭は退け、それは仏ではなく仏弟子(菩薩)所造の論義書または釈論のことと正す。また、願生偈の「偈」を、曇鸞が「句数(五文字を一句とする)の義」と註釈するのを退け、鳳潭では「伽陀」または「頌」と同じ意味で、文字数

ではなく「四句を一頌とする」ものをいうと正す。ここでは鳳潭は、新訳の「経音義」や、また慈恩基（六三二―八二）の『義林章』と、玄奘訳『瑜伽論』および道倫『瑜伽論記』などを引用して論じている（鈴木『仏全』六一・四三五b～c）<sup>(21)</sup>。

天親の『論』では、「願生偈」のあと「安樂国に往生し阿弥陀仏に見える<sup>まみ</sup>」ための修行を、「五念門」によって説くことは周知の通りである。それは「礼拝・讚歎・作願・觀察・回向」の五門によるが、鳳潭では曇鸞の五念門解釈が悉く誤謬または稚拙であることを論難してゆく。まず、礼拝門と讚嘆門については、これも梵語の知識に関わる。天親の偈の初めに「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂国」と説くのを、曇鸞では「帰命は礼拝門（身業）で、尽十方等は讚嘆門（口業）である」と註釈する。鳳潭ではこれを、梵語に「囊謨三曼多勃駄喃」（*namah samanta buddhanam*）と「う囊謨（那謨）が帰命（能敬）の義であり、これとは別に敬礼（稽首礼拝）には畔睨（和南 *vandanā*）の語があるゆえ、「帰命即礼拝」は謬りとする。また、「三曼多勃駄喃」は尽十方諸仏の義であり、「梵に阿弭跢婆耶怛他誡跢耶（*amitabhaya tathagataya*）が無量光如来の義」であることをもって所敬を表し、その深広の徳を讚歎するゆえ、能敬（帰命）と所敬（尽十方等）とで一つの称名讚歎門であるものを、能敬と所敬を分けて礼拝門と讚嘆門とするのは梵語の意味を知らないからである、と鳳潭は批判する（同四三五c）<sup>(22)</sup>。

これのあと、鳳潭では曇鸞の註釈文を任意に細かく挙げて批判を加える。それらの難意は多くの場合、「穏当でない」とか「読むに忍びない」などと評して、曇鸞の解釈が拙劣であることを論難する。そのようななかで、鳳潭がとくに詳しく論釈するのは、曇鸞『論註』巻下のやや末尾近くで、天親の『論』に作願門（入第三門）には「奢摩他（samatha・寂靜三昧）を修む」と説くのを、曇鸞が註釈する箇所である。ここでは、「報土」義と「別時意」説の問題として鳳潭は、曇鸞とそれを承ける道綽と善導および懷感にまで論難を加える。

すなわち、世親の『論』に「入第三門者、以一心專念作願生彼修奢摩他寂靜三昧行」。故得入蓮華藏世界是名入第三門」と説くのを、曇鸞は「為修寂靜止故、一心願生彼国」、是第三功德相」と註釈する。鳳潭では「此れ復た解し難く、実義を得ず」と曇鸞を退ける。ここでは、天親が「蓮華藏世界に入る」と述べるのを、曇鸞では「彼の国（西方の弥陀淨土）に生ずる」と解釈するのが問題で、鳳潭では蓮華藏世界を「華嚴の世界」と理解するとみえ、「淨影寺慧遠や天台智顛らでも旧訳に依るために、『梵網經』の舍那華台と華嚴の華藏世界を混同する」と述べてのち、鳳潭は華嚴宗法藏の五教判のもとに、「始・終両教」間で淨土（報土）義に違いのあることを示さんとする。まず、「始教直進教」（唯識思想）では、「他受用の実報淨土」が説かれ、これは「梵網や対法に説く」として、鳳潭は唯識章疏の慈恩基『義林章』と『撰論』無性積などを引用して、その内容を示す。それをみる



と、他受用土は十地の菩薩のための浄土で、その例に『梵網経』の蓮華台や西方仏土が挙げられている。つぎに、「終教」（如来藏思想）では、鳳潭は「梁撰論（『撰論』真諦訳）に依れ」としながらも、今智儼の『華嚴孔目章』に依るとしてそれを引用する。それをみると、智儼では「往生業の不同」を述べ、初めに「臨終に善知識に遇い妙法を聴いて宿世の善根を増上し、これを往生の正因と為すことは別時意ではない」との旨を述べ、のち「別時意によって西方に生まれしめ、終極には還来して彼の蓮華藏世界海に入る」とする。つまり、より後時の実義（始教の後の終教）では、終極には華嚴の華藏海に入るための往生業が説かれるなかに、西方に生まれるのは別時意（方便）として説かれる、と鳳潭は主張したのである。このことから鳳潭は、ここで別時意の理解についてまず道綽を批判する。道綽は『安樂集』で、無著『撰論』に説く「別時意」を会釈して、『観経』で「臨終に十念成就して往生する」と説くのは、「宿因つまり過去（別時）の善根がそこには隠れていて、臨終の十念とともにそれらが皆成就して往生を得る」ので、『観経』の念仏は方便ではなく実義であると主張し、しかも『観経』の十念成就と『撰論』の別時意は意味がよく通じているとする。これをいま鳳潭は、智儼の説によって別時意でない事柄（宿因つまり宿世の善根）を、道綽は別時意とすると非難する。道綽ののち善導は、別時意説を会釈して、『撰論』は『観経』の意を得ていないと主張するので、師資（道綽と善導）間で矛盾すると鳳潭は難ずる。善導では、『撰論』には「唯願」を別時意とするが、『観経』



には十念を説き、「願と行が具足する」ので往生できると主張し、それを承けて懷感は『群疑論』で、願行具足の故に『観経』は別時意ではないことを「八意」に論証する。鳳潭は善導、ついでとくにここでは懷感を詳しく論難している（鈴木『仏全』六一・四三七c～九<sup>(23)</sup>）。

曇鸞『論註』に対して、鳳潭は最後にその「他力」説を厳しく批判する。『論註』巻下の末尾に曇鸞は「三願的証」を述べ、そこに他力（弥陀の本願力）を説明して、「劣夫が転輪王に従って便乗し虚空を飛び四天下に遊ぶ」という譬えを述べる。これを鳳潭では、それは『大智度論』に依ったものであるが、論意を得ず私意にすぎないと批判し、同『論』とさらに『瑜伽論』及び基の『瑜伽論略纂』を詳しく引用し、輪王と眷属が飛行するのは「輪王が福宝の報応」、つまり「善業の所感」であって、他の諸劣夫が便乗するのを他力とするのは「妄誕（でたらめ）も甚だしい」と退けている（同四三九a～b<sup>(24)</sup>）。

### 三 善導の『観経疏』に対する「弘願念仏」義への批判

鳳潭の『念仏明導笥』（巻下）では、善導の『観経疏』に対してはその「玄義分」に批判を加える。善導のそれは、初めに自らの「発願回向の偈」（十四行偈）を記してのち、「七門料簡」によって『観

『經』の玄義を論述する。鳳潭では、初めに偈の全文を掲げ寸評を加えたあと、次のように述べるのは、そこに善導への基本的立場をみる。

判<sub>三</sub>釈迦教与<sub>二</sub>弥陀教<sub>一</sub>、以執<sub>三</sub>要門弘願之二途<sub>二</sub>乎。為<sub>下</sub>何処有<sub>中</sub>弥陀親所<sub>二</sub>口説<sub>一</sub>之教<sub>上</sub>耶。不<sub>レ</sub>知<sub>下</sub>弘願皆由<sub>三</sub>釈迦託<sub>三</sub>弥陀徳<sub>一</sub>、善巧權施之教<sub>上</sub>而已。(鈴木『仏全』六一・四三九c)

善導では、玄義の初め部分に「娑婆の化主（釈迦）は広く浄土の要門を開き、安樂の能人（弥陀）は別意の弘願を顕彰す。要門とは『觀經』の定散二門であり、弘願は『大經』の説く如く一切善惡の凡夫が阿弥陀仏の大願業力に乗じて往生を得る」との旨を宣揚する<sup>(25)</sup>。鳳潭による右の言説は、善導教學の要となる「要門と弘願」を批判し、とくに弥陀の四十八願（なかでも第十八願を弘願とする）の称名業による往生安樂国に対して、これを「善巧權施（方便）の教」として真実の教えではないと退けるのである。また、鳳潭の善導批判では、右の文の前後にも「或は専ら『起信』に依って」とか、「或は宗本を略標して」などと論述して、日本の法然門下による末疏である良忠（一一九九―一二八七）の『觀經疏伝通記』や、顕意（一二三八―一三〇四）の同『楷定記』などをも指示し、それらを「末学の妄解」と評して、合わせて非難するのを随所にみる。

そこでいまは、鳳潭が力を入れて論述する問題のみをゆくと、まず称名業の焦点となる「南無阿弥陀仏」の善導釈への批判が注目できる。善導では玄義分「七門」の第二「釈名」に、「南無阿弥陀仏

は西国の正音で、南は帰、無は命、阿は無、弥は量、陀は寿、仏は覺にて、故に帰命無量寿覺という」と釈する。鳳潭ではこれを、「或云」と顯意などの末疏にも言及して、「梵漢対釈は全く道理無し」と退ける。すなわち、中国でも張天覺・李通玄・南岳慧思・淨影・天台など、梵語を謬解する諸例を挙げてのち、梵語には「字相と句義」があると述べ、鳳潭はこれを講釈する。それによると、字相ならば「梵に捨囉拏を帰、梵に爾尾擔を命」と訳し、また「字相は浅略、句義は深秘」にて、「南無」は句義によつて理解するという。それで、南無は旧訳で、新訳では「納慕・曩莫」等といい、この意味を「帰礼または帰命」と訳す。そして、句義としての意味を尋ねて、鳳潭は基の『義林章』の「帰敬章」と、そのあとに智儼『華嚴孔目章』の「礼仏儀」などを詳しく引用する。基では「敬礼と帰依」の二種差別を七釈によつて示しており、これのあと鳳潭は「今時凡俗の称名者が声高に那味陀などと唱えるのは皆狂言で不敬甚だしい」と難ずる。また、智儼では身口意三業に礼仏する意義を詳しく述べて、「三乗の諸礼」に対する「一乗の礼」を顕揚するので、鳳潭では「易行道を<sup>たの</sup>しみ仏名を称する輩」に對して、「一乗の礼儀は一念普遍にして法界と等しく、帝釈門に入れば身心とも時を経て、十世隔法異成門と相応することを信ずべし」と、華嚴の帝釈門と異成門等の十支門を「円極輪」と讚えて、これを信ぜよと主張する。ついで、「阿弥陀仏」についても、「梵語の正音は阿弭哆勃駄と云い、此を無量光仏と無量寿とに訳す」意味を述べたのち、善導とその末積（良忠の鎮西義と顯意の西山義）を

指して、「指方立相の観門ではその法界身は理。法界を意味しない」ことを難じ、また「但信称名を正業と爲し、是を古今楷定の綱要とする釈家では理を談じない」ので、「唯事相の観は藏通両教にて空相始教の観称の分齊を出ない邪観である」と、理と事を相對して事（事観称名）を退ける（鈴木『仏全』六一・四四〇a～一b<sup>(26)</sup>）。

つぎに、『観經』の「所被機」について、善導では七門の第五「定散両門を料簡する」の中で、「謗法と無信などは受化の義なし」と釈す。この意味は、第一の序題釈で「一切善悪凡夫を撰す」と述べ、また善導の『法事讚』でも「五逆十惡と謗法闡提も皆往生す」と主張するのに自己矛盾するかにみえる。鳳潭では、そのことを良忠等の末学の解釈によつて、「廻心と不廻心」或いは「要門と弘願」の違いと会釈するのを挙げて、ともに宗義に違ふと退ける。そして、「今は賢首法藏の所判に依る」として、華嚴一乘の立場からその問題を論釈する。すなわち、「楞伽經・宝性論・仏性論等の終教（如来藏思想）では、謗法や闡提は無量時に依つて無性である」と説かれるが、法華や華嚴の「一乘円頓教」では「一切の諸苦が救われて、法雨に潤されないものはない」とし、『法華經』・『円覺經』・『華嚴經』などを引用して、「これが真の一乘他力」であると主張する（同四四一c～二a<sup>(27)</sup>）。

またつぎに、善導に対して鳳潭が最も詳しく論難するのは、「別時意説」の問題である。善導では、七門の第六「經論の相違を和会する」なかに、『摂大乘論』の別時意説を会通する。無著の『摂論』には、

「別時意趣謂如『説言』、若誦『多宝如来名』者、便於『無上正等菩提』已得『決定』。又如『説言』、由『發願』便得<sup>レ</sup>往『生極樂世界』」と説く（玄奘訳巻中、『大正』三〇・一四一a）。これを善導では、二段に分けて会釈する。『撰論』の文の前半には、「多宝仏の名を誦<sup>よ</sup>える」のを別時意趣とする。これは、『撰論』世親釈などをみると、遠い将来（別時）に万行を成就して成仏できるものを、「念仏の一行だけで無上菩提を得る」とするのは、励ましの為の方便説（一行成仏の別時意）と理解しうる。善導では、別時意説を拒否または批判して、念仏一行でも往生できると主張し、そのために『華嚴經』に「念仏三昧の一行」を説くこと、および『法華經』に「一称南無仏 皆已成仏道」と説くのを証文に挙げる。これに対し鳳潭では、真諦訳の『撰論』世親釈（梁『撰論』）を引用して、「千の金錢（万行具足して成仏する）と一の金錢（念仏）」の關係の譬えを示し、「無著と世親は、深密・瑜伽を宗とする」と主張し、善導の会釈を退ける。そして、『華嚴經』では一行とは言わず、「普門諸仏三昧」または「普照觀察一切世界境界無碍」などと説くことを、鳳潭は引用を以て示す。さらに、『法華經』の文には「或云」等と末学の註釈（良忠）をも挙げて、「法華開頭の奥旨を知らず、円頓の妙旨を理解していない」と、善導に並べて論難する。すなわち、法華に「一称南無仏」とは、「昔に方便を設けて示された三乗教の称名一行」をいい、これこそが真に別時意に他ならないと主張する。鳳潭では、法華開頭の妙旨を、化城喩品の「化城と宝所」の關係でも詳しく説明している（鈴木『仏全』六一・四四二c～三c）<sup>(28)</sup>。

また、『撰論』の文の後半では、「発願だけで往生する」と説くのが別時意（唯願往生の別時意）と理解できる。これを善導では、『観経』には「下品下生に十声の称仏」が説かれ、また『阿弥陀経』には「執持名号」を「誠実の言」と説くので、『観経』等には「唯発願」ではなく「願と行が具足する」ゆえに往生できるとしているとき、「菩薩の論（撰論）を指南とせず、仏語（経典）を信ぜよ」と主張する。これに対し鳳潭では、すでに曇鸞の所のみたように、別時意説を容認する道綽と、善導の解釈が矛盾することを、懷感をも合わせてさらに難詰する。そして、鳳潭では『撰論』の本意は『深密経』や『瑜伽論』と同じで、浄土には「第三地の菩薩が願力に由って生れる」とし、基や道倫による『瑜伽論』の疏を指示して、「第三地で定に依り観を修めて往生を得、異生（凡夫）と二乗は生ずるを得ない」と論釈する。従って、「深密・瑜伽」の経論では浄土三経は別時意になるので、『阿弥陀経』を証明に用いるのは「因明の道理にいう他不極上過である」（対論者の片方が認めないことを論証に用いる過失）と鳳潭は善導を退ける。また、『観経』には「願と行が具足する」という善導の主張に対しては、鳳潭では「意願があれば必ず起行もある」ので、『撰論』には唯願ではなく称名行をも含めて別時意とすると批判する。さらに、「転救」を設けて「瑜伽は自力に約して説くのに対し、浄土三教は他力によって願行具足する」との救釈に対しては、鳳潭は魏訳の『撰論』を示して（仏陀扇多訳、『大正』三三・一〇三b）、「明確に無量寿経を指して別時意を述べている」と応酬する。こ

ここでは鳳潭は、華嚴の五教判の立場から浄土念仏を法相唯識（大乘始教）と同レベルまたはそれより劣るものとみる。従って、鳳潭では華嚴一乗についても述べ、華嚴（円教）なら「行と願の具・不具」は問題とならず、「無仏性の者は願・行を片鱗にも持たないけれども、仏日に照らされるとき毒根を断尽することができると主張するのである（鈴木『仏全』六一・四四三c～四c）。

鳳潭が最後に問題とするのは、弥陀浄土の「報土」義である。善導では、別時意の次に「二乗種不生の義を会通する」という一節を設け、天親の『往生論』を会釈して「二乗も彼国で大乘に発心する」と論述するとともに、『大乘同性経』や『無量寿経』および『観経』を引用して、「弥陀とその浄土は報仏・報土である」と主張する。鳳潭では、ここでも善導の文を詳しく掲げたのち、「その大要は権執を出ず、若し円の一乗に約せば」と述べて、円教意をもって善導を退ける。それによれば、円教一乗の観法ならば法華に「常在靈鷲山」と説き、荆溪湛然が積す如く、「直に此の土を観ずれば四土が具足する」、つまり円極の実相を観ずれば此土が直ちに四土具足の浄土であり、この意は華嚴でも同じとする。従って、鳳潭は智儼の『華嚴孔目章』を引用し、「一乗義では阿弥陀仏土も四土（法性・事・報・化の土）を成ずる円融不可説の眞実仏土または世界海に属する」とし、それを「唯報土」と説くのは「初機を誘引する」ためであり（なぜなら一乗の妙観によらないかぎり、梵天や二乗は報土には生まれえないから）、従って『同性経』の説は「三乗の権不了義」（方便の教え）であり、華嚴の



五教判では「終教」に属すと論積する。さらに、無著・天親ら「瑜伽唯識の法相宗」の相伝では「唯報土と報化土」の二釈があることを論じ、唯報土ならば「三地の菩薩が生まれるを得、凡夫と二乗は生まれられない」ので、『観経』等が凡夫往生を説くのは密意または別時意説であると『撰論』等には明かされるとする。鳳潭では、法華と華嚴の円教一乗觀に立つて、善導の浄土念仏義を法相唯識の教相にも劣る「不了の権教」と位置づけていることが分かる（同四四四c～五b<sup>29</sup>）。

鳳潭の念仏觀では、趙宋の知礼と明の智旭らを含めて、靈空および義瑞らが『浄土十疑論』を根拠に称名法を取り入れる天台の念仏に対しては、これを批判する。けれども、妙觀法（理觀）を修める天台の本質に対しては、華嚴とは変わらないものとしてそれを支持する。対するに、浄土の三部經と称名念仏（但持事觀）は別時意（方便説）として、成仏に有効な仏道とは認めない。そのような傾向を反映してか、鳳潭の『念仏往生明導笈』に対しては、天台から反論書をみなかった如くで、他方で浄土諸宗の学僧たちから多く激しい反論が出された。すなわち、浄土宗では義海が『蓮宗禦寇編』（鈴木『仏全』六一）を、西山派では知空が『指迷顯正訣』（享保十五年刊本）を、殊意癡が『蓮門却掃篇』（享保十六年刊本）を著し、真宗では西派の法霖『浄土折衝篇』と、高田派の慧海『連環弁導略』（ともに『真宗全書』六〇）が出たのに加えて、日蓮宗の日達『顯揚正理論』（享保十八年刊本）もある。このように、鳳潭一人に対して各宗の学僧が対論したのは、鳳潭が有力で秀でた学僧である



と認識されていたからであろう。

これらに對して、鳳潭もまたそれぞれ丁寧に応酬した。すなわち、對義海に『蓮宗禦寇編雪鵝箋』、對知空に『指迷顯正決索印』、對殊意癡に『蓮門却掃篇牙旗』、對法霖に『浄土折衝篇雷斧』、そして對日達に『金剛槌論』を著した。これらはいずれも、享保十六年から同十九年にかけて公刊されており、論難往復はさらにはばらく続いたことが知られている。

### 第三節 僧濬鳳潭の天台念仏批判の特色

#### 一 天台の即心念仏論争に對する評破

江戸時代に華嚴学を復興したことで著名な僧濬鳳潭（一六五九—一七三八）は、天台にも親しい学僧である。享保八年（一七二三）に京都洛西・松室の地に華嚴寺を開創して、主として中国華嚴の宗祖法藏（六四三—七二二）の教学を奉ずるなかで、唯識・俱舍学にも従事した鳳潭は、もとは黄檗に一切経を開版した鉄眼（一六三〇—八二二）を師と仰いで華嚴を啓発されたほかに、比叡山横川の

別所に安楽律を興した靈空光謙（一六五二—一七三九）にも学んだことから、天台学にも造詣をもつた。<sup>(30)</sup>そして、靈空が享保十三年に『即心念仏安心決定談義本』（鈴木『仏全』六一）を公刊してより、園城寺の義瑞との間で「即心念仏」論争が闘われたとき、鳳潭も大きな関心を寄せ、やがて享保十五年に『念仏往生明導筭』二巻を出して、弥陀念仏への自己の考え方を論じた。

鳳潭の『念仏明導筭』（鈴木『仏全』六一）は、即心念仏論争を評破するのみならず、天台の念仏義と、善導系の浄土念仏にも批判を加えたので、浄土諸宗の学僧達から多くの反論をよび、念仏論争はこれより鳳潭を中心に展開されることになる。いまは、鳳潭の『明導筭』巻上に主として載せる天台の念仏義および念仏章疏への批判によって、対天台の華嚴宗鳳潭による考え方と念仏觀の特色をみておきたい。

そこで、天台の即心念仏論争に対して、鳳潭では山門安楽派の靈空と、天台寺門の義瑞をいずれも天台智顛（五三八—九七）の相意に反すると批判する。靈空では前掲の『談義本』に、「唯心の浄土、本性の弥陀」を想い称名念仏して往生を願うのが、天台の「即心念仏」法であるとしてこれを勧めた。即心念仏は、もと趙宋天台の四明知礼（九六〇—一〇二八）が『観経疏妙宗鈔』に示した要語であり（『大正』三七・一九五a）、これを靈空では一心三觀の理觀に事の口称念仏を組み合わせたものと捉え、もって但事口称の法然流よりも勝れた念仏法であると主張した。対するに義瑞では、知礼の即心

念仏は全くの理観法であつて、口称は含まれないと靈空を退け、他方で末世の凡夫のためには但事の称名しょうみょうを勧めるが天台および知礼の指導法であると主張した。ここには、天台の『摩訶止観』の修行（理観法）と『浄土十疑論』の主張（口称念仏）とを矛盾なく組み合わせ、即心念仏とする靈空と、理観と口称を対機による天台の異なつた修行法と区別する義瑞の違いがある。

これらに対して鳳潭では、靈空と義瑞ともに「妙観道」（理観）のみをこととせず、『浄土十疑論』を容認して「事の称名」を勧めるのは、『法華経』にも天台義にも背くと両者ともに退ける。鳳潭によれば、『妙宗鈔』に「用微妙観、専就弥陀、顯真仏体。雖託彼境、須知依正同居一心。心性遍周無法不造、無法不具」（『大正』三七・一九五b）と述べる知礼の言葉を支持して、「念仏は仏の体（覚体）を顯し出す観行にほかならない」と主張し、「天台と荆溪の撰化は一処として但事称名の業を勧めることは無く」、「念仏は唱念俱運するとしても正しくは観に在り、他願往生の口唱の業ではない」とする旨を強調する（鈴木『仏全』六一・四一八b～c）。このことからさらに、観行を修めない善導・法然流では決して仏道は成就できないと、浄土念仏を退けることにも主張を進めるのである。

鳳潭は、易行他力の称名を真実の念仏法とは認めず（『観経』等の所説はこれを方便の「別時意」説とみる）、天台の念仏義については『摩訶止観』による「一心三観の法」（常行三昧法）は、これを

『法華經』の正しき修行として支持するかのごとくである。したがって、鳳潭では天台に用いられる『淨土十疑論』を、天台の真撰ではないとみて、そのことを詳しく論ずる。他方で、天台『觀經疏』に対しては、これを真撰とはみるけれども、これにも批判を加えることは、華嚴の立場からの論述として注意されてよい。

## 二 『念仏往生明導節』にみる天台『觀經疏』批判

鳳潭の『明導節』は、その卷上に靈空らの即心念仏義を評破してのち、天台の『觀無量壽經疏』を批判し、ついで『淨土十疑論』を論難する（卷下では曇鸞の『往生論註』と善導の『觀經疏』を退ける）。天台『觀經疏』に対しては、その注釈である知礼の同『妙宗鈔』をも合わせて論駁する。また、『十疑論』に対してよりも、『觀經疏』への論述に多くの頁数を費やしていることは、天台（真撰）よりも華嚴の優位を主張せんとする表れとみてよい。

それで、天台『觀經疏』については初めに、同書にみる「心觀為宗」の立場と「五重玄義」の論釈には、鳳潭は「仰ぐ可し」と述べて支持評価する<sup>(31)</sup>。しかるに、のち『觀經疏』の文をほぼ順を追って任意に取り上げ、『妙宗鈔』の注釈をも引用して、ともに論難を加える。その基本姿勢は、天台疏が

旧訳の経論に依ることから、唐代にもたらされた慧琳等の経音義疏や玄奘・義浄らの新訳の知識をもたないのので、经文と字義の解釈を謬っていること、或いは天台疏が天親（世親）の『往生論』を用いてこれを会釈するとき、玄奘新訳の瑜伽唯識の文献を知らないのので、天親の宗旨が唯識法相宗（権教）にあることを判別できていないことを難ずる。また、とくに知礼の『妙宗鈔』に対しては、天台疏が慧遠（五二二—九二）の『観経疏』を用いていることを認識せずに、しかも『大乘起信論』を引用するにも円教意を誤っていることを、華嚴の立場から主張する。

いま、論点が明確に出ている主な箇所をみてみると、天台疏には初めに五重玄義（名・体・宗・用・教）を説き、なかの「釈名」段で六即仏（理・名字・觀行・相似・分証・究竟）を述べる内の「相似仏」について、知礼の『妙宗鈔』には『起信論』を引用して、「随分覚と称し、乃至華嚴と起信には頓修頓証の菩薩が」云々と解釈するのを、鳳潭は非難する。すなわち、「台人（知礼）では『起信論』が五教中の終教別教に属し、円教の華嚴とは教道の位次に天地の差があることを知らない。『起信論』の修証は三大劫を経るのに対して、華嚴は学地を経ずに等正覚を成ずる」と鳳潭は主張する（鈴木「仏全」六一・四二—a<sup>32</sup>）。ついで、天台疏では「教相」段に入って、「王舎城」を釈して「天竺では羅閱祇伽羅と云う」とし、これを『妙宗鈔』には「亦是摩竭提と名づけ、死罪の者を置く寒林がある」などと注釈する。これらに対して鳳潭では、「王舎城には古城と新城があつて、台疏では新王舎城の梵

名を出しながら、城の起由には古城の事を述べ、また四明の『鈔』では国名と城名とを混同している」と批判する。ここでは鳳潭は、玄奘（六四五年渡印帰朝）の『大唐西域記』を引用し、また四分律や音義書ほかの經疏を用いて正している（同四二一b～c）<sup>(33)</sup>。

またついで、「懺悔」の語について天台疏には、「懺摩は梵言、悔過は漢語、彼此並挙する故に懺悔と云う」と釈するのを、鳳潭は批判する。すなわち、それは淨影疏を用いたもので、或いは天台は『金光明疏』では「懺は鑑の義」とも釈することく、これは「恒河を釈して恒は常、河は川なり」とする類の誤りであるという。鳳潭はここでは、義淨（六九五年渡印帰朝）の『寄帰伝』を詳しく、また慧琳の『經音義』ほかを引用して、「懺摩は忍（ゆるす）の義で他に謝ることであり、悔は追悔にて自己に罪を陳べることゆえ意味が異なり、また懺は提舍那の旧訳で、これも漢語である」などと論じる（同四二二c）<sup>(34)</sup>。概して鳳潭では、天台疏が淨影疏を用いるのを問題視し、天台智顛と淨影寺慧遠、さらに趙宋の知礼らにも、梵語と数量（法数）の知識に暗いことを唐代に新訳の仏典をもとに批判するのである。

つぎに、鳳潭では『觀經』所説「十六觀」の「後三觀」について、天台疏の解釈を詳しく批判するのを見る。『觀經』では韋提希夫人に往生法を説き、また「中品」段には淨土で「阿羅漢に成る」などと説くのに対し、天親（世親）の『往生論』には「女人及根欠と二乗種は不生（往生できない）」

と説く。これを天台疏では会釈して「小乗（阿羅漢）も要す終には大乘心を発し、また女人は往生時には淨根離欲と成るので女人でも根欠でもない」と注釈する。鳳潭では、これもまた全く淨影疏に依ると注意した上で、「淨影と天台らは新訳の深密・瑜伽等を知らないので、天親の論意を得ていない」と難ずる。淨影と天台では淨土に僦・妙を分ける（天台では四種淨土を説く）なか、弥陀仏国は「凡・聖同居土」の故に僦土であり、ここには分段の凡夫も往生できるので二乗と女人も往生するのに対し、妙土（実報土）は変易の聖人のみが往く淨土であり、天親の『論』では「深密・瑜伽に依って安養土（弥陀国）を第三地菩薩所生の実報土とみるので不生とする」と、鳳潭は弥陀淨土の見方が天台と天親とで異なることを論じ、後者（天親）の依って立つ法相宗義を示すために、慈恩基（六三二―八二）の『義林章』と『瑜伽論』及び道倫の『瑜伽論記』を詳しく引用する。従って、天親では第三地の実報土に生まれるために「願力不思議力に乗る」とか、或いは「超世の願を頼み不共の別願を保守して一向専称の行」を説くことはない。鳳潭は主張し、他方で「指方立相、欣厭淨穢」を説く者（別願・専称を説く曇鸞と善導らを指す）は、「十界理・具性悪と人・一生仏無差」の妙理を明かさず、また「実相十方土唯一乘法教一」の妙法にも違背すると断ずる。ここには、法華と華嚴を妙法とみて、天親の『論』を法相宗義に位置づけ、また「別願・専称」の往生法を真実の仏法ではないと排斥する鳳潭の立場をみる（鈴木『仏全』六一・四二五a～c）<sup>(35)</sup>。



天親の『論』にみる「二乗不生」義については、天台疏ではさらに「決定は不生だが、退菩提心は得生」と釈するのを、『妙宗鈔』には「法華の意を取り会釈した」と弁護する。これを鳳潭はまた厳しく批判し、法華の妙家なら「決定愚法の声聞は皆な廻心する」はずとし、『法華経』の化城喩品に説くごとく、決定種姓は浄土で法華を聞いて廻心し救済されるのであり、天台が「決定不生」を認めるなら法相宗の権教義に墮したと言わざるを得ないと難じて、華嚴では賢首法蔵が『探玄記』『五教章』『起信論義記』等にそのことを審かにしているとする。つまり、先に権教（法相宗義）では五種姓を立て無種姓と決定声聞は永く仏性無しと説かれるが、後に実教（法華と華嚴）では五種姓は皆な仏性の有ることが明かされると鳳潭は主張し、そのことを『法華経』や如来蔵の経論等を多く引用して示している（同四二七a～八<sup>(36)</sup>）。

またつぎに、『観経』の「三心」（九品の上品上生段）について、天台疏では『十地経』などを引用して釈するのを、鳳潭では「往生の生因に三心を具えるのは最も至要である」と述べた上で、天台疏が三心のうち至誠心と深心を釈して廻向発願心を述べないのを難じ、ついで『妙宗鈔』に『起信論』を用いるのを詳しく取り上げ厳しく批判する。『起信論』では「発心の三心」（信成就・解行・証）と、「信成就発心」にまた「直心・深心・大悲心」の三心を説くのを、『妙宗鈔』では『観経』の三心と同等に評価してこれらを「円融の三法」と讃える。これを鳳潭では、『観経』に「悪業愚人が三心を具



えれば往生する」と説き、また『起信論』には「万劫を経て信心を成就する」と説くことが、どうして「円融」であろうかと難ずる。というのは、賢首法蔵は『起信論』を五教判（小乗教・大乘始教・終教・頓教・円教）のなかに終教と位置づけて円教ではなく、円教（法華と華嚴）なら万劫の次第を経ずに頓悟するのであり、また智儼（六〇二―六八）の『華嚴孔目章』に「往生人の階位」を論ずるのを見れば、「西方浄土は実報処なので悪業の凡愚が三心を具足して往生することはあり得ない」からである。そして、鳳潭は終教と天台・華嚴双方の円教における、信心・解行の階位の違いを詳しく論じてのち、天台疏に『十地経』を引くのを改めて検証し、『十地経』とこれを注釈する法蔵の『探玄記』を引用して、そこに説かれるのは「十地の菩薩」のことであって、「華嚴なら証発心、起信論なら信発心に在る」ものを混じて同一視し、『観経』を解釈するのは謬りであると、天台疏と『妙宗鈔』をとともに退けている（同四二六a〜七a）<sup>37</sup>。

### 三 鳳潭の『浄土十疑論』批判と華嚴の立場

『浄土十疑論』について、鳳潭では初めに、趙宋天台の四明知礼や慈雲遵式など台徒の多くが、天台の真撰とするのを「千古の大謬」であると断じ、その書は曇鸞の『往生論註』と善導の『観経疏』

に似せて、恐らく千福寺の懐感が天台の名を借りて造ったものと主張する。その理由は、『十疑論』が「内観（理観）を善くせず外音（称名）を恃たもむ」からであり、そのことは『西方要決』と『弥陀通讚』が慈恩基の真撰でないのと同様であるとする。偽作である証拠には、旧本の撰号に「隋国清寺智者大師作」とあり、「章安述」とはしない疑問をも鳳潭は挙げる。つまり、国清寺は「智者（智顛）の居世」には存せず、また「智者大師」と自ら標記するのも不審だからであるという（鈴木『仏全』六一・四二九a～b）。

それで、鳳潭では「十疑」の論釈を順に取り上げ批判する。いまは、主な論難をみると、「首疑章」は「往生は自利を専らとし菩薩の利他行に反する」という疑問に対する。『十疑論』では『智度論』を用いて「難行道」のことを述べるのを、鳳潭では『智度論』には難行道の語はないと指摘してその文を検証し、当該の文は「蔵・通」教に属して天台の実義（円教）ではなく、天台ならばもう少し後に出る「以心見仏、以心作仏」等の文を用いて、「心妙観を修めて四種の浄土を観ずる」ことを説くはずであると主張する。さらに、『智度論』を用いる『十疑論』の文を示して、それは道綽の『安樂集』から取ったものであると鳳潭は批判する（同四二九c～三〇a）<sup>(38)</sup>。

また、「第五疑章」は「凡夫がどうして往生できるか」を問うのに、『十疑論』では「自力と他力」を分別し、或いは『十住毘婆沙論』を引用して「難行道と易行道」の違いを論じる。これに対し鳳潭

では、「自他力と難易行道」を分別するのは、曇鸞の『論註』と道綽の『安樂集』によるのであり、天台の真撰にはありえないという。なぜなら、『法華経』と『華嚴経』には他力を説くことはなく、「円頓の即心成道は学地をへずに等正覚を成じ、畜趣龍女は須臾に頓成し、地獄の天子は三重に成仏する」のが円頓法であるからである。そして鳳潭は、曇鸞が『智度論』によって他力を説明するのを挙げてこれを検証し、そこにあげる例は決して他力ではなく自らの業力によっていると主張し、またたとえ凡夫でも分に随って浄土の麁相をみることができるのは、三昧を修めるゆえであって、決して「超世の願」によるのではないと他力を退ける（同四三〇b～一a<sup>39</sup>）。

ついで、「第七疑章」は「兜率浄土よりも西方浄土が勝れている」のを問う。鳳潭では、『十疑論』に述べることは、『群疑論』にみる慈恩基の『上生経疏』を挫くための懐感の主張を用いているとして、ここでは懐感の『群疑論』を詳しく引用し、また道綽の『安樂集』も援用して、『十疑論』が天台撰ではなく懐感による偽造であることを論証せんとする。その上で、『往生論』を造った天親（世親）は、無著とともに実には都率に昇生したことを述べ、そのことを伝える玄奘の『西域記』を曇鸞は知らずに、世親の論意を得ない誤った『往生論註』を造ったとし、さらに天台もまた生存中には常に都率を願う臨終には観音来迎によったと鳳潭は主張する（同四三一b～二b<sup>40</sup>）。

またつぎに、「第八疑章」は「臨終の十念で往生できるか」との疑問に対する。ここでの『十疑論』

の文は道綽の『安樂集』によるとして、鳳潭はそれを詳しく引用して、道綽の後に『十疑論』が成立していることを示す。しかるに、そこに出る「別時意説」について、道綽とその弟子の善導では別時意の意味が異なることを鳳潭は論じ、『群疑論』を引用して『十疑論』の別時意の理解が善導と同じであるとして、『十疑論』の偽作は善導のあと、つまり懷感によると示唆する（同四三二b～三b）<sup>(41)</sup>。そして最後に、「第十疑章」は「往生するための行業」を問う。鳳潭はここでの『十疑論』の所説は曇鸞の『論註』にみるとして、『論註』を詳しく引用して、その所説は「終教別教の分齊に相当し、円頓の妙旨には涉らない」と主張し、その故に天台のものではなく、それなのに知礼や遵式らが真贋を正さないことは後学を迷わせるものであると難じている（同四三三b～四a）<sup>(42)</sup>。

さて、すでにみてきたように、華嚴の鳳潭では天台の觀行かんぎょうに対して、理觀に依るかぎりには本質的には華嚴と変わりはないとみる。また、念仏には事觀または称名を用いることは、これを覚りへの有効な方法とはみないで、それを取り入れることは天台智顛の祖意に反するとみる。したがって、法華（天台）と華嚴の円教觀も本質的な部分では同等とみるかのごとくである。ただ、隋代の天台智者では旧訳によってその教学が成立しており、対するに華嚴は玄奘等の新訳のもと、瑜伽唯識の法相宗（慈恩基）ののちに、さらに『起信論』等の如来藏思想も止揚して賢首法藏の華嚴宗が確立した所に天台よりも勝れた立場があるとみるのである。

《注記》

(1) 慈山妙立と靈空光謙の伝記は、『続日本高僧伝』の巻一(慈山伝)と巻九(光謙伝)に載せる(鈴木『仏全』六四・六頁、七一頁)。また、妙立伝には靈空の著した『妙立和尚行業記』(元禄三年)があり、靈空伝には高弟の玄門智幽(一六六六一一七五二)が著した『靈空和尚年譜』(延享四年、一七四七年)がある。

(2) 藤支哲道「山家安樂紛争の中心問題に就て」(『日本仏教学協会年報』一三、一九四一年)、石田瑞麿「安樂律の紛争」(同『日本仏教思想研究』二 戒律の研究下 一九八六年)ほか参照。

(3) 安樂律の戒律論争と、四明教学に関する論争、および即心念仏論争の経過をたどる著作については、上杉文秀『日本天台史』(一九三五年)七二七〜二九頁と、七三二〜三六頁を参照。また、戒体問題については、小寺文穎「安樂律における戒体論争」(『天台学報』一九、一九七七年)などを参照。

(4) このときの論戦は、「浄土の内外境観」をめぐる、かつて趙宋天台で山家派(知礼)と山外派(智円ら)の論争があったのを背景に、義瑞は靈空を知礼に反すると批判し、靈空は義瑞が知礼の意を得ていないと反論するものであった。両者の著述は、靈空門下の慈観が『弁内外二境べんないわいにきょうけん問詰録』三卷(宝永二年刊、一七〇五年)に合本して収録し、またその後の靈空に学んだ華嚴

宗の鳳潭が、『内外境観拾遺指瑕返璧』五卷（正徳六年刊、一七一六年）に会本にして公刊した。なお、上杉文秀の前掲『日本天台史』七三三頁に両者の詳しい撰述関係を記す。ここでの「内外二境」の問題は、即心念仏における理観（内境）と事の念仏（外境）をめぐる両者の相違につながっている。

(5) 『義瑞』即心念仏談義本弁偽べんぎ（鈴木『仏全』六一・二六二～二七六頁）。なお、以下の論考では義瑞『弁偽』のこの範囲の叙述をほぼ順序に従ってみてゆくので、いちいちの典拠を掲げない。

(6) 義瑞『弁偽』（鈴木『仏全』六一・二七一頁）。

(7) 靈空『草堂雜録』卷三（一八～二二帖、享保十四年刊本、全四卷）。

(8) のちに「奏進法語」と呼ばれる法語（『大正』七七・二七九b）。この法語は、明治になって真朗（一八三六―一八九二、西教寺三十世）の時以来、言葉遣いが丁重であることから、飛鳥井雅親を通じて後土御門帝（二四六四―一五〇〇在位）に奏進されたものと理解されている。

(9) 観智『念仏風俗通』卷上（刊本二七帖右～左、三九帖右）。なお、観智を含め恵覚や忍善らの法語解釈については、色井秀讓『天台真盛宗宗学汎論』（一九六一年）四九五～五〇三頁も参照されたい。

(10) 観智『念仏風俗通』卷上（刊本五三帖左、六六帖左など）。

(11) 真迢『破邪顕正記』卷三(鈴木『仏全』六一・一〇一c、一〇二b)。この書の卷三では、真迢は自己の念仏義を詳しく論じ、いまのこの箇所には「往生之業有相無相多種事」(第三一条)を述べる。真迢では「下根の人は無相の理観を修めることができないので、有相門より往生する」とし、『往生要集』の「往生之業念仏為本」を根拠に往生には「称名念仏」を最要とみ、また『観心略要集』(源信)によって「名号の功德」を力説したうえで、「弥陀如来は正しく念仏を以て往生の本願とし玉う」として、その「第十八願文」を示し、そこに善導の解釈をも援用している。なお、真迢の念仏観および真盛に従う持戒念仏観の詳しくは、前章に論じた通りである。

(12) 西教寺蔵写本『西教寺中興開山真盛上人伝論』(靈空光謙撰、真際後序)。なお、十河泰全「真際上人小攷」(『天台真盛宗学研究紀要』第五号、一九九七年)に、真際の西教寺住持前の事跡が調査されている。これによると、真際にあっても東叡山に深く関わる前歴をもち、法勝寺や元応寺流の戒和尚に親密な側面が伺われても、念仏門との関係は希薄にみえる。

(13) 法道の著作は、弟子の法龍が編んだ『称名庵雜記』三卷に収録されている(一九一二年、西教寺刊)。また、『安心摘要抄』と『三法語略解』は別に西教寺蔵版(一九一〇年)が刊行されている。また、法道は『先徳法語集』二巻を編み(嘉永二年刊本、一八四九年)、その下巻は「真迢上人法語集」である(『大正蔵』七七所収)。

(14) 色井秀讓「安心摘要抄批判」(一九四七年稿)。

(15) 今日における真盛「持戒念仏」の教学は、前掲の色井秀讓『天台真盛宗宗学汎論』の第四編「戒称二門論」(五七九〜六七二頁)に、その水準が著されている。そこでは、中国と日本における浄土教の発展と、天台仏道の展開をふまえて、広い教学史背景から論じられ結論が導き出されているので、いまはここに肝胆を要約することは容易としない。あえて結論的にいえば、法道の示した「円戒助業」論を克服して、真盛念仏の天台的特色を主として「持戒」との融合形態(相即)に求める。すなわち、浄土門では「本願称名念仏」を選択し、聖道門では「持戒」(円戒)をもってこれを選択し、菩提心を共通の基盤に、持戒と念仏を「戒・称の二而不二」とする天台要語によつて性格づけ理解する。この場合に、「二而不二」とは「選択の上の総合」という意義をもち、聖道門と浄土門から戒と称を選択して終わるのではなく、選択された戒と称を頂点としてこれに全仏教が包摂綜合され、しかも戒と称も互いに包摂融合の関係にあるとみる。つまり、実践的にそのことをいえば、念仏は必然的に戒行を伴い、戒行は必然的に念仏によつて展開されるのが、真盛の「持戒念仏」義の本質とみるのである。

(16) 鳳潭の伝記は、弟子の覚洲鳩(一一七五六)が記述した『華嚴春秋』がある(鎌田茂雄「覚洲鳩の華嚴史観」『東洋文化研究所紀要』八六号、一九八一年所収)。それは、華嚴宗の歴史を年表



で綴ったのちに、鳳潭の年譜を詳しく記している。いまは、これによってみる。

- (17) 覺洲鳩が記す華嚴宗の年表には、杜順を初祖とはしないで、その弟子の智儼から中国の華嚴宗は始まり、次の賢首法蔵によつて確立するとみ、また日本では鎌倉時代の凝然を華嚴宗に加え、明恵高弁を重視する特色がある。これは、鳳潭の識見を承けたものと考えてよい。鳳潭では、『念仏明導笥』をみるときにも、法蔵と智儼を重んずることが分かる。なお、鳳潭の代表著作である『幻虎録』と『匡真鈔』の内容を論じたものには、次の論文をみる。結城令聞「華嚴鳳潭の研究―特に『起信論幻虎録』を中心として―」、同「鳳潭の華嚴・真言両大乘一致の思想について」（ともに『結城令聞著作選集』第二卷、一九九九年所収）。

- (18) 鈴木財団編『大日本仏教全書』六一（旧版『仏全』九八）に靈空の『談義本』とそれをめぐる論争書を、また鳳潭の『明導笥』とそれへの反論書のいくつかを集録する。

- (19) 靈空光謙『即心念仏安心決定談義本』（鈴木『仏全』六一・二三七c）、四明知礼『観経疏妙宗鈔』卷一（『大正』三七・一九五a）、藕益智旭『阿弥陀経要解』（『大正』三七・三七一b）。

- (20) 曇鸞『往生論註』卷上（『大正』四〇・八二六a）b）、龍樹『十住毘婆沙論』卷四〜五（『大正』二六・三八a）四一b）。

- (21) 基『大乘法苑義林章』卷二「十二分章」（『大正』四五・二七八a、二八一b）、道倫『瑜伽論記』

卷二一（『大正』四二・八〇六a）。

(22) 天親『往生論』（『大正』二六・二三〇c、二三二b）、曇鸞『往生論註』卷上（『大正』四〇・八二七a）。

(23) 天親『論』（『大正』二六・二三三a）、曇鸞『論註』卷下（『大正』四〇・八四三b）、基『義林章』卷七「仏土章」（『大正』四五・三七二a）、智儼『華嚴孔目章』卷四（『大正』四五・五七七b）、道綽『安樂集』卷上（『大正』四七・一〇a）、善導『觀經疏』卷一（『大正』三七・二五〇a）、懷感『群疑論』卷二（『大正』四七・三九ac）。

(24) 曇鸞『論註』卷下（『大正』四〇・八四四a）、『大智度論』卷一〇（『大正』二五・一三〇b）、基『瑜伽論略纂』卷二（『大正』四三・二六c）、七a）。

(25) 善導『觀經疏』卷一「玄義分」（『大正』三七・二四六b）

(26) 善導『觀經疏』（『大正』三七・二四六b）、顯意『觀經疏楷定記』卷三（『西山全書』六・二三五下）、基『義林章』卷四（『大正』四五・三一六c）、智儼『華嚴孔目章』卷一（『大正』四五・五四〇b）。

(27) 善導『觀經疏』（『大正』三七・二四七ab）、善導『法事讚』卷上（『大正』四七・四二六a）、良忠『伝通記』卷四（『大正』五七・五三九c）。

(28) 善導『觀經疏』（『大正』三七・二四九c）、良忠『伝通記』卷五（『大正』五七・五五三c）、真諦訳『撰論』世親釈卷六（『大正』三一・一九四b）。

(29) 善導『觀經疏』（『大正』三七・二五〇b）、『大乘同性經』卷下（『大正』一六・六五一b）c）、智儼『孔目章』卷四（『大正』四五・五七六c）。

(30) 鳳潭が靈空の天台学に関心を寄せたことは、正徳六年（一七一六）に『内外境觀拾遺指瑕返璧』五卷によって靈空らの論文を会本に編集し、鳳潭が序文を書いて出版していることでも知られる（上杉文秀『日本天台史』一九三五年、七三三頁）。

(31) 鳳潭『明導笥』（鈴木『仏全』六一・四二〇b）。天台『觀經疏』（『大正』三七・一八六c）。

(32) 天台『觀經疏』（『大正』三七・一八七a）。知礼『觀經疏妙宗鈔』（『大正』三七・二〇三b）。『大乘起信論』（『大正』三三・五七六b）。

(33) 天台『觀經疏』（『大正』三七・一八九a）。知礼『妙宗鈔』（同二一四a）。『大唐西域記』卷九（『大正』五一・九二〇c、九二一a、九二三a）。

(34) 天台『觀經疏』（『大正』三七・一九一a）。慧遠『觀經疏』（『大正』三七・一七七c）。天台『金光明經文句』卷三（『大正』三九・六〇b）。義浄『南海寄帰内法伝』卷二（『大正』五四・二一七c）。慧琳『一切経音義』卷一六（『大正』五四・四〇八b）。

- (35) 天台『觀經疏』（『大正』三七・一九三b）。『妙宗鈔』（同二二八b）。慧遠『觀經疏』（同一八四b）。天親『往生論』（『大正』二六・二三一a）。基『大乘法苑義林章』卷七「仏土章」（『大正』四五・三七一b）c）。『瑜伽論』卷七九（『大正』三〇・七三六c）。『瑜伽論記』卷二一（『大正』四二・七九〇c）一a）。
- (36) 天台『觀經疏』（『大正』三七・一九四a）。『妙宗鈔』（同二三一c）。
- (37) 天台『觀經疏』（『大正』三七・一九三c）。『妙宗鈔』（同二三〇a）b）。『起信論』（『大正』三二・五八〇b）c）。『華嚴孔目章』卷四「往生義」（『大正』四五・五七七b、五七六c）。『華嚴經探玄記』卷一〇（『大正』三五・三〇二b）c）。六十『華嚴』卷二三「十地品」（『大正』九・五四四c）。
- (38) 『淨土十疑論』（『大正』四七・七七b）c）。『大智度論』卷二九（『大正』二五・二七一a）b、二七六b、二七五c）、道綽『安樂集』卷上（『大正』四七・九a）。
- (39) 『十疑論』（『大正』四七・七八c）九b）。『十住毘婆沙論』卷五「易行品」（『大正』二六・四一b）。曇鸞『往生論註』卷上（『大正』四〇・八二六a）b）、同卷下（同八四四a）。道綽『安樂集』卷上（『大正』四七・一二b）c）。『大智度論』卷一〇（『大正』二五・一三〇b）。
- (40) 『十疑論』（『大正』四七・七九b）c）。懷感『群疑論』卷四（『大正』四七・五三a）四b）。『安

樂集』卷上（『大正』四七・九b～c）。基『弥勒上生疏』卷上（『大正』三八・二七七b～八a）。『弥勒上生經』（『大正』一四・四二〇a）。玄奘『大唐西域記』卷五（『大正』五一・八九六b～c）。

(41) 『十疑論』（『大正』四七・七九c～八〇b）。『安樂集』卷上（『大正』四七・一〇a～一a）。善導『觀經疏』卷一（『大正』三七・二四九c）。『群疑論』卷二（『大正』四七・三八c～九a）。

(42) 『十疑論』（『大正』四七・八〇c～一b）。曇鸞『往生論註』卷上（『大正』四〇・八三一c～二a）、卷下（同八四三c～四a）。

## 第四章 江戸時代後期における天台僧・法道にみる持戒念仏

### 一 天台念仏における法道の位置と役割

室町期の真盛（一四四三―九五）以降、天台ではその門流が比叡山横川よかわの麓にある真盛中興の西教寺を拠点に、恵心僧都源信（九四二―一〇一七）の『往生要集』にもとづく念仏思想を受け継ぐ主要な担い手となった。天台の念仏には、「理観と事観」の二様の発展があとづけられるなか、真盛の門流は横川の源信が『往生要集』で主張した事観念仏を発展させたといえる。ことに、西教寺では真盛以来、それは「持戒念仏」法としての展開がみられ、江戸時代になると仏教界における学問の深化とあいまって学問的な探求がはかられる。

西教寺では、比叡山の黒谷に始まる法勝寺流（もとは黒谷流）の円頓戒を堅持して、その特色である重授戒灌頂を伝統の法門となして、それはとくに江戸時代には天台宗の内外で尊重せられ、戒灌頂の戒和尚を勤めることは、比叡山天台の学僧の間で要職とされた。したがって、西教寺は黒谷流以来の大乗戒（円頓戒）復興の伝統を保持すると同時に、真盛以後には念仏門を重要な柱にすえ、天台に

おける持戒念仏または「戒（円頓戒）と称（念仏）」を修める拠点となった。

江戸の初期には、真迢（しんちよう）（一五九六—一六五九）が日蓮宗の法華信仰から天台の念仏へ転じ、初めは横川で、間もなく西教寺に入り真盛以後の十五世を継いだ。真迢には『破邪顕正記』五卷（鈴木『仏全』六一）ほかの著作があり、それらに天台円教観に従う事相の戒律と念仏の考え方をみる。ことに、末世下根の仏道には無相理観よりも有相行が有効であるとするなか、法華読誦や真言事相にも増して称名念仏が自己の機には最勝であることを、主として『往生要集』によって跡づけている。この学僧は室町期に存海が集記した『行者用心集』を開刻公刊して自ら携帯し、しかも幽閑を好んでやがて西教寺を辞して醍醐の山中に廃寺を興し、極楽寺で不断念仏に従事して、持戒の上に念仏聖としての後半生を送った。

その後、西教寺では二十世の真際（一六七一一一七四〇）が、『真盛別伝』や『西教寺記』などを著して門流を顕彰する傑出した役割をもったが、念仏については際立った主張をみなかった。というのも、同じ頃に横川の麓に位置する近くの安楽谷で、靈空光謙（一六五二—一七三九）らが、戒律（四分律による安楽律）を興すのみでなく、「即心念仏」を提唱して（『即心念仏安心決定談義本』、鈴木『仏全』六一）、一世を風靡したその影響力を強く被ったからである。即心念仏は、「唯心の浄土、本性の弥陀」という理観を核心にもつ考え方であり、真盛門流の天津にある主要寺院の善通寺清堂が靈空の教化を

受けたほか、西教寺の真際でも靈空が「真盛の念仏」観を即心念仏によって理解するのに讃意を表明している（『西教寺中興開山真盛上人伝論』享保三年（一七一八年））。そのころ、真盛（円戒国師）の「念仏法語」もよく知られるようになり、その解釈書が著されるようになったが、観智の『念仏風俗通』（寛保二年（一七四二年））をはじめ、慧覚の『円戒国師安心法語研心解』（安永九年（一七八〇年））や忍善の『円戒国師法語直解』（文化七年（一八一〇年））など、いずれも「即心念仏」義による解釈であった。

しかるに、やがて伊勢国木造の引接寺に法道（一七八七—一八三九）が出て、その求道のもとに門流内の伊勢や越前の指導的な学僧達との協力を得て、真盛の念仏観は有相事観に属する「本願口称の念仏」であることが明確にされる。伊勢には安濃津に真盛開創の有力寺院である西来寺（門流三末頭の一）があり、その二十五世真荷（一七六二）に『同行勸化章』（『大正』七七）という法語が残され、また三十一世真阿宗淵（一七八六—一八五九）は天台学を修めた著名な学僧であり、或いは松坂の来迎寺に妙有（一七八一—一八五四）があり、さらに越前の府中にも真盛開創の有力寺院（三末頭）に引接寺があつて、その二十四世真厭（一一八一—一八一六）らと、法道は親しく交友したことによつて、真盛念仏への学教的確信を深めた。

これらの学僧のうち、真阿宗淵は今日ではその研究もなされていて、識者にはよく知られている。<sup>(1)</sup>



その業績には、『法華經』、悉曇梵語、声明梵唄、故実書誌ほかの多岐にわたるなか、『山家本法華經』を造り開版したことは、とくに注目されてきた。これは、『法華經』の伝教大師最澄にさかのぼるテキストを求めて、全国に伝わる木版本や書写本を徴集し合計七十七本を得て校合し、『法華經考異』二巻を著して、『法華經』の「山家本」を完成し開版したものである。宗淵は、山家本について『法華經裏書』も著している。『法華經』の読誦行は、比叡山では「法華十講と広学堅義」の論義が重んじられる一方で、天台では天台大師智顛の「大蘇開悟」以来の法華「有相行」の伝統をもって行われてきた。とくに、「法華千部会」という『法華經』八巻の読誦行は、西教寺を拠点とする真盛の門流で熱心に従事されてきた。また、悉曇梵語では、『阿叉羅帖』五巻は印度・中国・日本の祖師先徳が書き残した梵字等の筆蹟を集めたもので、貴重な蒐集大作としてよく知られる。ほかに、『宝印集』三巻や『梵漢両字法華陀羅尼』等の開版がある。声明梵唄では、天台声明の中心をなす京都大原（大原流）の魚山声明を研究して、『魚山叢書』を大成したことが知られる。そして、宗淵では「真阿」の号を名のるのは、梵字の「阿字」に由来をもつとともに、やがて伊勢の西来寺に住持し、持戒念仏の真盛門流に帰したことから「真阿弥陀仏」を意味する号でもある。真阿宗淵は、西来寺に来てからは、すでにそれ以前に西来寺で別時念仏を復興していた法道を讃え、間もなく自らに擬えて「喚阿弥陀仏」（喚阿）の号を法道に贈るのである。

つぎに、妙有（諱は義紹、号は荷寮）は、かつて『円戒国師（真盛上人）絵詞伝』三巻を著した盛俊（一一五五六）の開基になる山田（伊勢市山田吹上）の善光寺に出家し、その住持を嗣いでの子、三十七歳の文化十四年（一一八一七）より、伊勢松阪の来迎寺（江戸時代の豪商三井家の菩提所として知られる天台の名刹）に二十七世を勤めた。その伝記と業績は、宗淵ほど広く知られることはないけれども、五〇種に及ぶ仏教書の印刻施本と、天保の大飢饉に対する窮民救済施行に顕著な業績をみる。ことに二十三歳のとき、正法律を任じた慈雲尊者飲光（一七一八—一八〇四）の晩年の弟子に参じ、尊者没後にその代表著作である『十善法語』一三巻を文政七年（一八二四）に、開版施本して世に弘めたことはよく知られる。そこには、自らは持戒念仏の真盛宗徒として戒律を学ぶ面目が伺われる。後にも述べるように、法道は二十七歳の文化十年（一一八一三）に、山田の善光寺に盛俊の『円戒国師絵詞伝』を求めてこれを書写し、それによって宗祖真盛の念仏義が善導流の「本願念仏」であることをいよいよ確信するに至るとき、妙有との交友が深められたに相違ない。のちに、天保の大飢饉が起こり、それは天保七年（一八三六）頃をピークに、同八年には大坂に大塩平八郎の乱をみるが、法道は妙有らと協力して窮民への財施（施粥・施薬等）と法施（餓死者廻向）を行じ、また質素儉約を勧めて「悲・敬二田」を修めた。そのことは、法道の著作集である『称名庵雜記』卷一六のなかに収録する書簡「松阪来迎寺妙有上人施行随喜の状」によって知る。

さて、法道には、弟子の法龍（一八一四―七〇）が著し公刊した『法道和尚行状記』三巻と同『拾遺』一卷の詳しい伝記がある。<sup>3)</sup>これらによって、法道の求道と説法の内容がよく分かる。法道には、江戸後期における天台の念仏聖の一典型をみるのであり、ここではとくに、法道が祖師真盛の持戒念仏を奉ずるその事績をまずみた上で、真盛の教学が戒行を重んずる「本願念仏」義であることを明確にしたその内容を知ることにはしたい。

## 二 法道の『行状記』と著作

法龍による法道の行状記（全四巻）は、巻頭には同時代に津の西来寺に住した真阿しゅうえん宗淵による賛文（法道肖像）と序文がある。西来寺は、伊勢の門末を束ねる中心寺院であり、法道はその末寺に位置する木造こづくりの引接寺の住持を勤めながら、宗淵の支持のもとに西来寺に真盛以来の念仏行（別時念仏）を復興するのに成功を修めた。その功績を讃えられて、法道は「喚阿弥陀仏」を名づけることを、「真阿弥陀仏」の称をもつ宗淵から推奨されてより、「喚阿法道」と署名した。このような「阿号」は、法道の「蓮友」つまり同行者たちにもみられるが、法道のは祖師真盛の祖風、つまり「無欲清浄 専勤念仏」または「一向専称」を習うに相応しいものとして宗淵は讃えている。すなわち、賛文には次

のようにいう（原文は二句八字を一行とする八行の漢文、丸かつこ内とルビは引用者）。

法道は行隆く、喚阿（喚阿弥陀仏）の念は濃し。

遠くは祖風を欽い、近くは荷公（真荷）を慕う。

無欲にして屢に空しくし、余有れば窮を救う。

弁ずれば懸淙にして、雷の蟄虫を驚かすに似たり。

構えて仏宮を造り、群蒙を引撰す。

邦君は賞むること洪く、他門には仰ぎ崇ばれる。

化導を宗と為し、正念に臨終す。

俱に其の功を讃え、茲に真容を写す。

『行状記』では、宗淵の次に撰者法龍が序文を記し、それには天保十二年（一八四一）七月とするので、法道没後ほぼ二年にこれが成立したことがわかる。そして、各巻の叙述の前には「目録」を連ねており、巻上では五二目にわたり五三帖に、法道の誕生から四十歳頃までの行状を語る。そこには、若き時代の求道により、遠く越前に祖師真盛の伝記（直弟真生撰の『真盛上人往生伝記』）を見出し、真盛の念仏義によって自らも天台の念仏行者となる過程をみる。ついで、巻中には二六目あり、五三帖に四十歳代と五十二歳までの、主として教化活動における説法内容をやや詳しく記録する。法道は、自

坊の引接寺（伊勢木造<sup>こづくり</sup>）と、津の西来寺を中心の活動域としながら、鈴鹿峠を越えて湖東に蓮友と同行を多く持ち、それらの寺院へ説法に趣き、また多くの書翰を交わしている。なかに、法道が五十歳頃に遭遇した「天保の大飢饉」に対する財法二施の活動も述べている。巻下になると、五五目を五九帖に記すなか、初めより三六目と四七帖までに、天保十年（一八三九）の正月から六月「往生」に至る前後を、日を追って詳しく物語る。とくに、入滅までの半年間における法道の言行の大切な部分を、弟子法龍が鮮明な記憶によって録述する様子が分かる。そののち、「附録・諸人の感夢」を四九目と五六帖までに綴り、これらは法龍や同行者が法道の入滅直後に、夢によって法道から受けた法門を追憶する事柄である。さらに、「追加」として法道が生前に、「国師（真盛）往生伝」の開刻に努力したことなどの、数目を載せて巻下を終わる。

つぎに、『拾遺』には前半と後半があり、「目録」は前半部に属する三二目を掲げ、これらの内容は四一帖までに記される。初めに「師夢の記」と題して、「夢中に円戒国師と相見した事」や「地藏菩薩を感夢した事」ほか、法道が生前に靈夢として感得した多くの宗教的瑞相を、或いは諸人が法道について得た感夢をも含めて二七目・二四帖までに物語る。のち、「要義問答」など法道が語った念仏についての要義を三〇目・三五帖までに記し、さらに「楞簿口連<sup>ちよぼくれ</sup>」（童蒙の為の和讃）と「粉引歌」を載せる。『拾遺』の後半には、『法道和尚詠歌集』を別途三〇帖を費やして綴っている。法道の行状

では、宗教的感夢と和歌を詠ずることが大いにその個性を發揮している。

またつぎに、法道の著作をみると、生涯にわたる著述と法語および書簡の類を『称名庵雜記』一八卷として、また説法の暇に多くを詠んだという和歌を集めて『称名庵和歌集』六卷を、いずれも法龍が録述編纂している。<sup>(4)</sup>『雜記』の方は文政十一年（一八二八）より法道没年の天保十年（一八三九）までに記録し、また『和歌集』は天保四年から同十年までに誌し、法道没後の形見のため集録したことが、『行状記』巻中のなかに法龍が記すのをみる。法龍は七歳で法道に弟子入りし、法道が入滅時にはまだ二十六歳にすぎなかったが、法道に随侍して忠実な記録者を演じた。『行状記』を読むとき、法道が語る言葉や説法は臨場感に富んでおり、法龍が常に仕えていたことが分かる。

それで、『称名庵雜記』のなか、比較的長文の構成をもつ著述には次のものがある。すなわち、「天台律宗或問」（巻一）、「宗略・宗略引証」（巻二）、「恵心僧都御法語略解」「真荷上人同行勸化章略解」（巻一二）、「円戒国師念仏三昧法語略解」（巻一三）、「円戒国師念仏法語略解」（巻一四）などが法道の主著とされてよい。<sup>(5)</sup>これらのうち、恵心僧都（源信）と円戒国師（真盛）の法語は、合わせて「三法語」とよばれ、法道るときから真盛の念仏觀にとつて重要な法語とされるに至る。また、真荷（一一七六二）は西来寺二十五世であり、その著した法語である『同行勸化章』（『大正』七七）は、本願念仏義に依つており、右にみた宗淵の賛文中にもあったように、法道がもつとも身近に手本とした著述に相違ない。

### 三 法道の伝記にみる持戒念仏の事績

法道は伊勢国の庵芸郡あんぎ（現津市河芸町）中別保村なかべつほで天明七年十一月に生まれ、五歳に同郡久知野村くちのの真福寺で義豊和尚の下に出家し、豊道の名を得た（後に法諱は法道、法字は唯乗とし、また一心院の号をもつ）。十歳の九月に坂本西教寺二十四世真鳳に受戒し、十三歳七月より百余日加行、のち外典漢籍を勉学する。ついで、十七歳春より六年間に菅内村長賢寺すがうち（現亀山市）の唯法の下で天台教相を面授相承の上に修学した。また、その間の十八歳四月十二日より六月五日までと、二十歳四月七日より五月二十九日まで、西教寺の教鬻で結夏を修めた。そして、二十歳秋には真福寺を継いで住職となり、二十一歳九月に西教寺二十六世真雄より戒灌頂を承けると、師の義豊は間もなく病氣になり翌年二月七十七歳で没した。

法道は病中の師僧を手厚く看護し、「看病福田」に関する沢山の経疏を読んでいることを『行状記』には記す。また、唯法の下で湛然の『止観大意』を学んだとき、師に「是の如く修行すれば覚りを得るや」と問うたのに対し、「当今下機の我等にはかなわない」との答えを得て、「ならばいかにして生死を離れるか」を悩み思惟しはじめ、解脱の要行を求めて発心した。そこでまず、祖師真盛の行業が



念仏にあつたことを窺い知り、朝夕念仏を勤修したが疑念は晴れず、安心あんじんの正旨を求め道心を増進せしめたという。

文化六年（一八〇九）の二十三歳三月に、法道は一志郡木造村こづくりの引接寺へ転住することになり、間もなくある人より越前府中の引接寺で真厭が隠士として専ら念仏を修める由を聞いたので、二十四歳秋にこれを訪ね安心を問う。真厭の安心は、「本願の口称念仏」であると聞き、そのことは祖師真盛の伝記に明白であると教えられた。当時そこに蔵された真盛の『往生伝』は、貸し出し中であつたので、その場では国師（真盛）真筆の「身替わり名号」を拝し、後に贈ってもらつたところ、「国師の自行化他は偏に弥陀の本願を信じ、口称念仏である」ことを確信し、これより疑念を払拭し念仏相続に邁進する。法道ではまた、求道の過程に摂津の勝尾寺へ浄土宗の徳本行者（一七五六—一八一八）を尋ね、説法を聴聞した上で面談し、大いに道心を増したという。ほかに、同じく浄土宗にあつた無能（一六八三—一七一九）の、『行状記』や『遺事』『詠歌和讃集』『念仏験記』などを法道は若きより愛読したという。これらの念仏行者たちに志を同じくしてか、法道は二十六歳になると遁世の意を發し、鈴鹿山を越えて湖西に遊化し、蓮友を求めて法談に歩き始める。間もなく、有信者に草庵（称名庵）を寄進されたので、そこに閑居念仏し住職を弟子の法遵に譲つた。その翌年の二十七歳には法道は、盛俊せいしゆん（一一五五六）が伊勢山田の善光寺で著して残した真盛の『絵詞伝』を、



当寺に求めて拜見し、それによつてますます宗祖（真盛）の念仏義が善導流（本願念仏）である確信を深めたようである。

文政二年（一八一九）の三十三歳には、津の西来寺に不断念仏の復興に請われ、四月十九日を初めに毎月の六日と十九日の二回、一〇年間にわたり高声念仏し高座にて『往生要集』を正依に説法を勤めた。その一〇年を終る頃に、西来寺の真阿より、法道は喚阿の称を推奨されたのであり、以後も毎月十五日を中心に生涯にたびたび出勤した。他方、木造村では弟子の法遵が早世し、三十六歳三月に再び引接寺の住職に復するに至る。ここでは、本堂を再興するとともに、仏具や経巻・仏像を修補し、在住すること三〇年の間、毎月十一日と二十六日に別時念仏を修め、或いは七日の断食別行や、四十八日の念仏行を修し、その間に名号書写は一万余幅に登ったという。

天保元年（一八三〇）四十四歳頃から、法道は近江の湖東へ懇請されて諸寺院に頻繁に遊化法施する。法化先には、①小谷村円林寺、②内野村正宝寺、③伴村智禅院、④今在家村引接寺、⑤石塔寺村石塔寺、⑥柑子村円通寺、⑦日野信楽院、⑧同大聖寺、⑨木流村法蓮寺のほか、⑩石寺村光善寺、⑪松尾村願隆寺、⑫上野村新宮寺、⑬西寺村西教寺、⑭桐原興願寺、⑮豊浦東南寺ほか掲げられる。これらはほとんど天台宗であるが、日野の二カ寺は浄土宗で地区の有力寺院である。親しい蓮友では、仏蓮（正宝寺）、堯道（円林寺）、順式（智禅院）、本誓（欣誓庵）ほかの名がよく出て、とくに仏蓮（申阿）

と堯道（頼阿）の両法印とは書翰を含め頻繁に往来している。

そうしたなか、これらの蓮友を伴って、天保四年四十七歳に越前府中の引接寺へ『往生要集』の校合に出向いている。このとき、真厭はすでに没していたが、この寺にはかつて真盛所持と伝う『往生要集』の古写本が存し、法道はそれをもとに克明に書写校合を加えたに相違ない。また、天保四年より全国的な飢饉にみまわれ（天保の大飢饉）、同七年の法道五十歳頃には極限に達する惨状となったので、法道は蓮友たちとも協力して乞食には食事など多くの財施を行じ、またおびたらしい餓死者の追善供養などの法施を修し、そして質素儉約を自らと一般にも熱心に進めた。『行状記』には、飢饉の惨状と、法道らの財法二施と質素儉約のありさまをかなり克明に記している。

法道は、四十八歳十月に痔血を下す大病に陥る。それはひとまず回復し、五十一歳春には湖東の諸寺へ遊化し、蓮友や同行たちと再会を喜び合った。しかし、五十二歳春に坂本西教寺（第二十七世真尚大僧都）より法華千部会の説法を請われたのは、病を押して何とか勤めたが、その後湖東に寄つてなじみの寺々に法化したのは、これが最後となった。法道は性質多病であったと『行状記』に記すが、かつて三十五歳七月に風阿にかかったとき、魚を食べることを勧められてもそれを拒み、生涯肉食をしなかったので、体力の消耗を早めたに相違ない。

天保十年（一八三九）になると、三月に前年同様に坂本西教寺の千部会に請われたが、病のために

行けず、津の西来寺まで趣いてその法華千部会の法施を朔日から九日まで勤めて自坊の引接寺へ帰った。五月になり、十一日にいつもの自坊での別時念仏会を勤め、同十四日にも安濃津の何某の施主によって別時念仏と法座を勤めたのち、同二十六日の引接寺での別時念仏を勤め、これが最後の説法となった。六月に入り病が重くなり、十一日に危篤状態に、ついに同十三日に五十三歳をもって「正念往生」を遂げたという。そして、十五日葬式は西来寺真阿僧都の導師により、同二十六日に法龍らは別時念仏会を勤めて、本堂の横に五輪の石塔を建立したとする。

#### 四 法道の修めた別時念仏行にみる「本願念仏」義

法道の『行状記』では、その求道と説法において共通のテーマは、「本願口称の念仏」義であると言えよう。巻上に記す若き修業時代の「宗教相承の事」によると、十七歳から六年間に菅内長賢寺の唯法に従って学んだ天台教相の文献は、次の如くである。すなわち、灌頂『天台八教大意』、諦観『天台四教儀』、從義『天台四教儀集解』、蒙潤『天台四教儀集註』、『天台円宗四教五時西谷名目』、湛然『止観大意』、同『始終心要』、四明知礼『十義書』、同『観経疏妙宗鈔』、同『十不二門指要鈔』、懷則『仏心印記』、同『浄土境観要門』、妙立慈山『円頓章合記句解』、靈空光謙『台宗綱要』等である。ところで、

妙立慈山（一六三七—九〇）と靈空光謙（一六五二—一七三九）は、江戸中期の天台に安樂律を興し、趙宋天台の知礼教学を導入して天台学をリードしたことで知られる。とくに、靈空は、右の荊溪湛然（唐七二—八二）や四明知礼（趙宋九六〇—一〇二八）ほかの典籍に講録等の注釈書を残しており、その学識は大きな影響力をもった。江戸中期のこの天台僧はまた、念仏でも知礼をモデルに「即心念仏」を提唱し、その念仏觀が真盛門流にも導入された。靈空は『西教寺中興開山真盛上人伝論』を著して（『草堂雜録』卷四）、戒律を重んじる先輩として真盛に敬意を表する一方で、念仏では天台僧であるなら理觀を重んじる即心念仏に類するに相違ないと論じた。この影響下に、真盛の念仏法語（奏進法語）について、例えば西来寺塔頭の東漸院惠覺が著した『円戒国師念仏法語研心解』など代表的な注釈書は、靈空に批判を加えながらも即心念仏義による解釈を施している。したがって、「本性の弥陀、唯心の浄土」を求めて一心三觀の觀法と学解を重んじる即心的な念仏觀には、真盛門流内では違和感を拭いえず、法道の求道は祖師真盛の正しい念仏義を探究することに向けられたわけである。そして、唯法に学んでのちの法道による求道の概略は、先にみたとおりである。

それで、法道の事業にみる最も大きな功績は、自坊の引接寺（木造）と、津にある中本寺の西来寺で修めた別時念仏行、およびそれを興隆せしめるのに人々を引きつけた説法である。それは、自ら高声に唱名念仏を修め、のち会座の人々に説法する手法を取り、その修行と法施は法道の「自行化他」

活動に他ならず、門流の祖師真盛の宗風に従うものである。法道は、真阿宗淵が西来寺に来る前に、その徒衆に請われて別時会を復興して盛況をもたらし、宗淵は赴任してよりそれを支持し讃えた。

真盛の『往生伝記』には、真盛が「不断念仏」伽藍を定め、「四十八日の別時念仏」を指導したことを詳しく記している。真盛では、別時念仏を指導する際に、「不断念仏の僧尼等当番の次第」という規則を設けて、「一向専称」を勧めている。<sup>(6)</sup>法道は求道のなかに、その『往生伝記』を見出し、より祖師真盛の仏道に従って、自らの「出離生死」の救済法として別時念仏を實踐し、多くの蓮友たち、つまり僧侶の同輩と在家の同行を率いたのである。法道が修めた「別時念仏」法は、次のような次第による。

①三礼、②香讚、③歎仏、④発願、⑤開闢文、⑥廻向文、⑦礼拝、⑧臨終要文、⑨四弘誓願

法道の『行状記』巻上には、それぞれに唱える具文と、それらの典拠を記している。なかに、⑤開闢文は「光明遍照 十方世界 念仏衆生 撰取不捨」の『観経』文のことで、この下に真読念仏を幾百返乃至千返にわたって唱えるのが一会の中心部分を占め、真読念仏の多少は随意によるという。また、①②③は、趙宋の遵式（九六四—一〇三二）らが用いた天台の勤行式によるもので（『往生浄土懺願儀』等）、のちの⑧⑨は『往生要集』による。そして、④発願は、『六時礼讚』にみる善導のを用い、⑥廻向文ではこれも善導『観経疏』玄義分の「願以此功德 平等施一切 同発菩提心 往生安樂国」

を唱えてのち、「西方極楽の弥陀如来」を初めとする諸仏諸菩薩、および天台の列祖を掲げて誦える。これと同様の勤行式は、『称名庵雜記』にも記録され、その巻一には「師勤行式」と「勤行式本拠抄出」とが、さらに巻一八には「師別時念仏並説法の則」と題して、よく似た内容をいっそう詳しく記している。

つぎに、法道が天台の念仏者として拠り所にしたのは、これもまた真盛に従って源信の『往生要集』である。その場合に、真盛の『往生伝』をもとに、その念仏義は善導流の「本願念仏」であることを強く確信して、その意義を弘めたことに法道の功績がある。そのことは、当時の天台宗内に安楽靈空の「即心念仏」が評判を取ったなかに、真盛の念仏観に対する疑問を晴らした。法道は、「本願による口称の念仏」を肝要とするために、天台僧の円信が永正四年（一五〇七）に著した『往生捷徑集』をも拠り所にすることを勧めた。それで、『行状記』巻下には、法道が往生する二週間前の五月二十九日の記事として、法道の次のような主張を載せている。（三七帖左）

我が一期勧むる所の趣きは、国師の御伝記の意趣をいはず。抑そもそも国師の御伝記を熟案まづじ奉るに、深く弥陀の本願を信じて、口称念仏の一行を相續するにあり。是れを以て『往生要集』を其の意趣に見立て、人をして本願に帰せしめ称名念仏せしむるのみ。扱さて其の本願を委しく述べたるものは『往生捷徑集』なり。故に予が一代人を勧むる事多くは『捷徑集』によるなり。

また、これに続く「往生要集所依の大綱の事」をみると(卷下三八帖右)、「我が一期に勧める所の趣は、頼みを弥陀の本願にかけ、唯だ口称念仏を相続するなり」との信念を語り、そこに『往生要集』のいかなる箇所を重視すべきかを示す。すなわち、「三想念仏、三心釈、惣結要行、念仏証拠等」と言う。ここに、「三想念仏」とは『往生要集』の「正修念仏」に「極略」を説いて、「或いは帰命の想に依り、或いは引接の想に依り、或いは往生の想に依り、一心に称念すべし」という、称名念仏によって往生ができる旨の教えを指す。また、「三心釈」は『観経』の三心(至誠心・深心・廻向発願心)の善導釈を指し、『要集』では「助念方法」の「修行の相貌」のなかに「四修三心」を説く箇所に出る。そして、「惣結要行」は同じく「助念方法」の最後部分に出る「止善と行善」にまとめられる要文(七法)を指す。すなわち、「大菩提心と、三業を護ると、深く信じ、誠を至して、常に仏を念ずるは、願に随って決定して極楽に生ず。況んや復た余の諸の妙行を具するをや」と説く文に相違ない。さらに「念仏証拠」は『要集』大文第八に、『無量寿経』の「第十八願」や『観経』の「下々品」の文、および『阿弥陀経』の「執持名号」を説く文などを指す。「念仏証拠」門は、例えば『行状記』巻中に引用する説法をみると、称名念仏を勧める意図によってこれを重視することが分かる。そのほか、説法に引用される要文では『行状記』巻上に、『要集』の「作願門」に説く「念仏修善為業因」、往生極楽為花報、証大菩提為果報、利益衆生為本懷、譬如世間植木開花、因花結菓得菓餐受」という



文も重視されているのをみる。

そして、「本願唯称」について、これは祖師真盛(国師)の勧めであるからとして、『法然上人伝』や『大原問答』、或いは法然門流の向阿証賢『三部仮名抄』や隆暁『念仏安心大要抄』なども信用せよと主張している。とくに、法然には真盛も私淑していた旨を法道は述べる。

このような法道の主張は、門流内では先輩である真迢の著述に学んでいることによる。『行状記』巻上には、真迢が真盛の本願念仏義を『往生要集』に依拠して跡づけたこと、また巻中には真迢が念仏を最要とすることを弥陀の「第十八願」文と善導の『往生礼讃』にみる「四十八字文」によって示していること、そして巻下では真迢が戒律を「末法には分に随って一戒二戒でも持つべき」こと、或いは『末法灯明記』(伝最澄)に従って「無戒の僧を謗つてはいけない」と誠めた言説を法道は引用している。それで、法道は生前に、『先徳法語集』二巻を編集していることが留意されてよい。これの巻上は、天台の列祖を中心に浄土念仏に関する法語を集め、また巻下には真迢の著述から「戒律と念仏」に関する主張を抄出し、そして真迢の伝記を綴っているのをみる(『大正』七七)。

法道では、真盛の伝記と真迢の著作を学び、これらの祖師にならって戒律(梵網戒)と修行(別時念仏行)を重んじながら、「一向専称」の念仏聖としての生涯を送った。ただ、これも真盛に学んでのことではあるが、法然とその門流の著述を多く愛用したことから、「円戒助業」論を主張したため、



門流の後の教学史ではその点は見直されることになる。ともかく、天台のなかで戒行を尊重する本願念仏を顕揚したことは、法道の事績にみる顕著な特色である。法道の努力のもとに、日本天台では「持戒と念仏」を宗旨とする真盛教学がやがて明確化されてゆく。

### 《注 記》

(1) 『天台学僧宗淵の研究』一九五八年。この書は、真阿宗淵の百回忌を記念に、佐藤哲英教授や色井秀讓教授ら天台学研究者が「真阿宗淵上人讃仰会」を組織して、宗淵がかつて住持した西来寺（三重県津市乙部）から論文集として刊行された。また、色井秀讓『真阿宗淵上人と山家本法華経』（一九八〇年、芝金声堂刊）もある。

(2) 青木龍孝「妙有上人―慈雲尊者との関係を中心に―」（慈雲尊者の会『雙龍』六号、一九七三年）。

(3) 『法道和尚行状記』は、『拾遺』を除く三巻を『天台真盛宗学研究紀要』七（二〇一二年）に翻刻して載せている。（翻刻と解説は寺井良宣による）

(4) 『称名庵雑記』一八巻は、大正八年（一九一九）に西教寺から前編三冊と後編三冊の六冊で発刊されている。また、『称名庵和歌集』は、木造の引接寺より時の住持小泉法畔氏により刊行されているのを見る（一九八八年）。

(5) これらのなか、『安心摘要抄(宗略・宗略引証)』と『三法語略解』は、それぞれ別出して明治四十三年(一九一〇)に西教寺から公刊されている。

(6) 『真盛上人往生伝記』巻上(『続天台宗全書・史伝2』四八九〜九一頁)

## 《翻刻資料》

### 興田『円頓菩薩戒十重四十八行儀鈔』の翻刻と和訳

#### 第一節 興田『円頓菩薩戒十重四十八行儀鈔』の翻刻

##### 凡 例

- 一、漢字は原則として正字を用い、略字・異体字は正字に改め、また通用の旧漢字を用いた。固有名詞は俗字・異体字を使用した場合がある。
- 二、送りがなとルビは原典（写本）のままを記し、返り点は原典を尊重しながらも表記の統一をはかるために補い、読点（、）句点（。）と中点（・）も適宜に付けた。
- 三、引用典籍と文字には『』と「」をつけて範囲を示した。
- 四、翻刻者による注記（傍注と本文中とも）は（丸カッコ）を付した。

（表題）  
圓頓菩薩戒十重四十八行儀鈔（比叡山黒谷興円集記）

圓頓菩薩戒十重四十八行儀抄

問。八萬法藏中、修何法速可成佛耶。

答。三世諸佛、同受持戒法成<sub>レ</sub>正覺。爰以、梵網經云。「本盧舍佛心地中、初發心中、常所誦一戒、

光明金剛寶戒、是一切佛本源、一切菩薩本源、佛性種子」文。又云。「是時千百億、還至<sub>レ</sub>本道場、

各坐<sub>レ</sub>菩提樹、誦我本師戒、十重四十八、乃至微塵菩薩衆、由<sub>レ</sub>是成<sub>レ</sub>正覺」文。諸佛菩薩佛性種子<sub>ト</sub>

者戒法是也。若離<sub>レ</sub>戒法修<sub>レ</sub>佛道云者此<sub>ハ</sub>魔眷屬也。非<sub>レ</sub>佛弟子。依<sub>レ</sub>之、梵網云。「佛告<sub>レ</sub>諸佛子言。

有<sub>レ</sub>三十重波羅提木叉。若受<sub>レ</sub>菩薩戒不<sub>レ</sub>誦<sub>レ</sub>此戒者、非<sub>レ</sub>是菩薩非<sub>レ</sub>佛種子。我亦如是誦。一切菩薩

已學、一切菩薩當學、一切菩薩今學」文。涅槃云。「若持<sub>レ</sub>是經而不<sub>レ</sub>持<sub>レ</sub>戒、名<sub>レ</sub>魔眷屬。非<sub>レ</sub>我弟子。

我亦不<sub>レ</sub>聽<sub>レ</sub>受<sub>レ</sub>持<sub>レ</sub>是經」文。又月燈三昧經云。「雖<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>色族及多聞、若無戒者猶<sub>シ</sub>禽獸、雖<sub>レ</sub>處<sub>レ</sub>卑下

少聞見、能持戒名<sub>レ</sub>勝士」文。案<sub>ルニ</sub>此等<sub>ノ</sub>經文<sub>ヲ</sub>、三世<sub>ノ</sub>諸佛誦<sub>レ</sub>戒成<sub>レ</sub>佛。設雖<sub>レ</sub>修<sub>レ</sub>佛道、不<sub>レ</sub>受<sub>レ</sub>持<sub>レ</sub>戒<sub>ヲ</sub>

者名<sub>レ</sub>魔眷屬、非<sub>レ</sub>佛弟子。速欲<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>佛者<sub>ヲ</sub>可<sub>レ</sub>護<sub>レ</sub>戒法<sub>ヲ</sub>。爰以、梵網經云。「一切有<sub>レ</sub>心者、皆應<sub>レ</sub>

攝<sub>レ</sub>佛戒、衆生受<sub>レ</sub>佛戒、即入<sub>レ</sub>諸佛位、位同<sub>レ</sub>大覺已、真是<sub>レ</sub>諸佛子」文。明<sub>ニ</sub>知<sub>ス</sub>、即身成<sub>レ</sub>佛之無<sub>レ</sub>如

不<sub>レ</sub>持<sub>レ</sub>戒。可<sub>レ</sub>信、々々、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>疑。云

云

## 第一殺戒

義記云。「第一殺戒、殺是性罪、大乘制之當初也。大慈以慈悲爲本故須斷也」文。

某云。明曠名殺人戒立名。意ハ大乘ノ菩薩ハ以テ慈悲爲本ト、故人畜同制レ之。而於所殺ノ境、

有輕重、故以テ殺畜生、爲輕垢罪ト、以テ殺人爲波羅夷罪ト也。義記中ニハ、於第一殺戒有兩釋

一。一以殺人、爲波羅夷罪ト。如シ太賢師等ノ。二以殺畜爲輕垢罪ト。明曠依後釋故、名殺人

戒。義記意以テ後釋爲本。故ニ近來ハ十重ノ時授ニ不殺人戒也。意ハ人道六道ノ中ニハ、爲道器ト、強

故以レ人爲重ト。此ノ以テノ重法故ニ、爾者殺畜罪第十四放火燒山戒ニ攝在スル也。

## 第二不與取戒

義記云。「不與取戒第二。灼然不與取名劫。潜匿不與取名盜。盜彼依報得罪。此戒七衆

同犯。」文

某云。於盜有輕重。以四錢以下物爲輕垢、以五文以上爲重。偷盜約隱取、不與取ハ通

隱顯。隱顯共不可取人財故、名不與取ト也。但與偷盜不與取、諸所異義、新舊兩釋差別也。

今約不與取可護也。依之、明曠云。「第二不與取戒、非理侵奪失命損道、莫不因此茲

故次制也。」文

### 第三姪戒

義記云。「第三姪戒、名非梵行」。鄙陋之事（ヒルノ）。故（ナ）、言非淨行（ト）也。七衆同犯、大小俱制（一）。而制有（レ）多少（一）。五衆邪正俱制（ス）。二衆但制邪姪（ヲ）。」文

某云。在家菩薩制不邪姪。不姪他夫他妻也。出家菩薩、一向、不姪女人三處、口道大小便道也。於男二處、口道大便道也。自磨根漏精等、非波羅夷、可屬輕垢（ニ）。繫縛人心（ヲ）、流浪生死、無不（レ）因姪戒、故制爲波羅夷（ト）。依之、明曠云。「第三非梵行戒。大論云、姪欲（ハ）雖不惱衆生（ヲ）、心々繫縛、私情逸蕩、因果輪廻、漂溺愛河（ニ）。流轉（ス）五道（ニ）、莫不由此（レ）。故制重。」文

### 第四不妄語戒

義記云。「第四不妄語戒。妄是不實之名。欺（ム）凡（ヲ）、誣（ツル）聖（ヲ）、廻惑人心（ト）、所以得罪。此戒七衆同犯、

大小乘俱制。」

某云。於二世間（ニ）、見不見等云（ヲ）、名小妄語（ト）、非大妄語（ト）。未得佛法（ニ）得等（ニ）云（テ）、誑（ツル）二世間ノ人（ヲ）、招名利（ヲ）入身（ヲ）此名大妄語（ト）。以（テ）大妄語、爲波羅夷（ト）。小妄語、可輕垢罪（ナル）也。非波羅夷（ノ）所制。依之、明曠云。「第四大妄語戒、未得謂得（ト）、誣（ツル）聖誑（ツル）凡（ト）。惑動（シテ）時俗（ヲ）、狂招（ク）名利（ヲ）、故得二重罪（ヲ）。」

文

## 第五酤酒戒

義記云。「第五酤酒戒。酤ハ貨買之名。酒是所貨ノ之物。所貨乃多種アリ。酒は無明之藥、令ニシム人ヲ昏迷セ。

大士之躰與ニフヘシ人智恵」。以ニ無明ノ藥ヲ飲レ人ニ、非ニ菩薩行ニ。

某云。菩薩行人可レ與レ藥ヲ、不レ可レ與ニ醉藥ヲ。而酒ハ是レ起罪ノ之本、放逸之門也。何與レ他ニ失ニ智恵ヲ、

令ニ放逸ニシテ損レ他ヲ、失重故ニ制レ之。依レ之、明曠云。「第五酤酒戒。酤是貨賣之名、酒是昏醉之藥。

酒ニ有ニ三十六失」。放逸之門故制レ重」。文 此意也。但爲レ治ニ重病ヲ、或ハ酤或ハ買非ニ制限ニ。優婆離爲ニ病

比丘、與レ酒治レ病、説レ法令レ得レ果故也。

## 第六說四衆過戒

義記云。「說四衆過戒。(大正藏四〇、五七三中) 説ハ是談道之名。四衆ハ謂同法ノ四衆。過ト者七逆十重也。一以抑ヨク没前人ヲサヘ一、二損

正法一故得レ罪也。」文

某云。不レ説ニ大乘四衆明德之過ニ也。有ニ利他之徳、於ニ四衆明德之人、或犯ニ七逆、或犯ニ十重ニ説テ、

障ニ彼利他行、故制レ之。菩薩ハ揚アゲ他徳ヲ、掩ヨサヒ過ヲ可レ助ニ利他之行ヲ。何説レ過ヲ、失ニ前人ノ信心ヲ。故制

爲ニ波羅夷ト。依レ之、明曠云。「第六說四衆名徳犯過戒。菩薩ノ運懷クハハイ、弘ク護シ三寶ヲ、掩レ惡ヲ揚レ善ヲ。

何容ヘ説レ過ヲ塵トク黷ス信心ヲ、乖ニ利他ノ行ノ、故制ニ重犯。」文

### 第七自讚毀他戒

義記云。「自讚毀他戒。自讚者自稱己已カ功能ヲ。毀他者譏ル他ノ過惡ヲ。備ニ二事故重シ。菩薩ハ推ニ直

於他ニ、引レテ曲ルヲ向レ己ニ。何容ケン舉レ我ヲ毀レ他ヲ、故得レ罪。」文

某云。菩薩以ニテ利他ヲ爲レ本ト、己身ヲ爲レ次ニ。而ニ爲レ名聞利養ノ、讚ニ己功能ヲ、毀ニ他人ニ、乖ニ菩薩行ニ、

故制レ之。依レ之、明曠云。「第七自讚毀他戒。自讚ニ己功能、抑ニ他ノ盛徳ニ。損レ物之甚シ。故ニ制ニ重罪ニ。」

文

### 第八慳惜加毀戒

義記云。「第八慳惜加毀戒。慳惜ハ是愛恪之名。加毀是身口ヲモツテ加辱ヲ。前人求レ財請レニ法ヲ、慳恪シテ

不レ與、復加ニ毀辱ヲ、頓ニ乖ニ化道ニ、故得レ罪ヲ。」文

某云。前人或ハ求レ財ヲ、或求レ法惜テ不レ與、反テ加ニ罵辱者、犯ニ波羅夷ヲ。依レ之、明曠云ク。「第八故慳

加毀戒。菩薩接生ハ施ヲ爲レス萬行之首ト。豈更鄙恪シ、加復毀辱シヤ。故制ニ重罪ニ。」文 但前人聞レ法與レレニ

財不レ宜ヲ慳惜加毀不レ犯重ナラ。依レ之、義記云。「若彼不レ宜ニ聞レ法得レ財ヲ、宜見ニ呵辱一皆不レ犯」文

此意也。

### 第九瞋心不受悔戒

義記云。「第九瞋心不受悔戒。不レ受ニ悔喩ヲ、乖ニ接他之道ニ、故得レ罪ヲ。」文



某云。菩薩以慈悲忍辱爲本。而懷瞋毒損慈悲。復非起瞋恚、不受懺謝、故制之。一單雖起瞋恚、受懺謝、持非犯。今戒意、以不受懺謝爲犯重也。釋義分明也。不  
及斷簡。明曠、不受懺謝名此意也。菩薩盡未來際、可利益衆生。而今生微恨、當來  
爲大怨。非起瞋恚、不受懺謝哉。依之、明曠云。「第九瞋心不受懺謝戒。夫爲菩薩忍  
辱爲懷。而反瞋毒積內心、傷慈損道。劫功德賊無過瞋恚。今生微恨、當  
爲大怨、故制重罪。」文

### 第十謗三寶戒

義記云。「第十謗三寶戒、亦云謗菩薩法戒。或云邪見邪說戒。謗是乖背之名、乖己宗故得罪。」  
文

某云。菩薩於三寶者、可成歸依渴仰之思。不<sub>レ</sub>可成乖背之思。而反三寶不<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>外道思、謗  
三寶犯重也。心歸三寶、口不謗三寶、此持云也。

十重禁戒、行相如<sub>レ</sub>此。云

次四十八輕戒

### 第一不輕師友戒

義記云。「第一不敬師友戒。傲不<sub>レ</sub>可長。妨於進善故制。」文

某云。此戒意、以二僑慢ノ心一ヲ、<sup>アナ</sup>蔑<sup>ニ</sup>師匠同行一ヲ誠也。菩薩可レ重<sup>レ</sup>師ヲ、反<sup>ニ</sup>以テ慢心一<sup>ヲ</sup>蔑<sup>レ</sup>ハ、不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>生<sup>ニ</sup>善根<sup>一</sup>也。相<sup>ニ</sup>比<sup>テ</sup>遇<sup>フ</sup>師友<sup>ニ</sup>時<sup>ハ</sup>、以<sup>ニ</sup>敬心一<sup>ヲ</sup>可<sup>ニ</sup>問訊<sup>ス</sup>。依<sup>レ</sup>之、明曠云。「初<sup>ニ</sup>不敬師長戒<sup>一</sup>。菩薩理應<sup>下</sup>謙卑<sup>シテ</sup>、敬<sup>中</sup>養<sup>ス</sup>一切ノ有情<sup>ヲ</sup>。況<sup>於</sup>師長<sup>ニ</sup>輕慢<sup>センヤ</sup>。違<sup>レ</sup>行<sup>ニ</sup>甚<sup>シ</sup>。故<sup>レ</sup>制<sup>レ</sup>居<sup>レ</sup>首<sup>メ</sup>ニ。」<sup>文</sup>

### 第二不飲酒戒

義記云。「第二不飲酒戒。酒是放逸ノ門ナルカ故<sup>レ</sup>制。」<sup>文</sup>

某云。酒ハ是起罪ノ本、放逸門故、不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>飲之。依<sup>レ</sup>之、明曠云。「第二不飲酒戒。酒ハ是昏狂之藥。重<sup>レ</sup>過由<sup>レ</sup>此生<sup>ス</sup>故<sup>レ</sup>制。」<sup>文</sup>但爲<sup>レ</sup>治<sup>ニ</sup>重病<sup>一</sup>許<sup>レ</sup>之。或和<sup>レ</sup>藥、或不<sup>レ</sup>和<sup>レ</sup>藥、兩種共<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>許<sup>ス</sup>。息災<sup>ニ</sup>シテ爲<sup>ニ</sup>榮樂<sup>一</sup>飲<sup>レ</sup>之者、得<sup>ニ</sup>三十五失<sup>一</sup>ヲ。如<sup>ニ</sup>大論明<sup>一</sup>。爲<sup>レ</sup>治<sup>レ</sup>病<sup>一</sup>許<sup>レ</sup>之、如<sup>ニ</sup>分別功德論<sup>一</sup>。彼論ニ云ク。「祇園在<sup>ニ</sup>比丘<sup>一</sup>、

病經<sup>ニ</sup>六年<sup>一</sup>。優婆離往<sup>テ</sup>問<sup>ニ</sup>所須<sup>ヲ</sup>。答<sup>ニ</sup>唯思<sup>レ</sup>酒<sup>ヲ</sup>語<sup>曰</sup>、待<sup>レ</sup>問<sup>ニ</sup>世尊<sup>ニ</sup>、遂<sup>ニ</sup>往<sup>ツ</sup>問。佛言<sup>ニ</sup>戒法所制<sup>レ</sup>法除<sup>ニ</sup>病

苦<sup>一</sup>者、優婆離索<sup>テ</sup>酒<sup>ヲ</sup>、令<sup>レ</sup>飲<sup>レ</sup>平復<sup>ス</sup>。重<sup>レ</sup>爲<sup>レ</sup>説<sup>レ</sup>法、得<sup>ニ</sup>羅漢果<sup>一</sup>ヲ。佛讚<sup>ニ</sup>優婆離<sup>一</sup>使<sup>ニ</sup>ム病<sup>ヲ</sup>差<sup>一</sup>。又使<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>道。」

文

第三食肉戒

義記云。「第三食肉戒。斷<sup>ニ</sup>大慈<sup>ヲ</sup>。大士ノ懷<sup>レ</sup>慈<sup>ヲ</sup>爲<sup>レ</sup>本ト、一切悉斷。」<sup>文</sup>

某云。爲<sup>レ</sup>味<sup>ニ</sup>食<sup>之</sup>者、一切悉可<sup>レ</sup>斷<sup>ニ</sup>一切肉食<sup>一</sup>ヲ。背<sup>ニ</sup>大悲<sup>ノ</sup>行<sup>ニ</sup>故<sup>也</sup>。依<sup>レ</sup>之、明曠云。「第二食肉戒。

菩薩<sup>ハ</sup>理應<sup>ニ</sup>忘<sup>レ</sup>身<sup>ヲ</sup>濟<sup>レ</sup>物<sup>ヲ</sup>。何<sup>ソ</sup>容<sup>三</sup>反<sup>テ</sup>食<sup>ニ</sup>衆生<sup>ノ</sup>身<sup>分</sup>一<sup>ヲ</sup>。故<sup>レ</sup>制<sup>レ</sup>罪<sup>也</sup>。」<sup>文</sup>但治<sup>ニ</sup>重病<sup>一</sup>者非<sup>ニ</sup>制<sup>レ</sup>限<sup>ニ</sup>。

菩薩<sup>ハ</sup>理應<sup>ニ</sup>忘<sup>レ</sup>身<sup>ヲ</sup>濟<sup>レ</sup>物<sup>ヲ</sup>。何<sup>ソ</sup>容<sup>三</sup>反<sup>テ</sup>食<sup>ニ</sup>衆生<sup>ノ</sup>身<sup>分</sup>一<sup>ヲ</sup>。故<sup>レ</sup>制<sup>レ</sup>罪<sup>也</sup>。」<sup>文</sup>但治<sup>ニ</sup>重病<sup>一</sup>者非<sup>ニ</sup>制<sup>レ</sup>限<sup>ニ</sup>。

菩薩<sup>ハ</sup>理應<sup>ニ</sup>忘<sup>レ</sup>身<sup>ヲ</sup>濟<sup>レ</sup>物<sup>ヲ</sup>。何<sup>ソ</sup>容<sup>三</sup>反<sup>テ</sup>食<sup>ニ</sup>衆生<sup>ノ</sup>身<sup>分</sup>一<sup>ヲ</sup>。故<sup>レ</sup>制<sup>レ</sup>罪<sup>也</sup>。」<sup>文</sup>但治<sup>ニ</sup>重病<sup>一</sup>者非<sup>ニ</sup>制<sup>レ</sup>限<sup>ニ</sup>。

義記云。「若有<sup>(大正藏四〇、五七五上)</sup>二重病<sup>一</sup>、飲<sup>レ</sup>藥能治<sup>セハ</sup>、准<sup>レ</sup>律得<sup>レ</sup>噉<sup>コトヲ</sup>」者此意也。

#### 第四食五辛戒

義記云。「<sup>(大正藏四〇、五七五上)</sup>第四食五辛戒<sup>(卷)</sup>。薰臭妨<sup>レ</sup>法故制。」文

某云。菩薩<sup>ハ</sup>身器清淨<sup>ニシテ</sup>、常以<sup>テ</sup>二名香等<sup>一</sup>、可供<sup>三</sup>三寶<sup>二</sup>。而反食<sup>三</sup>薰臭<sup>一</sup>、五辛<sup>一</sup>故、諸賢聖遠去<sup>ル</sup>、故不<sup>レ</sup>

可<sup>レ</sup>食<sup>レ</sup>之<sup>ヲ</sup>。爰以<sup>テ</sup>、明曠云。「<sup>(大正藏四〇、五九〇下)</sup>第四食五辛戒<sup>(卷)</sup>。菩薩<sup>ノ</sup>所居<sup>ハ</sup>身口香潔<sup>ナリ</sup>。反食<sup>ハ</sup>薰穢<sup>一</sup>、賢聖遠<sup>レ</sup>之<sup>ニ</sup>。是

故制<sup>レ</sup>犯<sup>一</sup>。」文 五辛<sup>ト</sup>者諸家釋不同<sup>ニシテ</sup>、不<sup>二</sup>一<sup>一</sup>准<sup>ナラ</sup>。且依<sup>ニ</sup>義記並<sup>ニ</sup>明曠<sup>ノ</sup>疏<sup>一</sup>者、一<sup>ニハ</sup>大蒜<sup>一</sup>、二<sup>ニハ</sup>革葱<sup>一</sup>、三

韭葱<sup>一</sup>、四<sup>ニハ</sup>蘭葱<sup>一</sup>、五<sup>ニハ</sup>興渠<sup>一</sup>ナリ。蘭葱<sup>ト</sup>者、明曠<sup>ニハ</sup>蘭葱・小蒜・野蒜<sup>ト</sup>等、興渠者五辛共<sup>ニ</sup>爲<sup>ニ</sup>療治<sup>一</sup>センカ許<sup>レ</sup>之<sup>ヲ</sup>。

記云。「<sup>(大正藏四〇、五七五上)</sup>必有<sup>二</sup>重病<sup>一</sup>、藥<sup>ニ</sup>餌<sup>ニハ</sup>不<sup>レ</sup>斷<sup>セ</sup>。如<sup>ニ</sup>身子<sup>ノ</sup>行法<sup>一</sup>。菩薩<sup>モ</sup>亦應<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>制<sup>也</sup>。」毘尼母論云。「<sup>(大正藏二四八二六下)</sup>舍利弗因

二風疾<sup>一</sup>、醫食服<sup>レ</sup>蒜佛聽。」文

#### 第五不敬悔罪戒

義記云。「<sup>(大正藏四〇、五七五中)</sup>不<sup>レ</sup>敬悔罪戒<sup>(卷)</sup>。以<sup>トモナ</sup>朋<sup>レハ</sup>惡<sup>長</sup>過故制。」文

某云。此戒極<sup>テ</sup>難<sup>レ</sup>護<sup>リ</sup>戒也。末代無<sup>道</sup>心<sup>ニシテ</sup>、舉<sup>三</sup>所犯<sup>一</sup>者、可<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>過失<sup>一</sup>。若舉<sup>三</sup>所犯<sup>一</sup>、反<sup>テ</sup>有<sup>二</sup>過失<sup>一</sup>者、

無<sup>二</sup>左右<sup>一</sup>、不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>舉<sup>所犯</sup>。追<sup>テ</sup>可<sup>シ</sup>方便治擯<sup>ス</sup>。亦唯知<sup>三</sup>所犯<sup>一</sup>、治擯不<sup>レ</sup>叶、同住<sup>シテ</sup>無<sup>レ</sup>益、速<sup>ニ</sup>可<sup>レ</sup>去<sup>ニ</sup>

住處<sup>ヲ</sup>。若同住<sup>シテ</sup>有<sup>二</sup>巨益<sup>一</sup>者、持<sup>ニシテ</sup>非<sup>レ</sup>犯。知<sup>レ</sup>舉<sup>三</sup>所犯<sup>一</sup>、可<sup>レ</sup>令<sup>二</sup>懺悔<sup>一</sup>。無<sup>レ</sup>慈悲<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>懺悔<sup>一</sup>者、犯<sup>ニ</sup>輕

垢罪<sup>一</sup>。

### 第六不供給請法戒

義記云。「第六不供給請法戒、喪ス染レル神ニ之益（大正藏四〇、五七五中）故制。」文

某云。有（ウシナフ）同宗知法ノ僧、來ニ寺中ニ時ニハ、入レ心ニ致ニ隨分供給（キカ）ヲ、可レ聞レシム法ヲ。若以ニ憍慢嗔心（不）供給請法「犯輕垢」。但無嗔心患惱之心、有（不カ）染心分者持（不）非犯。雖有志、無シテ力可レ及（不カ）供給「非」制限。隨分志有（不）持非犯。文

### 第七懈怠不聽法戒

義記云。「第七懈怠不聽法戒、制意與レ前同。」文

某云。此戒ノ意ハ、入レ心聞（ケト）佛法（ヲ）誠ル也。次上ノ戒ハ、同宗知法人寺中ニ來（ラハ）、供給請法（セヨト）誠ル也。次此戒ハ他所ニ說法處有（ハ）、行テ聽（ケト）誠ル也。雖レ無（不）懈怠ノ心、當レ住ニ寺中ニ、依テ勤行脩學寺用作務等ニ、不レ往非（不）犯戒。徒ニ住（シテ）以（不）懈怠ノ心、往不レ聞犯（不）輕垢也。

### 第八背大向小戒

義記云。「第八背大向小戒、乖レ大故制。」文

某云。此戒ニ諦ニ寶戒、四種邪見中、邪見方便罪也。上文云。「下品邪見、不（レトモ）言ニ寶不（レ）及（不）外道、但於（テ）中ニ棄（テ）大取（レ）小（ヲ）、心中ニ謂フニ乘（ハ）勝（レ）大乘（ハ）不（レ）及。若シ計未（レ）成（セ）犯（レ）輕垢。下自有（不）背大向小。文

第九不看病戒

義記云。「第九不看病戒、乖慈故制。」文

某云。此戒有慈悲心者、自然持之、無慈悲心、難持戒也。而不隨分隨力、可看病也。  
(大正藏四〇、五七五下)  
若不<sub>レ</sub>及<sub>レ</sub>力、起<sub>二</sub>慈念心<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>犯」文 此意也。

第十畜殺具戒

記云。「第十畜殺具戒、以<sub>レ</sub>傷<sub>レ</sub>慈故制。」文

某云。此戒ノ意、不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>畜一切ノ刀杖等。刀杖損害<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>故、背<sub>二</sub>慈悲心<sub>一</sub>。若不<sub>レ</sub>爾<sub>レ</sub>畜非<sub>レ</sub>犯。  
十八道具有<sub>二</sub>刀子<sub>一</sub>。故無<sub>レ</sub>益者、一切不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>畜ナリ。

第十一國使戒

記云。「夫爲<sub>二</sub>敵國<sub>一</sub>使命<sub>一</sub>、必<sub>レ</sub>規<sub>レ</sub>候<sub>一</sub>盈<sub>レ</sub>虛<sub>一</sub>、矯<sub>レ</sub>詐<sub>一</sub>策<sub>レ</sub>略<sub>一</sub>、邀<sub>レ</sub>合<sub>二</sub>戰陣<sub>一</sub>、情<sub>ニ</sub>存<sub>二</sub>勝負<sub>一</sub>。以<sub>レ</sub>乖<sub>二</sub>本  
(大正藏四〇、五七五下) 慈<sub>一</sub>、文云<sub>二</sub>國賊<sub>一</sub>。」文

某云。菩薩乖<sub>二</sub>慈悲<sub>一</sub>故、爲<sub>二</sub>勝負合戰<sub>一</sub>國使<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>也。爲<sub>二</sub>殺害<sub>一</sub>根本<sub>一</sub>、故制<sub>レ</sub>之。但除<sub>二</sub>利養思<sub>一</sub>、爲<sub>二</sub>  
(大正藏四〇、五七五下) 和融<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>苦<sub>一</sub>、非<sub>二</sub>制限<sub>一</sub>。依<sub>レ</sub>之、記云。「爲<sub>二</sub>利惡心<sub>一</sub>、簡<sub>二</sub>除<sub>一</sub>和融<sub>一</sub>。」文

第十二販賣戒

記云。「第十二販賣戒。希<sub>レ</sub>利<sub>一</sub>損<sub>二</sub>物<sub>一</sub>、乖<sub>レ</sub>慈故制。」文

某云。爲レ利奴婢・六畜・棺材木等不レ可レ販ニ賣之也。若非ニ利養、爲レ他有レ益者、且可レ許レ之。菩薩ノ利他意樂、不レ准一故也。若無レ益者不レ可レ許レ之。云

### 第十三謗毀戒

記云。「第十三謗毀戒。陷<sub>レ</sub>沒前人、傷<sub>レ</sub>慈故制。」文

某云。此戒意ハ、無<sub>レ</sub>ク言<sub>二</sub>口<sub>一</sub>境ノ上下、有戒・無戒ヲ、向<sub>二</sub>同法人<sub>一</sub>、無事・有事共ニ、毀謗<sub>スレハ</sub>犯<sub>二</sub>輕垢<sub>一</sub>ヲ。向<sub>二</sub>異法<sub>一</sub>ノ人、謗<sub>レ</sub>之<sub>一</sub>者犯<sub>レ</sub>重也。毀謗<sub>ト</sub>者犯<sub>二</sub>七逆・十重等<sub>一</sub>云也。

### 第十四放火燒山戒

記云。「第十四放火燒山戒。傷<sub>レ</sub>損有識<sub>一</sub>故制。」文

某云。此戒ノ意、依<sub>レ</sub>放<sub>二</sub>火山林<sub>一</sub>、一切蟲類及人宅・田木・鬼神・官物等<sub>マテモ</sub>燒失故ニ、山林・廣野<sub>ニ</sub>不<sub>レ</sub>放<sub>レ</sub>火、持非<sub>レ</sub>犯也。

### 第十五僻教戒

記云。「第十五僻教戒。使<sub>レ</sub>人失<sub>二</sub>正道<sub>一</sub>故制。」文

某云。此戒意ハ、以<sub>二</sub>惡心・嗔心<sub>一</sub>、教<sub>二</sub>二乘・外道等經律等<sub>一</sub>、令<sub>レ</sub>墮<sub>二</sub>二乘・外道之有<sub>一</sub>故制也。若以<sub>二</sub>慈悲心<sub>一</sub>、見<sub>レ</sub>機爲<sub>二</sub>方便<sub>一</sub>、教<sub>レ</sub>之持<sub>ニシテ</sub>非<sub>レ</sub>犯也。依<sub>レ</sub>之、記云。「見<sub>レ</sub>機益<sub>レ</sub>物不<sub>レ</sub>犯。」文 此意也。

第十六爲利倒說戒。

記云。「(大正藏四〇、五七六中)第十六爲利倒說戒。乖訓授之道故制。」文

某云。此戒意爲利養、爲非器授深法、爲機量祕法門、爲利違佛教、爲檀那說戒者制之。爲自身利養、或亂他人、違菩薩行故制。若以慈悲授之、以智力爲他不授戒故也。聖智窮玄、鑒機得達人、許授戒者、末代不可有戒師。只以慈悲授之無失也。

第十七恃勢乞求戒

記云。「(大正藏四〇、五七六中)第十七恃勢乞求戒者、惱他故制。」文

某云。住三名聞利養、恃威勢、乞求他財物、惱他故犯輕垢。或教他、爲我不心行、方物乞取、犯此戒也。

第十八無解作師戒

記云。「(大正藏四〇、五七六中)第十八無解作師戒。無解強授有誤人失故制。」文

某云。具四能・五德、可成戒師。而不解一句一偈戒律ノ因縁、詐解シテ授他、誤人故犯輕垢也。但設ヒ不レ具四能・五德、住ニ慈悲心ニ、隨分如形、戒相存知分有、可授也。案ルニ經文ヲ、「不レ解ニ一句一偈戒律ノ因縁ニ、詐言能解者、即爲自欺誑、亦欺誑他。」文有隨分解者、可授見。捨囊取珠譬思之ヲ。云

## 第十九兩舌戒

記云。「第十九兩舌戒。遣<sup>コウ</sup>扇<sup>シテ</sup>彼此<sup>ヲ</sup>、乖<sup>ニ</sup>和合<sup>ニ</sup>故制。」文

某云。此戒ハ可<sup>ニ</sup>兩舌<sup>ヲ</sup>持<sup>ス</sup>相也。兩舌ハ彼此鬪諍ノ源也。菩薩可<sup>レ</sup>令<sup>ニ</sup>彼此和合<sup>ニ</sup>。而反、令<sup>ニ</sup>鬪諍<sup>ニ</sup>故、不<sup>レ</sup>可<sup>ニ</sup>兩舌<sup>ニ</sup>者也。

## 第二十不行放救戒

記云。「第二十不行放救戒。見<sup>レ</sup>危不<sup>レ</sup>濟、乖<sup>レ</sup>慈故制。」文

某云。此戒意ハ、人倫・畜生、一切有生者、見<sup>レ</sup>危<sup>ヲ</sup>可<sup>ニ</sup>方便救護<sup>ニ</sup>。不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>撰<sup>ニ</sup>親疎<sup>ニ</sup>。不<sup>レ</sup>爾、乖<sup>レ</sup>慈悲門<sup>ニ</sup>故也。菩薩行<sup>ニ</sup>慈悲<sup>ニ</sup>爲<sup>レ</sup>本。記「何容<sup>ニ</sup>見<sup>レ</sup>危不<sup>レ</sup>濟<sup>ル</sup>。大士<sup>ハ</sup>見<sup>レ</sup>危、致<sup>レ</sup>命故也。」文 此意也。但不<sup>レ</sup>及<sup>レ</sup>力、非<sup>ニ</sup>制限<sup>ニ</sup>。且住<sup>ニ</sup>慈心<sup>ニ</sup>、隨<sup>レ</sup>分可<sup>レ</sup>護也。云

## 第二十一瞋打報仇戒

記云。「第二十一瞋打報仇戒。既傷<sup>ニ</sup>慈忍<sup>ニ</sup>、方復結<sup>レ</sup>怨故制。」文

某云。此戒意、以<sup>レ</sup>瞋<sup>ヲ</sup>報<sup>シ</sup>瞋<sup>ヲ</sup>、以<sup>レ</sup>打報<sup>レ</sup>打、乖<sup>レ</sup>菩薩<sup>ノ</sup>忍慈<sup>ニ</sup>故制也。設殺<sup>ニ</sup>父母兄弟<sup>ヲ</sup>、不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>報。今生<sup>ノ</sup>微怨<sup>ハ</sup>、生々<sup>ノ</sup>怨<sup>ル</sup>故<sup>ニ</sup>、繼罵詈打擲<sup>トモ</sup>、不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>加<sup>レ</sup>報者也。

## 第二十二憍慢不請法戒

記云。「憍慢不請法戒。慢如<sup>ニ</sup>高山<sup>ノ</sup>、法水不<sup>レ</sup>住、有<sup>レ</sup>乖<sup>ニ</sup>傳化之益<sup>ニ</sup>故制。」文



某云。此戒意ハ、自高貴・福貴・聰明・多智ルガ故、以テテ憍慢ノ心一ヲ、請ニ知法・年少・卑門・貧窮ノ僧一、不レ聞レ法ヲ、乖ニ傳化之益一、故制レ之也。菩薩誤卑賤・貧窮トモ、於下有所解人上ニ者、不レ可レ恥ニ可問一ヲ云。

### 第二十三憍慢僻說戒

記云。「(大正藏四〇、五七七上)第二十三憍慢僻說戒。乖ニ教訓之道一故制。」文

某云。此戒意、以ニ慈悲ヲ利レ他爲レ本ト故、正直ニ教レ人ヲ、可レ令レ解ニ經律一ヲ。而反、以ニ輕心・慢心・惡心一ヲ、新學ノ菩薩來テ、尋ニ問佛法一ヲ不レ答、迷ニ惑人一故制レ之。若無ニ惡心一、隨ニテ機堪不ニ、用ニ方便一說者、非レ犯ニ也。

### 第二十四習學非佛戒

記云。「(大正藏四〇、五七七上、不習學佛戒)第二十四習學非佛戒。不レシテ務メ所レハ務、務レハ所レ不レ應レ學ス者、乖ニ出要之道一故ニ制。」文

某云。此戒意ハ、小乘・外道俗典等ヲ、不レ可レ學レ之ヲ。大乘菩薩ハ、學ニシテ大乘ノ三學一ヲ、可ニ自利・利他一ス。小乘・外道ノ法ハ、障ル大乘ノ菩薩心毒藥也。仍不レ可レ學レ之。但爲レ益カ彼學セハ非レ犯ニ。依レ之、記云。「(大正藏四〇、五七七上)習レ小助レ大不レ犯。爲レ伏ニ外道一ヲ、讀ニ其經書一ヲ者亦不レ犯。菩薩若撥ニ無ニ二乘一ヲ、亦名爲レ犯ト。若學シテ二乘法一ヲ、爲レ欲下引ニ化ニ乘一ヲ、令レ入中大乘上ニ、不レ犯ニ也。」文

## 第二十五不善和衆戒

記云。「夫爲<sup>(六)</sup>衆主<sup>(六)</sup>、必使<sup>(六)</sup>下事<sup>(六)</sup>會<sup>(六)</sup>衆心<sup>(六)</sup>、方能傳<sup>(六)</sup>益<sup>(六)</sup>後生<sup>(六)</sup>、彼我獲<sup>(六)</sup>利<sup>(六)</sup>。而反、起<sup>(六)</sup>鬪亂<sup>(六)</sup>、用<sup>(六)</sup>無<sup>(六)</sup>節用<sup>(六)</sup>、自損損<sup>(六)</sup>他故制<sup>(六)</sup>。」<sup>(目)</sup> 文

某云。此戒意、爲<sup>(三)</sup>坊主・長老、領<sup>(レ)</sup>衆人、守<sup>(レ)</sup>護寺中常住<sup>(レ)</sup>三寶物、如<sup>(三)</sup>戒律<sup>(一)</sup>。向<sup>(レ)</sup>衆中<sup>(一)</sup>、可<sup>(レ)</sup>用而用、會<sup>(レ)</sup>衆心<sup>(一)</sup>止<sup>(レ)</sup>鬪亂<sup>(一)</sup>、自他共<sup>(レ)</sup>可<sup>(レ)</sup>得<sup>(レ)</sup>益<sup>(一)</sup>。而反、不<sup>(レ)</sup>向<sup>(レ)</sup>衆中<sup>(一)</sup>、亂<sup>(レ)</sup>不用而用<sup>(レ)</sup>、設雖<sup>(レ)</sup>非<sup>(レ)</sup>自用<sup>(一)</sup>、犯<sup>(レ)</sup>輕垢<sup>(一)</sup>也。雖<sup>(レ)</sup>自用<sup>(一)</sup>、無<sup>(レ)</sup>盜心<sup>(一)</sup>故、犯<sup>(レ)</sup>輕垢<sup>(一)</sup>。以<sup>(レ)</sup>盜心<sup>(一)</sup>故、不<sup>(レ)</sup>白<sup>(レ)</sup>衆<sup>(一)</sup>己用、及<sup>(レ)</sup>三寶物、互用犯<sup>(レ)</sup>重<sup>(一)</sup>也。依<sup>(レ)</sup>之、明曠云。「由<sup>(レ)</sup>無<sup>(レ)</sup>法訓<sup>(レ)</sup>衆<sup>(一)</sup>、乃令<sup>(レ)</sup>自他<sup>(一)</sup>、不用而用<sup>(一)</sup>、名爲<sup>(レ)</sup>無度<sup>(一)</sup>。自無<sup>(レ)</sup>盜心<sup>(一)</sup>、但結<sup>(レ)</sup>輕垢<sup>(一)</sup>。若其潤<sup>(レ)</sup>己<sup>(一)</sup>、及<sup>(レ)</sup>三寶混和<sup>(一)</sup>、亦同<sup>(レ)</sup>聲聞<sup>(一)</sup>互用<sup>(レ)</sup>得<sup>(レ)</sup>重<sup>(一)</sup>。」<sup>(六)</sup> 文 但不<sup>(レ)</sup>白<sup>(レ)</sup>衆爲<sup>(レ)</sup>僧用、應理可<sup>(レ)</sup>用而用<sup>(一)</sup>。助<sup>(レ)</sup>僧衆<sup>(一)</sup>無<sup>(レ)</sup>鬪亂<sup>(一)</sup>者、必非<sup>(レ)</sup>犯。莊<sup>(レ)</sup>嚴師<sup>(一)</sup>不<sup>(レ)</sup>由<sup>(レ)</sup>偷心<sup>(一)</sup>、亦不<sup>(レ)</sup>己<sup>(一)</sup>但爲<sup>(レ)</sup>僧而不<sup>(レ)</sup>白<sup>(レ)</sup>僧、是輕<sup>(レ)</sup>非<sup>(レ)</sup>重<sup>(一)</sup>者、此常律儀也。但菩薩利<sup>(レ)</sup>他事廣、故<sup>(レ)</sup>可<sup>(レ)</sup>隨時<sup>(一)</sup>。但爲<sup>(レ)</sup>僧不用分犯<sup>(レ)</sup>輕。但可<sup>(レ)</sup>由<sup>(レ)</sup>事<sup>(一)</sup>。云

## 第二十六獨受利養戒

記云。「<sup>(六)</sup>第二十六獨受利養戒<sup>(六)</sup>。僧次請<sup>(レ)</sup>僧、不<sup>(レ)</sup>問<sup>(レ)</sup>客舊<sup>(一)</sup>、等<sup>(レ)</sup>皆分<sup>(一)</sup>。而舊人獨受、不<sup>(レ)</sup>以分<sup>(レ)</sup>客<sup>(一)</sup>、乖<sup>(レ)</sup>施<sup>(一)</sup>主<sup>(一)</sup>、貪<sup>(レ)</sup>故制<sup>(一)</sup>。」<sup>(六)</sup> 文

某云。此戒意、菩薩以<sup>(レ)</sup>慈悲<sup>(一)</sup>、檀那<sup>(一)</sup>施<sup>(レ)</sup>不<sup>(レ)</sup>簡<sup>(レ)</sup>客舊<sup>(一)</sup>、平等<sup>(一)</sup>可<sup>(レ)</sup>受也。而反<sup>(レ)</sup>、隔<sup>(レ)</sup>客僧<sup>(一)</sup>者、犯<sup>(レ)</sup>輕垢<sup>(一)</sup>。檀那<sup>(一)</sup>請<sup>(レ)</sup>衆僧<sup>(一)</sup>、私<sup>(レ)</sup>隔<sup>(レ)</sup>客僧<sup>(一)</sup>、失<sup>(レ)</sup>檀那平等<sup>(一)</sup>福田<sup>(一)</sup>、犯<sup>(レ)</sup>輕垢<sup>(一)</sup>。若檀那隔<sup>(レ)</sup>客僧<sup>(一)</sup>者、教化<sup>(レ)</sup>平等<sup>(一)</sup>可<sup>(レ)</sup>施。

依<sub>レ</sub>教訓<sub>ニ</sub>可<sub>レ</sub>施<sub>ス</sub>知<sub>テ</sub>不<sub>ニ</sub>教訓<sub>一</sub>者、犯<sub>レ</sub>輕垢<sub>一</sub>。知<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>應<sub>ニ</sub>教訓<sub>一</sub>、機嫌惡<sub>ク</sub>ハ不<sub>レ</sub>可<sub>ニ</sub>教訓<sub>一</sub>ス、非<sub>レ</sub>犯也。

## 第二十七受別請戒

記云。「(大正藏四〇、五七七中)第二十七受別請戒。各受<sub>ニ</sub>別請<sub>一</sub>、則施主不<sub>レ</sub>請<sub>ニ</sub>十方ノ僧<sub>一</sub>、使<sub>メ</sub>施主<sub>ヲ</sub>失<sub>ハ</sub>平等心功德<sub>ヲ</sub>、十方僧失

常利施<sub>ニ</sub>故制<sub>一</sub>。」文

某云。此戒意、菩薩不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>受<sub>ニ</sub>別請<sub>一</sub>。乖<sub>ニ</sub>大悲利施<sub>一</sub>、故犯<sub>ニ</sub>輕垢<sub>一</sub>。依<sub>レ</sub>之、記云。「(大正藏四〇、五七七中)凡齋會利施、悉<sub>ク</sub>

斷<sub>ニ</sub>別請<sub>一</sub>。」文 但見<sub>レ</sub>機有<sub>レ</sub>益可<sub>レ</sub>受<sub>レ</sub>之。是以記云。「(大正藏四〇、五七七中)若請<sub>ニ</sub>受戒說法<sub>一</sub>、見<sub>レ</sub>機或<sub>ハ</sub>比智<sub>ヲ</sub>、知<sub>下</sub>ラハ此人

無<sub>レ</sub>我、則不<sub>レ</sub>當<sub>中</sub>功德<sub>上</sub>、如<sub>レ</sub>此等<sub>ハ</sub>不<sub>レ</sub>制<sub>一</sub>。」文

## 第二十八別請僧戒

記云。「(大正藏四〇、五七七下)別請僧戒。當<sub>レ</sub>知、是心則爲<sub>ニ</sub>狹劣、失<sub>ニ</sub>平等心<sub>一</sub>。」文

某云。此戒意、菩薩以<sub>ニ</sub>平等ノ心<sub>一</sub>ヲ、可<sub>ニ</sub>普請<sub>一</sub>ス。普請<sub>ハ</sub>以<sub>ニ</sub>心廣<sub>一</sub>故、得<sub>レ</sub>福無邊也。別請<sub>ハ</sub>善根不<sub>レ</sub>淨

得<sub>ニ</sub>功德<sub>一</sub>微少也。別自<sub>レ</sub>ハ請<sub>ニ</sub>衆多ノ僧<sub>一</sub>ヲ、請<sub>ニ</sub>一人ノ僧次<sub>一</sub>、其福無量也。不<sub>レ</sub>云<sub>ニ</sub>人數多少<sub>一</sub>ヲ、僧次請<sub>ハ</sub>別請

一人<sub>一</sub>、非<sub>レ</sub>犯<sub>レ</sub>戒。記「(大正藏四〇、五七七下)一食處<sub>ニ</sub>、莫<sub>レ</sub>問<sub>ニ</sub>人數多少<sub>一</sub>ヲ、止<sub>レ</sub>請<sub>ニ</sub>一人ノ僧次<sub>一</sub>ヲ、便不<sub>レ</sub>犯<sub>ナ</sub>ラ。」文 此意也。

## 第二十九邪命自活戒

記云。「(大正藏四〇、五七七下)邪命自活戒。大論云、貪心<sub>ヲ</sub>發<sub>ニ</sub>身口<sub>一</sub>ヲ、名爲<sub>ニ</sub>邪命<sub>一</sub>。文列<sub>ニ</sub>七事<sub>一</sub>、例同者皆犯、乖<sub>ニ</sub>淨命<sub>一</sub>也。」

文

某云。此戒意ハ、住ニ利養ノ心ニ、無ニ惠悲ニ、邪命自活スレハ、乖ニ利他ニ故、犯ニ輕垢ニ也。此戒所制、七種七事者、一販賣女色、二自手作レ食、三相吉凶、四呪術、五工巧、六調醫方、七和合毒藥殺レ人等也。出家・衆生・檀那、信施同淨食也。

### 第三十不敬好時戒

記云。「第三十不敬好時戒。三齋六齋、並是鬼神得レ力之日ナリ。此日宜脩レ善ヲ。福過ニ余日ニ、而今於ニ

好時ニ、虧慢スレハ更ニ犯ス。隨ニ所犯ノ事ニ、隨レ篇ニ結レ罪。此時此日、不レ應レ不レ知加ニ一戒ニ。」文

某云。此戒意ハ、於ニ三齋月・三齋日ニ、別可レ修レ善ヲ、讀誦・坐禪等ヲ。而於ニ齋月齋日ニ、及ニ破戒ニ不レ

修レ善根ニ者、犯ニ輕垢ニ也。但破戒時ハ、隨ニ所犯ノ罪ニ、結篇不同ナリ。非ニ今意ニ。但出家ノ菩薩ハ、不レ論ニ

時節ヲ、盡壽持齋スル故ニ、可レ修レ舌根等ヲ也。在家菩薩ハ、於ニ齋月齋日ニ、可ニ持齋ス、余月日ヲハ不レ制レ之。

於ニ持齋ニ三品。一盡壽持齋、此ハ可ニ出家菩薩ニ。二三齋月・六齋日。三於ニ三齋月ニ、白月十五日持齋ス。

此ニ品、在家ノ菩薩可レ制也。齋月齋日ノ持齋、雖レ通ニ出家ニ、機嫌惡故、出家ノ菩薩ハ、以ニ盡壽持齋ヲ、

可レ爲レ本ト。

### 第三十一不行救贖戒

記云。「不行救贖戒。見レ有ツ賣佛菩薩像ニ、可ニ救贖ニ。損辱之甚、非ニ大士ノ行ニ。應ニ隨レ力救贖ス。」

不者犯レ罪故制。」文

大正藏四〇・五七八上

シカラサレ

某云。菩薩見レ賣佛菩薩經論、發心菩薩比丘・比丘尼等ヲ、隨レ力可ニ救贖ニ。不レ爾者犯ニ輕垢ニ也。若有ニ惠悲心、雖レ有ニ方便救護之思、不レ及レ力也。(云々)隨レ力可ニ救贖ニ。無ニ惠悲心、乍レ見無ニ救贖ノ之思、不レ贖者犯ニ輕垢ニ也。

### 第三十二 損害衆生戒

記云。(大正藏四〇、五七八上)「損害衆生戒。此有ニ六事ニ。遠防ニ損害ニ、乖ニ慈故制。」文

某云。此戒ノ意、菩薩以ニ慈悲ニ、可レ利ニ衆生ニ。不レ可レ損ニ害衆生ニ、故販ニ賣シ殺具ニヲ、畜ニ輕秤・小斗ニ、因ニ官形勢ニ求取ニ人財物ニ、害心ヲモテ繫縛シ、破ニ成功ニ、長ニ養猫狸猪狗ニ。此等ノ六事ハ、損ニ害スル衆生ニヲ道理有ルカ故ニ、不レ可レ犯レ之。乖ニ慈悲ニ故也。

### 第三十三 邪業覺觀戒

記云。(大正藏四〇、五七八中)「凡所ニ運爲ニスル、皆非ニ正業ニ、思想・覺觀、有レ亂ニルコト心道ニヲ故制。」文

某云。此戒意、思ニ惟シテ正道ニ、觀ニ見經論等ヲ、可レ利ニ衆生ニ。而反、以ニ邪念ニ無益、見ニ鬪諍等事ニ、爲ニ自娛ニ聽ニ管弦ニ、自作ニ勝負事ニ遊戲スル。此等皆亂ニ正道ニ、障ニ自利利他ニ故、犯ニ輕垢ニ也。於ニ所制ニ、有ニ兩事・八事・六事ニ、經文分明ナリ。可レ見ニ云

### 第三十四 暫念小乘戒

記云。(大正藏四〇、五七八中)「第二十四暫念小乘戒。乖ニ本所レ習故制。」文

某云。此戒意、一向非捨大乘。且小乘易行、修小乘ノ三學、斷結以後利衆生思。此等、且雖念退、以此爲根本。退大乘戒利益、故犯輕垢。依之、記云。「此戒所制、不欲背大、正言小乘易行、且欲斷結、然後化生」文。此意也。

### 第三十五不發願戒

記云。「不發願戒。菩薩常應願求勝事。緣心善境、將來因此剋遂。若不發願、求善之心、

難遂故制。」文

某云。大乘菩薩、必先可發此願。發此願、萬行萬善、自然具足、成佛道、併此願力也。願體有十。記云。「願體有十事。一願孝父母・師僧、二願得好師、三願得勝友・同學、四願教我大

乘律、五願解十發趣、六願解十長養、七願解十金剛、八願解十地、九願如法修行、十願堅持佛法。」

但發四弘、十願滿足也。

### 第三十六不發誓戒

記云。「不發誓戒。誓是必固之心、願中之勇列意。始行心弱、宜須防持。若不發心作意、亦

生違犯故制。」文

某云。此戒意、物雖發十願、別勇猛不要誓者、所求願速疾難成故制、願上必要誓、爲成願也。此後固發四弘願、不退失可具足也。

### 第三十七冒難遊行戒

記云。「(大正藏四〇、五七八下)第二十七冒難遊行戒トイハ、始行ノ菩薩ハ、業多ク不レ定。且ク人身難レ得コト、堪レタリ爲ニ道器。不レシテ慎マ遊行スルハ、致ス有ニトヲ天逝。在レ危ニ生レハ念、所レ喪事重シ。以レ不レ慎故制。」文

某云。此戒意、春秋ニ乞食シ、遊行化レ物ヲ。冬夏坐禪シテ、可レ進道。於ニ此間、有ニ諸妨難處、不レ可ニ遊行教化ス。於ニ難所ニ遊行レハ、遇ニ中夭危難ニ、身心共ニ勞シテ、破損ス道ヲ故、不レ可レ遊行難處ニ。遊行ノ時ハ、可レ具コ足十八種ノ道具等ニ。只此戒ハ、不レ遊ヨ行難處ニ者、持ニシテ非レ犯ニ也。故ニ云ニ冒難遊行戒ニ也。

### 第三十八尊卑次序戒

記云。「(大正藏四〇、五七八下)第二十八尊卑次序戒、乖亂失レ儀故制。」文

某云。此戒以ニ受戒ノ前後ニ可レ坐ス。不レ可レ亂ニ臘次ニ。不レ可レ云ニ者年・高貴ニ。以ニテ法臘ヲ可レ坐ス。若不レ爾者、犯ニ輕垢一也。若大小乗ノ僧集ノ時ハ、大乘菩薩ハ一歳(ナリトモ)、小乗百歳ノ比丘僧ノ上ニ可レ坐ス也。若小乗僧成レ謗者、順ニ一國方ニ可レ坐ス。若無レ益者、不レ可ニ交衆同座ニ。

### 第三十九不修福惠戒

記云。「(大正藏四〇、五七八下)不修福惠戒トイハ、福惠ノ二莊嚴ハ、如ニ鳥ノ二翼ノ。不レ可レ不レ修。乖ニカカ出要之道ニ故制。」文

某云。此戒ノ意、菩薩僧ハ修シテ福惠ノ二、可レ攝ニ衆生ニ。修レ福者、修ニ造堂塔・僧坊一切ノ行道處一也。修レ惠者、講ニ説シテ大乘經律一、利ニ衆生ニ、令レ遠ニ離ニ三毒・七難等一也。住ニ利養ニ、不レ修レ福ヲ、任ニテ福惠

一、不<sub>レ</sub>修<sub>レ</sub>惠<sub>ヲ</sub>、犯<sub>二</sub>輕垢罪<sub>一</sub>。若雖<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>志、不<sub>レ</sub>及<sub>レ</sub>力非<sub>レ</sub>犯。依<sub>レ</sub>之、記云。「凡此等<sub>ノ</sub>流類、悉<sub>ク</sub>應<sub>二</sub>建立<sub>一</sub>。力若不<sub>レ</sub>及<sub>レ</sub>者非<sub>レ</sub>犯<sub>ニ</sub>。」文

#### 第四十簡擇受戒戒

記云。「簡擇受戒戒。有<sub>レ</sub>心樂<sub>レ</sub>受<sub>ヲ</sub>、悉<sub>ク</sub>皆應<sub>レ</sub>與。若<sub>シ</sub>嗔惡<sub>ノ</sub>簡棄<sub>スレハ</sub>、乖<sub>ク</sub>於勸獎<sub>ニ</sub>故制。」文

某云。此戒意、有<sub>二</sub>受戒志<sub>一</sub>尋來者、悉<sub>ク</sub>可<sub>レ</sub>授<sub>レ</sub>之。以<sub>二</sub>瞋惡<sub>ノ</sub>心<sub>一</sub>、簡<sub>二</sub>擇<sub>レ</sub>受者<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>授、乖<sub>ク</sub>弘誓<sub>ニ</sub>故<sub>ニ</sub>、犯<sub>二</sub>輕垢<sub>一</sub>也。問。第八<sub>ノ</sub>重與<sub>二</sub>此戒<sub>一</sub>差別歟。答。第八<sub>ノ</sub>重<sub>ハ</sub>依<sub>レ</sub>慳法<sub>ニ</sub>、加毀故犯<sub>レ</sub>重<sub>ヲ</sub>也。今戒<sub>ハ</sub>非<sub>レ</sub>慳法<sub>ニ</sub>、只惡<sub>ニ</sub>隔受者<sub>一</sub>禁斷<sub>スル</sub>也。其<sub>ノ</sub>意遙<sub>ニ</sub>異<sub>ニ</sub>、輕重差別也。若<sub>シ</sub>以<sub>レ</sub>慳法<sub>ニ</sub>、隔<sub>二</sub>受者<sub>一</sub>加毀<sub>スレハ</sub>、可<sub>レ</sub>犯<sub>レ</sub>重<sub>ヲ</sub>也。

#### 第四十一為利作師戒

記云。「<sub>大正藏四〇、五七九上</sub>四十一為利作師戒<sub>トイハ</sub>、内無<sub>二</sub>實解<sub>一</sub>、外為<sub>二</sub>名利<sub>一</sub>、輒爾<sub>ニ</sub>強<sub>テ</sub>為<sub>セハ</sub>、有<sub>二</sub>誤<sub>レ</sub>人之失<sub>上</sub>故制。」文

某云。此戒意、為<sub>二</sub>名聞利養<sub>一</sub>、不<sub>レ</sub>解<sub>二</sub>十重四十八等<sub>一</sub>持犯<sub>ノ</sub>相、詐<sub>テ</sub>云<sub>レ</sub>解<sub>ト</sub>授<sub>レ</sub>ク<sub>レハ</sub>戒<sub>ヲ</sub>、犯<sub>二</sub>輕垢<sub>一</sub>也。不<sub>レ</sub>解<sub>二</sub>戒相<sub>一</sub>故<sub>ニ</sub>、或<sub>ハ</sub>非<sub>レ</sub>持<sub>ニ</sub>云<sub>レ</sub>持<sub>ト</sub>、或<sub>ハ</sub>非<sub>レ</sub>犯<sub>ニ</sub>云<sub>レ</sub>犯<sub>ト</sub>、故<sub>ニ</sub>有<sub>二</sub>誤<sub>レ</sub>人<sub>一</sub>失<sub>一</sub>。仍不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>授<sub>レ</sub>戒<sub>ヲ</sub>也。但住<sub>二</sub>利他<sub>ノ</sub>心<sub>ニ</sub>、以<sub>二</sub>慈悲<sub>ノ</sub>心<sub>一</sub>、雖<sub>レ</sub>非<sub>ニ</sub>一切明律<sub>一</sub>、任<sub>二</sub>經文<sub>一</sub>為<sub>二</sub>利他<sub>一</sub>授<sub>レ</sub>之者、隨<sub>レ</sub>分戒師可<sub>レ</sub>許<sub>レ</sub>之。一切明律<sub>ニ</sub>、適時<sub>ニ</sub>示<sub>二</sub>持犯<sub>一</sub>無<sub>レ</sub>違機<sub>ニ</sub>、上聖所<sub>レ</sub>為<sub>也</sub>。極下凡夫僧戒師<sub>ハ</sub>、非<sub>二</sub>利養<sub>ニ</sub>以<sub>二</sub>慈悲<sub>一</sub>、為<sub>二</sub>利他<sub>一</sub>授<sub>レ</sub>、可<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>犯<sub>ニ</sub>。云



第四十二爲惡人說戒戒

記云。「爲惡人說戒戒ハ、凡ソ未レタテ受テ菩薩戒一者ヲ、皆ナリフフ惡人一ト。若預<sup>カネ</sup>爲説カハ、後ニ受ルニ不レ能<sup>スル</sup>慳重<sup>一</sup>」

故制。」文

某云。爲<sup>ニ</sup>利養<sup>一</sup>、爲<sup>ニ</sup>未受戒人<sup>一</sup>、祕藏<sup>ク</sup>不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>説<sup>ニ</sup>此戒<sup>一</sup>。此爲<sup>ニ</sup>欣慕<sup>一</sup>、非<sup>レ</sup>慳<sup>レ</sup>法<sup>ニ</sup>。若<sup>レ</sup>輒爾説<sup>レ</sup>之、無<sup>ニ</sup>欣慕<sup>一</sup>故、後受<sup>レ</sup>戒不<sup>レ</sup>生<sup>ニ</sup>信心<sup>一</sup>、故<sup>ニ</sup>制<sup>レ</sup>之。但先聞<sup>テ</sup>可<sup>レ</sup>生<sup>ニ</sup>信<sup>一</sup>機<sup>ニ</sup>ハ、先説<sup>レ</sup>戒<sup>ヲ</sup>授<sup>レ</sup>非<sup>レ</sup>犯<sup>也</sup>。

第四十三無慙受施戒

記云。「第四十三無慙受施戒イハ、當分<sup>ニ</sup>犯<sup>スレ</sup>ハ自<sup>ラ</sup>結<sup>レ</sup>罪<sup>ヲ</sup>。不<sup>レ</sup>シテ思<sup>ニ</sup>慙愧<sup>一</sup>、而冒<sup>シ</sup>當利他<sup>一</sup>、無<sup>レ</sup>シ愧<sup>ル</sup>故制。」

文

某云。此戒意ハ、破戒<sup>ニ</sup>シテ成<sup>ニ</sup>他<sup>一</sup>福田<sup>ト</sup>故制<sup>レ</sup>之也。意ハ、勸<sup>ル</sup>持戒<sup>ヲ</sup>。明曠<sup>ニ</sup>名<sup>ニ</sup>故毀禁法<sup>一</sup>、此意也。

第四十四供養經典戒。

記云。「第四十四供養經典戒<sup>トイハ</sup>、三寶<sup>ハ</sup>皆<sup>ナ</sup>應<sup>ニ</sup>供養<sup>一</sup>。若<sup>シ</sup>不<sup>レ</sup>修<sup>セ</sup>者、乖<sup>ク</sup>於<sup>ニ</sup>謹敬之心<sup>一</sup>故制。」文

某云。此戒意ハ、於<sup>ニ</sup>法花梵網等<sup>一</sup>大乘經律<sup>ニ</sup>、可<sup>ニ</sup>受持<sup>一</sup>・讀誦<sup>・</sup>書寫<sup>・</sup>供養<sup>一</sup>。若不<sup>レ</sup>爾者、犯<sup>ニ</sup>輕垢罪<sup>一</sup>也。常<sup>ニ</sup>此經<sup>一</sup>受持<sup>・</sup>讀誦<sup>・</sup>書寫<sup>・</sup>供養<sup>スル</sup>、此名<sup>ニ</sup>持犯<sup>一</sup>也。法花<sup>ノ</sup>「若<sup>レ</sup>暫持者、是名<sup>ニ</sup>持戒<sup>一</sup>」同事也。五種

法師、十種供養等、此意也。

#### 第四十五不化衆生戒

記云。「(大正藏四〇、五七九中)不化衆生戒イハ、菩薩ノ發心ハ爲レ物ノ。見テハ有識ノ類一、應シ須ク教化シテ令レ得ニ悟解一。若シ不レ能ハ、有レ乖コト大士ノ行一故制。」文

某云。此戒意ハ、菩薩ハ大悲ヲ爲レ本ト、故起ニ慈悲一、每ニ到ル處ニ教人ヲ、可レ令ニ受戒一。若見ニ畜生等一、發セト菩提心ヲ、心念口言スヘシ。只發ヘシ衆生無邊誓願度ノ願一。自然持相シテ無レ犯也。依レ之經云。「若不發下(梵網經・大正藏二四、一〇九中)教化衆生ニ心上者、犯ニ輕垢罪一」文 此意也。

#### 第四十六說法不如戒。

記云。「(大正藏四〇、五七九中)第四十六說法不如戒(一)、前人不ルニ如法一、強テ爲ニ解說スレハ、彼此有ニ慢法之失一故制。」文 止タ訓ニ一句一偈一、不ニ如法一亦犯。

某云。此戒意ハ、不レ具三足威儀一、率時ニ不レ可レ說レ戒也。不レ具ニ威儀一、率爾ニ說レ之者、人慢レ法ヲ、不レ可レ生レ信、佛法破滅ノ源ナリ。不如法ニ說、輕垢ヲ制也。不如法ト者、或白衣說レ法、乍ニ率爾一說レ法、或ハ頭覆捉ト杖等一、或ハ法師ハ坐シ、聽衆ハ坐三高處ニ等、皆不如法ノ類也。可レ見ニ義記一。二云

#### 第四十七非法制限戒

記云。「(大正藏四〇、五七九下)第四十七非法制限戒(一)、戒既ニ見テハ善事ヲ、法トシテ應シ隨喜一。而今制網障闕スル、乖レ善ニ之義アリ故制。」文

某云。此戒ノ意、三寶流ニ布セハ世間ニ見テ可ニ隨喜ス。反テ成ニス障礙一、非ニ佛子ニ、故犯ニ輕垢一也。只不レ礙  
他ノ造ニ佛事一、侵ニ出家發心一ヲ、持ニシテ非レ犯ニ。

#### 第四十八破法戒

記云。「(大正藏四〇、五七九下)第四十八破法戒。内衆ニ有レラハ過カ、依ニ内法ニ治問スヘシ。乃チ向ニ白衣外人一、説テ罪ヲ令ニシテ彼ヲ王法

モテ治罰一、鄙ニ辱清化一、故名ニ破法一ト。乖ニ護法之心ニ故ニ制。」文

某云。此戒意ハ、爲ニ名聞利養一、出家於ニ國王・大臣・文武百官、一切檀那ノ前ニ、妄リニ説ニ七佛ノ戒法一。  
順ニシテ檀那・國王・大臣等ノ心ニ、横ニ説ニ佛法一ヲ。佛弟子、作ニ繫縛ノ事一、自滅ニ佛法一也。佛法ヲハ天魔縁ニ  
外道一、非レ破レ之ヲ。佛弟子、爲ニ名聞利養一、詔ニ國王大臣、一切ノ檀越一、妄リニ語テ誤ニ佛法ノ義一、皆自  
滅スル也。譬ハ獅子ノ身中ノ蟲ノ、自食ニルカ獅子ノ肉一ヲ。故此戒ハ、爲ニ名聞利養一、横ニ談シ佛法一ヲ、不レ説ニ破  
法ノ因縁一者、持シテ非レ犯ニ也。云云

#### 圓頓菩薩戒十重四十八行儀鈔

御奥書云。

(三〇八)德治三年七月一日始草ニ案之。同十二日草了。爲ニ興ニ行大乘戒ニ報中四恩一、於叡山黒谷願不退坊集ニ記  
之。爲ニ未受戒一不レ見レ之。云云

佛子興四十六、  
膺三十。圓

于時延慶三年庚戌十一月二十二日、於同山東塔東谷神藏寺、爲校讀書寫了。

(マ)諱宗秋(マ)天台光宗記之。

元德二年七月二十四日、於大谷寺彼御本書寫了。同二十七日一校了。

天台求法沙門運海記之。

長祿四年庚辰五月十六日、爲弘法利生以敬心書寫之了。

円戒(北匠)苾芻良恵。

### 慈威和尚戒儀ノ御入句

夫遇<sub>二</sub>如來之伊王<sub>一</sub>、服<sub>二</sub>實相不死之法藥<sub>一</sub>、開<sub>二</sub>已心之伏藏<sub>一</sub>、得<sub>二</sub>金剛寶戒之明珠<sub>一</sub>。然則戒光照<sub>レ</sub>身、豈迷<sub>二</sub>生死之長夜<sub>一</sub>乎。法藥貯心定持<sub>二</sub>金石之壽福<sub>一</sub>。依<sub>二</sub>受戒出家之功德<sub>一</sub>、故師資之芳契無<sub>レ</sub>朽、同生<sub>二</sub>佛之淨土<sub>一</sub>、共證<sub>二</sub>無生忍<sub>一</sub>。願以<sub>二</sub>此功德<sub>一</sub>云。

(追記奥書)

右此抄者洛陽於妙覺寺求之畢。

(六四九)慶安二年丑年十一月日。觀音寺舜興藏。

## 第二節 解説と和訳

本書（興円集記『円頓菩薩戒十重四十八行儀鈔』）は、中古天台期の比叡山に、戒律復興を成就した伝信和尚興円（一二六三—一三一七）の、天台（智顛）『菩薩戒義記』巻下に対する注釈書である。かつて観音寺舜興が所蔵した正教蔵（現在は西教寺蔵）に存する写本をここに翻刻した。対校本は今のところ見つからない。本写本は、末尾の奥書にみるように、興円が集記したのを、弟子の光宗が書写して所持し、それが雲海をへて、良恵（興円から一五〇年後）の書写したのが伝わったものである。したがって、本書写本の扉の題字の下に「光宗」の名があり、表紙の題字の横端に「良恵」とあって、それらはいずれも所持者を記している。

本書は『義記』の注釈とはいえ、大乘戒を説く『梵網経』の「十重四十八軽戒」に対して、ひとつひとつに明確な理解を与えるため『義記』の文を抄出して、これに解説を加えたものである。いはば簡明を要とし、学解よりも『義記』巻下を指南に梵網戒を実践的に学習することを意図している。というのも、この書は比叡山（西塔黒谷願不退坊）における、「十二年籠山修行」のなかで造られていることが留意されるからである。また、興円による『義記』巻上への注釈は、『菩薩戒義記知見別紙抄』

三巻が別に存する（『統天台宗全書・円戒2』所収）。

興円は、比叡山の黒谷（西塔の別所）を拠点に、円戒（天台宗の大乗戒）を復興する運動に従事した指導者であり、その腹心の弟子には慈威和尚恵鎮（えちん円観、一二八一—一三五六）があり、またそれに続いて光宗（道光、一二七六—一三五〇）ほかの同志がいる。これらの学僧たちが再興を志した円戒は、活動した本拠の名により「黒谷流」と呼ばれる。黒谷をはじめに、のちには神蔵寺（東塔の別所）、さらに帝釈寺（よかわ横川の別所）にも及んで活動した。興円には、『伝信和尚伝』という伝記があり、これは奥書などから弟子（光宗）が記したと考えられている。また、恵鎮にも『閻浮受生大幸記』（慈威和尚伝）という自叙伝とみられる伝記がある（いずれも『統天台宗全書・史伝2』に収録）。これらの伝記によって、黒谷流の事績を知ることができる。

興円は、四十二歳の嘉元三年（一二三〇）に天台宗比叡山の戒法（円戒）を再興することを発起し、翌年の一〇月より伝教大師最澄の祖式（『山家学生式』）に従って、黒谷の願不退房（坊）において「十二年籠山行」を始めた。恵鎮をはじめ隨身であったのが、翌年（二十六歳）に籠山行をともし、ついで二年後には光宗が加わり、さらに順観や通円などが同行となったという。興円はこれらを指導する立場から、籠山行中に数篇の著作をなし、本書（『十重四十八行儀鈔』）は、奥書から徳治三年（一二三〇）七月（籠山四年目）に著されたことを知る。また、既述の『知見別紙抄』は、前年の徳治二年に記述

(草案) している。ほかに、徳治三年八月に『戒壇院本尊印相抄』、延慶二年(一三〇九)二月に『一向大乘寺興隆篇目集』、延慶三年四月に『興円起請文』、および正和二年(一三一三)から同五年にかけて『円戒十六帖』を記し残している(いずれも『続天台宗全書・円戒1(重授戒灌頂典籍)』に収録)。

天台智顛(五三八―五九七)の撰述とされる『菩薩戒義記』二卷(『大正藏經』卷四〇所収)では、大乘戒經である『梵網經』を注釈するのに、その巻上には「三重玄義」を論じ、巻下では「十重四十八輕戒」の戒相を注釈する。これを興円は、『菩薩戒義記知見別紙抄』三卷によって、「三重玄義」のとくに「戒体」義について特色ある理解を提示している。すなわち、ここでは興円らが籠山修行の上に案出した「重授戒灌頂」の、中核となる思想(一心戒蔵)を述べている。(なお、この書の内容と特色については、拙稿「伝信和尚興円(戒家)の円戒思想——『菩薩戒義記知見別紙抄』を中心として——」龍谷大学短期大学部編『仏教と福祉の研究』一九九二年を、また興円らの籠山修行の内容については、拙稿「中古天台期の叡山(黒谷)における籠山修行」『叡山学院研究紀要』二一〇号、一九九七年を参照)。

対するに、『円頓菩薩戒十重四十八行儀鈔』は、『梵網經』の戒相を理解するための書である。本書では、十重四十八輕戒それぞれについて、『義記』が与える戒名を出し、ついそれらの名のゆえんである「制意」を引用して、のち「某云」としてそれへの理解を簡潔に述べる体裁をもつ。そして、そこに明曠みょうこう

の『天台菩薩戒疏』の解釈も適宜に加えられている。明曠は、湛然（七一―七八二）の弟子と考えられている唐代の天台僧であり、その『疏』（『大正藏經』卷四〇所収）は「刪捕疏」と呼ばれるように、『義記』を補う性格をもつゆえに、天台では『義記』に次ぐ必須の戒疏である。梵網戒への注釈では、『義記』自体が簡潔な性格をもつのに加え、本書（行儀鈔）には「戒名」とその「制意」だけを主に用いるのは、籠山修行のなかで実践の上にそれぞれの戒を暗記し身につけることを意図しているといえる。ただ、本書のなかには、『梵網經』の戒相は記されていないので、別帖に所持したと考えられる。『梵網經』にはそれぞれの「戒名」は付けられていないので、『義記』が与える戒名と制意は、戒相を身につけるにはとても有益である。興円による本書のねらいは、まさにここにあるといつてよい。そして、『某云く』としてコメントを加えることにより、戒相と『義記』の文に平明な理解を与えている。けれども、戒相とくに「四十八輕戒」のそれぞれは、本書に解説される範囲をこえて、大乘の菩薩が修行するのに基準とすべきもつと多く種々の内容を含んでいる。したがって、興円は他の著述、例えば『二向大乘寺興隆篇目集』の「菩薩大僧戒篇」等では、自らの護るべき「僧制」（安居・持齋・十八物等）を、「四十八輕戒」にもとづいて定めている（拙稿「黒谷流による叡山戒法復興の思想——興円の『二向大乘寺興隆篇目集』を中心として——」『真盛宗学研究』五号、一九九七年）。

本書を体得した上には、『梵網經』の戒相によく熟達するため、『義記』と明曠『疏』はいっそう詳



しく学ばれたに相違ない。というのも、黒谷流では天台『義記』に対する末註は、他にも存するからである。すなわち、興円のもとに籠山を満行し、後に法勝寺住持となった惠鎮は、梵網戒と『義記』をよく講義したようで、その一部として『菩薩戒疏聞書』が発見されている（『統天全・円戒2』所収）。また、惠鎮の後を継いで法勝寺和尚となった惟賢（一二八九—一三七八）は、『天台菩薩戒義記捕接鈔』三巻を著している（『大日本仏教全書』七一、鈴木財団編の同『全書』一六に収録）。この書は、惠鎮から受けた講義をもとに著述されている。黒谷流（惠鎮のち惟賢の法勝寺流と光宗の元応寺流に分かれる）では、梵網戒と『義記』はよく修学されたといえる。

そこで、本書の内容については、和訳（書き下し文）をもってこれを読むことにしたい。その場合、「十重四十八輕戒」の各戒相を戒名の次に、『大正藏經』二四に所収の『梵網經』の文を和訳する形で加えることにする。（『大正藏經』の文は落丁があつたり叙述に不統一があるので、脚注を参照しながら趣意を取る）。そうすれば、次の「『義記』に云く」と始まる註釈が分かりやすいからである。また、原文に用いられている漢字はできるだけ残して、当て字や略字は「正字」に直し、旧漢字は当用漢字に改めて表記する。そして、訓点や送りがなは原本（良恵の写本）に必ずしも従わず読みやすくし、さらに用語の現代語による意味や典拠を（丸カッコ）内に補うことにする。

なお、本書の特色に言及した研究論文には、つぎのものがある。

○窪田哲正「興円の『円頓菩薩戒十重四十八行儀鈔』について」(『印度学仏教学研究』三三一—一、一九八四年)。

○Paul Groner, *The role of the Pusajie Yiji (菩薩戒義記) in medieval Tendai discussion of the precepts*, *Journal of Tendai Buddhist Studies* (天台学报特別号) 2007.

○寺井良宣「天台『菩薩戒義疏』の四十八軽戒積——第五軽戒までを中心に——」(『叡山学院研究紀要』三〇、二〇〇八年)。

## 円頓菩薩戒十重四十八行儀抄

問う。八万の法藏の中には、何なる法を修め、速かに成仏す可きや。

答う。三世の諸仏は、同じく戒法を受持し、正覚を成ぜり。爰を以て、『梵網經』に云く。「本と盧舎仏の心地の中に、初發心の中に、常に誦する所の一戒は光明と金剛の宝戒にして、是れ一切仏の本源、一切の菩薩の本源なる、仏性の種子なり」と(文、『大正』二四・一〇〇三c)。又た云く。「是の時に千百億は、還りて本の道場に至り、各おの菩提樹に坐し、我が本師の戒なる十重四十八を誦したまえり。(乃至)微塵の菩薩衆は、是れに由り正覚を成ぜり」と(文、同一〇〇四a)。諸仏と菩薩の仏性種子とは、戒法是れ也。若し戒法を離れて仏道を修むと云はば、此れは魔の眷属也。仏弟子に非ず。之に依り、『梵網』に云く。「仏は諸の仏子に告げて言く、十重の波羅提木又有り。若し菩薩戒を受けるも、此の戒を誦せざる者は、是れ菩薩に非ず、仏の種子にも非ず。我れ亦た是の如く誦す。一切の菩薩は已に学び、一切の菩薩は当に学び、一切の菩薩は今学ぶ」と(文、同一〇〇四b)。「涅槃』に云く。「若し是の經を持つとも、而も戒を持たざれば、魔の眷属と名づけ、我が弟子に非ず。我れも亦た是の經を受持することを聴さず」と(文、明曠『天台菩薩戒疏』、『大正』四〇・五八二a)。又た『月灯三昧經』に云く。「色族及び多聞有りと雖も、若し無戒ならば猶し禽獸のごとし。卑下に処し聞見少なし

と雖も、能く戒を持てば、勝士と名づく」と(文、明曠同『疏』、同五八二a)。此れ等の經文を案ずるに、三世の諸仏は戒を誦して仏と成りたもう。設い仏道を修むと雖も、戒を受持せざる者は、魔の眷属と名づけ、仏の弟子に非ず。速かに仏と成ることを得んと欲する者は、戒法を護る可し。爰を以て、『梵網經』に云く。「一切の心有る者は、皆な心に仏の戒を撰むべし。衆生は仏戒を受くれば、即ち諸仏の位に入り、位は大覺に同じくし已れば、真に是れ諸仏の子なり」と(文、『大正』二四・一〇〇四a)。明かに知る、即身成仏は之れ持戒に如くこと無しと。信ず可し、信ず可し。疑う可からず。云々。

### 第一殺戒(殺さない)

仏子、若し自ら殺し、人を教えて殺さしめ、方便をもって(殺し)、殺すことを讚歎し、作すを見て随喜し、乃至呪殺すれば、殺の因、殺の縁、殺の法、殺の業あり。乃至、一切の命有る者を、故に殺すことを得ざれ。是れ菩薩は心に常住の慈悲の心、孝順の心を起して、方便して一切衆生を救護すべし。而るを反つて自ら恣まなる心をもって、快き意にて殺生せば是れ菩薩の波羅夷罪なり。(『梵網經』卷下、大正二四・一〇〇四b)

『義記』に云く。「第一殺戒。殺は是れ性罪にして、大乘には之を制すること当に初めなるべし。大士(菩薩)は慈悲を以て本と為す故に須く断ずるべきなり」(文、『大正』四〇・五七一b)。

某それがし云く。明曠みやうこうは殺人戒せつにんがいと名づけて名を立つ（『大正』四〇・五八七c）。意こころは、大乘の菩薩は慈悲を以て本と為す。故に人と畜ちくと同じく之を制す。而れども所殺の境（対象）に於いて、軽・重有り。故に、畜生ちくじやうを殺すを以て、軽垢罪きやうくざいと為す。人を殺すを以て波羅夷罪はらいざいと為す也。『義記』の中には、第一殺戒に於いて両積有り。一には人を殺すを以て波羅夷罪と為す。太賢師等の如し。二には畜を殺すを以て軽垢罪と為す。明曠は、後の積に依るが故に、殺人戒と名づく。『義記』の意も、後の積を以て本と為す。故に、近来は十重の時は不殺人戒を授くるなり。意は、人道は六道の中には道器と為ること、強こわきが故に人を以て重と為す。此の重法を以ての故に、爾らば殺畜罪せつちくをば第十四放火烧山戒に攝在する也。

## 第二不与取戒（与えられないものを取らない）

若しも仏子、自ら盗み、人に教えて盗ましめ、方便して盗めば、盗の因、盗の縁、盗の法、盗の業あり。呪して盗み、乃至鬼神・有主・劫賊の物、一切の財物の、一針一草いちしんいちそうをも故らこらに盗むことを得ざれ。而るに菩薩は応に仏性もて孝順と慈悲の心を生じて、常に一切の人を助け、福を生じ樂を生ぜしむべし。而るに反つて更に人の財物を盗まば、是れ菩薩の波羅夷罪なり。

『義記』に云く。「不与取戒第二ふよとけいだい。灼然しやくねんとして（あからさまに）与えざるを取るを劫こうと名づく。潜ひそかに

匿かくれて不ふ与よ取しゆするのを盜ぬすと名なづく。彼の依え報ほうを盜ぬすめば罪つみを得える。此この戒かいは七衆しちしゆ同どうじく犯はんす。」(文、『大正』四〇・五七二a)

某たれ云いく。盜ぬすに於おいて輕かろ・重おも有り。四錢しせん以下以下の物を以もつて輕かろ垢くと為なし、五文ごぶん以上以上を以もつて重おもと為なす。偷ちゆう盜とうは隱かく取とに約やくし、不ふ与よ取しゆは隱かく・顯けんに通とおず。隱かくに(隱かくれて取とる)も顯けんに(あらわに取とる)も、共ともに人の財さいを取とる可べからざる故ゆに、不ふ与よ取しゆと名なづく也なり。但ただ偷ちゆう盜とうと不ふ与よ取しゆとは、諸しよ所の異い義ぎ、新しん旧きうの両りやう積せきに差さ別べつある也なり。今いまは不ふ与よ取しゆに約やくして護ごる可べき也なり。之これに依より、明めい曠くわう云いく。「第二だいじ不ふ与よ取しゆ戒かいは、非ひ理りに侵しん奪だつして命いのちを失ない、道みちを損そんすること、茲こゝに因よらざる莫なし。故ゆに次に制せいする也なり。」(文、『大正』四〇・五八八a)

### 第三だいさん姪し戒かい(淫いんらな性せい行ぎやう為ゐをしな)

若もし仏ぶつ子し、自みづから姪しし、人ひとに教おしえて姪しせしめ、乃至乃至一切いっけつの女によ人に故ゆらに姪しすることを得えざれ。姪しの困くわん、姪しの縁えん、姪しの法ぽう、姪しの業ごふあり。乃至乃至畜ちく生じやうの女によ、諸しよ天てん・鬼き神しんの女によ、及び及び非ひ道だうに姪しを行いぜんや。而しかも菩薩ぼさつは応おうに孝かう順じゆんの心こゝろを生なじて一切いっけつの衆しゆ生じやうを救く度どし、淨じやう法ぽうを人ひとに与ようべし。而しかるに反へんつて更さらに一切いっけつの人ひとに姪しを起おこし、畜ちく生じやう、乃至乃至母ぼ女によ、姉あね妹いもうと、六む親しんを扨えらはず、姪しを行いじて慈じ悲ひ心しん無なきは、是こゝれ菩薩ぼさつの波な羅ら夷い罪ざいなり。

『義ぎ記ぎ』に云いく。「第三だいさん姪し戒かいは、非ひ梵ぼん行ぎやうと名なづく。鄙ひる陋ろう(いやしくみにくい)の事ことなるが故ゆに、非ひ淨じやう行ぎやう

と言う也。七衆は同犯にして、大・小は俱に制す。而も制するに多少有り。五衆（出家）には邪・正（邪姪と正姪）を俱に制す。二衆（在家）には但だ邪淫を制す。」（文、『大正』四〇・五七二b）

某云く。在家菩薩には不邪淫を制す。他夫・他妻を姪せざる也。出家菩薩は一向に女人の三処、口道と大・小便道を姪せざる也。男に於いては二処、口道と大便道也。自ら根を磨り、精を漏らすは、波羅夷に非ず、軽垢に属す可し。人心を繫縛し、生死に流浪するは、姪戒に因らざること無し。故に、制して波羅夷と為す。之に依り、明曠云く。「第三非梵行戒。大論に云く、姪欲は衆生を悩まざすと雖も、心々を繫縛す、と。私情は逸蕩（きままにおぼれる）して、因果は輪廻し、愛河に漂溺す。五道に流転すること此れに由らざること莫し。故に重を制す。」（文、『大正』四〇・五八八b）

#### 第四不妄語戒（うそをつかない）

若し仏子、自ら妄語し、人に教えて妄語せしめ、方便して妄語せば、妄語の因、妄語の縁、妄語の法、妄語の業あり。乃至、見ざるを見たりと言ひ、見たるを見ずと云ひ、身心に妄語す。而も菩薩は常に正語・正見を生じ、亦た一切の衆生に正語・正見を生ぜしむ。而るに反つて更に一切衆生の邪語・邪見・邪業を起さしめば、是れ菩薩の波羅夷罪なり。

『義記』に云く。「第四不妄語戒。妄は是れ不実の名、凡を欺むき聖を調つり、人・心を廻惑する。所

以に罪を得る。此の戒は七衆同犯にして、大・小乗は俱に制す。」(文、『大正』四〇・五七二c)

某云く。世間に於いて、見ざるを見る等と云うを小妄語と名づけ、大妄語には非ず。未だ仏法を得ざるに得る等と云いて世間の人を誑かし、名利を招くは此れを大妄語と名づく。大妄語を以って波羅夷と為す。小妄語は輕垢罪なる可き也。波羅夷の所制には非ず。之に依り、明曠云く。「第四大妄語戒は、未だ得ざるを得ると謂い、聖を調つり凡を誑かす。時の俗を感動して狂げて名利を招く、故に重罪を得る。」(文、『大正』四〇・五八八c)

#### 第五酤酒戒（酒を売らない）

若し仏子、自ら酒を酤り、人に教えて酒を酤らしめば、酤酒の因、酤酒の縁、酤酒の法、酤酒の業あり。一切の酒を酤ることを得ざれ。是れ酒は罪を起こす因縁なり。而も菩薩は応に一切の衆生に明達の慧を生ぜしむべし。而るに反つて更に一切衆生に顛倒の心を生ぜしめば、是れ菩薩の波羅夷罪なり。

『義記』に云く。「第五酤酒戒。酤は貨質（売りあきなう）の名なり。酒は是れ所貨の物なり。所貨は乃ち多種あり。酒は是れ無明の薬にして、人をして昏迷せしむ。大士（菩薩）の体は人に智恵を与うべし。無明の薬を以て人に飲ますは菩薩の行に非ず。」(『大正』四〇・五七三a)



某云く。菩薩行は人に菓を与える可く、酔菓を与う可からず。而して酒は是れ罪を起こす本にして放逸の門なり。何ぞ他に与えて智恵を失わしめ、放逸にして他を損ぜしめんや。重を失う故に、之を制す。之に依り、明曠云く。「第五酤酒戒。酤は是れ貨売の名なり。酒は是れ昏酔の菓なり。酒に三十六失有り。放逸の門の故に重を制す」とは（文、『大正』四〇・五八九a）、此の意なり。但だ、重病を治す為に、或いは酤り、或いは買うことは制限に非ず。優婆離は病の比丘の為に、酒を与え病を治し、法を説き果を得しめたるが故なり。

#### 第六説四衆過戒（同法の四衆の七逆と十重の罪を暴かない）

若し仏子、自ら出家・在家の菩薩、比丘・比丘尼の罪過を説き、人に教えて罪過を説かしめば、罪過の因、罪過の縁、罪過の法、罪過の業あり。而も菩薩は外道の悪人、及び二乗の悪人の、仏法中の非法・非律を説くを聞けば、常に悲心を生じ、是の悪人の輩を教化して、大乘の善信を生ぜしむ。而るに菩薩反つて更に、自ら仏法中の罪過を説かば、是れ菩薩の波羅夷罪なり。

『義記』に云く。「説四衆過戒。説は是れ談道（語り言う）の名なり。四衆とは同法（大乘の菩薩）の四衆（出家と在家）を謂う。過とは七逆と十重なり。一には以て前人（現前の人）を抑没し（抑圧し没落させる）、二には正法を損する故に、罪を得る也。」（文、『大正』四〇・五七三b）

某云く。大乘の四衆の明德なひとの過を説かざるなり。利他の徳有りて、四衆に於いて明德の人の、或いは七逆を犯し、或いは十重を犯すとも、これを説かば彼れの利他行を障げる故に之を制す。菩薩は他の徳を揚げて過を掩い、利他の行を助ける可し。何ぞ過を説いて、前人の信心を失わしめんや。故に制して波羅夷と為す。之に依り、明曠云く。「第六説四衆名徳犯過戒。菩薩の運懷は三宝を弘く護り、悪を掩い善を揚ぐ。何ぞ過を説いて信心を塵黷す（きたなくけがす）容けんや。利他の行に乖く故に重犯を制す。」（文、『大正』四〇・五八九a）

第七自讚毀他戒（自己をほめ他人をそしることを制す）

若し仏子、自らを讚めて他を毀り、亦た人に教えて自讚毀他せしめば、毀他の因、毀他の縁、毀他の法、毀他の業あり。而も菩薩は、応に一切の衆生に代りて毀辱を加うるを受け、悪事を自ら己に向け、好事を他人に与うべし。若し自ら己が徳を揚げ、他人の好事を隠し、他人をして毀を受けしめば、是れ菩薩の波羅夷罪なり。

『義記』に云く。「自讚毀他戒。自讚とは自ら己の機能を称め、毀他は他の過悪を譏る。二事を備うる故に重し。菩薩は直を他に推り、曲れるを引いて己に向かわしむ。何ぞ我れを挙げ、他を毀る容けんや。故に罪を得る。」（文、『大正』四〇・五七三c）

某云く。菩薩は利他を以て本と為し、己身を次と為す。而るに、名聞利養の為に、己の機能を讚め、他人を毀れば、菩薩行に乖く。故に之を制す。之に依り、明曠云く。「第七自讚毀他戒は、自ら己の機能を讚め、他の盛徳を抑える。物を損ずること甚し。故に重罪に制す。」(文、大正四〇・五八九b)

第八慳惜加毀戒 (ものおしみして他人をそしめることを制す)

若し仏子、自ら慳惜、人に教えて慳惜せしめば、慳の因、慳の縁、慳の法、慳の業あり。而も菩薩は、一切の貧窮の人の来り乞うを見ては、前の人須むる所に随つて一切を給与す。而るに菩薩は、悪心と瞋心を以つて、乃至一錢・一針・一草をも施さず、法を求むる者有らんに、為に一句・一偈・一微塵許りの法をも説かず、而も反つて更に罵辱せば、是れ菩薩の波羅夷罪なり。

『義記』に云く。「第八慳惜加毀戒。慳惜は是れ愛憎(いとしまおしむ)の名なり。加毀は是れ身・口を以て、辱を加える。前人が財を求め、法を請うに、慳惜して与えず、復た毀辱(そしりはずかしめる)を加えれば、頓ちに化道に乖く、故に罪を得る。」(文、『大正』四〇・五七三c(4a))

某云く。前人(現前の人)の或いは財を求め、或いは法を求むるを、惜しんで与えず、反つて罵辱を加える者は、波羅夷を犯す。之に依り、明曠云く。「第八故慳加毀戒。菩薩の接生(衆生を接く)は施しを万行の首と為す。豈に更に鄙悋(いやしくおしむ)し、加えて復た毀辱せんや。故に重罪に制

す。」(文、『大正』四〇・五八九b) 但だ、前人が法を聞き、財を与えるに宜しからず(適切でなく)、慳惜し加毀するには、重を犯ぜず。之に依り、『義記』に云く。「若し彼れ、法を聞き財を得るのに宜しからず、呵辱せらる宜きは皆な犯ぜず」とは(文、『大正』四〇・五七四a)、此の意なり。

第九瞋心不受悔戒(いかって他を受け入れないのを制す)

若し仏子、自ら瞋り、人に教えて瞋らしめば、瞋の因、瞋の縁、瞋の法、瞋の業あり。而も菩薩は応に一切衆生の中に善根無諍の事を生じ、常に悲心を生ずべし。而るに反つて更に一切衆生の中に於て、乃至非衆生の中に於て、悪口を以て罵辱し、加うるに手打及び刀杖を以つてし、意猶お息まず。前の人が悔を求め善言懺謝するに、猶お瞋りを解かざれば是れ菩薩の波羅夷罪なり。『義記』に云く。「第九瞋心不受悔戒。悔諭(くいてあやまることば)を受けざれば、接他(他人と接わる)の道に乖く故に罪を得る。」(文、『大正』四〇・五七四a)

某云く。菩薩は慈悲と忍辱を以て本と為す。而るを、瞋毒を懷いて慈悲を損し、復た瞋恚を起こすのみならず、懺謝(くいあやまる)をも受けず、故に之を制す。一単(ひとたび)瞋恚を起こすと雖も、懺謝を受くれば、持にして犯に非ず。今の戒の意は、懺謝を受けざるを以て犯重と為す也。釈義は分明なり。断簡に及ばず。明曠の「不受懺謝戒」と名づくるは此の意なり。菩薩は未来際を尽くして衆

生を利益す可し。而るに今生の微恨みこんは当来たらいの大怨だおんと為る。瞋恚ちんゑを起こすのみに非ず、懺謝ざんげを受けざるかな。之に依り、明曠めいこく云く。「第九瞋心不受懺謝戒。夫れ菩薩と為つては忍辱にんじやくを懐と為す。而るに反つて、瞋毒ちんどくを内心うんしんに蘊積うんせきして、慈を傷つけ道を損す。功德くんとくを劫ぬすむ賊ぞくは瞋恚ちんゑに過たるは無し。今生に微恨みこんは当に大怨だおんと為るべし。故に重罪じゆうざいを制す。」(文、『大正』四〇・五八九c)

#### 第十謗三宝戒(仏・法・僧の三宝をそしらない)

若し仏子、自ら三宝そしを謗そしり、人に教えて三宝そしを謗そしらしめば、謗ぼうの因いん、謗ぼうの縁えん、謗ぼうの法ほふ、謗ぼうの業ごふあり。而も菩薩ぼさつは外道げだう及び悪人あくにんの、一言いちごんにも仏ぶつを謗そしる音声おんごうを見ては、三百さんひゃくの鉦しんに心こころを刺さされるが如くなるべし。況いはんや口くちに自ら謗そしりて信心しんしんと孝順心かうじゆんしんを生なぜざらんをや。而るに反かへつて更に、悪人あくにんと邪見じゃけんの人ひとを助たすけて謗そしらしめば、是れ菩薩ぼさつの波羅夷罪ばらゐざいなり。

『義記』に云く。「第十謗三宝戒ぼうさんぼうは、亦た謗菩薩法戒ぼさつほふとも云う。或いは邪見邪説戒じゃけんじゃせつと云う。謗そしは是れ乖背がひはいの名なにして、己おのれの宗しゆに乖あやく故ゆゑに罪つみを得える。」(文、『大正』四〇・五七四b)

某たれ云く。菩薩ぼさつは三宝さんぼうに於おいて、帰依渴仰けいゐかつやうの思しいを成なす可べし。乖背がひはいの思しいを成なす可べからず。而るに反かへつて、三宝さんぼうは外道げだうに如ごとかずと思おもつて、三宝さんぼうを謗そしれば重おもを犯かす也なり。心こころは三宝さんぼうに帰かへり、口くちは三宝さんぼうを謗そしらず、此れを持もつと云いふ也なり。

十重禁戒の行相は此の如し。

次には四十八輕戒なり。

第一不輕師友戒（受戒の師や同僚を輕んぜず敬う）

若し仏子、国王の位を受けんと欲する時、轉輪王の位を受くる時、百官に位を受くる時には、応に先ず菩薩戒を受くべし。一切の鬼神は王の身、百官の身を救護し、諸仏は歡喜したもう。既に戒を得已れば、孝順心と恭敬心を生ずべし。上座・和尚・阿闍梨・大徳・同学・同見・同行の者を見ては、応に起つて承迎し、礼拝し問訊すべし。而るに菩薩、反つて憍心・慢心・癡心を生じて、起ちて承迎・礼拝せず、一一に如法に供養せず。自ら身を売り、国城・男女・七宝百物を以て之を供給すべし。若し爾からずんば輕垢罪を犯す。〔《梵網經》卷下、大正二四・一〇〇五 a  
b〕

『義記』に云く。「第一不敬師友戒は、傲りを長す可からず。善に進むことを妨げるが故に制す。」（文、大正四〇・五七四 c）

某云く。此の戒の意は、憍慢（おごりたかぶる）の心を以て、師匠や同行を蔑むることを誡る也。菩薩は師を重んず可きを、反つて慢心を以て蔑れば、善根を生ず可からざる也。師・友に相い遇う時は、

敬いの心を以つて問訊もんじんす可し。之に依り、明曠みやうくわう云く。「初めに不敬師長戒には、菩薩は理として応に謙卑して、一切の有情を敬養きやうようすべし。況や師長に於いて輕慢きやうまんせんをや。行に違ふこと甚しき故に、制して首はじめに居おく。」(文、大正四〇・五九〇b)

## 第二不飲酒戒(酒を飲まない)

若し仏子、故こらに酒を飲めば、酒の過失を生ずること無量なり。若し自身の手で酒の器を過わたし、人に与えて酒を飲ましむる者は、五百世に手無し。何に況んや自ら飲むをや。一切の人に教えて飲ましめ、及び一切の衆生に酒を飲ましむることを得ざれ。況んや自ら酒を飲むをや。若し故らに自らも飲み、人に教えて飲ましめば、輕垢罪を犯す。

『義記』に云く。「第二不飲酒戒。酒は是れ放逸ほういつの門なる故に制す。」(文、大正四〇・五七五a) 某云く。酒は是れ罪を起こす本にして、放逸の門なるが故に之を飲む可からず。之に依り、明曠云く。「第二の不飲酒戒には、酒は是れ僇狂こんきやう(おろかにくるう)の藥なり。重き過ちは此れに由り生ず、故に制す。」(文、大正四〇・五九〇b) 但し重病を治す為には之を許す。或いは和藥(なごむくすり)、或いは不和藥あれども、兩種共に許す可し。息災にして、榮樂の為に之を飲む者は、三十五失を得る。『大論』に明かすが如し(『大智度論』卷一三、大正二五・一五八b)。病を治す為には之を許す。『分別功德論』

の如し。彼の『論』に云く。「祇園ぎおんに比丘びく在りて、病びやうい六年を経る。優婆離うぱりは往きて、所須を問えば、唯だ酒を思うと答え、語りて曰く。世尊に問うを待ちて、遂に往きて問えば、私は戒法に制する所の法には病苦を除くと言えり。優婆離は酒を索もとめて飲のみましめば平復せり。重ねて為に法を説き、羅漢果らかんかを得しむ。私は優婆離を讚ほめ、病を差いやさしめ、又た道を得しむという。」(『分別功德論』卷四、大正二五・四六c)

### 第三食肉戒（肉食をしない）

若し仏子、故らに肉を食せんや、一切の肉を食することを得ざれ。大慈悲の仏性の種子を断ち、一切衆生は見て而も捨て去る。是の故に、一切の菩薩は一切衆生の肉を食することを得ざれ。肉食すれば無量の罪を得。若し故らに食すれば軽垢罪を犯す。

『義記』に云く。「第三食肉戒じきじくは、大慈を断ず。大士は慈を懐くを本と為せば、一切悉く断ず。」(文、大正四〇・五七五a)

某云く。味食する為なれば、一切に悉く一切の肉食を断ず可し。大悲の行に背くが故也。之に依り、明曠云く。「第三の食肉戒には、菩薩は理として身しん(自己)を忘れても物ぶつ(衆生)を濟すくうべし。何ぞ反さかつて衆生の身分しんぶんを食す容べけんや。故に罪を制する也。」(文、大正四〇・五九〇b)但し、重病を治



すには制の限りに非ず。『義記』に云く。「若し重病有りて、薬を飲み能く治せば、律に准ずるに噉うことを得る」とは（大正四〇・五七五a）、此の意也。

#### 第四食五辛戒（葷くて辛いものを食べない）

若しは仏子、五辛を食することを得ざれ。大蒜・革葱・慈葱・蘭葱・興菓なり。是の五辛は一切の食の中に、食することを得ざれ。若し故らに食せば軽垢罪を犯す。

『義記』に云く。「第四食五辛戒。薰（葷）の臭いは法（浄法）を妨げる故に制す。」（文、大正四〇・五七五a）

某云く。菩薩は身器清浄にして、常に名香等を以って三宝に供う可し。而るに反って薰臭の五辛を食する故に、諸の賢聖は遠く去る。故に之を食す可からず。爰を以って、明曠云く。「第四の食五辛戒には、菩薩の所居は身口香潔なり。反って薰穢を食らわば、賢聖は之を遠る。是の故に犯を制す。」（文、大正四〇・五九〇c）五辛とは、諸家の釈は不同にして一准ならず。且く『義記』並びに明曠の『疏』に依れば、一には大蒜（しほひる）、二には革葱（にら）、三には韭葱（にらねぎ）、四には蘭葱（かさつき）、五には興渠なり。蘭葱とは、明曠には「蘭葱は小蒜・野蒜（のびる）等なり」と。興渠は五辛と共に療治せんが為には之を許す。『記』に云く。「必ず重病有りて、薬に餌うには断ぜず。身

子の行法の如し。菩薩も亦た応に制せざる也。」(大正四〇・五七五a～b) 『毘尼母論』に云く。「舍利弗は風疾に因り、よ医食して蒜(にんにく)を服するを、仏は聴ゆるしたもう。」(『毘尼母經』卷五、大正二四・八二六c)

第五不敬悔罪戒(罪を犯した者に懺悔することを教える)

若し仏子、一切衆生の八戒・五戒・十戒を犯し、禁を毀やぶり、七逆・八難・一切の犯戒の罪を見れば、応に教えて懺悔せしむべし。而るに菩薩、教えて懺悔せしめず、共に住して、僧の利養を同じくし、而も共に布薩し、同一の衆と住し説戒して其の罪を挙げ、教えて悔過けかせしめざれば、軽垢罪を犯す。

『義記』に云く。「不教悔罪戒は、以つて悪を朋ともなえば(犯罪の悪をとにもすれば)過とがを長ずる故に制す。」(文、大正四〇・五七五b)

某云く。此の戒は極めて護り難き戒也。末代は無道心にして、所犯を挙げれば、過失有る可し。若し所犯を挙げて、反つて過失(弊害)有らば、左右無く、所犯を挙げる可からず。追つて方便もて治擯じひんす(あやまちをなおししりぞける)可し。亦た唯だ所犯を知つて、治擯すること叶かなわず、同住(犯罪の者と同じ処に住む)して益無ければ、速かに住処を去る可し。若し、同住して巨益こやく有らば、持にし

て犯に非ず。所犯を挙げるを知つて、懺悔せしむ可し。慈悲無く懺悔せざれば、軽垢罪を犯す。

### 第六不供給請法戒（客僧をもてなして説法してもらう）

若しは仏子、大乘の法師、大乘の同学、同見・同行の、僧房・舎宅・城邑に来入し、若しは百里・千里より来るを見れば、即ち起ちて来るを迎え、去るを送り礼拝供養すべし。日日の三時に供養し、日食には三兩の金と、百味の飲食と、牀座・医薬をもつて法師に供事し、一切の須うる所を尽く之に給与すべし。常に法師を請じて、三時に法を説かしめ、日日の三時に礼拝し、瞋心と患惱の心を生ぜざれ。法の為に身を滅すとも、法を請いて懈らざれ。若し爾らずんば軽垢罪を犯す。『義記』に云く。「第六不供給請法戒。神に染まる（たましいを養う）の益を喪なうが故に制す。」（文、大正四〇・五七五b）

某云く。同宗知法（宗旨を同じくして法をよく知る）の僧有りて、寺中に来る時には、心を入れて随分の供給（もてなし）を致し、法を聞く可し。若し、憍慢・嗔心（おごりといかりの心）を以つて、供給・請法せざれば、軽垢を犯す。但し、嗔心と患惱の心無く、染心の分有る者は、持にして犯に非ず。志有りと雖も、力無くして供給に及ぶ可からざるは、制限に非ず。随分の（自分の能力に応じた）志有らば、持にして犯に非ず。

第七懈怠不聽法戒（なまけずに法を聴聞する）

若しは仏子、一切の処に毘尼經律を講ずること有らん。大舍宅の中に講法の処あらん。是れ新学の菩薩は、応に經律の卷を持して、法師の所に至り、聴受諮問すべし。若し山林樹下、僧地房中、一切の説法の処には悉く至りて聴受すべし。若し彼に至りて聴受せざれば、輕垢罪を犯す。

『義記』に云く。「第七懈怠不聽法戒。制意は前に同じ。」（文、大正四〇・五七五b）

某云く。此の戒の意は、心を入れて仏法を聞けと誡むる也。次上の戒は、同宗知法の人が寺中に来るときには、供給し請法（よくもてなして法を請う）せよと誡むる也。次に此の戒は、他所に説法の処有らば、行きて聴けと誡むる也。懈怠（なまける）の心無しと雖も、当に寺中に住すべく、勤行・修学・寺用作務等に依つて往かざれば、犯戒には非ず。徒らに住して、懈怠の心を以つて、往きて聞かざれば、輕垢を犯す也。

第八背大向小戒（大乘に背いて小乘を学んではいけない）

若しは仏子、心に大乘常住の經律に背いて、仏説に非ずと言ひ、而も二乘声聞・外道の、悪見の一切の禁戒と、邪見の經律を受持せば、輕垢罪を犯す。

『義記』に云く。「第八背大向小戒は、大に乖く故に制す。」（文、大正四〇・五七五b）

某云く。此の戒は、二諦・三宝戒・四種邪見（上・中・下・雑の四邪見）の中には、邪見の方便罪也。上の文（第十重戒の文）に云く。「下品邪見とは、三宝は外道に及ばずとは言わざれども、但だ中に於いて大を棄<sup>す</sup>てて小を取り、心中に二乗は勝れ大乗は及ばずと謂<sup>おも</sup>う。若し計（誤った考え）が未だ成（成就）せざれば、軽垢を犯す。下（第八輕戒）に自ら背大向小有り。」（文、大正四〇・五七四b）

#### 第九不看病戒（慈悲心をもつてよく看病する）

若しは仏子、一切の疾病の人を見ては、常に心に供養すること仏の如くにして、異なること無かるべし。八福田の中には、看病福田は第一の福田なり。若し父母・師僧・弟子の、疾病と、諸根の不具と、百種の病苦に悩むときは、皆な供養して差<sup>い</sup>えしむべし。而るに菩薩、悪心と瞋恨を以つて、僧房の中、城邑・曠野・山林・道路の中に至り、病を見ず救わざれば垢輕罪を犯す。

『義記』に云く。「第九不看病戒<sup>ふかんびょう</sup>は、慈に乖く故に制す。」（文、大正四〇・五七五c）

某云く。此の戒には、慈悲心有る者は自然に之を持ち、慈悲心無ければ戒を持ち難き也。而れども、分に随い力に随い、看病す可き也。「若し力及ばずとも、慈念心を起こせば犯さず」とは（文、大正四〇・五七五c）、此の意也。

第十畜殺具戒（殺生の道具を蓄えない）

若しは仏子、一切の刀杖・弓箭・鎗斧・鬪戦の具を畜うことを得ざれ。及び悪網羅、殺生の器を一切畜えることを得ざれ。而も菩薩は乃至父母を殺さるとも、尚お報を加えざれ。況んや一切衆生を殺さんをや。若し故らに一切の刀杖を畜えば、軽垢罪を犯す。

『記』に云く。「第十畜殺具戒は、慈を傷つけるを以つての故に制す。」（文、大正四〇・五七五c）某云く。此の戒の意は、一切の刀杖等を畜わえる可からず。刀杖は衆生を損害する故に、慈悲心に背く。若し、爾らずして畜わえるは犯に非ず。十八道具（菩薩が持つことを許される十八種物）に刀子有り。故に、益無き者は一切畜わえる可からざるなり。

第十一国使戒（国の使命を承けて軍中に加わらない）

仏子、利養と悪心の為の故に国の使命を通じ、軍陣台会し、師を興して相伐ち、無量の衆生を殺すことを得ざれ。而も菩薩は軍中に入りて往来することを得ず。況んや故らに国賊と作らんをや。若し故らに作さば、軽垢罪を犯す。

『記』に云く。「(国使戒は)夫れ、敵国の使命と為つて必ず盈虚(盛んなる様子と衰えるさま)を覘候し(うかがう)、矯誑し(いつわりだまし)、策略し、戦陣に邀え合わせ、情に勝ち負けを存う。本の慈に乖

くを以つて、文に国賊と云えり。」(文、大正四〇・五七五c)

某云く。菩薩は、慈悲に乖く故に、勝負合戦の為に、国使をば為さざる也。殺害の根本と為る故に、之を制す。但し、利養の思いを除き、和融(なかよくとけあう)の為に苦ならざれば、制限に非ず。之に依り、『記』に云く。「利悪心(利益と悪心)の為ならば和融を簡除す(けんじよ疎外する)。」(文、大正四〇・五七五c)

第十二販売戒(利益を求めて奴隸・家畜・棺桶材等を販売しない)

若しは仏子、故らに良人・奴婢・六畜を販売し、棺材・板木・死を盛るの具を市易すること、尚お自ら作すべからず。況んや人に教えて作さしむをや。若し故らに作さば、軽垢罪を犯す。

『記』に云く。「第十二販売戒は、利を希い物を損すれば、慈に乖く故に制す。」(文、大正四〇・五七六a) 某云く。利の為に、奴婢(ぬひ)・六畜(家畜)・棺材木等を販売すべからざる也。若し利養に非ずして、他の為に益有らば、且く之を許す可し。菩薩の利他の意樂は一准ならざるが故也。若し益無きは、之を許す可からず。

第十三謗毀戒（同法者に向つて他人の七逆・十重の罪を暴かない）

若しは仏子、悪心を以ての故に、事無きに他の良人・善人・法師・師僧・国王・貴人を謗り、七逆十重を犯せりと言わん。父母・兄弟・六親の中に於ては、応に孝順心と、慈悲心を生ずべし。而るに反つて更に逆害を加えて、不如意処に墮せしめば軽垢罪を犯す。

『記』に云く。「第十三謗毀戒は、前人（現前の人）を陥没す（陥れ没落させ）れば、慈を傷つける故に制す。」（文、大正四〇・五七六a）

某云く。此の戒の意は、境（対象）の上・下と、有戒・無戒を言うこと無く、同法の人（菩薩戒を受けている人）に向かつて、無事・有事（根拠の有ることと無いこと）共に毀謗すれば、軽垢を犯す。異法の人（菩薩戒を受けていない人）に向かい之を謗れば、重（第六説四衆過戒）を犯す也。毀謗とは、七逆・十重等を犯せしと云うこと也。

第十四放火烧山戒（山林原野に火を放つてはいけない）

若しは仏子、悪心を以つての故に、大火を放ちて山林曠野を焼くこと、四月より乃し九月に至る。火を放ち、若しは他人の家、屋宅・城邑・僧房・田木、及び鬼神・官物を焼かん。一切の有主物を故らに焼くことを得ざれ。若し故らに焼かば軽垢罪を犯す。



『記』に云く。「第十四放火烧ほうかしやうざん山戒は、有識（衆生）を傷損する故に制す。」（文、大正四〇・五七六a）某云く。此の戒の意は、山林を放火するに依り、一切の虫類及び人宅・田木・鬼神・官物等までも、焼失するが故なり。山林・広野に放火せざるは、持にして犯に非ざる也。

#### 第十五僻教戒（小乗や外道を人に教えてはいけない）

若しは仏子、仏弟子より外道悪人、六親、一切の善知識に及ぶまで、応に一一に教えて大乘の経律を受持せしむべし。応に教えて義理を解せしめ、菩提心・十発趣心 十長養心 十金剛心を発し、三十心の中に於て、一一に其の次第と法用を解せしむべし。而るを菩薩、悪心と瞋心を以つて横よこしに二乗声聞の経律、外道邪見の論等を教えれば、軽垢罪を犯す。

『記』に云く。「第十五僻教戒びやくきやうは、人をして正道を失わしむ故に制す。」（文、大正四〇・五七六a）某云く。此の戒の意は、悪心と瞋心を以つて、二乗・外道等の経律等を教え、二乗・外道の有に墮せしむ故に制す。若し、慈悲心を以つて、機を見て方便の為に之を教えるは、持にして犯に非ず。之に依り、『記』に云く。「機を見て物（衆生）を益するは犯せず」とは（文、大正四〇・五七六b）、此の意なり。

第十六為利倒説戒（自己利益の為に誤った法を説かない）

若しは仏子、応に好心をもて先ず大乘威儀の経律を学び、広く義味を開解すべし。後の新学の菩薩が、百里・千里より来りて大乘の経律を求むること有るを見ては、応に如法に為に一切の苦行を説き、若しは身を焼き、臂を焼き、指を焼かしむべし。若し身・臂・指を焼いて諸仏を供養せざれば、出家の菩薩に非ず。乃至餓えたる虎・狼・獅子、一切の餓鬼にも、悉く身肉手足を捨てて之を供養すべし。後一一に次第に為に正法を説き、心を開き意を解せしめよ。而るに菩薩は、利養の為の故に答うべきを答えず、経律の文字を倒さかさまに説いて前無く後なく、三宝を誘そりて説かば軽垢罪を犯す。

『記』に云く。「第十六為利倒説戒は、訓授（おしえさずける）の道に乖く故に制す。」（文、大正四〇・五七六b）

某云く。此の戒の意は、利養の為に、非器（器でない者）の為に深法（高深な教え）を授け、機量（機の熟している者）の為に法門を秘し、利の為に仏教に違い、檀那の為に戒を説く者には、之を制す。自身の利養の為に、或いは他人を乱せば、菩薩行に違ふ故に制す。若しは、慈悲を以つて之を授くるも、智力を以つて他の為に戒を授く可からざるが故也。聖智の玄まを窮きわめ、機かんがを鑿くわみるに得達せる人には戒を授けるを許すとも、末代には戒師有る可からず。只だ慈悲を以つて之を授けば失無き也。

第十七恃勢乞求戒（權勢をたのんで他人の財物を求めない）

若しは仏子、自ら飲食・錢財・利養・名譽の爲の故に、国王・王子・大臣・百官に親近して、恃んで形勢を作し、乞索・打拍・牽挽して、横に錢物を取り、一切に利を求むるを名づけて悪求・多求と爲す。他人に教えて求めしめ、都べて慈心無く、孝順心無くば、輕垢罪を犯す。

『記』に云く。「第十七恃勢乞求戒は、他を悩ます故に制す。」（文、大正四〇・五七六b）

某云く。名聞利養に住し、威勢を恃んで、他の財物を乞い求めるは、他を悩ます故に輕垢を犯す。或いは、他に教えて、我が爲に心行せず、方に物を乞取するは、此の戒を犯す也。

第十八無解作師戒（戒の正しい理解なければ戒師にはならない）

若しは仏子、戒を学び誦える者は日夜六時に菩薩戒を持ちて、其の義理と仏性の性を解すべし。而るに菩薩は、一句・一偈と及び戒律の因縁を解せずして、詐つて能く解すと言わば、即ち自ら欺誑し、亦た他人を欺誑すと爲す。一一に一切の法を解せずして、而も他人の爲に師と作りて戒を授けば、輕垢罪を犯す。

『記』に云く。「第十八無解作師戒は、解無く強て授けば、人を誤る失有る故に制す。」（文、大正四〇・五七六b）

某云く。四能と五徳（持戒・十臘・解律蔵・通禅思・慧蔵窮玄の「戒師五徳」、大正四〇・五六八a）を具して、戒師と成る可し。而るに、一句一偈の戒律の因縁を解せず、詐解して他に授くと云うは、人を誤る故に、軽垢を犯す也。但し、四能（同法菩薩・已發大願・有智有力・弁了開解の「授戒四能」、安然『広釈』大正七四・七六一c）と五徳を具せずとも、慈悲心に住して分に随い、形の如く戒相をも存知の分有らば、授く可き也。『經』の文を案ずるに、「一句一偈の戒律の因縁を解せず、詐りて能く解せりと言わば、即ち為に自ら欺誑し、他を欺誑す。」（文、大正二四・一〇〇六b）随分の解有る者は授く可しと見たり。囊を捨て珠を取る譬え、之を思え。

第十九両舌戒（二枚舌を使い和合の人を仲違いさせてはいけない）

若しは仏子、悪心を以ての故に、持戒の比丘が手に香炉を捉り菩薩行を行ずるのを見て、而も両頭を鬪い構えしめて、賢人を誘欺し、悪として造らざる無し。若し故らに作らば、軽垢罪を犯す。『記』に云く。「第十九両舌戒は、彼れと此れを違扇す（相いかまえさせてあおる）れば、和合に乖く故に制す。」（文、大正四〇・五七六b）

某云く。此の戒は両舌を持つ可き相也。両舌は彼・此を鬪諍せしむる源也。菩薩は彼・此をして和合せしむ可し。而るを反つて、鬪諍せしめる故に、両舌す可からざる者也。

第二十不行放救戒（放生を行い生命あるものを救護する）

若しは仏子、慈心を以ての故に放生の業を行はずべし。一切の男子は是れ我が父、一切の女人は是れ我が母なり。我れ生生に之に従つて生を受けざるということ無し。故に六道の衆生は皆な是れ我が父母なり。而るを殺して而も食うは、即ち我が父母を殺し、亦た我が故身をも殺すなり。一切の地・水は是れ我が先身、一切の火・風は是れ我が本体なり。故に常に放生を行じ、生生に生を受けるを常住の法となし、人に教えて放生せしめよ。若し世人が畜生を殺すを見る時は、応に方便して救護し、其の苦難を解き、常に教化して菩薩戒を講説して、衆生を救度すべし。若し父母・兄弟が死亡の日には、応に法師を請じて菩薩戒経を講ぜしめて、福をもて亡者を資け、諸仏を見ることを得て、人・天上に生ぜしむべし。若し爾らば、輕垢罪を犯す。

『記』に云く。「第二十不行放救戒は、危きを見て済わざれば、慈に乖く故に制す。」（文、大正四〇・五七六c）

某云く。此の戒の意は、人倫・畜生と、一切の生有る者の危を見れば、方便もて救護す可し。親・疎を撰ぶ可からず。爾らざれば、慈悲の門に乖くが故也。菩薩は、慈悲を行ずるを本と為す。『記』に「何ぞ危きを見て済わざる容けんや。大士は危を見て、命を致すが故也。」とは（文、大正四〇・五七六c）、此の意也。但し、力及ばざれば、制する限りには非ず。且だ慈悲に住して、分に随つて護る可き也。

第二十一瞋打報仇戒（嗔と打をもつて報復してはいけない）

仏子、瞋を以て瞋に報い、打を以て打に報ゆることを得ざれ。若し父母・兄弟・六親を殺さるとも報を加うることを得ざれ。若し国主が、他人の為に殺さるも亦た報を加うることを得ざれ。生を殺して生に報ゆれば孝道に順せず。尚お奴婢を畜えて打拍・罵辱せざれ。日に三業を起して口の罪無量なり。況んや故らに七逆の罪を作らんをや。而るに出家の菩薩は、慈無く讎に報い、乃至六親の中に故らに報せば、軽垢罪を犯す。

『記』に云く。「第二十一瞋打報仇戒は、既に慈忍（慈悲と忍辱）を傷つけ、方に復た怨を結ぶ故に制す。」（文、大正四〇・五七六c）

某云く。此の戒の意は、瞋を以つて嗔を報じ、打を以つて打に報うるは、菩薩の忍慈に乖く故に制する也。設い、父母・兄弟を殺されるとも、報ずる可からず。今生の微怨（わずかなうらみ）は、生々の（幾世代にもわたる）怨となるが故に、継い罵詈し打擲されるとも、報を加える可からざる者也。

第二十二憍慢不請法戒（慢心をもつて法を聴かないのを制す）

若しは仏子、初めて出家して、未だ解する所有らざるに、而も自ら聰明有智を恃み、或は高貴・年宿を恃み、或は大姓・高門・大解・大福・饒財・七宝を恃み、此れを以て憍慢して、而も先学

の法師に経律を諍受せず。其の法師は或は小姓・年少・卑門・貧窮・諸根不具なりとも、而も実に徳有りて一切の経律を尽く解す。而も新学の菩薩は、法師の種姓を覩ることを得ざれ。而るに來りて法師に第一義諦を諍受せざれば、輕垢罪を犯す。

『記』に云く。「きようまんふしやうぼう 憍慢不請法戒。慢は高山の如く、法水に住せず、伝化の益に乖くこと有る故に制す。」  
(文、大正四〇・五七六c)

某云く。此の戒の意は、自ら高貴・福貴・聰明・多智なるが故に、憍慢の心を以って、法をよく知るも年少・卑門・貧窮なるゆえの僧を請まねいて、法を聞かざれば、伝化(法を伝え教化する)の益に乖く故に、之を制する也。菩薩は誤つて、卑賤・貧窮するとも、解する所有る人に於いては、問う可きを恥じる可からざる也。

### 第二十三憍慢僻説戒(慢心で経律をゆがめて説くのを制する)

若しは仏子、仏の滅度の後、好心を以て菩薩戒を受けんと欲する時、仏菩薩の形像の前に於て自ら誓つて戒を受けよ。当に七日をもて仏前に懺悔し、好相を見ることを得れば、便ち戒を得る。若し好相を得ざれば、応に二七・三七日乃至一年にも要す好相を得べし。好相を得おわれば、便ち仏菩薩の形像の前に受戒することを得よ。若し好相を得ざれば、仏像の前に受戒すると雖も、得

戒せず。若し現前に先に菩薩戒を受けし、法師の前にして受戒する時は、要ずしも好相を見ることを須もちいず。何を以ての故に。此の法師は、師師相授あひくるを以ての故に好相を須もちいず。是を以て、法師の前にして戒を受ければ即ち得戒す。重心を生ずるを以ての故に、便ち得戒す。若し千里の内に、能く戒を授くる師無ければ、仏菩薩の形像の前にして受戒することを得るも、而も要かならず好相を見よ。若し法師、自ら経律と大乘の学戒を解せるに倚りて、国王・太子・百官の与たふに以て善友と為り、而も新学の菩薩来りて、若しは経の義、律の義を問わんに、軽心・悪心・慢心を以て一一に好く答えざれば、軽垢罪を犯す。

『記』に云く。「第二十三憍慢僻きようまんびやくせつ説戒は、教訓（おしえさとす）の道に乖く故に制す。」（文、大正四〇・五七七 a）

某云く。此の戒の意は、慈悲を以つて他を利するを本と為す故に、正直に人を教えて、経・律を解せしむ可し。而るを反つて、軽心（輕蔑心）・慢心・悪心を以つて、新学の菩薩が来て仏法を尋問するのに答えざれば、人を迷惑する（まよいまどわす）故に、之を制す。若し悪心無く、機の堪た不（能力に堪たえると堪たえないと）に随つて、方便を用いて説く者は、犯に非ざる也。



第二十四習学非仏戒（大乘を捨て二乗や俗典を学ぶのを制す）

若しは仏子、仏の経律と、大乘の正法・正見・正性・正法身有らんに、而も勤学し修習すること能わず。而も七宝を捨てて、反つて邪見の二乗・外道・俗典・阿毗曇・雜論・書記を学べば、是れ仏性を断じ道を障さえるの因縁にして、菩薩の道を行ずるに非ず。若し故らに作さば、軽垢罪を犯す。

『記』に云く。「第二十四習学非仏戒（不習学仏戒）は、努める所をば努めず、学ぶふからざる所を務むれば、出要の道に乖ひく故に制す。」（文、大正四〇・五七七a）

某云く。此の戒の意は、小乗・外道の俗典等は之これを学ぶ可からず。大乘の菩薩は、大乘の三学を学び、自利・利他す可し。小乗と外道の法は、大乘の菩薩の心を障げる毒藥也。仍つて、之を学ぶ可からず。但し、彼を益するが為に学ぶのは、犯には非ず。之に依つて、『記』に云く。「小を習うも大を助けるには犯ぜず。外道を伏せんが為に、其の經書を読む者も、亦た犯ぜず。菩薩は若し二乗を撥無はつむ（排斥）すれば、亦た名づけて犯と為す。若し二乗の法を学んで、二乗を引化し大乘に入らしめんと欲せんが為なれば、犯ぜざる也。」（文、大正四〇・五七七a）

第二十五不善和衆戒（衆の主は衆を和合せ三宝物を私有しない）

若しは仏子、仏の滅後に、説法の主と爲り、僧房の主、教化の主、坐禪の主、行來の主と爲らんに、  
応に慈心を生じて善く鬪訟を和し、善く三宝物を守るべし。度無く用いて自己の有うの如くすること  
と莫かれ。而るに反つて、衆を乱して鬪諍とうじやうせしめ、心を恣ほしいままにして三宝物を用いば、輕垢罪を犯す。  
『記』に云く。「（不善和衆戒は）夫れ、衆の主と爲らば、必ず事をして衆心に会し、方に能く後生（後  
に生まれるもの）を伝益し、彼・我に利を獲しめよ。而るを反つて、鬪乱を起こし、用いて節用（且  
無ければ、自ら損し、他を損する故に制す。）」（文、大正四〇・五七七 a）

某云く。此の戒の意には、坊主・長老と爲つて衆人を領り、寺中の常住の三宝物を守護することは、  
戒律の如くすべし。衆中に向かい、用う可きを用い、衆心を会して鬪乱を止め、自・他共に得益す可  
し。而るを反つて、衆中に向かわず、乱して用いざるを用うれば、設い自ら用いるに非ずと雖も、輕  
垢を犯す也。自ら用うと雖も、盜心無きが故には輕垢を犯す。盜心を以つての故に、衆に白いわずに己  
に用い、及び三宝物を互用する（他に転用する）は、重（第二重盜戒）を犯す也。之に依り、明曠云く。  
「法として衆に訓おしえること無きに由り、乃ち自・他をして不用ふようにして用ならしむ（用うべきでないこ  
とに用いる）を、名づけて無度（節度のないこと）と爲す。自ら盜心無ければ、但だ輕垢を結ぶ。若し、  
其れ己を潤し、及び三宝混和せば、亦た声聞の互用にして、重を得るに同じ。」（文、大正四〇・五九四 a）

但し、衆に白いわず、僧の為に用うるは、応に理として用にして用なる可し。僧衆を助けて鬪乱無ければ、必ずしも犯には非ず。師を莊嚴ちゆううしんし、偷心ちゆうしんに由らず、亦た己のためならず、但だ僧の為にして而も僧に白いわざるは、是れ輕にして重には非ざれば、此れ常の律儀也。但だ、菩薩は他を利する事広き故に、時に随う可し。但し、僧の為に用いざる分には輕を犯す。但し、事に由る可し。

## 第二十六独受利養戒（檀那の布施を独り受けない）

若もしは仏子、先に僧房の中に在りて住し、後に客菩薩の比丘が、僧房・舎宅・城邑と、国王の舎宅の中、乃至夏坐安居の処、及び大会の中に入入するを見るときは、先住の僧が応に来るのを迎え、去るを送り、飲食供養し、房舎・臥具・繩床を事に給与すべし。若し物無くば、応に自身を売り、及び男女を以て供給くききゆうし、所須しよしゆ悉く以て之を与うべし。若し檀越来りて衆僧を請すること有らば、客僧にも利養の分有れば、僧房の主は、応に次第に客僧を差しかして請を受けしむべし。而るに先住の僧が独り請を受けて、客僧を差しかわざれば、僧房の主は無量の罪を得、畜生と異なること無し。沙門に非ず、積種の性に非ず。若し故らに作さば、輕垢罪を犯す。

『記』に云く。「第二十六独受利養戒どくじゆりよう。僧次そうじに（先輩・後輩の順に）僧を請こうは客・旧を問わず、等しく皆な分にせよ。而るを、旧人（先輩僧）が独り受けて以って客（新来の僧）に分かたざれば、施主

の心に乖き、貪むさぼる故に制す。」(文、大正四〇・五七七b)

某云く。此の戒の意は、菩薩は慈悲を以つて檀那だんなの施を、客・旧を簡えらばず、平等に受く可き也。而るを反つて、客僧を隔てる者は軽垢を犯す。檀那は衆僧を請こうとき、私に客僧を隔てば、檀那の平等の福田を失い、軽垢を犯す。若し、檀那にして客僧を隔てる者あらば、教化して平等に施さしむ可し。教訓に依り施す可きことを知るにて、教訓せざれば軽垢を犯す。教訓すべくからざるを知つて、機に嫌悪せられ教訓す可からざれば、犯には非ざるる也。

### 第二十七受別請戒（個別の招待を受けない）

若しは仏子、一切別請を受けて利養を己に入れることを得ざれ。而も此の利養は十方僧に属す。而るを別して請を受ければ、即ち十方僧の物を取りて己に入れるなり。八福田の中に、諸仏・聖人、一一の師僧、父母・病人の物を自己に用いるが故に、軽垢罪を犯す。

『記』に云く。「第二十七受別請戒じゆべつしよう。各おの別請を受くれば、則ち施主は十方の僧を請わずして、施主をして平等心の功德を失わしめ、十方の僧には常の利施を失わしむ故に制す。」(文、大正四〇・五七七b)

某云く。此の戒の意には、菩薩は別請（個別の招待）を受く可からず。大悲の利施に乖く故に、軽垢

を犯す。之に依り、『記』に云く。「凡そ齋会の利施には悉く別請を断ぜよ。」(文)但し、機を見て益有れば、之を受く可し。是れを以つて、『記』に云く。「若し、受戒と説法を請われれば、機を見て或いは比智をもて、此の人は我れ無くしては、則ち功德を営まずと知るときは、此の如き等は制せず。」(文、大正四〇・五七七b)

### 第二十八別請僧戒 (個別の招待は僧次によってなす)

若しは仏子、出家の菩薩、在家の菩薩、及び一切の檀越有りて、僧の福田を請い、願を求めるときは、應に僧房に入りて知事の人に問うべし。今、次第に請わんと欲すれば、即ち十方の賢聖僧を得る。而るに世人は別に五百の羅漢・菩薩僧を請うは、僧次の一凡夫僧に如かず。若し別に僧を請えば是れ外道の法なり。七仏に別請の法無く、孝道に順ぜず。若し故らに僧を別請すれば輕垢罪を犯す。

『記』に云く。「別請僧戒。当に知るべし、是(請く僧を私に選別すること)の心は則ち狭劣と為り、平等心を失うと。」(文、大正四〇・五七七c)

某云く。此の戒の意は、菩薩は平等心を以つて、普く請う可し。普く請するは、心広きを以つての故に、福を得ること無辺也。別請は善根不淨にして、功德を得ること微少也。別に衆多の僧を請う(別

請する）自りは、一人を僧次に請うとき、其の福は無量也。人数の多少を云わず、僧次に（僧の法臘の順序に従って）請うときは一人を別請するとも、犯戒には非ず。『記』に「一食の処に、人数の多少を問うこと莫く、止だ一りの僧次を請えば、便ち犯さず」とは（文、大正四〇・五七七c）、此の意也。

#### 第二十九邪命自活戒（邪な方法で生活してはいけない）

若しは仏子、悪心を以ての故に、利養の為の故に、男女の色を販売し、自らの手で食を作り、自ら磨り、自ら舂き、男女を占相し、夢の吉凶に是れ男、是れ女と解し、咒術し工巧し、鷹の方法を調べ、百種の毒薬、千種の毒薬、蛇毒・生金銀毒・蠱毒を和合せば、都て慈心無し。若し故らに作さば、軽垢罪を犯す。

『記』に云く。「邪命自活戒。大論に云く、貪心をもつて身・口を発すを、名づけて邪命と為すと。文『梵網経』の文）には七事を列し、例同する者は皆な犯にして、浄命（清き生活）に乖く也。」（文、大正四〇・五七七c）

某云く。此の戒の意は、利養の心に住して、恵悲（智慧と慈悲）無く、邪命自活すれば、利他に乖く、故に軽垢を犯す也。此の戒に制する所の七種七事は、一に女色を販売し、二に自らの手で食を作り、三に吉兆を相て、四に呪術し、五に工巧し（絵画彫刻をよくする）、六に医の方（医術）を調べ、七

に毒菓を和合して人を殺す等也。出家・衆生・檀那の信施は同じく淨き食也。

第三十不敬好時戒（修行するのに好ましい齋日をよく守る）

若しは仏子、悪心を以ての故に、自身に三宝を謗り、詐りて親附を現ず。口には便ち空を説いて、行は有の中に在り。白衣の為に男女を通致して、交会姪色し、縛著せしめて、六齋日と、年の三長齋月に於て、殺生・劫盜・破齋・犯戒を作さば、輕垢罪を犯す。

『記』に云く。「第三十不敬好時戒。三齋（三長齋月）と六齋（六齋日）は並びに是れ鬼神が力を得る日なり。此の日には宜しく善を修せよ。福は余日に過ぐるとも、而も今の好時（三長齋月と六齋日）に於いて虧慢（かけおこたる）すれば、更に犯す。所犯の事に随い、篇に随つて罪を結ぶ。此の時、此の日を知らざる応からざれば（齋月と齋日を知らないことがあつてはいけないために）、この一戒を加う。」（文、大正四〇・五七八a）

某云く。此の戒の意は、三齋月（正・五・九月）と三齋日（六齋日）に於いて、別に善を修め誦誦・坐禪等をなす可し。而るを齋月と齋日に於いて、破戒に及び、善根を修めざる者は、輕垢を犯す也。但し、破戒の時は、所犯の罪に随つて結ぶ篇は不同にして、今の意に非ず。但だ、出家の菩薩は時節を論ぜず、尺寿（生涯）に持齋する故に、舌根等を修む可き也。在家菩薩は、齋月と齋日に於いて持

齋す可く、余の月日には之を制せず。持齋に於いて、三品あり。一には尽寿に持齋す。此れは出家菩薩なる可し。二には三齋月と六齋日（毎月の八・一四・二五・二三・二九・三〇日）なり。三には三齋月に於いて白月十五日（ひと月の前半）に持齋す。此の二品は、在家の菩薩に制す可き也。齋月と齋日の持齋は、出家に通ずと雖も、機嫌は悪き（時機をきらうことはよくない）故に、出家の菩薩は尽寿に持齋するを以つて本と為す可し。

第三十一不行救贖戒（仏像や經典が売られるときは買い取る）

仏の言わく、仏子、仏滅度の後、悪世の中に於て、若し外道と一切の悪人・劫賊が、仏菩薩父母の形像を売り、経律を販売し、比丘・比丘尼を販売し、亦た発心の菩薩道人を売り、或いは官使と為り、一切の人に与えて奴婢と作すを見れば、而も菩薩は是の事を見已りて、応に慈悲心を生じて方便救護し、処々に教化して物を取り、仏菩薩の形像及び比丘・比丘尼、発心の菩薩、一切の経律を贖うべし。若し贖わずんば、軽垢罪を犯す。

『記』に云く。「第三十一不行救贖戒。仏・菩薩の像を売るもの有るを見るときは、救贖す（すくいあがなう）可し。損辱（そこないはずかしめる）の甚しきは、大士（菩薩）の行に非ず。応に力に随つて救贖すべし。不なれば（しからざれば）、罪を犯す故に制す。」（文、大正四〇・五七八a）



某云く。菩薩は仏・菩薩の經論と、発心の菩薩・比丘・比丘尼等を売るのを見るとき、力に随つて救贖す可し。爾らざれば、輕垢を犯す也。若し、恵と悲心有りて、方便救護の思ひ有りと雖も、力及ばざれば、力に随つて救贖す可し。恵と悲心無く、見ながらに救贖の思ひ無く、贖わざれば輕垢を犯す也。

### 第三十二損害衆生戒（衆生を損害する道具をもつてはいけない）

若しは仏子、刀杖・弓箭を畜え、輕秤・小斗を販売し、官の形勢に因りて人の財物を取り、害身を以て繫縛し、成功を破壊し、猫・狸・猪・狗を長養することを得ざれ。若し故らに作さば、輕垢罪を犯す。

『記』に云く。「損害衆生戒。此れに六事有り。遠く損害を防ぎ、慈に乖く故に制す。」（文、大正四〇・五七八a）

某云く。此の戒の意は、菩薩は慈悲を以つて、衆生を利す可し。衆生を損害す可からざるが故に。①殺具を販売し、②輕秤（分銅を軽くした秤）・小斗（容量を小さくした斗）を畜え、③官の形勢に因つて求めて人の財物を取り、④害心をもて繫縛し、⑤成功を破り、⑥猫・狸・猪・狗を長養す。此れ等の六事は衆生を損害する道理有るが故に、之を犯す可からず。慈悲に乖くが故也。

第三十三邪業覺觀戒（囲碁・鬪戯・音楽等の娯楽をしない）

若しは仏子、悪心を以ての故に一切の男女等の鬪い、軍陣の兵将・劫賊等の鬪いを觀、亦た吹貝・鼓角・琴瑟・箏笛・笙篳・歌叫・伎楽の声を聴くことを得ざれ。樗蒲・囲碁・波羅賽戯・彈碁・六博・柏棊・擲石投壺・八道行城、爪鏡・著草・楊枝・鉢盂・髑髏をもつて、而も卜筮を作すことを得ざれ。盜賊の使命を作すことを得ざれ。一一に作すことを得ざれ。若し故らに作さば、輕垢罪を犯す。

『記』に云く。「(邪業覺觀戒には) 凡そ運為する所は、皆な正業に非ず、思想と覺觀は心道を乱すことと有るが故に制す。」(文、大正四〇・五七八b)

某云く。此の戒の意は、正道を思惟して、經論等を觀見し、衆生を利す可し。而るを反つて、邪念を以つて、無益に鬪諍等の事を見て自らの娯みと爲し、管弦を聴き、自ら勝負事を作して遊戯する。此れ等は皆な正道を乱し、自利・利他を障げる故に、輕垢を犯す也。所制に於いて、兩事(男女等鬪・軍賊相鬪を觀る)と、八事(吹貝・鼓角・琴瑟・箏笛・笙篳・歌叫・伎楽等の自娯と、樗蒲・囲碁・賽戯・彈碁・六博等の雜戯の八事)と、六事(爪鏡・髑髏等の卜筮六事)と有り。經文分明なり。見る可し。

第三十四暫念小乘戒（暫くも小乗を念じてはいけない）

若しは仏子、禁戒を護持し、行住坐臥、日夜六時に是の戒を讀誦すること、猶し金剛の如く、浮囊を帶持して大海を渡らんと欲するが如く、草繫の比丘の如くせよ。常に大乘の善信を生じて、自ら我は是れ未成の仏、諸仏は是れ已成の仏なりと知り、菩提心を發して念念に心を去らしめざれ。若し一念にも、二乘・外道の心を起さば、輕垢罪を犯す。

『記』に云く。「第三十四暫念小乘戒は、本の習いし所に乖く故に制す。」（文、大正四〇・五七八b）某云く。此の戒の意は、一向に大乘を捨てるには非ずして、且く小乗は行じ易く、小乗の三学を修め、結（煩惱）を断じて以後に衆生を利せんと思ふ。此れ等は、且く念は退くと雖も、此れを以つて根本と為せば、大乘戒の利益を退く故に、輕垢を犯す。之に依り、『記』に云く。「此の戒の所制は、大に背かんと欲せずして、正しく小乗は行じ易いと言ひ、且く結を断じて、然る後に生（衆生）を化（教化）せんと欲す」とは（文、大正四〇・五七八b）、此の意也。

第三十五不發願戒（誓願を起さねばならない）

若しは仏子、常に心に一切の願を發して、父母・師僧・三宝に孝順し、好師・同学・善友・知識を得て、常に我れに大乘の経律を教え、十發趣・十長養・十金剛・十地に、我れをして開解せし

め、如法に修行し、堅く仏戒を持たんと願うべし。寧ろ身命を捨つるとも念々に心を去らしめざれ。若し一切の菩薩は、是の願を發さざれば、輕垢罪を犯す。

『記』に云く。「不發願戒ふほつがん。菩薩は常に応に勝事を願求すべし。心を善境に縁ずれば、将来此れに因より剋遂こくすいす（なしとげる）。若し願を發おこさざれば、善を求める心は、遂げ難き故に制す。」（文、大正四〇・五七八b）

某云く。大乘の菩薩は必ず、先に此の願を發す可し。此の願を發せば、万行・万善は自然に具足して、仏道を成ずること、併に此の願の力也。願の体に十有り。『記』に云く。「願の体に十事有り。一には父母・師僧に孝なるを願う。二には好ましき師を得ることを願う。三には勝友・同学を得ることを願う。四には我れに大乘律を教えることを願う。五には十發趣（十住）を解せんと願う。六には十長養（十行）を解せんと願う。七には十金剛（十回向）を解せんことを願う。八には十地を解せんことを願う。九には如法に修行せんと願う。十には堅く仏法を持つことを願う。」（文、大正四〇・五七八b）但し、四弘（四弘誓願）を發せば、十願は満足する也。

第三十六不發誓戒（先の誓願の上にさらに誓いを立てる）

若しは仏子、十大願を發し已おわつて、仏の禁戒を持ちて是の願を作して言うべし、①「寧ろ此の身

を以て熾然しななる猛火の、大坑・刀山に投ずとも、終に三世の諸仏の経律を毀犯きぼんして、一切の女人と不淨の行を作さじ」と。  
②復た是の願を作すべし。「寧ろ熱鉄の羅網らもうを以て、千重に周匝して身に纏まとうとも、終に破戒の身を以て信心檀越の一切の衣服を受けじ」と。  
③復た是の願を作すべし。「寧ろ此の口を以て、熱き鉄丸及び大流の猛火を呑んで百千劫を経るとも、終に破戒の口を以て、信心檀越の百味の飲食を食せじ」と。  
④復た是の願を作すべし。「寧ろ此の身を以て、大なる流猛火の羅網と、熱鉄の地上に臥すとも、終に破戒の身を以て、信心檀越の百種の床座を受けじ」と。  
⑤復た是の願を作すべし。「寧ろ此の身を以て、三百の鋒ほこを受け刺され、一劫・二劫を経るとも、終に破戒の身を以て、信心檀越の百味の医薬を受けじ」と。  
⑥復た是の願を作すべし。「寧ろ此の身を以て、熱き鉄鑊てつかくに投じて百千劫を経るとも、終に破戒の身を以て、信心檀越の千種の房舎・屋宅・園林・田地を受けじ」と。  
⑦復た是の願を作すべし。「寧ろ鉄槌を以て、此の身を打ち碎き、頭より足に至るまで微塵みじんの如くならしむるとも、終に破戒の身を以て、信心檀越の恭敬・礼拝を受けじ」と。  
⑧復た是の願を作すべし。「寧ろ百千の熱鉄の刀鋒を以て、其の両目を挑えぐるとも、終に破戒の心を以て、他の好色を視ず」と。  
⑨復た是の願を作すべし。「寧ろ百千の鉄錐を以て、耳根を剉刺して一劫・二劫を経るとも、終に破戒の心を以て、好き音を聴かず」と。  
⑩復た是の願を作すべし。「寧ろ百千の刃刀を以て、其の鼻を割去すると、終

に破戒の心を以て、諸香を貪り嗅がず」と。⑪復た是の願を作すべし。「寧ろ百千の刃刀を以

て、其の舌を割断すとも、終に破戒の心を以て、人の百味の浄食を食せじ」と。⑫復た是の願

を作すべし。「寧ろ利き斧すゑどを以て、其の身を斬り斫きるとも、終に破戒の心を以て、好触を貪著せじ」

と。⑬復た是の願を作すべし。「願くば一切の衆生に悉く成仏を得しめん」と。而るに菩薩は、

若し是の願を發さざれば、軽垢罪を犯す。(①)⑬の番号とかぎかつこは引用者が私に付した)

『記』に云く。「不發誓戒ふほつせい。誓いは是れ必固の(決意のかたい)心にして、願の中の勇烈(いさましく

はげしい)の意こころなり。始行の心弱ければ、宜しく須く防持すべし。若し、發心ほつしんし作為さいせざれば、亦た

違犯を生ず、故に制す。」(文、大正四〇・五七八b)

某云く。此の戒の意は、惣じて十願を發すと雖も、別に勇猛に要誓せざれば、所求の願は速疾に成じ

難き故に、制して願の上に要誓して為に願を成ずる也。此の後に固く四弘願を發せば、退失せず、具

足す可き也。

### 第三十七冒難遊行戒 (春秋に遊行するとき危難処に近づかない)

若しは仏子、常に応に二時に頭陀ずだし、冬夏に坐禪し、結夏安居ゆうげあんごすべし。常に楊枝ようじ・澡豆そうず・三衣さんね・

瓶びょう・鉢はち・坐具ざぐ・錫杖しやくじやう・香炉かうろ・漉水囊すくすいのう・手巾てぬぎん・刀子とうず・火燧かすい・鑷子じやうし・繩牀じようじやう・經きやう・律りつ・佛像ぶつざう・菩薩の形

像を用いよ。而も菩薩は、頭陀を行ずる時、及び遊方の時、百里千里に行来せんに、此の十八種の物を常に其の身に随うべし。頭陀は正月十五日より三月十五日に至り、八月十五日より十月十五日に至る。是の二時の中に、此の十八種物を、常に其の身に随えること、鳥の二翼の如くすべし。若し布薩の日には、新學の菩薩は、半月半月に常に布薩して、十重四十八輕戒を誦うべし。時に、諸仏菩薩の形像の前に於て、一人布薩すれば即ち一人で誦え、若し二人・三人乃至百千人なりとも、亦た一人で誦えよ。誦者は高坐に、聽者は下座せよ。各おのに九条・七条・五条の袈裟を披るべし。結夏安居には一に法の如くせよ。若し頭陀の時は、難処に入ること莫かれ。若しは国難・悪王、土地の高下、草木の深淺、師子虎狼、水火風難及び劫賊、道路の毒蛇など、一切の難処に悉く入ることを得ざれ。若し頭陀行道し、乃至夏坐安居するには、是の諸の難処には悉く入ることを得ざれ。若し故らに入らば輕垢罪を犯す。

『記』に云く。「第三十七冒難遊行戒ぼうなんゆぎょうというは、始行の菩薩は業多く定まらず。且く、人身得ること難く、道器と爲るに堪たえたれども、慎つしまずして遊行ゆぎょうすれば、夭逝ようせい有るに致る。危うきに在つて念を生ずれば、喪うしなう所の事は重し。慎しまざるを以つての故に制す。」(文、大正四〇・五七八c)

某云く。此の戒の意は、春秋に乞食こつじきし遊行ゆぎょうし、物(衆生)を化(教化)す。冬・夏に坐禪して、道(仏道)を進む可し。此の間に於いて、諸の妨難有る処に、遊行し教化す可からず。難所に於いて遊行す

れば、中天の（思いがけない）危難に遇う。身心共に勞わしく道を破損する故に、難処に遊行す可からず。遊行の時は、十八種（三衣・鉢・坐具・漉水囊・錫杖・楊枝・澡豆・瓶・香爐・手巾・刀子・火燧・鐻子・繩床・經・律・仏像・菩薩形像）の、道具等を具足す可し。只だ、此の戒は難処に遊行せざる者には、持にして犯に非ざる也。故に、冒難遊行戒と云う也。

### 第三十八尊卑次序戒（座次は法臘の順序による）

若しは仏子、応に法の如く次第に坐すべし。先に受戒せし者は前に在りて坐し、後受現する者は後に在りて坐すべし。老少と、比丘・比丘尼と、貴人・国王・王子、乃至黄門・奴婢を問わず、皆な応に先に受戒の者は前に在りて坐し、後に受戒の者は次第にして坐すべし。外道・癡人の如くする莫かれ。若しは老、若しは少、前無く後無く、坐しするに、次第無きは兵奴の法なり。我が仏法の中には、先の者は先に坐し、後の者は後に坐すべし。而るに菩薩は、次第に坐せざれば、軽垢罪を犯す。

『記』に云く。「第三十八に（乖）尊卑次序戒は、乖乱すれば儀を失う故に制す。」（文、大正四〇・五七八c）某云く。此の戒は、受戒の前後を以って座る可し。臘次（法臘の順序）を乱す可からず。耆年（老年）と高貴を云う可からず。法臘を以って座る可し。若し爾らざれば、軽垢を犯す也。若し、大・小乗の



僧の集まる時は、大乘菩薩は一歳なりとも、小乗百歳の比丘僧の上に座す可き也。若し、小乗僧が誘を成せば、一国方に順じて座す可し。若し益無ければ、衆に交まじわつて同座す可からず。

### 第三十九不修福惠戒（仏塔を造り経律を講説せねばならない）

若もしは仏子、常に応に一切の衆生を教化し、僧房を建立し、山林・園田に仏塔を立作すべし。冬夏の安居、坐禪の処所、一切の行道の処に、皆な応に之を立つべし。而も菩薩は、応に一切衆生の為に、大乘の経律を講説すべし。若し疾病・国難・賊難と、父母・兄弟・和上・阿闍梨の亡滅の日、及び三七日、乃至七七日にも、亦た大乘の経律を誦誦し講説すべし。齋会して福を求め、行来して治生し、大火に焼かれ、大水に漂わされ、黒風に船舫を吹かれ、江河・大海・羅刹の難にも亦た此の経律を誦誦し講説すべし。乃至、一切の罪報、三報・七逆・八難、杻械枷鎖ちゆうかいがせに其身を繫縛され、姪多く、瞋多、愚癡多く、疾病多きにも皆な此の経律を誦誦し講説すべし。而るに新学の菩薩は、若し爾らずんば、軽垢罪を犯す。

『記』に云く。「不修福惠ふしゆふくえ戒というは、福・恵の二の莊嚴は、鳥の二翼の如し。修めざる可からず。出要の道に乖くが故に制す。」（文、大正四〇・五七八c）

某云く。此の戒の意には、菩薩僧は福・恵の二を修めて、衆生を撰す可し。福を修めるとは、堂塔・

僧坊の一切の行道処を修造する也。恵を修めるとは、大乘の経律を講説して、衆生を利し、三毒・七難等を遠離せしむる也。利養に住して福を修めず、福恵に任せて恵を修めざれば、軽垢罪を犯す。若し、志有りと雖も、力及ばざれば、犯に非ず。之に依り、『記』に云く。「凡そ此れ等の流類は、悉く建立す応し。力若し及ばざれば犯に非ず。」(文、大正四〇・五七九a)

第四十簡扱受戒戒(求める者には差別なく平等に授戒する)

若しは仏子、人の与たまに戒を受けしむる時は、一切の国王・王子・大臣・百官、比丘・比丘尼・信男・信女、姪男・姪女、十八梵天・六欲天子、無根・二根・黄門・奴婢、一切の鬼神を簡扱けんちやくすることを得ざれ。尽く戒を受けることを得しめよ。応に教えて身に著つける所の袈裟は、皆な壞色えしきにして道と相応せしむべし。皆な染めて青・黄・赤・黒・紫色ならしめ、一切の染衣、乃至臥具も尽く以て壞色とせよ。身に著きる所の衣も、一切に色を染めよ。若し一切の国土の中に、国人の著る所の衣服には、比丘は皆な其の俗服と異り有らしむべし。若し戒を受けんと欲する時は、師は応に問うて言うべし。汝は現身に七逆罪を作さざるや、と。菩薩の法師は、七逆の人の与ために現身に戒を受けしむることを得ざれ。七逆とは、出仏身血・殺父・殺母・殺和尚・殺阿闍梨・破羯磨転法輪僧・殺聖人なり。若し七逆を具せば、即ち現身に戒を得ず。余の一切の人は、尽く戒を受

くることを得。出家の人は法として、国王に向つて礼拝せず、父母に向つて礼拝せず、六親を敬せず、鬼神を礼せざれ。但だ法師の語を解して、百里千里より来りて法を求むる者有らんに、而るに菩薩の法師は、悪心を以て而も即ち一切衆生に戒を与授せざれば、軽垢罪を犯す。

『記』に云く。「簡択受戒戒は、心有りて受を樂わば悉く与う応し。若し嗔り悪んで簡び棄てれば、勸奨に乖く故に制す。」(文、大正四〇・五七九a)

某云く。此の戒の意は、受戒の志有つて、即ち来る者には、悉く之を授く可し。嗔り悪む心を以つて、受者を簡択して(えらびわけて)授けざれば、弘誓に乖く故に、軽垢を犯す也。

問う。第八の重は此の戒と差別あるや。答う。第八重は法を慳むに依り、毀りを加える故に重を犯す也。今の戒は法を慳むに非ず。只だ、受者を惡み隔てて禁斷する也。其の意は遙かに異なり、輕・重の差別ある也。若し法を慳むを以つて、受者を隔てて加毀せば、重を犯す可き也。

#### 第四十一為利作師戒(名声と利己のために戒師とならない)

若しは仏子、人を教化して信心を起さしむる時、菩薩は他人の与に教誡の法師と作らば、戒を受けんと欲する人を見て、応に教えて二師を請わしむべし。和上と阿闍梨なり。二師応に問うて言うべし。「汝は七遮罪有りや否や」と。若し現身に七遮有らば、師は与に戒を受けしむべからず。

七遮無ければ受けることを得る。若し十戒を犯すこと有る者には、教えて懺悔せしむ応し。仏・菩薩の形像の前に在りて、日夜六時に十重四十八輕戒を誦えて、若し三世の千仏を礼するに到れば、好相を見ることを得せしめよ。若しは一七日、二・三七日、乃至一年に要す好相を見るべし。好相とは、仏来りて摩頂し、光を見、草を見る種々の異相にして、便ち罪を滅することを得る。若し好相無ければ、懺すと雖も益無し。是の人は現身に亦た戒を得ず。而も増て戒を受くることを得る。若し四十八輕戒を犯せば、対首懺して、罪滅す。七遮には同じからず。而も教誡の師は是の法の中に於て、一一に好く解せしむべし。若し大乘の經律の、若しは輕、若しは重の、是非の相を解せず、第一義諦を解せず。習種性・長養性・不可壞性・道種性・正性の、其の中の多少、觀行の出入、十禪支、一切の行法に、一一に此の法の中の意を得ず。而るに菩薩は利養の為の故に、名聞の為の故に、惡求多求し、弟子を貪利して、而も詐りて一切の經律を解すと現す。供養の為の故に、是れ自ら欺詐し、亦た他人を欺詐するなり。故らに人の与に戒を授けは、輕垢罪を犯す。『記』に云く。「第四十一為利作師戒いりさしというは、内に実解じつげ無くして、外に名利みやうり（名声と利益）の為にちよう輒爾にに（たやすく）強て為せば、人を誤るの失有る故に制す。」（文、大正四〇・五七九a）

某云く。此の戒の意は、名聞と利養の為に、十重四十八等の持犯の相を解せざるも、詐つて解せりと云つて戒を授くれば、輕垢を犯す也。戒相を解せざる故に、或いは持に非ざるを持と云い、或いは犯

に非ざるを犯と云う、故に人を誤る失有り。仍よつて戒を授く可からざる也。但し、利他の心に住し、慈悲の心を以つて、一切明律には非ずと雖も、經文に任せて利他の為に之を授けるは、分に随う戒師にて之を許す可し。一切明律にして（戒律にことごとく明るく）適時に持犯を示し、機に違ふこと無きは、上聖の爲す所也。極下の凡夫僧の戒師が、利養に非ず、慈悲を以つて利他の為に授くは、犯にあらざる可し。

#### 第四十二為惡人說戒戒（外道や惡人のためには戒を説かない）

若しは仏子、利養の爲の故に、未だ菩薩戒を受けざる者の前に、若しは外道・惡人の前に於て、此の千仏の大戒を説くことを得ざれ。邪見の人の前にしても、亦た説くことを得ざれ。国王を除く余の一切にも説くことを得ざれ。是の惡人の輩は仏戒を受けざれば、名づけて畜生と爲す。生に三宝を見ず。木石の、心無きが如し。名づけて外道・邪見の人の輩と爲す。木頭と異なること無し。而るに菩薩は、是の惡人の前に於て、七仏の教戒を説かば、輕垢罪を犯す。

『記』に云く。「為惡人說戒戒は、凡そ未だ菩薩戒を受けざる者を、皆な惡人と曰う。若し、預あらかじめ（前もつて）爲に説かば、後に受くるとき懃おんじゆう重する（うやうやしくおもんじる）こと能わざる故に制す。」

（文、大正四〇・五七九 a）

某云く。利養の為に、未だ戒を受けざる人の為には秘藏し、たやす輒く此の戒を説く可からず。此れは欣慕こんぼ（ねがいもとめさせる）の為にして、法を慳おしむに非ず。若し輒爾ちようじに之を説かば、欣慕無き故に後に戒を受くるも、信心を生ぜず、故に之を制す。但し、先に聞いて信を生ず可き機には、先に戒を説いて授けるも、犯に非ざる也。

第四十三無慚受施戒（戒を受けた者は慚愧なく破つてはいけない）

若しは仏子、信心をもて出家して、仏の正戒を受け、故らに心を起して聖戒を毀犯せば、一切の檀越の供養を受けることを得ざれ。亦た国王の地の上を行くことを得ざれ。国王の水を飲むことを得ざれ。五千の大鬼は、常に其の前を遮ぎり、鬼は大賊なりと言う。若し房舎・城邑の宅中に入れば、鬼は復た常に其の脚迹あしあとを掃う。一切の世人は、罵りて、仏法の中の賊と言う。一切衆生は限に見ることを欲せず。犯戒の人は畜生と異なること無く、木頭と異なること無し。若し正戒を毀やぶれば、輕垢罪を犯す。

『記』に云く。「第四十三無慚受施戒は、当分に犯ずれば、自ら罪を結ぶ。慚愧を思わずして、而も当の利施を冒おかしむさぼつて、愧はじること無き故に制す。」（文、大正四〇・五七九b）

某云く。此の戒の意は、破戒にして他の福田と成る故に之これを制する也。意は持戒を勧める。明曠に（大

正四〇・六〇〇a)、「故こ毀き禁きん法ぽう戒がい」と名づけるは、此の意也。

第四十四供養經典戒（大乘經律を讀誦・書寫し供養する）

若しはも仏子、常に心に一心に大乘の經律を受持し讀誦すべし。皮を剥いで紙と為し、血を刺して墨と為し、髓を以て水と為し、骨を折りて筆と為して仏戒を書寫すべし。木皮・穀紙・絹素・竹帛にも亦た悉く書きて持つも應し。常に七宝無価の香華、一切の雜宝を以て箱囊と為し、經律の卷を盛るべし。若し如法に供養せざれば、輕垢罪を犯す。

『記』に云く。「第四十四（不）ふ供養經典戒くようきんげんがいというは、三宝は皆な供養す應し。若し修せざれば、謹敬の心に乖く、故に制す。」（文、大正四〇・五七九b）

某云く。此の戒の意は、法華・梵網等の大乘經律に於いて、受持・讀誦・書寫・供養す可し。若し爾らざれば、輕垢罪を犯す也。常に此の經を受持・讀誦・書寫・供養する、此れを持犯と名づく也。法華（宝塔品）の「若しは暫くも持てば、是れ持戒と名づく」に同じ事也。五種法師と十種供養等は、此の意也。

第四十五不化衆生戒（畜生等の一切衆生を教化する）

若しは仏子、常に大悲心を起し、若し一切の城邑・舎宅に入りて、一切の衆生を見ては、応に唱えて言うべし。汝等衆生は尽く三帰・十戒を受くべし、と。若し牛馬猪羊、一切の畜生を見ては、応に心に念じ口に言うべし。汝は是れ畜生なり、菩提心を発すべし、と。而も菩薩は、一切の処、山林川野に入つても、一切の衆生をして菩提心を発さしむべし。是れ菩薩にして、若し衆生を教化せざれば、軽垢罪を犯す。

『記』に云く。「不化衆生戒ふけしゆじよというは、菩薩の発心ほつしんは物（衆生）の為なり。有識（こころをもつもの）の類を見ては、応に須く教化して、悟解ごげを得しむべし。若し能わざれば、大士（菩薩）の行に乖くと有り、故に制す。」（文、大正四〇・五七九b）

某云く。此の戒の意は、菩薩は大悲を本と為す故に慈悲を起こし、毎つねに到る処に人を教え、受戒せしむ可し。若し畜生等を見れば、菩提心を発せと心に念じ、口に言うべし。只だ衆生無辺誓願度の願を發すべし。自然持相にして犯無き也。之に依り、經に云く。「若し、衆生を教化する心を發さざれば、軽垢罪を犯す」とは（大正二四・一〇〇九b）、此の意也。



第四十六說法不如戒（如法に威儀を整えて說法する）

若しは仏子、常に教化を行じて大悲心を起すべし。檀越・貴人の家と、一切の衆中に入れば、立ちて白衣びやくゑの為に說法することを得ざれ。応に白衣の衆の前にては、高座の上に坐すべし。法師の比丘は、地に立ちて四衆の為に說法することを得ざれ。若し說法の時は、法師は高座にして香華をもて供養し、四衆の聴者は下座にして、父母に孝順し、師教に敬順するが如くし、事火じかの婆羅門の如くせよ。其の說法の者、若し如法ならざれば、軽垢罪を犯す。

『記』に云く。「第四十六說法不如せつぼうふによ（法ほう）戒は、前人が如法ならざるに、強て為に解説すれば、彼・此に法を慢あなどるの失有る故に制す。」（文、大正四〇・五七九b）止ただ一句一偈おしを訓えるに、如法ならざるも亦た犯なり。

某云く。此の戒の意は、威儀を具足せざるに、率時そつじ（すぐさま）に戒を説く可からざる也。威儀を具えざるに率爾そつに（あわただしくそのまま）に之を説かば、人は法を慢あなどり、信を生ず可からず、仏法破滅の源なり。不如法に説くを軽垢に制する也。不如法とは、或いは白衣びやくゑ（在家者）に法を説くに率爾のままに法を説く、或いは頭を覆い杖等を捉る、或いは法師は坐し、聴衆が高処に坐る等、皆な不如法の類也。『義記』を見る可し。

#### 第四十七非法制限戒（世俗の立法によって三宝を制限しない）

若しは仏子、皆な信心を以て仏戒を受くる者、若し国王・太子・百官・四部の弟子なりとも、自ら高貴を待んで仏法の戒律を破滅し、明かに制法を作つて我が四部の弟子を制し、出家・行道することを聴さず、亦復形像・仏塔・経律を造立することを聴さざれば、三宝を破るの罪なり。而るに故らに破法を作さば、軽垢罪を犯す。

『記』に云く。「第四十七非法制限戒とは、既に善事を見ては、法として随喜す応し。而るに今、制網障闕（おさへさまたげる）すれば、善に乖くの義あり、故に制す。」（文、大正四〇・五七九c）

某云く。此の戒の意は、三宝が世間に流布せば、見て随喜す可し。反つて障碍を成すは、仏子に非ず、故に軽垢を犯す也。只だ他が仏事を造るを礙げず、出家の発心を侵すは、持にして犯には非ず。

#### 第四十八破法戒（仏戒を護持して破法をなさない）

若しは仏子、好心を以て出家して、而も名聞利養の為に、国王・百官の前に於て、七仏の戒を説かば、横に比丘・比丘尼の菩薩弟子の与に繫縛の事を作すこと、師子身中の虫の、自ら師子の肉を食うが如し。外道と天魔の能く破するに非ず。若し仏戒を受ければ、応に仏戒を護ること一子を念うが如く、父母に事える如くにすべし。而も菩薩は、外道・悪人の、悪言を以て仏戒を謗る

の声を聞く時は、三百の鋒ほこが心を刺し、千刀・万杖もて其の身を打拍するが如く、等しくして異り有ること無し。寧ろ自ら地獄に入りて百劫を経るとも、而も一たび悪言をもて仏戒を破する声を聞くことを用いざれ。而るを況んや自ら仏戒を破らんをや。人に破法の因縁を教え、亦た孝順の心無く、若し故らに作さば、軽垢罪を犯す。

『記』に云く。「第四十八破法戒は、内衆（教団内の四衆）に過有らば、内法に依つて治問す（罪を問ひ治す）べし。乃ち、白衣びやくえの外人（教団外の在家者）に向かつて、罪を説いて彼をして王法を以つて治罰せしむれば、清化を鄙辱ひにくす（いやしくけがす）、故に破法と名づく。護法の心に乖く故に制す。」（文、大正四〇・五七九c）

某云く。此の戒の意には、名聞利養の為に、出家が国王・大臣・文武百官、一切の檀那の前に於いて、妄りに七仏の戒法を説き、檀那・国王・大臣等の心に順じて、横ざまに仏法を説かば、仏弟子として繫縛けいばくの事を作して、自ら仏法を滅する也。仏法をば天魔が外道を縁じて、之を破するに非ず。仏弟子は、名聞利養みやうもんりようの為に、国王・大臣と、一切の檀越だんのつに諂へつつて、妄りに語つて仏法の義を誤れば、皆な自ら滅する也。譬えば獅子の身中の虫が自ら獅子の肉を食するが如し。故に、此の戒は、名聞利養の為に、横ざまに仏法を談ずるも、破法の因縁を説かざる者は、持じにして犯ほんに非ざる也。

## 円頓菩薩戒十重四十八行儀鈔

御奥書云。

徳治三年（一三〇八）七月一日、始めて之を草案す。同十二日に草を了る。大乘戒を興行し、四恩に報いんが為に、叡山の黒谷・願不退坊に於いて、之を集記す。未だ受戒せざるものの為には、之を見せざるべし。云々

仏子興円四十六（歳）、臈三十（歳）。

時に延慶三年庚戌（一三二〇）十一月二十二日、同山の東塔・東谷・神蔵寺に於いて、校読せんが為に書写し了る。

天台光宗、之を記す。

元徳二年（一三三〇）七月二十四日、大谷寺に於いて彼の御本を書写し了る。同二十七日に一校し了る。

天台の求法沙門、運海が之を記す。

長祿四年庚辰（一四六〇）五月十六日、法を弘め生を利せんが為に、敬いの心を以て、之を書写し了る。

円戒比丘、良恵。

慈威和尚戒儀ノ御入句

夫れ如来の伊王に遇い、実相不死の法薬を服し、己心の伏藏を開き、金剛宝戒の明珠を得ん。然れば則ち、戒光は身を照らし、豈に生死の長夜に迷わんや。法薬の貯えをもつて、心は定めて金石の寿福を持つ。受戒と出家の功德に依るが故に、師・資の芳しき契りは朽ちること無く、同じく一仏の浄土に生まれて、共に無生忍を証せん。願わくは此の功德を以て、云々。

《追記奥書》

右の此の抄は、洛陽の妙覺寺に於いて之を求め畢る。

慶安二己丑（一六四九）年十一月日。観音寺舜興蔵。

《初出論文》

第一部

第一章 総説

「比叡山黒谷における戒律復興とその思想」

（『印度学仏教学研究』四八巻二号、二〇〇〇年）

第二章 第一節

「求道房恵尋の「一心妙戒」の思想」（『天台学報』三九号、一九九七年）

第二節

「比叡山黒谷の恵尋『円頓戒聞書』にみる思想的特質」

（『叡山学院研究紀要』三三二号、二〇一〇年）

第三章 第一節

「黒谷流による叡山戒法復興の思想―興円の『一向大乘寺興隆篇目集』を中心として―」（西村岡紹勸学古稀記念論集『西教寺真盛と日本天台の思想』一九九七年）

第二節

「中古天台期の叡山（黒谷）における籠山修行」

（『叡山学院研究紀要』二〇号、一九九七年）

第三節

「伝言和尚興円（戒家）の円戒思想―『菩薩戒義記見別紙抄』を中心として―」（龍谷大学短期大学部編『仏教と福祉の研究』一九九二年）

第四節 「叡山戒法復興期（黒谷流）における戒壇院と授戒本尊の思想」

（『天台学報』四一号、一九九九年）

第四章 第一節 「戒灌頂と本覚思想」（『深草教学』二四号、二〇〇七年）

第二節 「戒家（恵鎮）の「直往菩薩戒」の思想」（『叡山学院研究紀要』一八号、一九九五年）

第三節 未掲載稿

第四節 「親鸞浄土教形成の思想史的背景」（『真宗研究』四六輯、二〇〇二年）

## 第二部

第一章 第一節 「天台『菩薩戒義疏』における戒相积の特色」

（『叡山学院研究紀要』二五号、二〇〇三年）

第二節 「天台『菩薩戒義疏』にみる五戒の解釈」（『深草教学』二三号、二〇〇四年）

第二章 第一節 「天台『菩薩戒義疏』にみる「十重禁戒」积の特色——説四衆過戒」积を中心として——

（『天台学報』四五号、二〇〇三年）

第二節 「天台『菩薩戒義疏』における「菩薩戒」注解の特色——十重禁戒の後四重禁を中

心として——」（『叡山学院研究紀要』二九号、二〇〇七年）。

第三章 「天台『菩薩戒義疏』の「四十八輕戒」積―第五輕戒までを中心として―」

(『叡山学院研究紀要』三〇号、二〇〇八年)

### 第三部

第一章 第一節 「真盛の持戒念仏觀と倫理の問題」(『天台学報』五一号、二〇一〇年)

第二節 「室町期の天台僧・真盛にみる『往生要集』觀の特色―真盛に関する新出資料を中心として―」(『印度学仏教学研究』五九卷一号、二〇一〇年)

第二章 第一節 「真迢『破邪顕正記』の日蓮宗批判とその真意」(『天台学報』四九、二〇〇七年)

第二節 「江戸初期における念仏と法華をめぐる論争の特色 ―真迢の『破邪顕正記』をめぐる論争を中心に―」(『深草教学』二五号、二〇〇八年)、

第三節 「真迢の持戒念仏觀と『行者用心集』」(『天台学報』五〇号、二〇〇八年)。

第四節 「江戸初期における天台の念仏聖・真迢にみる密教觀の特色 ―日蓮宗学僧との論争のなかでの台密觀―」(『叡山学院研究紀要』三三三号、二〇一一年)

第三章 第一節 「即心念仏論争のなかの「真盛上人」觀 ―安楽派靈空と園城寺義瑞の論争を中心として―」(『天台真盛宗学研究紀要』六号、二〇〇九年)



第二節 「華嚴・鳳潭の『念仏往生明導笥』にみる浄土念仏批判の特色」

(『印度哲学仏教学』二五号、二〇一〇年)

第三節 「華嚴・鳳潭の天台念仏批判の特色―『念仏往生明導笥』を中心に―」

(『天台学報』五二号、二〇一〇年)

#### 第四章

「江戸時代における天台の念仏聖・法道にみる事績の特色―真盛門流における教  
学上の転換を役割として―」(『天台学報』五三号、二〇一一年)

翻刻資料 「円頓菩薩戒十重四十八行儀鈔(興円集記)」

(『天台真盛宗学研究紀要』六号、二〇〇九年)

寺井 良宣 (てらい りょうせん)

昭和24年 (1949) 福井県生まれ

昭和46年 立命館大学法学部卒業

昭和56年 龍谷大学大学院文学研究科 (仏教学) 入学

昭和63年 龍谷大学大学院博士後期課程単位取得

平成元年 (1989) より 龍谷大学短期大学部、同文学部、  
相愛大学文学部、種智院大学、  
叡山学院の非常勤講師、  
龍谷大学文学部特任教授を歴任

現在 叡山学院非常勤講師、天台真盛宗学頭、  
西来寺住職 (天台真盛宗別格本山)

著書 『円頓戒講述』、『天台真盛宗年表』 (共著)

住所 〒514-0016 三重県津市乙部6-14 西来寺

## 『天台円頓戒思想の成立と展開』

平成24年 (2012) 6月10日 発行

著者 寺井良宣

印刷所 宮川印刷株式会社

滋賀県大津市富士見台3-18