

天台円頓戒思想の成立と展開

寺井良宣

要 旨

はじめに―本研究の意図と範囲―

本研究では、天台仏教のなかで、日本の鎌倉時代に念仏・禅・法華等の新仏教が輩出した一方で、天台比叡山の黒谷を拠点に戒律復興を志して、やがてこれを成就した学僧たちの事蹟と、そこに成立した円頓戒思想の特色を解明することを第一の目的とする。そして、その後にも比叡山天台に幾度か戒学が振興し、しかもそこに念仏思想が結びつく展開をあとづける。時代的には、平安末の院政期から鎌倉と室町に至る中古天台期と、そのあと江戸時代の近世を含み、思想的には天台系統の大乗戒（円頓戒）と念仏の発展形態を研究する。天台仏教は教観二門と言われ、もともと観門（止観修行）を重視する特色をもつように、本研究では「戒律と修行」を重んずる側面に比叡山仏教の展開をあとづけようとするものである。

これの第一部では、比叡山の黒谷に叡空（一一一七九）から始まり源空（一一三三―一二二二）をへた黒谷流戒脈のなかで、恵尋（一一二八九）と、そののち興円（一二六三―一三三七）と恵鎮（一二八一―一三五六）らによって成就する叡山戒法復興の事蹟と、そこに形成された円頓戒の「重授戒灌頂」儀にみる思想的特質を明白にする。これは、従来知られなかった新資料が『続天台宗全書』の刊行によつて、出そろったことによる新研究の分野である。比叡山にはその初め、最澄（七六七―八二二）の努力によつて大乗戒壇と独自の修行形態（十二年籠山行）が確立されたが、やがて衰えたのを、鎌倉期以後に黒谷に集う学僧らが復興した。最澄時代には円戒と呼ばれていた天台の大乗戒は、中古天台期には「円頓戒」と称され、また大乘円頓戒の一大特色は「一得永不失」であると言われるに至る。そして、興円らが戒法と修行の再興過程で確立した重授戒灌頂では、「受戒即身成仏」という独特の考え方を生む。それら、中古天台期に成立し発展した戒法と思想を第一部では主として解明する。その場合、源空をへた戒系のなか、興円ら比叡山黒谷流に近い関係にある了慧（浄土宗鎮西、一二五一―一三三〇）と、仁空（浄土宗西山、一三〇九―一三八）の戒疏をも研究して、共通に重視される「一得永不失」の解釈にみる若干の相違によつて、それぞれ宗旨による戒学の違いも明白にしたい。さらにまた、叡山黒谷を出て浄土宗を開いた源空法然と、その下に無戒を標榜して念仏門を深めた親鸞の、いわゆる鎌倉新仏教の祖師にみる戒律観にも論を進めたい。

本研究の第二部では、『梵網經』の「十重四十八輕戒」の戒相を理解するための解釈研究を行う。第一部で追究した興円と慧鎮らの叡山黒谷流（戒灌頂家）では「事相事持」をモットーとし、また戒学に従事する学僧たちでは梵網戒の事相を重視するのであるから、梵網の戒相を天台ではどのように理解し学ぶかを知ることにした。梵網の戒相には、天台智顛撰として尊重されてきた『菩薩戒義疏』（または同『義記』）が存し、叡山天台の戒学ではこれを学び末註も造られた。この『義疏』への学術研究では、従来は巻上の「三重玄義」釈が多く取り上げられる反面で、巻下の戒相解釈はあまり注目されなかつた感がある。本研究では、三重玄義の最重要問題の「戒体」義はこれを第一部に論じたので、ここには『義疏』巻下の「十重四十八輕戒」釈を解説研究したい。その場合、『義疏』の末註として、興円と慧鎮の少し後に比叡山で戒学を振興させた仁空の『義記聞書』と、江戸時代に叡山に安樂律を興起した靈空光謙（一六五二—一七三九）の『会疏集註』を用いる。また、興円の『十重四十八行儀鈔』はこれを翻刻して、それに和訳と研究注記を施して読むことにしたい（翻刻資料なので本研究の巻末に収録する）。

第三部では、叡山黒谷の戒系に属して、室町時代に『往生要集』にもとづく念仏を興した真盛（一四四三—九五）の持戒念仏思想を究明する。この学僧については、近年に検出された新資料があり、その『往生要集』観と、持戒念仏法にみる特色を新しい視角から解明する。真盛以来、天台では戒と念仏が重要な潮流を形づくる。それは叡山横川と、その麓の西教寺を中心とし、江戸時代には真迢（一五九六—一六五九）が、日蓮宗から転じて真盛の持戒念仏に帰して顕著な活躍を示し、また江戸時代後期に法道（一七八七—一八三九）は伊勢地方ではあるが持戒の上に別時念仏を修行して真盛の門流を顕揚した。或いは、同じく横川の麓に安樂律の靈空が即心念仏を興したのは、持戒念仏の別の潮流である。天台の念仏思想は、戒を共通の基盤に、『往生要集』を根拠とする事観念仏法か、『摩訶止観』を基準とする理観念仏法かをめぐって、行法と思想に時代的な展開がある。つまり、念仏修行における「事と理」の問題である。本研究には、叡山仏教における戒律の「理と事」の問題が、念仏でも同様の課題をもって展開する天台仏教の特色を明らかにしたい。

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

この章には、第二章以下に詳述する叡山黒谷流による、中世期の戒律復興運動とその思想の展開を、全体に見通して特色を論ずる。本研究の第一部における意義は、従来では鎌倉時代前後の比叡山仏教には念仏・禅・法華等の新仏教輩出に多く関心がもたれる反面

で、叡山仏教自体での戒律と修行の復興には十分な検証が加えられなかった、そのことに関心を向けることである。この分野については、従来の研究（惠谷隆戒・色井秀謙・窪田哲正の諸氏）を越えて、『続天台宗全書』（以下『続天全』）の刊行で史資料が出そろったことから、新たな段階を迎えた。そして、『続天全・円戒1』（重授戒灌頂典籍）が公刊されたとき、これに携わった色井秀謙氏は『戒灌頂の入門的研究』を著しているが（一九八九年）、本研究では翻刻公刊の文献を個別にさらに深く研究し、その後に公刊の『続天全・円戒2』（二〇〇六年）や、或いは『続天全・史伝2』などをもあわせて詳しく検討した結果によって論ずる。

中古天台期の叡山における戒律と修行の問題について、いまひとつ注意すべきは本覚思想との関係考である。本覚思想の興起は、戒律の受持と修行を後退させる側面があり、そのような潮流を生んだことは事実である。けれども、本研究で明らかにする興円・惠鎮らの黒谷流では、自ら案出の重授戒灌頂には本覚思想を中核にもちながら、戒律の受持と修行はこれらを厳しく志向し、それら復興の事績を修めていることが注目されねばならない。『続天全』の公刊には、筆者も翻刻に加わっているが、文献解説には口伝と本覚思想を含んだ中古天台期特有の難解な思考形態と同時に、本覚的な思考法と修行との関係を読み取ることが必要である。

それで、中世期における比叡山の戒律運動は、鎌倉期の南都律（奈良）や北京律（京都）の戒律復興に呼応して進められたものである。本研究にいう黒谷流の戒脈とは、つぎのような次第をいう。

叡空―源空―信空―湛空―惠尋―惠顛―興円―惠鎮

このなか、顕著な業績を挙げたのは、惠尋とそのあとの興円・惠鎮である。興円らは戒法の再興と籠山修行の復活の過程で、重授戒灌頂の授戒儀則を考案し確立したことに固有の特色をもったから、戒灌頂家とも呼ばれる。興円が著して残した文献には、この学僧らが修めた僧制と戒法、および修行の具体的なあり方を記したものと、戒灌頂の儀則と奥義書などを含む。そして、ここで注意すべきは、この黒谷流は源空を経ているとも、興円以後の戒灌頂家では浄土念仏思想をもたない固有に天台の戒系に属することである。この点はとくにこれまで明確になしえていなかったことである。源空以後、浄土宗に移る戒系ではもとより念仏を中心とし、円頓戒はそれに従属する形で発展をみる。これに対して、興円以後の叡山黒谷の戒系においては、惠鎮ののち法勝寺流と元応寺流に進むなか、その戒法に念仏門が加わるのは、室町期の真盛以後である（この脈絡の上での真盛の持戒念仏法は、これを第三部の課題とする）。

そして、興円ら叡山黒谷流の修めた仏道と戒灌頂における一大特色は、末法観のもとに志向した「戒法の即身成仏」または「受戒即

身成仏」という単刀直入（頓即または頓速）の成仏法である。興円らは、戒法（大乘戒）を特出させて自らを戒家と称し、その頓速（頓即）を求める考え方は鎌倉新仏教の祖師たちと共有するものがある。すなわち、末法観により法然と親鸞らは浄土念仏に頓速の仏道を見出し、また道元は「本証妙修」（修証一等）とて只管打坐のなかに覚りを見、或いは日蓮は唱題に法華の即身成仏（名字即の成仏）を求めたのと通ずる思考法である。したがって、戒灌頂に集約される黒谷流（のち法勝寺流）の仏道は、天台における日本仏教の一形態として鎌倉以降の新仏教と共通する本質をもつ。しかるにまた、興円らでは戒法を特化するとはいえず、そこには法華と密教思想の融合形態があり、鎌倉新仏教の祖師たちに共通にみられる「一行に仏道を集約する選択的な考え方」はこれをもたず、四宗兼学の天台的特色を保持していることも見逃してはならない。

このような天台の形態に注意を払いながら、「正依法華傍依梵網」の戒律観、「一心戒蔵」の戒体義、「事相事持」という考え方による梵網戒相の実践、そして「授戒儀」の重視と「受戒即身成仏」の仏道を、興円ら黒谷流戒灌頂家の特色としてみる。

第二章 求道房惠尋の先駆的役割と「円頓戒」思想

叡空に始まる叡山黒谷流戒脈のなか、惠尋はのちの興円らの戒法再興事業に先駆的な役割を担った。残された著書には、不完全なものではあるが、『円頓戒聞書』および『一心妙戒鈔』がある。惠尋の伝記は、これまで『新撰往生伝』（『浄土宗全書』一七）が知られていたが、『三通口決』には戒律と修行に関する記事をみると同時に、生存年と没年にも新しい知見を得る。

『一心妙戒鈔』では、「十指合掌」をはじめ戒灌頂の萌芽とみられる考え方をいくつかみると同時に、後の興円によって摂取される思想を多く含んでいる。とくに戒体理論では、天台『義疏』の「性無作仮色」について、これを『法華経』の本迹二門によって論述し、第九識（仏性・真如）をもって理解する。すなわち、不変真如（迹門の戒体）と随縁真如（本門の戒体）を区別して、本門位の事相戒体を仮色戒体義に擁立している。興円はのち、これをさらに発展させて「一心戒蔵」の戒体義を立てる。

つぎに、『円頓戒聞書』では、「円頓戒」と「一得永不失」という要語と考え方を知る。これら二つの用語は、最澄時代には成語としては認められず、中古天台期と考えられるなか、要語として明確な考え方を論述する文献は、年代を明確にできるものではなく、古くにはこの書がまず注目されてよい。惠尋は円頓戒法を、『法華経』に位置づけた上で（正依法華傍依梵網）、授戒即身成仏と一得永不失の義を内容として論述する。惠尋によれば、法然源空の戒儀には「権

戒は不變真如（理性）、法華戒なら隨緣真如（事相）を戒体とする」としたといい、惠尋はこれをもとに安然の『普通授菩薩戒広釈』を用いて、受戒による即身成仏という考え方を述べる。すなわち、受戒のとき「隨緣真如の戒体が受者の身内に來入」し、これは事相の戒体として「一得永不失」（一度受ければ成仏に至るまで失われぬ）の性格をもち、これが直ちに即身成仏の根拠となるという。ここでは、円頓戒は頓速（または頓即）の成仏を戒法のなかに表現する意味が理解され、また事相の戒体（隨緣真如の事法）は法華理觀による実相中道心の高い立場で看取されたものであることが分かる。このことから、惠尋のいう円頓戒法では、作法受得（受戒）による戒体發得が重視されるのであるが、戒体が事相にして一得永不失のとき、破戒はどのように理解されるか（破戒のときは事相の戒は破られ戒体も失われるのではないか）が問題である。惠尋では、破戒のことは「雲間に隠れた名月」によって巧みに説明される。すなわち、犯戒のときは名月が雲に覆われて明了を欠く如く戒光は隠れるけれども、發得の戒体（名月）は損せず、「本の如く持戒の意を一念發せば戒光は忽ちに照らして、戒体は本の如く明了である」という。そのために惠尋は、事相の戒を持つこと（持戒）を厳しく求めこれを勧める。

また、惠尋の事績で注意されることは、この学僧が比叡山黒谷の慈眼房（叡空祖蹟）で「十二年籠山行」に従事しながらも、これを成就できなかつたことである。このことは、戒法の復興事業のゆくえと重授戒灌頂の創始に大きな関わりをもつと考えてよい。惠尋は、京都の新黒谷の金戒光明寺の初期の歴代（第四世）に数えられるなど、また『聞書』には浄土念仏思想をみるように、浄土宗との関わりが比叡山での活動を妨げたといえる。籠山修行を未遂で終わったことにより、戒灌頂の思想的要素は認められても『一心妙戒鈔』、惠尋の段階ではこれを確立できなかつたと考えられる。

第三章 叡山黒谷流興円の戒法復興事業と思想の確立

この章では、比叡山西塔の別所である黒谷を拠点に、戒律復興を導き成就せしめた伝信和尚興円の事業と思想を具体的に論ずる。四節によるのは、それぞれ興円が残した著述をもとにしている。

第一節は、『一向大乘寺興隆篇目集』によって興円らの考え方と修行の形態および僧制・法式をみる。この書は興円が籠山行に入つて五年目に、最澄の『山家学生式』、なかでも「四条式」をもとに復興すべき事業の篇目を記す。『篇目集』の初めに、興円は「三学の道は廃れ、止観修行は亡び、円戒は受のみあつて持相を全く欠く」という当時の事態を嘆き、末法の時代を強調して戒法を基礎にした「純円の三学」を興すことが緊要であることを訴え、戒法を根拠に

した「直道の即身成仏」が時機にかなった得道法であると主張する。最澄の『顯戒論』と比べると、末法を強く意識して、円頓戒法を中心にすえた直道法を主張することに思想の発展をみる。

篇目の構成は七篇から成るなかで、最澄「四条式」の第三条に『梵網經』の「十重四十八輕戒」を受持することを定めるのに対応する第三篇「菩薩大僧戒篇」がもつとも詳しく、そこには興円らが修めた僧制を記述する。興円では、梵網經疏の天台『義記』を依用するのはもとより、道宣らの四分律疏など広く戒疏を参照している。また、第五「置行学二道篇」には、「毎日の行学」「毎月の勤事」「毎年の仏事」が記録され、どのような行法と修学がなされたかを知る。そこには、梵網戒にもとづいて「結夏安居と春秋の頭陀」のほか、「三齋月六齋日」を基準に長齋を修めることなどを定めている。これのあと、第六「定置司人篇」には仏事や寺中の庶務を執行する役者（司人）を規定し、ついで第七「造寺安置本尊篇」には寺の造営と諸堂の本尊について記し、これらには興円時代の独自の発想と形態が多くみられる。

第二節では、興円らの修めた籠山修行を『一日一夜行事次第』（即身成仏抄）によって、とくに修行の日課を詳しくみる。すなわち、後夜に食堂での坐禅（止観）から始まり、夜明け頃に引粥作法のあと懺法を勤め、午前には寮舎で顯・密を修学する。正午には日中勤行を『法華經』の誦誦と陀羅尼で修め、食飯作法のあと、午後には講堂での談義を行い、のち寮舎でさらに憶念し研鑽する。そして、夕方には例時を勤めたあと食堂にて初夜の坐禅を修め、また寮舎に入って顯・密を修練する。このような「三時の勤行と二時の坐禅」を軸とした一日の行法と、「半夜の巡堂」に至る夜宿の次第を詳しく知るとともに、「上厠と後架」の諸作法もみる。これら毎日の次第を基盤に、毎月には半月半月の布薩説戒と、上・中・下旬にそれぞれ本尊講・山王講・祖師講を論義（一座三問の番論義）によって修める。さらに年中の行事では季節ごとと祖師の忌日（水無月会や霜月会）等に曼荼羅供と論義など顯・密にわたる行法、および夏の冬の安居が修行される。そして、次第を記した最後には、このような「一日一夜の行事次第は直ちに即身成仏の儀則である」と位置づけられることは注目すべきである。すなわち、「一日一夜の止悪修善の行業を成ずることは一生不退の修行である」とし、また「一行が一切行を含む妙行である」と位置づけて、そのために「事相事儀」に修め努めよと力説することに、興円らの面目をみる。

第三節では、『菩薩戒義記見別紙抄』（『統天全・円戒2』）によって、興円戒家の円頓戒思想とその特色を論ずる。この書は、梵網戒疏である天台『義記』の注釈書であるが、なかで「三重玄義」の戒体義を詳しく論釈し、そのなかに戒家の重要な教理を述べる。

ここで、興円の伝記である『伝信和尚伝』にもとづいて（『続天全・史伝2』）、興円らの事績と著作について少し詳しく述べる。

興円は、故郷の奥州で十七歳に出家し天台教学を学んでのち、円戒の明匠と評判の高かった惠尋に師事するべく京都へ出て、直接には惠尋の資である惠顛の下で二十六歳に菩薩戒を受け、やがて比叡山に登り四十二歳に至って戒法再興を發起し、翌年から黒谷の願不退房で籠山修行に入った。のち、惠鎮や光宗らが弟子となって加わり、黒谷のほかには神藏寺（東塔の別所）をも拠点に活動する。籠山中に興円は、いくつもの著作を書いて同志たちを指導した。

それで、主著のひとつである『知見別紙抄』には、惠尋の『一心妙戒鈔』を承ける考え方と、惠尋にはみない興円独自の思想がある。論述の中心は『義記』所説の「性無作仮色」を解釈する戒体論にある。なかで、正依法華や随縁真如の考え方、或いは信心受戒のことは惠尋を承けている。ところが、惠尋では「九識」戒体義がみられたのに、興円では九識説を取らず、一心戒蔵の概念を戒体論の核心にする。それは、「三学未分処」または「本迹未分処」、或いは「仮諦の本法」などと説明される。そして、当時の惠心流などでは「爾前・迹門・本門・観心」の四重興廢積が行われたのに対して、「爾前・迹門・本門・一心戒蔵」の四重を提示し、一心戒蔵を最高位とする戒家の教相判釈を施して、戒体を根源とした即身成仏義を主張する。その場合、興円の四重積には「興廢」義または「選択」的意図はなく、円頓戒（一心戒蔵の戒体）を「能開の根源」となして「円・密・禪・戒」の四宗を兼学し、融合の考え方に立つことは注意せねばならない。つまり、興円では法華円教観のもと止観を修め、戒・密一致の考え方によって「事相事儀」の戒法を持つことを宗旨とするなか、戒法のみを偏重したり、他の法門を助業とみるような考え方はない。このような理論と性格は、興円らが確立した重授戒灌頂の法門をみるのにも大切となる。

第四節では、興円の『戒壇院本尊印相鈔』をもとに、興円らが用いる授戒本尊には印相をもち、そこに戒家特有の思想があるのを見る。ここでは、戒・密一致と事相事持の考え方が強調される。事相事持は、円頓戒は単なる理念（理戒）ではなく梵網十重四十八輕戒の戒相をよく学び事戒として受持実践されねばならないという意味と、これに密教の事相（印相）が結びつけられる。授戒本尊は、釈迦如来（戒和尚）・文殊菩薩（羯磨）・弥勒菩薩（教授）の三聖（画像）であるが、これら三師はそれぞれ印相をもち、それらは「戒・定・慧の三学」を表現して受者を導くとする。とくに、釈迦如来の両手は報身説法印であるといい、そこに種々の意味づけがなされて、他受用報身が衆生（受者）の機根によく適って摂取救済する意味が語られる。また、一心戒蔵と七重結界のことが述べられ、戒壇院は

六即位結界の中央に位置し、これは「心性中台の常寂光土」と説明され、本覺的な思考によつて一心戒蔵と結びつけられ、ひいては「壇受戒による即身成仏」が主張される。ただし、最後に「信心をもつて戒行を相承する者」にのみこの法は許されるとし、「秘すべし」と警告することは留意を要する。それには、本覺思想と修行重視の微妙な関係をみる。本覺的思想に埋没するときには戒行は「事持」を後退させて理念に墮する傾向を帯びるのに対して、興円らの戒家では本覺の哲理はこれを摂取し、事相事儀に戒行を修めて頓速の即身成仏を志向するのである。

第四章 重授戒灌頂の思想と一得永不失の戒体義

この章ではまず第一節に、興円らの黒谷流で戒律（大乘梵網戒または円頓戒）と修行（十二年籠山行）を復興し、その所産に確立した重授戒灌頂儀の思想的特質を、主として天台本覺思想との関係で明白にする。興円は『十六帖口決』という戒灌頂の奥義書を残しており、これは正和五年（一三一六）までに記され、翌年に興円が没する少し前に籠山を満行する惠鎮に興円は戒灌頂を授けている。それは、十二年の籠山行を満了した者に授ける、いわば完成法門であり、即身成仏義を知らしめる法儀である。興円の没後には、光宗と惟賢らは惠鎮から受けている。十六帖は、それが口決と呼ばれるように、戒灌頂は「唯授一人」とされて、とくに「正覺壇」では師・資が対面して口伝が行われる秘密法門である。これがために、『十六帖口決』を最重要の文書として、戒儀書など「綱編」と呼ばれる一群の典籍が伝戒師の専属に持たれ、戒灌頂に関する文献と黒谷流の詳細を知る資料がこれまでまとまつた形では知られなかったのである。そのことは、戒灌頂法門の中核に本覺思想をもつことが関係していると考えられる。

戒灌頂は、外道場「伝授壇」と内道場「正覺壇」とから構成される法儀である。十六帖の「灌頂授戒事」には、伝授壇に飾られる聖典や莊嚴具について、それらの教理的意味が述べられる。その壇では、十二門戒儀が履修されるなかに、五瓶灌頂が行われるのを特色とする。「伝授壇口決」にはその意義を説く。すなわち、灌頂は、従因至果の修行によつて妙覺位に登る者に授けられ、以後には従果向因の次第によつて利他行に向かうとされる。ついで正覺壇は、「塔中相承の口決」に、法華の「二仏並座の儀式」に擬えて説明される。そこでは、諸法実相の合掌印（六即合掌）が授けられ、六即を尽くす「戒法の即身成仏」義が師・資間に交わされる。そののち、仏道に従事するための諸種の道具類が授与され、それらの教理の意味が示される。そこには、「無作三身」「本覺心法身」「常寂光土」「境智冥合」「本地久成如来」など、本覺的な幽玄な思想が語られるの

をみる。それによれば、実相印の合掌は、覺りの位（仏果）における依報（寂光土）と正報（三身）を事相に表現したものであり、正覺壇での威儀は「本覺無作の成仏」（本覺仏）として説明される。それはまた、高い理觀によつて覺られる境地のごとくで、正覺壇の後半には「中道王三昧」という実相觀（止觀）が修せられる。

かくて戒灌頂では、法華本門に位置づけられる本覺的な思考に、即事而真の密教事相を結びつけ、成仏の根拠には一心戒蔵という戒体義を置く。その上で、正覺壇でのいまひとつ重要な事柄は、戒家の「一心三觀の口決相承」である。これは十六帖の中の「明鏡相承事」に記され、円輪鏡と八葉鏡の両面を用いて、「一心三觀の己証」が伝授されることを指す。正覺壇には、頭上に天蓋を設け、なかに「法界一輪鏡」と呼ぶ一面鏡が据えられ、これは一心戒蔵に意味づけられ、この一面鏡がすべてを映し出すように、一心戒蔵（戒体）は仏道の基盤であり、成仏の根源となるという。従つて、戒灌頂家では「一心三觀の上に一心戒蔵」を立てると主張し、これを即身成仏の根拠とする。

第二節では、興円ののち惠鎮は、戒法の宣布に活躍するなかで、『直往菩薩戒勸文』を著している。これによつて直往菩薩戒と呼ぶ叡山の戒法の特色をみる。惠鎮は、戒行の復興が朝野に信賴を集めたのを基盤に、円頓戒法の弘通にも成功を納める。惠鎮の伝記には、自叙伝の『閻浮受生大幸記』（慈威和尚伝）があり、これによつて修学と戒行のみならず、諸大寺の修造勸進などの事績を知る。

惠鎮までの黒谷流は、間もなく光宗の元応寺流と惟賢の法勝寺流に分かれる。興円と惠鎮は、京洛東山の元応寺と法勝寺を戒法宣布の拠点にしたのを、光宗と惟賢がそれぞれあとを継いだのである。惠鎮は主として法勝寺に依り、建武の新政を握つた後醍醐天皇らの後援も得て、法勝寺ほかを重建増築し、法勝寺・帝釈寺・神蔵寺・西教寺を山門中の四箇律院（法勝寺流）、また鎌倉宝戒寺・加賀白山薬師寺・伊予等妙寺・筑紫鎮弘寺を遠国の四箇戒場とした。

そこで、直往菩薩戒はすでに最澄と円仁にその要語をみるが、惠鎮では黒谷戒家が考案した特有の思想、例えば一心戒蔵や戒法即身成仏などの考え方を付与して、南都と北ほく京きやうなど余他のものよりも勝れた叡山の大乗戒としてそれを顕揚する。すなわち、唐招提寺覺盛や西大寺叡尊らの南都戒は、廻小入大戒の故に歴劫修行を要し、また泉涌寺俊いん仍いんの北京律は開權顯実戒と規定して法華にもとづく「開会かいえの戒」ではあるが小乗戒（四分律）を用いる故に權大乘であることを論ずる。対するに、自ら復興の叡山の戒は一仏乗の実大乘であり、直ちに即身成仏をもたらす最高の戒法であると主張する。そこには、叡山では「權実未分、生仏一如、一心戒蔵位の直往菩薩戒法」が行われ、「七重結界の寂光妙土に心性中台の戒壇を立て大

日自受用戒を授ける」などと、独特の考え方を示して、戒法に法華円教觀と密教の即身成仏義を巧みに融合させている。惠鎮の解説では、『法華玄義』を用いて戒法の優劣を論じ、また法華にみる龍女成仏は宝珠を戒体に喩えて戒法の即身成仏であると主張するなど、『法華經』を強く出すのが顯著である。そして、成仏義には本覺的思考が加えられているが、梵網戒の受持という事相事持の立場を強く出していることは注意を要する。

第三節では、惠鎮の後を継いだ惟賢の戒疏（法勝寺流）にみる思想的特色を論ずる。惟賢の『天台菩薩戒義記補接鈔』は、天台『義記』の注釈書であり、なかに戒体義において「一得永不失」を強調する特色がある。そこで、このことについて惟賢の前後に著された同種の著名な注釈書を比較して解釈の違いと戒学の特色を論じてみる。了慧の『菩薩戒義疏見聞』（一三三〇年）、惟賢の『補接鈔』（一三三九年）、仁空の『菩薩戒聞書』（一三八五年）は、これらの順に成立しており、了慧（鎮西三条流）と仁空（廬山寺流）は、ともに叡空・源空の黒谷戒脈下にあることでは惟賢と近接しているが、浄土念仏に関して宗旨に違いをもつ。了慧は湛空門下として惠尋と同門の覺空から戒学を承けた浄土宗学僧である。また、仁空は源空門下の証空の系統に属し、その戒学は天台で修めたけれども、浄土宗西山派に重んじられる。惟賢は、戒灌頂家にして浄土念仏をもたない。そして、すでにこれら三師においては「一得永不失」義は、大乘戒法の勝れた特色として共通に重んじられている。

天台『義記』では、「仮色（色法）戒体」義によって、その「興廢」を論じているので、戒体の「不失」義をとらないことは明白である。ところが、日本では安然（九四一）の『普通授菩薩戒広釈』以後に不失義が台頭し、中古天台期に入る頃には定着する。不失義の典拠は、『瓔珞經』の心法戒体説であるが、天台『義記』では色法戒体説なので、無常法の色法についていかに不失義が成り立つかが問題なのである。本研究ではすでに、惠尋（一一二八九）が『広釈』をもとに円頓戒法の一得永不失義を事相について主張するのを見た。

天台『義記』に対する日本に現存最古の注釈書は、円琳の『義疏鈔』（一一三七年）であり、了慧や惟賢はこれを基準に用いているので、円琳の解釈からみる。円琳では、『義記』の所説をもとに理実と教門を分別し、理の実には『瓔珞經』の心法（仏性）戒体説によつて不失であるが、当面の教門では色法戒体によるので得失があり不失ではないと巧みに会通する。

つぎに、了慧の疏になると「一得永不失」の成語をみると同時に、それは法然源空からの相伝であると記す。法然では、戒に理と事があり、事戒には持犯があるが、理戒ならば一得永不失であるという。

了慧ではこれを承けて、また円琳の解釈を一步進めて、天台『義記』の「無作色」戒体は、小乗有部の色法戒体（無表色）とは異なる大乘的な「真善妙色」の意味であり、中道実相の高度な理観に立つときには、色法戒体でも大乘的な勝れた意味において一得永不失であるとする。ただ、不退の行者ならば中道妙観をよくして理（戒体）と事（戒相）をともに兼備するが、退転または初心の行者（往生淨土を志す者）は理観を成しがたく、受戒後に戒体は不失であるとも戒相を破る（有犯破戒）ので、戒相をよく学んで受持するべく事戒を勧めるとする。ここで、不失の戒体は土に埋もれた樹木の根に巧みに喩えられる。戒善増長すれば芽茎を伸ばすが、犯戒のとき芽は切られるとも樹根は失われず、後に必ず芽茎を生ずるといふ。

戒灌頂家の惟賢は、『補接鈔』において戒灌頂に言及し、これを天台『義記』に根拠づけ、円頓戒法の即身成仏義を前面に立てた注釈を施す。すなわち、授戒の三羯磨に戒体が心内に発得するとき、「無作三身と常寂光の依正」を証悟するとし、以後にはその証上に戒相を身につけ修行を続けるとする。そこでは、事相事持が強調され菩薩行（利他）のために事戒を厳しく持つという。それで、『義記』の「無作仮色」については、これを作法受得（受戒）による「常住の仮色」と規定し、そこに論じられる「興廢」は『菩薩地持經』所説（法相宗義）の權大乘（半小乘）の他宗義を挙げたままで、天台の大乘義では理・事ともに不失であると主張する。つまり、戒体は仏性（理性）として本来具わっているものが作法受得によって事法（常住の仮色）として増長し始め、一度受得すれば違縁にあつて破戒をしても失われず、懺悔によつて滅罪すれば回復するので不失であるとする。そのような事相の戒体を一心戒蔵と呼ぶ。惟賢では、淨土念仏は用いないので了慧のような退転・初心者という発想ではなく、全く天台的な法華円教の理観の立場から一得永不失を主張し、これを本覚的な意味で理解する。そして、受戒発得ののち証上の事業として持戒を強く求めるのである。

仁空の『聞書』は、永徳年間に比叡山東塔で天台『義記』を講義したのを内容とする。仁空は、四宗兼学の天台的な立場をもつとともに、証空門下の淨土宗西山の法系につながるので淨土念仏にも親しい。惟賢が正依法華であるのに対して梵網正依に立ち、また戒灌頂を批判する一面をもち、本覚思想からは遠い位置にある。仁空では、「末法辺地の凡夫痴闇の機」という自覚に立ち、「舍那報身の真実の功德が仮色戒体として凡身に作法受得される」と主張し、これは「性徳の理」が「修徳の事法」に作法受得されたものゆえに、「戒体受得の上の戒行」を強く勧める。また、『義記』に「離三惡道淨土受形」とある語に着目し、前句は戒体発得の利益を、後句は戒行成就の相を表すとする。すなわち、授戒の戒体受得は痴闇凡

夫が仏門に入る初めとして重要で、これによって悪趣を離れ将来に仏と成ることが定まるゆえに戒体は不失である。そして、戒体受得の上に戒行に進むけれども、止悪修善は下機には速やかに成就しがたいので、弥陀の願力に尋ね入って仏道を成就するとし、彼の安養浄土で一切の戒行は成就するという意味で、『義記』では「戒行を正宗とする」と仁空は述べ、それにもとづいて持戒を勧める。それで仁空では、菩薩戒が一得永不失であることは円宗（天台）の妙旨の勝れているゆえんであるとして戒体の不失を述べるが、戒行には廃失があるとす。例えば、殺生を犯せば失戒するけれども、後に懺悔をすれば戒体は還生するという見方を取る。

第四節では、比叡山天台から輩出した鎌倉新仏教のなかで戒律を用いない日本的形態の仏道を見る。日本の天台では、安然の「菩薩戒広釈」以後に戒律観が変質し、事戒を重視しない風潮が生まれ、これが鎌倉新仏教を生む土台ともなる。比叡山天台のなかでは、戒律復興をはかる一流が生まれ、そのことは黒谷流戒家（戒灌頂家）によってみた。しかるに、比叡山天台から出て、のちに大きな勢力を形成する親鸞と日蓮の仏道では、戒律（事戒）を用いない日本の特色の仏教が成立する。そのひとつの典型である親鸞の仏道を戒律の観点からここでは追跡する。

最澄に仮託された『学生式問答』や『一心金剛戒体秘決』などをみると、そこに戒観念の変容がある。また、『末法灯明記』を法然と親鸞がいかに最澄のものとして受容したかを見ると、法然では『灯明記』に記す破戒と無戒は大乗戒のことではなく小乗戒のことに理解するが、末法無戒の事実はこれを認める。親鸞では、『教行信証』にほとんど全文を引用し、自らの機根を表現するものとして受容されている。法然は、比叡山の黒谷で、叡空が戒律復興を志し、その弟子として長く修学を積んだことと、山を下って後にも天台沙門との意識をもったことが、天台の円頓戒を尊重する宗風となったと考えられるが、念仏を選択的に用い、戒律は守れなくても往生成仏が可能であるとの仏道を開いた。親鸞は、法然に導かれてその仏道を樹立し、自力を全分に否定するなかで、「三願転入」の思考によって無戒の在家仏教を確立した。

第二部 梵網経「十重四十八輕戒」の戒相解釈研究

第一部では、比叡山天台における中古天台期の戒律復興と戒学における特色を、黒谷に始まる戒系を中心にみた。ここでは、事相の持戒が志向されたので、第二部では『梵網経』の戒相に対する天台的な解釈の特色をみる。天台系統では、現存最古の梵網疏である『菩薩戒義疏』を、天台智顛撰と認めてこれを指南に戒学を修めてきた。黒谷流の興円には、天台『義疏』をもとに戒相を学んだ『十重四十

八行儀鈔』があり、これは巻末に翻刻によって読むことにする。天台では興円ののち、実導仁空（南北朝期の廬山寺）と靈空光謙（江戸時代中期の比叡山安樂院）が天台『義疏』への勝れた注釈を造っている。まずはこちらを参照して天台『義疏』の戒相釈の論文を解説する。その意図は、『義疏』の戒相釈の特色を論じた研究を、近年にはあまりみないという問題意識にもよっている。天台『義疏』の論文は（『大正藏經』所収）、文言に乱丁がみられたり、また難解な部分があるので、これの解説研究を中心に進めた。

第一章 天台『菩薩戒義疏』における五戒の解釈

梵網戒は、十重四十八輕戒として知られ、十重禁戒の初め五戒に對する天台『義疏』の注釈的特色をここでは論ずる。殺・盜・婬・妄・酒の五戒は、梵網の五重では第五の酒が飲酒ではなく（飲酒は輕戒に規制される）、酤酒（酒を売る）を禁止することに菩薩戒としてのユニークさを見る。

天台『義疏』では、声聞戒（四分律などの二百五十戒）の四波羅夷罪が姪戒を最初とするのに對して、菩薩戒は殺生を初めに置く違いを論じ、殺は性罪で菩薩の慈悲心に背く罪が重いからとするほかに、殺生の罪を「開遮異・色心異・輕重異」の三事によつて声聞戒との差異を論積する。また、戒相を理解するのに科節を設け、「標人・序事・結罪」の三段を大枠とするなか、「事を序ぶ」の内容をまた「不応・応・結」の三段とし、さらに不応を「殺事・成業・況重」の三段とする。つまり、不応（してはならないこと）と応（菩薩として為すべきこと）を戒相のなかに読むことによつて、三聚淨戒の意を汲み取ると同時に、十重禁戒（波羅夷罪）では不応を説くのを中心にみる（輕戒では応を中心にする）。そして、不応の三段においては、成業の相を殺戒では「是衆生・衆生想・殺害・命根断」の四種義によつてみる。これは、いかなる殺業が重罪となるかを量る四種の要目（因縁）であり、天台『義疏』の十重禁戒ではこのような成業相を詳しく論積するのに特色をみる。右の四種義のなか、殺害は殺心とも表現され、これはいかなる殺意をもったかという意業によつて罪の輕重を量る意義をいう。このことは、声聞戒が身業（殺したという事実）によるのに對して、菩薩戒を解釈するには意業を重視する立場を表している。

天台『義疏』では、古い時代を反映して、依用の文献は『十誦律』と『成実論』に『大智度論』など鳩摩羅什所訳の律藏と論書であるとともに、簡潔を特色とする。のちの法藏『疏』では、玄奘訳の瑜伽唯識の文献や『四分律』などを多く用いて、注釈も重厚になる。また、天台六祖湛然の弟子とみられる明曠の『疏』は刪補疏と呼ばれるように、注釈を比較すると、『義疏』によく似た三段分法をもつて戒相を読み、或いは法藏『疏』をも参照して、天台『義疏』の

注釈を削つたり補つたりしている性格を読み取ることが出来る。

第二の盜戒以降でも、天台『義疏』に「律」と表示して引用するのは、これを『十誦律』に跡づけることができる。また、第五の酒戒では、酒は智慧に対する無明の毒であるとする理解の上に、『大智度論』所説の「酒の三十五失」を指示など、大乘の論書によつて菩薩戒としての注釈を施すこともみとれる。そして、重罪となることを量る因縁、例えば殺戒戒での四種義は、第三の姪戒では「是道・姪心・事遂」の三因縁により、或いは第四妄語戒なら「是衆生・衆生想・欺誑心・說重具・前人領解」の五縁によるなど、戒律ごとに論釈に異なりがあるが、十重禁戒戒ではこれらの論述（成業の相）を中心とすることに大きな特色がある。

第二章 天台『菩薩戒義疏』にみる菩薩戒注解の特色

この章には、梵網戒十重禁の第六から第十重までの後五重禁戒に對する天台『義疏』の注釈を読み、菩薩戒としての意義と解釈上の特色を明白にする。前五戒に對して後の五戒は、とくに菩薩戒としての性格を強くもつ。

第一節では第六重（説四衆過戒）に對する解釈をみる。戒名は『梵網經』には付けられておらず、天台『義疏』の命名である。四衆は出家と在家の各男女であり、經文には四衆の罪過をことさら暴き立てない（他人の過ちを責めたり悪口を言うのを禁止する）比較的道德的な戒相に読めるのであるが、『義疏』の解釈によるとかなり特異な禁戒であることを知る。すなわち、四衆とは菩薩戒を持つ同法の四衆（出家と在家の男女）を指し、罪過は七逆罪と十重禁戒を犯すことであるという。七逆は五逆に似た罪であるが、梵網戒の第四十輕戒などに説く七遮罪を指す。聲聞戒にも類似の戒はあるけれども、事實無根の事柄や他人の過ちを暴いて悪口を言う類の、比較的輕罪に属せしめる。ところが、ここでは同法の仲間が七逆と十重の極悪な犯罪を侵しても、それを暴くことを禁止するという。

戒相は前五重におけるとほぼ同様に、中心部分を「不応・応・結」の三段とする。なかで、「不応」の重罪となる因縁を、この戒について六縁によつてみる。「一は衆生、二衆生想、三説罪心、四所説過、五向人説、六前人領解」である。是衆生とは「説四衆過」の四衆のことで、これを上品（父母や師僧）と中品（人・天の類）と下品（畜生等の四趣）に分け、上・中に属して、しかも菩薩戒を持つ者の罪過を説くことがここでの重罪とし、上・中でも声聞戒しか持たない者と、下品者のことなら輕罪に属すという。衆生想は衆生（四衆）を「當・疑・僻」の三種に吟味することであるが、これは『成実論』と『十誦律』を依用した解釈であり、『義疏』にはどの戒においても簡略にすませている。説罪心は罪過を暴く心をいい、陥没心（罪過を暴くことによつて菩薩としての利点と名誉を奪おう

とする心」と、治罰心（罪を犯した菩薩を王法の繩にかけさせようとする心）によるときこの戒を犯すという。所説過では輕戒の第十三謗毀戒（事実無根なのに悪心によつて七逆十重を犯したと毀謗する）と、第四十八破法戒（他人に向かつて菩薩の罪過を曝いて王法の治罰にかけさせる）との違いを論釈する。向人説は、四衆（同法者）の七逆十重の罪過を曝く相手のことであり、これにも上中下を分かつが、菩薩戒を持たない二乗や外道（異法者）に向かつて説くとき重罪（この戒）を犯すとする。前人領解は、罪過を説かれた相手がそのことを理解したことを要件とするか、或いは罪過を曝く口業を制する戒に設けられる要目である。このように、この戒は七逆と十重を防ぐのではなく、二乗・外道の異法者に対して同法者（菩薩）をかばうことを目的とする重戒であることが、『義疏』の注釈から分かるのである。

第二節では、後の四重禁に対する解釈的特色をみる。第七重「自讚毀他戒」、第八重「慳惜加毀戒」、第九重「瞋心不受悔戒」、第十重「謗三宝戒」は、『菩薩地持經』や『瑜伽論』菩薩地の「四重法」に相当の禁戒をみる。また、『優婆塞戒經』に説く「六重・二十八失意罪」の六重は、梵網十重禁の第六重までと同じである。これらのことは、『梵網經』が鳩摩羅什訳ではなく、中国撰述とみるとき、インド伝来のそれらの大乘戒經を参照して造られたことを暗示する。それでも、戒相を比較してみると、『優婆塞戒經』の六重では声聞の「四向四果」の覺りをも妨げることがを説き、また『菩薩地持經』や『優婆塞戒經』はともに重戒には禁止的事柄だけを説くのに對して、梵網戒では天台『義疏』に「不応・応・結」の三段をもつて戒相を読むごとく、菩薩として積極的に為す^レ不^レ應^レきことをも規定する勝れた性格がある。

それで、第七重禁戒の戒相に對する天台『義疏』の解釈を読むと、自讚と毀他の二事を備えるとき重罪になるとする。このことは、華嚴法蔵の解釈では自讚または毀他の一事だけで重罪とみるのとは異なる天台疏の特色である。また、天台『義疏』では声聞戒との相異を論釈した上で、ここでも「一是衆生、二衆生想、三讚毀心、四説讚毀具、五前人領解」の五縁によつて、重罪となる要件を論釈する。なかで、四の「讚・毀の具」は自讚し毀他する方法を言い、これには「律の八事」を指示するのは『十誦律』によるとき詳しき内容を^レ得る。

第八重でも、慳惜と加毀の二事によつて重罪となるとし、慳惜（貪心）だけでは重罪とはしない。また、第九重では瞋心（意業）のみでなく、悔・謝を受けつけずに打擲したり罵倒するなど身体的行為と言語行為が加わることが、この戒によつて重罪を結ぶ要件である。

との解釈を示す。これらのことは、法蔵『疏』では貪(第八故慳戒)と瞋(第九故瞋戒)の意業に重きを置いた解釈をするのに対する天台『義疏』の特色といえる。第八重と第九重でも、それぞれの戒に応じた重罪となる五縁を論釈するのは、他の重戒に対するのと同じであるが、戒相に応じた論述をみる。

第十重に対しては、「不応・応・結」の三段に戒相を読むことと、「一是衆生、二衆生想、三欲説心、四正吐説、五前人領解」の五縁によつて、重罪となる要件を論釈するのは、前と同様である。しかるに、この戒には「邪見邪説戒」の名も与えて、四種の邪見(上・中・下・雜の四種)と、さらに雜邪見の四種を挙げて詳しく論釈するのが、前の戒相釈にはみない特色である。そのなかに、中邪見の「法相異の計成失戒」に対する「非法相の戒善不失」の邪見がこの戒に制するの違いをとくに述べる。このことは、第十重を十善戒を制するのとの違いをとくに述べる。このことは、第十重を十善戒の第十邪見に対応する戒とみていることがわかる。そして、後四重のいずれにも「前人領解」を重罪の要件とするのは、これらの戒が口業を主とする性格である釈意を読み取ることができる。

第三章 天台『菩薩戒義疏』の「四十八輕戒」釈

この章では、梵網の「四十八輕戒」釈に対する天台『義疏』の注釈を読み、戒相への天台的理解を得るとともに、『義疏』の解釈的特色を論ずる。四十八のすべてには長くなるので、「不許葷酒入山門」などと書かれて知られる第二・三・四輕戒を含む初めの五輕戒についてみる。

そこでまず、華嚴・法蔵の『梵網菩薩戒本疏』の概略的な特徴を、天台『義疏』との対比、および明曠『疏』との関係でみる。法蔵では、輕戒釈にはどの戒にも「①制意、②次第、③釈名、④具縁、⑤欠縁、⑥輕重、⑦通塞、⑧釈文」の八門によつて詳しく注釈する。これの前に十重戒に対しては、さらに二門を加えて、十門によつて詳釈する。いまは、輕戒釈について言うと、法蔵の重厚な釈解とは異なつて、天台『義疏』では初めに戒名を与えて、その意味を釈すとともに、その意にもとづく制意を簡潔に示すのを主眼とする。また、明曠の『刪補疏』では法蔵の八門のうち①制意(各戒相が規制する意図)と、④具縁(その戒を犯して犯罪となるのに具える諸縁)の文言を借用して注釈する一方で、戒相への科段の取り方と理解の仕方は天台『義疏』に従うという「刪補」の性格をみる。

輕戒の戒相については、十重では「不応・応」の順に説かれたのが、「応・不応」の逆になると天台『義疏』には明かす。つまり、十重には止惡を前面とするのに対して、輕戒では修善を説くのを先にするとみるのである。そして、輕戒釈には重戒釈のような「是衆生・衆生想」等の「成業の諸縁」を論述するパターンはなく、戒相

に応じた注釈を施す。すなわち、第一輕戒に対しては、戒相を誦むときには一見受戒を勧める趣旨に見えるのを、『義疏』ではとくに国王や役人に授戒を受けさせて、王法の暴政を防ぎ大乘の仏法を恭敬せしむ戒であるとし、これに「不敬師友戒」の名を与え、その制意を『涅槃經』聖行品などを引用して説明している。このような理解は、後の法蔵などにも踏襲され、法蔵『疏』では「輕慢師長戒」と名づけているのを見る。

第二「飲酒戒」では、酒は智慧を暗くする痴藥であるとして、經文に「五百世に手無し」と説くのを『義疏』には少し詳しく、地獄・畜生等の五種の五百世を挙げて、飲酒の罪は「痴熟無知虫」というムカデのような忠類に五百世もの間墜ちると説明する。また、飲酒は輕戒の故に過ちや患いが無ければ許されるとも釈し、「末利夫人の飲酒」の物語も引く。すなわち、波斯匿王が過ちを犯した厨人を殺そうとしたとき、その怒りを和らげるために末利夫人が酒を勧めて一緒に飲んだのは、飲酒を許す一例話とする。ついで、第三「食肉戒」では、声聞戒なら「三種の淨肉」を許すが、菩薩戒は慈悲の精神から直ちに肉食を禁ずるとする。けれども、病気のときにはこれを許すともいう。第四「五辛戒」では、ねぎ・にんにく等の五辛の数え方は、土地によって諸種がある旨を注釈し、これも病気には許されることを舍利弗（身子）の例によって述べる。第五「不教悔罪戒」では、犯戒の者に懺悔を教えることが趣旨であるとし、大・小乗の諸種の戒を挙げて注釈し、「同住と同利」の間柄の者の犯戒をみて懺悔を教えないなら、同じ罪を共有すると論釈する。

天台『義疏』には、各輕戒の制意を簡潔に示す。すなわち、第一輕戒は傲りを制し、第二では放逸を諫め、第三は慈悲心により、第四は淨法を妨げるから、第五は悪を共有するのを制するという。これらの制意の取り方は、輕戒が菩薩行を促進させるために説かれているとの理解によっている。そして、簡潔な注釈は、戒相を実践的に学ぶという意味で、天台の修行を重んじる教觀二門の立場に資するものがある。このことは、法蔵『疏』が重厚で詳細な注釈によって、学解を重んずる華嚴の立場を表しているのと対照的である。日本の中古天台期に、黒谷流興円が著した『円頓菩薩戒十重四十八行儀鈔』は、天台『義疏』のもとに実践的に梵網の戒相を学ぶの意図する戒疏と言ってよい。

本稿には第五輕戒までをみたが、余の梵網戒相への理解は、巻末に収録する興円の『十重四十八行儀鈔』によって得ることにしたい。

第三部 中古天台と近世における持戒念仏の思想

中古天台における興円・恵鎮ら黒谷流（鎌倉末から南北朝期）の比叡山円頓戒復興は、念仏思想を含まない形態で確立し展開した。

その後にも仁空（南北朝期）の廬山寺流や、江戸時代に靈空光謙らの安楽律など、天台比叡山には戒法の振興がはかられている。他方で、法然源空の黒谷戒系は浄土宗にも進展をみて、望西楼了慧（鎌倉末期）の戒学や、江戸時代には浄土律の隆盛をみる。江戸期の浄土律は、興円らのように大乘円頓戒のみを顕揚する立場と、安楽律の影響で四分律をも重んじる戒学がある。興円と恵鎮の黒谷流は、のち法勝寺流と元応寺流として発展するが、室町中期にはその戒系を受け継ぐ形で、真盛の持戒念仏法が興る。いまは、天台比叡山に成立し展開した円頓戒法の脈絡で、これに念仏思想を加えた真盛の仏道をもることにしたい。

真盛は、天台僧として源信の『往生要集』を拠り所に、源信が提示した事観念仏法を時代的な機根観からいつそう発展せしめている。真盛のときから天台では観想の念仏よりも称名法が重視される。と同時に、真盛の時代から天台では念仏は円頓戒と結びつき、持戒念仏の形態が台頭する。佐藤哲英博士の『叡山浄土教の研究』では、比叡山天台の念仏思想に焦点をあてるべき、源信の『往生要集』以降を「念仏興行時代」とし、真盛以後を「戒浄双修時代」としている。ただ、真盛には伝記書は存するが、直接の著作は残されていないこともあって、その考え方はそれほど研究されていない。

そこで本稿では、近年に発見された史料を加えて、真盛についての史資料を改めて読み直すことにより、また真盛の宗旨を承け継いだ学僧たちの著作をもとに、真盛およびその門流の持戒念仏の考え方を跡づけることにしたい。とくに、真盛以後の真超や法道らの著作は知られていたが、天台におけるこれらの学僧たちの持戒念仏の事蹟と思想はこれまであまり追究されることがなかった。

そして、江戸時代に安楽靈空は、四分律を取り入れた戒法を中興したなか、即心念仏を提唱して、ここにも浄戒双修をみる。靈空の安楽律は大乘円頓戒法に四分律を取り入れる戒学であり、これをめぐっては天台内で論争または紛争が起こった。他方で、即心念仏は称名に理観を組み合わせる念仏法であり、これには天台内で園城寺の義瑞が反対を唱え、またそれとの関係で真盛の念仏法についても論争が起こった。論争は、かつて戒律についての「理と事」の問題で叡空以来、或いは興円らによる事相の戒律復興運動が行われたように、靈空の即心念仏と真盛念仏観をめぐっては念仏の実践における「理と事」の問題である。称名念仏は時代の趨勢として、天台でも大きな比重を占めるようになるが、天台には理観をないがしろにできない伝統があり、理観こそが天台の真の念仏法であるという観点から華嚴の鳳潭が論争に加わってくる。真盛の念仏法が事の称名を専らにするものならば、浄土宗法然とは異なる天台的特色をどこにみるかという問題もそこにはある。

第一章 天台僧・真盛の持戒念仏觀と思想的意義

真盛（一四四三―九五）の持戒念仏觀をみると、応仁・文明の乱以降の乱世、或いは戦国時代の始まりという時代背景を捉えることは必須である。真盛の伝記を知るには、『絵伝記』等を含めるといくつもあるなか、ここでは没後の中陰中に直弟の真生が著した根本資料の『真盛上人往生伝記』と、宮中に出入りの知識人たちが日記類に残した真盛の記事を重視する。真盛は、二十余年の叡山修学後に、四十一歳で西塔別所の黒谷に退き、一切経を読み直して伝教大師廟で靈夢によつて『往生要集』を得たという。このことは、大乘戒壇を建立せしめた最澄を通して念仏門を得たとの意味で、持戒念仏を感得したことを暗示させる。また、その後には「四十八日別時念仏」を修め「一向専称」を志しているので、弥陀の本願にもとづく称名念仏を専らとし、『往生要集』の説く別時念仏法を修めるのを行業としたことが分かる。

真盛は階層を問わず広く帰依を受けた。このことは、同時代に出た蓮如は農民、一休は武士階級、日親は町衆（商工業者）を基盤としたのとは異なる天台的特色のひとつといえる。そして、五戒（または十戒）と十念を授けて説法するパターンのなか、階層によつて教化法が分かれる。宮中では、相手が知識人であるから『往生要集』や『法華経』提婆品を講義し、或いは戒疏を書写せしめたりする。また、守護大名ら武家支配者には円頓戒を授け、『往生要集』の六道説にみる因果応報を説き、非道の政治を厳しく誡め、徳政を行わしめ、政治倫理を確立させる。公家の知識人や武家支配者が真盛の教化を受け容れたのは、その「無欲清浄 専勤念仏」の宗風、とくに無欲清浄の宗教人格による。ついで、出家の弟子たちと農民には、「四十八日別時念仏」を指導する。これは、長時にわたるので出家を中心に修め、農民は外護に当たりながら結縁するという形態をとる。別時念仏や伽藍建立には、厳しい規則と制約を設けている。

真盛の後を継いで門流の二祖となった盛全は、『雲居月双紙』という二巻の書を著していたことが、公家の残した文庫蔵から近年に検出された。これによると、真盛の念仏觀が善導に依る所の大きい「本願念仏」であることがわかる。また、『往生要集』の「惣結要行」と「諸行往生」の諸文から、道心門や止悪念仏（持戒念仏）を導き出していることも分かる。そしてとくに、『往生伝記』にもみる不断念仏（別時念仏）を修めるときの僧尼等への教誡規則などによると、真盛の仏道が法然と同様の本願念仏にもとづきながらも、戒行を重んずる天台的特色をもつのみをみる。

さらに、真盛が「地藏菩薩の化身」であるとの信仰を、盛全の記述や後世にみるのは、真盛の教化が『往生要集』に説く六道の衆生を救済する性格を帯びたからに相違ない。真盛の弟子には尼僧が多

く、また宮中でも女官たちが熱心に説法を聴聞するのは、戦乱の時代に弱い立場にある階層に慕われたことを映し出している。真盛では、馬・牛・猿・鳥たちにも十念を授けるのに特色をみ、或いは戦火で無惨に死を遂げた亡霊たちに念仏廻向している。

第二章 真迢の法華円教観にもとづく持戒念仏の思想

真迢（一五九六—一六五九）は、江戸時代初期に日蓮の法華信仰から天台の念仏聖に転宗した特異な経歴をもつ学僧である。もと日迢のときには、日蓮宗の関東の著名な檀林に修学を積み、やがて京都の大本山妙蓮寺の貫首に登ったエリートであるから、当時の日蓮宗に与えた衝撃は大きく、転宗後に不受不施派の有力な学僧たちと論争を交わし、真迢では『破邪顕正記』五巻と『禁断日蓮義』一〇巻を残している。この学僧が転宗によって求めたのは、天台比叡山横川の念仏とそれに近い関係にある真盛の持戒念仏であった。真迢に対する研究は、日蓮宗側から「脱宗者の教学」などとする批判的なものがほとんどなので、ここではその求道に即して仏教史上の業績を評価する観点から論述してみたい。

真迢の転宗は、当時日蓮宗が置かれていた事情、とくに不受不施派の形成と密接に関わっている。真迢が求めたのは、戒律を受持して念仏修行に従事したいという宗教的欲求に基づき、当時の日蓮宗では希薄になっていた「戒・行」を重んずる仏道であるといえる。このことは、真迢自身が著作の処々で語る所を伝記に綴ってみると判然としてくる。この人の求めた仏道はかなりの普遍性をもって影響力があり、日蓮宗では間もなく元政（一六二三—一六八）の法華律が興り、或いは天台ではのちに妙立慈山と靈空光謙らの安楽律が興起し、また真言律や浄土律など各宗に戒行を重視する先駆けとなっていると評価しうる。さらに、真迢の天台学を中心とする学業もまた、江戸時代に各宗で修められる学問と教学に先んじている。

第一節では、真迢の転宗した理由と意味を、その伝記と主著の『破邪顕正記』によって考察する。真迢では、転宗の前後に幾度か霊夢を感得しており、それが節目となって日蓮義から決別し、初めは横川へ、やがては真盛中興の西教寺へ入り、持戒念仏の行者となる。真迢の伝記では、それら霊夢の意味を量ることがこの学僧の求道を跡づけるのには大切である。また、著作では日蓮宗時代にもかなり分量があり、それらはいずれも転宗後にも刊本として出版されていることは、この人の学業の意義を量るのに重要である。そして、転宗後には反論書の多くが不受不施の学僧たちであることは、その意味を考えることが必要がある。転宗後の著作を読むときは、真迢では日蓮の「折伏」義を謗法独善と断じてこれを嫌ったことを知る。不受不施の学僧がとくに厳しく対応したのは、逆に日蓮の法儀に忠実ならんとする信条による。当時は長い戦乱の末にようやく徳川の

平和政権が確立した時代であり、折伏義を謗法とみる真迢の批判は日蓮宗内にも「授受」派を中心に反省が加えられた。また、日蓮宗では本覚思想が重きをなしていた傾向に真迢は反発して、天台の祖師に還つて戒行を重んずる仏道に自らの宗教的欲求を見出したのである。真迢の学業はまた、趙宋の知礼教学を重んじ、或いは湛然・源信・証真など、天台の伝統教学と文献主義による。

第二節では、真迢を中心とした江戸初期の法華と念仏の論争を跡づける。ここでの論争は、安土宗論（一五七九年）や慶長十三年（一六〇八）の江戸城宗論など政治権力が介入した浄土宗と日蓮宗の対論をみるのではなく、個人の信仰と学問の上になされたのを扱う。真迢の『破邪顕正記』にみる法華円教観に立つ天台の念仏観と、日蓮宗の「念仏無間」義への批判をみ、ついで日賢『論迷復宗決』における日蓮宗（不受不施派）からの反論、また浄土宗学僧の『正直集』にみる日賢への批判を順次とりあげて、論争点と宗旨による論述法の違いを明白にする。真迢の円教観では、「約教」の立場で「円体無殊」とし、天台で修める四宗はいずれも得道の法とみるのに対して、日賢は「約部」の立場で法華唯一主義を取る。真迢と日賢の論争では、法華と念仏のいずれが易行か、また浄土観の違いや、別時意趣説などを主要な問題とし、ほかにも多岐にわたる論点は悉く対立する。他方で、真迢と『正直集』との間の違いでは、真迢では法華の立場と源信の『往生要集』にもとづいて主張を立てるのに対して、『正直集』では曇鸞・道綽・善導と法然に依拠して主張を立て論証する特色のあることをあとづける。

第三節では、真迢の戒律観を少し詳しく跡づけて、その持戒念仏観をみる。まず、『破邪顕正記』にみる戒律観には、法華にもとづく信仰と修行に関して日蓮では末法不持戒を、真迢は天台の立場でこれを批判して末法持戒を主張する。伝最澄の『末法灯明記』については、真迢では日蓮と同様にこれを最澄のものともみるけれども、末法時の無戒はこれを認め、持戒の容易でないことを嘆いて、「吾等の如き根鈍障無戒の者は深く自己を責め、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」というのが真迢の立場である。真迢では、法華円頓の戒法には、理と事があり、理戒は法華一乗の教えを持つことであるが（日蓮ではこれのみに依拠する）、事戒では梵網の十重四十八輕戒を持つことが末法にも有効で必須であると、湛然や証真らの天台の章疏によって跡づける。

また、真迢の『念仏選擢評』では、明恵高弁の『摧邪輪』と同『莊嚴記』にみる法然批判を十難に数え挙げ、それらを一つ一つ会釈して法然を弁護して、高弁との間を融和する。真迢では、『往生要集』と『観心略要集』を用いて、菩提心や戒律および観心理観を尊重する天台の立場においてもその法華円教観から、菩提心をもてない末

世鈍根の下機のためには、弥陀の第十八願を頼む仏道は是認されると主張する。そして、真迢は『行者用心集』をつねに携帯するともに、これの刊本を印摺して頒布していることは、戒行重視の仏道をそのなかにみる。『用心集』は、室町時代の永正年間（一五一〇年前後）に比叡山の神藏寺や帝釈寺などに住した存海が集記し、かつてそれらの諸寺で戒律復興に従事した興円ら戒家の典籍をはじめ、修行や口伝の記録を書写して編集したものである。内容は源信や高弁ほか戒行重視の祖師たちの要文を集めて、持戒念仏を導く体裁をもつ。その奥書に真迢は高弁の戒門と法然の念仏門の二途が時機の上に簡要であることを主張している。

第四節には、天台の念仏聖となつた真迢の密教（台密）観をみる。真迢では、『破邪顕正記』巻四をはじめ、密教には力を入れてこれを重視する態度がある。それは密教には極重障の鈍根を救済する効能があるとみるからで、顕教では法華が最高であるけれども、事相では密教が勝れているとの、天台における円仁以来の「理同事勝」の考え方を論述する。そのために、円仁の『金剛頂経疏』と『蘇悉地経疏』を高く評価するとともに、安然の台密章疏をよく研究して、その主張を論述している。

第三章 安楽派靈空の「即心念仏」論争と持戒念仏の意義

靈空光謙（一六五二—一七三九）は、師の妙立慈山とともに比叡山横川の麓に安楽律を興し、天台学では趙宋の四明知礼の教学を中心にこれを修め、それらの新風が注目を集め、晩年近くには知礼の『観経疏妙宗鈔』をもとに即心念仏を提唱して、これにも一世を風靡した。靈空の仏道にも、真盛とは違った形態での持戒念仏をみる。安楽律は、梵網大乘戒の上に四分律を学ぶものであるが、念仏では『摩訶止観』をもとにする理観を重視し、それに唱名法を加える特色をもつ。靈空には、園城寺に性慶義瑞という趙宋天台学をめぐるライバルがあり、義瑞もまた園城寺法明院に律院を興し、念仏でも靈空と論争を交わした。それは、念仏における理と事の問題であり、真盛の念仏義をめぐっても論争が生まれ、やがて念仏論争には華嚴の鳳潭が加わって浄土諸宗に拡大してゆく。この章では、天台の念仏における事観唱名と理観の問題を、即心念仏論争を軸にみる。

第一節では、『即心念仏安心決定談議本』によって靈空の即心念仏義を跡づけ、「唯心の浄土、本性の弥陀」を求める理観に、事の唱名を結びつけて、天台の念仏法が最も勝れているとする主張をみる。靈空の説法にみる重要な特色は、理観に唱名を取り入れて、これを愚縛凡夫に勧めることにある。すでに、真盛において天台念仏に称名法を用いて農民大衆を導いた事績をみたが、靈空による理観法にも時代を背景にした念仏思想の発展と特色をみる。ついで、義瑞との論争では、とくに真盛の念仏義を両者でとらえ方の相違があ

り、靈空では真盛念仏に理觀を重んずる立場をみるのに対して、義瑞では即心念仏の理觀には唱名はなじまないと靈空を批判し真盛には事の唱名のみをみようとする。真盛の念仏義は、義瑞の見方がこれをよく代弁しているかにみえるけれども、当時その門流は比叡山の山門内に属し、拠点となる西教寺が安樂谷に近いので、靈空への親近感からその影響を強く被り、真盛の法語に対する觀智や慧覚らの注釈でも即心念仏義の影響を強く受けていることが分かる。他方で、靈空の即心念仏法でも真盛のような戒行を重んずる特色とともに、念仏修行は多分に唱名法が前面に出ることになる。

第二節では、理と事の念仏觀をめぐって、華嚴の鳳潭僧濬（一六五九—一七三八）が著した『念仏往生明導筈』における浄土念仏批判の考え方をみる。鳳潭は、靈空に天台を学んで、天台念仏の本質は理觀であるとの確信をもつ。鳳潭の基本的立場は、事觀であれ唱名であれ、事の念仏を有効な仏道とは見ずに、それを理觀の立場から批判する。そこでまず、浄土念仏に対する鳳潭による批判の論点をみる。ひとつに、曇鸞の『往生論註』への批判には、曇鸞が天親の『往生論』を注釈するのに、その「五念門」解釈を悉く誤っていると鳳潭は退ける。浄土へは、それが弥陀の浄土でも菩薩十地の第三地に達した者が往けると主張し、本願力とか易行他力を退ける。ふたつに、善導の『觀經疏』に対して、善導が弥陀の第十八願を弘願とする唱名法を批判し、なかに南無阿彌陀仏の善導による字義釈を梵字の意味をふまえて厳しく退けるのを見る。また、とくに曇鸞に対してもみられたが、別時意趣説を強調する。鳳潭は、別時意説について道綽の考え方があやまつていること、そして道綽と善導の師弟間で矛盾していることを論釈する。すなわち、道綽では世親の別時意説と『觀經』の十念往生説はよく意味が通じると理解するのに対して、善導では世親の別時意説を批判して『觀經』の所説は「願と行」が具足しているので別時意ではないと会釈する。鳳潭では、道綽に対しては別時意でないことを別時意と捉えると退け、善導に對しては「一行成仏の別時意」と「唯願往生の別時意」の両面から批判する。鳳潭は、自義には智儼の『華嚴孔目章』を多く引用し、浄土念仏には法然門下に位置する良忠の『觀經疏伝通記』や顯意の同『楷定記』などへも批判を加えている。

第三節では、鳳潭による華嚴の立場からの天台念仏批判の特色をみる。鳳潭は伝記と著作をみると、黄檗は一切經を開版した鉄眼に華嚴を啓発されて南都に遊学し、華嚴では智儼と法蔵を重んじ、とくに法蔵の教學を奉ずるとともに、日本には鎌倉時代の凝然を認めずに明恵高弁を尊重する。また、安樂の靈空に天台学を学んだ経歴から、華嚴と天台では觀法と修行は異ならないとみる。したがって、天台の即心念仏論争に対しては、理觀のみを法華の正しい修行

法とし、事の念仏とくに称名念仏を取ることに對して、靈空と義瑞いずれにも、また趙宋の智礼や明の智旭にも批判の目を向ける。そのために、『浄土十疑論』はこれを天台智顛の著作ではなく善導門下、くわしくは懷感の作と推定し、十疑の内容を悉く批判する。また、天台『観経疏』には、これを智顛の著作と認めるが、華嚴の立場からこれを批判する。おおよそ二つの面からそれを退ける。一つには、玄奘ら唐代新訳の経論を用いて、智顛らの時代には得られなかった瑜伽・唯識の知識や梵語音義書から解釈の誤りを論述する。いま一つには、法蔵の五教判の立場から法華よりも華嚴一乗が勝れているとの考え方による。鳳潭はここでは、智儼の『孔目章』のほか、法蔵の『華嚴五教章』『探玄記』『起信論義記』等によつて論ずる。天台『観経疏』には称名法は取らないので、鳳潭ではそれを評価するけれども、華嚴と天台の円教觀の相違から、瑜伽・唯識の教学（大乘始教）と『起信論』の如来藏思想（大乘終教）を止揚克服していかないことを論難するのである。

第四章 江戸後期における天台僧・法道の持戒念仏

ここでは、江戸時代の後期に天台のなか、真盛の持戒念仏を求めて自らの仏道を確立し、主に伊勢と近江で活動した法道（一七八七—一八三九）の事績と、その持戒念仏觀をみる。その当時、伊勢には法道を含めて三哲と呼ばれる同門の学僧がいて、互いに協力関係にあつて真盛の仏道を顕彰している。真阿宗淵（安濃津・西来寺）は、『法華経』と梵字悉曇の方面に大きな業績をみ、また荷寮妙有（松阪・来迎寺）は天台のみならず晩年の慈雲飲光（真言正法律）にも參じて戒学を修め、天保の大飢饉には窮民への施行に従事した。そして、法道（木造・引接寺）は宗淵の西来寺に別時念仏を指導し、大飢饉に財施（施粥施薬）と法施（餓死者廻向）等の「悲・敬二田」を妙有と協力して修めるなどしている。とくに、法道は真盛の念仏義について、それが善導流の本願念仏であることを明白にし、真盛の宗風を奉じて別時念仏行を中心の行業とし、もつて戒行を重んじる持戒念仏を修めた。法道の『行状記』（弟子法龍の撰述）と、著作集である『称名庵雜記』によると、その持戒と念仏義は真盛の伝記書とともに、『往生要集』と真迢を拠り所に行っていることがわかる。安樂靈空の即心念仏が興つてより、真盛の念仏義はそれに類似のものに解釈されたが、宗淵や妙有らの学僧たちと法道の努力によつて、天台のなかで真盛の持戒念仏は靈空らのそれとは少し異なる天台的特色をもつことが明確にされたのである。

《翻刻と解説》興円『円頓菩薩戒十重四十八行儀鈔』

興円の『円頓菩薩戒十重四十八行儀鈔』は、本研究の第二部に附編としての位置づけをもつが、翻刻資料なので巻末に収録する。興

円には、天台『菩薩戒義記』に対する注釈は、別に『菩薩戒義記知見別紙抄』がある。それは、天台『義記』の巻上に叙述する「三重玄義」を注釈し、なかでも「戒体」義をとくに詳しく、興円戒家の特色ある議論がみられ、これについては、『続天全・円戒2』に収録の同書にもとづいて、第一部第三章のなかに取り上げた。『十重四十八行儀鈔』は、梵網戒の戒相を理解するのに天台『義記』の巻下を用いるので、その注釈書としての性格をもつ。その構成は、初めに序文があり、のち「十重四十八輕戒」の一々を天台『義記』の与える戒名のもとに、「義記云」として「制意」を簡略に挙げて、つぎに「某云」と標記して、なかに明曠の『疏』なども引用しながら注釈を加える。序文には、「速やかに仏と成ることを得んと欲する者は戒法を護る可し」などと、持戒による即身成仏を強調するのは、戒家の面目を記している。また、注釈の内容が簡潔であることは、この書が籠山修行中に著され、同士たちに修行の携帯に便宜とされたと考えられる。ここに、翻刻ののち研究編として、解説に続いて「和訳」をして、丸カッコ内に語句の意味と典拠を記した。本文を和訳するには、梵網の戒相を『大正藏經』（卷二四）によって、これも和訳によって補った。

奥書によると、徳治三年（一一三〇八）七月に興円が集記し、これを弟子の光宗が校読して書写し、のち雲海をへて長祿四年（一一四六〇）に良恵の書写したのが伝わったことが分かる。興円の著書にはほとんどに、巻末にこのような自署の奥書があり、この書にはとくに興円に隨身した腹心の恵鎮（慈威和尚）の言葉も載せている。この写本は、西教寺正教藏に存した。正教藏は、江戸時代初期に観音寺舜興が信長の叡山焼き討ちで失われた仏典を回復するために諸寺に求めて書写せしめた蔵書で、舜興の奥書によれば本書は京都の妙覚寺で手に入れたものであることがわかる。今のところ対校本は見つけられず貴重とされてよい。