

中世叡山の戒律復興

——律僧惠尋の思想と国家観をめぐって——

船 田 淳 一

はじめに

鎌倉時代には戒律ということが、一つの宗教的課題であったと言える。顕密仏教の世界においては戒律の復興が展開し、反面で法然・親鸞の専修念仏など異端派は戒律の不要を説いたのである。

南都における戒律復興ほど著名ではないものの、叡山天台においても戒律復興が行われた。それは南都の四分律に基づく具足戒（小乗戒）とは異なる、大乘菩薩戒（殊に天台ではこれを「円頓戒」と称する）の復興であった。その担い手は「戒家」と呼ばれる、叡山において戒律を最も重視する集団であり、恵尋（生年不詳、正応二年（1289）没か）という律僧がその運動に先ず着手したのである。戒家の存在は、仏教学・史学・

文学といった諸分野で近年注目されつつあるが、中世南都律宗の研究史の厚みには到底及ばず、恵尋に関する先行研究も、特にその専論となるといまだ僅少である。

そこで本稿ではこの恵尋の思想を中心に考察する。後述するように恵尋の戒律論、特に戒体説は難解である。彼の史料を読み進めていくと、戒律や戒体の議論に聊か振幅があるのだが、そうした〈多様性〉を柔軟に捉え、そこに彼の国家観という問題を絡めて、全体的な思想の構造や方向性を見いだしたい。そうすることで、戒家と言えは後醍醐天皇との関係で恵鎮円観の活動などが注目されるが、恵鎮に見られるような王権—国家と天台律僧の繋がりの原点に、この恵尋を位置づけることが可能となり、さらにその思想の中に顕密仏教改革派としての特徴も確認できると考える。²⁾

一、恵尋の復興論理について

1 『天台菩薩戒真俗一貫抄』の問題

叡山の戒律復興は、南都における覚盛（一一九四～一二四九）・叡尊（一二〇一～一二九〇）の復興運動に、間接的ながら触発されたものであり、彼等に幾分か遅れて開始される。従来、叡山の復興運動については、叡山の大乗戒（円頓戒）荒廃を嘆く一部僧侶の宗教的自覚の問題という一般論の域を出ていないように思われるが、曾根原理氏は、戒家による復興が、悪僧（僧兵）の増長に伴う叡山の伝統的秩序の崩壊に対する、新たな世界観の構築を伴う積極的な対応であったと位置づけており注目される。ここでは『天台菩薩戒真俗一貫抄』弘安七年（1284）という史料を取り上げる。⁽⁴⁾ これにより叡山戒律復興の動機の一因が明らかとなる。

『天台菩薩戒真俗一貫抄』（以下『一貫抄』）の先行研究は窪田哲正氏の二つの論文のみで、『統天台宗全書・円戒1』『統天台宗全書・円戒2』にも収録されず、聊か等閑視された史料と言えよう。窪田氏は『天台菩薩戒真俗一貫抄』について⁽⁵⁾で内容的に、I 鎌倉中期の黒谷流の教学、及びその教団的立場を示す II 檀那流の鎌倉初期における流伝の実態を記す III 当時の叡山をはじめ有力寺社の衆徒、僧兵騷擾の根本原因として、

教団経済体制のもつ矛盾を指摘する IV 南都戒学復興に関連して従来の諸史料中には見られなかった貞慶の戒学発心の動機を記すこと、という四点に注目された。氏はこのうちIとIIについて考察し、そして最終的に選者を戒家の求道上人恵尋とする。これ以降、作者問題についての批判は見受けられず、恵尋の円頓戒の講義を弟子が纏めた『円頓戒聞書』（弘長三年（一二六三）講義）や、恵尋の著作である『一心妙戒抄』（文永三年（一二六六））と共通する部分が多い。

「異国之難」と天台僧恵尋―日蓮聖人と対比の視点から⁽⁶⁾では『天台菩薩戒真俗一貫抄』について「を受けて、恵尋は同時代の叡尊の戒律復興や異国調伏祈禱に影響されつつ、その対抗意識からも円頓戒の護国性を強調し、かつ叡山の経済基盤の拡充を求める『一貫抄』を朝廷に進上する目的で著したとされる（恵尋と朝廷の関係を傍証する史料も挙げられている）。また叡山の秘事・口伝の相承と記録を職掌とする「記家」という学派を代表する聖教である『山家要略記』が、『一貫抄』述作の素材の一つであるとも指摘する貴重な研究である。ただし国難への対応を日蓮と比較することが主眼であるため、IIIの経済矛盾の問題は詳しく分析されず、『一貫抄』のテーマも元寇に還元されるきらいがあり、IVの貞慶説話についての言及もない。

なお「戒家」という呼称が現れるのは実に恵尋からで、中世叡山の戒律論を整備し「戒灌頂」という戒家の特徴づける特殊な授戒儀礼の発祥も彼に遡らせることが可能ではないかという見解もある。⁷⁾

叡山西塔の別所である黒谷を拠点とする円頓戒の相承は、良忍(一〇七二〜一一三二)―叡空(？〜一一七九)―源空(法然(一一三三〜一二二二))―信空(一一四九〜一二二八)―湛空(一一七六〜一二五三)―恵尋―恵顛―興円(一二六二〜一三二七)―円観(恵鎮(一二八一〜一三五六))―光宗(一二七六〜一三五〇)と次第し、『溪嵐拾葉集』の編者たる光宗は、記家の学僧として周知の所である。初期戒家の恵尋は重要人物だが、伝記的個別研究は史料に恵まれないため極めて乏しい。その中で歴史学からは細川涼一氏が、恵尋について窪田氏の成果を導入しつつ、さらに中世国家と南都・叡山の律僧の問題を広く論じている。⁸⁾

さて『一貫抄』は全十四条からなるが、

第四条「受菩薩戒」地如金剛「不可被傾他国」事」

第五条「受菩薩戒」身不可被動異国兵」事」

第六条「国王与円戒」修因一体事」

第七条「国王与大乘戒」一体事」

第八条「政道戒行真俗一貫事」

第十一条「山門独名」皇帝本命道場」事」

第十三条「安樂行品」強力王、日本国王以戒力討他国」事」など、一見して元寇を意識した戒による鎮護国家を強力に打ち出しており、天台の円頓戒による護国思想は宗祖最澄に遡るものである。詳しくは窪田論文に譲るが、未曾有の国難に際して戒の孕む護国の力が再発見され、中世的な戒律言説の生成を促してゆく点に、先ずは注目しておきたい。

そして「山門独名」皇帝本命道場」事を表題とする第十一条は最も分量が多く、「皇帝本命道場」とは叡山のみが真に国家・天皇を守護する道場なりという、叡山を中心とした王法仏法相依論であり、中世叡山が盛んに喧伝したもののだが、その後半部に例のⅢ・Ⅳの点が含まれている。南都との比較の意味でもさらに詳しく分析する必要があるため、当該箇所を便宜的に①・②・③に分割し、必要部分を引用して考察する。

①教団経済体制の矛盾と不退行法の退転

「山門独名」皇帝本命道場」事」では、「可_キ奉_ル祈_リ」国家之由、厳密に「被_レ定置」ているにも関わらず「不_レ守_レ戒行」神社不礼上首」の存在により、「不退之行法」が退転し、また「寺社多閉門」し、「无_レ灯明香華之勤」という状況に、叡山内外の寺社が陥っていることを問題視している。そして

神社仏閣雖^レ寄^ニ置^テ多^ク庄園^一、併^ニ為^スニ寺社上首上足輩^一之得^分、末々衆僧社官无^キニ一塵ノ資縁^一之間、閻^ニ頭密戒行^一之勤^一、不^レ運^ハニ敬神々拜之歩^ヲ、為^レ助^ニ身命^ヲ一致^スニ^一訴訟^一、諍論之口入^ヲ、尋^ニ根源^一者、貪氣^ノ所^レ致也、就^レ中、上首ノ得分莫大^{ナル}之間、競望之仁繁多也、動^ヤモスレハ、及^ニ鬪^一乱^一、剩^ハ為^ニ政道之煩^ト欵、(以下、史料引用中の傍線は稿者)

と説いている。

莊園からの得分の殆どを上首・上足(学侶・学生階層を指している)が占めるために、末端の僧(堂衆・行人的な階層を指している)や神官の資縁が欠乏し、諸種の不退の祈祷・戒行の護持(すなわち「頭密戒行の勤」)や神拝を怠り、自己の生活を保つための訴訟や騒乱に及び、最終的には政治(国政)の障害になるといふ。これが僧兵騒擾の根本原因である。

またこれは中世寺院の階層分化の齟齬弊害であるが、その元凶は「貪氣」とされる。そのため「以^テ三分^ノ一^ヲ為^シ上首^ト得分^ニして、「所^ニ其^ノ残^一、普^ニ為^スニ仏閣神社不退行法供料^一、致^シ頭密戒行^ノ之勤^ヲ」すならば、「鎮護国家之計^ト、降伏異国之基^ト」も成就し「無^ニ国家之費^{ツイ}、為^{タル}ニ莫大之興隆^一」ことが可能となるといふ。

② 叡山堂舎の荒廃

そこから「次^ニ所々ノ寺社荒廢ノ事^一」へと問題が展開するが、それは先の経済矛盾が必然的に寺僧の宗教意識を低下させ、不退行法のなされる空間である叡山諸堂舎の荒廃を招くという文脈によってである。「雖^レ有^トニ廣大ノ修理勅^一、所雜掌未^レ加^ニ十分^一之修理^一」という状態であり、それが「無慙之次第也」と認識されている。さらに

山門四種三昧ノ内如^ニ随意堂一名社等、尋^ニ古跡^ヲ、尤可^レ被^ニ修造^一、就^レ中、上野仰木兩門跡山洛堂舎那宇皆^テ以荒廢、大略如^レ无^ニ不退ノ行法^一、先師祖師之報恩併^テ退^ニ轉^セス……

という惨憺たる状況を綴る。

③ 叡山戒律復興と貞慶の説話

次いで窪田氏が史料に見えないとした貞慶説話が記される。傳聞、笠置^{カサギ}ノ解脱上人修^コ造^{スル}七大寺^一之時、以^ニ此^ノ塔^ノ空^一輪^ヲ加^ニ他塔^ニ之後、檢^ヘ見^ルニ戒律ノ文^ヲ、互^ニ用^ス三宝^一之罪、殊^ニ所^ニ副禁^一也、或^ハ以^ニ佛ノ物^ヲ用^スニ僧物^ニ、若^ハ以^ニ釈迦物^ヲ用^スニ弥陀ノ物^ニ、或^ハ以^ニ此^ノ釈迦ノ物^ヲ用^スニ彼ノ釈迦物^ニ……若然者、以^ニ別領^ニ為^スニ惣領^一之条戒律ノ所^レ定罪業專^ニ欵、彼ノ上人戒^ヲ誤^{スル}之間、依^テ犯^スニ此^ノ罪^一、欲^ス

興_レ行南都_ノ之小乘戒_ヲ一之處、律儀廢忘年尚_シ无_ニ習傳之_人一

このように貞慶の南都寺院再建活動に伴う三宝物互用の戒律違反が記され、それが南都戒復興の発端となったというのであるが、実はこれは無任の『聖財集』中巻「第六解行四句」の「解行具足行者国宝事」にも、

笠置ノ解脱上人、古塔ノ二基破壊セルヲ取合_テ一基_ニ成_テ後律ノ文開_テ愚痴ノ波羅夷ヲ犯セリトテ大_ニ恐_レ悔_テ、律学ヲ南都ノ常喜院_ニ置_リ于_レ今不_レ絶、此因縁_ニ依_テ中比ヨリ如法ノ律儀有_レ之、賢善ノ人猶不_レ逃愚痴ノ輩_ヲ云不_レ足¹⁰⁾

として、簡単に見えているものである。無任は南都に遊学しており、『沙石集』や『雑談集』にはその際の見聞も種々記されているが、叡山サイドの史料に確認されることは興味深く、叡山の戒律復興僧も貞慶の存在に注目すべきものがあつたに相違ない。

さて戒律違反をきっかけに戒律復興に乗り出した貞慶だが、南都の戒は荒廃していたので

■**円房**婦朝之時、南都知足■(房か)等二人ノ僧、相_ヒ言_フ向泉涌寺_ニ、依_テ訪_ニ此儀_ヲ一、于_レ今南都小戒ノ所_ニ流布_{スル}一也(■は虫損)

となつたという。「■**円房**」は虫損であるが「来円房」と読

め、入宋僧俊仍の弟子である定舜と思われる。定舜は海龍王寺に招かれて泉涌寺の北京律を講じ南都(南京律)に影響を与えた。知足房は貞慶の弟子戒如であろう。元休の『徹底抄』(嘉暦二年(一一三二七))によれば、貞慶は弟子の戒如を遣わして帰国後の俊仍に教えを乞うているのである。

これに続いて、

然_ニ山門ノ大乘戒无_ニ別ノ功勞_ニ故_ニ、已_ニ以_テ■**囊正**帰_ス、當世不_シ興行_セ一者、後代不_レ可有_ルニ存知之人_一、可_レ尋_テ明之_一、大乘寺絶_リ三_三国_ニ一、以_テ无_ニ教ノ之時_ヲ一、号_ス无_ニ佛世_ト一、正依法華ノ大戒諸仏ノ威儀出世之正意也、政道一同之戒儀、忽_ニ令_ニ滅_ス一_一…

とあって、南都戒のような復興運動を未だ経験していない山門は、「政道一同」を本質とする戒律が廃れたままであるため、今こそこれを再興せねばならぬとされる。「政道一同之戒儀、忽令滅尽」は末法観の表現形式の一種である。『一貫抄』第十三条には、円頓戒が正しく守られるならば、「末法時而可謂正法之世」であるという一節もあり、戒家の戒律復興は末法克服の志向でもある。そこから特に叡山西塔(黒谷)は「戒法ノ仮諦可_ニ流布_一之處」であり、「此ノ院三塔一同之法會」は無いが幸に学舎は有るので、これを「大乘戒場」として資縁を寄せ置き、「三千之徒」に「昇進之道」を開くならば、戒法

再弘「通吾山」するという結論に至るのである。

この①・②・③は便宜上分割したものであり、その構造は本来同一項目内にあつて有機的に結合した議論の方向性を有している。つまり③が戒律復興の主張であることから考えると、①からは「不守戒行」の学侶に対して、「不退行法」の実際の担い手である「末々衆僧」が、「顕密戒行」とあるように顕・密と、さらに戒律を護持する存在であること、ゆえに彼らの不退行法は鎮護国家の祈禱たりうることを読み取れよう。この①と③を架橋するのが②である。①の経済矛盾から派生する堂舎の修造が、急務であるという認識を②で表明することによって、③の寺院再建に関わる貞慶の「戒律違反」に起因する「戒律復興」へという文脈が導かれ、叡山戒の復興という課題が結果される仕組みである。

このように全体の基調はやはり戒律（の復興）であり、その議論の過程で見落とせないのは、②の叡山堂舎の再建問題から導かれる、③の貞慶説話の核が「三宝物互用の罪」にあつたことである。ここには必然的に寺社の修造勸進の問題が浮上する。貞慶に託して表明される「此の釈迦物を彼の釈迦物に転用する」ことさえ厳しく禁ずる立場は、恵尋にとつて戒律復興という宗教課題が、勸進活動とも絡めて捉えられていたことを示唆している。寺社の修造勸進は叡尊ら南都律僧の宗教活動の最

たるものであり、これは戒家の場合でも後の恵鎮らによる、活発な勸進活動に通じていくものである⁽¹²⁾。

以上のように少々複雑な内容だが、持戒（戒行）を宗とし不退行法を勤修し、個別の堂舎に帰属する堂衆・行人的なる階層を擁護する立場から堂舎と戒律の復興を同列に唱え、元寇をちらつかせつつ「政道一同之戒儀」、すなわち戒律を仲立ちとした王法仏法相依論に依拠して、⁽¹³⁾ 経済基盤の確保と「三千之徒」の昇進の道が求められているのである。

2 戒律と国家の観念

「三千之徒」とは叡山組織全体を指すが、恵尋が特定階層の利害を代弁していることは確かであろう⁽¹⁴⁾。「国家之費」なき仏法興隆のため、「上首得分」の制限を政策として国家（朝廷）に請うものであるが、結局、資縁そのものや昇進ルートの開設を直接国家に要請する結果となる。ここから叡山の戒律復興運動としての戒家の発生要因の中には、やはり叡山内の経済的矛盾が一つの現実的な背景として存したものと理解され、その当初から国家の助力を強く希求して依存する姿勢が窺える。そして①・②・③の内容が説かれる第十一条の前半には、次のようなくだりがある。

王城与「山門」依「相応」君有「文武政道」、山門又可「有」文

武也、有_レ文無_レ武心無_レ威下_一、有_レ武無_レ文民畏不_レ親、文武俱至_三威德_一及_レ威_矣、依_レ之見_三賢王聖主之昔_一、以_三文_行政道_一是王与_レ山互用故吾山有_三顯密_一有_三戒行_一、戒行者政道密宗者武也、顯宗者文也、僧徒俄以_三此_三為_三文_武政道_一也、

明快なアナロジーの手法である。国家と叡山の仏法は深い次元で一体なのである。国家には文・武・政道があり、文も武も片方だけでは国家の政道は成り立たず、二つが揃ってこそその政道であると言う。同じく叡山の仏法にもこの三つが内包されている。武は密教であり、文は顕教であり、双方を統合するものとしての政道が戒律であるとする。叡山と国家は、その本質構造において冥合しているのである。中世的な「政道一同之戒儀」という思想は、このような論理によって成立しているのである。

さらに第十一条には

見_三山門之体_一自_三惡僧之室_一碩学多出来、自_三碩学之室_一惡僧又出来…仍難_レ撰_レ善難_レ捨_レ惡、就_レ中山王之慈悲広而善惡共欲_レ如_三母慈悲憐_一愍頑子_一

という一節もある。これは悪僧も叡山大衆の一員として山王権現に守護されるものと肯定的に位置づけているのである。ここにも悪僧化せざるを得ない堂衆的な階層の現実への擁護姿勢が

見て取れる。そして資縁（経済基盤）の拡充によって、文・武・政道に類比される顕・密・戒行の担い手たる堂衆的な階層は、本来の鎮護国家の機能を充分に果たすのだ、ということが惠尋の主張なのである。

またこれだけに止まらず、例えば第六条「国王与円戒修因一体事」では、国王は十善戒を護持した功德で王位に登るとする。国王は戒律によって存在を保証されるという主張である。さらに重要なのは、第八条「政道戒行真俗一貫事」である。ここでは政道は菩薩行であるとされている。国王が真俗一貫の戒（円頓戒）を受けるならば、「世俗威儀即撰律儀戒也。治_レ国意即撰善法戒也。憐_三人民_一之慈悲即饒益有情戒也。」ということになるのである。これは「国王による授戒後の政治は、須らく大乘戒の精神を実践し具現化することになるのだ」との主張である。国王は戒律によって王位を得、戒律に則って政治を行うのである。否、「戒律としての政治を行おう」と言うべきであろうか。

叡山の戒律復興はそのこと自体が国王・国家の問題と不可分であったことが、益々もって明瞭となり、叡山の大乘戒は国政の本質構造に一致していると主張されたのである。これは単なる治国の理念としての戒律といったレベルを超えている。

またこれに関連して、『一貫抄』の冒頭には

大小比叡山王三所出世本懐、只在^二開示悟入佛之知見利益国土^一也…佛之知見者灌頂与^二大乘戒^一也…

とある。山王神の本誓とは国土の利益であり、それには「佛之知見」としての灌頂と大乘戒が不可欠であるとの意味で、この他にも山王神道関係の諸書に頻出するが、記家の奥義的な聖教であり光宗の書写した『和光同塵利益国土灌頂』の「山王灌頂受戒事」でも、山王神は国土利益の秘法として最澄より受戒したと説かれる。中世天台において神祇と国土（国家）と戒律が、一体的に構造化されているのである。

こうした国家観という点では、南都律宗は叡山と対照的に思われる。恵尋と同時期を生きた叡尊の場合においても、鎮護国家は必然であるが、「権力的でも反権力的でもない」⁽¹⁶⁾という特質ゆえに、突出した〈論理〉は未成立なのである。『一貫抄』を見る限りでは戒律衰退それ自体が、どの程度深刻な宗教的危機として受け止められていたものか聊か不明瞭に感じられ、戒律衰退の問題が寺院教団の経済的水準から把握された点に、先ずもって一つの特徴が認められる。

以上、恵尋の戒律復興が政治性（さらには戦略性）を有していたこと、その中で戒律に基づく国家観が、強く表出してきたことを確認した。次章では恵尋を中心にその後継者たちも含めて、より教学的な史料を対象として分析を加え、彼の戒律論の

思想的特質と、その方向性を明らかにしたい。

二、叡山律僧の教学

1 三学体系と戒体説

以下に叡山律僧の教学を分析していくが、まず仏法総体としての戒・定・恵すなわち三学と、戒の本質であり止悪・修善の力の根源である戒体をめぐる議論に注目したい。なお「授戒」とは、単なる形式的な僧団の入門通過儀礼ではなく、戒律の生命とも言うべき戒体を、授者が自己の身体内に獲得（「戒体発得」）するという極めて重要な意義を有するものである。

恵尋には『一心妙戒抄』という著作もあり、この一心妙戒とは、天台の根本教義たる一心三観の思想を戒律に結合させたもので、円頓戒の別称である。特に中世仏教の諸宗では一心を真如（仏教的真理）と同一視する用例が多い。『一心妙戒抄』中巻「三学之中以^レ何為^レ本耶事」にも、一心妙戒について「一切仏心蔵者、戒法即心、心仏衆生三無差別、名為^二仏心^一」などと説き、〈心〉を媒介にした仏と衆生との無差別一体観を仏心と名づけ、それが戒律なのだとしている。

また

天台御釈云。経云。「仏自住^二大乘^一」。如^二其所得法^一。定恵

力莊嚴。以_レ此度_ニ衆生_ニ。当_レ知之_ニ法如_ニ車之_ニ二輪鳥之_ニ二翼_ノ一。「定恵力莊嚴_{トハ}」一心_ノ上_ノ定恵_ニ二法也。「仏自住_ニ大乘_{トハ}」一心_ノ之_ニ惣体_{トハ}即是_ニ戒体_ノ之_ニ大地_{トハ}也¹⁸⁾

と説かれる。ここでは衆生に内在する仏心である「一心之惣体」こそが戒体なのであり、この戒体を万物を蔵する大地に譬え、その上に定・恵が車の二輪のごとく共に成り立つ構造である。通常の戒↓定↓恵の段階的理解と異なり、戒が強調されている。戒は仏道実践の基幹であり三学の根本とされるが、ここでは戒なくして定・恵なしといった一般論が説かれているのではない。戒律はその本質である戒体を梃子にして、定・恵を包み込みながらそれらを超えた宗教価値へと明らかに上昇を遂げているのであり、むしろ定・恵は、究極の仏心と等しい一心戒を莊嚴する役回りである。これは一種の教判論的思考と云える。この傾向は恵尋の孫弟子である興円の『菩薩戒義記知見別紙抄』では

一心戒蔵_ハ心仏衆生未分_ト也。戒蔵_ト云_ハトテ非_レ対_ニ定恵_ニ也。生仏定恵未分_云ニ一心戒蔵_ト一也…戒家_ノ心_ハ一心戒蔵_ノ、
仮諦_{ヨリ}開_ニ三学_ヲ一於_ニ三学中_ニ一戒蔵_ヲ為_ニ能開_ノ本源_ト一、
開_ニ出定恵_ヲ一也¹⁹⁾

と敷衍され、戒は定・恵を具備するその本性によって絶対化されている。

さらに光宗の『溪嵐拾葉集』では、「若無_レ戒者定恵無_レ故。凡戒者仏法大地也」という自明の前提について、南都では「權教小乘戒法者。戒是定恵前方便也」という立場を取り三学全てを段階的に修めるが、戒家では「戒者は三学中本体也。仍以_ニ定恵_ニ為_ニ方便_ト。莊_ニ嚴_ニ戒体_ト也…以_ニ定恵_ニ為_ニ末也」という立場であり、「定恵_ニ法所具_ニ戒_ト」を明示するという。これは仏法を戒律（戒体）に一元化する〈戒即仏法〉の思想に他ならず、ついに定・恵こそが、明確に〈戒〉の方便とされてしまっている²⁰⁾のである。

また恵尋の『円頓戒聞書』という史料の「六即ノ即身成仏事」という項目を見ると、六即とは六段階の修行によって得るそれぞれの境地を言うのだが、授戒儀礼によって一気にこの六段階を跳躍し最終的な即身成仏が可能であるという本覚論的な主張がなされ、「受戒ノ刹那」の成仏ということが強調されている²¹⁾。持戒の実践によって衆生本具の仏性を開発することで即身成仏に到るといふ、始覚論的な観尊の慎重な立場との差異が際立つ²²⁾。「六即ノ即身成仏」とは「授戒即成仏」の思想であるが、授戒するのみで成仏が可能であることの論理的背景には、〈戒即仏法〉の教学が措定されるのであり、初期戒家の恵尋において仏法総体＝戒律という一元論的な理解は成立していたものと考えられる。

先ほど恵尋は『一心妙戒抄』で、仏心〓一心を戒体としていたが、さらに恵尋の『円頓戒聞書』の戒体をめぐる議論を見よう。「一得永不失事」という項目では、

三千森羅ノ万法。何者カ非ニ真如実相。一切ノ諸法皆戒法^{ナレバ}。惡^{トシテ}無^レ可^レ名^レ犯^ト。所謂真如実相以爲ニ戒体。一切諸法皆是戒法、何有ニ非戒法犯戒法^一等文釈文等甚多^レ之可^ニ委細見^レ之

と恵尋は説いている。また「戒体事」では「問。今ノ戒ハ以ニ何者^一爲^レ体耶。答。以ニ真如^一爲^レ体。」とか「尋云。件ノ体ト云者何物耶。義云。第九識也。」とも言う。真如とは仏教的真理の謂いであり、自己の内心にこれを求めれば仏性として把握されるが、同時に天台本覚思想では万物（一切諸法）の生成原理として実体的に強調されるのである。⁽²⁴⁾そして第九識とは南都の法相宗で説く、いまだ虚妄な性質を持つアラヤ識（第八識）のさらに根底に措定される全く煩惱に汚されない絶対清浄なる意識（アマラ識）で、天台宗ではこれを重んじるのであり、真如・仏性と同質に解される。

それゆえ真如（仏性・第九識）〓戒体なのだから、森羅万象は全て戒に他ならずとは、蓋し論理の必然である。万物の生成原理が人間存在の根源領域に一致しており、戒律もまたそこに根拠を置いてこそ成り立つものという理解であるから、「戒律

の内在化」とも言える。⁽²⁵⁾

かくして難解な議論ではあるが、戒律の本質たる戒体が自己に本来的に備わる真理性に根ざして絶対・普遍化された結果、以下の結論に至る。先の「一得永不失事」には、

小乗ノ律儀ハ身儀ノ戒^{ナレハ}。動^{モスレハ}易^レ犯^シ有^レ破。此ノ円乗ノ妙戒。心地ノ戒^{ナルカ}故^ニ。心地ハ是法性中道ノ妙理^{ナレド}。属^レ理^ニ。更^ニ無^レ犯^也。

とある。南都の小乗戒は限定的な〈身体的〉戒であり、行為としての破戒を招かざるを得ないが、対する叡山の大乗戒は絶対的な〈精神的〉戒であると言い、〈身〉と〈心〉が宗教的に分離・階層化されている。心地の戒は法性中道の妙理という超越的な境位であるから、そこでは戒を犯すという概念自体が成り立たないことをもって、天台の戒の全き優越性を主張しているのである。南都の戒律と異なり、身体的行為としてはどうあれ、本質的には正に「一度得れば永遠に失われざる戒（一得永不失戒）」なのである。

さて件の『一貫抄』第十一条「山門独名^ニ皇帝本命道場^一事」には、

伝教口決云、入唐之日登^ニ天台智者山門^一、得^ニ仏戒文^一三種文来^ニ於山家^一戒体留^ニ於山迹^一矣、他所雖^レ有^ニ戒法^一、彼者小乗也、権大乘也、

とある。最澄の口決なるものを引き、小乗戒を伝持する南都への優越性を示している。「他所」、つまり南都には形ばかり戒法はあれども、肝心な戒体が備わっていない。戒法・戒体ともに具備しているのは天台の円頓戒のみなのである。前稿で論じたことだが、実際には叡尊らこそが、授戒儀礼による戒体の発得を最も重視し、それによって南都戒の「如法」（正統性・真实性）の実現を希求したのであるから、これは実に皮肉な評価である。

ここに『円頓戒聞書』（一二六三年）や『一心妙戒抄』（一二六六年）に展開された戒律論の帰趨の一端が見て取れよう。三学の戒への一元化や衒学的な戒体説など恵尋の思想的営為は、『一貫抄』（一二八四年）が条目に挙げて強調する「皇帝本命道場」に相応しい、南都と差異化された戒律論の構築というベクトルを有していたのであり、それは南都に対する優越性の主張という、叡山仏教における宿命的とすら評しうるイデオロギー性を濃厚に纏ったものだったのである。

故に「政道一同之戒儀」の語に反映する恵尋の国家観と、彼の純然たる戒律論は決して無縁ではなかったと言わねばならない。そして積極的な戒律論の構築と共に、叡山組織の内部改革とも言える構想を含む戒律復興運動の展開を企図し、「皇帝本命道場」の責務である顕・密・戒行の勤修による護国祈禱の回

復を意図した点は、顕密仏教改革派としての特質に良く合致すると思われる。

2 思想的基盤としての本覚論

以下、さらに恵尋の戒律論を掘り下げていくが、恵尋という宗教者を顕密仏教改革派に位置づけて考察する場合、その戒律論と本覚思想との関係を問うことはやはり肝要である。ここではその問題を重点的に論じ、顕密仏教改革派としての恵尋を、より明確なものにしていきたい。

実は恵尋が「一得永不失事」などで説く、真如戒体説による大乘戒の絶対化と、破戒を度外視するかのような思想は、既に彼以前において唱えられたものであり、「釈文等甚多之可委細見之」とあったごとくである。小乗戒との兼持を主張する以前の榮西の作とされる『円頓三聚一心戒』も、南都の小乗戒を貶し叡山の大乗戒を称揚して一得永不失戒を説く。だが南都戒批判を急ぐ余り、

此戒ヲ受テノ後ニハ海ニ入タル水ノ如シ。皆戒ノ功德ト成テ全ク留マル罪過無シテ本分ノ仏海ノ戒体也。犯セル罪過ハ戒ノ功德トハ成テ仏海ニ加レリ。此戒受後ニハ時ニ副日ニ副テ戒ノ功德ノミ広多ニシテ破リ犯スト思ナシ。大海ノ徳ノ不思議ナルニ能々心得合スヘシ。

など、あまりに極端な主張が目立つ。「本分ノ仏海ノ戒体」すなわち衆生が本来具足せし仏海の如き戒体の無窮性の前には、破戒など物の数ではないのである。⁽²⁷⁾

このような戒体の絶対視は、現実の破戒状況がどうあれ、論理的には戒は毀損されていない、という理解さえ導くのではないだろうか。そのうえ大乘戒の眞の伝授主体は仏そのものと經典に説かれてあり、実際の授戒儀礼における現前の戒師は、釈迦如来の代理に過ぎないことを天台では強調する。⁽²⁸⁾ 戒師が他ならぬ仏である以上、南都のような持戒清浄なる如法戒師の不在や、眞に戒体を発得した如法比丘たり得ているかといった問題意識は、そこでは希薄化せざるをえない。⁽²⁹⁾ 上述のような恵尋の戒律をめぐる思想傾向も、現実肯定を特色とし修行・実践を軽視する本覚論そのものであるかに見える。

窪田哲正氏は「興円の『円頓菩薩戒十重四十八行儀鈔』について」で、「末法の今、上聖、高位の戒師はあり得ない。極下の凡夫僧の戒師も「随分」に、慈悲をもって戒を授ければそれで良いのだと興円は説いた。」とする。⁽³⁰⁾ 南都の貞慶は、戒律復興運動の最も初期段階に『戒律興行願書』を草し、

三師七証為「得戒縁」。設雖「不清浄比丘」、設雖「不如法之軌則」、其中、若一人二人有「三知」法人一者、随分勝縁、豈可レ空哉。⁽³¹⁾

と述べたが、僧侶の多くが不清浄・不如法という状態では戒律復興に限界があるということが、貞慶の後継者たる覚盛・叡尊らの認識であり、貞慶ですら思いもよらなかった自誓受戒という方法に踏み切った動因であったことは前稿にて強調したところである。⁽³²⁾ 恵尋以降の興円の代に至っても、叡山律僧の意識は貞慶的な段階と大差なくも写る。

結局、戒律復興に着手した恵尋にとって当面の問題となったのは、本覚思想的に論理化されたことで、南都戒を超える優越性と絶対性の主張を可能にした反面、破戒・持戒の区別さえも放棄せざるを得ないという撞着を抱え込んだ、中世叡山の戒律理解を否定することなく前提としながら、それでもなおこれを護持してゆく姿勢と方向性を明確に打ち出さんと極力努めることだったのである。⁽³³⁾

そうでなくては、「皇帝本命道場」としての祈祷の効力は望めず、本覚思想が叡山悪僧の行動を正当化さえしていた事例に即しても、⁽³⁴⁾ 悪僧化していく階層に顕密戒行の担い手としての自覚を求め、山内改革さえ企図せんとする恵尋の運動は、全くその名分も内実も喪失してしまうことになる。そしてここに、戒律論としては南都と大きく相違し互に批判を展開していく叡山律僧も、時代思潮としての本覚論の瀰漫の中で、改革派としての覚盛・叡尊らの南都律僧が、国家の悪僧批判に呼応して、顕

密仏教の実践性を回復すべく登場してくる史的背景と連続する位置にあることが判明する。

しかし恵尋の向き合う思想課題は、なかなか困難なものであった。再度、『円頓戒聞書』の「一得永不失事」を見るならば、森羅万象は全て戒に他ならずと説いた後に、

若邪見ノ人云ク。如_二今言_一者、一切皆仏法也。仏法ノ中ニハ無_二犯戒_一等文、若爾ハ受_二此戒_一者、淫盜殺妄恣ニ犯ストモ、有_二何ノ事_一耶。

という榮西的な主張を挙げる。そしてそれに対して

此事甚以不便也。此戒尤能ク可_レ持也。所以三千森羅ノ法ハ、皆仏界ノ変作ナレトモ、悪報ト随縁スルヲハ可_レ捨。

善業ト随縁セルヲハ可_レ取者也。故ニ此戒ヲハ随縁真如ノ戒ト云也。戒ハイマシメトヨム也。若一切皆仏法ナレハトテ、不_レ立_二持毀_一者、以_レ何戒ノ名ヲ立_レ耶。³⁶⁾

と反論しているのである。

だがこの「邪見ノ人云ク」は、本覚思想的戒律論から見れば順当な帰結であると言わねばならないし、「此事甚以不便也」と言ってみても、戒は「イマシメ」なのだから持戒・破戒の區別なくしては、戒の名目が立たないという一般論でしか応答できいていないのである。

また

又云。無持無犯如_二虚空_一等ト云文義甚多。是ハ必シモ真実ニ此戒ナレハトテ、一向無_二持犯_一云ニハ非ス。此戒ハ以_二真如_一為_レ體。真如ハ持シテ犯シテト可_レ云事モナキ物ナル所ヲ所期ノ果ナレハ云也。能々心得テ文義ヲ可_二會_一積_一。³⁷⁾

と述べてもいるが、「無持無犯」の説を額面通り受け取ってはならないと注意を喚起する程度のものである。

同書の「戒体事」では、「真如仏性以為_二戒体_一」といった経文があるが、真如・仏性は万有に具足されるので、ことさら戒体にのみ限られる話でないはずだという問いを設け、それに

但彼真如ト云者。万法ニ所_レ備以_二仏性_一非_レ為_レ體。真如事相ニ頭テ而成_二戒体_一法有耶。若爾者、以_二事法_一可_レ為_レ體ト云御難ニモ不_レ可_レ違_レ。³⁸⁾

という形で答えている。一切存在に普遍する抽象的な真如ではなく、具体的に生きて働くものと捉えて戒体とするというのである。この「事相」「事法」の〈事〉という概念が、具体的・身体的な実践としての持戒を説く際の鍵語である。

さらには、

尋云。一切諸法皆随縁真如ナラハ、何ヲ所縁対治トシテ戒品可_レ立_レ耶。師云。付_二随縁真如_一善惡ノ二有_レ之。惡ノ体者。其体ヲ不_レ替シテ随縁シ。善体者。善体ナカラ随縁ス

ル也。同随縁真如ナレトモ善悪体格別ナレハ。此悪キ随縁真如ヲ為ニ対治³⁹。善キ随縁真如ニ立ニ戒名⁴⁰。随縁真如ノ戒ト名ル也。

とも記される。森羅万象が真如の自己展開（これを「真如の随縁」という）であるならば、いったい何のために戒律があるのか、つまりこの現象世界が真理の活きた姿ならば、ことさらに悪を正す戒律など必要ないはずだというのである。本質としての真如と、現象としての一切諸法を無媒介に相即させる、「現象即本質」論としての本覚論からすれば、これももつともな問いである。

恵尋はこれに対し、真如には善・悪の二つがあり、悪の真如を対治する善の真如を戒と呼ぶのだという、「善悪二種真如」説とも言わべき特徴的な戒律論をもつて対処している。それは天台本覚論を思想的基盤とする戒家が、本覚論の内部で持戒の実践を論理化してゆくための営為が、なかなか困難であったことを示しているよう。

果たせるかな興円の伝記『伝信和尚伝』に、興味深い逸話が見られる。ある夜、興円は夢を結ぶ。とある僧が「円戒者、何ノ宗旨哉」と問うた。それに恵尋の弟子である恵顛が「円戒ト者理具ノ本分。敢テ以テ無シレ謬リ。自己ノ当体以テ為ニ持戒ト云云」と、あるがままの自己の姿が持戒の相であると答えた。こ

うした戒律理解を、具体的に戒律を護持する事戒に対して理戒という。僧は「此ノ儀非ニ我本意」として、別の和尚に問うと「今ノ戒ノ意者、約ニ事達ニ理守ニ不殺不盗之制禁。専ニ事相事持之戒行、則チ達ニ理性之本源、又帰ニ菩提之直道也」と答えたので、これを我が本懐として、和尚と種々の契約を致したという内容である⁴¹。この僧は興円自身の似姿であらう。

〈事〉を強調しつつも恵尋が「一得永不失事」で「属理ニ。更ニ無ノ犯也」として〈理〉を戒律論の主要な根拠とした如く、恵尋の弟子の恵顛でさえ本覚思想に規定された「理具」本分を、どうどうと持ち出しているのである。興円は恵顛の弟子であるが、師の〈理〉に偏重した戒律論に不満であったと見え、このような夢を結んだものであらう。かかる立場に対して十二年籠山行を復興し、「事相事持」＝具体的・身体的実践としての持戒を彼は打ち出してゆく⁴²。興円は〈理〉を先験的な根拠とするのではなく、〈事〉によって到達されるものと見ていたのである。

だが興円の説を光宗が記した『戒家智袋』に「仏果内証ニハ犯不犯共是犯也。持不持共是犯也。」とある。いかに「仏果内証（悟りの立場から）」という限定があれ、興円も持戒・破戒を弁別すること自体が「犯」（誤り）として退けているのは看過しがたい点である⁴³。

また恵尋が説いた、六段階の修行のレベルを一気に超越し受戒の利那に即身成仏する例の「六即ノ即身成仏」という本覚論的理解も、恵鎮や光宗以降も戒家の極めて重要な説として継承されているのである。恵鎮の孫弟子である室町期の鎮増（二三五六〜一四六一）が著した『円頓戒体色心事』にも後花園天皇への説戒の中で「御受戒ノ当座ニ於テ戒体ノ発得シ。六即ノ成仏シ」と述べており、授戒儀礼において戒体を発得することは、そのまま成仏であるとしている。このように長きに渡って、戒家では〈理〉〓本覚と〈事〉〓始覚の立場が、危ういバランスの上に拮抗して存在したのである。

近世前期に叡山から、小乗戒と貶称してきた南都の具足戒を天台の大乗戒とともに兼持せんとする「安楽律」の運動が出現し、宗内に大きな波紋と論争を惹起する。その担い手であった靈空光謙（一六五二〜一七三九）が、いわゆる「玄旨帰命壇」という儀礼への激しい排斥運動を展開したことは周知の所である。淫欲に代表される煩惱を肯定する玄旨帰命壇は、爛熟した中世本覚思想を体現した秘匿的な儀礼である。

戒家の戒律論や戒灌頂も、本覚思想を基盤に成り立っていた。だが戒灌頂にはむろん煩惱肯定といった要素はなく、靈空光謙がこれを批判した形跡はないため、本覚思想の一展開形態とも言える中世の戒家による戒律論が、持戒という実践に対し

てその内部に抱えた思想的な矛盾点が直接批判に晒されたことはない。そして特に興円以降の戒家の「事相事持」というテーゼは、靈空らによる批判の可能性を未然に回避することに、預かって力あったとも言えるかもしれない。

ただし曾根原理氏は、靈空が物事の本質的側面である「理」・「性」と実践的側面である「事」・「修」を截然と區別し、戒律護持は「事」・「修」のカテゴリーであり、心の本質的側面で捉えてならないと説いていることから、彼の玄旨帰命壇批判が煩惱を肯定し持戒を疎かにする点への批判であったことを指摘していることは見落とせない⁴⁵。物事の本質的側面である「理」・「性」とは、まさに本覚論の位相における真如に他ならないのである。戒家の戒律論は真如（戒体説）をめぐって種々の議論を展開していたのであり、既に論じてきたことから明らかのように、「理」・「性」／「事」・「修」のアポリアは戒家が最も腐心した思想的課題であった。

これまで論じてきたことから、恵尋による戒律復興の内実とは、退転した皇帝本命道場としての祈祷勤修を再開するため、「顕密戒行」の担い手である「末々衆僧」を支援する一種の教団改革のごとき施策を、国家に依存する形で企図し、同時にその皇帝本命道場に相応しい教学体系を備えた戒律論を整備したことで、さらに南都戒への優越性を主張するため円頓戒を絶

対化せんとして生じる本覚思想的逸脱を抑制する論理をも周到に用意しておくという、一連の営為であったと結論できよう。

おわりに——顕密仏敎改革派としての恵尋——

ここまで本稿では、初期戒家の恵尋による復興運動を中心に、中世叡山の戒律の世界を論じてきた。まず前半では、恵尋にとつて戒律復興の背景として存した経済的矛盾の問題を、『一心妙戒抄』や『円頓戒聞書』といった純粹な思想・教学的な史料とは聊か性質を異にする政治的主張や国家観を強く帯びた『一貫抄』を通じて分析した。そして後半では、恵尋とその後継者である戒家の律僧の史料によりつつ、中世叡山の本覚思想に基づく南都と異なる戒律論をやや仔細に検討した。そこでは戒律の本質である戒体とは真如であり、その戒体が大地のごとく定・恵を蔵することで〈戒即仏法〉という一種の教判論的な戒律論が成立していた。それは戒律を絶対化する思想であり、戒律の身体行為の領域における実効性を損なう危険をも随伴させていた。

しかし確認してきたように、戒家は本覚思想の隘路に埋没したわけではなかった。興円は改めて「事相事持」の強化を図ったのであり、戒灌頂という儀礼も「重受戒灌頂」と称されるよ

うに、初受戒の後、十二年籠山行を完遂してこそ、重ねて受けることのできるものとされる。戒の本質たる戒体が、人間と現象世界の根本原理である真如に強く求められたことによつて、中世叡山の戒律は教団規則や僧侶の自己倫理から大きく逸脱しかねないものとなったが、その戒体たる真如も、人間の実践上において確認されるという「事相」に顕れた真如であることが強調されたのである。

最後に顕密仏敎改革派たる恵尋の思想的特質の総括として、かかる真如の問題と仏敎的国家観との繋脈についても一言しておきたい。再説になるが、前半に論じたように叡山の戒律復興は、恵尋の『一貫抄』第十一条によれば、叡山の経済的矛盾を一つの契機として有し、『一貫抄』そのものが全体的に国家と戒律一体のイデオロギーを表明している点に強い政治性を確認した。そして後半では恵尋が、本覚思想において現象世界の根本原理とされる真如に対し十分な注意を払いつつも、これを戒体として提示していくという、晦渋な戒律論の在り様を分析した。ではこのような恵尋の国家観と戒律論は、どのような内部構造によつて関係づけられているのだろうか。

現象世界とは真如の自己展開であるという観念の内に、彼の国家観もあつたとすれば、山川草木から国土・国家まで真如の顕現態として把握されよう。その真如が戒体であるのだから、

惠尋の『円頓戒聞書』の「一得永不失事」に「三千森羅ノ万法。何者カ非ニ真如実相」。一切ノ諸法皆戒法（ナレハ）」とあつたように、この「戒法」というカテゴリーの中に論理上、国家も包摂されるのである。そして同書の「一得永不失事」に「三千森羅ノ法ハ、皆仏界ノ変作ナレトモ、悪報ト随縁スルヲハ可レ捨。善業ト随縁セルヲハ可レ取者也。」とあつた一節も加えれば、国家とは真如が善業として随縁した顕現態であるということになるだろうか。少なくとも現世全体（三千森羅ノ法）が仏界の変作であるには違いない。

国家と戒律の構造的な冥合を提示し、国王が戒律の功德によって王位を得、それゆえに国政はそのまま理想的な戒律の実践そのものになると主張する、『一貫抄』の現実肯定的な国家観（さらには国家への依存姿勢）は、かかる『円頓戒聞書』などにおける、神学的な真如論と戒律論の展開という思想背景と無関係ではなかつたように思われる。経済的・階層的矛盾という現実的な政治性に動機づけられつつ、異国の襲来という深刻な対外的危機にも影響されながら、惠尋は自己のアイデンティティーたる戒律を通じて、国家・国王の本質を仏教的に捕捉せんと志向したのであり、それは〈国家〉を、現象世界と真如をめぐる天台本覚の思考に基づき正当化するという営為でもあつたのではないか。⁽⁴⁷⁾

中世の仏教者が発信した言説に顕れる〈国家〉の像⁽⁴⁸⁾は、観念的なものにならざるを得ない。惠尋の国家観もその例外ではなく、むしろそれは国家権力と寺社勢力の相互依存体制を正当化する中世特有のイデオロギーである、王法仏法相依論の枠組の裡で思考されたものであつた。だが国王・国家と、戒即仏法として教義的に肉づけされた戒律が、論理的に結合している点からは、初期戒家の惠尋の思想形成の特色がよく窺えるのである、こうした思想は南都においては明確な文字テキスト（聖教）を伴った形で成立を、ついぞ見なかつたのである。

そして後に戒家において勤修された、かの「即位灌頂」にも比肩しうる⁽⁴⁸⁾、国王（院・天皇）への授戒という国家的儀礼の存在や、鎌倉末期から南北町期という動乱の時代に活躍し、院や天皇への授戒によって五代国師と尊称された、惠鎮のごとき政僧が登場する前提として、惠尋という宗教者は、中世の国家と仏教をめぐる思想空間（或いは顕密仏教によって構築される王権論）の一角に、然るべき位置を占めたものと評価されよう。

注

(1) 歴史学では松尾剛次「惠鎮円観を中心とした戒律の「復興」——北嶺系新義律僧の成立——」（『勸進と破戒の中世史』吉川弘文館、一九九五年）を参照。文学では阿部泰郎「室町時代の一律

- 僧の生涯上・下・補遺―『鎮増私聞書』をめぐる―」(『春秋』三一三・三一四・三一六号、一九八九―一九九〇年)がある。また仏教学からは、寺井良宣による一連の成果があり、本稿もこれに多くを学んだ。惠尋を起点とする戒家の多様な思想と活動の展開を知る上で有益である。「伝信和尚興円(戒家)の円戒思想―菩薩戒義記知見別紙抄』を中心に―」(『仏教と福祉の研究』永田文昌堂、一九九二年)、「黒谷流による叡山戒律復興の思想―興円の『一向大乘寺興隆篇目集』を中心に―」(『西教寺真盛と日本天台の思想』永田文昌堂、一九九七年)、「戒家(惠鎮)の『直往菩薩戒』の思想(『叡山学院研究紀要』十八号、一九九六年)、「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』二十号、一九九七年)、「求道上人惠尋の「一心妙戒」の思想」(『天台学报』三九号、一九九七年)など参照。稿者も以前、荒削りな議論ではあったが、本稿の基となる「中世の南都と叡山における戒律観について」(『日本宗教文化史研究』通巻二十号、二〇〇六年)を発表し、南都と叡山の直接比較を試みた。本稿ではこれを「前稿」と表記する。
- (2) 顕密体制論については、これを提唱した黒田俊雄氏の『日本中世の国家と宗教』(岩波書店、一九七五年)を参照。また顕密仏教改革派の思想的特質については、平雅行「中世仏教の成立と展開」(『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九三年)が明解に論じている。
- (3) 「叡山大衆の相依論―戒家と記家の思想から―」(『徳川家康神格化への道―中世天台思想の展開―』吉川弘文館、一九九六年)
- (4) 叡山文庫真如蔵に所蔵され、奥書に「弘安七年五月二十三日於黒谷慈眼房書之」とあるも選者は記されていない。数回の書
- 写を経て現在伝来するのは寛永一七年書写本。
- (5) 『印仏研』二十九卷一号、一九八〇年。同氏の「戒家と記家の交渉」(『フィロソフィア』七〇号、一九八二年)にもいくつかの言及がある。
- (6) 『大崎学报』一三八号、一九八五年。
- (7) 大久保良順「重授戒灌頂の興起」(『天台学报』二二二号、一九八〇年)、野本覚成「玄旨灌頂より戒灌頂へ」(『天台思想と東アジア文化の研究』山喜房佛書林、一九九一年)、色井秀讓「戒灌頂の入門的研究」(東方出版、一九八九年)など参照。
- (8) 惠尋・惠顯と興円・惠鎮以降で戒家の時期区分が可能と考えられるが、そのポイントは最澄の制定した「十二年籠山行」の再興とその完遂である。寺井「中古天台期の叡山(黒谷)における籠山修行」参照。
- (9) 細川涼「中世律宗と国家―鎌倉末期の政治・社会状況の中で―」(『日本史研究』二九五、一九八七年)。
- (10) 『聖財集』は随心院蔵版本(寛永二〇年刊)を使用。
- (11) 南都でも興福寺・東大寺堂衆は「律家」とされ、貞慶は彼らに戒律復興を呼びかけたことはよく知られている。なお叡山では、院政期以来の学侶(学生)と堂衆の抗争は、建仁三年(一一〇三)の「堂衆退散」によって学侶が勝利し、これ以降、叡山には堂衆という階層は存在しなくなると考えられている(詳しくは衣川仁「堂衆退散」と延暦寺の平和」(『中世寺院勢力論―悪僧と大衆の時代―』吉川弘文館、二〇〇七年)参照)、『一貫抄』に窺えるように、その後も下級僧侶の悪僧化といった階層矛盾は存在しており、本稿では彼らを「堂衆・行人的な階層」と暫定的に表現している。
- (12) 僧団によって共同利用されるべき仏物を僧物に流用し私物化

することが中世寺院では問題化しており、戒律護持を宗とする律僧は、その廉直性・公平性と「物を本来の用途に使用する」性質から、寺社修造の勸進活動の主たる担い手となり得たとされる。細川涼一「般若寺復興にみる律僧の特質」(『中世の律宗寺院と民衆』吉川弘文館、一九八七年)、笠松宏至「仏物・僧物・人物」(『法と言葉の中世史』平凡社、一九八四年)を参照。

蔵館、一九九八年)など参照。なお戒家の教学の形成には、記家の影響が大きかったとされる。窪田「戒家と記家の交渉」参照。

(13) 『僧栄西願文』(『鎌倉遺文』一四四七号文書)でも戒律の復興は「仏法再興」のだが、それは「王法永固」に帰結するものに他ならない。

(22) 『興正菩薩御教誡聞集』(日本思想大系『鎌倉旧仏教』所収)「修行用心事」参照。

(14) 恵尋自身は黒衣の遁世僧という立場であった。なお恵尋は法然教団の系列にある金戒光明寺の住持も勤めているが、彼以降、戒家は浄土宗との関係を徐々に絶ってゆく。

(23) 『続天台宗全書・円戒1』二四七頁。

(15) 『神道大系 天台神道(下)』所収。

(24) 本覚思想文献として著名な『真如観』(思想大系『天台本覚論』所収)に詳しく説かれている。

(16) 服部了潤「中世律宗の歴史的意義についての一考察」(『南都仏教』七〇号、一九九四年)参照。

(25) ちなみに本稿では詳述する暇はないが、こうした真如や仏性を重視した「戒律の内在的理解」は南都でも無視し得なかったらしく、戒壇院の凝然や西大寺の清算らに、共通する傾向を指摘することが可能と思われる。

(17) 「一心戒」は最澄の弟子である光定が用いた語で、恵尋は一心妙戒と言う。中世では戒律だけでなく、一心をめぐる多用な思想・言説が展開していた。拙稿「中世的天岩戸神話に関する覚書」(『寺社と民衆』創刊号、二〇〇五年)参照。

(26) 『続天台宗全書・円戒1』二四七頁。

(18) 『続天台宗全書・円戒1』二九四頁。

(27) 「得永不失」の戒律論は平安前期の五大院安然『普通授菩薩戒広釈』に遡る。『円頓三聚一心戒』は多賀宗集『論集中世文化史 僧侶編』(法増館、一九八五年)に翻刻。

(19) 『続天台宗全書・円戒2』三七頁。

(28) 例えば『円頓戒体色心事』の「現前ノ一人ニ戒師ハ、只積尊ノ御使マテナリ。今日ノ真実ノ御受戒ノ戒師ハ、積尊・文殊・弥勒也ト御信仰アルヘキ事候。サテハ辺地ナリ末代ナリト思召テ候ヘトモ円頓ノ大戒ヲ御受アル事ハ、仏菩薩ヨリ直ニ御相承ノ儀也。爾者在世ノ靈山説法ノ砌ニテ、大菩薩達ノ積尊ニ直受ノ菩薩戒ト不可ニ相易ノ事候。」という一節は、そのことを雄弁に語る。『続天台宗全書・円戒1』四〇三頁参照。

(20) 『大正蔵』七六卷八四二頁参照。だが仏法が戒に一元化されることは、裏を返せば戒を別立する必要もないということであり、戒はその他の諸行の中に拡散されてゆくとも言える。

(29) そのような戒律復興の動機や思想構造においては、南都の如き「如法」性の問題は十分に浮上してこなかったと考えられる(むしろこれは戒家が「如法」という表現を用いないということでは決してない)。光宗の『溪嵐拾葉集』の冒頭部「溪嵐所

詮事」には次のように記される。徳治年間（一三〇六—一三〇七）に寂仙上人が鎌倉に下向した際の幕府公文所での談話で、「真言宗者攘災秘術也。其護持大功也。律宗者戒行如法。方可崇敬也。禪宗者座禪工夫為出離大要也。而天台宗者八講請用許也；総以無用宗也。」と酷評されたという。南都の律宗が「如法」という価値で鎌倉幕府の中枢にも大きく評価されたこと、天台サイドにも伝えられている。この一々に対し寂仙は反論していくが、「先戒法事。南都北京戒法者。依憑小乗權宗一故。不窮如来出世本懷一者也。争及円頓妙戒一哉。」と答えている。南都や北京律に対し叡山の抛り所は、厳密な持戒の実践が齎す「如法」性よりも、「如来出世本懷」を極めた、小乗權宗の対極にある大乘実宗の円頓戒に具備されし、持戒・破戒の有無をも超えるアブリアリな本質的優位性であったことは明白だろう。

(30) 『印仏研』（三三卷一号、一九八四年）。ここには真の戒師が仏菩薩であれば、授戒儀礼を執行する戒体の取り次ぎ役である人間の戒師が不如法な「極下の凡夫僧」でも、本質的な問題にはならないという感覚も介在しているよう。『円頓菩薩戒十重四十八行儀鈔』は未翻刻史料。西教寺正教蔵本を見した。

(31) 日本思想体系『鎌倉旧仏教』三〇四頁。

(32) 「中世の南都と叡山における戒律観について」参照。南都における自誓受戒と「如法」の実現という問題について論じている。
 (33) これは南都戒律復興をめぐる思想的状況と大きく異なる点である。戒律論としては本覚思想に則っていた惠尋だが、その運動は山内ではやはり革新的なものであったらしく、黒衣を著し十二年籠山行を志すも他僧の批判を招き、叡山を下りたとも伝えられる。史料の不足は補いたいものの、恐らく『一貫抄』

における彼の政治的主張は、実現を見なかったものと判断される。また中世後期の事例を扱ったものだが現実肯定や修行無用さえ説く本覚思想の主張を、過剰に叡山の実態に投影することに対し注意を促すものに、曾根原理「中世後期の本覚思想」『鎌倉仏教の思想と文化』吉川弘文閣、二〇〇六年）がある。
 (34) 前注（2）の平雅行「中世仏教の成立と展開」（四三七—四七七頁）を参照。

(35) 『統天台宗全書・円戒1』二四六頁。

(36) 『統天台宗全書・円戒1』二四四頁。

(37) 『統天台宗全書・円戒1』二四七頁。

(38) 『統天台宗全書・円戒1』二五三頁。

(39) 『統天台宗全書・円戒1』二二三頁。

(40) 『統天台宗全書・史伝1』四一二頁。このように戒の本質としての戒体が抽象理念化されることで〈事〉が後退し、〈理〉に偏重した戒律論を生み出すのだが、こうした傾向は大乘戒を主体とする諸宗派でも同様の問題を惹起する。禅宗の場合は佐久間賢祐「無相戒体考」『印度哲学仏教学』一九号、二〇〇四年）参照。

(41) 興円の『即身成仏抄』（別称『一日一夜行事次第』）からは、戒家の厳格な修行の様子が察せられる（『統天台宗全書・円戒1』所収）。また興円に学んだ光宗も『溪嵐拾葉集』で「中比解脱上人建_レ於律学院_レ令_レ興_レ戒学_レ未_レ及_レ持相_一。爰思円上人（叡尊）而為_レ鑑真再誕_一。而戒法流传于今不_レ絶。次我山円頓戒法者。伝教覚大師伝来既久。而持相亦如_レ忘。爰祖師求道上人建長比企_レ籠山_一。円戒由致雖_レ令_レ興行_一未_レ及_レ守持_一。而先師和尚（興円）徳治比致_レ籠山_一云_レ戒相致_レ再興_一。是弘通本意也。」（『大正蔵』七七卷五〇四頁下）と述べている。南都を

引き合いに出すことは『一貫抄』と共通するものであり、戒家の「事相所持」というスローガンも南都の戒律護持の姿勢に触発されていることが窺える。

(42) 『統天台宗全書・円戒1』一三三頁。

(43) 『統天台宗全書・円戒1』四〇二頁。鎮増については田中貴子『室町お坊さん物語』（講談社、一九九九年）に詳しい。

(44) 寺井良宣「戒灌頂と本覚思想」『深草教学』二四号、二〇〇七年）に、靈空の女旨婦命壇排斥が「本覚思想」批判として捉えられている。

(45) 「靈空光謙の女旨婦命壇批判―幕府の宗教政策との関連で―」（『歴史』七五号、一九九〇年）参照。

(46) これは中世天台固有の思想ではなく、顕密仏教界の共通認識である。中世の通仏教的思想の有り様をよく伝える史料として、無住の『沙石集』は周知のところである。小林直樹氏は『沙石集』構想の原点」（『中世説話集とその基盤』和泉書院、二〇〇四年）で、神仏説話と世俗説話からなる『沙石集』全体の構成原理として「現象世界に顕現する真如」というモチーフがあるという重要な議論を展開し、『沙石集』冒頭の「大日如来の印文神話」として著名な日本国土創成譚も、この国における真如の顕現を説くものであり、狂言綺語としての世俗の和歌を聖なる陀羅尼とする「和歌即陀羅尼観」や、北条泰時といった「道理」を知る世俗の賢人の説話も、現象世界への真如の顕現を示すものと分析される。無住の『沙石集』に当時の時代思潮としての本覚論の影響があることは、他の研究者によって指摘されていることでもあり、小林氏の見解は十分に首肯される。またこれに関連して曾根原氏は前注（3）論文で『溪嵐拾葉集』を分析し、現象世界の各存在を根拠から規定する原理が

存在するが、それが山王権現であり、山王という原理によって世界は形成・運営されるという理解が戒家の活動理念であったことを論じられた。原理としての山王は、ここで言う真如と同じ位相にある。

(47) この「現象世界への真如の顕現」とは、現象と本質をめぐる原理論であるが、恵尋にとってそれは、彼が不可避的かつ先験的に帰属せしめられ、その思想的営為をも拘束する、〈日本〉という国土・国家の固有性を超えた、〈普遍〉には達しない認識であったことは言うまでもなからう。中世の律僧にとって戒律による国土・国家の擁護は当為であるからだ。これに深く関連するのだが、南都・叡山の律僧は春日権現・山王権現・天照大神などを核とした神祇信仰を強く有している。恵尋の段階で既に、「戒家」にとって山王権現（特に十禅師神）は戒体（としての真如）そのものと理解され、山王戒体説が成立し、受戒によって神祇と一体化するという神秘的な思想が展開していたことについては、既に報告を終えている。日本の神祇は仏法の根幹としての戒律と習合さえ果たしたのである。南都でも叡尊らの神祇信仰は異国襲来に関わって著名であるが、南都律僧の神祇信仰は対外的危機という問題に留まらず、戒律守護神としても存在していた。そして中世段階では明確ではないものの、近世に南都系の戒律を復興した慈雲の『十善之系統』には、如法の戒師なき時代には春日神が戒法を自ら伝持し断絶せぬよう守護して、如法の戒師が世に出て戒律復興がなされる時代には、再び人の手に戒法を委ねるとする、誠に興味深い説が記される。神祇を戒体とするほどの思想は成熟しなかった南都でも、神祇は南都戒に不可欠な「如法」性という価値を保証する極めて本質的な位置にあったのである。このような律僧の篤実

な神祇信仰は、彼らの思考を〈神国日本〉へと結びつけるナショナルな役割をも果たしていくと考えられるのであり、日本国土を利益するため大乘戒を最澄から受戒する山王神など神国思想の一形態と言える。日本仏敎史の一断面として、戒律の〈日本〉化という問題が浮上するが、詳しくは別稿に譲る。

(48) 実際に天台方の即位灌頂との関連が確認可能である。前注

(1) 阿部泰郎「室町時代の一律僧の生涯(補遺)」に詳しい。

〔付記〕貴重な史料の閲覧を御許可くださった叡山文庫・西敎寺・随心院に御礼申し上げます。

史料引用に際しては私意にて表記を改めた箇所がある。

(ふなた じゅんいち 研修員)