

中世南都における戒律の復興

袁 輪 顕 量

ただいまご紹介に与りました愛知学院大学の袁輪と申します。大学に奉職致しまして、今年で丁度五年目になります。大学では日本文化学科に所属しておりまして、最近文化という視点から仏教を考えるとということをいたしております。実は大学時代に学んだ仏教学を直接そのままの形で講義の中に出すということができないような状況にあります。でも逆にそれが、今、私にとりましては大変良い刺激になっています。例えば「禅と日本文化」という講義を担当していますが、今まで仏教学だけでは見ることのなかった側面をみるようになりました。私にとっては却ってそれによかったと思おうようになっております。

今日の話は、学位論文に纏めましたことに基づきながら、最近考えていることを中心にお話をしていきたいと考えています。「中世南都における戒律の復興」という題で出しましたが、関心は、日本人の僧侶たちが戒律をどのようなものとして受け止めてきたのか、それからまた、戒律と実際の生活とがどのようなものであったのか、ということ。戒律は僧侶たちの日常生活習慣と非常に密接に関わって来ますので、どういう生活をしていたのかということにも関心を持っています。また、僧侶たちの拡大再生産といえますか、僧伽に入ってくるその入り方、入門の儀礼みたいなところにおいても、どのような展開を遂げてきたのか、そのような視点を持って研究を始めました。日本に

は戒律は根付かなかったというようなことをよく耳にしますが、実際にそうなのか、その辺も考えてみたいと思っております。

一 戒律への関心の高まり

実際に日本に仏教が紹介されてから長い年月が経っています。最初は飛鳥や奈良の地で大きな展開をしますが、戒律を考えていく上で大きなピークというのが何回か存在しているような気が致します。まず、最初のピークになるのは鑑真の来朝ではないかと思えます。鑑真の来朝以前の戒律の受容に関しては、余りよく分かっています。歴史学方面から研究する人たちの意見に依りますと、『四分律』に基づいて布薩が実際に行われていたのだろうと思われませんが、戒に権威的なものがないというか、正統性がないというように考えられていたようです。やがて、大安寺系の僧侶と興福寺系の僧侶との間に勢力争いが起こり、その解消の手段として授戒師の招請が発案されました。中国から戒師を招請することによって独自の新しい体制を作ったように思えます。こうして鑑真の来朝が準備されました。戒律に関する最初のピークは、この鑑真の来朝時にあると思えます。

その次が、最澄による大乘戒の主張であると思えます。南都を中心としてでき上がった体制に対しまして、新しい視点から改革運動が進められたのです。最澄による大乘戒の主張とは、『律蔵』に説かれる具足戒と呼ばれる戒を受持することだけで出家の大僧としていいのかという、大変に興味深い視点を含んでいます。そこには教理的な問題も含まれていますが、多分に天台宗の教団の独立というような動きも含まれていきます。ここに一つの大きな流れと言いますか、ピークがやってくるように思われます。

その次の大きなピークになるのは中世の初頭であります。ここから私が学位論文で纏めた部分です。この時代の運動が一つのピークを形成します。

その後のピークは江戸時代の初期くらいに参ります。この時期にも戒律に対する関心が高まり、大きな運動が展開致します。中世の律宗の人たちの運動と言いますのは、室町の後半期頃には、はっきりしなくなってくるところがありまして、近世の時代に入る前に、また戒律の復興をしなくてはいけないと考える人が登場致します。これが槇尾山に住んでいました明忍という方でありまして。この方はご自身が中国まで行って正式の受戒をしてしようと考えまして、対馬まで渡りますが、対馬で病歿してしまいます。その後、明忍の遺志を受け継いだ人たちが、近世の戒律に関する大きな運動を起こします。そしてまた一つのピークを形成します。これが四番目のピークになるように思います。

その次のピークは明治になった頃だと思えます。神仏分離や「妻帯勝手たるべき事」などの方針が明治新政府から次々に打ち出されますが、多くの宗派の方達がやはり戒律に関心を持ちまして復興運動を展開します。少し時期が早めですが、日蓮宗系では日臨が登場し、戒律に関心を示します。それから福田行誠という方が目白僧園を作り活躍いたします。このように何人かの方たちが明治の初期に活躍しておりますので、これがまた一つのピークになると言えるでしょう。五回目のピークです。

その後のピークは何時かと言いますと、これはまだはつきりしてません。しかし、最近、西大寺を中心と致しまして若手の僧侶達が戒律の勉強をしようとしています。『戒律文化』という雑誌を発行し、それなりの運動を展開していますので、もしかすると、これが六番目のピークになるかも知れません。そうなれば大変に興味深く、またそうあってほしいと願っております。

二 中世の戒律復興までの前史

今日のお話は、実は三番目のピークになります中世の初期、奈良の地における戒律の復興運動に関してです。奈良の地における戒律の復興運動というのは具体的に何が大きな切っ掛けになったのでしょうか。どうしても忘れること

のできない問題が一つあります。それは最澄の大乗戒の主張と比叡山の大乗戒壇の存在であろうと思われる。

最澄の大乗戒の主張はどのようなものであったのかと言いますと、南都側の僧侶が位置づける呼び方ではありませんが、菩薩戒を受戒するだけで正式の比丘になれるというものでありました。これが最澄の主張した大乗戒の中身だと思えます。

具体的には、日本の地というのは『法華経』を中心とした大乘に相応しい「円機已熟」の地だと最澄は申します。その「円機已熟」の地におけるふさわしい大乘の戒は何かということを考えます。そこで取り挙げられてくるのが『梵網経』に説かれる梵網戒というものです。この『梵網経』に説かれる戒を受戒することで、大乘の正式な比丘になれるというのが最澄の主張だと捉えることができます。

これに対して、南都側はインドからの伝統に則っておりますので、『四分律』の規定に従いまして、白四羯磨という作法により、具足戒を受戒して初めて正式の比丘になれると主張します。ですから、その形式と比べてみますと、最澄の主張する大乘戒は単なる菩薩戒の受戒にしか過ぎません。最澄の主張する比叡山における大乘戒の受戒だけでは正式の比丘にはなれないというのが南都側が常に主張していく批判意見であります。

最澄は『梵網経』に説かれている十重四十八輕戒を受戒儀式において受戒することによって正式の大僧になれると主張します。これは当時の南都の僧綱の人たちからは非常におかしいと批判され、菩薩戒と七衆戒を混同しているとされます。南都側の文献を見てみますと、必ずと言っていいほど、最澄の大乗戒に対して、七衆戒と菩薩戒との混同であるとの批判が登場します。七衆戒というのは僧伽の構成員である在家の優婆塞、優婆夷から、出家の沙弥、沙弥尼、式叉摩那、比丘、比丘尼に至るまでの七つの衆に因んだ呼び方です。七衆のそれぞれに独自の戒が存在すると位置づけ、五戒から十戒そして具足戒とほぼ三つに分けていますが、その七衆戒の一つである具足戒を受けることによって正式の僧侶すなわち比丘になるのだと考えています。ですから菩薩戒である梵網戒を受けるだけで正式の一人

前の僧侶になるといふのはやっぱりおかしいという主張をずっとしていくのであります。

次に、実際に最澄によつて主張されました大乘戒の受戒がどんな形式でなされたのかを見ておきましょう。円珍の書き込みが残つております『授菩薩戒儀』という資料に依りますと、具体的に受持すべきものとして掲げられている戒は『梵網經』の十重四十八輕戒です。そして受戒の儀式の一番重要な部分、これは羯磨と言われる箇所なんですが、そこで授けられる戒というのが実は、三聚淨戒であるというのが分かつてまいります。最澄の主張では（『四条式』）
仏戒には二つがあるとされ、大乘の大僧戒は十重四十八輕戒であり、小乗の大僧戒は二百五十戒、すなわち律藏に説かれる具足戒であるとされます。

この『授菩薩戒儀』を見ていきますと、受戒に実際に使われたものだと思いますが、羯磨と呼ばれるところで、三聚淨戒が授けられます。文章を見てみましょう。

この三聚淨戒を今正しく授く可し。汝等、諦かに聴け。汝等、今我が所に於て一切の菩薩の淨戒を受けんことを求む。一切の菩薩の学処を受けんことを求む。いわゆる摂律儀戒、摂善法戒、饒益有情戒なり。（『伝教大師全集』卷第一、三二〇頁）

三聚淨戒を今授けるけれども、お前さんはこの戒を受持しますか、ということ聞きまして、これに對しまして「よく持つ」ということを受者の方が答えます。その後具体的に守るべき戒相という名で呼ばれるものが出てきますが、この戒相の中に十重四十八輕戒を出すという形式が、最澄が主張した大乘戒の具体的な内実であつたと考えられます。これに對しまして南都側の方が行つてきた具体的な受戒儀式の在りようを見てみましょう。これは、『羯磨』の「受戒法第二」です。

大徳僧聞け、彼れ某甲（受者等の名）和上某甲（和上の御名）従り具足戒を受けんとす。若し僧、時至らば、僧忍聽せよ。（大正藏 三三、一〇五三下）

これは羯磨文の重要な部分です。南都の伝統では、和上、教授師、羯磨師と呼ばれる計三人の先生と七人の證人の方（三師七證）が揃って初めて授戒儀が成立します。そうして羯磨師が羯磨の部分を読み上げます。ある新規の入門希望者の方がいます、この方は誰それさんを指導教官にして僧伽への入門を希望しています、ですから僧伽のみなさんはこれを承認しますか、と訊きます。僧伽の方々がそれを承認するのであれば黙って承認します。その承認の手続きが羯磨と呼ばれます。三度繰り返されて異議が無い時には三度とも黙っていますが、これで承認の手続き終了となります。具足戒が新しい入門希望者に授けられたこととなります。

その直後に、僧侶の世界に入ってきて、戒律の規則の中でも教団追放になる重要な行為をしないことが誓われます。もしその場で教えておかないと、犯した時に僧伽から追放になるからです。すなわち女性と性関係を持たない、盗みをしてない、殺人を犯さない、悟りを得ていないのに得たという嘘をつかない（姪・盗・殺・妄の四波羅夷法と言います）という四つの重要な法の受持を誓わせます。これらはインドからの伝統でした。この四つを保つかどうかを聞き、受者の方はそれに対して「よく持つ」と答えます。

それから基本的な生活パターンであります四依法を誓わせます。これは樹下において生活をする、乞食によって生活をする、陳棄棄という棄を病氣の時に用いる、糞雑衣によって生活をするという四つです。これらの四依法も受戒の儀式の際に誓いまして、これで一応、受戒の儀式が終わるといふ形式を採っていたようです。この入門の儀礼が終わった後に、実際には道宣の『四分律行事鈔』や法勸の『四分律疏』とかを一ヶ月くらいの期間にわたって勉強します。これで僧侶として正式の生活習慣に関するものは一通り学び終えたということになったようです。いずれにしろ、受戒儀を経て律学の勉強をするということが、僧侶の一生の内には必ず有ったようです。

これに對しまして最澄の方は、南都では菩薩戒と位置づけられていた三聚淨戒を受戒し、十重四十八輕戒の戒を具體的に守りますと誓って、それで一人前の大僧になると主張したわけですから、これは大変な問題になったわけであ

ります。

南都側の方では当時、僧綱の代表でもあった護命という僧侶が正面切つて反対を唱えます。ところが、朝廷によって最澄の没後七日目に認められてしまい、比叡山に大乘の戒壇が作られることとなります。比叡山において受戒した者も正式の比丘として認めるということが起きてしまったのです。この辺が、やはり日本の仏教を考える上で、朝廷という政治勢力との関係を抜きにしては語れない一番典型的なところではないかと思えます。

ですから平安時代の初頭には、東大寺の戒壇院等の天下の三戒壇において受戒をした僧侶達と、比叡山の大乗戒壇において大乘戒を受けて僧侶になった人たちが、両方とも国家に公認された僧侶として存在するということになりました。こうなりますと南都系の人たちの中に、自分たちの受戒が最澄の主張する大乘の戒に劣るのではないかという意識を持つ人たちが登場してくることも必然的な流れになるでしょう。南都で僧侶になって沙弥をしている方達の中にも、正式に大僧になる受戒儀礼は、比叡山の大乗戒壇で受けたという希望者が出てくるのであります。これは実は大変大きな問題でありまして、朝廷の方はこれに対して南都で出家をした者は比叡山に上つて受戒をしてはいけないということ、『延喜式』の中で規定しました。ということは逆に考えますと、南都側の具足戒に対する意識みたいなものが、叡山の大乗戒が存在するために少しずつ変化を被り、変質していったのではないかと考えられます。

だからといって、南都の僧侶達が叡山のものを認めたかと言うと、それはそうではなかったようです。院政時代になつても、実は興福寺系の僧侶達の中に、最澄の主張した叡山の大乗戒に対して、執拗な反対意見がずっと続いていきます。興福寺の僧侶で恩覚という方がいます。

この恩覚という人物は大変に面白い人物です。院政期当時、仏教界で非常に大きな勢力を誇っていた寺院として、やがて四箇大寺という名前で呼ばれます寺院（興福寺、東大寺、比叡山延暦寺、三井園城寺）と、院の御願寺として成立いたしました法勝寺、そして法親王が住した仁和寺などが挙げられます。なかでも、法勝寺は、時の権力者であ

りました白河上皇によって造られましたので、大勢を誇りました。また法勝寺の僧侶は、南都系の出身者と北嶺系の出身者が共住するという、少し変わった地位にある寺院だったようです。この法勝寺に最終的には住持していた恩覚という僧侶が、叡山の大乗戒に対して批判を述べ、朝廷に奏状を提出しています。これが『応和宗論記並恩覚奏』という記録です。読んでみます。

南都の具足戒は唯だ声聞の小戒と云う事。

これは、比叡山側は南都の具足戒は声聞の小戒であると言っているけれども、実は全く違うということを述べていく文章です。

況や十重禁戒四十八輕戒を出家大戒と為す事を。梵網・瓔珞・善戒・持地等の聖教に全く其の説無し。菩薩戒とは三界五趣、在家出家、之を通じて受く。……設い菩薩と雖も比丘戒を受けざれば、是れ比丘衆に非ず。(『大日

本仏教全書』一二四、九一下)

つまり具足戒を受けていなければ比丘の衆とは認められない、ということを描べています。ということは、この「奏上」というのは応保二(一一六二)年ですから、院政期も後半のほうですけれども、南都側の人たちは叡山に対して、朝廷に認められて正式の戒壇があつて、いわば国家僧として認められてはいるけれども、彼らはやはり正式ではないのだということ執拗に言い続けていたことが分かります。

しかし、そうは言っても現実問題として叡山の僧侶達はたくさん輩出されています。ですから、南都側も、対抗措置とも言えますか、その影響を受けながら、新たな位置づけをせざるを得ないような状況が生じてきていて、新しい運動を準備する人たちが登場するのではないかと考えられるのです。

その一番の重要な人物が唐招提寺の中興の祖とされます覚盛という人物であります。この覚盛と言う方が非常に重要な働きをします。しかし、実際には、覚盛が活躍する前から、南都側におきましても戒律の問題について関心を抱

く僧侶達が何人も輩出されてきました。

三 南都における戒律復興初期の動向

一番最初に登場する人物が誰かと申しますと、これが中川実範（？—一一一四）です。平安時代の後期といった方がいいかと思います。興福寺系の僧侶です。この方が最初期を飾るような気がします。東大寺の戒壇院等で行われる、いわば朝廷が公認した南都系の戒壇における受戒というものが形式だけしか残っていないので、南都の受戒ももう一度きちんとしようということを始めます。この実範が、鑑真の弟子の法進が作った『東大寺受戒方軌』に則る形で、『東大寺戒壇院受戒式』というものを作つて残しています。

実範は真言宗の僧侶として多くの著作が知られていますが、戒律に関係するところは今ひとつよく分かっていません。大乘の三聚淨戒に対する位置づけ、大乘戒に関する受戒の作法書のようなもの、且つ具足戒の受戒の作法書のよくなものも残しています。ですから、戒律に関する関心をかなり強く持つた最初期の人物ではないかと考えられます。その次に登場致しますのが、解脱房貞慶（一一五五—一二二三）であります。貞慶が、南都の戒律復興運動を考えていく上では、連続する運動の一番最初期に位置づけられるのではないかと思われます。この貞慶がいろんな資料を残しております。戒律に関するものでは興福寺の当時の僧侶達の状況を『解脱上人戒律興行願書』という資料に残しています。その文章を見てみましょう。

東西の金堂衆は、則ちそれ律家なり。鑑真和尚を以て祖師とし、曇無徳部を以て本教とし、持衣以後、殊に律宗と称す。大小の十師、昇進するに限り有り。戒和尚を以て忝なくも極位と称す。（中略）南都の受戒は、惣じては七大諸寺、別しては両堂の十師、勅宣によりてこれを行い、儀式甚だ厳然たり。（鎌倉旧仏教）日本思想大系、

当時どういふ状況であつたかと言いますと、戒壇院で行われる受戒というのは、数年に一度くらいの割合で行われていたようですが、その受戒の儀式に携わる僧侶たちは堂衆と呼ばれ、僧侶の世界の中では地位の低い人たちであり、その彼らによつて受戒が執行されていたということを伝えていきます。

院政期位には、院政期と言つても少し長いですが、十一世紀の後半の頃には、それまでは漠然と分かれていた僧侶世界の中の身分階層が、明確に分かれ、しかも固定化していきます。大きく分けて、学侶と呼ばれる方と堂衆と呼ばれる方に分かれます。

学侶というのは学問を専らにする方たちです。堂衆というのは勉強もするんですけど、様々なことに関わつていきます。季節になりますと山の中を歩き回つたりしており、修験とも関わつていきます。このように僧侶世界が学侶と堂衆と言われる二つの身分に大きく分かれていきます。今の大学になぞらえてみれば、学生さんは皆一所懸命勉強しますが実践的なこともしますが、一般的な学生さんは堂衆に相当するでしょう。学生の中からは専門的に研究するために大学院に進む人が出てきますが、此方の方達が学侶と言つていいかと思いません。

僧侶の世界の中では学侶を中心として様々なものが動いていきます。僧侶の世界の中の階層秩序を構成しています。官職を考えてみます。僧正、僧都、律師、ある時代からは法橋、法印、法務というのが加わります。これらの官職名が存在しますが、起源は天武朝頃にあり、平安時代の初期くらいにできあがつた僧綱のシステムでした。しかし、院政期の頃には実質的な機能を果たさなくなっていました。しかし、僧侶世界の戒相秩序を構成する名称としてずっと使われていきます。これは現在の各宗派の中にも残っています。その僧綱等に任命されていくシステムとして、大きく二つのものが存在しました。法会による功労と修法による功労です。また実際には前任者による推薦も有りました。法会の功労とは、格式の高い法会において聴衆、講師等を勤めることを具体的には意味し、特に法会の場で行われる論議は重要な意味を持っていました。古来より、格式の高かつた法会がいくつも存在していますが、院政期時代以降

になりますと、三講という名で呼ばれる論義の場が非常に重要な役割を果たしています。法勝寺御八講、宮中最勝講、仙洞最勝講という三つの講会が僧侶達の世界の中で、特に学侶の人が僧綱に任命されていくための非常に重要な場になりました。そういうところに関われる人たちというのは、基本的には出自身分の高い学侶の人たちに限定されています。

一方の堂衆の人たちは、確かに寺内で行われる様々な講筵（法会や講）に出仕し勉強もしていくのですが、実は格式の高い法会にはほとんど無縁のようでありまして、そのような法会には出仕できない階層であると位置づけられていたようです。彼らの出世の最高位は何かといえますと、東大寺の戒壇院で行われる受戒会の時の「戒和上」、これが彼らの出世の最高位であったということをお貞慶が書き伝えているのであります。

これを見てみますと、東大寺の戒壇院で行われた受戒会は、実は中世の時代もずっと執行され続けていますが、それに関わる人達というのは、堂衆と言う少し低目に見られた僧侶達でありました。その堂衆も特に興福寺の東西の両金堂の堂衆の方たちがその役職を担うものだという意識が存在していたようです。当時、南都で堂衆として有名なのは、他に東大寺の法華堂の堂衆などもあったかと思えます。このように堂衆の方達が受戒会に関わるものとして位置づけられていたのです。

しかし、その受戒会がきちんとした形を保っていて、具足戒の受戒が如法に行われていたのかといえますと、どうもそうではなかったようです。無住一円が書きました『沙石集』という書物の中に興味深い記述が登場します。「律学衆の学と行と相違する事」を見てみますと、当時の受戒会は僧侶達が戒壇の中を走りまわっているだけだと言っているのです。如法の受戒儀は行われていず、どこかで途絶えてしまっていて、行儀は形式だけで戒が発得できない状況になっていたと言われています。

そういう状況の中で、貞慶は戒律に対しまして非常に強い関心を抱き、戒律の復興を念願致しまして、様々な場を

作っていきます。その最初の場合が興福寺の中に作られます常喜院という戒律の道場です。藤原長房が出家して覚真と名乗るのですが、彼は出自が良く経済的なバックボーンもあるというので、貞慶が彼を介しまして、興福寺の中に常喜院という律学の道場を作らせます。この常喜院に多くの若い僧侶達が参加して勉強するようになります。

当時、日本の仏教界と宋の仏教界とは、少しずつ関係が出て来ておりました。時代的には、入宋した僧侶達が宋代の新しい典籍を日本に紹介してくるのとはほぼ重なります。重要な人物は泉涌寺を造りました俊苳（一一六六―一二二七）です。この俊苳が、宋代に復興になりました南山律宗を日本にもたらしめます。靈芝元照が書きました『四分律行事鈔資持記』、『羯磨疏濟緣記』など、律宗の大変重要な典籍を日本に将来したのです。この資料を同じく貞慶のお弟子さんで戒如という方が、貞慶の命を受けて俊苳のもとに行き、南都にもたらしめます。この南都にもたらされた典籍がどこに行くかと言いますと、興福寺に造られました常喜院に入れられたのではないかと推測されます。そして、ここにおいて律学を中心とした勉強がなされていくこととなります。

四 覚盛の登場

この常喜院で律学の勉強をしていく僧侶の一人が覚盛（一一九四―一二四九）です。この覚盛という人物は、貞慶が戒律を復興させようと考え創建したこの常喜院に、律学衆の一人として撰ばれた人物でした。やがて、覚盛は、律学の勉強の中で独自の考え方をするようになって行きます。それが何であつたかという点、実は通受という名称で呼ばれるものに結実していくのです。叡山の大乗戒と形式的にはほとんど変わらないのですが、三聚淨戒を受戒し、説相の箇所『梵網經』の十重四十八輕戒を出し、そのような受戒をして菩薩の具足戒が授かるのだ、という大変に破天荒なことを主張し始めるのであります。

中世の律宗の動きの中では幾つか象徴的な出来事が登場します。その最初の事件となりますのが、嘉禎二（一二三三

六)年に東大寺法華堂で行われた自誓受戒です。この出来事は、南都の新しい戒律復興を手がけてきた僧侶達の中では、非常にエポックメイキングな事件となります。どのような方たちが関わったかと言いますと、覚盛、叡尊、円晴、そして有嚴という四人の僧侶でした。彼らは、東大寺法華堂に籠もって自誓受戒をしたのであります。

覚盛も叡尊も興福寺の僧侶として出発していきますので、東大寺戒壇院で具足戒を受戒をしていたことはまず間違いないと思います。受戒をしているにも拘わらず、どうもその戒が正式ではないと考えたようです。嘉禎二年に、仏さまから直接に戒を授かるんだということを考えまして、自誓受戒という行動に出ました。最初に何をしたらかと言いますと、まず東大寺大仏殿の前で起誓をします。誓いを立てたのです。そして、東大寺の上の方にあります現在の法華堂に八月の下旬頃から籠もり始めます。このお籠もりの期間中に、戒を仏さまから授かったということを確信するために興味深いことを致しました。叡尊の書き残しました『自誓受戒記』によりますと、この時に、夢の中に仏さまが登場して、仏さまが頭を撫でて下さるとか、空から曼陀羅華が降ってくるとか、いろんな吉兆を見たというのです。夢が、当人の懺悔が完成し、且つ仏さまが当人に戒を授けてくださった証拠であると考えました。このようなことを確信するために、約二週間近く東大寺の法華堂に籠もったのであります。

この時には、最初に優婆塞戒を授かる、次に沙弥の十戒を授かる、最後に具足戒を授かると、大体三段階くらいに分かれていました。また、その時々には夢というのが大きな意味を持って使われていたようであります。根拠として用いられた經典は『梵網経』と『大乘方等陀羅尼経』という二つの經典でした。

こうして戒を授かったと彼らは言います。自誓受戒から出発致しまして、やがて覚盛は、通受という名前で呼ばれる新しい受戒方針を主張していくこととなります。この新しい受戒方針に関しまして残された資料は、『菩薩戒通別二受鈔』と『菩薩戒通受遺疑鈔』という二つの著作であります。この中で何を述べているか、一部を引用します。

通受と別受、其の軌則は如何。答う。先に通受とは三聚羯磨を以って撰律儀と撰善、饒益と同事に総受す。故に

通受と名づく。次に別受とは、白四羯磨を以つて唯だ別に比丘等の七衆律儀を受けて、余の二を受けず。故に別受と名づく。(拙著『中世初期戒律復興の研究』法蔵館、一九九九年、四九四頁、以下、『戒律復興』と略す。)

こういう言い方をしてきますが、実は受戒の儀式の時に、羯磨の部分で三聚浄戒を受けるという内容を持っている受戒の方軌を作ります。そして、いわゆる説相の部分、説相というのは具体的に護ることを誓う学処の部分に指します。姪・盜・殺・妄というのは『四分律』の中の学処ですけれども、覚盛が主張しました通受の中の説相の部分に当たる具体的な学処は、『遣疑抄』の中に出てまいります。(こゝも引用しましょう。)

この故に、本論の三聚浄戒は必ず兼ねて五篇七衆を護持す。此の事、唯だ瑜伽の意に非ず、梵網所説も亦即ち爾るなり。十重六八は即ち是れ説相なり。説相と言うは受戒の時、所受の戒相の肝心を略説し、先に受者をして大綱を知らしめるなり。(『戒律復興』、五二二頁)

こういう記事が出てくるのですが、その通受の具体的な内容というのは、羯磨の部分で三聚浄戒を授け、説相の部分で十重四十八輕戒を授けるといふ形式でありました。覚盛はこれを通受と提唱しようなのであります。

こうして形式的には比叡山の大乗戒と全く変わらないことをやりながら、実は具足戒を發得し具足戒を全部守らなければならぬのだということを主張したのでした。こゝのところが実は非常に新しいのです。形式の上では、南都では恐らく菩薩戒を授けるときに行つていた形式だと思つていますが、これが菩薩の具足戒にもなるんだと主張したのです。律蔵所説の具足戒も守らなければならぬ内容を含んだ受戒方軌になつていて、この受戒方軌によつて具足戒を受けることが可能なんだということを覚盛は主張するのであります。これは『瑜伽論』等に主張されているだけではなく、『梵網經』の中でもこのように言つているのだと述べていて、基本的な考え方は『瑜伽師地論』の中から取り込んだようです。但だ『瑜伽論』そのものには、三聚浄戒を受けるといふのは出てきますが、やはり伝統に則つていまして、具足戒は別の機会に受けています。『瑜伽論』は、具足戒と三聚浄戒を上手に会通して、別の機会

に受ける菩薩戒との關係をしっかりとさせたものだと思います。それを少し拡大解釈いたしましたして、三聚淨戒を受けて、説相の部分に十重四十八輕戒を出してくる、それでいながら、律藏所説の具足戒を發得し具足戒を守らなければいけない、またその受戒を経ることによつて、正式の僧侶である大僧の比丘が完成するのだと主張したのです。ですから、南都においては全く新しい主張であつたと考えられる訳であります。

でも、そう考えていきますと、南都の伝統では、ほぼ菩薩戒の受戒形式と変わりませんし、比叡山の大乗戒の受戒形式とも変わりませんので、そういう受戒の形式で大僧が成立するということになつてしまいますと、いわゆる優婆塞戒だとか沙弥戒だとか比丘戒といった、戒の相違というもの自体どこから出てくるのか、という疑問が生じます。これは当然考えられる質問だと思います。それに対しまして覺盛が何と答えたかと言いますと、次のように答えます。

然るに此の中に於て、受者の形に隨いて、等分の護持は七類不同なり。在家出家、若しくは男若しくは女、或いは大或いは小、一に非ざるが故なり。〔戒律復興〕、五一三頁)

受者の形に従つて等分の護持、護持するものは変わつてきて良いのだと言い、だから七類は違うのだと述べます。同じものを受けていながら、具体的に律藏の中のどれを護るのかということ、その人の形に従う、つまり自分は沙弥になりたいと思つて戒を受けたのなら沙弥戒を守れば良く、比丘になりたいと思つて戒を受けたのなら比丘の具足戒を受持すれば良い、ということを主張していることになりました。この辺はまだ論理的に完成していないように思われなくなりません。一つの解釈だとは思いますが、相手を納得させるのは難しかったのではないかと思います。

しかも、伝統的な律藏所説に依ります白四羯磨の作法によつて受戒する者に対しては、これを別受という名前で位置づけています。別受の作法と通受の作法の關係はどうなるんだということがやはり議論されていきます。覺盛には、まだ通受を一般的な具足戒の受戒法として大々的に宣伝するという気持ちにはなかつたような気がします。

若し通別二受の作法、具さに之を作すに堪うるの時、別受の規則に依りて、五・十・具を受け、通受の作法に依

りて、唯（隨応）一度の受法を作すべきか。（『戒律復興』五〇三頁）

というようなことを言っておりまして、通受は一回でよいと、こういうスタンスを取っているようなところも見えます。つまり覚盛は、自誓受戒をして、そして通受の作法というのがあって具足戒を受戒することができるといいます。廃れてしまった戒の伝授というものをまた新たに興していくのだと主張して、それなりの形式を作り上げていきますが、まだまだ確立していないところがあるような気が致します。

五 通受の諸相

当初は通受の方軌には揺れが存在したようであります。良遍（一一九四—一二五二）が建長二（一二五〇）年に述作した資料ですが、『通受軌則有難通会抄』というものが存在しています。

一に設け通受と雖も比丘戒を授くるに、必ず比丘の四重を説く可し。而るに今の行事は粗ぼ之を伝え聞くに、或いは後の四を説き、或いは十重を説き、或いは兼ねて初の四重等を説く。種々不同なり。尤も不審なり。（日本大藏経六九、一四三上）

こういう記述が出てきます。これは何を意味しているかと言いますと、通受の作法の説相の箇所には、十重戒を用いるだけではなく、比丘の四重を説くものがあると伝えているのです。つまり三聚淨戒を授けると羯磨の箇所で述べ、具体的に守るべき学処を示す戒相の部分では、或いは後の四、これは十重戒の最後に出てくる四つですが、自讚毀他戒、慳惜加毀戒、瞋心不受悔戒、謗三宝戒を説いたりとか、「或いは兼ねて初の四重を説く」と言っていますから、十重戒の最初の四重か比丘の四重かと思われる（「姪・盜・殺・妄」の四つの戒をさすと推測されます）が、おそらくは菩薩戒と律藏所説のものを説くという、そういうパターンが存在していたようであります。つまり、説相が一定していないのです。覚盛が通受を主張し始めるのですが、暫くの間は定着していないところがありまして、受戒の作

法のいろんなバリエーションが存在するのです。先の一文は、これをどう理解するのかということを知っているのだと思います。

良遍はこれに對しまして、具足戒で説かれてくる四波羅夷法、これはいわゆる四重と言いますので、比丘の四重とそれから『瑜伽師地論』に出てくる四他勝処法、これが『梵網經』の後半の四つと一致しますが、四他勝処法の両方を説相として出すのが通受としては一番ふさわしいのだということを主張しています。そうなりますと、覺盛が『菩薩戒通別二受鈔』と『菩薩戒通受遣疑鈔』の中で説相としたのは十重四十八輕戒でありましたので、良遍の辺りではどうもそうではなかったらしいことになります。彼は、新たに律藏所説の四波羅夷法と『瑜伽師地論』に説かれる四他勝処法を、説相に出してくるのが通受として一番ふさわしいということを言っていたことになります。つまり説相が一定していなかった時期があるというのが分かるのであります。

ところが、この一定していないのがやがて統一されてしまいます。凝然（二二四〇—一三三二）が書いた資料ですが、『通受比丘懺悔両寺不同記』というものがあります。凝然は東大寺の円照上人を師匠とした方で、東大寺の戒壇院で活躍した方です。凝然は、晩年、唐招提寺に入つて活躍を致します覺盛の意見と、西大寺に入りましていわゆる西大寺門流を形成していきます叡尊（二二〇一—二二九〇）の、その両者の通受に関する見解の相違というものを纏めております。凝然が『通受比丘懺悔両寺不動記』を書いた時点では、覺盛の意見というのは次のようなものでした。

受隨、皆、三受戒に通ずとは、何故に受中所説の戒相は、唯だ四重四十四輕戒を説き、律儀中の戒相を説かざるや。（大正藏七四、六〇）

と出てきました、覺盛の通受も凝然が書いた時には、どうも四重四十四輕戒を戒相として出すという形式に変わっているのです。この『通受懺悔両寺不同記』の成立年代は不明ですが、弘安年間頃にはできていたようであり、覺盛の主張ができてから、その後の数十年間に変化が生じてきていたのでしょう。覺盛の生存中、すでに意見に

変化が生じていたのか、あるいは覚盛が亡くなった後、唐招提寺の門流内でも叡尊の流派の影響を受けて、『瑜伽師地論』を中心にした形に変わっていったのか、そのへんはよく分かりません。（この当たりの事情は、『戒律文化』創刊号に書かせて頂きました。）

この考え方は、その後どう展開していったのでしょうか。同じ律宗の中でも、西大寺系の考え方と唐招提寺系の考え方とは少し相違が存在しています。律宗の復興をしていく人たちの中では、西大寺の門流の方が随分大きな展開をしていくようです。こうして中世の時代におきましたは、具足戒の受戒方軌に関し、その方軌も内容も伝統とはかなり異なったものが登場しました。具足戒を受戒する本来の白四羯磨の作法と、通受という名前で呼ばれる方軌との両者が併存することになります。実質的に、羯磨の箇所では三聚淨戒を受戒し、説相の箇所では『瑜伽論』に説かれる四他勝処法と律藏所説の四波羅夷を出すという形式によって、大乘の比丘の戒が授かるという通受の方軌がある程度認められるようになり、そしてそれが中世の律宗の門流集団の中で行われ、この流れがその後ずっと続いていきます。

しかし、実は興福寺、東大寺を中心とした当時の僧侶たちが東大寺の戒壇院で受戒をするというのは一方で行われ続けていきます。覚盛、叡尊等は、戒が途絶えてしまっていて如法の受戒ができていない、と批判するのですけれども、東大寺の戒壇院におきましたは、何年かに一度と回数は少ないのですが、伝統的な受戒が堂衆の方たちを中心として執行され続けていきます。ですから南都におきましたは、覚盛や叡尊が中心になって新たな運動を作っていきませんが、これが南都全体に大きな影響力をもって受け入れられていったのかどうかと言いますと、どうもそうではなかったようにも思われます。しかし、後の資料でありますが、元久の『徹底章』を見えますと、東大寺で活躍した僧侶で三論宗の碩学として有名な真空廻心（一一〇四―一二六八）と、興福寺の大学者でありますが、良遍が通受に理解を示したので、南都の僧侶たちの中で通受に正面切って反対する人がいなくなりました、という記述が出て参

ります。おそらくは、嫌々ながらも一応認知はするというような状況が、南都の中では生じていくのだろうと思います。す。

やがて、西大寺を中心とします叡尊の門侶集団は、日本各地に展開を致しまして、特に国分寺などに勢力を伸ばしていきます。『西大寺末寺帳』などを見てみますと、十五世紀の末くらいには日本全国で千五百ヶ寺くらいが西大寺系の寺院だと位置づけられていますので、それなりに大きな勢力を持つて展開したようです。ですから叡尊の主張というのも、それなりの影響力をもって広まっていたのであろうと思いますが、伝統的な理解の仕方というのも一方では存在していたようでありまして、一概に中世の時代における覚盛や叡尊の戒律の復興というものが、南都を全部覆い尽くしてしまったと考えることもできないような気がいたします。

六 宗性にみる戒律意識

では、最後に、実際に当時の他の僧侶達が具体的にどのような戒律を守っていたかという視点から考えてみたいと思います。資料をもう少し広げて見ていくとどんなことが分かってくるのかと言いますと、東大寺で活躍いたします宗性上人（二二〇―二二七八）に興味深い事例が見られます。この人は貴族階級の出身でありまして、大変有名な僧侶です。平岡常海先生が『東大寺宗性上人の研究並資料』（以下、『宗性』と略記）という三冊本の立派な本を出しているらしいですが、それを見ますと、宗性の戒律に対する意識というものがかいま見えて参ります。これは戒律の復興に関わった僧侶達とは一線を画しておりまして、まことに面白いものです。また宗性という人は法会のおきまして活躍をしますので、学侶畑の典型的な僧侶だと位置づけられます。

その宗性が多くの起誓文を書いています。ある「誓い」を守ろうということを主張しているのであります。まず『禁断悪事勤修善根誓状抄』（『宗性』中、五三二頁）を見てみましょう。「五箇条の起誓の事、一に金銀米銭等重物を

盗む可からず」とあります。当然だろうと思いますが、その他の誓いには、「魚類を食すべからざること」とか「一日一卷を配して観音經を転読すべき事」とか「毎月一日は非時の食を止む可きこと」などが出てきます。ここでは、毎月一日は正午を過ぎて食事をしない非時食戒を守りましょう、と言っている誓いについて考えてみます。

日本の食事の回数は大体室町の後半期になって一日三回になってきたのではないかと言われています。それ以前は一日二回、多分朝と夕方の二回、茶の湯の道ができ上がってきて懷石料理が登場してくる室町の後半期くらいから食事が一日三回になったのではないかと考えられていますので、中世初頭の僧侶たちは、非時食戒は当然守っていたのではないかと思っていました。しかし、どうも守っていなかったようでありまして、一月に一回だけは午後食事を止めるのを止めようと、言っております。「此の条は必ずしも何日を指さず。便宜の令然に従うべし。但だ十八日は本日と為す可し」とも言っております。

普通、非時食戒というのは八齋戒の中の戒として有名な戒であります。これは在家の人たちが六齋日に守るべき戒でもあります。

話は横道にそれますが、現在の上座仏教国の僧侶も具足戒を守らなければいけないと考えていますので、非時食戒を守っています。今、私はバングラデーシユの比丘の方と共同研究をしています。彼は非時食戒をきちんと守っていらっしやいます。この間、台湾と一緒に調査旅行に出かけましたが、大変でした。何が大変かと言いますと、調査をしております十二時が近くなりますと、お店を探して食事をしなくてはいけないことでした。結構、面倒なことだと思いました。現在、午後に食事をすると上座仏教の比丘も出現しつつあると聞きましたが、非時食は、多くの人々の目に触れうるだけに、とても重要な戒ではないかと思いました。

でも、宗性の場合、月に一回だけでよい、少なくともこれだけは何とかして守りましょうと誓いを立てているのです。ということは具足戒を受けていますから、当然のその戒を護持しようとするはずなのですが、具体的に護

ろうという気は殆どないのでないかという気が致します。次に、また興味深い資料を見ましょう。文暦一(二三五)年に作った起誓の中に出てくるのですが、後半のほうに次のような一節が出て参ります。

彼の休息の時分の外は、断酒・不姪、並びに囲碁将棋等の一切の勝負事をすべからず。但し、彼の休息の時分は、遊□、三ヶ日を過ぐ可からず。(『宗性』中、五三三頁)

休息の時分の他、つまり勉強している時にはお酒を断ち、不姪、これは女性関係なのか、或いはお稚児さんとの男色関係なのかはつきりしませんが、宗性には男色も結構ありますので、男色ではないかと思えますけれども、休息の時にはお酒を飲んで性関係もいいのではないか、ということ誓っているわけです。こうなりますと、具足戒を受戒しながらその遵守は全く眼中にないと謂わざるを得ないでしょう。何らかの機会に新たに自分で起誓をして護持を誓ったりとか、或いは日にちを限って護るとかということをやっているわけですから、まったく伝統的な戒律の意識というものが無いことが推測されるのであります。

おそらくは、覚盛や叡尊が戒律の遵守を誓い、印度伝統の如法の戒律遵守生活を復興しようと念願していた時分に、一方で宗性のような僧侶達も確実に存在していたということが分かります。

同じようなことを述べている資料が他にも存在します。「敬曰、五箇条禁断事」という誓戒の文章の中では「意樂の欣求する所に随い、器量の堪能する所に任せて、十重禁戒の中、撰びて之を受持す」(『宗性』中、五三三頁)とあります。つまり、自分が護れそうなものを選びとって護る、それでいいんだという意識も一方で見えるのであります。

宗性という方は典型的な貴族出身の学侶畑の方ですので、これを普遍化して捉えることには少し問題があるかも知れません。しかし、当時の僧侶達の中には、覚盛や叡尊を中心とする律宗という名前で括られる僧侶達のように、かなり厳密に戒律を護ろうと努力をしていた方達と、一方では伝統的な受戒儀式を経て僧侶になって、法会等で活躍して一所懸命勉強もしているけれども、勉強の期間とか必要な時に誓ったことだけを護り、それ以外の時はいいじゃ

ないかと考えていた人達と、両方が存在していたであろうことは間違いありません。多分、大多数はそのように柔軟に考えていた人たちが多かったのではないかと思われるのです。

ちなみに、そういう受容の仕方というのは、これは日本人が持っている伝統的な神祇信仰の中に登場する齋戒の考え方に近いのではないかと思われます。神祇信仰の中に登場する齋戒は、祭祀の前と最中に一定の期間だけ護るというものでありますが、そういう遵守の仕方の影響を受けた在り方というのを提示しているのではないかと感じられるのです。

それから、南都と対比される、もう一方の雄、比叡山の僧侶たちの状況を見てみましょう。これは説話資料である慶滋保胤（?—1002）の著した『日本往生極楽記』の中に出て来るものです。平安時代の後期なのですが、定心院十禪師である成意（生没年未詳）の伝記に興味深い記事が存在します。彼は「素性潔白、染著する所無し（『大日本仏教全書』一〇七、八上）」と表現されるのですが、「本自より持齋を好まず、朝夕に之を食す」という生活をしてたと記されます。そのことに対し、弟子が「山上の明德は、多くは齋食を為す。我師、何ぞ独り此の事を忽諸するや」と詰問しているのです。ここからは、比叡山の僧侶たちは午後食事をしない、非時食戒を多くの人たちが護っていたということが推知されるでしょう。ですから叡山の僧侶たちは午後食事をしない、すなわち非時食戒だけは少なくとも守ろうと勤めていたことが知られるように思います。

非時食戒は毎日護つていきますと、いわゆる長齋という名称で呼ばれる行為になります。在家と出家者の双方が共同して護るものとして八齋戒は結構登場いたしますが、その八齋戒の中でも、特に午後、食事をしないことを遵守した方たちは、日本の仏典の中では長齋者として登場します。比叡山の僧侶の方たちは、実は長齋をよく守っていたということになると思います。比叡山系の僧侶達は、多くの人たちが長齋を一つの特徴にしていた可能性があると思います。

ついでに中世の時代になりますと、叡山の方でも宋代の南山律宗の『四分律行事鈔資持記』の影響を受けまして、新たな戒律運動が始まっていきます。やがては黒谷を中心として新しい戒の運動が生じていきますので、叡山におきましても、実は中世の初頭には戒律が注目されるものになっていくことが知られるでしょう。

このように考えてみますと、中世初頭の時代というのは、日本の仏教界の中では、戒律の問題が大きな関心事として存在していた時代である、ということとは少なくとも言えるのではないかと思います。お話が長くなってしまう、また多岐に亘って、分かりづらい所もあったかと思いますが、大体以上でございます。どうもご静聴ありがとうございます。

(本稿は、二〇〇二年十二月二日、大谷大学メディアホールで行われた仏教学会公開講演会の講演記録である。)