

十三世紀の日本における戒律復興の意味について

ポール・グローナー 著
若山 悠光 訳
石井 清純 補訳

はじめに

この論文は、鎌倉時代の戒律復興の意味に焦点を当てて考察した拙論「鎌倉期日本における戒律復興運動の考察－叡尊『聴聞集』を中心に」¹を継承し増補したものである。

その論考では、13世紀の復興運動の指導者たちが、出家の戒律や倫理的課題を厳しく遵守することの復興よりも、むしろ僧院の儀礼を復活させることを強調していたことを指摘した。

まさに、13世紀の日本は、『四分律』(*Dharaguptaka Vinaya*)の戒律と僧院儀礼の復興と再解釈のための様々な努力に特徴付けられる。正統派の受戒の血脈は既に崩壊し、もはや効力を失っており、叡尊の相好を感得することによって、叡尊から直接に戒を授けられたとする自誓受戒を通して再構築するしか、僧侶を導くすべはなかった。しかし伝統的な律の解釈では、未だかつて僧侶に自誓受戒は許されていない。これらの取り組みの中心テーマは、律は小乗の教えであるがゆえに出家修行には適さないものであるとした日本天台宗の大乘菩薩戒の主張を克服しようとするものであった。

これらのさまざまな主張の交錯は、次のような一連の疑問を引き起こした。

律は何かに置き換えられるのか。もしそうならば、律の代わりに何が用いられるのか。菩薩戒は、それだけで出家修行の指針として十分なのか。どの種類の菩薩戒を用いるべきか。在家も出家も菩薩戒を受けるならば両者をどのように区別するのか。戒律違反をどのように取り扱うべきか。誰が具足戒を統括するのか。受戒を正当化する中で宗派はどのような役

¹ 道元徹心編『日本仏教の展開とその造形』（法蔵館、2020）所収。亀山隆彦訳。

割を果たすのか等である。

天台宗と、それに対抗する奈良仏教の僧侶たちは、これらの議論において一致を見るには程遠い位置にあった。それに加えて、1211年に、中国で律と天台の教えを12年間学んだ俊苧(1166-1227)が帰国したことは、日本天台の正統性に対して、深刻な疑問を惹起したのである。注目すべきは、俊苧が、より正統な修行と思われるものへの「回帰」として、奈良の多くの指導者たちの改革運動に刺激を与えた南宋仏教の作法に従ったことである。

本論の目的は、13世紀の僧侶集団によって、採用されたり批判されたりしたさまざまな戒律の立場の背景を明らかにすることである。これら活動家は、誰もが仏法の深淵まで足を踏み入れていたであろう。ここでは彼らを、日本仏教の歴史的展開の多様性と活力を示した集団として考察してゆく。

少なくとも次の五つの系統に、戒律復興に影響を受けた視点が見受けられる。

- 1) 東大寺の数々の塔頭、特に戒壇院派
- 2) 覚盛(1194-1249)の唐招提寺派
- 3) 叡尊(1201-1290)の西大寺派
- 4) 天台の俊苧の泉涌寺派
- 5) 天台の比叡山の各派

比叡山派以外は、全て律蔵(『四分律』の具足戒)による受戒の復興に共通の関心を持っていた。天台の中でさえ、いくつかのグループは、律蔵の手続きに影響されていたのである²。この事実は、各グループ間に、折々の律蔵関係典籍の流布や講義、僧侶の儀式への参加等の活動を通して、協力関係をもたらした。しかし同時に、適切な受戒の法系(戒脈)の正当化の手法や、戒律違反への対処方法など、基本的な事柄についての意見を異にしてもいた。

本論は三部構成となっている。第一に、様々な視座を生み出すことになった論議の伝統についての検討である。これにより、多様な立場が出現した

² ポール・グローナー, Japanese Tendai Perfect-Sudden Precepts and the Vinaya 日本天台の円頓戒と律(『天台学報』特別号第2集, 2018) pp.1-20。同「安然の『普通授菩薩戒広釈』について-その背景と後代への影響」(『日本仏教総合研究』14号, 2015) pp.5-7。

社会的背景がいかなるものであったのかを示す。第二に、修行道場の儀式の正しい遂行方法に関する新たな強調点に対する検討である。これは、俊苧の帰国によって、若干の偏りをもって発生したものといえる。日本の僧侶たちは、どの程度独自の儀式と解釈を創り出し、またどの範囲でインドと中国の模範に倣ったのであろうか。第三にはこれらの議論が、自誓受戒を用いているという曖昧さと、新しい受戒の法系（戒脈）の再構築という微妙な意味合いの検討によって示されることを指摘したい。特に、覚盛が行った自誓受戒は天台の受戒と実質的に同じだという奈良の僧侶たちに対する反証に焦点を当ててゆく。

第一章 戒律についての論議

叡尊の『興正菩薩御教誡聴聞集』（以下『聴聞集』）には、最終的に、1236年に覚盛・叡尊ほか数人によって行われた自誓受戒へと導かれた論議を、覚盛がどのように用意していたかを示す記述が存在する。その論議は、興福寺の塔頭の常喜院で行われた。この塔頭は、1211年に貞慶（1155-1213）の法系によって戒律研鑽のために建てられたものである。その1年前、貞慶は中国から帰国したばかりの俊苧に出会った。叡尊の自叙伝である『感身学正記』によると、この論議への準備の結果として生まれた自誓受戒は、彼の答弁の中の重要な分岐点となった。

戒律復興における教義的立場の多くは、おそらくそのような論議から発展したのであろう。しかし多くの資料において、「論議」という用語は様々な意味に用いられている。面と向かって行う論議（つがいろんぎ番論議またはつぎ継論議）は、『四分律』の解釈を探求していた興福寺や唐招提寺ほかの僧侶にとって復興の象徴であった。しかし別の資料では、この言葉を、講義の折の質疑や談義の意味も含んだものとし、あまり重要な意味で用いていない。

戒律についての論議の詳しい記録は乏しいが、奈良仏教の僧侶たち、とくに法相宗と律宗の僧侶たちによる、論議に関する検討資料により、簡略ながらもこれらの僧侶が受けていた教育方の背景を知ることができる。貞慶の前後10年ほどの間に、莫大な法相宗の論議の題が集められ、法相宗の修行としてこれらの論議が不可欠なものとなるようになった。中でも最も有名なのは、『成唯識論同学鈔』である。この資料は、貞慶の二人の弟子によって編集され、千以上もの論題を収録している。それに加え楠淳

證は、貞慶が論題を集めた『成唯識論尋思鈔』に基づいて、仏道修行に関する研究を出版している³。

明らかに論議は、戒律への回帰を提唱する奈良仏教の僧侶たちによって、13世紀の法相宗の修行の一部として用いられてきた⁴。先に言及した叡尊の説教の抜粋を集めた『聴聞集』によると、その戒律についての論議は、しばしば慈恩(632-682)の「表無表(色)章」(『大乘法苑義林章』第三所収)に焦点を当てている。この文献は、もともといかにして業を戒律の論議の観点から一般的概念として捉えられるか、ということについて考察したものであるが、それは受戒によって与えられる「戒体」の捉え方とつながっていた。大谷有香氏は、『成唯識論同学鈔』の中の論議のうち八つはこれを主題として論じられていると指摘している⁵。

その他にも、戒についての論議に関する短い言及を含んだ資料が存在する。『唐招提寺解』の示唆に富む導入部は、律における対面での論議、すなわち継論議に触れている。律について考えている東西金堂の学侶たちが、維摩会の一部として継論議を行っているというのである。

覚盛は身分の低い堂衆であった。彼が、常喜院での論議の準備の席に着いたとき、学侶たちは、彼の身分の低さを理由に、戒律についての論議への参加を止めさせようとしたのである。『聴聞集』の中に見られる「堅義」という語(文字通り教義を確立すること)は、この事実が、僧侶の階層を保護するための儀礼的プロセスの一部としてあり、それゆえ、社会的地位への考慮も期待されていたことを示唆している⁶。『唐招提寺解』によれば、これが、覚盛らを独自の血脈を確立するための自誓受戒の依用へ導いたとされている⁷。

社会的地位の考慮は、東大寺別当であった宗性(1202-1278)と、その

³ 楠淳證『貞慶撰『唯識論尋思鈔』の研究—仏道篇—(法蔵館、2019)。

⁴ 楠淳證「法相論議の形成と展開」(『儀礼に見る日本の仏教』奈良女子大学古代学術研究センター設立準備室編、2001) pp.133-166。

⁵ 大谷有香「慈恩大師基の無表色解釈」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』26号、2004) p.67。

⁶ 鎌田茂雄・田中久夫『鎌倉旧仏教』(岩波書店、1971) p.207。

⁷ 『大日本仏教全書』(以下『日仏全』) 105.p.56。細川涼一訳注『<東洋文庫 664> 感身学正記 一—西大寺栄尊の自伝—』(平凡社、1999) pp.72-73。また、覚盛が行っていた論議の準備に触れた『聴聞集』の翻訳については、ポール・グローナー、Reflections on the Movement to revive the Precepts in Kamakura Japan 鎌倉時代の戒律復興運動の考察、(刊行予定)を参照されたい。

弟子で華嚴および律の学者として名高い凝然（1240-1321）とを比較するに当たって重要である。宗性は根気強く様々な主題についての論議を記しているが、戒律には触れていない。おそらくそれは、彼が多くの重要な戒を破っていたからであろう⁸。凝然は、宗性のもとで華嚴を学び、律と菩薩戒に深い関心を寄せていたが、論議には参加しなかった。凝然は律僧と呼ばれるが、これは律と菩薩戒のどちらを唱道する者にも使われる、きわめて曖昧な用語である。なぜなら律僧は、時には遁世した僧侶であり、僧侶の世界においてより高い地位を目指すための論議の重要性を気にしなかったからである。しかしながら、それらのスペシャリストに対する律の役割は、人と時代によって変化していった⁹。

他のいくつかの資料でも戒律についての議論に簡単に触れられているが、それほど詳しくはない。たとえば1701年にまとめられた『招提千歳伝記』によると、論議は唐招提寺において毎年3月と10月に開催される道宣の戒律関連著述についての講義に従って行われたようであるが、その論議がいつ始まったかについての記録は見られない¹⁰。1684年頃に編集された別のテキスト『伝律図源解集』には、13世紀から14世紀頃に、唐招提寺で継続的に律の講義が行われていたことが記されている¹¹。最近、永村真氏が、東大寺や真言律宗に属する称名寺において行われていた論議や講義を通して、律が真剣に学ばれていたことを示す一連の資料を集め、それらの論議が江戸時代まで続いたことを論じた¹²。また、凝然は、覚盛が頻繁に大賢（8世紀半頃）の『梵網経古迹記』について講じたものの、道宣のテキストについて講じることははるかに少なかったと記している¹³。

⁸ 宗性の、性交渉、飲酒および賭博などの戒律違反の問題については、宗性がかかる行動を抑制しようとした試みとともに、グローナー注7論文において論じられている。

⁹ 「律僧」という言葉の用法の多様さについては、望月信亨等編『望月仏教大辞典』巻10補遺（1963）pp.1153c-1154aに見える。また東大寺と律僧との論議については、永村真『中世東大寺の組織と経営』（塙書房、1989）pp.453-462を参照されたい。

¹⁰ 『日仏全』105.p.400a。

¹¹ 『日仏全』105.pp.103-104。

¹² 永井真「中世律院の戒儀と戒法」（『金沢文庫研究』333号、2014）pp.38-48。

¹³ 『日本大藏経』巻15「宗典部 戒律宗章疏3」46b。この資料は、6巻構成であったと推測されている凝然の『律宗瓊鑑章』の中で、唯一現存する第6巻に基づいている。この資料は、戒脈やそれを学ぶ人々について多角的な情報を有している。納富常天は、近年、資料の断片に基づき、この資料の構成を明確化し、それが実際に、全体6巻の構成であったであろうとしている。さらに、この資料の基盤部分が略述され、2巻

戒律に関する論議の最も詳しい資料の一つは『続天台宗全集（第2期）』「円戒2」（天台宗点編纂所編、2006年）に見いだすことができる。この巻は、実導仁空（1309-1388）と交流のあった天台僧たちによって編集された資料に焦点を当てているが、奈良の寺院における戒律に関する論議については、わずかな情報しか記されていない。しかしながら、これとその他の資料は、仁空が俊苧を認識していたことを示している¹⁴。

「論議」という用語は必ずしも寺で行われる複雑な宗教儀礼を伴ったり、しばしば僧侶の位が上がるという結果をもたらしたりする正式な議論を意味するわけではない。その定義は、広く考えれば、質問をすることで講義を活発にしたり、教義についてのディスカッション（談義）に参加したりすることによって、頻繁に論議に参加している質問者をも含むものとしてすることができる。これらは頻繁に質疑応答の形式を取っているのである¹⁵。じつに、本論において考察する資料のほとんどは、質疑応答の型を使っており、時には、「もしそうだったら」とか「たとえそうだとしても」などに相当するフレーズを取り入れることによって、正反対の見解を表明するのである。

第二章 何が復興されたのか？

「戒律復興」という言葉は、叡尊や覚盛の著作には見られず、現代の人が彼らの運動について名付けた言葉である。復興とは、しばしば道徳と、より厳しい仏道修行への関心を復活させることと考えられてきた¹⁶。しかし

本として現存する『律宗綱要』（大正蔵 no.2348）として配布された可能性も指定している。納富常天「律宗瓊鑑章について」（『印度学仏教学研究』第9巻2号、1961）参照。

¹⁴ ボール・グローナー「北嶺の戒律—実導仁空を中心に—」（『龍谷大学アジア仏教文化研究叢書 南都学・北嶺学の世界』法蔵館、2018）。

¹⁵ 苦米地誠一は、これらの言葉の用法について、「論義の歴史と真言宗」（『龍谷大学アジア仏教文化研究叢書 日本仏教と論議』法蔵館、2020）において明確化している。この論文は、この課題を、真言宗という宗派を越えて取り扱ったものである。

¹⁶ 奈良国立博物館において、2019年2月から3月にかけて「鎌倉時代の唐招提寺と戒律復興」と題した覚盛上人770年遠忌の特別展が実施された。同名の図録（奈良国立博物館編、2019）では、覚成が、蚊を殺さぬよう、団扇を振って追い払ったという逸話を伝える「うちわまき」という儀礼が遵守され、現在に至っても、毎年命日に実施されていることを特徴的に紹介している。蓋しこの儀礼は徳川時代を遡るこ

西島功氏らの近年の研究では、これは修行道場における各種行事、特に得度式、布薩、雨安居を如法に行うことを強調したものと解釈すべきものであることが指摘されている。

実範（1144 没）、貞慶、覚盛、叡尊のように、戒律復興に関係した僧侶たちは、確実に律を学んでいたが、それをどのように修行に用いたかは定かではなかった。学問と修行の区別は、中世のテキストに数多く見られる¹⁷。例えば、覚盛は『菩薩戒通受遣疑鈔』の中で、テキストの学び（学）と、それを修行に生かすこと（行）の違いについて論じている¹⁸。その両方が重要であるが、彼は間違いなく学の方がより重要と感じていた。修行に対する基本的理解の欠如は、元久（生没年不詳）の『徹底章』所収の逸話に描き出されている¹⁹。この『徹底章』は、泉涌寺と律宗の観点から奈良の寺院の戒律の見方を論じたものである。

貞慶は晩年、律に深く興味を持っており、1211 年、中国から帰国した直後の俊苧に会っている。翌年、貞慶は弟子の覚真（1170-1243）に、戒律を学ぶための常喜院というお堂を興福寺に建てるように命じている。貞慶は、長衣と長鉢、つまり文字通りに読めば長い衣と長い托鉢用の器であるが、この二つの用語の理解について質問したと言われている。これらは、律に関心のある鎌倉時代前期の僧侶たちが学んでいた道宣の『四分律行事鈔』に見える言葉である²⁰。貞慶は「長衣（衣の長さ）」という語については、正しい解釈ではなかったものの説明することが出来た。しかし、二つ目の言葉は、「長い器」とはどのような意味かと困惑したのである。彼は知足坊（別名：戒如。生没年不詳）という僧を俊苧のもとに遣わし、その用語について尋ねさせた。俊苧は衣や器を許された範囲を超えて所持することを示し

とはないであろう。それは、ある意味において、戒律の倫理的側面の強調であり、本論第 1 章でも述べたように、本来の覚盛自身の修行生活には存在しなかったものなのである。

¹⁷ これについては、永村真「中世律院の戒儀と戒法」（注 12）にて考察されている。

¹⁸ 大正蔵 74.50c.15-19。

¹⁹ この資料の成立年代は明確ではないが、1327 年に書写されたと伝わっていることにより、それ以前の成立と推測されている。

²⁰ 「長鉢」の語は、大正蔵 40.72c.123、および 103a.123 に見える。「長衣」については多数存在している。

ていると答えた²¹。さらに俊苧は、『四分律行事鈔資持記』²²という道宣のテキストの元照による注釈を貞慶に送った。この書は、中国天台の視点から律について注釈したものであり、律そのものを明らかにする一助となるとともに、奈良仏教の僧侶たちに対し、中国の先例から逸脱した日本の天台を批判するために重要な方向性を与えるものでもあった。

自誓受戒の二年後、叡尊、覚盛らは、隔週で行われる布薩のために結界を設けた²³。これは伝統儀礼の極めて重要な側面だった。なぜなら誰が儀式に参加できるかを決定づけるからである。覚盛は、説戒という波羅提木叉（戒本）を読み上げる中心的役割を担ったが、儀式の途中で涙を流したという。叡尊がその理由を尋ねると、覚盛は、以前から何年もその儀式に参加してきたが、それを読み上げる時、その行為は純粹ではあったが、ただ堅苦しいだけであった。今、初めて伝統的なマナーに従って行って見て、それはただ波羅提木叉を単純に読み上げるよりはるかに、心に刻まれるものであったからだと説明している。

そのような僧院儀礼の詳細に対する注目は、叡尊や覚盛に関する書物に頻繁に出現する。伝統的な布薩に参加した時の覚盛の感傷的な反応の成立背景は、復興を理解する上で極めて重要である。

俊苧の弟子の定舜（1244 没）は、1237 年に 3 か月間、海龍王寺で講義をするように依頼された。それは叡尊がそこに滞在して自誓受戒を行った直後のことであり²⁴、雨安居と一致していた。定舜の講義と滞在に関わる手続きは、叡尊と覚盛に対して、中国宋代に用いられた作法に従った僧院儀礼の効果的用法として紹介された。宋代の発音（宋音）を用いていることも、この一面であろうが、結界の定義や祭壇の装飾品、席の配置などに関する複雑な手順も同様であろう。僧牀の使い方は、中国僧院儀礼の依用の著しい増加を明確に示したものである²⁵。多くの意味で、叡尊は俊苧が中国

²¹ 衣鉢に関する定めは、律宗以外の寺院へも伝播した。無住道暁『雑談集（中世の文学）』（山田昭全・三木紀人校注、三弥井書店、1973）p.105、および大塚紀弘『中世禅律仏教論（山川歴史モノグラフ）』（山川出版社、2009）p.136、p.214 を参照。

²² 『日本大蔵経』巻 13 宗典部「戒律宗章疏 2」681a-682a。

²³ 細川訳注『感身学正記 1』p.95、『聴聞集』第 39 条（田中久夫・鎌田茂雄訳注『<日本思想体系>鎌倉旧仏教』、岩波書店、1971、pp.206-207）

²⁴ 『東大寺円照上人行状』（東大寺教学部編、1977）p.7。

²⁵ 筆者は、西谷功が、俊苧の帰国と中国の仏教儀礼の将来との関連を明確化した苦辛の成果に大いなる恩恵を受けている。「南宋仏教からみた鎌倉期戒律復興運動の諸相

から持ち帰った僧院制度を高く評価していた。それは法衣、応量器、僧牀、布薩や雨安居の遵守などの作法である。これらの講義は道宣の『四分律行持鈔』（大正蔵 no.1804）を中心とするが、その他の典籍にも広げられた。それにより、叡尊らは、以前から知られていたものよりもより広い範囲で、律に基づく典籍や儀礼を紹介したのである²⁶。

受戒について考える時も、似たような出来事が見える。儀式の正統な実践の強調は、13世紀より、かなりの数の用例が現われてくる。たとえば叡尊は、貞慶の伝統的受戒への希望について、『聴聞集』において次のように言及している。

南都律学の起こりは、笠置上人<貞慶>が縁起によって思い立ちなさったのが始めである。(上人が)最初は十三歳で戒壇にのぼって受戒をなさった時、十師によって早くも戒が完成するとお思いになったことは、まことに(律の)教えをお知りにならなかったのである。十三歳の人には、七仏が力をあわせて戒を授けられたとしても、戒はけっして完成することはないでしょう²⁷。

『聴聞集』の別の文章は、叡尊と覚盛が、受戒後10年以上を経て初めて授戒師としての資格を持つはずであったにもかかわらず、自誓受戒の9年後に、別受の授戒師の役割を果たす決断をしたことを記している。彼らは律蔵の規則に逆らうことになってもその授戒を行うべきか思案した²⁸。最終的に彼らは、儀礼を遂行する価値の方が、軽戒を犯すことよりも重要であると判断したのである。

叡尊や覚盛はどのようにして戒師となるために必要な条件を知り得たの

—「如法」の僧院生活と儀礼実践の視点から—(律宗戒学院編『覚盛上人御忌記念唐招提寺の伝統と戒律』法蔵館、2019) pp.137-172。

²⁶ 徳田妙本「俊苾律師と南京律について」(石田充之編『俊苾律師—鎌倉仏教成立の研究—』法蔵館、1972) p.71 参照。

²⁷ 『聴聞集』第68段。田中・鎌田『鎌倉旧仏教』p.219。なお、この記述の注記によれば、『解脫上人御行状記』において、貞慶は11歳であったとされている。《訳者注：現代語訳は松尾剛次監修『興正菩薩御教誡聴聞集』訳注研究(『日本仏教総合研究』巻2、2004) p.143 によった。》

²⁸ 鎌田・田中『鎌倉旧仏教』p.208。翻訳については、前掲拙稿「Reflections on the Movement to revive the Precepts in Kamakura Japan」(刊行予定)を参照されたい。

であろうか。道宣の『教戒新学比丘行護律儀』（新比丘の修行と気付きのための訓戒と教え）²⁹は、新しい位階の手引きの役割を果たしている。それは印刷され、戒律を強調する寺、特に泉涌寺・黒谷・西大寺という、僧院修行の復興を強調していた三ヶ寺に配布された³⁰。

布薩や出家の規則の重要性については、いくつかの解釈が認められた。それらはまさしく僧院における修行を強固にする立場から考えられている。僧侶たちはどんな違反も告白すべきであり、波羅提木叉が唱えられる前にその違反を懺悔すべきであった。ただし、14世紀初頭の称名寺の僧侶たちは、波羅提木叉を暗記し唱えられていたと考えられるが、それは、細部にわたる内容理解を求められていたという意味ではなかったようである³¹。寺院規則としてのかかる資料は、波羅提木叉が暗記されて布薩に唱えられたことを示している。これは出家修行の厳格化を示すものとも考えられているが、必ずしもそうではなかった。

戒律の条項は短く難解である。出家修行を強化するなら波羅提木叉についての講義が不可欠であろう。しかし叡尊の自叙伝や年譜には、波羅提木叉の読誦は記されていても講義の記録はほとんど見当たらない。『感身学生記』には、彼が初めて雨安居をした時に、正統な修行の一つとして読誦が行われたことが記されている³²。これは1241年のことで、自誓受戒の数年後に当たる。用語としては、このように最初の正統的な布薩の記述の中に見られるにもかかわらず、波羅提木叉の読誦と講義についての記述が増えてくるのは、彼の自伝と年譜の後半となっているのである。これは、西大寺が中国から經典を得たことと、西大寺の僧侶たちの理解が進んだことによるものであろう。

第二の可能性は、布薩や受戒が、実際の出家修行という面が重視されず、

²⁹ 大正蔵 45.871b.112-13 (no.1897)。「年譜」（奈良国立文化財研究所編『西大寺叡尊伝記集成』大谷出版社、1956）p.120によれば、叡尊は自誓受戒の2年後に講義を行っている。

³⁰ 大塚『中世禅律仏教論』p.234。授戒会を司るために、ある程度の受戒後の年功が要求されることは、13世紀後半の日本で成立した註釈書で触れられている。『教誡儀鈔』（『金沢文庫資料全書』「戒律編（一）」、臨川書店、2018）pp.22b-23a参照。注釈の成立に関する複合的なプロセスおよび原典との対照については、pp.25-26を参照されたい。

³¹ 永村「中世律院の戒儀と戒法」pp.38-39。

³² 細川訳注『感身学正記1』p.346。

功德を得る儀式として受け取られたということである³³。そうでなければ、貞慶があればどの若さで受戒したこと、また布薩において、戒律の読誦はあってもその解釈に対する説明が少ないことを説明できるだろうか。

叡尊による、特に律に焦点を当てた唯一の著作は、出家儀礼の簡単な調査である『律宗作持羯磨』であったが、これは波羅夷と僧残の手続きを欠いている。なぜなら叡尊が、これらはほとんど使われていないと主張したからである。しかしながら、これらの戒律違反はけっして珍しいことではなかった³⁴。この時点では、叡尊や覚盛に、この問題に関して高い地位にある僧侶に挑戦しようという意思はあったものの、出家修行は、最優先の関心事ではなかったようである。しかしそれと相反する証拠も見受けられる。叡尊の弟子の総持は、叡尊が尼戒壇を設立した直後の1251年、尼僧の波羅提木叉についての注釈を編集した³⁵。彼が儀礼のためにそれを必要としていたのか、尼僧らが手引きを必要としていたのか、それともその両方だったのか。いずれにせよ叡尊は「もしもつと權威ある典籍が現われれば、そちらを使ったにちがいない」と言った。時は過ぎ、凝然の20冊にわたる『四分律戒本疏賛集記』など、『四分律波羅提木叉』の詳細な注釈書が編集された。これは凝然の最晩年となる1310～1312年頃、海住山寺の僧侶たちの求めによって編集されたものである³⁶。

おそらく『四分律』の講義や注釈の編集は、初期には復興運動の中心ではなく、中国の状況に影響されてのことであったようである。道宣の戒律三大部と、それらに対する元照の注釈は、1246年まで中国の大蔵経に編入されていなかった。これらのテキストが板行されたのは、1260年頃のことであった³⁷。

『梵網経』に対する関心、特に新羅の大賢（生没年不詳）の注釈書『梵網経古迹記』に対する関心は、明らかに叡尊の生涯を通してのものであっ

³³ 永村「中世律院の戒儀と戒法」p.42。同様の問題点が天台宗において発生していたことは、拙著 *Ryōgen and Mount Hiei: Japanese Tendai in the Tenth Century* 良源と比叡山—十世紀の日本天台—, University of Hawaii Press, p.240 を参照。

³⁴ 『律宗作持羯磨』（『日本大蔵経』巻13「宗典部 戒律宗章疏2」）594b。この資料は全体でも30頁のみの長さである。

³⁵ 『金沢文庫資料全書』巻5「戒律編」pp.65-116。細川涼一「西琳寺惣持と尼」（大隅和雄・西口順子編『救いと教え』平凡社1989）pp.121-164。

³⁶ 『日本大蔵経』巻22、「小乗律章疏」pp.397-732。

³⁷ 納富常天「宋朝教学と湛睿（1）」（『金沢文庫研究』249/250号、1978）p.6。

た。この注釈書は奈良時代から知られ、善珠（729-797）の『梵網経』の注釈や、後には安然（841?-915?）の『普通授菩薩戒広釈』にも広く用いられていたものの、安然は大賢の名にまったく言及しなかったのである。それゆえ、その後、数世紀の間、その姿を消しており、復興運動に関与した奈良寺院の僧たちのはたらきによって再び現われたのである。

大谷有香の大賢の注釈書理解に関する優れた研究は、このテキストが中国ではほとんど顧みられなかったが、韓国からの『統蔵経』の輸入に伴い日本に再び紹介されたことを指摘している³⁸。これは『高麗統蔵経』の一部として、義天（1055-1101）の主導のもとに編集され出版されたものであり、10～12世紀にかけて、数回にわたる日本への伝来が記録されている。多くの戒律復興運動の中心人物たちによる注釈書のさらなる注解が編集され、当初は、まさに律蔵そのものよりも多くの関心を集めた³⁹。そして、そのいくつかは、叡尊の『梵網経古迹記輔行文集』のように大部であった。この書は、『日本大蔵経』で300頁を超える長さを有しているのである⁴⁰。

また注目すべきは、叡尊が影響力の大きな菩薩戒の為の一連の儀礼『菩薩戒羯磨文釋文抄』を編集したことである⁴¹。これは唯識の資料に基づいたものであった。叡尊の自伝には、41歳から80歳代に至るまで、頻繁に大賢の注釈について講義を行っていたことが記されている。これらの講義は、時には数日も続いたようで、十重禁戒に対する強調がしばしばみられる。これらの多くはおそらく多数の在家信者に焦点を当てていたのであろう。それに加えて、叡尊の自伝の中には、『梵網経』の戒律に基づく布薩についての言及が、特に彼が80歳代の頃に数多く見いだせる。その型式は、鑑真（668-763）の弟子である法進（709-778）にまで遡ることができる⁴²。

以上を要約すれば、13世紀初頭の復興の歴史では、多くの場合戒律の条項よりも僧院の儀礼に重点が置かれていたといえる。大賢の注釈で解説されている『梵網経』の十重禁戒は繰り返し出てくるテーマである。これらの強調は叡尊の『年譜』に反映されている。そこには、97,010人が『梵

³⁸ 大谷有香「大賢『梵網経古迹記』の日本における活用について」(『龍谷大学論集』492号、2018、pp.1-42)

³⁹ 徳田妙本「律宗文献目録」(芳村修基編『仏教教団の研究』百華園、1968、附録pp.49-52)

⁴⁰ 『日本大蔵経』第21巻「律蔵部」大乘律章疏2、pp.227-536。

⁴¹ 同上第22巻、「律蔵部」大乘律章疏之余、pp.141-159。

⁴² 石田瑞磨「鑑真における布薩の意義」(『南都仏教』21、1968、pp.1-8)

網経』によって受戒したことが記されているのである⁴³。その一方で、具足戒を受けたものははるかに少なかった。

第三章 天台の受戒と異なる覚盛の地位の擁護

覚盛や叡尊による自誓受戒は、最澄の天台宗における作法と類似していた。そのどちらも僧侶としての戒体や比丘性を与える三聚浄戒を授与するという一般的な受戒を用いている。仏陀からのサイン(好相)は戒律を正しく受けたことを確認するのに役立った⁴⁴。天台や、さらにそれ以前の例、例えば鑑真が正統な受戒儀礼を携えて日本に到着する以前の自誓受戒なしでは、覚盛は、自身の伝えたものの正統性を唱えることについて、より難しい局面に遭遇したに違いない。同事に、覚盛と叡尊は法相宗の教義に深く影響を受けており、特に戒律の解釈について法相が天台を批判していた長い伝統を知っていた。

この章では、覚盛が、『菩薩戒通別二受鈔』および『菩薩戒通受遣疑鈔』(以下『遣疑鈔』)において、自己の主張と天台との相違を説明するために払った努力について考察する。自誓受戒を差別化するこれらの視点は、この時代の叡尊や良遍(1184-1252)ら、律宗の僧侶たちによる受戒の中で最重要であるとは考えられていなかったようである。しかしそうは言っても、宗派ごとの影響力や相違を明確にするための助けになるという限りにおいては、解釈する価値あるものとして注目されていた。基本的な問題は、『遣疑鈔』に提示されている。覚盛は、天台の立場に激しく対抗した興福寺の僧侶たちを評価した後、東大寺の立場にたって、彼自身の自誓受戒に関して「なぜ自宗より翻って天台の立場を取るのか」という修辭的な質問をしている⁴⁵。

覚盛は、この批判をいくつかの方法で徹底的に拒絶した。『菩薩戒通別二受鈔』の中で、彼は天台の立場を以下のように軽んじている。

⁴³ 「西大敕諭興正菩薩行実年譜」(『西大寺叡尊伝記集成』p.199)。また、Lori Meeks, *Vows for the Masses: Eison and the Popular Expansion of Precept-conferral Ceremonies in Premodern Japan* 衆生のための誓い—叡尊と前近代日本の授戒会の普及, *Numen* 56-1, pp.1-43を参照。

⁴⁴ 大谷有香は、「入宋僧俊苾と南都戒律復興運動」(『印度学仏教学研究』65巻2号、2017) p.610において、叡尊と覚盛の自誓受戒を「叡山円戒の南都化」と表現している。

⁴⁵ 『遣疑鈔』大正蔵 74.49c-50a。

もし人が『梵網經』の十重禁戒と四十八輕戒だけを受けたとすると、それは（律を受けた人と）不共である。それは宦官のようなものである。しかし、もしも人が（律に明らかにされている）三乗七衆（仏の教えを奉ずる僧俗男女の七種の人）の明確な波羅提木叉を受けるなら、その人は宦官と呼ぶにふさわしくない⁴⁶。

この文の中では、ことさらに天台には触れられていないが、覚盛は、天台の立場が、『梵網經』の菩薩戒のみを受けて僧侶になれると明記した最澄の著述に基づくものと理解していた。この立場を根本的に宦官であると表現するのは、まことに辛辣である。

テキストの別の章で、彼は仏教經典を二つのタイプとする律宗の描写に従っている。

1) 教えと変化のテキスト（化教）

2) 人々を抑止するテキスト、つまり戒（制教）

第一のタイプは、宗教的能力の差違にかかわらず全ての人に当てはまる。一方、第二のタイプは特定のグループのみにあてはまる。覚盛にとって『梵網經』は、第一に属する全ての人の教導に用いることのできるテキストだったということであろう。一方、律の別受戒は、それを受けるにふさわしい宗教的能力を備えた者だけに、比丘としての性質を徐々に染み込ませる形で用いられていた。天台の僧侶たちは、『梵網經』を用いて僧に受戒させる時、この二つのタイプの教えを混同しているというのである。

『遣疑鈔』において、覚盛は最澄の『顯戒論』において基盤が提供された『四条式』の見解について詳細に論じている。それは、天台の立場を採用するというよりも、議論に反駁するための詳細な検討であった。最澄は自身の主張を、寺院を、純粋な小乗（一向小乗）、純粋な大乘（一向大乘）、小乗

⁴⁶ 袁輪題量「覚盛撰『菩薩戒通別二受鈔』翻刻並びに訳注」（『大倉山論集』42、1998、p.214）。この書は、大賢の『梵網經古迹記』を基盤とし、「無形」と「二形」のどちらもが菩薩戒を受けることができるとする慈恩の「表無表章」の影響を受けていると思われる。具体的な記述は『大乘法苑義林章』巻3（大正蔵 45.312a.115-16）に見え、覚盛は『菩薩戒通別二受鈔』（大正蔵 74.55b.15-6）にその一節を引用している。この一節の英訳については、Charles Muller の翻訳である *Exposition of the Sutra of Brahma's Net* 『梵網經古迹記』（*Collected Works of Korean Buddhism* 『韓国伝統思想叢書』11 <韓国伝統思想叢書運営委員会・大鑑仏教曹溪宗編> 2012）p.253 を参照。この一節は難解であるが、筆者は、覚盛の天台批判の一部とする解釈を採用した。

と大乘の混合（大小兼行）に階級分けすることから始めた。最澄は、天台は一向大乘であるべきであり、それゆえに小乗律は放棄されるべきだと主張したのである。

覚盛の反論は、ここで「乗」と呼ばれる教義と戒律は区別されるべきだということであった。小乗や大乘という概念による区別が教義的に生まれはするものの、すべての寺院は同じ戒律に従う。そのため、僧侶たちは宗派的アイデンティティにかかわらず、皆が同じルールに従うことになるというのである⁴⁷。最澄は法顯（337?-422?）・玄奘（602-664）・義浄（635-715）らの旅行記を自己の主張の基盤としている。じじつ、義浄は、小乗と大乘の違いは教義的相違であり、すべての人は律蔵の戒律に従ったと記しているのである⁴⁸。最澄は、そこから文章を引用しているにもかかわらず、この一節を無視し、覚盛もまたそれに言及していない。それでも覚盛は「出家修行に関する限りこれらの乗は同じではないが、三種類の寺の戒行は同じだ。どうしてこれらが違うことがあろうか」⁴⁹と結論づけている。

最澄の運動の重要な部分は、食堂をつかさどる上座としての小乗の阿羅漢の賓頭盧尊者を大乘の文殊菩薩に置き換えたことである。それは、偉大な密教経典の翻訳者である不空（705-774）の導きに従ったものであった。覚盛は、最澄が不空の立場を支持するために『文殊問経』を引用したと記している。最澄は『顕戒論』の中にこのテキストを引用しているが、これによってことさら文殊菩薩を上座に据えることを支持しているわけではないし、さらに不空の誓願にしても、このテキストが中心的役割を果たしたとは思われない⁵⁰。むしろ覚盛はそれが文殊菩薩に焦点を当てて集成した資料として重要であると記しているものの、そのどこにも文殊菩薩が上座につくべきと明記していないとも述べている。さらに覚盛は、釈尊は賓頭盧を食堂の上座に任命したが、それと小乗または大乘との関係については明記していないとする。それゆえ覚盛は文殊菩薩を上座に着かせること

⁴⁷ 蓑輪前掲注 46 論文 p.224。

⁴⁸ 大正蔵 54.205c.18。義浄撰、高楠順次郎英訳 *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671-695)* (『南海寄帰内法伝』)、Ch'eng Wen Pub., 1970, p.14。

⁴⁹ 大正蔵 74.52b.14-5。「可謂即是乘不同也。於戒行者三寺一同有何違耶。」

⁵⁰ 『顕戒論』巻上、比叡山専修院附属叡山学院編『伝教大師全集』巻1、1989、p.86。

について、経典による根拠は存在していないと記している⁵¹。

他所において、覚盛は、智顛の『摩訶止観』に対する湛然(711-782)の注釈『止観輔行伝弘決』を引用することで中国天台に関する知識を表明している。「このように私は戒律に大乘も小乗もないと承知している。これは受戒者の自発性による。これらは実質が無く(空)暫定的(仮)であると同時に、現象の束縛(事律儀)をもつ中道である。これらこそ完全な戒(具足戒)の持戒と呼ばれるべきである」⁵²と。覚盛はまた、中国天台の「開会」という教理へのアプローチによれば、いわゆる「小乗」の戒律は大乘としても解釈できるとも記している⁵³。

『遣疑鈔』において、覚盛は、天台の見解をさらに分析し、それがいかに自身の立場と異なるかを説明している。彼の主張は主として最澄の『四条式』によって体系化された『顕戒論』に基づいている。この議論の多くは、どの戒が授けられたか、どのように授けられたかを廻って行われていた。

覚盛は少なくとも二つの明らかな批判に対して自己防衛している。第一は、東大寺の僧侶たちの疑問である。それは、鑑真が『四分律』に基づく正統な授戒を日本に初めて伝えた時の法系をなぜ退けるのかというものであった。この作法は、まず受戒の可否を問い、次いで三回採決をする「白四羯磨」を通して比丘性を授けるものである。覚盛はこの立場を出家修行と法の衰退を理由に拒否した⁵⁴。しかしそれにより、彼は比丘性を授けるものとして、自誓受戒を正当化する必要が生じたのである。そのために彼は、自身の立場を正当化する唯一の経典として『占察経』(大正蔵 no.839)を頼ったのである。これはいくつかの理由で物議をかもした。第一に鑑真が日本に正統な授戒を将来する以前の日本人の自誓受戒はこの経典によっていたが、彼らの受戒は、鑑真の受戒を支持する人によって退けられてきたこと。第二に中国人の僧侶たちにより『占察経』の正統性が疑われてきており、たとえほんの僅かな中国僧が自誓受戒の資料的根拠を認めたとして

⁵¹ 大正蔵 74.52b.16-52c.19。

⁵² 『止観輔行伝弘決』4-1(大正蔵 46.255a.110-12)。『菩薩戒通別二受鈔』(大正蔵 74.57c.14)。日本天台の碩学である宝地房証真(生没年不詳)は、湛然の主張について、師弟の意図的な解釈に依存し不明確であるとして、それを退けた。『止観私記』(『日仏全』22.379)参照。証真はその批判を榮西によるものとしている。

⁵³ 大正蔵 74.57c.110。

⁵⁴ 大正蔵 74.50b.15。

も、その視点からの自誓受戒が一般的に受け入れられなくなったことである⁵⁵。この論文では紙面の限界があるため、この課題に対してこれ以上の考察を行うことはできないが、今後も、引き続き検討していきたい⁵⁶。

結 論

13世紀日本において、授戒儀礼と戒律の解釈の多様性が明確化されたが、それらは奈良仏教と天台双方の伝統におよぶものであった。これらの多くは、講義の一部として僧侶たち間で交わされた、教理に関する公式な論議や非公式な議論の両方の記録の文脈の中に出現している。本論の第一章では、これらの論争がいかにして戒律復興運動の背景を作ってきたかについて論じた。

第二章では、厳しい出家修行と道徳に関する復興を伴う、いわゆる「戒律復興」という通常の認識に異議申し立てを試みた。これらの資料を注意深く読んでみると、少なくとも運動の初期においては、主たる強調点は出家儀礼の復興と、授戒の法系（戒脈）を再構築することであったことがわかる。この多くは、俊苜が、中国における何年もの学問と修行の後に日本に帰着した時に遡ることができる。戒律のテキストの不足や条文理解の困難さは、おそらく十三世紀の終わりまで律蔵の中の戒の深い理解を妨げていたであろう。受戒は一回でよいのか、あるいは複数回受けるべきか、それをどのようにするのか、自誓受戒は有効か、違反に対してどのように償うのか等、それぞれの宗派の伝統ごとに特徴的な違いが存在している。

本論の第三章、つまり最後の部分では、覚盛が、受戒の法系（戒脈）を立て直すために主張してきた自誓受戒をどのように解釈したのかをテーマとして取り上げ、その多義性と微妙な意味合いについて検討した。じじつ、覚盛の受戒は、奈良仏教の僧侶たちによって、天台に味方して自宗の伝統を退けたと長い間厳しく批判されてきた通り、天台の受戒によく似ていた。結論を言えば、覚盛は、最澄の戒律に関する書物を綿密に読み、律宗と天台宗の受戒の違いを指摘したのである。しかしながら彼は安然の『普通授

⁵⁵ 「延暦僧録」、『日本高僧伝要文抄』第3（『日仏全』101.69a）所収。

⁵⁶ ボール・グローナー（亀山隆彦訳）「十三世紀日本における戒律復興の異なる解釈」（楠淳澄・野呂靖・亀山隆彦編『龍谷大学アジア仏教文化研究叢書 日本仏教と論議』法蔵館, 2020）

菩薩戒広釈』など、後の天台の戒律に関する議論を知らなかったようである。この覚盛による、天台の発展に対する無知は、平安初期の奈良仏教と天台の間にどれほど相互認識が存在したかという疑問を懐かせる。しかし鎌倉時代の奈良仏教と天台は、確かにある程度において相互に存在を意識しあっていたに違いないのである。