

実相律師の戒律観②——戒律伝来の理解——

佐 竹 隆 信

はじめに

筑前国千如寺（現福岡県糸島市の大悲王院）実相（二七〇五〜一七六八）は、出家戒について『四分律』を依用する立場の人物であり、江戸期に起きた「有部律興隆運動」に疑問を提示した僧侶の一人である。特に安芸国（現広島県）福王寺の学如（二七一六〜一七七三）とは、戒律に関する著作を通して激しい論争（「有部律」による受戒を主張した学如の『真言律行問答』↓実相による批判書『旭照霜露編』↓学如の反論書『辨霜露編』）を展開している。

この議論の発端は、『真言宗所学経律論目録』（以下『三学録』）に記載されている「有部律」に対する見解の相違である。ここでは鑑真（六八八〜七六三）以来の伝統的な『四分律』、宗祖空海（七七四〜八三五）の『三学録』に説かれる「有部律」、のいずれに依って持戒すべきかが議論の焦点となっている。

この論争は、学如を中心とした「有部律」受持派による主張が提示されたのが始まりである。これは江戸時代の一部の僧侶による独特な戒律解釈であるが、その思想は高野山真別処円通律寺を中心として、現在に至るまで強く影響を及ぼしている^二。

このような有部律興隆運動を中心とする江戸期の戒律思想の一端を理解するためには、『四分律』受持派の思想が重要になってくることは論を俟たない。そこで学如の『真言律行問答』に異を唱え、『四分律』受持を主張した実相の戒律観を確認していきたい。

現在、実相の戒律に関する著作の中で、その存在が確認されているのは高野山大学図書館所蔵『秘密一乗尸羅眼髓』と龍谷大学図書館所蔵『旭照霜露編』の二つのみである。この『秘密一乗尸羅眼髓』は、実相の戒律に対する見解が記されたもので、『真言律行問答』の批判書である『旭照霜露編』より一年早く著された。その内容は『旭照霜露編』へ続く問題も確認できることから、実相の戒律解釈を確認するための重要な書であるといえる。

また『旭照霜露編』では、『真言律行問答』の内容を一つ取り上げて反論を展開しているが、その中には『真言律行問答』では確認できない要素も含まれている。そのため実相の指摘する問題が、どの部分を指しているのか不明な箇所もあるが、学如の他の著作に明記されている可能性も考えられ、今後の課題といえよう。

いずれにしても今回は、この二書を用いて実相の「衣」観について取り上げ、学如と実相の間にある

主張のすれ違い等を確認した。^三そこで本論考では、その点にも留意して、引き続き『秘密一乗尸羅眼髓』と『旭照霜露編』を中心に実相の戒律観、特に戒律伝来史の理解について些かの考察を述べたい。

尚、実相の主張が、終始「有部律」自体の排斥でなく、あくまでも学如達への批判である点は、注意しなければならない。^四

また本論考執筆に際して、『秘密一乗尸羅眼髓』『旭照霜露編』を閲覧するご許可をくださった高野山大学附属図書館ご当局、龍谷大学図書館ご当局に対して、ここに記して感謝の意を表したい。

一、戒律伝来の理解

(イ) インドから中国への伝戒

学如が主張した真言八祖を含む真言宗諸師の「有部律」受戒については、以前に些かの考察を行った。^五そこでは金剛智（六七一～七四一）と不空（七〇五～七七四）を除いて、八祖の「有部律」受戒の明確な根拠が述べられていない。さらに空海以降の真言宗諸師においても円行（七九九～八五二）以外、「有部律」による受戒の記録を確認できなかった。これについては実相も、「有部律」受持派の問題点として、戒壇や授戒作法の相違、三師七証、兼学等の問題をあげて指摘している。このような批判を述べる実相は、その伝記に、^七

初め靈雲慧光和上に随ひて八閔(ハツマ)齊戒を稟く。威儀を習学し持犯を諮決す。念を注ぎ年久きを以て、滯義は頗る釋然たり。後に室泉の廣慧和上に謁して、菩薩大戒を受く。孜々として請益す。いまだ幾せずして慧公、錫を攝の住江に移す。師また中瓶を執りて従う。博く律典を詢い、南山章疏三二大諸部を聞き随ひて通瞭す。：(中略)：丁巳八秋八月、大鳥山觀慧和尚に随ひて息慈戒を納む。

とあるように靈雲寺の慧光九(一七三五)や室泉寺の慶慧一〇(一七二五)、神鳳寺の觀慧一一(一七二九)等の教えを受けて、『四分律』を中心とした律学に励んでいたと思われる。そこで、当時の『四分律』派を代表する寺院で研鑽した真相は、どのように戒律伝来の歴史を捉えていたのであろうか。まず真相は律藏の制定について、^{一四}

七夢、妖が呈してより、仏日は光を潜せし後、尊者近執は蘊結して藏を成し、これを根本大毘尼藏と謂ふ。五師は踵を継ぎ、いまだ岐路を分かつたず。近護の道は三聖を継がず。大天が、邪説の諍を五縁に興すに至るに泊ぶか。二部五部十八、五百の異執あると雖も、修と證に二途無し。津梁はそれ一揆なり。

と述べている。これによれば、釈尊の入滅後、ウパーリ(近執)は結集にて律を整えて「根本大毘尼藏」とした。その後、付法の五師(摩訶迦葉・阿難・摩田提・商那和斯・優婆掘多)は、その教えを守つたため、僧伽が分裂することはなかった。しかし、優婆掘多(近護)の道(付法)は、三聖(摩訶迦葉・阿難・商那和斯)の教えを継がなかった。そのため摩訶提婆(大天)は五縁(五事・余所誘・無知・猶予・他令人・道因声故起)

を理由とした論争をなして、根本分裂を起こすにいたった。まず上座部・大衆部の二部が分かれ、続いて大衆部から曇無徳部・薩婆多部・彌沙塞部・迦葉遺部・婆舎富羅部の五部が出て、さらに大衆部が分かれることにより十八部になるなど、多くの（五百）部派が形成された。しかし、修行の方法と過程は異なることはない。つまり悟りを求める方法（津梁）は等しく同じである、と述べられている。この文によれば実相は小乗や大乘のみならず、部派ごとの戒相が相違しても、その他の修行（定）や悟り（慧）については同じであると認識している。続いて実相は中国における戒律の伝来について、^{一五}

天下の僧侶は、但だ雑染を知りて、猶いまだ五・八を受けず。何に況や具戒をや。曹魏の嘉平年中に逮び、尊者法時が肇めて雒陽に抵る。乃ち法蔵部に依りて、羯磨受戒を行ず。神州の伝戒は、この時に始まる。『十誦律』は姚秦の弘始六年より同八年に至るまで、功德華、法衆、羅什、無垢眼が前後統翻して部文、都てを訖る。『四分律』は弘始十二年に覚明が誦出し、竺念が訳語して道含が筆受す。『僧祇律』は義熙十四年に法顕が齎し来りて、覚賢と共に訳す。『五分律』は法顕持ち来りて、姚秦^六の景平元年に覺寿、道生、慧嚴が共に訳す。また新訳「有部律」は大唐の義浄三蔵が天后の證聖元年を以て西より帰り、睿宗の永隆元年^{一七}に至り、「有部律」・自餘経論を訳す。

と述べている。これによれば天下（当時の中国）の僧侶は、ただ出家という言葉を知つてはいたが、五戒や八斎戒等は受けておらず、そのため具足戒も受戒していなかった。魏（三国時代）の嘉平年中（二四九―二五三）に曇摩迦羅（法時）がはじめて洛陽に至り、『四分律』（法蔵部伝持）による受戒が行われた。

これが中国における伝戒の始まりである。そして十誦律は後秦（姚秦）の弘始六年（四〇四）より同八年（四〇六）に至るまで、弗若多羅（功德華）、曇摩流支（法樂）、鳩摩羅什、卑摩羅叉（無垢眼）が統翻して順次整えられていった。次に『四分律』は弘始十二年（四二〇）に佛陀耶舎（覺明）が口述し、竺仏念が翻訳して道含が筆受した。また『摩訶僧祇律』は義熙十四年（四一八）に法顕が請来し、佛陀跋陀羅（覺賢）と共訳した。そして『五分律』は法顕が請来し、宋の景平元年（四二三）に仏陀什（覺寿）、道生、慧嚴が共訳した。最後に新訳である「有部律」は、義浄が則天武后在位の証聖元年（六九五）に請来し、睿宗在位の景雲元年（七一〇）になり、「有部律」をはじめ、諸経論と共に訳された、と実相は理解しており、「有部律」を含む各律の中国への伝来、中国に根付いた『四分律』による受戒の興りについて記している。さらに『秘密一乗尸邏眼髓』では「有部律」について、^{一八}

南山大師は法華開顕の戒印^九を佩び、涅槃扶律の徳瓶を持つ。即ち四分を開して円妙戒とす。一一に戒を具して三聚円を發す。故に『業疏』に曰く、十方の仏土中、唯一乘法ありて、まさに心を処に域すべし。南山が四分を弘闡する所以は何ぞや。それ戒法は必ず師授を尚とぶ。餘律を翻すと雖もいまだ授受あらざる。四分の肇興は法時に原づき、爾来、法聡、道覆、慧光、道雲、道洪、智首、道宣と相統伝附す。この故に神州一統して、受體を言えり。則ち必ず四分を稟けて、祖承する據あり。授受は本あるが故に、四分を弘む。四分は勝れ、餘律は劣なるを以て、故に四分の用ゆれとにはあらず。^{二〇}「五義分通大乘」ありと雖も、これをなすにあらず。例せば密家は設ひ金智不空の所訳と雖も、

他家の請来にして大師の請来にあらざるは相伝に闕く故、東寺の真言に依用せざるが如し。

と記されている。これによれば道宣（南山大師）は『法華経』という真実の教え（開権顕実）の戒印を佩びており（天台の教えを以て菩薩戒の解釈をしている）、『涅槃経』に説く教え（扶律談常）の徳瓶を持つている（大乘の『涅槃経』は『法華経』と共に天台宗所依の經典の一つであり、さらに戒律に関する記述がみられることから、道宣も天台菩薩戒に関する解釈で多く引用している）。つまり『四分律』に大乘的解釈を加えて大乘戒（円妙戒）とした。これにより戒の一つひとつに三聚淨戒を配当して三聚円戒を示した。そのため『業疏』には、十方の仏土中、一乗の教えのみが真実であり、まさに心を一乘法に随つて修行すべき、とある。どうして道宣は出家戒として『四分律』を依用し、そこに解釈などを加えたのであろうか。それは仏の制定した戒（戒法）は、必ず師が直接伝授すること（師授）を尊ぶためである。他の律は翻訳されているが、いまだに授受の作法が行われていない。それに対して『四分律』の起源は曇摩迦羅に基づき、以来、法聡、道覆、慧光、道雲、道洪、智首、道宣と連綿として伝えられた。この故に中国における受戒は、『四分律』に統一され、受戒（受體＝戒体を得る）が行われてきた。つまり必ず『四分律』を受持して祖承を抛り所とする。授受には、師授に依つて得られる本質が備わる（伝えられる）ため、『四分律』を広めたのである。けつして『四分律』が勝れており、他の律が劣っているから『四分律』を用いよ、と言ったのではない。また『四分律』は小乗でありながら、大乘に通じる五つの意があるが、それが『四分律』を用いる根拠になつていてのではない。例えるならば、真言宗僧は、たとえば金剛智や不空の訳本であっても、他の宗

門の請来であり空海の請来でなければ師資伝来に反するため、東寺（真言宗）では用いないのと同義である、と理解している。ここで実相は『四分律』が弘まった経緯に焦点をあて、特に師授・祖承・授受等の師より直接教えを授かる重要性を説いている。

以上が実相の記しているインドから中国への伝戒に関する部分である。内容的には概略程度の記述しか確認できないが、多少『四分律』のみ、他律に比べて記述が多い。それは『四分律』が中国、日本において伝統的に授受されてきた正式な戒律であると認識していたためであろう。

（口）日本への伝戒

次に日本への伝戒と展開、特に真言宗系統の諸師における受戒の理解について確認していきたい。まず実相は、日本に『四分律』による授戒制度が伝わった経緯として、^二

我が博桑国の戒律を伝るや。南山孫第龍興寺の鑑真大師が、聖武皇帝の請に応じて舶に乗りて来る。三戒壇を築き、一国一国分寺を興造して、四分を秉持せし。以来た、天下八宗の僧徒は、受體と言へば則ち三壇に於て受け、戒学成就して各国分寺に帰して三学を勤修す。この故に本朝の伝戒は、また四分を依承す。厥の後、数百年を経て、人は時とともに移り、法は人に随ひて衰ふ。天下の三壇は羯磨を行ずと雖も、但だ是れ軌行にして得不を論ぜず。仏法の寿命は是においてか息に庶幾し、大師の戒絃は殆んど將に絶なんとす。諸律の説に依るに、三師七證は互に有犯を知る。弟子も亦た

和尚の犯戒を知る。是くの如く師から受くと雖も、得ずを知らば、則ち受を成ぜず。受すら、なお得せず。況や全く受けざるをや。…（中略）…仏曰く、我が滅後に於て、まさに『波羅提木叉』を遵敬すべし。『波羅提木叉』は、これ汝が大師なり。我れ半月に一び来ると（半月布薩は、即ち仏来なり）誰れがこの属を稟けん。嗚呼、悲しひかな。それ然るに南京三律院に於て、如法にあらずと雖も、軌則として授受は絶へず。然れば則ち四分の戒脈は全く絶ゆとは謂わず。

と述べている。これによれば、日本の戒律はどのようにして伝わったのであろうか。道宣の法孫である龍興寺の鑑真が、聖武皇帝の招請に応じて船に乗って来日した。（聖武天皇は日本に三つの戒壇を築き、一国に一つ国分寺を建てて『四分律』を受持させた。^二それ以来、天下八宗の僧は受戒（具足戒）となれば、いずれかの三戒壇に於て受戒し、戒学を修めて各国分寺に帰り、三学を勤め励んでいた。そのため日本の伝戒も、『四分律』に依つて受戒相承されてきた。その後、数百年が経ち、人（世の中）が時とともに移り変わるように、法も人に随つて衰えていった。天下の三戒壇は、羯磨を行っていたが、形だけ作法が修されるのみで、戒体が得られる・得られない（得不）などは二の次で、論じられてすらいなかった。仏法の寿命は、ここにおいて尽きようとしており、鑑真の伝えた戒は、ほとんど絶えようとしている。諸律の説に依れば、三師七証の僧たちは、お互いに破戒したかが分かる。同様に弟子も和尚が犯戒すれば、それを知ることができる。このように師から受戒しても、如法の受戒でなければ、本質的に受戒した（戒体を得た）ことにはならない。仏は、「我が入滅後、『波羅提木叉』を遵敬しなさい。『波羅提木叉』

は、汝の偉大な師である。我れは半月に一度来る（半月布薩は、即ち仏がいらっしやること）」とおっしゃっている。誰れが、この教えを受け継いでいるのであろうか、全く受け継がれていない。なんと悲しいことであろう。南都の三律院（東大寺戒壇院・唐招提寺・西大寺であろうか）に於ては、たとえ如法ではないが、授戒の軌則は続けられている。それはつまり『四分律』の戒脈が絶えていないことを示している、とある。ここで実相は鑑真伝戒後の衰退を示しつつも、授戒の重要性を再示し、南都の三律院においては、『四分律』の戒脈（如法ではない）が完全に絶えていないことを主張している。

続いて『秘密一乗尸邏眼髓』では真言八祖（内の龍樹、金剛智、不空、惠果、空海）の受戒について、^{三三}

僧祐撰する所の『薩婆多師資伝』に依るに、龍樹は有部を受く。『表製集』^{マヤ}に依るに金智三蔵は薦福寺に於て有部石戒壇を興建す。自らの所承にあらずんば、則ち奈んぞ有部の壇を建てん。明に知りぬ、有部なることを。不空三蔵は、この壇に於て受く。有部なること明けし。『付法伝』惠果伝に曰く、年弱冠に登り之を具足に進め、四分兼学し三蔵該通すと。『呉殷が贊』に曰く、初に『四分律』を兼し、後に三密灌頂すと。大師の文法は多く対句となす。この文を觀るに、初は兼該に対して謂えば、四分を兼学し、三蔵を該通とす。次は初後に対して謂えば、初は四分を兼し、後に三密を受く。文法は是の如し。異求すべからず。龍智菩薩は何部を受学するか、いまだ明證を得ず。大師は亦た嘗て東大寺に於いて、四分を兼持す。大同元年に帰朝の後、弘仁十四年に真言所学を定めて、これを宸朝に奏上し、『蘇悉地』『蘇婆呼』『有部律』を以て、所学の律となす。承和二年の

遺誡に東大寺に於て具足戒を受けて三年練行せしむ。その後師に随いて密教を受学すべしと。然るに慧果及び大師は有部を再受すること、亦た明文なし。大師は一び青龍和尚に見ゆ。和尚告げて曰く、^(ママ)我が命、竭なんと欲さば、必ず須く速に香華を弁じて灌頂に入るべし。即ち供具を弁じて六七八月に入壇灌頂し、經・疏・儀軌の四百餘巻を授受す。纔に竟て匆匆として寂に歸し玉う。何んぞ小律を授受するに違あらん。これに準ずるに、まさに再受せざるべし。

と記されている。これによると僧祐撰『薩婆多師資伝』に依れば、龍樹は「有部律」を受けている。さらに『表制集』に依れば金剛智三蔵は、薦福寺にて有部の石戒壇を興建したとされるが、自身が受けた教え（「有部律」）でなければ、どうして有部の石戒壇を、わざわざ建てたのであろうか。「有部律」で受戒したことは明白であろう。不空三蔵は、この石戒壇にて受戒し、「有部律」での受戒を明かしている。『付法伝』の「恵果伝」には、年齢が二十歳になったため具足戒を受け、『四分律』を兼学して三蔵に精通していた、とある。『呉殷の贊』によれば、初めに『四分律』を受持し、後に密教を学んで弘められた、と記されている。空海の文章表現方法では、多く対句が用いられている。この文をみても、初めは兼と該を用いて、「四分兼学」「三蔵該通」としている。次の初と後をみても、初では「初四分兼」、後では「後三密受」となっており、文法上の表記に過ぎないのだから異なる意図を見出すべきではない。また龍智菩薩については、いずれの部派にて受学したのか、いまだ明らかではない。空海は、かつて東大寺にて『四分律』を受持した。大同元年に帰朝した後、弘仁十四年には『三学録』を定めて、これを朝廷に奏上して、

『蘇悉地經』『蘇婆呼童子經』、「有部律」を所学の律とした。「承和二年の遺誡」には、東大寺にて具足戒を受けて三年練行し、その後、師に随つて密教を受學すべき旨が示されている。ところで惠果と空海が「有部律」を再受したという明文は見当たらない。惠果が初めて空海を一見した時、惠果は「私の命は、まさに尽きようとしている、急いで香華を支度して灌頂（壇）に入りなさい」と述べられた。そこで空海は供具を揃えて六・七・八月に入壇灌頂し、經・疏・儀軌などの四百餘巻を授受された。それが終わった後、すぐに惠果は入寂された。どこに「有部律」を授受する時間があるだろうか、ないのは明白である。そのため「有部律」の授受は行われなかったと言える、と述べている。ここでは龍樹と金剛智、不空の「有部律」受戒説に賛同しているが、それ以外の諸師の「有部律」受戒には疑問（証明する記録がない点）を提示している。そして、もし仮に空海が惠果より「有部律」を再受するとしても、『御請來目錄』を引いて、そのような猶予（授戒の期間）がなかったとして否定的な見解を述べている。さらに実相は、入唐八家であり、「有部律」で受戒した事が記されている円行について、^{三四}

『真言伝』等に曰く、円行は有部を受くと。仮令ひ大師が有部を重受して、これを円行に伝るも、実範は嚴覺の写瓶とす。師承無きことを歎じて耕師に受る時は、則ち知ぬ。まさにその時にあたり真言一家に受戒師の無きことを。文、いまだ他寺に於いて有部伝持の師あること聞かず。然れば則ち有部の玄網は長く絶えて、これを繼ぐに地なし。

と述べている。これによれば『真言伝』等において、円行は「有部律」を受けたと記されている。もし

大師が「有部律」を重受して、円行に授けたとしよう。しかし実範は嚴覺より密教を写瓶したが、「戒」の師承が無いことを嘆いて、耕師より戒を受けた。まさにその時、真言宗において受戒師がいなかったことが知られる。また、いまだ他の寺院にて、「有部律」を伝持してきた師がいたことを聞いたことがない。つまり「有部律」の玄網は長く絶えており、これを継いでいる寺院も存在しない、と述べている。ここで実相は疑いながらも、あえて円行が「有部律」受戒をしたとして仮説をたて、実範の受戒時の例などを挙げつつ、現今における「有部律」の不伝を主張している。

以上が『秘密一乗戸羅眼髓』に説かれる実相の戒律伝来理解であるが、すでに「有部律」派を意識した主張が多く散見できることから、この時点で学如への反論（『旭照霜露編』）の準備が進められていたであろう。この『秘密一乗戸羅眼髓』に記されている主張をもとに『旭照霜露編』が著されたのであれば、どのような内容で批判を展開したのであるか。そこで次項では『旭照霜露編』の該当部分の確認を行いたい。

（八）『真言律行問答』への指摘

『旭照霜露編』を確認してみると、学如の主張する真言諸師の有部律受戒の問題に対しては、前述した戒壇や作法、三師七証等を挙げて詳細に指摘がなされており、歴史的な認識については『秘密一乗戸羅眼髓』とほぼ同じ内容であることが確認できる。まず実相は『旭照霜露編』の中で、^{一五}

彼（学如）曰く、有部を乗すれば則ち真言行とし、四分を禀れば則ち小乗宗とす。

と取り上げて、学如は「有部律」を受持する者が真言行人（如法の真言僧）であり、『四分律』を受持する人は小乗宗の者であり、真言行人ではないと理解している、と指摘して以下のように批判を展開する。^{二六}尚、以下『秘密一乘尸羅眼髓』と内容が重複しない部分（網掛け）を抜粋して確認を行っていきたい。

およそ出家受戒は大小乗を問わず。釈門の通軌にして西天、支那、我朝三国、古の時にあたり、比丘にあらざる者なし。故に真言天台等の名あると雖も、真言律、天台律等の名はなし。澆季に逮び戒律廢絶して、四海滔々たるは、皆これなり。過「稟戒の者あれば、不受者に簡て、遂に真言浄土律等の名を立つ。別の深意なし。彼の五部の如く、部は乃ち宗なり。曇無徳部、薩婆多部、各々五部の一にして、小乗一宗なり。大乘の人は各々初入出家の縁に随ひて、五部律を受く。小乗の人は受れば則ち本より小乗の行なり。大乘の人は受れば小律、即ち大乘律儀戒となる。戒はこれ一戒と雖も、能護の心に随ひて、即ち大小顕密戒となる。有部を受くれば、則ち真言行とし、四分を受くれば、則ち真言の行となさずとは、是の如き局見、何れの教理にあるや。青龍和尚、及び我が大師は並びに四分を受く。真言の行を成ぜざるや。唯だ「有部律」のみ、汝等が所行、是れ菩薩道にして、餘の四律は菩薩の道にあらず。何れの理にあるや。

これによれば、真言宗や天台宗等の名前がみられるが、真言律や天台律等の名前は確認できない。末世（澆季）になると戒律が廢絶して、四海（天下）の風潮が無戒等に流れ向かうのは、すべて戒律が保た

れていないからである。そしてすでに戒を受けた者が、未受戒者（受戒できていない者）のために教えを選び、真言律・浄土律等の名が立てられた。別に深い意向があったわけではない。かの五部（部派）のように、部とは宗を表している。曇無徳部や薩婆多部は、それぞれ五部の内の一つで、小乗の一宗である。大乘の人は、それぞれ初入出家の縁に随って、五部のいずれかの律を受ける。小乗の人は、受戒しても元々小乗の行であるが、大乘の人は受ければ小律が、つまり大乘の律儀戒となる。戒は、一つの戒であっても、能護の心に随うから大小顕密の戒となる。「有部律」を受ければ真言行人であり、『四分律』を受けなければ真言行人ではないという偏見は、どこの教理に見出せるのか、と主張している。ここで実相は真言律や浄土律などの名称がたてられた理由を明かし、部二宗の説明を加えて、あくまでも真言僧における『四分律』と「有部律」による受戒に差異が生じないことを指摘し、痛烈に批判を加えている。さらに実相は『旭照霜露編』二七にて、

彼（学如）曰く、青龍和尚、及び我が大師は有部を再受し、実恵、真雅等、大師振々として皆「有部律」なり。

と述べ、恵果や空海が「有部律」を再受しており、実恵や真雅等も同様に「有部律」を受戒しているという学如の主張を引いている。続いて恵果以降の真言諸師の受戒について、以下のように批判を展開している。二八

青龍和尚、及び我が大師は有部を再受すること、並に明文なし。四分を受学すれ（る）は、並に明

文あり。大師が一び青龍和尚に見ゆ。和尚、告て曰く、我が命竭んと欲ふ。須く速に香華を辨じて灌頂壇に入るべし。即ち供具を辨じて、六月上旬に胎藏壇に入り、七月上旬に金剛壇に入る。八月上旬には傳法阿遮梨位の灌頂を受く。その後二百一十六部四百六十一巻の經軌・論疏を以て、これを受学す。授受の間、纔に半年を経つ。授受、纔に竟るに匆匆として寂に入り玉う。大師の入唐は、ただ密教のためにして、和尚の大師を俟つも亦、密教のためなり。何ぞ有部を重受するに違あらんや。

『請来録』及び『遺告』の文を熟読せば、則ち文相形勢は、小律涉ざるを、理勝たりとす。もし重受せば、則ち何ぞ『請来録』等に有部を再受すと曰はざるや。原ぬるに、それ聖武上皇は鑑真大師を請ひて、三戒壇を築く。鑑真大師を大和尚と称して、諸宗の受戒を和上に一任せん。以来た、本朝は一統して四分を受学し、諸宗受戒を三戒壇主宰の人に一任す。『承和の遺誠』には東大寺にして三年練行せしむ。然るに彼の寺は、是れ四分受学の地にして、いまだかつて有部を受学すること聞かず。実惠等の師は準じて『遺誠』に依る。東大寺に於いて具足戒を受ること記傳に見ゆ。これに準じて言えは、これ則ち四分受なること文理なしにあらず。有部受と云うこと事義や難し。然る所以んは、古の時、諸宗皆四分なるが故、諸宗通じて登るを將て、他部雜登の證とし難し。設ひ遇他部有るとも諸律の文に準ずるに、他部異見は互に足数せず。互に法を共なわず、南京七大寺の諸師、豈にこの釈律文を見ざるべけんや。古の時にあたり、南京七大寺は義を立てること、太はだ厳なり。既して叡山築壇を許さざる時は、則ち恐くは他部雜登を許さず。しかして、明文なければ、

事実を露にし難し。その疑においては、蓋し闕如す。

とある。これによれば『御請来目録』（以下『請来録』）と『御遺告』の文を熟読して、その文章にのつとれば、「有部律」による授戒は行われておらず、むしろ「有部律」による授戒をしていないと理解するのが良い。さらに、もし空海が重受したならば、どうして『請来録』等に「有部律」を再受した旨が書かれていないのか。

さらに実惠等の師は『遺誠』に示されている通り、東大寺にて受戒したことであろう。その東大寺に於いて具足戒を受けていることが伝記に確認できる。これに準じれば、『四分律』による受戒の根拠となり、「有部律」により受戒したと主張するのは難しいと言えよう、と主張している。実相が指摘する通り、「有部律」による受戒については、その明文がない点は注視すべきであると言える。加えて実惠については、東大寺での受戒年等、いくつかの問題点が指摘されており、さらに明確な文章が見当たらない。しかし、日本における具足戒の受戒^二三戒壇での受戒を考慮すれば、『四分律』による受戒は明白である。また、この実惠の受戒に関する問題については、先行研究があるので、それを参照頂きた^{一五}。

また実相は『旭照霜露編』でも「五義分通」の問題について触れている。「五義分通」とは、『四分律』に内在する大乘に通ずる五つの要素を指す。前述したように『秘密一乘尸邏眼髓』では、道宣が『四分律』を重視した理由として「五義分通」ではなく、授受されてきたという点を強調していた。そこで『旭

照霜露編』をみてみると、^{三〇}

五義分通大乘と言うのは、これは四分の當体に五義を以て大乘に通ずることありと。開会の義にはあらず。もし開会を謂はば、豈ただ分通のみならんや。『業疏』に一々に戒を具して三聚圓発して、

十方の仏土中、唯一乘法ありて、まさに心を処に域すべし。方に四分を開して一佛乗とすると混同すべからず。ある人、五義分通を開会とするは疎謬、これ甚だし。

と述べられている。これによれば五義分通大乘と言うのは、『四分律』そのものに五義（五つの根拠）があり、小乗でありながら大乘に通じている、という意味である。『四分律』すべてが大乘（開会）という意味ではない。もしすべてが開会であるならば、どうして分通（一部〓五つの義が示されている）と示されているのであろうか。まさに『四分律』すべてが大乘であると理解して混同すべきではない。ある人（学如）は、五義分通を開会と理解しているが、その間違いは酷いものだ、として批判を加えている。この他にも恵果や金剛智等の「有部律」の兼学、叡尊の自誓受戒、「他部雜登」（戒壇）の授戒、三師七証等の問題が確認できるが、これらについては、以前、拙稿にて取り上げたので、そちらを参照いただきたい。^{三一}

以上、『秘密一乗戸邏眼髓』と『旭照霜露編』を通して戒律伝来に関する部分を確認してきたが、『旭照霜露編』において学如への批判という若干の増補が加えられていること以外、両書に大きな相違は見いだせなかった。つまり、実相の『秘密一乗戸邏眼髓』は、学如への批判を考慮しつつ書かれていたと考えるべきであろう。

三、結び

本論考では『秘密一乗戸邏眼髓』と『旭照霜露編』を用いて、実相の戒律伝来に対する認識の確認を試みた。

まず、『秘密一乗戸邏眼髓』に述べられているインドから中国における戒律伝来では、戒律の起源を明かしながら、諸部派の用いた律を略説し、特に自身の所依とする『四分律』を中心に説明が加えられていた。そして日本への伝来では鑑真による正式な戒律伝来を明かしつつ『四分律』に依る受戒の正当性、そして学如の主張を視野に入れた「有部律」受戒での問題点を、師より授かる授受等を理由として否定している。さらに『旭照霜露編』では、これの歴史的問題を踏まえた上で、『四分律』と「有部律」による受戒の差異や「有部律」再受の明文（の無いこと）、五義分通理解等の問題を挙げて批判を加え、続けて兼学や戒壇、三師七証等の問題を提示して学如の説に異を唱えている。これらを踏まえると、両書から読み取れる実相の戒律伝来理解は、概略史というのが妥当である。加えて戒律伝来全体の内容については、概ね豊安（七六四～八四〇）『戒律伝来記』や凝然（一二四〇～一三二二）『律宗綱要』と比較しても、歴史的な相違は確認できなかった。その中で、特別新しい発見はなかったが（律宗伝来に対する認

識に問題はない)、「有部律」に対する考え方(解釈)、特に龍樹や金剛智、不空を除き、惠果や空海以下、真言僧が「有部律」を出家戒として受持していない点への指摘が確認できた。

勿論、実相の戒律伝来の記述が概略程度にしか書かれていないという点は注意しなければならぬが、実相自身、豊安や凝然等の『四分律』で受戒してきた僧侶たちの著作をみて学んでいたことは想像に難くない。また実相と凝然(他の著作も含む具体的な)の律宗伝来に関する理解の比較については、別な機会に試みたい。

そこで「有部律」受持派では、どのような伝戒理解を行っていたのであろうか。学如自身の戒律伝来に関する記述は、著作の中に散見できる程度であり、現時点で確かなものは確認できない。しかし、同じ有部律興隆運動を展開した真別処第十世の密門(一七八)の著作に、『三国毘尼伝』がある(現時点では未見)。藤谷厚生氏の研究によれば、^{三三}「三国を通しての律宗の流伝相承が記されているだけでなく、近世江戸期の真言律宗の復興とその立場が、詳細に述べられている」とあり、本書が「有部律」派の戒律伝来理解を確認するのに重要な書であることがわかる。この書についての考察は別な機会を期したい。

以上、学如を中心とした「有部律」受持派の見解(真言の諸師は「有部律」を受戒してきたという認識)と実相の見解(伝統的な『四分律』による受戒が行われてきたという認識)については、根本的な部分に相違が見出せる。そのため学如と実相以降も「有部律」派と『四分律』派による論争が展開され続けられていったのも納得できよう。

抑々、学如は『三学録』を根拠の一つとして、真言諸師が「有部律」にて受戒してきたことを正しい歴史として認識している。そのため実相が空海の意向として「有部律」を依用して受戒すべきではない等、様々な問題を指摘しても、すれ違いが発生するのは当然であろう。また、「空海の小乗戒（具足戒）理解」は、十住心思想に於て第四住心に配当させられているように、あくまでも小乗戒として受持して固執しないことである。これについては苦米地誠一氏の先行研究において指摘されているように、^{三三}具足戒を声聞の戒と定めて、方便としての受持を認めていることから知られる。

いずれにしても学如と実相、両者の主張は江戸時代の僧侶が戒律研鑽に対する真摯な姿勢であり、この時代における貴重な思想であると言えよう。

また末筆になるが、実相は戒律伝来、特に『四分律』の伝来においては師授を重視していることが見受けられた。しかし実相自身、自誓通受による受戒のみ行っており、別受による受戒は確認できない。さらに実相の伝記には^{三四}「事務の暇に『自誓受戒方軌』を撰して諸を神鳳の知事寮に眞き、以つて進具の行用に資して、その軌見を僧坊に行ず」とあることから、自誓受戒を重要視していたように思われる。勿論、実相が理解しているように、三戒壇における受戒こそが日本における正式な受戒と言う点は揺るぎない。しかし日本においては、中世に覚盛や叡尊等によって自誓受戒が宣揚されたことにより、後世、自誓受戒が、三戒壇での受戒を含む、戒律全般に対する理解に多大な影響を与えたことは疑いの余地がない。それは藤谷厚生氏の研究にて、^{三五}

近世期の戒律復興は京都槇尾山西明寺において、明忍律師が自誓受戒を行ったことに端を発している。これ以後、所謂律の三僧房（西明寺・野中寺・神鳳寺）が成立し、ここを中心に多くの比丘が養成されることとなるが、これらのすべての比丘は自誓受による通受比丘であった。古来、我が国において四分律では、通受で三聚淨戒を受けた後、さらに別受によって比丘の二百五十戒を具足するのが習わしであったが、近世期においてはほとんど別受が行われることなく、通受自誓によって比丘戒具足する立場が最も流行した。この通受自誓による比丘成性の立場こそ、西大寺・叡尊より流れる真言律の立場であり、江戸期の菩薩戒の流行は正にこの真言律に基づく受戒法であった」と詳しく指摘されていることから、その影響力の強さが理解できる。

このような中、実相は具体的な受戒について、どのように考えていたのであるうか。そこで今回は実相が重要視する師承（具体的な教えを事細かに師より教わる授受・面授等）、そして自誓受戒との関係に焦点をあてて検討を行いたい。

註

一 以前は拙稿において「有部律復興運動」と明記していたが、「有部律」に依る受戒の復興とは言い難いため、今後は「有部律興隆運動」に統一したい。

二 佐竹隆信「実相律師の戒律観①―衣を中心に―」（『川崎大師教学研究所紀要』第五号、二〇二〇）

- 三 佐竹隆信「実相律師の戒律観①―衣を中心に―」(『川崎大師教学研究紀要』第五号、二〇二〇)
 - 四 佐竹隆信「実相律師による『真言律行問答』批判」(『川崎大師教学研究紀要』第四号、二〇一九)
 - 五 佐竹隆信「学如撰『真言律行問答』をめぐって」(『智山学报』第六十三輯、二〇一四)
 - 六 佐竹隆信「実相律師による『真言律行問答』批判」(『川崎大師教学研究紀要』第四号、二〇一九)
 - 七 佐竹隆信「東長寺所蔵『開祖即禪実相和尚伝記』の紹介と翻刻」(『川崎大師教学研究紀要』第三号、二〇一八)六七―六八頁
 - 八 「末」の誤りか。
 - 九 靈雲寺開基の浄厳(一六三九―一七〇二)の弟子にあたり、湯島靈雲寺二世。後に東大寺戒壇院長老となる。尚、実相は『真言律行問答』の批判を行う際に靈雲寺第四世法明(一七〇六―一七六三)の戒壇に関する説を引用しており、実相と靈雲寺には交流があった可能性も考えられる。
 - 一〇 『新編武蔵風土記』巻六「下豊沢村」の項によれば、「真言律宗和泉国一の宮大烏山神鳳寺宿寺にて、江戸湯島靈雲寺末なり。源秀山永松院と號す。當寺、昔は芝金杉にあり。淨土真宗西本願寺末にて、同所壽林寺より兼帶せしを、元禄十三年九月旗下の土、松平外記忠益、當所の抱屋敷を神鳳寺中興快円比丘に寄附し、彼寺名を爰に引移し改宗して宿寺となせり。故に忠益を開基とす。元禄十五年七月二十五日卒。開山快圓は正徳二年二月八日寂」とあり、神鳳寺や靈雲寺等との関係が確認できる。さらに室泉寺の護摩堂には「不動立像長二尺七寸、愛染坐像長二尺五寸なるを安す。共に南都招提寺開山鑑真和尚の弟子支卓律師の作と云」とあることから、戒律と縁の深い寺院なのであろうか。尚、『新編武蔵風土記稿』では室泉寺の「室」が「寶」と間違われて寶泉寺となっている。
- また、ここに記されている快円(？―一七二二)は高野山真別処円通律寺第三世で、家原寺の英意の請により、神鳳寺を再興した僧であり(『金剛峯寺諸院家析負輯』第十一「円通寺」、浄厳に菩薩戒を授けた人物でもある(上田靈城『浄厳和尚伝記史料集』所収『浄厳大和尚年譜艸稿』二五八頁上))。

一一 『神鳳一派僧名帳』（稻城信子『日本における戒律伝播の研究』「翻刻編」九五頁下段）によれば、「秦洲房廣慧 具戒得時寶永五年九月二十九日辰時上分中」とあり、秦洲房廣慧という僧侶が一七〇八年に具足戒を受けていることが確認できる。また同『僧名帳』（同書九九頁上段）には「即禪房實相 具戒得時享保十四年酉十二月五日辰時上分中／明和六年戊子九月二日示寂生年六十四」とあり、また『開祖即禪実相大和尚伝記』（佐竹隆信「東長寺所蔵『開祖即禪実相大和尚伝記』の紹介と翻刻」六八頁）には「丁未秋八月、大鳥山の觀慧和尚に隨ひて、息慈戒を納む。神鳳僧寺に籍し、恒に諸律を聞して知見を増廣す。己酉冬十月、好相壇に入りて五旬静座し^{（俗）}□罪を懺悔す。本尊佛母親が相好光明の身にて現ずることを感じ、十二月五日、辰時上分中に通受苾芻三聚淨戒を發得す」とあることから、実相が一七二九年（享保十四年）に神鳳寺にて通受による受戒（自誓受戒）をしていたことが確認できる。

さらに本論中において前述したが、実相の伝記（佐竹隆信「東長寺所蔵『開祖即禪実相大和尚伝記』の紹介と翻刻」六七頁）によれば「室泉の廣慧和上に謁して菩薩大戒を受け、孜々として請益す。いまだ幾ならず。慧公は錫を攝の住江に移し、師も亦た巾瓶を執りて従う。博く律典を詢じ、南山章疏三大諸部を聞き隨いて通學す」とあり、一七二五年に廣慧は攝津（大阪府の北西部から兵庫県南東部あたり）の住江（住吉）付近に移ったと記されている。もしこの廣慧が同一人物であるならば、室泉寺（靈運寺末・神鳳寺の宿寺）や神鳳寺における受戒等の関係を考慮しても、これらと縁の深い真言律系統の寺院に入ったのであろうか。この辺りには、快円が開創した地藏院があつたとされ（一六八八年に開創、一九〇一年に別な場所へ移築）、現在（移築後）でも地藏院には快円の墓があるとされている（財団法人大阪都市協会編『大正区史』二六七頁）。

いずれにしても、この廣慧の移錫には実相も隨行しており、実相の名が『神鳳一派僧名帳』の中に見出せ、さらに後々神鳳寺において活躍することからも、室泉寺と『神鳳一派僧名帳』に記された廣慧が同一人物である可能性は低くないように思われる。

一二 現在神鳳寺は廢寺となっているが、当時は野中寺、西明寺と共に「律の三僧坊」の一つに数えられ、律研鑽の道場として

隆盛していた。

- 一三 快運房観慧のことか『神鳳一派僧名帳』(稻城信子『日本における戒律伝播の研究』「翻刻編」九四頁上段)
- 一四 高野山大学附属図書館所蔵『秘密一乗戸羅眼髓』十丁左〜十二丁右
- 一五 高野山大学附属図書館所蔵『秘密一乗戸羅眼髓』十一丁右〜十二丁左
- 一六 「宋」の間違いか。
- 一七 「景雲」の間違いか。
- 一八 高野山大学附属図書館所蔵『秘密一乗戸羅眼髓』十二丁左〜十三丁右
- 一九 「印」の間違いか。「印」の異体字に、この字形がある。文脈から見た意味上からいって「印」の方が良いであろう。
- 二〇 高野山大学附属図書館所蔵『秘密一乗戸羅眼髓』の十一丁右下に「四分は勝れ餘律の劣なるか故、四分を用」と謂」の押紙あり(高野山大学附属図書館より頂戴した紙焼による)。
- 二一 高野山大学附属図書館所蔵『秘密一乗戸羅眼髓』十二丁右〜十三丁右
- 二二 七四一年「国分寺建立の詔」(『続日本紀』巻第十四)が出されたことにより、国分二寺の建立がはじまった(後に東大寺を総本山とする)。そして東大寺の創建は、七五二年、菩提僊那により東大寺盧舎那仏の開眼法要が営まれていることが知られる。つまり、東大寺・国分寺のどちらも鑑真以前の創建であり、実相が「鑑真が来朝して戒壇を開いたこと」によって国分寺の興造をした」とする指摘については、歴史的な誤認をしていた可能性が考えられる。もしくは地方の国分寺が遅れて順次整備されていたと捉えており、その点を指して言及しているのであるか(これについては七四七年の「国分寺造営催促の詔」にて、国分寺建立の催促が出されていることから、進捗が悪かったことが推測できる)。
- 二三 高野山大学附属図書館所蔵『秘密一乗戸羅眼髓』十三丁左〜十四丁左
- 二四 高野山大学附属図書館所蔵『秘密一乗戸羅眼髓』十四丁左

- 二五 龍谷大学図書館所蔵『旭照霜露編』五丁左
- 二六 龍谷大学図書館所蔵『旭照霜露編』五丁左〜六丁右
- 二七 龍谷大学図書館所蔵『旭照霜露編』六丁右
- 二八 龍谷大学図書館所蔵『旭照霜露編』六丁右〜七丁右
- 二九 武内孝善「実惠受具令攷」（『佐藤隆賢博士古稀記念論文集 仏教教理思想の研究』一九九八）、頼富本宏「空海弟子集団の成立」（『智山学報』第五十六号、二〇〇七）
- 三〇 龍谷大学図書館所蔵『旭照霜露編』二十七丁右
- 三一 佐竹隆信「実相律師による『真言律行問答』批判」（『川崎大師教学研究所紀要』第四号、二〇一九）
- 三二 藤谷厚生「『三國毘尼伝』にみる近世真言律の特徴について」（『印度學佛教學研究第五十四卷』第二号、二〇〇六）
- 三三 苦米地誠一「弘法大師に於る戒について」（『智山学報』第三十九輯、一九九〇）
- 三四 佐竹隆信「東長寺所蔵『開祖即禪実相和尚伝記』の紹介と翻刻」（『川崎大師教学研究所紀要』第三号、二〇一八）六八頁
- 三五 藤谷厚生「『三國毘尼伝』にみる近世真言律の特徴について」（『印度學佛教學研究第五十四卷』第二号、二〇〇六）
- ここでは近世「通受自誓」に依る受戒が流行したと指摘されている。これによれば、当時自誓受戒した者が、出家希望の沙彌等に授戒（従他受）しなかったことになる。周知の通り、叡尊達のように自誓受後（五師・十師が揃えば）、自誓を用いる必要がなく、従他受により授戒が行われていたことは明白である。また江戸期になり、戒律が廢れていた中で、明忍が戒律復興を志して自誓受戒にて得戒し、戒律復興の先驅をなした。それが再び廢れたことによつて、もう一度自誓受戒が依用されるようになったのであるか（もしくは叡尊や明忍に倣つて従他受ではなく、あくまでも自誓受戒を行ったのであろうか）。
- これらの問題を踏まえると、当時の神鳳寺にて受戒した実相の自誓受戒に関する考え方は、当時の実態を明らかにする

上でも、重要になってくることは確かである。

〈キーワード〉実相、『秘密一乗尸羅眼髓』、『旭照霜露編』、戒律伝来、有部律興隆運動