

## 実相律師の戒律観③

―「師資相承」と「自誓受戒」の位置―

佐 竹 隆 信

一、はじめに

日本では鑑真（六八八～七六三）が伝えた受戒作法（『四分律』に依る）が廃れると、たびたび戒律復興運動が展開された。特に鎌倉時代になると唐招提寺覚盛（一一九四～一二四九）や西大寺叡尊（一二〇一～一二九〇）などは、自誓受戒による通受によって具足戒を受戒（受具）し、戒律の復興に尽力して、後世に多大な影響を及ぼした。鎌倉期における戒律の復興、両師の活躍で特筆すべきは自誓受戒による通受の確立であろう。自誓受戒については、すでに奈良時代の鑑真来朝以前の段階で、『占察善悪業報経』（以下『占察経』）を根拠として賢環たちによりに行われていたとされる。これらの価値を両師が再発見し、如法比丘性の獲得を目指したことは極めて重要である。そもそも受戒方法には、大きく分けて現前の三

師七証（もしくは三師二証）を必要とする「從他受」と、自ら誓いを立てて受戒をする「自誓受戒」がある。從來（小乘）の受戒は、七衆が各々の別解脱律儀戒を師に従って受ける形であった。つまり苾芻（比丘）であれば三師七証の下で「白四羯磨」に依って具足戒を受戒することになる。これに対して大乘の菩薩は菩薩戒を受戒するが、『瑜伽論』に説かれる菩薩戒（瑜伽戒）は三聚淨戒（摂律儀戒七衆別解脱戒、摂善法戒諸々の善行を修行する事、摂衆生戒一切の衆生を利益する事）を内容（戒相）とし、菩薩には自らの受けている別解脱律儀を菩薩戒として受持することが求められた。これにより菩薩比丘の場合は、具足戒が菩薩戒に転ずるのである。これに対して鎌倉期の戒律復興では、この摂律儀戒を菩薩戒の戒相では無く、別解脱律儀の受戒そのものとみなすようになり、三聚淨戒羯磨による受戒によつて、菩薩戒として別解脱律儀を同時に受戒できるとした。これによつて通受（三聚淨戒を続けて一度に受ける事）と別受（摂律儀戒である七衆それぞれの別解脱律儀を別々に受ける事）という受戒法が生まれた。これらには仏法が東漸するにあたり多種多様な変化、独特な理解や思想が生じたが、それらはいずれも如法の比丘（もしくは菩薩比丘）性などを獲得するための試みであったという事は、留意しておかなければならない。

この覚盛や叡尊の活躍の後、再び戒律の衰退期を迎えるが、江戸期に至り槇尾平等心王院明忍（二五六七～一六一〇）を先駆者として、多くの律僧により戒律復興や研鑽がなされ、再び戒律復興運動が盛んとなる。その中、学如（一七二一～一七七三）や密門（一七八八）、等空（一七三五～一八一六）などを中心として「有部律興隆運動」が起り、過去の戒律復興や思想とは一線を画す、独特な運動が展開される

ことになる。これにより従来の四分律を依用する僧と有部律興隆を掲げる僧侶の間で論争が展開され、真言宗系統のみならず、広く影響を与えたと考えられている。また上田靈城氏は、現代でも用いられている「真言律」という言葉に注目し、さらに「宗門為本」という考え方を提示して、その展開を指摘されている。上田靈城氏によれば、初期の頃は「真言律」という名称を「律と真言の兼学を漠然と称したものの」としていたが、その後は「真言律」という名称を「真言の人が行ふ律と云ふ意味」として捉えるようになった。そしてこの転換の契機には、浄厳が『真言律弁』を著した頃が挙げられ、「浄土律」や「禅律」という名称が用いられるようになった（他の各宗派でも律の兼学があった）と述べられている。加えて上田靈城氏は、

真言律とは如何なる宗旨かを幕府に説明したのが、真言律弁であった。この注進の中で浄厳は、靈雲寺が「如法の真言宗」であることを極めて強い調子で訴える。それは、通念としての当時の真言律が、実は律為本思想を基調としているのに対し、浄厳提唱の真言律こそ真言為本を基調とする僧団であることを表明するためである。

とも指摘されており、真言宗における律学混在の問題、その相違を詳しく指摘されている。つまり上田靈城氏は「真言律」という通称（公的な名称）を初めて用いた人物、その指標を浄厳（一六三九～一七〇二）としている。この「真言律」の呼称や意義については、別途検討する必要がある。

さて現在、江戸期の一般的な受戒作法は、自誓受戒による比丘性の獲得であることが知られるように

なつてきている。これについては藤谷厚生氏の研究でも、<sup>四</sup>

近世期の戒律復興は京都植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（マコ）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。

と指摘されていることから、江戸期において自誓受戒は、真言宗系統の戒律復興を担った僧たちにおいて、公認の出家作法であったのであろう。<sup>五</sup> それでは当時、なぜ自誓受戒をして比丘となった者が具足戒受戒（受具）希望の沙弥等に授戒（従他受）しなかつたのであろうか。中世（鎌倉期）に戒律復興を果した叡尊たちのように、自誓受戒による比丘が一定数揃った後は（授戒儀礼に必要な五師・十師が揃えば）自誓受を用いる必要がなく、従他受による授戒が行われていたことは明白である。もしくは江戸期の明忍が自誓受戒にて得戒し、戒律復興の先驅をなしたことが、自誓受戒依用の伝統となったのであろうか。それとも、さらに遡り叡尊や覚盛などの戒律復興運動を開始した先師たちに倣って従他受ではなく、あくまでも自誓受戒を行ったのであろうか。この時、日本伝統の受戒道場である三戒壇がどのような実状

であったかは不明であるが、自誓受戒が幅広く展開されていたことから、その衰退は予測される<sup>六</sup>。いずれにしても自誓受戒の隆盛は、日本仏教史にとっても重要な問題であるといえよう。

享保十四年（一七二九）、筑前国千如寺（現福岡県糸島市の大悲王院）実相（一七〇五～一七六八）は、和泉州（現大阪南部）の大鳥山神鳳寺において通受による受戒（自誓受戒）を行っている<sup>七</sup>。さらに自誓受戒については実相の伝記に<sup>八</sup>「事務の暇に『自誓受戒方軌』を撰して<sup>（マ）</sup>諸を神鳳の知事寮に真き、以つて進具の行用に資して、その軌、見に僧坊に行ず」とあることから、当時の神鳳寺では先行研究の指摘の通り「自誓受戒」が用いられていたであろう。

以前、拙稿で指摘した通り実相は自誓通受の後、別受による受戒を行っていない。しかし実相は、その著作より確認できる戒律の伝来に対する理解の中で、師授（師から直接教えを授かること）である「師資相承」を重視している点が確認できた<sup>九</sup>。それでは自誓受戒における「師授」は何を指すのであろうか。本論では、これらの問題を踏まえて実相の「師資相承」と「自誓受戒」の関係について一考察を述べたい。また本論考執筆に際して『秘密一乗戸羅眼髓』『旭照霜露編』『自誓通受菩薩戒方軌』『根本有部律受戒法儀』を閲覧使用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、大悲王院の喜多村龍介師、福王寺の亀尾祥宏師に対して、ここに記して感謝の意を表したい。

## 一、受戒における師資相承

(イ) 実相が用いる「師資相承」について

実相は戒律伝来における理解の中で、師より直接教えを授かる言葉として、「相承」や「面授」などの言葉を用いている。これらは受戒に限らず、それぞれ教えを伝える段階で用いられているが、そこにとのような違いがあるのであろうか。

そもそも「師資相承」は師から弟子へ「法」が伝わることを指し、戒律の授受などにおいても頻繁に用いられてきた。これについて箕輪顕量氏は『律苑僧宝伝』を引き、

ところで『律苑僧宝伝』の伝記中に、興味深い記事が見える。そこには「既に諸宗を博し而して律門の振るわざるを歎く。意を極めて披尋す。即ち曰く、戒は師師（資の誤りか？）の授受を貫く。我、勤究すると雖も師授無しを奈何。是において春日神社に詣で、七昼夜を約し、殷勤に祈祷せり」とある。実範は戒律の復興をするに当たり春日神社に祈祷し、また戒律は「師師の授受」でなければならぬと述べていたというのである。この師資の相承を強調する点は、より早い伝記である『元亨釈書』巻第十三の伝の中でも「乃ち念じて言わく、戒は伝授を貴ぶ」とあることから、おそらく実範の実際の心境を伝えたものであろう。すなわち彼は、七衆戒の従他受の原則を意識していたよ

うであり、そのことを強調していたことが想像されるのである。

と興味深い指摘をなされている。これは実範（一四四）が受戒に際して「師資相承」と「従他受」、つまり三師七証の揃った受戒作法を強く意識していたことを示している。やがて実範の興した戒律復興の流れは、再び衰微することになるが、この「師資相承」の意識が直接的に実相たち江戸期の律家に影響を与えたのであろうか。尚、現時点で、後の戒律復興を担った叡尊たちの「師資相承」に関する考えについては確認していない。

そこで、まず実相が用いる「師資相承」を示すワードについて整理を行いたい。実相の著作の中、戒律に関するものは『秘密一乗尸羅眼髓』と『旭照霜露編』である。その中で「師資相承」に関連するのは「相承」「面授」「師授」「授受」「師承」「祖承」「親承」「付嘱」「稟承」である。そこで、これらの語義を一般的な内容で整理すると左記の通りとなる。

- 相承…弟子が師から法を授かること。
- 面授…師と弟子が直接に向かい合って法を授けること。
- 師授…弟子からすれば、師から法を授けられること。
- 授受…（師が）授けることと、（弟子が）受けること。
- 師承…弟子が師から法を受け継ぐこと。

- 祖承…(祖師から)連綿として受け継がれてきた法を、師から師、そして弟子へ受け継いでいくこと。
- 親承…<sup>二</sup>親しく(師資対面により直接)法を受け継ぐこと。
- 付嘱…法を授け託すこと。
- 稟承…法を受け継ぐこと。

これらはいずれも具体的な法を弟子が師より教わることや、その「証」として用いられており、大まかな部分で語義の相違はないといえよう。そこで、ここでは実相がこれらを同様、もしくは近い意味で「相承」を表すのに用いていたものと想定し「師資相承」について考えていきたい。

はじめに実相は南山律宗の祖である道宣(五九六～六六七)について<sup>三</sup>「南山、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」と述べ、道宣が四分律を受持伝戒したのは「師授」を重視していたからであると記している。これは日本に『四分律』に依る受戒作法を伝えた鑑真が法孫にあたること、その正当性を「相承」により示すために記したのであろう。さらには有部律派の主張を強く意識し、その反論として記したとも考えられる。続いて実相は「律密祖承」において密教経典を引用し<sup>四</sup>、

凡そ、それ仏法は祖承を尚とぶなり。毘盧遮那すら尚し古仏に稟ける故に。『大日経』に曰く「汝、摩訶薩埵よ、一心にまさに諦に聴くべし。まさに広く灌頂を説くべし。古仏の開示し玉ふ所なり」と。また曰く「一切智の世尊は諸法に自在を得たり。その通達する所の如く方便して衆生を度し玉



ふ。これ諸先仏の説なり」と。『金剛頂經』に依るに毘盧遮那は金剛手に授ける故に。彼の經に曰く「時に婆伽梵、一切如来の成就し玉へる金剛を以て、彼の普賢摩訶菩提薩埵に一切如来転輪王灌頂を授与し玉ふ。一切仏身の宝冠繒綵を以て灌頂し已て双手に授与す。則ち一切如来は金剛名を以て金剛手と号して金剛手灌頂し玉ふ」と。『出生義』に依るに「毘盧遮那は釈迦如来に授け、釈迦如来は金剛手に授ける故に」。『出生義』に曰く「この教門は既に大乘なる故にその授受すること難し。伝法の阿闍梨は縦ひ、その器を扱ひ得るとも、必ず授くるに菩薩性戒を以てし大法壇に入りて、甘露灌頂して然して後に以て仏心の闕に入ることを示す。或いは、これしからざれば、則ち受行の者は利なし。伝度の者は罪を獲る故に、仏より已降た迭相して付嘱す。釈師子は毘盧遮那如来に方に授かることを得て、誓約して金剛薩埵に伝ふ」と。この二途ある所以んは『十八会指帰』『出生義』に依らば、則ち毘盧遮那は色界頂に於て、四部の輪を転じ已て閻浮に降生し化城を起ちて以て、衆生を誘進し已て機熟し、時至て遂に却て、自受用身に住して三密門を説き玉ふ。金剛手は結集して鉄塔の中に安ずる故に毘盧遮那、釈迦如来、金剛手と次第に付嘱す。『金剛頂經』に依らば則ち、即ち却て自受用身に住す。釈迦如来は即ち是れ毘盧遮那なるが故に、本に従へて毘盧遮那、金剛手と次第に付嘱す。

と述べている。これによれば、仏法は祖承を貴ぶとして、大日如来も古仏から法を授けられているから例外ではないとし『大日經』より二文を引いている。続いて『金剛頂一切如来真實撰大乘現証大教王經』

を引いて、大日如来が金剛手に（灌頂を）授ける因縁を挙げ、さらに『金剛頂瑜伽三十七尊出生義』を引いて、大日如来が（灌頂を）釈迦如来に授け、釈迦如来が金剛手に授けたことを示している。この〈大日如来↓金剛手〉と〈大日如来↓釈迦如来↓金剛手〉という二通りの伝については『金剛頂瑜伽十八会指帰』と『金剛頂瑜伽三十七尊出生義』を参考にして、大日如来は色究竟天において、四仏を出生した後、閻浮提に（釈尊として）降生し、方便を以て衆生を誘いて導いた。その後、機が熟した時、はじめて自受用身を示して三密門を説かれた。そして金剛手は、大日如来が説かれたこれらの教えをまとめ、鉄塔の中に収めたのであるから、教えは大日如来、釈迦如来、金剛手と次第に付嘱されたのである、と述べている。加えて『金剛頂経』<sup>一五</sup>を参考とし、釈迦如来は大日如来と同体であるため、大日如来より金剛手へと次第に付嘱された、と真相は主張している。ここで真相が灌頂をあえて引用した理由については、灌頂に先立って授けられる三昧耶戒を意識していたことも考慮すべきであろうか。いずれにしても、これらは密教における灌頂、その「相承」を示しており、次に続く顕教と密教の比較（相承が欠けた場合の相違）や戒律の相承に先立ち引用されたのであろう。尚、ここで引用した部分には元一六の場所が不明の貼紙が付されており、そこには「もし相承を欠すれば成就せず」と記されている。「相承」という言葉や内容的にも、この付近を指していると推察され、真相は正しい法の成就と相承が互いに必要不可欠な関係にある、と考えていたのであろう。続いて前の引用を受けて真相は顕教と密教の相承について、<sup>一七</sup>

顕教の如きは、相承を貴ぶと雖も、理に於て通達すれば、設ひ授受せざるも亦、過を科せず。故に

南獄・天台の『法華』を弘闡する。豁然として法華三昧を証得して、自の所証に依りて旋轉自在なり。いまだ必ずしも西來の祖師に稟承せず。杜順・智嚴の華嚴宗を豎るも、自の智見に依りて、いまだ必ずしも祖承せず。故に法相に曰く、新教宗は依用し難しと。律と密はしからず。もし師承欠すれば、則ち嚴科に処す。所以は何ん。秘密一乘は諸仏自証の法、大祖毘盧遮那より以來た、師資面授して自裁を許さず。密部の経軌に弥綸して越三摩耶罪を説く。

と述べている。これによれば、顕教では祖承を貴ぶけれども、真理に到達できれば、たとえ授受が行われなくても罪が生じることはない。そのため南岳大師慧思（五一五～五七七）や天台大師智顛（五三八～五九七）は『法華経』を広く明らかにされた。迷いが晴れたように悟りである法華三昧を証得し、自身が得た智見によつて教えを解釈して広めることなどが自由自在となつた。必ずしも西より來た祖師などから印可を受けたわけではない。杜順（五五七～六四〇）や智嚴（六〇二～六六八）が華嚴宗を立てたのも自らの智見に依るものであり、必ずしも祖承を受けたわけではない。そのため法相では、新しく立てられた教義は依用するのが難しい、とされる。しかし戒律と密教はこれらに当てはまらず、もし師承が欠けてしまえば嚴しい罰がある。その理由は何であろうか。密教は諸仏自証の法であり、大日如來より師資面授して自から判断することを許していない。密部の経軌にあまねくあるように、「越三昧耶罪」を説いていることから知られる、と実相は主張している。ここでは顕教として天台宗や華嚴宗などを例にあげ、これらが相承を重んじつつも自身の内証（自心の中の悟り）を重要視し、相承がなくとも罪が生

じないと理解している。これに対して密教は師承が欠けると「越三昧耶」に落ちると述べ、同様に戒律も師承が欠けると罰則が生じる、と認識している。さらに実相は律蔵の「師資相承」について<sup>一八</sup>

律蔵の如きは、受体を領納して無上菩提の本となす。本師釈迦如来より以降た師資親承して自ら恣にすることを許さず。師授に依らざれば、賊住難自称苾芻と名づく。また諸部律蔵に弥く編せり。ここに煩わしくせず。また『瑜伽』の自然受に苾芻律儀を除く。『略纂』『樞要』『法苑義林』に小乗出家の五衆の律儀は、従他受にす。必ず従他にする故に。まさに知るべし、律蔵別受の五衆は、必ず師承を偸る。師にまた師を須ゆ故に祖承あり。

と述べている。これによれば、律蔵を受持することが悟りへ至るための根本である。これは釈尊より師資相承されてきたものであり、自身のほしのままにすることはできない。それに従わないのであれば「賊住難自称苾芻」と名づける。また『瑜伽師地論』（以下『瑜伽論』）には、自然受（戒師より受けず、自己の清い心に受ける事）について、苾芻の律儀は受けることができない、とある。『瑜伽師地論略纂』（以下『略纂』）や『成唯識論樞要』（以下『樞要』）、『法苑義林』（以下『法苑』）等に説かれるように、小乗出家五衆の律儀戒（別解脱律儀）は従他受を用いてきた。そのため別受を用いる五衆は師承を行ってきており、その師にもまた師がいることから祖承となる、と述べて師資相承こそ正法であるとし、その必要性を強く説いている。加えて実相は実範の例を挙げて<sup>一九</sup>

師資面授すれば、則ち越法罪を得ざる如し。実範の時の如く、必ず智行は耕師より勝るるの人ありて、

実範、智行を扱はずして西大の耕師に受けることは何ぞや。戒律の法は必ず師授を須ゆればなり。

と述べている。これによれば、師が弟子に面授すれば、越法罪(越三昧耶)が生じない。実範の時のように、智(智慧)と行(実践的な修行・作法)が耕師よりも勝れた人がいても、実範が智行を扱はずに西大寺の耕師に受けたのはどうしてか。戒律の法(の授受)については、必ず師授を用いてきたからである、として相承の正統性を改めて強調している。

また実相は『旭照霜露編』において有部律派の従他受に関する部分で、

諸部の小乗の羯磨受戒は、必ず従他受にして、これを大乘『瑜伽』に検するに『略纂』『唯識樞要』『法苑義林』、円測、恒景、惠倫等の師、並びに『瑜伽』に依る。小乗別受出家五衆の戒は必ず従他受と言ふ。必ず従他受なる故に、師もまた師に随ふ故に祖承有り。もし祖承を欠すれば成就せず。これによりて驗として知ぬ。四分の師あると雖も、これに随て有部戒を受くべからず。況や今時四分の師無きをや。

と述べている。これによれば諸部における小乗の受戒は必ず従他受の形をとっており、大乘においても『瑜伽論』に従つて、小乗の別受による出家五衆は従他受の形をとる。そのため師もまた師より授かることから祖承となる。これが欠けてしまうと成就することはない(比丘ならば比丘性を獲得できない)。つまり師資相承を考慮すれば、四分律の師から有部律を受戒することはできない。そもそも今時は、四分律の師ですらないのに、どのように受戒するつもりでいるのだろうか、と指摘している。ここでは師

資相承のない有部律派を批判しているわけであるが、実相自身も四分律の師がいないことを認識している。おそらく、これこそが実相ら江戸期の僧侶が自誓受戒に傾倒した理由であろう。要するに江戸期戒律復興運動を担った実相たちは、自誓受戒の特徴である本尊（釈尊など）を戒師とする作法、仏や菩薩を受戒の証明師などとする点（三師七証の代わりとして）を、師資相承（ここでは直接的に仏より受戒する）にあてて考えていたのではないだろうか。つまり『四分律』の具足戒受持という如法比丘が居ないのであれば、如法な別受はできないことになろう。これに対して自誓受戒は仏菩薩を三師七証として勧請し、その仏菩薩から直接に具足戒を受戒したとすれば、祖承を具えた如法な受戒が成立すると考えられたのではないだろうか。加えて言えば現前の別受による受戒では如法となり得ないことから、自誓受戒を如法と捉えて専らとしたのであろう。

以上のことから実相の考える受戒の師資相承は、密教における灌頂（そこで授けられる三昧耶戒も意識してか）のように、その授受の正統性を保証すると共に、「法の成就」である教えの本質を得る証として捉えていたのであろう。さらに言えば、実相は戒律の授受に際して相承が欠如した場合、密教における「越三昧耶」のように罪が生じると捉えていたのではないだろうか。加えて実相の活躍時には『四分律』受持の師がいないと記されている。このことから実相は自誓受戒という方法こそが、当時において師資相承（諸仏菩薩を三師七証の代りとした）を可能にする唯一の方法として認識していたと考えられる。

次に実相と同時期に活躍し「有部律興隆運動」を展開した学如の「相承」について確認しておきたい。

（口）学如が用いる「師資相承」について

実相と論争を展開した学如の著作にも「相承」に関する記述が若干ながら確認できた。実相との比較のため、この時代の僧侶の認識を含めて、その内容を確認しておきたい。まず学如は『真言律行問答』において、叡尊に関する部分で、<sup>一三</sup>

古今の事実を考るに、興正時代の律行と今時の律行とは、恐らくは差異あるべし。興正等は、もと醍醐の真言僧にてありける。故に西大寺律興隆の後も、真言を専とし一固の法流、今に相承せり。

と述べている。これによれば、歴史的に見て叡尊の律行と今時の律行とは、恐らくは異なる部分があるだろう。叡尊たちは元醍醐の真言僧であった。そのため、西大寺における戒律興隆の後も、真言密教をひたすらに行じて、一固の法流として今に相承されてきた、と述べている。ここでは法流相続を表す語として、相承が用いられている。さらに学如は惠果阿闍梨（七四六〜八〇五）の部分で、<sup>一三</sup>

青龍寺の格古より四分相承の寺なる故、その身の本学は有部なれども所依に准じて四分兼学したまふものなるべし。

とし、青龍寺は昔から『四分律』を相承してきた寺院であるため、惠果の本学は有部であるけれども、青龍寺の規則に習い、『四分律』を兼学されていたのである、と主張している。ここでは青龍寺において『四分律』が伝統的に用いられてきたことを示す語として相承が用いられている。加えて学如は律行

の不足した真言僧について「凡そ律には疎略ありとも經論二四二学は野沢の相承明白に学せば如法と称すべし」とし、律行において疎略があったとしても、「經」と「論」の二学、小野・広沢流の教えを相承して正しく学んでいれば如法僧というべきである、と述べている。ここでは法流の相承が律行不足の僧を如法僧にするという、学如の独特な思想を示す語として、相承が用いられている。そして学如は当時の沙弥戒における授受の実態を示して、二五

後世に律儀亡て具戒に進むもの少しといへども、最初出家の時、必ず沙弥の十戒を授くること声聞の軌則を用ゆ。これ則ち古来の相承、野沢共許の軌則なり。

と述べている。これによれば、後世に律儀が廢れ、具足戒を受ける者が減つたとしても、出家の時、必ず沙弥の十戒を授けるのに声聞の軌則を用いてきた。これこそが古来の相承にして、小野・広沢流において共許の軌則である、と主張している。ここでは出家時に用いる沙弥戒の軌則について、その相承を示す語として用いられている。次に学如は高野山金剛峯寺について、二六

此山に於ては古来の宗義を相承し、確乎として動ぜざるは護法の神力なるべけれども、亦は寛みの助力かと覺へ侍る。

と記し、この山においては古来、宗門の根本教義を相承し、しっかりとして少しも動じないのは護法の神力によるものであるが、はたまた寛み（ゆとり）という助力が働いているのではないかと考えさせられる、と述べている。ここでも教義の相承を示す語として用いられている。



また学如は『真言律行問答』の「追加問答」の中で円行（七九九〜八五二）について、<sup>二七</sup>

『小野六帖』に編ずるところの教日の序に円行有部に依て受具すと云へり。『真言伝』にも教日の序を用て有部に依と云ふ。『本朝高僧伝』は『真言伝』を写すといへども此事を疑て有部の二字を去る。

又そのゆへは東大寺の戒壇は本四分相承す。

と記し、『小野六帖』（に載せられた教日の序）によれば、円行（七九九〜八五二）は有部に依り受具したとある。さらに『真言伝』にも教日の序を以て有部に依るとある。そして『本朝高僧伝』は『真言伝』を写したとされるが、これを疑つて「有部」の二字を取り去つた。その理由は、東大寺の戒壇が『四分律』により相承されているためである、と述べている。ここでは東大寺における『四分律』依用を示す語として、相承が用いられている。次に学如は空海（七七四〜八三五）に関する部分で、<sup>二六</sup>

大師も恵果に同じく始は『四分律』を受といへとも、恵果に参じて法を受し以後は改て有部を本学とし玉へり。若ししからずんば高祖の有部に改めたまう来曆なし。真言所学は師資相承を規模とす。と記している。これによれば空海も恵果と同様に、初めは『四分律』に依つて受戒したが、恵果より密教の教えを受けた後は有部律依用となつた。もしそうでなければ空海が有部律に改める機会がない。真言所学は師資相承を根柢とするのであるから、と主張している。ここにおいて学如は、恵果から空海への密教相承とともに、有部律の受戒が同時に行われていた、と認識している。

以上確認してきた通り、学如の捉える「師資相承」も実相と大きく隔たりがないことが確認できた（自

誓受戒に関する師資相承は見当たらない。これが直接江戸期の律家の認識とは言えないが、実相が「律と密の相承」を強く結びつけて考えていた点と、学如が密教相承に合わせて有部律の受戒が行われていたと認識している点は、とりわけ注目に値すべきところであろう。

### 三、学如と実相の「自誓受戒」について

#### (イ) 学如と自誓受戒

次に自誓受戒による通受が主流であったと考えられる江戸期において、有部律興隆運動を展開した学如たち有部律派はどのような受戒方法をとっていたのであろうか。まず学如は『真言律行問答』において、<sup>二九</sup>

西大寺の律は漸々衰微して、ただ軌則のみを行じて実行なかりしに、慶長年中、高雄の晋海僧正、律再興の志ありて弟子明忍を西大寺へ遣わし、律文を習学せしめたまふ。その時、西大寺に友尊と云ふ僧あり。丹波の中山寺に恵雲と云ふ僧あり。明忍は彼の二人と志を合し、槇尾において自誓受具し明忍自ら『行事抄』を講じ、また西大寺の高珍上人を請じて『四分律』を講ぜしめ、大いに律範をなし如法に行われければ、晋海僧正、高雄の知行の内を三十餘石分けて、槇尾へ寄附せられけり。それより今日まで如法の『四分律』学は絶へることなし。これ偏に晋海僧正の力なり。明忍あ

りといへども、僧正無んば、いかんぞ、この勲功あらんや。僧正の身に律行したまふことは聞へざれども天下の律に志あるもの皆なこれに従て律を行ひけるは畢竟する処、これ晋海の行ひたまう道理なり。

と述べており、自誓受戒にて得戒した明忍（一五六七〜一六一〇）を挙げ、さらにはその師である高雄の晋海僧正（生没年不明）の功績を記して、江戸期における『四分律』隆盛の根拠を示している。さらに学如は『真言律行問答』において<sup>三〇</sup>「彼の中川は則を農叟に求め、西大は廢を自誓に興し、泉涌は全を大宋に伝へし如し」として、受戒作法の具体的内容については取り上げていないが、実範や叡尊、俊苒などの戒律復興の手立てを挙げている。

現時点で有部律派における資料は学如のみに限られる。そして、その取り上げられている情報も僅かなため、ここより自誓受戒に関する全体像を捉えるのは難しい。しかし、三師七証が揃わない状況において学如たちは、間違いなく通受の自誓受戒により比丘性獲得（有部律受持）を行っていたのであろう。

ところで、学如の住した広島県安芸郡福王寺には『根本有部律受戒法儀』という自誓受戒に関する著作が伝わっている。本書表題には直書き外題で「根本有部律受戒法儀 学如記」と記され<sup>三一</sup>、表紙右下には「新山二十一世住玉幢」とある。さらに書写奥書に「皆天保十年亥八月三日写功成就了／藝陽沙門玉幢」とあることから、玉幢が（？）一八三九（？）一八三九年に本書を書写し所持していた事がわかる。加えて首題上部に所蔵印として単廓陽刻朱方円印「月光山／法蔵書」が押印されており、本書が月光山<sup>三四</sup>

なる寺院に所蔵されていたことも確認できる。<sup>三五</sup> 続いて他の書写奥書に注目すると、<sup>三六</sup>

当受戒法儀一卷、高野山真別処円通律寺西北寮に於て写し了んぬ。今この功德により律法久住、利益有情、天心和尚の増進仏果、報恩謝徳、乃至、法界平等得樂

于時延享三年七月四日

和州宇智郡丹原村柴水山吉祥律寺

比丘自証

皆寛政十一己未年二月初四日、これを写し了んぬ

芸陽沙門高誠

とある。自証（？～一七四六？）の姓実来歴については不明であるが、これによれば奥書において天心和尚の仏果増進を祈っていることがわかる。この天心和尚（？～一七四一）は真別処の第七世にあたること<sup>三七</sup>から、自証の活躍もこの時代付近であると考えられよう。加えて奥書に「和州宇智郡丹原村柴水山吉祥寺」とあることから、現奈良県紫水山吉祥寺に住していたと考えられる。この吉祥寺については、浅井証善氏が『別所栄厳和上伝』<sup>三八</sup>の中で、『円通寺累代先師過去名簿』「又兼住和州柴水山吉祥寺」を引いて、江戸時代（真別処第五世法雲の頃）より真別処の末寺となっていたことが指摘されている。つまり既に第五世以降末寺化していたという点を考慮すれば、自証も真別処の系統に属した僧侶であったと考えられる。さらに有部律興隆運動以降、吉祥寺は真別処第十世密門をはじめとして、それらを弘めた真

別処の諸師と縁の深い寺院であったと考えられ、今後のさらなる調査に期待がかかる。

また高誠（？～一八三六？）については、広島県立文書館複製資料「不動院文書」の「伝法両部印可（広島明星院において）」によれば、天保七年（一八三六）八月十六日に「伝燈大阿闍梨耶高誠 大法師玉幢」として玉幢に印可を授けている。つまり高誠と玉幢は受法上の師弟関係にあり、これにより玉幢が師である高誠所持の『根本有部律受戒法義』を書写した可能性は非常に高いと思われる。

次に首題に注目してみると、本書『根本有部律受戒法義』の首題は「受戒法儀」となっている。外題には「根本有部律」とあるが、その内容は有部律とも四分律ともいえないものである。さらに『根本有部律受戒法義』の冒頭部分を確認してみたい。そこには、<sup>三九</sup>

得戒の方軌<sup>法</sup>に大要二あり。一には通受、二には別受。今通受を明かす中に於て二つ、一には自誓得、二には従他受。初めの自誓得の法を明すに略して十門あり。一は種姓、二は発心、三は解語、四は三思、五は三等起、六は三表、七は三無表、八は羯磨、九は発願、十は階位。

とあり、本書が受戒作法を簡易に示しつつ、特に自誓受戒について記した書であることが分かる。ここに見られる「受戒法儀」の目次の後、「具種姓第一」から本文が始まり「階位第十」で終わった後に「三等起之図」が載せられ、そこに「正徳六年丙申曆六月、北室においてこれを書し畢んぬ」の奥書が付けられている。「当受戒法儀一卷、高野山真別処円通律寺西北寮に於て写し了んぬ」以下の本奥書は、頁を替え、高さも変えて書されており、「正徳」の奥書は「三等起之図」のみに掛かるものと思われる。

これを「受戒法儀」の後に載せたのが学如であるか、その後の書写者の誰かであるかは不明であるが、この図は本文の「定三思第四」「定三等起第五」に対応しており、この形態・内容からすると、学如自身の付記であつてもおかしくは無いであろう。

現時点で本書の成立や由来についての詳細な考察は別稿に譲り、本稿では資料紹介程度に留めおきたい。

(口)『旭照霜露編』『秘密一乘戸羅眼髓』にみる「自誓受戒」への言及

次に実相の「自誓受戒」に関する言及を確認していきたい。まず実相は有部律派による叡尊に対する言及への反論として、<sup>四〇</sup>

興正大士真言律行を中興せんと欲するに、有部の絶絃年已に尚なり。『四分』は授受すといえども、ただ是れ軌行のみ。故に自ら歎じて曰く、師承無きことを奈せん（つゞ）と。及ち遂に瑜伽等に依りて、自ら誓いて菩薩の三聚浄戒を受く。菩薩の自誓受戒を中興すと謂うべし。いまだ四分律宗を中興することを聞かず。

と述べている。これによれば叡尊は真言の律行を復興しようと試みたが、有部も絶えて久しく、『四分律』に依る受戒もあつたが形のみであつた。そこで『瑜伽論』をもとに自誓受戒を行つて三聚浄戒を発得した。そのため叡尊は自誓受戒を中興したのであり、四分律宗を中興したのではない、として学如の

叡尊理解（自誓受戒と四分律宗中興の相違）に対して批判を加えている。続いて実相は叡尊の自誓受戒について、<sup>四一</sup>

興正『瑜伽』に依りて自誓受戒して、律儀戒を『四分疏』と『鈔』に取る。『四分疏』と『鈔』は遍く大小三蔵を用ゆ。その後二聚をば、遍く大乘律を用ゆ。

と述べている。これによれば、叡尊は『瑜伽論』に依つて自誓受戒を行い、『四分律疏』や『四分律行事鈔』にて撰律儀戒を学び用いた。この『四分律疏』と『四分律行事鈔』は、あらゆる大・小乗の教えが収められた三蔵を用いている。残りの撰善法戒と撰衆生戒については大乘の律を用いた、と指摘している。ここで実相は叡尊たちが行つた自誓受戒、そして『四分律疏』と『四分律行事鈔』を用いて学んでいたことに言及している。この実相が挙げている両書は江戸期においても叡尊に倣つて、受戒前後で学ばれていたであろうか。さらに実相は『旭照霜露編』において「今天下の苾芻は興正に稟る故に、別に論ずることをもちひず」と述べている。ここでは当時（実相の中では明忍以降の江戸期か）において自誓受戒が用いられていた理由を明かしており、江戸期の僧侶が叡尊たちから受けた影響の大きさを窺うことができる。また実相は『旭照霜露編』の小乗別受再建において、<sup>四二</sup>

問ふ、今時小乗別受再建することを得るや。答ふ、諸律の説に準ずるに必ず三師七証の清浄を須う。

受は師の有犯を知り、十師互に有犯を知る。並びに成就せず。有部の絶絃は年すでに尚し。四分の訛替は、ただ軌行のみ。俊苾律師は縦ひ大宋に伝へるも、必ずしも久しく伝わらず。興正は如来の

使として、千歳不墜の綱紀を建立するは、蓋し、この為なり。

と記している。これによれば諸律に説かれることに準じれば、(別受再建は)三師七証の清浄性が必須である。これを用いなければ受ける者は師の過失を知り、十師は互いに過失を知ることになり、受戒の本質が成就しない。有部の系譜は絶えて久しく、四分の訛り衰えた系譜は、規則や作法のみである。俊苾律師が、大宋から北京律を伝えても、必ずしも長く定着しなかった。そのため叡尊は如来の使いとして、千年のような長い間、朽ちることのない原則(自誓受戒)を建立したのは、このためである、と述べている。ここで実相は三師七証を用いる従他受の受戒の代わりとして、自誓受戒を用いることから、別受による受戒の再建が難しいことを明かしている。

以上が『旭照霜露編』にみられる「自誓受戒」への言及である。次に、『秘密一乗戸羅眼髓』に「建立自受」の項目が立てられているので、そこに注目して詳細を確認したい。まず実相は「建立自受」<sup>四四</sup>の冒頭で、

『善戒經』に曰く、菩薩戒を受けんと欲せば、必ず先ず優婆塞の五戒、沙弥の十戒、比丘の具足戒を受くべし。譬へば重楼の四級あるが如く、初二三級に由らずして、四級に至と云はば、この処あることなし。『智度論』に曰く、釈迦法の中に別の菩薩僧なしと。凡そ西梵、東夏の風範はこれらの文に依る。設ひ菩薩と雖も、出家の菩薩は必ず出家五衆の律儀を受く。馬鳴の協尊者に随ひ、龍猛の有部律を受く、世親の有部を受学すること、諸の是の如き類、一を挙げて諸を例せよ。慈恩の『略纂』もまた、この説に同じ。蓋し玄奘の密誨なるべしと。



と述べている。これによれば『菩薩善戒經』には、菩薩戒を受ける者は、必ず優婆塞の五戒や沙弥の十戒、比丘の具足戒を受けるべきである。例えば四階建ての建物があり、一から二階・三階を経由しないで四階に到達することはできない。『智度論』には、釈迦の教えの中にも別の菩薩僧はない、と説かれている。およそインドや中国における日常の規則は、これらの文に依っている。たとえ菩薩と雖も、出家の菩薩であるならば、必ず出家五衆、それぞれの律儀を受ける。馬鳴が脇尊者に随い、龍猛が「有部律」を受け、世親が有部を受学したことなど、様々な前例の中から一部分を挙げて実例を示した。慈恩大師窺基(六三二～六八二)の『略纂』もこの説に同じである。これはまさしく玄奘(六〇二～六六四)の密かな教えである、と主張している。ここにおいて実相は経論を引いて本来出家の菩薩は、必ず別解脱律儀を受けなければならいと述べている。そして、ここで有部律受持の祖師を例にあげたのは、有部律派を意識してのことであろう。さらに実相は自誓受戒と従他受の問題として(以下、『旭照霜露編』と内容が重複する部分は取り上げない)、

何故ぞ興正は菩薩三聚自受を建立するや。答へて曰く、有部の絶絃、年既に尚し。それ四分は軌則の授受餘音、猶お存すと雖も、律説に依るに三師七証もし毀犯あれば、受法を成せず。故に自ら歎じて曰く、師承無きことを奈せん。乃ち遂に覺盛律師と『表無表章』を討論して乃ち知ぬ。『瑜伽』等の説に依りて自誓受戒すれば、則ち七衆の各々、その体を得て、その性を成ず。遂に嘉禎二年を以て自誓得戒す。これに因りて広く自誓受戒を明さん。『瑜伽論』に曰く、この中、或は他に由り、

自らに由りて律儀を受くことあり（円測に云く、依他受を弁ず。恒景に云く、通じて七衆及び日夜戒を明かす。私に云く、従他受は必ず他師に依る。また自己の発心乞戒に由る故に、自他に依ると曰ふ）。或は復た一つの唯だ自然受なるありて、苾芻律儀を除く、何以の故に。苾芻律儀は一切を受け堪えるにあらざるの由の故に。この故に苾芻律儀は自然受の義あることなし。簡択するを以ての故に、必ず他に依りて受くと（円測に云く、自浄心受は戒師に依らずと弁ず。『略纂』に曰く、在家の三衆及び菩薩戒は自然受に通じ、出家の五衆は他所に受くを要す。今二乗の戒を明す故に、従他に受くと）。『法苑義林』及び『樞要』の頌に曰く、苾芻は自受にあらず。他に従りて簡択する故に。近住等の諸戒は（『樞要』には近事及び近住に作る）自受にもし、また従他にもす。乃至結して曰く、これは出家五衆の戒を説くと。

と述べている。これによれば、叡尊は受戒に際して師承ができ無いことについて悩んだ末、覚盛律師と『表無表章』を討論したことにより解決策を見つけたことができた。それは『瑜伽論』等の説に依って自誓受戒すれば、七衆の各々が戒体を得て、その本質を獲得できることであつた。そして嘉禎二年（一一三六）に自誓受戒を行い、これにより自誓受戒が広く知れ渡っていった。『瑜伽論』には、従他受か自誓受戒のいずれかによって律儀を受けることが説かれている。円測（六一三～六九六）は、依他受（従他受）を用いることについて言及している。また恒景（<sup>四六</sup>六三四～七二二）は、総じて七衆が常に護持する戒を明かしている。ここだけの話であるが、従他受は必ず他師に依って行い、自身の発心により受戒を乞うことになるため自ら従他受を望む、と言われている。また別に一人で受ける「自然受」というものがあるが、

苾芻の律儀を受けることができないのは、どのような理由があつてなのか。それは苾芻の律儀には、すべての有情が受けても持つことのできない者がいるために授ける相手を選ぶ、という理由による。このように苾芻の律儀には自然受の意義が含まれていない。自身で従他受を選択するため、必ず他より受戒をする。円測によれば、自身の清らかな心より受戒することは戒師を必要としない、と言つている。『略纂』では、在家の三衆（近事男・近事女・近住の戒）と菩薩戒は、「自然受」にて受戒ができる。しかし、小乗の出家五衆の戒は従他受によつて受戒をする必要がある。今、声聞と縁覚の小乗戒を明らかにすれば、従他受にて受戒することである、と記されている。『法苑』および『樞要』の偈頌によれば、苾芻が自誓受戒を用いることができないのは、従他受による受戒を選んだためである。近住等の諸戒は（『樞要』では近事と近住となっている）自受にでも受け、従他にでも受ける。つまり結果として、これは出家五衆の戒は従他受であることを説いている、と実相は述べている。ここにおいて実相は苾芻が本来、従他受により授戒することを承知したうえで、在家の三衆の戒および菩薩戒のみが自誓受戒を用いて受戒できる点を示している。次に実相は「ある人」の批判を引いて、自誓受戒について、<sup>四七</sup>

これらの文に依りて、ある人、難じて曰く、即ち今天下の僧尼等は、自誓受戒して自ら苾芻と称す。本受は成ぜず。虚は信施を受くと。予、乃ち答へて曰く、良ひかな。この難は發揮する所多く、いま慧日を指し疑闇を照破せん。『法花』に広く苾芻は自受にあらずの文を釈し竟て、結して曰く、これは出家五衆の戒を説くと。『略纂』に広く出家の五衆は要して他に従て受く。在家の三衆及び

菩薩戒は自然受に通ずることを弁じ竟て、結して曰く、今は二乗戒を明かす故に他に從て受くと。『法苑』に近住等の諸戒を釈して曰く、近事、近住及び菩薩戒は、皆二受に通ずと。『雜集論』の記に曰く、在家の二衆及び菩薩戒は自他俱に受くと。『瑜伽論』に曰く、菩薩自性戒に四の功德を具す。二マにマは從他正受、二には善淨意樂（倫の『記』に曰く、師授に依らず要期して、自淨なるを善淨意樂と名づく。『旧論』には善淨心受と曰う）。『梵網』『本業』ともに二受に通じ、これに由て驗じて知ぬ。これは小乘別受の五衆を明かす。大戒通受の五衆に関するにあらず。これに因りてまた須く知るべし。小乘別受戒は師授を欠すれば則ち得戒せざることを。

と述べている。これによれば、これらの文を踏まえ「ある人」は非難を加えて、【つまり今、天下の僧尼等は自誓受戒を用いて自ら苾芻と稱している。しかし、正しい受戒ができていないのに（苾芻の本質を獲得していない）、虚言を述べて布施などの寄進を受けている】と述べている。私（実相）が答えよう。『法華經』に、広く苾芻は自誓受戒を用いることができないう文を説き終わった後、結論として出家五衆の戒は從他受であることを説く、とある。『略纂』にも、広く出家の五衆は必ず他に從つて受ける。そして在家の三衆および菩薩戒は自然受にて受戒ができることを説き終わった後、結論として、今、声聞と縁覺の小乗戒を明らかにして、從他受にて受戒する、と述べられている。『法苑』にも近住等の諸戒を説いて、近事や近住と菩薩戒は、すべて二受（身と心…小乗の律儀は身口の二業とするのに対し、菩薩の律儀は身と口のみでなく、意を加えて三業とする）に通じている、と記されている。『大乘阿毘達磨雜集論

述記』には、在家の二衆および菩薩戒は自誓受戒、従他受ともに受けられる、と記されている。『瑜伽論』によれば、菩薩の自性戒に四つの功德が具わっている。一つめは「従他正受」で、二つめは「善淨意樂」である、と述べられている。『瑜伽論記』には、師授に依らない自誓受戒を行ったのならば、自身の心が清浄にあたるため、それを「善淨意樂」と名づける、とある。真諦（四九九～五六九）訳『俱舍論』には「善淨心受」という。『梵網經』や『菩薩瓔珞本業經』においても、ともに（菩薩戒は）二受に通じているとするため、これによって知ることができる。これは小乗における別受の五衆を明かしており、大乘における具足戒通受の五衆に関して述べているのではない。これによって、ぜひ知るべきである。小乗の別受戒は師授を欠すると得戒できない、と実相は主張している。ここでは前に説いた苾芻の自誓受戒と従他受の問題をさらに展開し、「ある人」の指摘を引いたうえで、小乗の別受を用いる出家五衆と、大乘の通受を用いる出家五衆の違いを指摘している。そして実相は、特に小乗別受の受戒には師授が必要不可欠な点を強調している。続いて実相は自誓受戒による苾芻性獲得の根拠として、<sup>四八</sup>

有るが、また難じて曰く、『瑜伽』羯磨に依て自受にし、及び従他にして、菩薩の性を成ずること、これ疑うにあらず。苾芻の性を成じて、苾芻と名くることは、何の経論に出るや。答ふ。『占察経』に具に七衆に通じて、また自受を許す。具に彼に説く如し。『瑜伽論』に曰く、菩薩戒に略して二種あり。一には在家分戒、二には出家分戒。この二分の戒に略して説くに三種あり。一に律儀戒、二に摂善法戒、三に饒益有情戒なり。律儀戒とは謂わゆる諸菩薩所受の七衆の別解脱戒なり。即ち

是れ苾芻戒、苾芻尼戒、正学戒、勤策戒、勤策女戒、近事男戒、近事女戒なりと。『瑜伽論』の羯磨に依りて三聚を通受して七衆の戒を得すとなさんや。また得せざるとなさんや。もし得せざると謂はば則ちまさに菩薩は律儀戒なしとすべし。七衆戒を得ざる故に。『瑜伽』に、七衆の戒は即ちこれ菩薩の律儀戒と説く故に、七衆の戒を除き外に別の律儀戒なし。故に三聚を通受して、唯だ後二聚を得して律儀戒を得ざること、何の教理にあるや。もし七衆戒を得せずと謂はば、則ち『瑜伽』に、何ぞ七衆の律儀を指して以つて菩薩の律儀戒とするや。それ随行は必ず受体に依りて起る。得せざる戒を持つこと何の義あるや。これに因りて、もし七衆戒を得すと謂はば、七衆戒を除ひて外に別の七衆の性なし。七衆の戒体、即ちこれ七衆の性なり。まさに苾芻勤策等と名くすることを得べし。『摂決択分』もまた、この説に同じ。『梵網』大本「八万威儀品」の中に必ず七衆律儀あらん。小機は根劣にして通じて三聚淨戒を持つこと堪へず。故にまず分て断悪律儀を授け、断悪修善行の次に然るべし。故に『勝鬘經』に曰く、菩薩の威儀戒を受くるを出家受具足と名づく。言ろは菩薩の律儀戒、即ち苾芻戒なるが故に、威儀戒を受るを受足と名づくるなり。『智度論』に曰く、釈迦法中に別の菩薩僧なし。既に別菩薩僧なしと言ふ。明らかに知ぬ。出家の菩薩を菩薩の苾芻と名くるなり。と述べている。これによれば、再び「ある人」が非難を加えて【『瑜伽論』の羯磨に依つた自誓受戒、または従他受にて受戒して、菩薩の性を成就（獲得）することについて、これを疑つてはいけな。しかし苾芻の性を獲得して、苾芻と名づけることは、何れの經論に記されているのか】と述べている。私

(実相) が答えよう。『占察経』において詳細に七衆を通じて自誓受戒を許す、とある。完全に『占察経』にて説かれている通りである。『瑜伽論』には菩薩戒に大きく分けて二種類ある。一つめは「在家分戒」で、二つめは「出家分戒」である。この二つに分けた戒にも、さらに分けて説けば三種ある。一つめは摂律儀戒、二つめは摂善法戒、三つめは饒益有情戒である。摂律儀戒とは、いわゆる諸菩薩が受ける、七衆それぞれの別解脱戒である。つまり苾芻戒、苾芻尼戒、正学戒、勤策戒、勤策女戒、近事男戒、近事女戒である、と記されている。『瑜伽論』に説かれる羯磨に依つて三聚淨戒を通受して、七衆が各々の別解脱戒を得ることができるだろうか。それとも得ることができないのであろうか、いやできる。もし得ることができないとするならば、菩薩には律儀戒がないとすべきである。それは七衆の戒を得られないのだから。『瑜伽論』にて七衆の別解脱戒は菩薩の律儀戒と説かれているのであるから、七衆の別解脱戒を除いて、他に別の律儀戒はないであろう。そのため三聚淨戒を通受して、ただ後ろの摂善法戒と摂衆生戒のみを獲得し律儀戒を得られないという教えは、どこの教理に説かれているのか。もし七衆の別解脱戒を得られないと言うのであれば、『瑜伽論』において、なぜ七衆の律儀(別解脱戒)を指して、菩薩の律儀戒とするのであろうか。それ随行(穢れのない智慧)は必ず本質を受けることによって生じる。得られない戒を持つことに、何の意味があるのか、いやない。以上のことより、もし七衆の別解脱戒を得ると言うならば、七衆の別解脱戒を除いて他に別の七衆の性はない。七衆の戒躰は即ち七衆の性であるから、苾芻や勤策などと呼ぶことができる。『瑜伽論』「摂決択分菩薩地」も、この説に同じである。

『梵網經』の大本（広本）の「八万威儀品」の中に、必ず七衆の律儀が説かれているであろう。小乗の者は機根が劣っているため三聚淨戒を持つことに堪えられないため、まず分けて断悪の律儀を授けて、断悪修善行の後に残りの二聚を授けて三聚淨戒とするべきである。そのため『勝鬘經』（以下『勝鬘』）には、菩薩としての正しい振舞いをなさしめる戒を受けること、これを「出家受具足」と名づける。菩薩の律儀戒は苾芻戒であるから威儀戒を受けることを「受足」と名づけるのである、と記されている。『智度論』には釈迦の弟子である僧たちの中の菩薩以外には別の菩薩僧はいない、とある。既に別の菩薩僧なしと云うのであるから、はっきりと証明されている。つまり出家の菩薩を菩薩の苾芻と呼ぶのである、と実相は主張している。ここにおいて実相は、『占察經』を自誓受戒の根拠として提示している。さらに小乗の出家苾芻と大乘の出家菩薩について、『瑜伽論』の説によって「七衆の性の同一」という視点を示し、両者の一致を述べている。これにより実相は大乘の出家菩薩は苾芻性を獲得できると主張しているのであろう。さらに実相は『占察經』の疑義について、<sup>四九</sup>

有るが、また疑いて曰く、それ『占察經』は彦惊の伝を考るに、偽經に一決す。南山も亦た偽經とす。

答ふ。円証、義寂、守千は乃ち正録とす。俱にこの人、解して焉をか取り、焉をか捨ん。仏、法印を説き玉ふ意は、ここに存す。それ大乘經は一実相印、それ小乗經は三法印なり。今『占察經』を

研覈するに、大小の法印に違せずを以つて正録とすべし。今、東流現翻の經藏において、『占察經』『勝鬘』『瑜伽』『智論』の二經二論の説相は一般なり。何んぞ独り『占察經』を疑ひて『勝鬘』『瑜伽』『智



論』の説を疑わざるや。卒に自然受に苾芻律儀を除くの文を見て、謾りに排斥を加う。蓋し、学は三蔵を該せず、智は大小に達せざるを以ての故に、これ卒爾に致すのみ。この故に自誓は菩薩三聚淨戒を受けて七衆の戒を得し、七衆の性を成ずること、理、傾動せず。但し七衆各の自誓は、律儀戒を受ける時、各に本戒を受けるのみ。興正の所立、大ひなるかな。

と述べている。これによれば、「ある人」は疑わしいとして【『占察経』については彦悰（？～六八八～？）の伝を踏まえても偽経であり、道宣も偽経とする】と述べている。私（実相）が答えよう。円証（生没年不明）、義寂（生没年不明）、守千（生没年不明）は偽経として扱っていない。皆なこのような解釈をしているが、どの（解釈）を取ってどれを捨てるのか。仏が教えの印を説かれた意図は、ここに示されている。大乘の經典は一実相印で、小乗の經典は三法印である。今『占察経』を詳しく調べてみると、大乘と小乗の法印に即していることから仏説の經典とすべきである。今、東漸して伝わり経蔵に収められた仏書の中において『占察経』『勝鬘』『瑜伽論』『大智度論』（以下『智論』）の二経二論の説く内容は一致している。どうして『占察経』だけを疑い、『勝鬘』『瑜伽論』『智論』の説く内容を疑わないのか。たまたま「ある人」は「自然受に苾芻律儀を除く」という文を見て、謾あなどって退けようとしている。まさしく「ある人」は三蔵を広く通して学んでおらず、智見は大乘や小乗に精通していないため、うっかりとした主張をしただけである。つまり自誓受戒は菩薩の三聚淨戒を受けて七衆の戒を得て、七衆の各々の本質を獲得できるといふ理論は揺れ動くことはない。ただ七衆各々の自誓受戒は律儀戒を受ける時、それぞれに本来

の清浄な戒体を受けるのみである。叡尊が自誓受戒を立てた功績は、偉大である、と実相は主張している。ここにおいて実相は「ある人」の『占察経』に対する疑問を引き、諸師の解釈などを踏まえながら『占察経』を仏説の經典としている。そして『占察経』に依つて自誓受戒を用いて七衆すべてが、それぞれの戒躰を得ることができる、と主張している。ここで実相のいう「ある人」は四分律派を批判する存在であり、有部律派の誰かであることが予想される。ただこれだけでは学如と特定するには到らない。

以上のことより実相は大乗の在家菩薩は勿論のこと、大乗の出家菩薩も『占察経』などを根拠として「自誓受戒」により苾芻性などの本質を獲得できると捉えている、といえよう。

そこで最後に実相の受戒した神鳳寺について考察してみたい。

(八) 神鳳寺における戒律復興運動の背景

神鳳寺（明治の神仏分離による影響で廃寺）は和泉国大島郡（現大阪府堺市）にあった寺院で、江戸期には野中寺、平等心王院とともに律の三僧坊として知られた古刹であった。ここは真別処円通寺第三世の快円（？～一七二二）が寛文中（一六六一～一六七三）に再興したことにより、戒律の道場として隆盛するにいたる。神鳳寺における受戒については高松世津子氏が「自誓受戒の好相行・好相をめぐる考察」<sup>五〇</sup>において、

宝永六年（一七〇九）の「神鳳寺派自誓受菩薩戒作法」

という自誓受戒の資料の存在が示されていることから、快円再興後も自誓受戒が行われていたことが知られる。現時点では、実相の著作の中には神鳳寺に関する記述が確認できない。しかし、学如の『真言律行問答』には若干触れられているので、確認しておきたい。学如は『真言律行問答』において叡尊に関する記述で、<sup>五一</sup>

興正尊者は四分律宗を中興し、西大寺より此宗を弘めたまへり。其外の律は弘行する人なし。京都の槇尾、高野真別処、泉州神鳳寺、河内の野中寺等、皆な彼の西大寺の末派なり。

と記している。これによれば叡尊は四分律宗を中興し、西大寺よりこの宗を弘められた。その他の律については弘行する人がいなかった。京都の槇尾や高野山真別処、<sup>五二</sup>泉州の神鳳寺や河内の野中寺などは皆なこの西大寺の末派である、と述べている。ここでは神鳳寺が西大寺の流れを汲む律院であったことが指摘されている。明忍の影響を受けた(明忍が西大寺に学び、叡尊たちに習って自誓受戒したことを根拠としてか)寺院の一つとして認識されていたのであろう。さらに『真言律行問答』の中で神鳳寺について、<sup>五三</sup>

高野の学侶に良永と云ふ人あり。明忍に随て進具し、律法を伝えて山に帰り、真別処に律院を興隆して円通寺と名づく。良永の資明空、々々資真政、々々の資快円房恵空なり。快円真別処を法雲に譲て、その身は泉州に至り、大鳥山神鳳寺を中興し律の一本寺とせり…〈中略〉…良永は元より真言僧なりければ、真別処興起の時、大師の像を安置し真言めきたるなり。快円は良永より律めきたる方勝ちけれども、まだ神鳳寺に大師の像を安置せられけるよし。快円滅後は甚密宗めきたること

を嫌て大師の像をも除去し、殊に律めかしげになりぬ。伝へ聞く享保年中に大師九百年忌の時、大鳥派もさすがに真言兼学しければ法楽の法事せんとて一派集会し、理趣三昧をしけるに、当時の一派棟梁と聞へし善龍思はるるは、此の法事真言めきて吾意に落ずとて、やがて房に入り『梵網経』を誦誦して回向をししかへけるとかや。

と述べて批判している。これによれば良永の孫弟子である快円が神鳳寺を中興して「律の一本寺」（本寺・末寺としての本寺）とした。そして快円は真言密教よりも律を進んで学んでいたが、また神鳳寺には空海の像が安置されていた。しかし快円の滅後は真言宗のような事を嫌って、大師の像をも取り除いてしまいい、そのうえ律が本学であるような様になった。そして伝え聞いた話として、大師九百年忌の時、真言兼学寺院である大鳥派（神鳳寺の一派）が理趣三昧の法要を行った。その時一派の善龍（当時の神鳳寺の末寺に善龍寺があり、その長か。また大鳥派の棟梁ということは、この時の神鳳寺の長官である住職、または戒和上でもあったのであろうか）では思うところがあり、この法事が真言宗のようであり意に添わないとして、自房に入って『梵網経』を誦誦して回向をやり直したとか、と述べられている。ここでは学如視点の意見のみであるうえ、兼学の問題を踏まえれば、指摘されている部分が真実であったかは疑問が残る。しかし、学如の目には神鳳寺が「律」に優れた（律を本学とした）寺院として映ったのは間違いないのである。また、もし「大師九百年忌」の大鳥派に関する部分が学如の指摘通りであるならば、何かしらの資料が別に存在する可能性もあるため、現時点では今後の課題としたい。

以上、少ないながらも学如の神鳳寺に関する記述であるが、そこには自誓受戒など、作法に関する指摘は全く見られなかった。そのため、これのみで神鳳寺の受戒背景、特に有部律興隆運動前後の実態には迫れない。

ここで先行研究を確認してみたい。上田<sup>五四</sup>靈城氏は神鳳寺を再興した快円が、その師である真政(二六〇九〜一六七七)より従他受に依る受戒を受けていたと述べたうえで、親交のあった浄嚴が神鳳寺ではなく、近くの高山寺にて自誓受戒(延宝四年(一六七六))を行った点に注目している。そしてその理由として、この時すでに浄嚴が「真言を宗となす受戒作法」を考えており、西大寺の流れを汲むどの真言律の末派にも属する考えがなかった、と指摘されている。さらに上田<sup>五五</sup>靈城氏は「浄嚴が沙弥戒を快円から受戒していた」と推論し、続いて二種類の「訴訟状」を提示している。<sup>五六</sup>これを根拠として神鳳寺における山内不和の問題を提起し(延宝四年頃には、すでに神鳳寺が騒がしくなっていると)、浄嚴が快円より沙弥戒を受戒した事実が隠されたと述べられている。つまり上田靈城氏の説に依るならば、神鳳寺は快円による再興後、山内の不和が起るなど、問題があった事が窺える。これは直接的に受戒作法に直結する問題ではないが、受戒の道場において僧の派閥争いがあったことを考慮すれば見過ごせない問題である。このような中で神鳳寺において、三師七証を用いる従他受による受戒が行えたのであろうか。これを踏まえれば、神鳳寺では例外を除き(快円など)、基本的に江戸期受戒の風習に倣い、「自誓受戒」による通受を行っていたと考えるのが妥当であろう。

またこの江戸期の戒律復興運動の展開について、上田靈城氏は、<sup>五七</sup>

江戸期の興律運動は、僧風維新、宗門革新の意図を有する点では、当時の糜仏論への対応を示したものであり、その点で社会的評価も受け民衆の期待も大きかったが、超宗派的な運動とはならず、逆に各宗門為本の性格が強くなり、戒観が宗学に融合され、排他的な戒学論争を繰り返して初期の意図から離れて行く結果となる。…〈中略〉…このような律宗中心の初期興律運動の中に育った人々の中から、江戸中期頃から、各宗門為本の戒観が提唱される。真言律、浄土律、天台律、法華律、禅律、融通律など宗門名を冠した通称で呼ばれる律家である。靈雲寺浄厳は大鳥派に律学しながら、師の提唱した真言律に於ては、密教的戒儀を用い、密教的戒体論を展開し、梵網經を密意を以て釈し、僧制の中で真言行人の規範を強調するなど、真言為本の立場で密と律の融合が企てられている。…〈中略〉…このように江戸時代の戒律思想は、常に前者の轍を修正或は否定して継起しながら全体としては戒律の宗派化を進め、戒学を宗学の中に埋没させて行く。

と評している。これによれば、それぞれの宗学により戒律が再解釈されて「宗門為本」の性格が強まったとし、排他的な戒学論争が展開された。そして大鳥派で学んだ浄厳が密と律の融合を図ったことが代表されるように、各宗門の名称を用いた律家が登場する。そしてこれらは戒律の宗派化が主たる要因である、と指摘されている。この「宗門為本」は有部律興隆運動を展開した有部律派や、それに反論をした実相などの四分律派にも確認できることから、真別処や神鳳寺においても戒律の宗派化、特に戒律と

密教を強く結びつける考え方が展開していったのであろう。

ところで、以前拙稿で靈雲寺と実相の間に親密な関係があったことを指摘した<sup>五六</sup>。そこでは実相が靈雲寺第二世慧光より八斎戒を受けていることが確認できた。この慧光の著作の中には『自誓受苾芻律儀方軌』や『自誓受苾芻律儀問訣』など、自誓受戒に関する書物が確認できる。これは実相の伝記に記された『自誓通受菩薩戒方軌』とどのような関係にあるのだろうか。靈雲寺創建の浄嚴が神鳳寺で学んでいたことや実相などの神鳳寺派の僧侶が靈雲寺と繋がりがあった点を考慮すれば無関係とは考えにくい<sup>五九</sup>。これらの比較検討は神鳳寺と靈雲寺の受戒背景を探るうえで重要であるといえよう。紙数の都合もあるため、その精査については別な機会に譲りたい。しかし現時点では実相たちの活躍した時代において、神鳳寺での受戒は例外を除いて自誓受戒による通受であつたとしておきたい。

#### 四、結び

本論考では『秘密一乗尸邏眼髓』や『旭照霜露編』などを中心として、実相の「師資相承」と「自誓受戒」理解について考察を行った。

まず実相は「師資相承」において、密教の灌頂と戒律の相承に「授受の正統性」や「法の成就」という共通点がある、と捉えている。さらに実相は戒律の授受にて相承が欠如した場合、密教における「越

三昧耶」のように罪が生じると考えていた。加えていえば実相の活躍時には『四分律』受持の師がいなかったことから、実相にとって自誓受戒こそが当時における師資相承（諸仏菩薩を三師七証の代りとした）を可能にする唯一の方法であったのであろう。また実相が「律と密の相承」を強く結びつけたように、学如も密教相承に合わせて有部律の受戒が行われていたと認識している点は大変興味深いといえよう（学如の著作の中には、自誓受戒に関する「師資相承」に関する記述は見当たらない）。

次に「自誓受戒」について、詳細は不明であるが、学如たち有部律派も三師七証が揃わない状況であったことから、間違いなく自誓受戒による通受により比丘性獲得（有部律受持）を行っていたはずである。しかし、これに対して実相は、その主張の中で「ある人」が『占察経』を偽経として、それに依る自誓受戒の根拠を疑っていると述べている。これが直接には有部律派の諸師の主張を指すとは断定できないが、実相が活躍した時代に、それに対する疑義が生じたのは確かであろう。それでは学如ら有部律派はどのように受戒をしたのであろうか。実相が指摘するように四分律受持の比丘から有部律に依る受戒はできないことから、自ずと有部律派は、三戒壇での受戒は不可能といえる。また日本には有部律受持の比丘がいなかったことを踏まえれば、やはり自誓受戒に依る比丘性獲得を行ったと考えるのが妥当であろう。現時点で学如の著作などから有部律派の自誓受戒の根拠や作法について、その内容を窺うことのできる資料が他にないため、この問題については今後の課題としたい。

また他方で四分律派の実相は、まず経論を引いて、出家の菩薩は必ず別解脱律儀を受けなければなら



ないと述べ、加えて小乗における在家の三衆と大乘の菩薩のみが、自誓受戒を用いて受戒できる点を示していた。続いて実相は『梵網経』や『菩薩瓔珞本業经』を根拠として、小乗出家の五衆と大乘菩薩の五衆との相違を指摘し、小乗出家には師授が必要不可欠なことを述べていた。そして実相は『瑜伽論』に依つて、小乗出家の苾芻と大乘出家の菩薩が受ける七衆の別解脱戒（戒体）が、同一である点を主張し、『占察经』を自誓受戒の根拠として、大乘の菩薩が受ける三聚淨戒（摂律儀戒）でも大乘の七衆すべてが、それぞれに戒体を得ることができると認識していた。つまり、実相の自誓受戒は『占察经』などを根拠として、小乗と大乘の戒体一致をベースに展開されていたといえよう。

また学如や実相たちには、上田氏が指摘されている淨嚴の密教的戒観のように、真言密教と戒律を強く結びつけて捉えようとする動きが確認できた。往古には、すでに僧自身の拠り所とする經典などにより、様々な戒律の解釈が行われていたが、神鳳寺においても例外ではなく、このような傾向が江戸期において出てくるのも当然の事であったといえよう。いずれにしても神鳳寺の受戒は通受に依る自誓受戒が主流であり、その流れを考慮しても、密教的視点での戒律解釈を試みる思想も、流入混在していたと考えられる。

以上のことから実相の活躍した時代や神鳳寺などにおいては、通受による自誓受戒が主流であり、広く用いられていたであろう。言い換えれば、「自誓受戒」は江戸期の戒律復興の根底にありつつ、その興隆を支えた重要な作法であったといえる。

なお今般、前述の実相著『自誓通受菩薩戒方軌』が、実相所縁の寺院から発見された。これは当時の自誓受戒の作法に迫る貴重な資料と考えられる。そのため次回は『自誓通受菩薩戒方軌』に焦点をあてて、その内容について検討を加えたい。

## 註

一 別受戒授受の問題について、実相は『旭照霜露編』（龍谷大学図書館所蔵『旭照霜露編』二十六丁左）において、「問ふ、三聚通受の苾芻は既に七衆の律儀を得ず。他に別受戒を授与することを得んや。答ふ、大小の各の計は何を分けて飲む。なお、諸部の異なるごとし。まさに不得と言ふべし。あるいは支那（支那）傳桑（傳桑）大小通信して、なまた異諍なし。まさに得戒すと言ふべし。すでに聖量なし。その疑わしきものに於ては、蓋し闕如す」と述べている。これによれば「三聚通受を受けた苾芻は、すでに七衆の律儀を得ている。他の者に別受戒を授与することができるであろうか」という問いがあり、これに対し、答えとして「（インドにおける）大乘と小乗それぞれの計（三聚通受を受けた苾芻が他者に別受戒を授けることに関する解釈）については、何を分けて（根拠として）解釈しているのか。これについては諸部に異なる点があるため、ここでは三聚通受を受けた苾芻が他者に別受戒を授けることはできない、とすべきである。あるいは中国と日本において大乘と小乗は通じて信じられてきており異なる争い（この問題に関する解釈の違い）は生じなかった。まさに三聚通受を受けた苾芻が他者に別受戒を授けることができる、とすべきである。すでに聖量（正しい根拠。聖教量としての仏説（＝経））がないため、その疑わしい点については、まさしく欠けて失われている」と記されている。実相はインドと、中国・日本における相違を示して、日本では三聚通受を受けた菩薩苾芻が他者に別受戒を授けることができると主張している。この「三聚通受」の問題については、すでに算輪頭量が『中世初期南都戒律復興の研究』「俊苜の戒律理解」などにおいて指摘されて

い。

二 上田靈城「江戸仏教の戒律思想 (一)」(『密教文化』第二一六号、一九七六)

三 上田靈城「江戸仏教の戒律思想 (二)」(『密教文化』第二一六号、一九七六)

四 藤谷厚生「『三国毘尼伝』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)

五 現在、筆者は江戸期における自誓受戒の作法については確認できていない。しかし、藤谷厚生氏が「近世初期における戒律復興の一潮流―賢俊良永を中心に―」(『四天王寺国際仏教大學紀要』人文社会学部、第三十七号、二〇〇三)において、同じ律の三僧坊に数えられる野中寺の自誓受戒について触れられている。さらに藤谷厚生氏は「『三国毘尼伝』にみる近世真言律の特徴」(『印度學佛教學研究』第五十四卷第二号、二〇〇六)において、密門が『三国毘尼伝』の中で、自誓受戒による通受の優位性を示している点を指摘し、その特徴に触れている。そして密門の通受優位という解釈の根底に西大寺一派の戒律解釈があることを合わせて示されている。

六 『東大寺展図録』の年表には「一七三三 享保十八 一月十一日、戒壇院受戒堂の落慶供養を行う(年中行時記・慧光長老戒壇院興隆雜録)」と記され、さらに「東大寺戒壇院の鑑真和尚像―近世模刻像の一作例―」(『阡陵・関西大学博物館彙報』第五十二卷、二〇〇六)では「戒壇院は、享保一六年(一七三一)に江戸靈雲院恵光を勧進上人として再興が進められ、同十八年(一七三三) 2月20日には戒壇堂落慶供養が行われた」と述べられている。落慶供養の日付が異なる点に気がかかるが、靈雲寺二世の慧光(恵光・一六六六―一七三四)により、享保十八年(一七三三)に東大寺戒壇院が再興されたのは間違いない。また「広橋兼胤公武御用日記」第十一卷八頁(『東京大学史料編纂所近世史編纂支援データベース』には宝暦十一(一七六一)年五月十一日の日付で「一乘院宮、来る廿五日東大寺受戒会に於て遂行せらるるに由り、これを届けられるの由、師へ申し入れたぬ」とある。これは一七六一年に一乘院宮(尊映入道法親王)が、東大寺戒壇院にて受戒することを師(山科頼言)へ知らせた記録である。これは法親王の受戒であるため、一般的な受戒に比べれば特殊であるといえるが、三師七証の比丘が揃っていたことを考慮すれば、平時も沙弥などに具足戒を授けていたのであろう。しかし、

それが持戒・如法の僧であつたかは疑問が残る。鎌倉時代の戒律復興運動期も、東大寺戒壇院における具足戒授戒会は行われており、そこには東大寺・興福寺の堂衆が出仕していた。江戸の東大寺再建期にもその存在は見られるので、恒例の授戒会（具足戒授戒）は行われていたと考えられる。

七 『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、大鳥山の観慧和尚に随ひて、息慈戒を納む。神鳳僧寺に籍し、恒に諸律を閲して知見を増廣す。己酉冬十月、好相壇に入りて五旬静座し<sup>⑧</sup>□罪を懺悔す。本尊佛母が親しく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」とあり、さらに『神鳳一派僧名帳』（稻城信子『日本における戒律傳播の研究』「翻刻編」（同書九九頁上段））には「即禪房實相 具戒得時享保十四年西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」とある。

八 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」（『川崎大師教学研究所紀要』第三号、二〇一八）六八頁  
九 佐竹隆信「実相律師の戒律観②―戒律伝来の理解―」（『川崎大師教学研究所紀要』第六号、二〇二二）

一〇 箕輪顕量『中世初期南都戒律復興の研究』七五頁

一一 松長有慶氏は「密教相承の特質」（『密教学研究』第四十三号、二〇一一）において「面授とは密教独自の法の継承であり、灌頂という宗教儀礼を通じて、師から弟子へと、師資ともに身、心、靈をあげて写瓶のように、人格全軀を受け継ぐことをいう」と指摘されている。また永村真氏は「密教における「相承」の意義」（『密教学研究』第四十三号、二〇一一）において「真言密教をもたらしした弘法大師空海は、師僧が弟子に対し口説により秘法伝授する「面授」を、師資相承の原則的な手続きとした」と述べている。

一二 末光愛正「吉蔵の面授と相承」（『仏教学研究会年報』第十四号、一九八〇）では「面授・親承の語の特徴」において「面授」と「親承」が同一の意味で用いられている例を挙げている。

一三 高野山大学附属図書館所蔵『秘密一乗尸羅眼髓』十三丁右

- 一四 高野山大学附属図書館所蔵『秘密一乗戸羅眼髓』九丁右〜十丁左
- 一五 引用先不明
- 一六 高野山大学附属図書館所蔵『秘密一乗戸羅眼髓』十丁左の右下
- 一七 高野山大学附属図書館所蔵『秘密一乗戸羅眼髓』十丁左〜十一丁右
- 一八 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
- 一九 高野山大学附属図書館所蔵『秘密一乗戸羅眼髓』十四丁右〜十四丁左
- 二〇 『律苑僧宝伝』卷第十(『大日本仏教全書』一〇五卷二三頁上段) 実範の伝記に「夢に招提寺より銅篋を以て浄水を中川に通す。寤めた後、以て好相とす。明日招提に至り、殿宇荒廢して緇徒の寥落を見ゆ。一の残僧、田を耕す」とあることから、西大寺と唐招提寺を誤認、もしくは誤写したのであろう。
- 二一 龍谷大学図書館所蔵『旭照霜露編』二十八丁左〜二十九丁右
- 二二 佐竹隆信「学如撰『真言律行問答』の翻刻」八丁右(『川崎大師教学研究所紀要』第二号、二〇一七)
- 二三 佐竹隆信「学如撰『真言律行問答』の翻刻」十二丁左(『川崎大師教学研究所紀要』第二号、二〇一七)
- 二四 佐竹隆信「学如撰『真言律行問答』の翻刻」二十三丁右(『川崎大師教学研究所紀要』第二号、二〇一七)
- 二五 佐竹隆信「学如撰『真言律行問答』の翻刻」三十丁右(『川崎大師教学研究所紀要』第二号、二〇一七)
- 二六 佐竹隆信「学如撰『真言律行問答』の翻刻」三十六丁左(『川崎大師教学研究所紀要』第二号、二〇一七)
- 二七 佐竹隆信「真言律行問答」卷末附属の「追加問答」について「三〜四丁(『智山学報』第六十四輯、二〇一五)
- 二八 佐竹隆信「真言律行問答」卷末附属の「追加問答」について「十五丁(『智山学報』第六十四輯、二〇一五)
- 二九 佐竹隆信「学如撰『真言律行問答』の翻刻」八丁右〜八丁左(『川崎大師教学研究所紀要』第二号、二〇一七)
- 三〇 佐竹隆信「学如撰『真言律行問答』の翻刻」四十三丁右(『川崎大師教学研究所紀要』第二号、二〇一七)
- 三一 福王寺所蔵『根本有部律受戒法儀』表紙左

三二 福王寺所蔵『根本有部律受戒法儀』表紙右下

現広島県親日山安国寺不動院の二十一世か。広島県立文書館複製資料「不動院文書」の「從朝廷被仰出候御書控帳」に「山廿一世権大僧都玉幢法印」とあり（広島県立文書館データベースを参照）。

三三 福王寺所蔵『根本有部律受戒法儀』十九丁右

三四 福王寺所蔵『根本有部律受戒法儀』一丁右

三五 現広島県月光山大日密寺明星院か。この明星院と前述の不動院は距離的にも近く、下記の通り交流があった可能性が非常に高い。尚、文献未見（広島県立文書館データベースにて確認）のため、推測の域を出ないが玉幢は月光山大日密寺明星院に滞在した可能性があり、本文で指摘した通り玉幢は高誠の弟子であった可能性がある。その高誠については、広島県立文書館複製資料「不動院文書」の『安流伝授目録』表題に「蓮全院龍遍法印・新別所隆鎮法印・明星院高誠・安国寺範禅法印」と名前が記されている。蓮全院の龍遍（姓実来歴不明）なる人物は不明であるが、新別所（真別処）の隆鎮は真別処第十一世龍海（一七五六～一八二〇）より受法した人物で、龍海の跡を継ぎ住持になったとされる（浅井証善『別所栄厳和上伝』七〇～七二、九一～九六、一六六～一七頁）。この龍海は学如の『真言律行問答』に批判を行った法明（一七〇六～一七六三）の『密宗学録童問』に対して『陀羅尼宗学有部律儀』を著して反論し、「有部律興隆運動」の一端を担った人物である。さらに安国寺の範禅（？～一八四〇）は同「不動院文書」の「新山安国寺不動院本尊并境内歴代什物」にて「新山十八世範禅」（同「不動院文書」の「当山十八世永院室中興範禅法印一周忌法事記」が天保十二年八月二十六日と記されていることから天保十一年（一八四一）没）と記されていることから、安国寺不動院の第十八世であったのである。そして同「不動院文書」の「許可 小野」によれば、文化四年（一八〇七）八月十四日に「伝燈大阿闍梨高誠 範禅」として高誠より小野流の印可を受けている。以上のことから、親日山安国寺不動院と月光山大日密寺明星院の間には密接な関係があったと考えられ、隆鎮・高誠・玉幢という有部律派との繋がりが確認できるのは大変興味深いといえる。

三六 福王寺所蔵『根本有部律受戒法儀』十九丁右

- 三七 『統真言宗全書』第三十四卷『金剛峯寺諸院家析負輯』第十「円通寺累代先師過去名簿」八三頁上
- 三八 浅井証善『別所栄厳和上伝』一四七頁
- 三九 福王寺所蔵『根本有部律受戒法儀』二丁右
- 四〇 龍谷大学図書館所蔵『旭照霜露編』十二丁右
- 四一 龍谷大学図書館所蔵『旭照霜露編』二十三丁右
- 四二 龍谷大学図書館所蔵『旭照霜露編』二十三丁右～二十三丁左
- 四三 龍谷大学図書館所蔵『旭照霜露編』二十六丁右
- 四四 高野山大学附属図書館所蔵『秘密一乗尸羅眼髓』十五丁左～十六丁右
- 四五 高野山大学附属図書館所蔵『秘密一乗尸羅眼髓』十六丁右～十七丁左
- 四六 弘景のことか(新楨純隆「鑑真の師、弘景傳記の信憑性」『天台学報』第三十号、一九八七)。
- 四七 高野山大学附属図書館所蔵『秘密一乗尸羅眼髓』十七丁右～十七丁左
- 四八 高野山大学附属図書館所蔵『秘密一乗尸羅眼髓』十七丁左～十九丁右
- 四九 高野山大学附属図書館所蔵『秘密一乗尸羅眼髓』十九丁右～十九丁左
- 五〇 高松世津子「自誓受戒の好相行・好相をめぐる考察」『日本宗教文化史研究』第二十三卷第二号、二〇一九
- 五一 佐竹隆信「学如撰『真言律行問答』の翻刻」七丁左～八丁右(『川崎大師教学研究所紀要』第二号、二〇一七)
- 五二 ここでは有部律興隆運動の前の真別処を指しており、神鳳寺などの律の三僧坊と同じく、『四分律』依用の道場であったのであろう。
- 五三 佐竹隆信「学如撰『真言律行問答』の翻刻」九丁右～十丁右(『川崎大師教学研究所紀要』第二号、二〇一七)
- 五四 上田靈城「浄嚴の受戒の周邊」(『印度學佛教学研究』第十七卷第一号、一九六八)
- 五五 上田靈城「浄嚴の受戒の周邊」(『印度學佛教学研究』第十七卷第一号、一九六八)

五六 上田靈城「淨嚴の受戒の周邊」(『印度學佛教學研究』第十七卷第一号、一九六八)では、

延寶五年二月に「大鳥山神鳳寺僧制」十六条が定められ開山として真政が書印した。所が衆中より、本山願主として快圓も加判せよとの聲が出て元禄元年に到り快圓は僧制に書印した。そこで真政一派の義住比丘らは之を不當として快圓に迫って削除させた。之に端を發して快圓派の義住派排斥が起り互いに公儀に訴訟するに至ったのが右の二通の訴状である…〈中略〉…元禄以後次第に勢力を増しやがて真政派を神鳳寺から遠ざけていく快圓一派の人々に対しては心良く思っていなかったものと思われる。

とし、真政と快圓の直接的な対立ではないが最終的に快圓派が真政派を神鳳寺から遠ざけることを指摘されている。

五七 上田靈城「宗門為本の戒律思想」(『印度學佛教學研究』第二十五卷第一号、一九七六)

五八 佐竹隆信「実相律師の戒律観②―戒律伝来の理解―」(『川崎大師教学研究所紀要』第六号、二〇二一)

五九 実相は靈雲寺第四世法明(一七〇六―一七六三)の説を『旭照霜露編』にて引用し支持している。このことから活躍年次もほぼ同じである実相は法明との間に交流があったか、それに近い関係にあったのであろう。

〈キーワード〉実相、師資相承、自誓受戒、神鳳寺、学如