

実相律師の戒律観④

— 『自誓通受菩薩戒方軌』をめぐって—

佐 竹 隆 信

一、はじめに

日本における自誓受戒の歴史は古く、すでに奈良時代の鑑真（六八八～七六三）来朝以前、賢璟（七〇五～七九三）らによって『占察経』を根拠として用いられていたことが知られている。この後、鑑真に依り正式な授戒作法（従他受）が伝えられるが、その持戒の困難さから破戒僧なども増えて戒律が衰退していく。そのような状況が続く中、鎌倉時代において唐招提寺覚盛（一一九四～一二四九）・西大寺叡尊（一二〇一～一二九〇）らが、賢璟らの用いていた受戒作法に再注目して自誓受戒による通受を確立させた。これが後世に多大な影響を及ぼして近世戒律復興運動においても模範とされ、明忍（一五六七～一六二〇）らによって実践されたことは周知の通りである。その近世戒律復興運動の流れの中には「有

部律」に依つて受戒・持戒を主張する「有部律派」と、従来の『四分律』に依つて受戒・持戒する「四分律派」との論争があり、同時代以降に広く影響を及ぼしたとされる。その「四分律派」に於いて、律の三僧坊と称された大鳥山神鳳寺の流れを汲む実相（一七〇五―一七六八）は「有部律派」、特に福王寺（現広島県広島市）の学如（二七二六―一七七三）へ批判を展開した人物で、江戸期を代表する律僧の一人である。以前指摘した通り、実相の用いた受戒作法は自誓受戒による通受であつた。加えて当時『四分律』に依る如法な持戒の師がいなかつたことなどを踏まえ、実相にとつて自誓受戒こそが当時における正しい師資相承を可能にする唯一の方法（諸仏菩薩を三師七証の代りとして正式な比丘性を獲得する）であつた、と指摘した。

さらに実相の主張は自誓受戒の根拠を賢璟らも依用した『占察経』に求め、小乗と大乘の戒体一致をベースに展開されており、この時代における自誓受戒、戒律思想の一端を示す重要な要素ともいえる。つまり実相の戒律観を確認していくにあたり「自誓受戒」は、重要なキーワードとして検討を要するものであるといえよう。そこで本論考では、令和三年に実相が住した大悲王院（千如寺）に於いて喜多村龍介師（住職）によつて発見された『自誓通受菩薩戒方軌』に注目したい。

まず本書の序分に注目して『自誓通受菩薩戒方軌』の構成内容と、若干ではあるがそこに記された実相の戒律観を整理していく。その冒頭には本性（生まれつき具えている）の尸羅について、^三

観れば夫れ一心法界は体性常遍にして悪として止めざるは無く、善として作さざるは無し。妙用、

思ひ難くして冥に衆生を熏す。斯れを之れ本性の尸羅と謂ふ。是の心に是の意有るとは、誰か此の尸羅を具えざるや。然りと雖も無明冥に熏じて、心海鼓動して三細六麤、生死熾然たり。

と記されている。これによれば、一心法界（自心であり、また一切衆生の心である一心は、法身大日如来の世界である法界をその本体としている）は、その体性（法身である本性）は常恒であり（一切世界と一切衆生心に）遍満しており、それ自体が「どのような悪も防止しないものではなく」（止持）、「どのような善も実践しないものはない」（作持）。この妙用（妙なる働き）は不思議であり、冥に（みえないだけで気づかぬうちに）衆生の心（阿羅耶識）を熏習している（内熏習）。これをまさに本性の尸羅（戒）というのである。この（一切衆生の）心に、この意味（心の自性である法身＝菴摩羅識が阿羅耶識に白淨の種子を熏習する働き）があるのだから、どうしてこの（本性の）尸羅を具えていないことがあるのか、いや具えている。しかし、そうであっても無明（煩惱の根源である無知）は知らぬ間に心に薰習し、それにより海のように広い心も無明の波に吹かれて鼓動して三細（根本無明の三相）六麤（枝末無明の六相）による生死の輪廻は、燃え盛る火のように盛んである、と実相は述べている。

ここでは一心の法界（心である法身・真如）を心の本性とし、その心の本性である法界（真如）に尸羅（戒）としての働きがあるとして、心と尸羅を結びつける論を展開しているが、「一心の法界」という語が示す空海教学とともに、おそらく『大日経疏』^四に説かれる「除蓋障三昧を獲る時は心の本性、即ち是れ尸羅なり」という文などをもって典拠としているのであろう。重ねて実相は小乗戒・大乘戒の概

要について、^五

大覺の慈父、反て三聚を制して本性に順ぜしむ。これを受持の木叉と謂ふ。乃ち菩薩の総じて七衆の三聚淨戒を受くるなり。唯だ身に七遮を帯するものを除く。但だ法師の語を解せば此の木叉を得ざる事無し。然も小機は三聚を円かに修すること能わず。是に於いて世尊、初め声聞に授るに律儀戒を以てす。故に『勝鬘』に曰く、「菩薩の威儀戒を受くるを出家受具足と名く」と。乃ち声聞の別受、七衆の別解脱戒なり。諸部の律藏、皆な大乘従り流す。『瑜伽』に「菩薩の律儀戒は毘那耶藏の如し」と指す所以のものなり。

と述べている。これによれば大覺の慈父である釈尊は、反りみて三聚淨戒を制して本性（心に生まれつき具えているもの）を整わせた。これを「受持の木叉」という。つまり菩薩が総じて七衆の三聚淨戒の全てを受けることになる（菩薩には在家の菩薩、出家の菩薩というように七衆の全てに菩薩がいることから、それぞれの立場で戒を受ければ、菩薩の受ける戒は七衆の別解脱戒の全てとなる）。ただし身に七遮（受戒を認めない七種の重罪）をともなう者は除く。ただ法師の語（正法や、それを説いた師の言葉）を解釈すれば、この木叉を得ないということはない。まったく小乗の機根の者は、三聚を完全に修することはできない。そこで世尊は初めに声聞乗の者へ授けるために律儀戒を示した。そのため『勝鬘經』^六には「菩薩の威儀戒を受けることを出家受具足と名ける」と説いている。つまり声聞乗の別受であり、七衆の別解脱戒のことを指す。『文殊師利問經』^七に依れば、「諸部の律藏は皆な大乘より出でる」と説いている。それは『瑜伽

師地論』にて「菩薩の律儀戒は毘那耶藏（律藏）の如し」と示す謂われでもある、と主張している。

つまりここで実相は前述の本性の尸羅を踏まえて、大乘の菩薩が用いる三聚淨戒の正統性と、諸部派の律蔵が大乘の菩薩の律儀戒に通じている点を強く主張しているのであろう。

そして次に実相はこれらを踏まえて「声聞の別受を明かすこと諸部の律蔵の如し。今菩薩總受を明かすに二種の受有り。一には従他受、二には自誓受。今自受に就て七門に分別す」として「建立自受第一」^九「菩薩種姓第二」「発菩提心第三」「表無表義第四」「戒体衆名第五」「自誓受菩薩戒法第六」「発願要誓第七」を挙げて『自誓通受菩薩戒方軌』の構成としている。この『自誓通受菩薩戒方軌』の「建立自受第一」については、実相が『秘密一乗尸羅眼髓』の中においても六番目の項目として「建立自受」を立てて再説しており、その重要性が窺われる。その内容については拙稿を参照いただきたいが、『自誓通受菩薩戒方軌』との相違も若干確認できることから、詳しい校異などは別途翻刻の際に指摘を考えている。

また本書は大悲王院（現福岡県糸島市の大悲王院）に所蔵されている写本で、今回使用するにあたっては大悲王院御住職、喜多村龍介師のご厚意により写真資料を提供いただいた。その詳細な書誌情報や翻刻などについては別の機会を期して報告を考えている。そのため今回は『自誓通受菩薩戒方軌』の成立背景、並びにその内容の一部にあたる「菩薩種姓」について注目し、一考察を述べていきたい。

あわせて本論考執筆に際して『秘密一乗尸羅眼髓』『旭照霜露編』『自誓通受菩薩戒方軌』を閲覧使用すべく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

師に対して、ここに記して衷心より感謝の意を申し上げたい。

一、「自誓通受菩薩戒方軌」の由来とその背景

まず本書の資料名であるが『自誓通受菩薩戒方軌』と名づけられていることから「自誓して菩薩戒を受受するための正しい法則」という意味になろう。ここに説かれている受戒作法は、実相が神鳳寺（現大阪南部にあった大鳥神社の神宮寺）に於いて自誓通受した際に用いていた次第なのであろうか。その由来については、

右一冊子、大鳥山神鳳僧寺の知事寮に蔵す。余、年二十一にして東武に遊学す。初て律儀を習ふ。因んで『断戒体章』『尸羅敲髓』を閲するに、即今通受の苾芻を弾斥すること、殊に甚しとす。余これを弁ぜんと欲して、これを懐に在く。盈與匆匆として及ずに違あらず。今茲六十有一、色身朽糜して心志寥落たり。天數、まさに終らんとす。命、且夕を期す。昔の懷抱を伸ばさんと欲して、曾て見聞する所に随つて略して自誓受の聖教の誠証有ることを記す。手震ひ、筆洩て、詳なること能わず。門前の得表債、その廢調を評するに至ては聖教の依るべきこと有らば孟浪の浮言に非ず。正理の取るべきことありて、豈に師心の臆断ならんや。有識の達士、詳してこれを取らんも亦た期すべからず。習ひの久きを是とすること、滔々と皆な然り。旧習、改まり難し。人多くは従わずして、

罪をまさに今得んことも、亦たいまだ幾くならざる期なり。吾れ豈に異を好んや。冀くは受者をして行儀如法に羯磨正しく得て、円牒を発せしめんことを。維れ時明和二年乙酉二月二月、自誓受菩薩戒苾芻即禪実相、紫陽雷山千如律寺瑜祇室にて書す。

とあることから、本書は大鳥山神鳳僧寺の知事（庶務や雑事などを司る役職）の寮に収められていたものであったことが知られる。さらには奥書から実相が明和二年（一七六五）の二月二月に紫陽雷山千如律寺瑜祇室（現在の大悲王院）にて書したことも窺える。^二その内容に目を向けると、実相は二十一歳にて東武（武蔵国の東＝江戸）に遊学した際、戒律について学んだが『断戒体章』や『戸羅敲髓』を閲覧した際、即今（最近の）通受の苾芻に対して排斥する内容に大変疑問を感じ、これについて反論・弁明しようと考えた。この志を懐いていたが、忙しさに追われて作業に手を付ける余裕がなかった、と記している。このことから実相は早い段階で戒律に関心はあったが、実相自身をとりまく環境や立場などが、それに専念させる余裕を与えなかったのであろう。

そして本書を著すことになった背景として、実相は六十一歳を迎えて身体は老いて弱まり、意欲も衰えてしまった。加えて残りの天数（寿命）も尽きそう、まさに命も旦夕を期す（日にちを数えるばかりである）。そこで昔にやり残したことに手を付けようと思ひ立ち、これまでに見聞してきたものに随い、略して自誓受戒について聖教の正しき証拠が有ることを記そうと考えた。しかし手は震えて筆は進まず（書き進められない）、詳らかに記すことができない、などと記しており、『自誓通受菩薩戒方軌』の内容

について謙遜的な、あるいは言い訳めいたことを述べている。六十一歳ではまだ若い、病氣を得ていたのであろうか。

次に、このような中でも実相は、聖教に依ることができるとすれば、とりとめのない流言などではない。正しい道理として取り上げるべき（証拠）があるならば、どうして師の（勝手な）臆断であるなどといえようか、いや、言えはしない、とする（この前に見られる「門前の得表債、その廢調を評するに至ては」^{二三}については意味が不分明である）。智慧を備えて優れた者は、詳しく理解して正しい選択をしなさい。ある「習い（考え）」が久しく（長く）なれば、それを正しいと思うことは、滔滔として皆それに流される。古くから続く考えは改めるのが難しいうえに、多くの人々は（正しい理に）従おうとしない。そのため、まさに今罪を得ようとすることは少なくない。吾れ（実相）は、どうして異（間違った解釈）を好むであろうか、いや好まない。願わくは受者の行儀が如法になり、羯磨を正しく獲得して、円体（円満なる戒体。法界に遍満する真如。本稿において後述する「密教の種姓」について説く所を参照）を発することができますように、と記して古い習わしを改め、如法の受戒が行われることを望んでいる。

以上を踏まえると実相の視点では、当時誤った自誓受戒批判が行われていたが、自誓受戒による受具は、明証の有る正理に基づいたもので、その正しい受戒法（自誓受戒）が行われ、それによって正しい戒体を円満に具足するようになることを望んでいる、といえよう。

また、ここで実相の戒律に関する書物を確認すると『秘密一乘戸羅眼髓』は明和四年（一七六七）の著作、

『旭照霜露編』は明和五年（一七六八）に記されている。その特徴としては両書とも実相晩年の戒律に関する著作であり、どちらも「有部律派」への言及が確認できる点は注目すべきであろう。そして『自誓通受菩薩戒方軌』への加筆は明和二年（一七六五）であることから、筆者は本書という存在が、前の『秘密一乗尸羅眼髓』『旭照霜露編』という戒律関係著作へと繋がる一つの契機であったと考えている。その背景には実相の主張する「行儀の如法化」や「有部律派」という批判対象の存在など、いくつかの要因が重なったことも理由として挙げられよう。加えて、これらの理由が実相を戒律関係の著作執筆に駆り立て、その著作を通じた戒律観の形成や思想の熟成により、実相の戒律思想は最晩年において円熟期を迎えた、と言えるのではないだろうか。

ところで、この実相が記した『自誓通受菩薩戒方軌』（特に受戒作法部分）と関連があると考えられるものに『神鳳寺派自誓受菩薩戒作法』がある。^{一四}これは筆者未見のため詳細は不明であるが、光明院（現大阪府堺市百舌鳥赤畑町）所蔵の自誓受戒に関する資料であるとされ、神鳳寺における自誓受戒を探る貴重な資料として、その内容の精査が待たれる。

また実相は靈雲寺第四世の法明（一七〇六～一七六三）の説（戒壇に関する部分）を引用して学如の『真言律行問答』への批判を展開している（実相が『旭照霜露編』において法明の説を引用）。これについては実相自身が靈雲寺第二世慧光（一六六六～一七三四）のもとで菩薩戒の受戒や律典を学んでいたこともあり、その縁もあつてか靈雲寺僧とも交流が生じ、年齢も近い法明との交流へと繋がったと考えられる。その

慧光の自誓受戒に関する著作に注目してみると『靈雲寺派関係文献解題』によれば、^{一五}

- ・『自誓受苾芻律儀方軌』……………享保十一年（一七二六） 版本
- ・『自誓受苾芻律儀方軌提引』……………享保十一年（一七二六） 写本^{一六}
- ・『自誓受苾芻律儀問訣』……………享保十一年（一七二六） 版本
- ・『自誓受苾芻律儀方軌問辨』……………刊年不詳 版本

などが確認できる。これら慧光の自誓受戒に関する著作は享保十一年（一七二六）に集中しており、実相も享保十年（一七二五）より慧光のもとで学んでいることから、^{一七}これらの著作に触れる機会は十分にあったと考えられる。この『自誓受苾芻律儀方軌』について三好龍肝氏は、^{一八}

受具に際し自誓受の戒儀規律を詳述せるものにして、一に要見好相、二に盡集戒場、三に受持衣鉢、四に發心普禮、五に運心供養、六に懺悔罪障、七に于受三歸依、八に受菩提心、九に奉請聖師、十に羯磨正受、十一に啓請證明、十二に發願廻向の十二門を開いて、之れを自誓通受の儀軌となし、一々の規矩範疇を説明せり。一派の正道にして、亦普く一般律門の行ふ所たり。

と述べて、『自誓受苾芻律儀方軌』の構成、並びに自誓通受の儀軌として一般的に用いられていたことを示している。もちろん三好氏が示す「一般的に」の範疇が、どの程度を指しているかについては注意が必要であろう。次に本書の由来について上田靈城氏は、^{一九}

寶曆十三年、仁和寺御門主より淨嚴一派中への御垂示によると、享保八年頃までは一派の者は河内

延命寺へ来て開山浄嚴の影前にて進具し新受の比丘は五夏の間延命寺に於て学業に励んでいたが、その後この制が乱れたのでこの垂誡となった事が窺われる。この場合、比丘戒の受戒作法には小乗の十師受戒作法や大乘の三聚通受の作法を用いない。秘密の受戒は三昧耶戒の規則によつて行うとなし、近事戒より比丘戒に至るまで從他受戒の作法は、浄嚴自撰の「三昧耶戒式」により、自誓受戒の作法は、浄嚴の弟子慧光（一六六六—一七三四）が右の戒式を自誓受戒用に改編した「自誓受苾芻律儀方軌」を用いる。密教の不共戒である三昧耶戒以前に顕式受戒の必要を認めず、三昧耶戒受戒の軌則によつて五八十具を包攝した所に浄嚴の特色がある。

という興味深い指摘をなされている。上田氏の指摘を踏まえると浄嚴（一六三九—一七〇二）は三昧耶戒受戒の軌則に則らない従来の顕教立てに依る顕戒（七衆各々の別解脱律儀）受戒の必要性を認めていなかったことになる。^{二〇}さらに真言乗の菩薩は從他受戒の場合、浄嚴の「三昧耶戒式」（三昧耶戒を授受して、そこに顕戒を包括する）をもつて顕戒を授受し、自誓受戒の場合は慧光の『自誓受苾芻律儀方軌』（「三昧耶戒式」をベースに作成した次第）を用いて受戒していた、とも記している。上田氏が指摘するように、慧光が浄嚴の意図を汲んで密教的な視点で『自誓受苾芻律儀方軌』を著したならば、神鳳寺など従来の律院（浄嚴も神鳳寺系統の律僧）に於いて用いられていた自誓受戒作法とは異なるものにならう（後に神鳳寺へ影響を与えた可能性もあろう）。

また慧光は晩年に東大寺戒壇院の再興（一七三三年）に尽力して長老も務めており、^{二二}日本に於ける正

式な従他受に依る具足戒授受の象徴ともいえる場所に於いて要職を担っていたことが知られている。^{一三}その慧光は戒壇院の再興にあたり、

十八年春二月、大いに一門の士を南都に集め、二十日より二十二日に至る三日間、戒壇落慶の大筵を開く。二十日有場結界、二十一日別受大戒（受者光天比丘）二十二日講讀梵網にして、四來の龍衆、数百口、出仕の行列真言院南門より戒壇堂南門に至る、凡計二町有半程。

として別受の受戒を行っているようであるが、これについては次に提示する問題と共に考察をしてみたい。実は慧光以外にも靈雲寺系統の僧と考えられる人物らによって著された「自誓受戒」関係の典籍が確認できる。その資料が、^{一四}

・ 暁了『自誓受苾芻律儀問訣引據』……書写年不明 写本
・ 撰者不詳『自誓受苾芻律儀問訣講録』……元文五年（一七四〇） 写本

である。これらを実相が直接参考、もしくはベースに『自誓通受菩薩戒方軌』を著したかは不明であるが、慧光の著作、その系統本の存在が実相に影響を及ぼした可能性は十分にあると思われる。

ところで前者の暁了『自誓受苾芻律儀問訣引據』については書写年など不明であるが、その書名から『自誓受苾芻律儀問訣』の典拠的な性格を有しているであろう。そして後者の撰者不詳とされる『自誓受苾芻律儀問訣講録』は、その書名から講義の記録という性格が推察できる。その書写は元文五年（一七四〇）となっており、慧光の講じたものを後にまとめたのであろうか。もしくは本書の書写が慧光

の没後六年にあたることから、別な人物による『自誓受苾芻律儀問訣』の講義があり、それをまとめた可能性もある。この『自誓受苾芻律儀問訣講録』について『靈雲寺派関係文献解題』^{一三五}では、根拠は不明であるが「恐らくは光天尊者の撰なる乎。元文五年三月八日の述なり」として、撰者を慧光の弟子であり、前に引用した東大寺戒壇院落慶時の受戒に臨んだ僧にして、靈雲寺宝光院第五世となる義彦光天（^{一六}一七一―一七四三）の可能性を指摘している。この光天について伝記には、^{一六七}

全四年十月五日、義秀、寶天、智瑞等七人と共に胎界の学法密灌に沐し、六年十月四日宝蔵寺法雲等七人と共に金剛界壇に入る。十二年十七歳、正月二十七日慧光和尚を拜して衣鉢戒を受持し、十七年二十二歳七月十一日宝林山灌頂殿に於て、自誓して秘密の大比丘戒を受く。

と記され、光天が自誓受戒に依つて「秘密の大比丘戒」なるものを受戒していることが知られる。おそらく、これは引用の前半部分（胎蔵界の学法密灌を受けたことや、金剛界壇に入った〔学法密灌を受けた〕こと）や「灌頂殿」という場所を考慮しても、密戒である三昧耶戒を自誓受戒しているのである。これが浄嚴の示した「三昧耶戒式」の次第であったならば（浄嚴の意向を汲んだのであれば）、顕戒である具足戒を包括する三昧耶戒を受戒したのであるか。これについては『宝光院義彦光天律師略伝』^{一六}によれば、光天は「世寿三十三、法臘十三夏」であったとされ、比丘戒発得は二十歳の時になる。つまり夏数（受具の後に夏安居を経た年数）の間違いか、伝記における年時・年齢の間違いでなければ、享保十五年（一七三〇）に受戒していたことになり、灌頂殿での受戒（一七三二年）は顕戒である具足戒を包括する三昧耶戒で

はなかつたと思われる。重ねて、この時すでに慧光によって『自誓受苾芻律儀方軌』が著されていた点
は興味深く（実際に用いられたかは不明）、授受の作法など検討が必要な問題といえよう。

また前述の慧光の部分でも示したように、戒壇院を再興した際の記録について光天の伝記には、^{二九}

十八年春戒壇再興の業、就る。二月廿日慧光長老大いに一門の士を聚めて盛んに落慶の梵筵を開く。

師即ち靈雲寺を代表して盛宴に列し、金若干、羽二重二匹を以て落慶を奉賀す。純了之れが伴たり。

二十二日講讚梵網の講師を勤む。修会三日、第二日は別受大戒にして此の日尊者特に撰^{原文ママ}まれて新壇

場に比丘戒を誓受す。戒和尚慧光長老・羯磨師光濟律師^{六夏}・教授師光国律師^{二夏}・証戒師覚雄大徳^{二十五夏}

…以下略…

と確認できる。ここにおいて光天が比丘戒を誓受している点について、①前の引用の「秘密の大比丘戒」
が三昧耶戒を指すと考えられること、②光天が二十歳には具足戒を受けていること（おそらく自誓通受）、
③「別受大戒」と記されて三師七証（本稿の引用では七証の記載は省略した）が記されていること、など
の理由から落慶時の戒壇院に於いては従他受による別受が執り行われていたと考える方が自然である
う。しかし、その次第については慧光がどのようなものを用いていたかは不明である（淨嚴の「三昧耶
戒式」^{三〇}なのか、あるいは東大寺戒壇院に伝わる従他受戒の次第であったのか。但し灌頂の「三昧耶戒式」のまま
であれば、大阿闍梨が戒和上になるとして、他には教授阿闍梨以外の現前の羯磨師・証戒師はいないから、淨嚴
が変更していなければ、伝統的な従他受戒式か）。またもし慧光らが自誓通受の後に従他受の別受を意識し

て行ったのであれば、やはり通受の後に従他受を行った叡尊を始めとする先驅の律僧達に倣った可能性も考えられる。

いずれにしても、自誓受戒の作法が、神鳳寺は言うまでもなく、近世戒律復興の中心寺院となった西明寺や、その流れを汲んで律の三僧坊の一つに数えられる野中寺、真言宗僧のみならず様々な律僧らに依るネットワークを通じて伝え広められた律院などに於いて、いくつも並存していたであろうことは注意しなければならない。加えて、それらの次第が寺院ごとの環境や律僧の口伝や思想にあわせて、多様な変化を経て無数に依用されていた点も留意すべきであろう。尚、これら実践的な自誓受戒作法については、実相撰『自誓通受菩薩方軌』の内容考察を進め、管見ではあるが可能な限りの比較検討を行う予定である。

以上を踏まえて現時点では、実相が『自誓通受菩薩戒方軌』執筆にあたって浄嚴系統の戒律観、その周辺の影響を受けていた可能性が有った程度の指摘に留めたい。しかし本稿の注記でも紹介したが、実相は密教の灌頂と戒律の授受における相承を示し、「授受の正統性」や「法の成就」などの共通点を挙げて「師資相承」を重視していた。今は明確な根拠を提示できないが、筆者は実相の「相承」についての思想（真言密教と戒律を強く結びつけて捉えようとする姿勢）の源流を、浄嚴やその系統に求められるのではないかと考えている。

三、「自誓通受菩薩戒方軌」「菩薩種姓第二」

実相は『自誓通受菩薩戒方軌』に於いて実践的な受戒作法に先立ち五つの項目を立てており、それら一々を考察することで実相の戒律観の一端を確認することができると思われる。そもそも、各々の項目については実相による本書執筆の目的でもある「行儀の如法化」という狙いも考えられるが、純粹に自誓受戒を行う者（初心の者を対象か）に対して基礎的な知識を伝えるという意図も含んでいるのではないだろうか。そこで、その記された項目の順番に沿って考察を進めていきたい。

まず実相は「建立自受」にて自誓受戒の根拠や正当性を主張したうえで、二番目に「菩薩種姓」を立てて菩薩としての素質について言及している。まず実相は自誓受戒における「種姓」（菩提を得るための資質）を三三三示すために、

従他受に種姓を問ふに準ずるに、自受も亦にまた自らの種姓を知るべし。今は大戒を受く。且く小戒を措く。初に始教に約せば『成唯識』に曰く「何をか大乘の二種の種姓と謂ふや。一には本性（躰也）に住する種姓（類也）。無始より来た本識に依附して、法爾に得る所の無漏法の因なるを謂ふ。二には習所成の種姓。法界より等流せる法を聞き已つて聞の所成等（朱注『思の所成・修の所成』）の薰習に成ぜられたるを謂ふ」と。然るに『瑜伽』に云く、「種姓を具する者の方に能く発心す。即ち知んぬ。

性と習との二法を具して一の種姓を成す」と。今、詳するに、始教には行仏性に約すれば非情に偏せず。性と習との二を具して一種姓を成すれば有情に遍ぜず。即ち一分の無性有情有り。

と記している。これに依れば実相は、從他受戒で「種姓」を問うのと同様に、自誓受戒でも自身の種姓を知るべきである、とする。今、大戒（大乘菩薩の受ける具足戒）を受けることから、あえて小戒（小乗比丘としての具足戒）については取り上げない。初めに大乘始教（三乗）について示せば『成唯識論』には「何をもつて大乘における二種の種姓と言うのか。一つは本性住種姓（本来具わっている性質としての種姓）である。所謂の無始より阿羅耶識に付随しながら自然に具わっている無漏法（煩惱に穢されない清浄なる法）の因となる（理仏性）である。一つには習所成種姓（熏習によって成就された種姓）。所謂の法界より等流した法（教え）を聞いて、聞の所成等（この「等」の内容として思の所成（思惟により得る）と修の所成（行ずることにより得る）とが注される）^{三四}の熏習によって成就されたものである」と説いている。ところが『瑜伽師地論』には「種姓を具えることは、まさに菩提心を発すことによる。つまり本性住種姓と習所成種姓の二つの法を具えることにより、一つの種姓を成す」とある。今、詳しく示せば、始教においては、行仏性^{三五}（修行することができる資質）という点で言えば、非情には遍じていない。本性住種姓と習所成種姓の二つの法を具えて一つの種姓を成するという点から言えば、すべての有情に遍じているわけではない。つまり一部において菩提を得るための資質をもたない衆生（一闍提）がいることになる、としている。

ここでは大乘始教（三乗）における種姓（五姓各別説）への言及をしているが、その論拠は『華嚴一

乗教義分齊章』（『華嚴五教章』）を中心に展開されていることが引用から知られる。続いて実相は『華嚴五教章』をベースに、^{三六}

二に終教に約す。即ち真如に就て種姓を立つ故に、則ち有情に遍じて皆な尽く性有り。『涅槃』と『勝鬘』と『智度』と『仏性』と『宝性』等の論、並びに此の説に同じ。『起信論』に体相の二大、内に衆生に薰じて、真如の用大を外縁の力と為す。三大、冥に薰じて諸衆生をして厭求心を起こさしむ。

三に頓教に約す。唯一真如の離言絶相^{原文マ}を名て種姓と為す。『諸法無行經』等の如し。

四に円教に約す。種姓、甚深にして因果無二なり。依及び正に通じ三世間を盡して一切の理事解行等の諸の法門を該収す。本来満足し已に成就し訖る。故に『華嚴』に曰く、菩薩の種性は甚深廣大にして法界虚空と等しと。

と述べて、二つ目に大乘終教の説を示す。即ち真如について種姓を立てることから、衆生に尽く仏性（菩提を得ることができる資質）がある。『涅槃經』と『勝鬘經』、『大智度論』と『仏性論』と『宝性論』等の論は、皆なこの説に同じである。『大乘起信論』^{三七}では「体大（真如の本体）と相大（特質）の二大が衆生自身内面から薰ずるものとし、真如の用大（はたらき）を外縁の力（仏菩薩などの姿により、外から衆生に働きかける力）とする。三大（体・相・用）は気付かぬうちに衆生のところに熏習しているため、諸の衆生に「煩惱を厭い、悟り（真如）を求める心」を起こさせる。三つ目に頓教について示す。「唯一の真如は言説を離れたものであること」を名付けて種姓とする。これについては『諸法無行經』等に説

かかっている通りである。^{三八} 四つ目に円教について示す。種性（資質）は甚深にして因果一体であり、依報器世間）と正報（衆生自身）に通じている。三世間（器世間・衆生世間・智正覚世間）を尽くしており、一切の理法と事物、知解と修行等の全ての法門を広く収めている。本来的（全ての法門）に満足しており、すでに完成し終わっているのである。そのため『華嚴経』^{三九}には「菩薩の種性は甚深広大であり法界虚空に等しい」とある、と主張している。

前に確認したように実相は『華嚴五教章』、つまり華嚴宗第三祖である賢首大師法藏（六四三～七二二）の示した五教（教相判釈）を基に、始教を始めとして、終教・頓教・円教における種性の意味について言及している。しかし本来であれば華嚴宗教学にて示される五教に於いては、別教こそが最高の究極的な教えにあたるが、実相は円教の中に華嚴の種性を組み入れつつも、論述を次の段階へと展開している。そこで次に実相が示す密教の菩薩としての種性について確認したい。そこには、^{四〇}

五に密蔵に約す。本有の金剛薩埵を一切衆生本有の菩提心とす。故に『金剛頂』に曰く「普賢法身は一切に遍じて能く世間の自在主と為る。無始無終にして生滅無く、性相常住にして虚空に等し」と。また一切の依正・因果・理事・人法等の諸門を摂して自在無礙なり。然るに種性、一切衆生に遍ずると雖も、仏身の血を出だすと、父を殺すと、母を殺すと、和尚を殺すと、阿闍梨を殺すと、羯磨転法輪僧を破すと、聖人を殺すととの七遮罪を除く。其餘は但だ法師の語を解せば、正しく所被の機と為す。今詳ずるに南山は四分の羯磨に依ると雖も、一一戒具に約して三聚を円発せしむ。

台家の被接も意、此に存して、機悟不同なり。未だ必ずしも所依の経論の如くにはならざるなり。今は『瑜伽』の羯磨に依ると雖も、菩薩戒は随心の戒なるが故に心の優劣に随ふ。戒に上下有り。応に円具の仏性を観じて、深固の菩提心を発し、円具の性に從ひて、円体を発し、円行を修して、円果を証得すべし。因従り果に至るまで一身一智一法界の行なるのみ。

と述べている。これによれば、五つ目に密藏について示せば本有の金剛薩埵を一切衆生本有の菩提心(一切の衆生は本有の菩提心を有しているので、全てが種姓であるとする)とする。そのため『金剛頂瑜伽中略出念誦經』には「普賢法身(普賢菩薩は金剛薩埵と団体であるため、普賢菩薩は本有の金剛薩埵であり、また法身大日如来でもある)は一切に遍じているため、能く世間の自在主となる。始めもなければ終りもなく、生ずることも滅することも無く、本質と現象は永遠不変であつて虚空と同じである」と説かれている。また一切の身体と世界、原因と結果、真理と事象、人と法(衆生と教え)等の様々な教えを兼ね包括して自在であり計り知ることができない。ところが、真言密教の種姓が一切衆生に遍じているとしても「仏身よりの血を出させる(仏を傷つける)」「父母を殺める」「和尚を殺める」「阿闍梨を殺める」「羯磨転法輪僧を破す(教団の活動などを妨げ、教団を分裂させること)」「聖人(阿羅漢)を殺める」の七遮罪(七逆罪)を犯した者は除かれる。その他(七逆罪ではない罪を犯した者)は法師の語(正法や、それを説く師の言葉など)を理解する者は、^{四二}正しく所被の機(真言密教の教えを得られる人)となる。今、詳しく示せば、南山の道宣^{四三}(五九六〜六六七)は『四分律』に説かれる羯磨に依つたけれども、七衆の一つ一つの戒を具足する

毎に、三聚淨戒を円満に発得させた。天台教学の被接^{四三}(通別二教の利根の人が、仏により後に教に引入されること)にあるように、その考えがここにも示されており、機悟(機根と、それによる悟り)も同じではない。そのため必ずしも依り所とする経論のようになるとは限らない。今は『瑜伽師地論』に説かれる羯磨に依っているけれども、菩薩戒は心に随う戒であるため、心の優劣に随って戒にも上下が存在する。まさに円満に具わっている仏性を觀想して揺るぎない菩提心を発し、円満に具わった仏性に從つて円満なる戒体(円体)を発し、円行(一つの行の中に一切を具える)を修して円果(完全円満なる果。仏果)を証得すべきである。つまり因位(いまだ仏果を得てない菩薩の位)より仏果(悟り)に至るまで一つの身体、一つの智慧、一つの法界の修行のみである、と実相は主張している。

実相は密教における種姓の根拠を一切衆生本有の菩提心(≡本有の菩提心を種姓とする)と解釈しているが、七逆罪を犯した者には菩提を得るための道が失われると考えている。さらに南山律宗の祖である道宣が『四分律』解釈に三聚淨戒を發得させた(『涅槃經』なども解釈に用いる)ことや、天台教学の被接の義を示して、衆生によって必ずしも機根と悟りが同じではないことを述べているのは同じ意味であるとする。実相は享保十一年(一七二六)に園城寺法明院の性慶義瑞(一六六七〜一七三七)に師事して天台教学を学んでおり、そこでの修学をもって種姓理解に臨んだ可能性は十分にある。しかし、^{四四}実相の用いた種姓解釈の根拠については不明と言わざるを得ない。

また、この他にも実相は『秘密一乘戸羅眼圖』^{四五}において「本有の菩提心を菩薩種姓と為す」として「種

姓」という単語を用いているが、『自誓通受菩薩戒方軌』のように詳細な言及は確認できない（『旭照霜露編』においては「種姓」の単語を確認できなかった）。

いずれにしても実相は「菩薩種姓第二」に於いて、自誓受戒における種姓の重要性、その意義を示すにあたって始教・終教・頓教・円教・密教の教判論的立場から、夫々における種姓論の特徴を示したのである。

四、結び

『自誓通受菩薩戒方軌』は、実相が奥書にて述べているように『断戒体章』や『尸羅敲髓』などへの批判を出発点とし、諸経論に説かれた根拠をもって自誓受戒の正統性を示そうと試みた書なのであろう。加えて言えば「行儀の如法化」や「有部律派」という批判対象の存在なども本書を始めとした戒律関係執筆への後押しとなった要因と考えられる。そして本書冒頭には『大日経疏』を根拠としたと思われる本性の尸羅（本性として心に具わっている戒）を踏まえ、菩薩戒の特徴や優れた点が表示され、後の「建立自受」から始まる各主張に繋がる序文であった。

現時点、奥書の初めに「右一冊子、大鳥山神鳳寺僧寺の知事寮に蔵す」とある所から今の『自誓通受菩薩戒方軌』全体が実相の執筆と断定するのは難しいが、本書の第一項目に「建立自受」を立て、さら

に後の著作である『秘密一乗尸羅眼髓』においても、その第六に「建立自受」を立てている点は注目すべきである。その両項には引用など多少の相違は見受けられるが内容はほぼ同一であった。このことから現時点で筆者は実践的な受戒作法以前にあたる第一から第五までの解説と思われる部分を実相の執筆であると考えている。そして実相が『自誓通受菩薩戒方軌』を著す際、浄厳系統の律僧、特に靈雲寺慧光やその門弟などの影響があった可能性（実相の「律と密の相承を強く結びつけた」という思想も含め）も視野に入れている。勿論この問題については、浄厳や慧光らの用いた次第の内容や思想、それらが江戸期律院（例えば靈雲寺との交流があったと思われる神鳳寺など）に於いて、どの程度浸透していたかを確認する必要があるので、今後の課題としたい。

また『自誓通受菩薩戒方軌』は実相の戒律思想が示された書でありつつも、「自誓受戒作法」という実践的な次第の側面も持ち合わせている。^{四六}そのため『秘密一乗尸羅眼髓』や『旭照霜露編』と比較しても異なるタイプの資料であり、受戒行儀の実態を明らかにする貴重な資料といえよう。加えて前述の作法以前の部分（項目の第一～五にあたる戒律に関する思想）、その項目立てや用語の性格を考慮すれば、本書を自誓受戒へ臨む者などに対する「受戒に関わる知識を授ける指南書」的な位置づけとしても捉えることができるのではないだろうか。

次に「菩薩種姓」であるが、その項目を確認したところ、大半が『華嚴五教章』に引かれている文を抽出したものであったが、なぜ実相は『華嚴五教章』を中心に論を展開したかは不明と言わざるを得ない。

しかし、その論の組み立てや根拠は法蔵の示した五教（教相判釈）をベースに展開していても、最終的には密教を立てている。それら実相の示した種姓の特徴をまとめると左記の通りとなる。

・始教…本性住種姓と習所成種姓を示して、行仏性が一切衆生に遍満しないことにより、一部において菩提を得るための資質をもたない衆生（一闍提）がいる。

・終教…真如によって種姓を立てることから、一切衆生に尽く資質（仏性）がある。

・頓教…『華嚴五教章』の「一切の法には二つの異なる姿がないため、本来の資質と後々に修得される資質には区別がない」という説を踏まえて衆生には本来平等な種姓が具わっている。

・円教…種姓は甚深にして因果一体。つまり普く法門を広く包摂していることから本来的に満ち足りており、すでに完成している。

・密教…本有の金剛薩埵を一切衆生本有の菩提心とし、それによって一切衆生を種姓とするが、七逆罪を犯した者は除かれる。

これら五種の種姓が示された順番（教相判釈と思われる）を考慮すれば、最後の密教における種姓が最上の立場であると考えられる。つまり実相は自誓受戒する者の最も優れた種姓を、密教の修行者であると認識していたのであろう。

また管見ではあるが有部律派の律僧である学如の著作を確認したところ、種姓に関する言及は確認できなかつた。恐らく、この「種姓」解釈は実相独特のものであると思われるが、他の種姓に関する言及

が確認できないため、現時点では江戸期律僧共通の重要テーマであったのか、それとも実相のみが重視した点なのかは判断できない（或いは自誓受戒批判の中に種姓論があったのか）。

いずれにしても実相は『自誓通受菩薩戒方軌』に於いて、菩薩の自誓受戒には正当性があり、従他受戒のように種姓に関する知識が必要であったと認識していると思われる。そこで今回は引き続き「発菩提心第三」と「表無表義第四」に焦点をあてて、本書の内容を検討していきたい。

註

- 一 佐竹隆信「実相律師の戒律観③―「師資相承」と「自誓受戒」の位置―」（『川崎大師教学研究所紀要』第七号、二〇二二）。
- 二 師から弟子へと法などが授けられること。これについては佐竹隆信「実相律師の戒律観③―「師資相承」と「自誓受戒」の位置―」（『川崎大師教学研究所紀要』第七号、二〇二二）において指摘したが『秘密一乗戸羅眼髓』の第十三（受法差別）において、それに関する若干の記述が確認できたため該当部分を追記しておきたい（高野山大学附属図書館所蔵『秘密一乗戸羅眼髓』四十九丁右〜五十丁右）。そこには、

凡そ夫れ小乗別受の作法は『十誦』の十種、『四分』の五種、『僧祇』の四種、『五分』の五種を小乗諸部とす。大乘『瑜伽』出家の五衆は必ず他に依りて受く。在家の五・八は『十誦』、『多論』には「自受」や「分受」、「分持」を許さず。『四分』や『成実』は「原文ママ自他受」や「分受」、「分持」に通じ、詳なること余処の如く、此に復せず。今、大戒を明かすに二種の受有り。『梵網經』は三帰得なり。『受菩提心戒儀』『頂輪王經』『軍荼利軌』等も亦た之れに同じ。二に『善戒經』等は羯磨得なり。『五秘密軌』等も亦た之れに同じ。律に一たび羯磨を制して来た、三帰得を廢す。故に『無畏三藏禪要』に羯磨受法を出だす。翻じて伝わるに少異ありと雖も、大いに瑜伽の文に同じ。『大疏』に云わく、兩部の大本に受戒

法有り、と。『禪要』の受法、蓋し大本より出るならん。故に知んぬ。今時、大戒を受けんと欲せば應に羯磨に依るべし。羯磨に又た二受の別有りて、自受・從他、前に已に明すが如し。泛に大戒を論ぜば自他に通ずと雖も、密教は師授を尚ぶ故に初めは必ず他に從ひて受くべし。厥の後、日日三時に自ら三歸菩提心戒を受ること諸軌の説くが如し。今時、野澤は三摩耶戒を授る。法、並びに『戒儀』・『禪要』に依る。出沒、互に顕る。併せ見て知るべし。自余の広略は復た大過無し。或いは正授羯磨を略すること有り。正授羯磨を略して得戒の理無きことは惜しむべきの故に。

とある。これによれば小乘別受の作法は『十誦律』の十種、『四分律』の五種、『僧祇律』の四種、『五分律』の五種といえる。また大乘の『瑜伽論』に依つて出家した五衆は必ず他に依つて受戒している。そして在家の五戒八戒については『十誦』や、その他多くの論において「自受」や「分受」、「分持」を許していない。しかし「四分律」や『成実論』は「自受」や「分受」、「分持」に通じており、詳しく記されている点は他と同様であるが、それを禁じていない。今、大戒（大乘菩薩の受ける具足戒）について明かすならば二種の受戒法が有る。まず『梵網經』では三歸得（三宝に歸依すること）で梵網戒を受けることを挙げるが『受菩提心戒儀』や『一字仏頂輪王經』、『甘露軍荼利菩薩供養念誦成就儀軌』等も、これと同様である。二つ目として『菩薩善戒經』等は羯磨による受戒であり『金剛頂瑜伽金剛薩埵五秘密密修行念誦儀軌』等も、これと同様である。律において羯磨による受戒を定めて以来、三歸得による受戒法を認めなかった。そのため『無畏三藏禪要』においては羯磨による受戒を示しており、翻訳して伝わった際に多少異なる点は生じたが、はなはだ『瑜伽論』の文と同じなのである。『大日經疏』によれば金胎両部の大本に受戒法が説かれている、とある。また『無畏三藏禪要』の受法も、まさしくその大本より出たものである。故に知るべきである。今この時、大戒（大乘菩薩の受ける戒）を受けようと欲するならば、まさに羯磨に依る受戒をすべきである。その羯磨に二種類の受戒法が有つて自誓受戒と從他受戒のことをさすが、これについては前に示した通りである。ところで大戒（大乘菩薩の受ける戒）の授受は自誓受戒・從他受戒に通ずるとしても、密教は師授（法などを師が直接（対面して）弟子に授けることと、弟子がそれを受ける事）を重視するため、初めは必ず他師に從つて受戒すべきである。その後、毎日三時（一日に三回）に自ら三歸して、菩提心戒を受けることは諸々の儀軌に説

かかれている通りである。今時、小野・広沢においては三昧耶戒を授けるが、法は『受菩提心戒儀』と『無畏三藏禪要』に依っている。そこには出没(多少の相違)が確認できるが、併せて学ぶべきである。その他、広略の説については大きな過失など無いが、正授羯磨を略することはある。正授羯磨を略してしまうと得戒の理が無くなるのであるから(三昧耶戒の戒体を得るといふ本質を成就できないこと)、惜しむべきことだ、と主張している。

以前拙稿でも指摘した通り、実相は密教の灌頂と戒律の授受における相承を示し、『授受の正統性』や「法の成就」などの共通点を挙げて「師資相承」を重視していた。さらに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も述べており、「律と密の相承」を強く結びつけていたようである。これらを根拠として実相は当時『四分律』受持の師がいなかったことを補うために、自誓受戒こそが師資相承(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つたと考えていたのであろう(佐竹隆信「実相律師の戒律観③——「師資相承」と「自誓受戒」の位置——『川崎大師教学研究所紀要』第七号、二〇二二)。そして今回引用した後半部分にも「師資相承」が示されているが、前述の捉え方(密教と律の結び付け)と比べても大きな違いはないようである。しかし、ここで実相は密教の相承が連綿と伝わってきたことを踏まえて、三昧耶戒の受戒は従他受に依って師資相承しなければいけないと主張している点は重要である。当時、実相が指摘しているように正授羯磨を用いない受戒が行じられていた可能性も十分に考えられ(実際に三昧耶戒を自誓受戒する次第が現存している)、当時の密教と戒律思想の結び付きや解釈を解明する重要な問題であると考えられる。この問題(三昧耶戒の自誓受戒)については本論でも淨嚴や慧光などの延命寺・靈雲寺関係のところで触れたが、三昧耶戒を自誓受戒する次第そのものに関しては別な機会を期したい。

三 大悲王院所蔵『自誓通受菩薩戒方軌』一丁右。

四 『大正蔵』卷三十九、五九〇頁下〜五九二頁上段。

五 大悲王院所蔵『自誓通受菩薩戒方軌』一丁右〜一丁左。

六 本文頭注に「勝鬘」と『文殊問』とは大乘従り小戒を流す。『瑜伽論』は小戒を擯じて大戒と為す」とある(大悲王院所蔵

『自誓通受菩薩戒方軌』一丁右。

七 『文殊師利問經』下卷「分部品」の取意か（『大正藏』卷二四・五〇一頁上）中段。

八大悲王院所藏『自誓通受菩薩戒方軌』一丁左。

九 この「建立自受」については「秘密一乘尸羅眼髓」においても同名で項目が立てられている。比較してみると聖教の引用時の文量や仏教用語に対する細かい説明など、多少の相違は確認できた。しかし、実際の内容に関わる点は多くなかったため、詳細な比較については別途「翻刻」の際などに指摘したい。

一〇 佐竹隆信「実相律師の戒律観③―師資相承と「自誓受戒」の位置―」（『川崎大師教学研究所紀要』第七号、二〇二二）。「建立自受」については『自誓通受菩薩戒方軌』の方が、引用など細かい点において多少詳細に記されている。

一一 大悲王院所藏『自誓通受菩薩戒方軌』二十八丁右～二十八丁左。

一二 本書の後半部分が自誓受戒の作法となるが、どの部分を指して実相が「書（写）した」と述べているのかは現時点で不明である。
一三 「門前の得表債」その廃調を評するに至ては「の部分については、諸橋『大漢和辞典』によっても「得表債」の語は見いだせず、意味が取れない。識者のご教示を乞う。

一四 高松世津子氏が「自誓受戒の好相行・好相をめぐる考察―近世期・真言律系を中心に―」（『日本宗教文化史研究』第二十三巻第二号、二〇一九）において紹介（光明院所蔵本の写真を参照）をしているが筆者実物未見のため詳細は不明である。本書について稲城信子『日本における戒律伝播の研究』（資料篇「光明院（神鳳寺）所蔵聖教類・記録」）を確認したが、筆者の見落としでなければ「神鳳寺派自誓受菩薩戒作法」という書名は見当たらない。自誓受戒作法を記した書であるならば、おそらく『日本における戒律伝播の研究』（資料篇「光明院（神鳳寺）所蔵聖教類・記録」一四一頁）の『自誓受三聚淨戒作法』がそれにあたるのであろう。そこには朱筆で「宝永六年天七月二十二日菩提戒授畢此用寫之者也」とあり、実際に宝永二年（一七〇五）に用いられていたことが知られ、江戸初中期における自誓受戒の貴重な資料だと思われる。

一五 三好龍肝『靈雲寺派関係文献解題』一五五頁。

一六 『自誓受必芻律儀方軌題引』（川崎大師教学研究所蔵の版本）のみ原本を確認できた。その巻末には、

享保十有一年龍集丙午仲秋二十三日より二十七日に至るまで、諸の門弟の為に之れを講授し了んぬ。後生のために此の一冊を草して、他日に再治す。

とあり、慧光が門弟のために著したことが知られる（『自誓受必芻律儀方軌題引』八丁左）。

一七 三好龍肝『靈雲寺派関係文献解題』（四七九頁）によれば「享保十年南都戒壇院の請に應じて南都東大寺戒壇院を兼務し大いに如法律の再興をなさん事を發起す。十二年二月廿一日幕府の許可あり、即ち靈雲寺を法嗣義璨慧曦律師に譲り専ら戒壇の寺務を宰す。茲に於て再興の業全く周備す」とあり、享保十年には南都戒壇院の復興に向けて動きだしていたことが知られる。また十二年二月二十一日に幕府より許可を得て靈雲寺を法嗣義璨慧曦（一六七九～一七四七）に託していることから、実相が慧光に学んだ際は靈雲寺を中心に活動していたのであろう。これについては実相の伝記に於いて、東武（武蔵国東部）に遊学していることも証左の一つとなる（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）。

一八 三好龍肝『靈雲寺派関係文献解題』一五四頁。

一九 上田靈城「浄嚴の三昧耶戒観」（『印度學佛教學研究』第十六卷第二号、一九六七）。

二〇 浄嚴自身は延宝四年（一六七六）に縁のあつた神鳳寺ではなく、その近くの大鳥郡上神谷村の高山寺にて自誓受戒（延宝四年）により具足戒を得たとされる（上田靈城「浄嚴の受戒の周邊」『印度學佛教學研究』第十七卷第一号、一九六八）。

二一 三好龍肝『靈雲寺派関係文献解題』四七七～四八一頁。

二二 佐竹隆信「実相律師の戒律観③——師資相承」と「自誓受戒」の位置——（『川崎大師教学研究所紀要』第七号、二〇二二）。

二三 三好龍肝『靈雲寺派関係文献解題』四七九頁。

二四 三好龍肝『靈雲寺派関係文献解題』一五五頁。

二五 三好龍肝 『靈雲寺派關係文獻解題』 一五五頁。

二六 光天は享保二年（一七一七）十月に靈雲寺慧光に随つて得度（沙弥となる）している（三好龍肝 『靈雲寺派關係文獻解題』 四九二頁）。

二七 三好龍肝 『靈雲寺派關係文獻解題』 四九二頁。

二八 三好龍肝 『靈雲寺派關係文獻解題』 四九二頁。

二九 三好龍肝 『靈雲寺派關係文獻解題』 四九二頁。

三〇 おそらく戒壇院での受戒であろうから頭戒と考えられ、淨嚴の「三昧耶戒式」は用いなかっただであろう。

三一 江戸期にも自誓通受の後に別受（從他受）による受戒が行われていたようである。

三二 大悲王院所藏 『自誓通受菩薩戒方軌』 四丁左く五丁右。

三三 本文中に朱書で「思の所成、修の所成」と加筆されている（大悲王院所藏 『自誓通受菩薩戒方軌』 四丁左）。

三四 『自誓通受菩薩戒方軌』の「然るに『瑜伽』に云く、種性を具する者の方に能く発心す。即ち知んぬ。性と習との二法を具して一の種性を成す」における『瑜伽師地論』の該当箇所は、「本地分中菩薩地第十五初持瑜伽処種性品第一」中、菩薩の発心の因縁を説く中に四種の因をあげる第一の因について述べる所で「当知菩薩最初発心由四種縁四因四力…（中略）…云何四因。謂諸菩薩種性具足。是名第一初發心因…（中略）…若諸菩薩六処殊勝從無始世展転伝来法爾所得。当知是名種性具足」（『瑜伽師地論』…『大正藏』卷三〇、四八一頁上く中段）とある。これに対して『華嚴五教章』では「無始時来一切有情有五種性。第五種性無有出世功德因故…（中略）…其有種性者。瑜伽論云。種性略有二種。一本性住。二習所成。本性住者。謂諸菩薩六処殊勝有如是相。從無始世。展転伝来法爾所得。習所成者。謂先串習善根所得。此中本性。即内六処中意処為殊勝。即撰頼耶識中本覺解性為性種性…（中略）…然瑜伽既云具種性者方能發心。即知具性習一法。成一種性。是故此二縁起不二。随闕一不成。亦不可說性為先習為後」（『華嚴一乘教義分齊章』…『大正藏』卷四五、四八五頁下段）と示している。これによれば『瑜伽論』では菩薩の発心の原因を説く所を『華嚴五教章』では種性論に引き、その引用以降

の部分も合わせて『華嚴五教章』に一致しており、実相がここで示した一文は『華嚴五教章』からの引用であるといえよう。

三五 本文中に朱書で「無漏智種」と加筆されている(大悲王院所蔵『自誓通受菩薩戒方軌』四丁左)。

三六 大悲王院所蔵『自誓通受菩薩戒方軌』五丁右。

三七 『自誓通受菩薩戒方軌』における「即ち真如に就て種姓を立つ故に、則ち有情に遍じて皆な尽く性有り。『涅槃』と『勝鬘』と『智度』と『仏性』と『宝性』等の論、並びに此の説に同じ。『起信論』に体相の二大、内に衆生に薰じて、真如の用大を外縁の力と為す」の箇所は、『大乘起信論』の「真如熏習義有二種。云何為二。一者自体相熏習、二者用熏習…(中略)：用熏習者、即是衆生外縁之力」(『大乘起信論』…『大正蔵』卷三三、五七八頁中下段)からの取意引用であるが、これに対して『華嚴五教章』では「宝性論中。約此終教。以事從理深細而説故。就真如明性種性。是故仏性論云。自性清淨心名為道諦。又涅槃經云。仏性者名第一義空。第一義空名為智慧。此等並就本覺性智説為性種。其習種亦從真如所成故。撰論云。多聞熏習。從最清淨法界所流等。又起信論中。以真如体相二大為内熏因。真如用大為外縁」(『華嚴一乘教義分齊章』…『大正蔵』卷四五、四八七頁下段)とある。ここには『勝鬘經』と『大智度論』は見えないが、『涅槃經』『仏性論』『宝性論』からの引用も見え、つまり実相がここで示した『大乘起信論』は『華嚴五教章』を経由したのであるといえよう。

三八 実相は本文に於いても示したように頓教の種姓(資質)を「唯一の真如は言説を離れたもの」と説いている。これについては『華嚴五教章』に「三約頓教明者。唯一真如離言説相名為種性。而亦不分性習之異。以一切法由無二相故。是故諸法無行經云。云何是事名為種性。文殊師利。一切衆生皆是一相。畢竟不生離諸名字。一異不可得故。是名種性」(『華嚴一乘教義分齊章』…『大正蔵』卷四五、四八七頁下段)とあることよって「一切の法には二つの異なる姿がないため、本来の資質と後々に修得される資質には区別がない」と説いて『諸法無行經』の説を挙げている。つまり、実相は頓教の立場から種姓を見た場合、『華嚴五教章』を典拠として衆生には本来平等な種姓が具わっている、と解釈していることなるろう。

三九 『自誓通受菩薩戒方軌』における「華嚴」に曰く、菩薩の種性は甚深廣大にして法界虚空と等しとの文は、『華嚴經』(六十華嚴「菩薩十住品第十一」)の該当する所に「諸仏子、菩薩種性甚深廣大、与法界虚空等。一切菩薩從三世諸仏種性中生」

〔華嚴經〕三「大正藏」卷九、四四四頁下段〕とあり、『華嚴五教章』では「二捩別教種性甚深因果無一…(中略)…故大經云。菩薩種性甚深廣大。与法界虚空等。此之謂也」〔華嚴一乘教義分齊章〕、『大正藏』卷四五、四八八頁上段〕とする。『華嚴經』の本文も『華嚴五教章』における引用も同文であるが、他と同様に『華嚴五教章』を経由した『華嚴經』の引用であろう。

四〇 大悲王院所藏『自誓通受菩薩戒方軌』五丁右く五丁左。

四一 本文頭注に「解法師語を明すに、羯磨の文義を解さざれば、鸚鵡の但だ其の語を襲するに同ぜず」とある(大悲王院所藏『自誓通受菩薩戒方軌』五丁左)。

四二 本文中に朱書で「一々の諸戒に断悪・修善・利生の義、具足せざること無し。是を一々戒具の三聚と言ふ」と加筆されている(大悲王院所藏『自誓通受菩薩戒方軌』五丁左)。

四三 本文頭注に「被接/宜く通行に依つて但中を見れば則ち別教来り接す。不但中を見れば則ち円教来り接す」とある(大悲王院所藏『自誓通受菩薩戒方軌』五丁左)。

四四 佐竹隆信「東長寺所藏『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)。

四五 高野山大学附属図書館所藏『秘密一乗尸羅眼髓』五十二丁左。

四六 『開祖即禪実相和尚伝記』によれば神鳳寺において『自誓通受菩薩戒方軌』が用いられたとされる(佐竹隆信「実相律師の戒律観」③―「師資相承」と「自誓受戒」の位置―『川崎大師教学研究紀要』第七号、二〇二二)。

おそらく行用として受戒作法の部分を用いていたのであろうが、この問題については実相以前の神鳳寺における次第を確認する必要がある。ただ今回確認した中で、実相は「如法の行儀を示すという理由で本書を加筆しているため、従来の次第、もしくは一度実相が記した次第などに不満を持っており、それを改めた可能性もある。加えて、もし受戒作法に大きな相違点がないのであれば、教理的な部分を補い修学するために用いられていたという可能性も視野に入れておきたい。

〈キーワード〉実相、『自誓通受菩薩戒方軌』、神鳳寺、菩薩種姓、自誓受戒