

覚盛と俊苒に見る通受と自誓受戒

菴輪頭量

はじめに

中世の律宗復興において重要な役割を果たした人物を挙げるとすれば、俊苒（一一六六―一二三七）、貞慶（一一五五―一二二三）、覚盛（一一九三―一二四三）、良遍（一一九四―一二五二）、叡尊（一二〇一―一二九〇）、円照（一二二二―一二七七）、等の名がまずは挙がる。中でも、理論的な肉付けをしたと目される人物は覚盛である。覚盛は貞慶が覚真を通じて興福寺内に創建した常喜院に学んだ人物の一人であり、早くに京都の泉涌寺に伝わった宋代の復興なった南山律宗に触れている。俊苒が帰国して、日本に南山律宗の復興者、靈芝元照の著述した『四分律行事鈔資持記』がもたらされたが、それを貞慶の弟子、戒如が南都にもたらしたことが『不可棄法師伝』から知られている。

さて、その宋代の南山律宗の典籍を学んだと推測される覚盛が、やがて南都において戒律復興の理論的な提唱者として位置づけられるのであるが、その初期に「自誓」と「通受」の問題が存在する。自誓受戒は、嘉禎二年（一二三六）に東大寺の法華堂において、叡尊、覚盛、円晴、有嚴の四名がほぼ一週間参籠して行ったことが有名である。しかしながら、この自誓受戒と、泉涌寺の自誓、後に一般化する南都の通受との関係は、まだあまり議論されていないように思われる。元休の『徹底章』によれば、「北京には自誓比丘と呼び南都には通受比丘と呼ぶ」との言及があり、その呼称の相違が挙げられているのである。筆者も一度、簡単に触れたことがあるが（菴輪「二〇〇九」）、まだ十分に論じ尽く

していなかったと思われる部分があるので、この小論で再び考察を試みてみたいと思う。

一 サンガの入門儀礼

そもそも受戒とは僧侶になるための入門の規矩である。仏教サンガにおける新規参入者が正式の比丘として認められるための入門方法は、律藏に語られているように複数のあり方が存在した。三師七証による白四羯磨形式による受戒が正式なものと考えがちであるが、釈尊以来のサンガの伝統の中には、十種類の得戒方法があったと伝えられる。その典型が『十誦律』巻第五十六に伝わる十種得戒である。この十種得戒は、院政期から鎌倉期を通じ最も格式の高かった法勝寺御八講においても論題になることがあった。たとえば久安二年（一一四六）第五日夕座の第一問目に問題となっていた。

第五日夕座 講師仲胤（延暦寺） 問者猷仁阿闍梨（三井寺）

問。摩訶止観中、□十種得戒。其中第一自然得戒、仏独覚歟。

進云、仏言善来「文」。 付之、既云善来無自然義。況第七有善来

戒。依之經論開諸部律儀中、以仏独覚為自然得戒人耶。

（問者） 質問する。『摩訶止観』中に十種得戒を述べている。その中の第一の自然得戒は仏や独覚のことであろうか。

（答者） （回答記載されず）

（問者） 進めて言うことには、「仏言わく、善来。」と「文」。これについて、すでに善来に自然の義は無いと言っている。ましてや第七に善来の戒があるからにはなおさらではないか。これによって、経論は、諸部の律を開く中に、仏独覚をもって、自然得戒の人とするのであろうか。

(答者) (回答記載されず)

ここに記された問題の典拠は『摩訶止観』巻第四上の記述(大正四六、三六上二五～中五)であるが、その最も最初の典拠は『十誦律』巻第五十六であり、その原文は次のようなものであった。

十種類に具足戒を明らかにする。何が十であるか。仏世尊は自然に師無くして具足を得る。五比丘は悟りを得ることが具足戒を得ることである。長老摩訶迦葉は、自ら誓うことが具足戒を得ることである。蘇陀は随順して仏の論に答えたので、具足戒を得る。辺地には自律のわずかに五人で、具足戒を授けることができる。摩訶波闍波提比丘尼は八重法を受けることが具足戒を得ることである。半迦尸尼は使を遣わし具足戒を受けることができる。仏は「善く来たれ比丘よ」と命じ具足戒を得る。三宝に帰命し已りて三たび「我れ仏に随い出家せん」と唱えることが具足戒を得ることである。白四羯磨によつて具足戒を得る。これを是名十種具足戒と名づける。

十種明具足戒。何等十。佛世尊自然無師得具足戒。五比丘得道即得具足戒。長老摩訶迦葉自誓即得具足戒。蘇陀隨順答佛論故得具足戒。邊地持律第五得受具足戒。摩訶波闍波提比丘尼受八重法即得具足戒。半迦尸尼遣使得受具足戒。佛命善來比丘得具足戒。歸命三寶已三唱我隨佛出家即得具足戒。白四羯磨得具足戒。是名十種具足戒。

(大正三三、四一〇上六～一四)

この十種得戒は師無くして自然に戒を得たと解釈される釈尊自身の例から始まり、長老摩訶迦葉が自誓して具足戒を得た例、そして十人の大僧による白四羯磨による具足戒受戒までの十例が語られる。歴史的にはこのような種々の具足戒の受戒によって正式の比丘比丘尼(東アジア世界では僧尼と呼ばれた)が成立すると考えられていた。なお、この記事から議論された点は、それは最初の釈尊の具足戒受得と、第七番目の「善く来たれ」と述べるだけの具足戒受得の場

合の相違であったが、ここでは七衆戒の一つである具足戒の受戒に関する議論であることを確認しておくことに止めた⁽¹⁾。

さて、十二世紀の後半期には、日本における受戒事情は厳しいものがあつたと考えられる。たとえば九条兼実（一二四九～一二〇七）の日記である『玉葉』建久二年（一二九二）九月二十九日条には「伝授の人を以て師と為すべし、而るに近代の名僧等、一切、戒律を知らず、禅仁、忠尋等の時マデハ名僧等皆、授戒を好む。其れより以後は都て此の事無し。近代の上人、皆、此の道を学ぶ⁽²⁾」とある。このことから推察すれば、一時期、戒律に対する理解が僧侶の間にもほとんど無くなつていたと思われる。一例を挙げれば、『律苑僧宝伝』に記された実範の伝記に従えば、唐招提寺は寺内を農夫が耕している状態であつたというから、如法の受戒も持戒も存在していなかつたのであろう。

東大寺の場合は、貞慶の「戒律興行願書」によれば、戒壇院で行われる受戒時には東大寺の中門堂・法華堂衆および興福寺の東・西両金堂の堂衆が戒師として関わり、鑑真以来の受戒が執行されていたことが記されている。しかしながら、時代は降るが、無住一円の『沙石集』に伝えられる記事によれば、「中古ヨリハ只、名斗リ受戒ト云テ、諸国ヨリ上リ集リ、戒壇ヲ走廻リタル計リニテ、大小ノ戒相モ不知、犯制ノ行儀ヲモ不辨⁽³⁾」という状態であつたと述べている。無住は中世の遁世門による律宗復興に与する側に立つた僧侶であり、多少、斟酌して考える必要があるが、だからといって、南都に如法の受戒が連綿と続いていたとは言い難いのもまた事実である。

このような状況の中で、戒律の復興を念願する者が現れた。彼らは如法の受戒がなされていないので、戒を護る原動力となる「戒体」が失われて久しいと考え、戒体を再び復活させようと試みた。その最初が俊苒であり次が覚盛であつた。まず、その理論を提唱した泉涌寺の俊苒から考察する。

二 俊苒の戒律復興と「自誓」

俊苒自身が自誓受戒を行ったのかどうかは、『不可棄法師伝』に「十八歳、剃髮す。十九歳夏四月八日、太宰府觀世音寺に於いて具足戒を受く。其の後或いは本師に従い、或いは諸方に訪らう⁽⁴⁾」とあり、筑紫觀世音寺で具足戒を一度受戒したと述べているので、明らかに、この時点では自誓受戒とは関係が無い。しかし、戒律に対する関心は強く、「諸法に訪らう」とあるから、各地を廻って修学を試みたと考えられる。

さて、大谷由香「二〇一七」は、俊苒が叡山の円戒思想を学び、その影響下にあったことを明らかにする。大谷の論文は、南都の伝統では三聚浄戒を受持することによって獲得されるのは菩薩性であって比丘性ではないことが執拗に語られていたが、『律宗問答』に掲載される俊苒と中国僧との問答から、俊苒が円宗の戒体を発得する手立てとして大乘法である「三聚羯磨」を認めていたことを明らかにした。

俊苒は三聚羯磨が円宗の戒体を発得することを認め、自誓受戒によっても円宗の戒体を発得することが可能であると主張したというのである（大谷「二〇一七、八三―八四」）。このことは俊苒が帰国した後、『菩薩戒義疏』の講説を行った時にも彷彿とされ、円琳の著述した『菩薩戒義疏卷上鈔』の記述によれば、小乗律と菩薩戒とを対比させ、小乗ならば「衆は七、戒は五」として七衆戒を掲げ、「若し菩薩戒ならば、七衆は三聚浄戒を通受す」と述べ、十重禁等に別受が無いことを述べて、次のように言及する。

但し今、方法の同じでないことを言えば、通受の法において、『梵網（經）』『地持（經）』『菩薩（瓔珞本業）（經）』等の不同が存在するのである。また、『占察（經）』の意趣は、戒縁が無い故に比丘界を受けることが出来ないのであれば、懺悔法をもって、すぐに好相を見れば、まさに比丘の具足戒を得るのである。菩薩の自誓受戒であるけれども、菩薩の三聚浄戒ではないのである。

但今云方法不同者、於通受法、而有梵網、地持、瓔珞等不同也。又占察經意、若無戒縁故、不能受比丘戒者、用懺悔法、即見好相、応得比丘具足戒也。雖如菩薩自誓受戒、而非菩薩三聚浄戒也。（『浄土宗全書』続十一、六九上）

この後半の「菩薩の自誓受戒であるけれども、菩薩の三聚淨戒ではない」という言及は、明らかに三聚淨戒を受戒して比丘の具足戒を得るという『占察經』の記述を念頭に置いたものであることが知られる。すなわち戒縁がなく比丘戒を得られないときは、懺悔と好相の有無を要件としながらも、三聚淨戒の受戒がそのまま比丘の具足戒の発得になることを主張したのである。

この記述を裏返して理解すれば、形式的には、自誓受戒は菩薩の三聚淨戒の受戒と全く異なることになる。そして、この点に関する疑問は、後に覺盛の『二受鈔』第八問答にも現れている（襄輪「二〇二、二七―二九」）。ちなみに、この懺悔と好相は、嘉禎二年（一二三六）の東大寺法華堂における自誓受戒においても確認されるものであるので、自誓受戒時における懺悔と好相は、南都と北京の戒律復興が密接に関連していたことの証左となりうる。

この『菩薩戒義疏卷上鈔』の記述から考えて、俊苒が三聚淨戒の受戒を通じて、比丘の具足戒の発得が可能であると認めていたことは、まず間違いない。ただし、俊苒自身が実際に自誓受戒を行ったのかどうかに関しては確証がない。しかしながら、元休の『徹底章』の記事に従えば、俊苒本人は密かに行ったと伝える。すなわち『徹底章』冒頭の「北京自誓比丘戒」の項に、次のような注目すべき記事が見える。

（俊苒は）建暦元年（歳は辛未に次る）帰朝された。僧衆がまだ満ちていなかった間は、十僧受戒の儀式は無かった。そこで、『占察經』の明文と（智）首律師の解釈の義によって、自らのために密かに自誓受戒の儀を行われた。外にみえる威儀のために、強いて南北登壇の法を残された。このようなわけで自誓比丘戒においては、南都には異論に及んだけれども、北嶺では紛らわしい争いが無かったのである。

建暦元年（歳次辛未）帰朝。僧衆未滿之間、無十僧受戒之儀。依之、勘占察經明文、首師釈義、為自行密自誓受戒儀。為於外儀、強存南北登壇之法。是故於自誓比丘戒者、南都雖及異論、北嶺絶紛諍者也。

（鈴木・日藏六一、二四五上）

俊苒は建暦元年（一二二一）に帰朝してから以降、（戒体を發得している）僧衆が揃わなかったので、（三師七証の）十僧による受戒は行わなかった。そこで俊苒は『占察經』と智首律師の解釈（『大疏』）に従って「密かに自誓受戒の儀」を行つたと伝える。しかも「外儀」は南北登壇の法を残した（南都の白四羯磨形式の受戒作法と北嶺の大乗戒の受戒作法の二つであろう）ので、争いは起きなかったというのである。

この記述を信賴すれば、あくまでも自誓受戒は俊苒自身が密に行つたに過ぎず、しかも南北登壇の法、すなわち白四羯磨形式の具足戒受戒と大乗戒の三聚淨戒形式とを否定せずに残したことになる。つまり自誓受戒の形式は、三聚淨戒羯磨で行うが、その他の形式も伝統に従って否定しなかったことになる。事実、『徹底章』の問答の中には、「三聚淨戒を以て戒を受得せば、摂律儀は七衆の戒なるが故に、五、八、十、具の戒は円満に成就することは勿論なり」（鈴木・日藏六一、二四五下～二四六上）とあり、七衆戒を否定していない。それは三聚羯磨で受戒する時の説相の問答にも表れている。

答える。南都の多くは十重戒を説く。共不共の根本の重戒であるから。北京にはそうではない。七衆の戒を受けたからには、五、八、十、具（足戒）の戒相を宣説する。説相というのは随行の始めである。

答。南都多分説十重、共不共根本重故。北京不爾。既受七衆戒、宣説五八十具戒相。説相者随行始也。

（鈴木・日藏六一、二四五上～二四六下）

この『徹底章』の記述に依れば、北京の三聚淨戒羯磨による受戒は、説相に七衆戒を用いていたことが分かり、それゆえに具足戒を受得する時の説相は、四波羅夷法であつた蓋然性が高い。ここの記述は重要であり、俊苒の主張する三聚淨戒羯磨による具足戒の發得は、『占察經』の記述を中心的な根拠として、七衆戒を意識して主張されたと推定されるのである。つまり、北京の三聚淨戒羯磨による具足戒受得は、『占察經』と七衆戒が意識された受戒であり、ここに

泉涌寺の三聚浄戒羯磨が、「自誓」と呼ばれる第一の理由が存在すると推定される。

一方、南都の場合であるが、ここの記述では「南都には多分に十重を説く」と記され、『梵網經』の十重戒が説相として用いられたと述べる。覚盛の主張の中では、確かに十重戒が意識されていた。これは後述する。また俊苒には、自誓受戒は戒師の揃わない、いわゆる危機的な状況の中でのみ許される、危機回避のための受戒であるとの視点が存在した。この自誓受戒を支える根拠となる經典が『占察善惡業報經』であった。⁽⁶⁾經典で自誓受戒を認めるのはこの經典のみであるが、本經は東アジア、おそらくは朝鮮半島で撰述されたであろう經典であることが早くから知られており、問題を含むものであることは否めないが、自誓受戒を支える経証として俊苒は使用した。ここに登場する「三聚三戒」は三聚浄戒のことであり、俊苒は師縁が整わないときの便法として認めたのであった。

しかしながら、俊苒は師縁の無い場合という限定条件のもと慎重に行うべきものであるとの姿勢を崩さなかったことが、『徹底章』の問答からも窺える。すなわち「彼の經の説相は、未来に好師無く法滅の時代に自誓を用うべき旨、之れを説けり」（鈴木・日藏六九、二四六上）とあり、あくまでも好師のない場合との限定を設けている。俊苒が三聚浄戒を受けて比丘の具足戒が授かるという形式を認め、『占察經』の記述に基づき、具足戒の自誓受戒が有ると主張したことは間違いない。しかも、それを取り立てて自誓と呼称した理由は、次のように示されていた。

質問する。南都においては慈恩大師の解釈の中に通別二受の名目を述べているが、北京においてはその義はどのようであろうか。答える。祖師の解釈中にこの名目は全くない。だから上古には多くは自誓比丘戒と知り、近年には多くは多宗の名目を借りて、通別二受と言っていて、其の義が無いのではない。

問。於南都者、慈恩釈中述通別二受名目。於北京其義如何。答。祖師釈中都無此名目。故上古多知自誓比丘戒、近年多借多宗名目、称通別二受、而非無其義。

（鈴木・日藏六九、二四七上）

俊苧が拠り所とする天台や南山律宗の教学には、そもそも通受、別受という用語が無いことが、北京の三聚淨戒羯磨による受戒が「自誓」と呼ばれるようになった直接の理由であると示されているのである。しかしながら、先に述べたように、受戒の戒相に七衆戒を用いるとした点が南都の覺盛のものと大きく異なるので、これが「自誓」と「通受」と呼び分けられる相違をもたらすことになった一番の原因であったのだろう。

なお、南都で通受による受戒時の説相に、十重戒を用いるのは覺盛の頃であり、その教えを継承する唐招提寺が、受戒の説相を『瑜伽師地論』の四重四十四輕戒にしていたことが、凝然の残した『通受比丘兩寺懺悔不同記』（以降、『兩寺不同記』と略記）から知られている。すなわち『徹底章』の作者である元休は、唐招提寺の戒相が、『瑜伽論』系統の四重四十四輕戒に変わったことを知らない。とすれば、『徹底章』の述作時期は、凝然の『兩寺不同記』より前の時期である可能性が高い。『兩寺不同記』の述作年時は正確なところは分からないが、弘安七年（一二八四）より前の頃と推定されるから（蓑輪「二〇〇二、二八―三〇」）、おそらく本書も同じ頃、すなわち十三世紀の第四四半世紀には成立していたと推定してよいと思われる。

五 中世の自誓受戒

中世に行われた自誓受戒で明確な記録が残るのが、嘉禎二年（一二三六）の東大寺法華堂に行われたものである。この時には覺盛、叡尊、円晴、有嚴の四人が参加し、彼らは「自誓の四哲」と呼ばれるようになったが、なかでも叡尊は、後に西大寺を拠点に大きな活動をなした。また、『徹底章』の記述に依れば「南都自誓受戒者、泉涌開山嘉祿三年閏三月八日遷化之後、過十箇年、嘉禎二年九月二日、於東大寺法華堂（中略）同自誓受戒、」（鈴木・日藏六一、二四六下）とあり、俊苧の没後十年であることを殊更に明記している。これは、おそらくこの間に注目すべき自誓受戒がなかったことを示唆するのであろう。また先に俊苧は、私に自誓受戒を行ったが「相承がない」とも述べているので、泉涌寺では、

その後しばらくは「自誓受戒」は無かったものと推定される。

さて、叡尊は、その自誓受戒の様子を『自誓受戒記』に認めた。この史料は西大寺所蔵の叡尊寿像の胎内から発見され、すでに翻刻が為され、『西大寺叡尊伝記集成』（以降、集成と略記）に収載されている。この史料と、叡尊の自伝である『感身学正記』の記述から、彼らがどのような意識を持ちつつ、自誓受戒を行ったのか追いかけてみたい。これら二つの史料を用いて自誓受戒の様子を記述してみれば、次のようになる。

嘉禎元年（一二三五）の春から『四分律行事鈔』の講義を聴き、秋には全巻を聞き終え、「若し淨戒無ければ、諸善の功德、皆、生じること無し」との『遺教経』の文に接し、戒が大事であることを痛感した。そして自誓は五戒、八戒には可能であるが、具足戒はそうではないことを思いつつも、「仮名苾芻の称を離れ、深く三密五相の観念を修し」ていた。また、覚盛律師が堅義を遂げられ『表無表章』を暗誦しており、先年、彼を訪ねられよと勧められていたことを思い出し、常喜院に十七日間、参籠した。この時、「一遍、談を披き畢んぬ」とあるから、覚盛から「表無表章」の講義を聴いたものと考えられる。そして、「此の釈意を以て、明らかに知りぬ、大乘七衆は瑜伽等の聖説の所説に拠り、三聚を通受し尽未来際、自從従他、其の發心に随いて、皆、悉く戒を得て各おの其の性を得る」（集成、九頁）と確信したという。此処に「瑜伽等の聖説の所説」に拠るとあるから、覚盛や叡尊等にとつては、明らかに『占察経』以外にも『瑜伽師地論』を中心とした法相宗系の史料、すなわち『大乘法苑義林章』表無表章などが、自誓受戒の中心的な依拠であったことが分かる。

翌嘉禎二年七月十八日、常喜院に覚盛を訪ねると、覚盛とその同志が、「九月一日より東大寺羅索院に参詣し、精進を勤め致すべし、と云々」（集成、三〇頁）とあり、自誓受戒を決行しようと覚悟を決めていることを聞いた。叡尊は自らの所願を実現するのに便りを得たと感激し、それに加わることを決意した。

叡尊は七月二十六日、「退出の後、分に随いて懺悔」を行った。その後、八月十一日から二十四日まで「四分戒本」を暗誦し、二十六日には再び常喜院に覚盛を訪ねた。この時、覚盛等の三人は、常喜院において好相を祈誓し、「既に

好相を得」ていたという。叡尊は自らが好相を得ていないことに「悲嘆すること尤も切なり」であった。そこで、悲嘆の中にも東大寺大仏殿を詣でて、「通夜祈誓」を行った。すると、二十七日の夜に「戒禅院において好相」が有り（集成、三〇頁）、二十八日の巳時（午前十時頃）、大仏殿において「現瑞」があり、同日の夜、戒禅院において「好夢」を感じ、「また、好相を得」た。ここに至って「まさに戒を受得すべき旨、疑いを止む」（集成、三〇頁）こととなり、戒を受得できることに對して全く疑いが無くなったという。

このような状況の中、八月三十日、円晴、有嚴、覚盛の三名は、一週間を期して絹索院に参籠し、九月一日、「各自、自誓」し、まずは近事男となり、二日には沙弥となった。三日には円晴と有嚴は「菩薩大苾芻戒の位に登り」（集成、三〇頁）、覚盛と叡尊は、四日に同じく菩薩大苾芻位に登った。ここに「四人共、苾芻戒を受」けたと記される。九月四日の時点で、四人とも具足戒を得たとの自覚に達したのである。

その後、「七日夕、常喜院に帰る。持犯を詳らかにせんが為、急いで要篇を談ず。いわゆる二衣総別、四葉受淨、諸雜要行等也」（集成、三〇頁）とあるので、実際の自誓受戒の際に疑問になったことを確認したのであると推定される。さて、叡尊の『自誓受戒記』も、ほぼ同様のことを伝えるが、次のような注目される一節がある。

弥勒所造の自誓の羯磨、速やかに菩薩の大比丘戒に変ぜんことを自ら誦ぜんと欲す。仏を和上となし、教えを以て師となす。訓ずるに但だ自誓受は必ず好相を用う。

（集成、三三七頁下）

ここでは、弥勒が作った三聚淨戒羯磨が菩薩の大比丘戒に変化することを望み、また「仏を和上と為し、教えを師と為す」との記述は、この自誓受における戒を授ける主体が仏、おそらくは釈迦如来であろうことを示している。

以上、見てきた点から自誓受戒の特徴が明らかになってくる。それは、戒を授かるためにまずは懺悔を行い、次に好相の有無を確認したことである。その受戒は好相を介して、釈尊と直接に繋がるとの意識を強く持っていたと推定され

る。好相は『自誓受戒記』によれば「仏来たりて摩頂し、光華、種々の異相を見る」（『梵網經』卷下）ことであった。しかし、その好相は覚醒しているときに見るのが良いのか、夢中に見るのが良いのか明らかではなかった。そこで『自誓受戒記』は「法進注に云わく」として、「□□□見相に二種有り。一には夢中に見る、二には覚悟の時にいて見る。俱に罪を滅することを得」（集成、三三七頁下）と、法進の『梵網經疏』を引用し、夢中時も覚醒時ともに滅罪の効能があると述べている。

中世の時代、夢が冥界との連絡通路であったことは、すでに多くの研究が指摘するところである。⁽⁸⁾ 入滅した釈尊と、現世において会うことは叶わない。しかしながら、夢の中では入滅した釈尊との交流も可能であると考えられた。しかも、夢中ではあっても、そこに立ち現れる好相は滅罪を証明するものとも考えられた。そして、釈尊が和尚となって戒を授けてくれることであつたのである。

さて、このように、釈尊と直接に繋がらなければならなかった理由は何であつたのだろうか。その理由は『菩薩戒通受遣疑鈔』にある「設い随行有れども而して受戒無ければ、是れを無戒と名づく」（蓑輪「二九九九、六八一」）との記述からも彷彿されるように、すでに戒体が喪失しているという認識であつたことは疑いない。具足戒が釈尊のサンガへの入門儀礼であり、連綿として授戒儀式を経ることで継承されたものは、戒を守るための原動力である戒体であつた。それが無くなっていると認識された十二世紀末から十三世紀の前半期の状況では、授戒の復興は釈尊から直接に戒すなわち戒体を授かるものでなければならなかったのだろう。

ここに中世の自誓受戒の意義を見て取ることができる。言うまでもないことであるが、自誓受戒は釈尊から直接に戒を授かることを期待した行動であつた。つまり覚盛、叡尊らは、釈尊から直接に戒を授かることによって、戒を受持するための原動力となる戒体を再び発得することができると考えたのである。

そして、その意識は、目には見えない存在である尊格から戒を授かるという通受の受戒方軌に繋がっていくものと思われる。実際、西大寺に伝次される『授菩薩戒作法』に登場する師は、現前の師（一人の戒師）と冥の諸師（目に見えな

い冥界の戒師で五人）であり、冥の諸師は次のようなものである。まずは「八斎戒作法」から見てみよう。

釈迦牟尼仏を戒和尚と為し、文殊師利菩薩摩訶薩を戒師と為し、弥勒菩薩摩訶薩を威儀師と為し、十方の諸仏を戒証師と為し、十方の諸仏菩薩摩訶薩を戒同法と為し、梵釈四天王龍八部諸天善神等を戒護と為さんことを請い奉る。

（養輪「一九九九、五六五」）

ここでは戒和尚、戒師、威儀師、戒証師、戒同法、戒護との名称が登場するが、釈迦牟尼仏以降、全て冥の存在である。さらに「授菩薩戒近士戒作法」では、次のようにある。

已に現前の師を請えり。次に冥の五師を請うべし。（中略）諸仏菩薩の五師は、別々に三請すべし。次に師、告げて云く、先に本師釈尊を請い奉りて戒和尚と為すべし。（中略）次に曼師利菩薩を請い奉りて戒阿闍梨と為すべし。（中略）次に弥勒菩薩を請い奉りて戒教授師と為すべし。（中略）次に、十方の諸仏を請い奉りて証戒尊師と為すべし。（中略）次に一切の菩薩を請い奉りて同法侶と為すべし。（中略）已に冥の五師を請い奉れり。大慈大悲に依りて影向せり。影向の諸仏菩薩に対し奉りて、重ねて無始の罪障を懺悔す。浄身の器は戒の所拠為るべし。

（養輪「一九九九、五七八―五八一」）

この他の「受菩薩近住戒作法」「受菩薩勤策戒作法」「授菩薩苾芻戒作法」でも基本は同じである。すなわち西大寺に伝わる通受作法の中には、冥界の仏菩薩が「冥の五師」として列挙されているのである。五師は、戒和尚、戒阿闍梨、戒教授師、証戒尊師、同法侶との名称であるが、明らかに白四羯磨形式の具足戒授受の際の三師七証に対応するものである。「冥の五師」の存在は、あきらかに冥界との連結を彷彿させるものであり、自誓受戒と相い通じるものが存在す

る。通受は、冥界の仏菩薩を戒師や尊証師として登場させるところに、受戒方軌として一般化されたとしても、自誓受戒の名残があると言いうことができる。

六 覚盛の通受

最後に覚盛の通受の一般化について検討しておきたい。通受も、具体的な形式すなわち三聚浄戒羯磨であるという点では自誓受戒と変わらない。つまり三聚浄戒羯磨を用いて、すなわち三聚浄戒を受戒して具足戒が授かると主張したところは全く同じである。このことは、覚盛の『菩薩戒通別二受鈔』にも「通別二受」を明かして「通受とは三聚羯磨を以って摂律儀と摂善、饒益と同時に総受す。故に通受と名づく」（蕢輪「一九九九、六五〇」）とか、また『菩薩戒通受遣疑鈔』の中にも、南都側の僧侶からの批判として「三聚三戒を受けて而して比丘衆と称し、五篇の禁戒を持ち、以って菩薩の法と為す事、新義に似たり」（蕢輪「一九九九、六七九」）とあることから疑いようがない。

十三世紀の半ば以降、この受戒に関する方軌は、その説相においてさまざまな種類が存在したことを筆者はすでに論じたことがあるが（蕢輪「二〇〇二」）、授戒方軌の基本は「羯磨」と呼ばれる最重要部分と実際に受持すべき戒条、なかでも重要部分を授ける「説相」と呼ばれる部分とに注目することで、その形式を類型化できることを示したことがある。

覚盛の主張した通受は、寛元四年（一二四六）、述作の『菩薩戒通受遣疑鈔』の「十重六八は即ち是れ説相なり。説相と言うは、受戒の時、所授の戒相の肝心を略して説きて、先に受者をして大綱を知らしむるなり」（蕢輪「一九九九、六八一」）とある記述から、正しく三聚浄戒を羯磨部分で授け、説相の部分では『梵網経』の十重四十八軽戒を用いたものであったことが知られる。覚盛の作成した授戒儀は知られていないが、この点では比叡山の大乗戒の受戒方軌と全く異ならない。⁹⁾しかし先に述べた俊苐の自誓受戒の説相は七衆戒と推定されたので、明らかに泉涌寺と異なる点である。

そして、覚盛の、通受が一般化する方軌なのかそれとも自誓受戒と同じく、戒師の居ない時の緊急避難的な方軌なのか、という点に関する考えは、嘉禎四年（一二三三）述作の『二受鈔』第十二番問答の、次の記述から明らかになる。

問う。『占察経』に、「好師無く白四等を作すに絶えざるの時の規則なり」と。若し十師満足の位には、更に彼の作法に依るべからず。何ぞ證拠を備えん哉。

答う。凡そ能秉の僧、所秉の法、円満の時、通別の二受、并せて之れを用い、菩薩苾芻^{あわ}を成ず。而るに彼の經の意は、好師無くんば、唯だ通受を用いて即ち比丘等の性を成ず「言わんとす」。師範の闕くるの時に限るにあらざる也。

（蓑輪「二九九九、六五七―六五八」）

覚盛は、明らかに通受は一般的な方軌であるという立場を取った。しかしながらその運用に際しては若干、定まっていなかった形跡が見える。『二受鈔』の時点では少々、曖昧な記述が見えるからである。それが『二受鈔』第二十一番問答である。

問う。若し爾らば、別受軌則に堪えざるの時、通受羯磨を以つて、五、十、具の三戒、応に随いて三重の受法を作すべき哉。

答う。爾る也。『占察経』に云わく、「年歳未だ満ざるの時、総じて三種戒を受くれば、沙弥等を成ず。年二十に満つるの時、又た総じて三種戒を受くれば、然して後に比丘等と名づくることを得」と云云。取意なり。」若し通別二受の作法、具さに作すに堪うるの時、別受の軌則に依りて、五、十、具を受け、通受作法に依りて、唯だ応に随いて一度の受法、作すべき歟。

（蓑輪「二九九九、六六三」）

後半に登場する「一度の受法、作すべき歟」との記述から、別受すなわち白四羯磨形式の受戒が可能なきには「通受」は生涯にただ一度、受ければ良いのではないかと若干、曖昧な表現もしているのである。この問答から、覚盛は通受を自誓受戒と同じく、しかも菩薩比丘のために必要なものと位置づけたが、複数回、受ける必要はないと考えていたことが知られる。通受を、具足戒を含めた七衆戒の受戒方軌として一般化させようとの意識は低かったようにも思えるが、それでも少なくとも一度は受けるべきであろうと考えていた。

覚盛の通受の意図は、戒縁の無い場合、自誓受戒のために三聚浄戒を用いるという俊苾の見解を踏まえ、三聚浄戒の受戒が具足戒を獲得させるという考えを認めてはいても、その受戒方軌の存在を認めさせることがまずは重要で、それを一般化させようとの意図は、控えめであったのかもしれない。この点では、俊苾と近いと言えることができる。しかしながら現実には、通受は一般化され、七衆戒の受戒方軌として定着していったのである。

おわりに

十二世紀に登場した俊苾による自誓受戒と、覚盛、叡尊らによって実行された通受は、その受戒方軌から見れば、羯磨部分の差違は存在しない。しかしながら、現実には泉涌寺の受戒は「自誓」と呼ばれ、覚盛、叡尊らによって一般化された南都の受戒方式は、「通受」と呼ばれることになった。

俊苾と比較した場合、俊苾は、自誓で戒が発得される場合、戒相にも五、八、十、具があるとしたが、覚盛は、戒相には『梵網經』の十重四十八輕戒の唯一つを用いた。この点が明らかに異なつたのである。覚盛は、師が揃う場合には、通受は生涯に一度、受戒すれば良いと考えていた節があるが、しかしながら、覚盛の意図に反し、通受は具足戒の新たな受戒方軌として一般化していく。叡尊になると、完全に通受は一般化し、五、八、十、具足戒を七衆戒を受戒する方軌として確立し、まさしく白四羯磨形式の別受に相對する、三聚浄戒羯磨による「通受」として完成したのである。

また、嘉禎二年の自誓受戒に参加した叡尊や覚盛の言及から推定すれば、自誓受戒や通受には釈尊と直結するという意識が濃厚に見て取れる。特に自誓受戒においては戒体を発得するに際し、冥界の諸尊が重要なものとして考えられていたが、この意識は「通受」においても継承されており、それが西大寺に残る受戒方軌の中に残されていることが指摘できる。通受では現前の師と冥の師を招請するのであるが、西大寺の受戒方軌では「冥の五師」が招請されている。ここに「自誓受戒」との共通点を見ることができる。

また、そのように釈尊から直接に授かるという意識は、十一世紀に東大寺の裔然（九三八―一〇一六）が三国伝来の釈迦像を日本に将来し嵯峨野の清涼寺に安置したことも、そのような発想の背景となったのではないかと思われる。この釈迦如来像は「生身の釈迦」であるとの信仰が生み出されたことが知られているが、「生きている釈尊」という信仰が、直接に釈尊から授かるという発想に繋がるものであったろうことは想像に難くない。

なお、自誓受戒は自分自身で受戒するという点が強調され、私に（すなわち勝手に）受戒するものと誤解されることがあるが、決してそうではないことに改めて注意を促し、この小論を擲筆としたい。

参考文献一覧

- | | |
|------------|--|
| 石田充之「一九七二」 | 石田充之編『鎌倉仏教成立の研究 俊苒律師』法藏館。 |
| 恵谷隆戒「一九七二」 | 「俊苒律師の北京律を中心とした京都の戒律復興運動」（石田充之「一九七二」所収）。 |
| 蔡印幻「一九七七」 | 『新羅仏教史研究』国書刊行会。 |
| 蓑輪顕量「一九九九」 | 『中世初期南都戒律復興の研究』法藏館。 |
| 蓑輪顕量「二〇〇二」 | 「仏教学から見た中世律宗の革新性——授戒儀の変遷を中心に——」（『戒律文化』創刊号、戒律文化研究会）。 |
| 蓑輪顕量「二〇〇九」 | 「北京律と南都律の相違と宋代仏教——自誓・通受と止観の観点から——」（『戒律文化』七、戒律文化研究会）。 |
| 大谷由香「二〇一七」 | 「入宋僧俊苒の南都戒律復興運動」（『印度学仏教学研究』六五―一、日本印度学仏教学会）。 |

註

- (1) 菩薩としての性を決定するのは「菩薩戒」であると考えられていた。ちなみに菩薩戒としては三聚淨戒や梵網戒などが代表的なものとして存在した。
- (2) 恵谷隆戒「一九七二、五四～五六頁。
- (3) 『沙石集』日本古典文学大系、一五四頁。
- (4) 石田充之「一九七二、四一二頁上段。
- (5) 興福寺の恩覚の奏状にも主張される。
- (6) 復次、未来之世、若在家、若出家諸衆生等、欲求受清淨妙戒、而先已作増上重罪、不得受者、亦当如上修懺悔法、令其至心、得身口意善相已、即応可受。若彼衆生欲習摩訶衍道、求受菩薩根本重戒、及願總受在家、出家一切禁戒、所謂撰律儀戒、撰善法戒、撰化衆生戒而不能得善好戒師、広解菩薩法藏。先修行者、应当至心於道場、恭敬供養、仰告十方諸仏菩薩、請為師証。一心立願、称弁戒相、先説十根本重戒、次当總挙三種戒聚、自誓而受、此亦得戒。(中略) 其未出家者、应当剃髮、被服法衣、如上立願、自誓而受菩薩律儀三種戒聚、則名具獲波羅提木叉出家之戒、名為比丘、比丘尼。
(大正一七、九〇四下二～一四)
- (7) 蔡印幻『新羅仏教戒律思想研究』国書刊行会、一九七七年。
- (8) ジャック・ルゴフ著・池上俊一訳『中世の夢』名古屋大学出版会、一九九二年、酒井紀美『夢の日本史』勉誠出版、二〇一七年など。
- (9) 南都の通受と叡山の大乗戒が異ならないのではないかとの問答が『遣疑抄』に見える(蓑輪「一九九九、六九七」)。