

中世叡山律僧の神祇信仰について——本覚思想との関係から——

船田 淳一

はじめに

近年、中世の律宗・律僧についての研究が諸方面からなされ大きく進展しており、殊に南都の戒律復興運動には注目が集まってきた。^①一方、叡山でも戒律復興がなされたが、こちらの研究蓄積は、南都に比してまだ充分とは言い難い状況であり、なお検討すべき論点は多い。^②

戒律の復興は、その荒廃を嘆く僧侶の宗教的自覺の問題であるには違いないが、それでは一般論に留まる恐れもある。平雅行氏は、院政期以降、戒・定・惠の三学のうち、惠学のみに偏重し戒律・禪定の実践を等閑視する風潮が強

くなるが、これが天台宗においては本覚思想として現象するといい、「罪業本ヨリ所有ナシ。妄想顛倒ヨリ起ル。心性源清ケレバ、衆生即仏也」と謳つて清水寺焼き討ちの暴挙に出た叡山悪僧の姿を『平家物語』から挙げている。凡夫を即目的に如来と同一視し、罪業や悪を恐れず修行も無用とする議論が本覚思想の特徴であることは周知の所である。こうした本覚思想が悪僧の行動を正当化していたのであり、そこに鎌倉時代に入つてから、中世国家の悪僧対策に呼応して顯密佛教界の実践性を回復せんとする改革派たる禅僧・律僧が登場していく歴史的背景を、平氏は想定されていいる。^③

鎌倉初期の貞慶に始まる南都戒（小乘戒）復興は、鎌倉

中期には叡尊・覚盛らによつて達成され、叡山でもそのインパクトを受けて鎌倉後期には戒律復興がなされていく（南都に対し叡山は大乘戒であり、これを円頓戒とも称する）。叡尊とほぼ同時代を生きた惠尋（？～一二八九）が、その運動を担い、「戒家」と名乗つたのである。

また曾根原理氏は、僧兵（悪僧）の増長によつて叡山の伝統的秩序は崩壊しつつあつたが、戒家は戒律復興によつて秩序再建を目指したとされた。そして山王神という「原理」によつて現象世界は形成・運営されるという理解が、戒家による衆生利益の活動理念であつたことを論じている。^① 戒家も叡山の僧であるため本覚思想の影響は大きいのだが、彼らがそうした思想状況の内部で、どのように秩序再建を志向する戒律護持の実践を打ち出していったのか、本稿では如上の中世宗教思想史の成果を踏まえた上で、戒家の本覚思想への論理的対応を神祇信仰の視座から具体的に考察していく。

その際、特に「戒体」をめぐる議論に注目したい。なぜなら戒体とは、戒の本質であり惡を止め・善を修する力の根源だからである。^② そして「授戒」（受けの側からは「受戒」）とは、単なる形式的な僧団の入門儀式ではなく、かかる戒律の生命とも言うべき戒体を、受者が自己の身体内に獲得（「戒体發得」という）するという極めて重要な意義を有する

もので、その意味では仏教儀礼の根幹をなすと言つても決して過言ではないのである。よつてまず戒家の授戒儀礼の構造を確認し、そこから戒家では戒体が深く神祇（日吉社の十輪師神）と関係付けられていたこと論じ、本覚思想の問題へと展開していきたい。

一、戒家における授戒儀礼と山王神

戒家による授戒儀礼は独自のもので「戒灌頂」と呼ばれる。中國天台以来の伝統である顯教の「十二門戒儀」という授戒次第をベースに、密教の灌頂の要素を取り入れた「顯密一致」の儀礼である。また特別な秘印の伝授などがなされる点に特徴があり、「受戒即身成仏」を説くなど本覚思想が濃厚である。戒灌頂は極めて複雑な作法で組み立てられた儀礼であり、時代や流派によつても差異があるが、簡単にその概略を示しておこう。

戒灌頂は伝授壇（外道場）と正覺壇（内道場）の二重構成である。まず伝授壇では十一門戒儀に則つた授戒儀礼が進行する。十一門戒儀は、「授菩薩戒儀」^③ という最澄作とする次第書によれば、
(1) 開導 戒師が受者に戒律の功徳を説き、持戒の決意を促す段。

(2) 三帰 受者が仏・法・僧の三宝に帰依する段。

(3) 請師 不現前(冥)の五師を授戒儀礼の空間に勧請する段。釈迦如来は靈鷲山、文殊菩薩は清涼山、弥勒菩薩は兜率天の各淨土世界から戒壇に勧請される。

(4) 懺悔 仏尊に無始よりの罪業の滅除を祈り、心身を清淨にして受戒に備える段。全十二段の中で最も詳細に解説されている。

(5) 発心 上求菩提・下化衆生の大願を発する段。

(6) 問遮 受戒を妨げる大罪を過去に犯していないか戒師が問いただす段。

(7) 正受戒 戒師が大乗戒を統括する三聚淨戒(撰律儀戒・撰善法戒・撰衆生成戒)について、受者に護持の意思を

「よく持するや否や」と三度問う。対して受者は「よく持する」と護持を三度宣言する段。ここで戒体が発得される。一度目の意思確認において「十方法界境上微妙戒法。悉皆動転。不_レ久當_レ應入汝身中」とされ、二度目の意思確認で「此妙戒法即從法界諸法上一起。

遍虛空中集汝頂上」とされ、三度目の意思確認で「此妙戒法入汝身中。清淨円満。正在此時。納受戒法」とされる。授戒儀礼を通過することで、宇宙に遍満する戒の「力」は発動し、受者の身体にそれが集約・充填される(戒体發得)という実践感覚が如実に

窺える。

(8) 証明 受者が正しく戒律を授かったことを、仏尊に証明してくれるよう請う段。

(9) 現相 受者が正しく戒律を授かったことを、仏尊が証明して瑞相を顯すとされる段。「涼風異香異声光明種種異相。於十方世界此相現時……」と説かれている。授戒の威力は全世界に及ぶとされるのである。

(10) 説相 戒師が大乗戒の十重禁戒について説き、受者に護持の意思を問う。対して受者は護持を宣誓する段。

(11) 広願 受者をして受戒の功徳を一切衆生に向せしめる段。

(12) 勸持 止惡修善に勤め、仏道成就の実践道への邁進を勧める段。

という十二段階の作法である。戒灌頂ではこの第(7)段階である「正受戒」において「五瓶灌頂」が執り行われる。これが伝授壇の中核的な作法であり、五つの宝瓶から仏智の水を受者の頭上に灌ぐのである。ここで戒体の發得されたことが伝えられる。

次の正覺壇は特に秘儀性が強い。授戒儀礼の場は『法華經』「見宝塔品」に説かれる釈迦・多宝の二仏が多宝塔内に並座する場面の儀礼化であり、「塔中相承」と呼ばれる。ここでは師から伝法の証としての道具類が説法の後に授与

される。それは三衣・鉢・坐具・明鏡・法螺・法瓶などである。この次に「鏡像円融」の教義を示す鏡を用いた秘事

が行われ、正覚壇の最重要作法である、複数の印相の伝授に移る。

それらには通常よく知られた印相も含まれるが、最も注目すべきものは「師資冥合の合掌」というものである。「師ノ右ノ手ヲ以テ、資ノ左ノ手ノ腕ノ上自リ之ヲ合シ、師ノ左ノ手ヲ以テ、資ノ右ノ手ノ腕ノ上自リ之ヲ合ス」というように両者はそれぞれ両手を絡ませるかの如く、交互に用いて合掌を為すのである。さらにその上で額を合わせ、両足裏をも合わせることで、身体五箇所を活用した合掌ができる。このようにして「見宝塔品」の神話的な時空と化した授戒儀礼の現場において、正しく師から弟子へと戒脈が相伝されるのである。

この戒灌頂の原型は戒家の開祖たる惠尋の頃に既に成立していたものとする見解もあり、彼の『円頓戒聞書』にも外道場・内道場という語が確認される。ただしそれはいわゆる戒灌頂の伝授壇（外道場）・正覚壇（内道場）とは、少々意味内容が異なるのだが興味深いものである。惠尋は、「内道場ト云者、我等己心中也。外道場ニテハ外相ノ威儀ヲ整ヘテ作法受得スレハ。我等己心中仏界ヲ為ニ能化。九界為ニ所化。」仏菩薩天神等ノ内証五分法身為ニ戒

満。内道場ニ來也。⁽¹⁰⁾

実際の授戒儀礼の空間は外道場であり、内道場とは自己の心であるという。授戒の儀礼を経ることで受者の心は仮界の境位を獲得するのである。そして戒徳を満たさんがために仏菩薩がその身体内に飛来するとされている。これは自己の内なる仏性が覺醒するという意味に解されよう。授戒は正に身体的時空なのである。

このような授戒儀礼が戒灌頂なのであるが、その儀礼空間には山王神が祀られる。『鎮國灌頂私記』には導師である戒和上が、山王神の尊形（絵像）が掲げられた前で灯明を捧げ神供の作法を行うとあり、『戒灌授法』では「奉勧請山王權現者、円宗擁護誓深」ためとしている。『戒灌伝授次第』には、戒和上が山王と祖師絵像の前で焼香・一札する作法を記す。この他に「神分」の作法では、儀礼の空間は、戒法が成就される場であるので、その法味を捧げるために梵天・帝釈・四天王・天龍八部衆から日月星辰・閻魔王、そして天照大神・八幡神・王城鎮守の諸神・山王神・日本國中一切神祇までが、「冥衆定降臨影向シタマフラン」と勧請され、『般若心經』が読誦され、『大般若經』の名が唱えられる。さらに『大乘戒壇院記』には「春秋ノ受戒灌頂之時、奉幣シテ敬テ祈リ丁寧ニ鎮國セヨ。受

戒之時ハ有⁽¹⁴⁾「大明神ノ御座」……從⁽¹⁵⁾先年創テ置⁽¹⁶⁾御座ヲ於壇上ニ」とある。

こうした次第書を見る限りでは、山王神は「伝授壇」(外道場)に祀られるのみであり、その礼拝作法も極めて簡略なものである。円宗(天台宗)擁護の誓いによつて道場外護のために祀られるとあるが、実は戒灌頂の儀礼空間における山王神という存在は、それだけの意味に留まるものではない。

二、山王神をめぐる戒律思想

先ず戒家の開祖である惠尋の『天台菩薩戒真俗一貫抄』(以下「一貫抄」)から山王神と戒律の関係を確認していく。『一貫抄』の冒頭の第一条は「山王出世本懷在灌頂与大乘戒事」となつており、「大小比叡山王三所出世本懷、只在⁽¹⁷⁾開示悟入仏之知見利益國土也。所⁽¹⁸⁾言仏之知見者灌頂与大乘戒也」と円珍の『垂誠三条』に基づく言説が引かれている(山王神道関係の諸書に頻出)。山王神の本誓とは国土の利益であり、それには灌頂と大乗戒が不可欠であるという意味である。続く第二条は「十禪師戒師事」であり、中世に託宣神として信仰を集めた十禪師神についての教學的な意味付けがなされている(十禪師神については次節で詳述

する⁽¹⁹⁾)。

また惠尋の孫弟子たる興円

(二二六二~一三二七)の『圓戒十六帖』の「山王一心三觀

事」も実に興味深い。まず

「戒体發得釈、八分カリダ心上發⁽²⁰⁾月輪之戒体⁽²¹⁾云々、其八葉者我等肉段根也。戒体者九

識大円鏡智也。是月輪戒體習也。以⁽²²⁾之兩所三聖習也」と

ある。八分カリダ心とは、八葉の肉段根すなわち心臓の意

味であり、その心臓の上に授戒によつて月輪形の戒体が發得するという。その戒体は第九識(無垢清淨な人間の根源的な心)で真如・仏性とも同一視される)であり、仏の智慧である大円鏡智そのものである。しかもこの月輪戒体が、両所三聖(山王三聖)である大宮・二宮・聖真子の三神に他ならないというのである。これを「山王三聖戒体説」と呼んでおく(図1参照)。

続けて「爰以御受戒以後大師奉付御宝号時号法宿花台聖真子也」とある。最澄は山王三聖に授戒し、それぞ

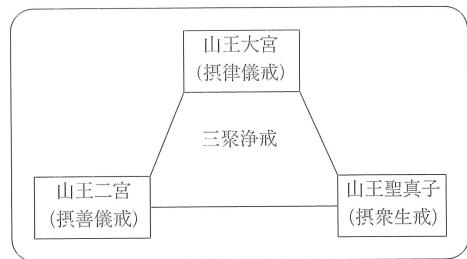


図1 興円『圓戒十六帖』「山王三觀一心事」(山王三聖戒体説)

れ法宿菩薩、花台菩薩、聖真子という法名を奉つたとする
神明受戒の伝承が説かれる。さらに「爰以我等戒体發得
以境智冥合」兩所三聖申也。塔中受戒とは、戒灌頂の正覺壇のこ
とである。我々衆生も受戒し戒体發得して以降は、その身
体は聖なる山王神へと變成したのだと説く。「境智冥合」
とは正に俗なる衆生と聖なる仏・神との神秘的交感の謂い
である。

またこの山王神の本迹關係についても戒家は独自の主張
を見せてゐる。興円は惠尋の説として、「戒家意、高高峰
安置三身究竟即妙覺之三身也。是者迹門仏果也。坂本三聖
神明申凡地之明神。理即妙覺之三身也。是本門仏果也。是
者隨分秘藏事也」と語る。^[16]「高高峰安置三身」とは比叡山
上に安置される薬師・釈迦・弥陀の三仏で山王三所の本地
仏とされる。これは「究竟即妙覺之三身」とあるように、
六即の最上位であり完全な悟りを獲得した「究竟即」にあ
る仏である。^[17]しかし戒家はそれを、方便を意味する「迹門
の仮果」と位置づける。対して叡山の麓の坂本の山王三所
は垂迹であるから、その意味では「凡地之明神」なのだが、
六即の最下位であり、一切衆生悉有仮性ゆえに人間は原理
的には仏であると説く「理即」の段階にありながら、既に
「妙覺」を具足している点が本覺思想的に高く評価され、

逆にこちらが「本門の仏果」として宗教的価値が転倒され
るのである。「隨分秘藏事」とされる所以であり、また本
覺思想によつて通常の仏本神迹説から、神本仏迹説へと逆
転していく方向性が示されているかに思われる。

さらに惠尋の説として「我等色心受想行識山王也……
受^{〔円頓戒〕}者山王為我體來^{〔身〕}住身內^{〔者〕}也」というように
山王が戒体であることを極めて直截的に提示し、衆生の
心・身（総合的身体）が山王と同一となる旨を伝える。この
ような戒家の戒律觀は、抽象的な「心」ではなく肉身感溢
れる自己の生命活動の根源である心臓の上に戒体を發得す
ることや、「山王為我體來^{〔身〕}住身內^{〔者〕}」という表現に如実
に見て取れるよう身体性が顯著と言える。

興円に法を受けた光宗（一二七六～一三五〇）の『溪嵐拾
葉集』「戒家部」の「十禪師得名事」には、「故觀心山王者
以^{〔二〕}十禪師^{〔レ〕}為本習也。今非^{〔山王〕}日本國中大小神祇皆
以^{〔二〕}十禪師^{〔レ〕}為總体也、故神道約十禪師主給也」とある。^[18]
山王の諸神は十禪師神に集約され、さらに十禪師は日本國
中の神祇全てを本来その内に含む絶対的な神格とされる。
ここからは、受戒すれば戒体發得して十禪師と人間が身体
的に合一するのみならず、十禪師は一切神祇の總体である
のだから、円頓戒の受戒によつて人間の身体は神祇で満た
されるという極めて神秘的な戒律觀が窺えよう。

授戒の次第書そのものによる限りでは、一見、戒灌頂の儀礼空間においては脇役でしかないようと思われた山王神という存在は、このように実際に深く戒律へと浸潤していたのであり、特に山王三聖戒体説から見れば、正に授戒儀礼において本質的な重みを有していたことが明らかになろう。

さて戒灌頂に奉掛される絵像は山王三聖であつたのだが、十禅師神を日本国神祇の總体とまで位置づける、光宗の十禪師中心主義的な言説からも判明するように、十禪師神は山王諸神の中でも特別な意義を担う存在である。以下に、この十禪師神に射程を定めて、「中世叡山の戒律世界」の実相に迫つてみたい。そこからは何ゆえ戒家が神祇を重んじたのか、その思想的要請は何に基づくものであつたのかが明らかとなるのである。

三、戒家における十禪師信仰の特質

そこで次に惠尋の『一心妙戒抄』「十禪師戒体事」という項目を見よう。引用は一部に留めるが、全体は長文に亘つており重要な論題であることを窺わせる。「先就垂迹御名言申者、十者十界無欠減之義也。無欠減者円満義也。円者頓義、頓者十界皆仏界義也。禪者止義也。止者遮し惠持善義也。攝律儀攝善法戒也。師者戒師也。戒師

引導一切衆生、即饒益有情戒也。所謂木叉為師云此心也。若爾者十禪師者円頓戒師也。惣者三聚淨戒体、別者利衆生戒体也。御名言付顯給⁽²⁰⁾也」とあり、続けて十禪師の本地仏は地藏・不動・弥勒であつて、それらは本来一体とされている。

大乗戒Ⅱ円頓戒とは、『梵網經』に説かれる十の重要な戒と、それに付隨する四十八の比較的軽い戒からなる。それが「攝律儀戒」（止惡）、「攝善法戒」（作善）、「饒益有情戒」（衆生救濟）の三聚淨戒によつて統合されるのであり、三聚淨戒—十重禁戒—四十八輕戒と体系化されている。「十禪師」の「十」は円頓戒の円・頓の義であり、「禪」は惡を遮り善を持する攝律儀戒と攝善法戒を表し、「師」は衆生を導く師であり饒益有情戒の表小ゆえに、十禪師神は「三聚淨戒体」であると結論づけられている。

神名の解釈を通じて、〈十禪師神〉の内に円頓戒の大綱たる三聚淨戒の本質を見出しているのであり、これを「十禪師戒体説(A)」と呼んでおく（「十禪師戒体説(B)」については後述）。神名こそが神の本質開示に他ならないのである（図2参照）。戒家が日吉社の中でも十禪師神を極めて重視し、戒学の枢要に位置づけていたことが明らかとなるが、それではこのような言説さえ生成してくる、中世の十禪師社とはどのような信仰空間であつたのだろうか。

中世の日吉社では、「山王三聖」として尊称される大宮・二宮・聖真子の三社を中心とした七社を上七社と呼び、そこに中七社・下七社と呼ばれる摂社群を加えた山王二十一社の体系が成立している。さらに上七社は、最澄が大和の三輪神社の大物主神を勧請して創建したという伝承をする大宮と、これを取り巻く摂社群によって形成される西本宮グループ、そして日吉社の地主神である二宮を中心とする東本宮グループの二圈域にその信仰を系統化できるが、十禅師社（樹下社とも称す）は東本宮グループに属する摂社である。

その祭神に関しては、藤原氏の祖神であり南都の春日社の主神である天児屋根神とする説、天孫である瓊瓈杵神とする説、平安京の賀茂神とする説など史料によつて多岐に亘り聊か実体を掴みにくいのである。だが頂上に金大巖と呼ばれる巨大な磐座が存在し、山麓に古墳も点在する神体山としての八王子山を背にしている点などから、十禅師社が地主神の系列の中でも特に古い起源を有し、日吉社の原初的信仰の系譜を引いているという指摘には留意したい。

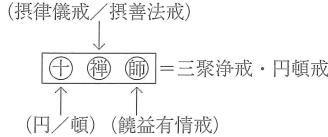


図2 恵尋『一心妙戒抄』「十禪師戒體事」
（十禪師戒體説A）

また『梁塵秘抄』の四句神歌に「東の山王恐ろしや、二宮客人の行事の高の御子、十禪師山長石動の三宮、峰には八王子ぞおそろしき」と見えていたように、日吉社は靈験顯著な神々として貴賤の広範な信仰を集めていたが、その中でも中世の十禪師神は巫覡に憑依し僧俗に対して託宣を下す荒々しいシャーマニックな靈山の童子神として認識されていたことも論じられている。

こうした憑依・託宣を職能とするのは、十禪師社を拠点に二宮系の諸社に供奉した、「廊御子」や「寄氣殿」と呼ばれる男女の巫者集団であった。『廊御子記』によれば、廊御子は十禪師神が、慈円のもとに通いできた子を始祖とすると伝えている。この他、「樹下僧」と呼ばれる堂衆階層の社僧が十禪師の祭祀に当たつており、彼らは死靈管理をも担つた法師巫と推察されている。さらに東本宮圏域には、「乞食非人」と卑賤視された「宮籠」らも存在し、床下祭祀を行つていたことが判明している。十禪師社の床下にも井戸が設けられており、それはいにしえの湧水点祭祀の形跡を留めるものである。⁽²²⁾

さて十禪師神の姿態としては若僧形もあるが、殊に童子形に表現された際の図像は、聖德太子の童子形に似ることから同体視され、太子信仰に篤い慈円はその晩年、夢想による十禪師神の託宣を深く恃み、精神的支柱にしていたこ

とも知られている。⁽²³⁾ 巫者としての廊御子の始祖伝承は、かかる慈円の十禪師信仰に根差していることは明らかである。十禪師信仰の諸相については先行研究に譲るが、戒家もまたかかる十禪師神のシャーマニックな信仰に関心を示しているのである。

慈円の場合は夢告であったが、憑依はより直接的に身体を介してなされる神との交渉である。巫覡への十禪師の神がかりが熾烈な神威の発露であったことは、それが日吉・叡山で「クルイ（狂い）」と言われたことに良く表出してい。惠尋自身も『円頓戒聞書』で「於神殿前種々キネ（支禰一筆者補）等ガ、クルイスルモ、皆仏菩薩結怨念者メシヨセテ、令帰依心住、成和合義」⁽²⁴⁾と述べているのである。これは実に興味深い説である。

この前後の文脈によれば、山王神は仏菩薩の垂迹であり、その仏菩薩も成仏以前は輪廻生死を繰り返す衆生であった。その過去世において互いに遺恨・怨念を抱いた者を、神（仏）は巫覡に憑依して呼び寄せ、宿世の怨念を消滅させて帰依・和合に導くとされている。仏教思想によつて論理化されてはいるが、中世叡山の戒学書の挿間に神靈憑依の現場が顔を覗かせていることを見逃してはならない。この他、『日吉山王利生記』や『山王靈験記』など神明説話集にも、十禪師関係説話が多く採録されている。それらも皆、

十禪師	（利益・賞）	=	麁乱神	（夭怪・罰）
慈悲正直（善人）	…×…	穢惡邪欲（悪人）		

図3 義源『山家要略記』「十禪師名麁乱神事」

夢想・憑依によつて託宣を下す神としての十禪師の姿を、いきいきと伝えているのである。

惠尋が円頓戒の本質＝戒体を見て取ったのは、このようなシャーマニックな性格を有する十禪師であった。興円が『円戒十六帖』で述べていた山王三聖戒体説では、十禪師は含まれないものの、十禪師戒体説こそが、戒家の構築した戒学の中で思想的に重要な意味と機能を果たすことになるのである。さらに中世叡山の戒学における神祇の言説を確認していこう。

中世叡山において秘事・口伝の記録を担つた記家の正嫡であつた義源（生没年不詳）は光宗の師匠であり、その光宗が興円の弟子となつてゐるよう、義源も戒家の戒律復興運動に協賛した人物であつた。その著作の『山家要略記』「十禪師名麁乱神事」には、「為慈悲質直之者施利益。是名十禪師。為穢惡邪欲之者成夭怪。是名麁乱神」⁽²⁵⁾という口伝が記録されている。善人には恵みを垂れる十禪師だが、悪人に對しては麁乱神と化現し、罰としての災難を下すというのである（図3参照）。麁乱神とは祟り神として恐れられた荒神のことであり、憑依によつて發現する十

禪師の靈威は、荒ぶる神の性質に繋がるのである。

次に興円の作と考えられる『円頓戒法秘藏大綱集』（以下「大綱集」）を紹介する。これは既に窪田哲正氏の論文「円頓戒法秘藏大綱集について」で若干の考察がなされており、「円頓戒の法門の核心に「信心」をすえた、信心受戒説ともいべき主張」が本書の特色として把握されているが、「全篇に色濃く反映した山王信仰と結びついた円頓戒思想もあるが、これは今後の研究課題」とされているので、本稿ではこの点に注目しなくてはなるまい。

『大綱集』の「第一戒法教主」の中の「九 両所三聖為戒体事」には（戒体ではなく「戒師」が正しい）、「以両所三聖為戒師可云乎、尋云、山王者吾師外授戒外護也、非正戒師歟如何、答、両所三聖者円戒受大師為道俗男女七衆通受戒師、戒家以神明賞罰、習遮惡持善戒法也、所謂三聖者釈迦弥陀藥師三仏法宿花台聖真子是也、以両所神明為陰陽父母、弥陀如來從本垂迹成神明、聖真子權現申也、何故名聖真子者、受仏々精氣垂迹給、故奉名聖真子也、梵網經真是諸仏弟子說、法花經我等今日真是仏子、山王御受戒可口伝合云々……大宮權現出寂光宮成三界慈父和光衆生調皆成仏機、二宮權現者辭東方淨域成穢土人治一切衆生五住死病、聖真子權現者從西方極樂世界來娑婆世界導十惡五逆

衆生引攝九品蓮台、是則三聖垂迹御本意也、大宮者調皆成仏機故成攝善法戒教主、二宮治五住死病故成攝律儀戒教主、聖真子引攝十惡五逆衆生故為攝衆生戒教主」といった問答がある。

大宮・二宮・聖真子の山王三聖が、それぞれの本地仏（釈迦・薬師・阿彌陀）の救済機能に基づき、攝善法戒・攝律儀戒・攝衆生戒（饒益有情戒）という三聚淨戒の教主（戒師）に配当されているのだが、特に見逃せないのは、「戒家以神明賞罰、習遮惡持善戒法也」の一節である。戒家は神祇の賞罰機能を、悪を遮り善を持するという戒律の機能そのものと理解しているのである。中世叡山の律僧達が、神祇信仰を戒律思想へと大きく取り込んでいった背景には、まずもってこのような論理があつたことを押さえておく必要がある（図4参照）。

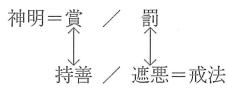


図4 興円『円頓戒法秘藏大綱集』

このように義源は十禪師の賞罰機能を説き、特に龐然神としての性質に着目し、山王三聖によって議論を展開した興円は、神祇の賞罰機能を戒律の機能に直接的に類比していた。この二つが接する地点、すなわち十禪師神の賞罰機能と戒律の機能を結合させる説も存在するのである。興円の所説を光宗が記した『戒家智袋』の「十禪師戒

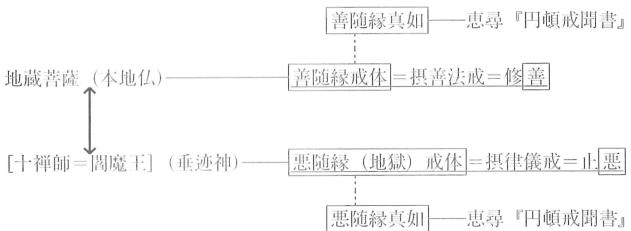


図5 光宗『溪嵐拾葉集』「十禪師戒体は惡隨縁戒体の事」(十禪師戒体説B)

「体事」には、「仰云。本地地藏菩薩也。垂迹者炎王也。惡縁起戒體習事也。地藏菩薩攝善攝生二律義也。炎王劣持。威儀直衆生造惡瞋。是攝律儀戒也²⁸」とある。光宗の『溪嵐拾葉集』「戒家部」の「十禪師戒体之事」はこれを敷衍して、「相伝云、十禪師戒体者惡隨縁戒体事云也、惡隨縁者地獄戒体之事為秘藏也、謂意者、十禪師者本地地藏菩薩也、地藏菩薩垂迹閻魔王也、炎王者惡隨縁戒体也、衆生造惡瞋也、故炎王者攝律儀戒也、地藏菩薩者善隨縁戒体也、攝善法戒也、此菩薩度衆生願深重故、攝衆生戒也、仍地獄相貌者三聚淨戒体也習也云々²⁹」と説く。

十禪師神は本地仏にも諸説あるが、地藏とする説が最も主流であった。その地藏は地獄の閻魔王にも垂迹するというから、十禪師神と閻魔王は共に地藏の垂迹として同体関係で結ばれる。そして閻魔王は衆生の造悪に怒る存在であ

り、止惡の戒である攝律儀戒の戒体||惡隨縁戒体とされている。反面で地藏は修善の戒である攝善法戒と衆生済度の戒である攝衆生戒（饑益有情戒）の戒体||善隨縁戒体である。「善隨縁戒体」（善の戒体）・「惡隨縁戒体」（惡の戒体）なる教理概念については後述するが、これは『一心妙戒抄』の神名解釋による十禪師戒体説とは異なり、本地垂迹説に基づくものである。これを「十禪師戒体説(B)」と呼んでおく（図5参照）。

またこの「相伝云」が「十禪師戒体者惡隨縁戒体事云也」に始まり、「地獄相貌者三聚淨戒体也」と総括されるところに、戒を通じて惡||地獄の問題を見据える姿勢の看取されることは重要である。換言すれば地獄||惡の問題に即して戒律の意味を捉える論理を媒介したのは、地藏を本地とする十禪師神という中世日吉社の代表的な神格だったのであるが、ここでは惡を諒めるという戒律の本来性によつて、地藏よりも閻魔の存在がクローズアップされているのである。

先述した惠尋の『一貫抄』第二条の「十禪師戒師事」にも、十禪師の本地は地藏であり、閻魔王とも同体であること、地獄で罪人を呵責しつつ、三種菩提心の利益を得せしめることが極く簡単にだが記されている。十禪師と閻魔の関係は、『溪嵐拾葉集』に「相伝云」とあることからも、

戒家の祖たる恵尋まで遡り得るのである。中世に流布した

地藏本地説を基に、閻魔王の存在を呼び込んだ十禪師信仰は、恵尋以降の戒家に固有なものと判断される。⁽³⁰⁾

さて佐藤弘夫氏は、不可測の祟りを振りまき荒ぶる古代

的神祇に対して、中世の神祇は仏法に基づく価値基準に

よつて顯著な賞罰機能行使する存在へと、その性質が変化するとされる。そして人々の行為に目を光らせ厳格な賞罰を下すという任務は、遙かな淨土世界の取り澄ました仏たちでは不可能であり、その存在を可視的・感覺的にリアルに実感できる必要があるとし、これを「怒る神」と把握している。⁽³¹⁾

『大綱集』に「以_二神明賞罰、習_一遮惡持善戒法_一也」と

あつたものは、実にこの中世的な神觀念の戒律への応用であつた。また荒神と習合して悪人を罰する十禪師神や、閻魔王と一体化し撰律儀戒の機能に則つて衆生の造惡に怒る地獄戒体・惡隨緣戒体としての十禪師神は、正に「怒る神」としての性質を持つた存在である。そして中世日吉社の中でも十禪師社こそは、「クルイ」と呼ばれた神顯現に最も強く彩られたシヤーマニックなトポスであった。このように現世に垂迹し賞罰権行使する怒る神としての十禪師神は、生々しい憑依託宣を回路として、中世日吉社における〈神〉の存在を、最もリアルに体现していたと言える

のである。⁽³²⁾

以上の考察を踏まえた上で、このような十禪師神が戒体であることが、中世叡山の戒律にとつて如何なる思想史的意義を有したものかを、最後に検討せねばならない。

四、十禪師戒体説の思想史的背景

「山王三聖戒体説」や「十禪師戒体説(A)」に比して、複雑な構造を有する「十禪師戒体説(B)」という、戒家における特殊な神祇信仰の成立背景を探ることは、叡山の戒律復興運動が直面した思想課題を考えることに直に繋がるのだが、結論を述べるならば冒頭で触れたように、そこには本覚思想の問題があつたのである。衆生を含む一切万象（現象世界）の生成原理を真如とみる本覚思想にとつて、〈惡〉の問題は常にアポリアとなる。いわば絶対的な〈善〉である真如の前に、〈惡〉の存在性は相対的な仮象とならざるを得ないため、〈惡〉が直視されず没却される傾向は極めて強い。

天台教学史から見て戒体をめぐる議論は諸説あり煩瑣なものであるが、中世以前より円頓戒の戒体を真如（仏性）に求めるという立場が叡山における一つの伝統としてあり、恵尋の『円頓戒聞書』「戒体事」にも「真如仏性以為戒体」

という文言が先行文献から引用される。真如＝仏性の顯在論であり、「平家物語」に「心性源清ケレバ、衆生即仏也」とあつたように、心の絶対的な清淨性を前提とする本覚思想においては煩惱即菩提・善惡一如が強調され、その現実肯定の思想性は造悪・破戒を容認し修行無用論にまで至ることが論じられてきた。

一例として仮名交じり文で平易に綴られた本覚思想の入門書と言える『真如觀』^{〔33〕}には、「①真如ハ万法ノ体ナレバ、仏界及九界、此真如ノ中ニ具足ス……、②我身真如也ト知リテ、我及一切衆生悉具、仏性ナリ……、③万ノ人ハ皆、一切有情ニ悉ク心有ト知レリ。其心ガ性ヲ仏ト名ク。サレバ虫蟻ケラ皆心有レバ仏也ト聞ム……、④此則一切衆生ノ胸ノ間ノ心蓮華台ハ、両部諸尊ノ所依、無始ヨリ以来、我身ノ胸ノ間ニ住シ玉ヒケル……、⑤惡ノ業ヲ真如ノ理ト觀ズレバ、衆罪ハ霜露ノ日ノ光ニ当ガ如シ。速ニ消失ス……、⑥タトイ破戒無慙ナリ共、懈怠ヲダニセズバ、帶ヲセズ臥シナガラモ、只須叟ノ間モ、我身真如ナリト思ハシ計ヲ、極テ安ク憑シキ事ヤハアル……」などと説かれている。

これらを総合すると、真如は現象世界（と仏界）の本質であるから、人間存在そのものでもあり、かつ衆生に内在する仏性に他ならない（①②）。かかる真如・仏性を重視することで仏と衆生は、聖俗の境界をやすやすと飛び越え

（③④）、罪・惡もたやすく解消され、破戒や修行の輕視に至る（⑤⑥）ということになる。

また榮西が『興禪護國論』で、「惡として造らざること無きの類」と厳しく指弾した禪の一派である達磨宗は、本覚思想の色彩が極めて強く、「行無く修無し、本より煩惱無く、元よりこれ菩提なり。この故に事戒を用ひず、事行を用ひず、只だ応に偃臥を用ふべし。何ぞ念佛を修し、舍利を供し、長齋節食することを勞せんや」として、『真如觀』の⑥の如き戒律の無視や修行無用論を公然と主張していたとされる。^{〔34〕}

だが小乗戒と大乗戒の兼持を主張する以前の榮西の作とされる『円頓三聚一心戒』にも、南都の小乗戒を貶し叡山の大乘戒の称揚を急ぐあまり、「此戒ヲ受テノ後ニハ海ニ入タル水ノ如シ。皆戒ノ功德ト成テ全ク留マル罪過無シテ本分ノ仏海ノ戒体也。犯セル罪過ハ戒ノ功德トハ成テ仏海ニ加レリ。此戒受後ニハ時ニ副日ニ副テ戒ノ功德ノミ広多ニシテ破り犯スト思ナシ。大海ノ徳ノ不思議ナルニ能々心得合スヘシ」など、非常に極端な主張が目立つ。「本分ノ仏海ノ戒体」すなわち衆生が本来具足せし仏海の如き戒体（真如・仏性）の無窮性の前には、破戒など物の数ではないのである。一たび受戒したならば、如何なる破戒行為によつても戒体それ自体は失われないことを天台の戒学では

伝統的に「一得永不失」と言うが、『円頓三聚一心戒』に顯著なように、中世では本覚思想の裡で一得永不失の觀念は肥大化し、造惡の肯定論理としても機能するのである。『円頓戒聞書』にも「一得永不失事」があり、「三千森羅萬法。何者非真如實相。一切諸法皆戒法。惡無可名犯。……所謂真如實相以為戒體。一切諸法皆是戒法。何有非戒法犯戒法等文釈文等甚多之可委細見之」と説かれる。『真如觀』①に真如は萬法の體とあつたように、かかる真如が戒體であるならば、三千森羅萬法・一切諸法（現象世界）が戒律そのものと解されるのも論理の必然であり、そこでは「何有非戒法犯戒法等文釈文等甚多之」のように、破戒・持戒の區別さえも放棄する、正に『円頓三聚一心戒』のような主張（釈文）が弥漫していたのである。

惠尋はさらに、「若邪見ノ人云ク……一切皆仏法也。仏法ノ中ニハ無犯戒等文、若爾ハ受此戒者、淫盜殺妄恣ニ犯ストモ、有何ノ事耶。此事甚以不便也。此戒尤能可レ持也。所以三千森羅ノ法ハ、皆仏界ノ変作ナレドモ、惡報ト隨縁スルヲハ可レ捨。善業ト隨縁セルヲハ可取者也。故ニ此戒ヲハ隨縁真如ノ戒ト云也。戒ハイマシメトヨム也。若一切皆仏法ナレハトテ、不立持毀者、以何戒ノ名ヲ立耶」^②と続ける。

（）でも「邪見ノ人」による『円頓三聚一心戒』のごとき本覚思想的な戒律理解が挙げられているが、「此事甚以不便也」として惠尋はこれを明確に批判し、持戒・破戒を厳密に區別すべきことを説いている。そして注意すべきは「惡報ト隨縁スル」真如と「善業ト隨縁セル」真如が説かれていることである。

これについて『円頓戒聞書』の別の箇所には、「尋云。一切諸法皆隨縁真如ナラバ、何ヲ所縁対治トシテ戒品可レ立耶。師云。付隨縁真如善惡ノ二有之。惡ノ体者。其体ヲ不替シテ隨縁シ。善体者。善体ナガラ隨縁スル也。同隨縁真如ナレドモ善惡体格別ナレバ。此惡キ隨縁真如ヲ為対治。善キ隨縁真如ニ立戒名。隨縁真如ノ戒ト名ル也」^③とある。森羅万象が真如の自己展開（これを「真如の隨縁」という）であるならば、いつたい何のために戒律があるのか、つまりこの現象世界が真理の活きた姿ならば、ことさら惡を正す戒律など必要ないはずだというのである。

本質としての真如と、現象としての一切諸法を無媒介に相即させる、「現象即本質」論としての本覚思想ならではの疑義であるが、これでは善・惡の分別が無化され、遮惡持善の法門としての戒律が成り立つ余地がない。惠尋はこれに対し、真如には善・惡の二つがあり、惡の真如を対治とする善の真如を戒と呼ぶのだという、「善惡二種真如」

説とも言うべき特異な戒律論をもつて対処している。戒家も天台本覚思想を教学的な前提とした上で、なお実践性の回復を志向したのだが、ここに叡山の内部で戒律護持を論理化してゆくための嘗為が、なかなかに困難であったことが示されていよう。

そしてこの点にこそ、戒家が戒学の内部に神祇信仰（特に十禪師神）を大きく導入した理由が求められると考える。つまり惠尋が『円頓戒聞書』で用いた「惡隨緣真如」「善隨緣真如」という語が、先述した光宗の『溪風拾葉集』において「善隨緣戒体」「惡隨緣戒体」と言われてゆくことは、眞如・戒体の説に照らせば至極見易い道理であり、ここに十禪師神が結合すれば、「十禪師戒体説(B)」が形式的には成立するのである。

「形式的に」といったのは、『円頓戒聞書』の場合、「惡報ト隨緣スルヲハ可レ捨。善業ト隨緣セルヲハ可レ取者也」とあつたように、〈惡の眞如〉は否定的価値体であるが、〈惡の戒体〉は遮惡持善の法門たる戒律の「遮惡」の力を表象していると考えなければならないからである（これに對して善の戒体は「持善」の力の表象）。要するに「十禪師戒体説(B)」とは、十禪師の別體としての閻魔王を呼び起こすこととで、本覺思想の難点を補正せんと図つたものであろう。

始めに詳しく述べたように、戒灌頂の儀礼において山

して惠尋が〈惡〉の問題を等閑視しえなかつたことの証左である。

惠尋は本覺思想の眞如一元論的な傾向の内部にありつつ、その眞如に〈惡〉の性質的側面を持たせたのである。そして惠尋の段階で「十禪師戒体説(B)」の論理が完成していたか明確ではないが、少なくともその後繼者たちは、中世的神祇の賞罰機能を戒体へと及ぼそうとした。この中世的神祇の賞罰機能は、正に十禪師と同体である地獄の王である閻魔の、衆生の造悪に怒り罰するという機能によって補強され、それがそのまま惡隨緣戒体となることで、戒律の「遮惡」の実効性の保証が期される形である。地藏を善の戒体として論ずる項目が別立されていない点からも、〈惡〉の問題が主に焦点とされたことが窺える。⁽³⁹⁾

惠尋は『円頓戒聞書』で、「円頓戒者一得永不失トハ云ヘトモ、長時ニ不レ修シテハ不レ可レ有事也」と述べ、不斷の戒律の護持を実践せんと志向した。そしてそれは以降の戒家の基本的な立場であった。⁽⁴⁰⁾それを思うとき、「十禪師戒体説(B)」は誠に戒家固有の神祇信仰と評価できるのである。

おわりに

王神は中心的な位置を占めて居ないかに思われたが、こうした思想・教学を通して上は、山王神を代表する十禪師の重みが実感される。儀礼次第と口伝的な言説を総合することで儀礼に秘された十禪師の姿と戒家の信仰世界が、鮮やかに浮上してくるのである。そして戒体を身体（心・心臓）に発得するという秘伝を考え合わせれば、戒灌頂は「神・人一体説」（心・神同一観／神内在觀とも言う）の世界でさえあり、それは畢竟、戒律の内在的理義に他ならないものである。

また戒の本質たる戒体は、人間と世界の根本原理である真如（仮性）に強く求められたが、そのことは中世叡山の戒律を教団規則や僧侶の自己倫理から大きく逸脱させかねないものであった。だが惠尋は『円頓戒聞書』で、「但彼真如ト云者。万法ニ所レ備以「仮性」非「為」体。真如事相ニ顯テ而成「戒体」法有耶。若爾者、以「事法」可「為」体ト云御難ニモ不レ可「違歟」」⁽⁴²⁾といふ。一切存在に普遍する観念的な真如・仮性ではなく、具体的に活きて働くもの、人間の実践上において確認されるものと捉えて、事相・事法の戒体を唱えているのである。

「十禪師戒体説(B)」とは、十禪師と閻魔王の同體説によって共鳴・強化された「怒る神」としての賞罰機能を戒体へと及ぼすことで、戒律の実効性を活かしていくための

仕組みと言える。これは戒家の思考が始覚と本覚との緊張関係の狭間にあることで齋されたものと判断されるが、シャーマニックな靈威の横溢する十禪師への注目や授戒儀礼によって十禪師と神人合一するという身体性的強調、十禪師＝閻魔説による（惡）への視線などは、實際の戒律護持が希薄化していた円頓戒に対して、戒体のレベルで実践性を付与し自己規律を強化する機制となり得るであろう。その意味で「十禪師戒体説(B)」は、事相・事法の戒体にとつて一つの理想型なのである。かくして神祇と戒律の結合は、天台本覚思想と戒律の矛盾を止揚せんとする論理であり、中世宗教思想史上の課題に根ざしたものであつたことを結論したい。

かくの如く〈神祇〉の領域と〈戒律〉の領域が本質的に同一化したことは、「中世叡山の戒律世界」の実相を何より鮮烈に示すものである。ベーシックな戒律觀を遙かに超えて、律僧は神という日本的な存在に戒律の本質を見出し、戒律（と儀礼）を回路として神祇を衆生に内在化させた。それはインドに発祥し本来は外在的な教団規則であり、大乗佛教において仏教者の自己倫理としての色彩を強くした戒律が、思想化・身体化してゆく運動の極点であつたとも言える。仮法の根幹である戒律の〈日本化〉、その最も突出した局面をここに認めたい。

注

- (1) 南都の戒律復興については、拙稿「中世の南都・叡山における戒律觀について」(『日本宗教文化史研究』通巻二〇号、二〇〇六年) 及び、「中世南都の戒律世界—授戒儀礼・戒体説・神祇信仰—」(博士論文『中世寺院の儀礼と言説』(佛教大學) で論じた。
- (2) 松尾剛次「惠鎮圓觀を中心とした戒律の「復興」—北嶺系新義律僧の成立—」(『勸進と破戒の中世史』吉川弘文館、一九九五年)、寺井良宣「中古天台期の叡山(黒谷)における籠山修行」(『叡山學院研究紀要』二十号、一九九七年)、同「求道上人惠尋の「一心妙戒」の思想」(『天台學報』三九号、一九九七年)、同「黒谷流による叡山戒律復興の思想—興円の『一向大乘寺興隆篇目集』を中心に」(『西教寺真盛と日本天台の思想』永田文昌堂、一九九七年)など参照。
- (3) 平雅行「中世仏教の成立と展開」(『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九三年) の四七三、四七七頁参照。戒律を護持し禪定を修することで(仏の)智恵を獲得するというのが三學の本来的立場である。また本覺思想は重厚な研究史を有するが、田村芳朗『本覺思想論』(春秋社、一九九〇年)、大久保良俊『天台教學と本覺思想』(法藏館、一九九八年)などを参照。
- (4) 曽根原理「叡山大衆の相依論—戒家と記家の思想から」(『徳川家康神格化への道—中世天台思想の展開』) 吉川弘文館、一九九六年)。なお中世の山王信仰の纏まつた成果としては、菅原信海『山王神道の研究』(春秋社、一九九二年)がある。
- (5) 戒家の山王信仰については、既に平沢卓也「山王の受戒—中古天台における神祇觀の一斑—」(『東洋の思想と宗教』一二二号、二〇〇五年)があり、「山王受戒説」について詳しく述べられているが、本稿は「山王戒体説」の思想史的意義を問うものである。戒体については、土橋秀高『戒体について』(『印度学仏教学研究』三九卷一九七一年)、佐藤密雄『戒体と戒の体』(『淨土教の思想と文化』佛教大學、一九七二年)、小寺文穎「伝教大師の戒体論」(『叡山佛教研究』永田文昌堂、一九七四年)、同「安樂律における戒体論争」(『天台學報』一九号、一九七七年)などを参照。
- (6) 大正新脩大藏經七四卷所収。
- (7) 十二門戒儀については惠谷隆戒『円頓戒概論』(大東出版、一九七八年)の「授戒の形式」に詳しい。
- (8) 山本ひろ子「戒家と大黒天—大黒天法と戒灌頂をめぐって—」(『異神』所収)、四四八頁参照。
- (9) 戒灌頂については、大久保良順「重授戒灌頂の興起」、野本覺成「玄旨灌頂より戒灌頂へ」、色井秀譲『戒灌頂の入門的研究』なども参照。
- (10) 『続天台宗全書 円戒1』一二二五頁。

- (11) 円頓戒を重んじた法然の弟子である信空による授戒次第書『授菩薩戒儀』(『専修学報』九号所収)にも、「号」之戒体、有「信來、無「信不來」とある。
- (12) 『鎮國灌頂私記』『戒灌授法』『戒灌伝授次第』は『統天台宗全書・円戒1』所収。この他、同書所収の惟賢『菩薩円頓授戒灌頂記』にも、関連する説が見える。
- (13) 『一貫抄』は叡山文庫真如藏本を披見。
- (14) 『統天台宗全書・円戒1』九七頁。
- (15) 『統天台宗全書・円戒1』九八頁。
- (16) 『統天台宗全書・円戒1』九八頁。
- (17) 六即とは六段階の修行によつて得るそれぞれの境地を言う。
- (18) 『統天台宗全書・円戒1』九八頁。
- (19) 『神道大系・天台神道上』四四八頁。
- (20) 『統天台宗全書・円戒1』二六三頁。
- (21) 日本古典文学大系『和漢朗詠集・梁塵秘抄』所収本。
- (22) 以上の十禅師の信仰史については、影山春樹『神体山』(学生社、一九七一年)、「中世日吉社の十禅師信仰と扱い手集団」(『寺小屋語学文化研究所論叢』三号、一九八四年)、名波弘彰『平家物語』に現われる日吉神社関係説話の考察―中世日吉社にける宮籠りと樹下僧―(『文芸言語研究』文芸篇九号、一九八四年)、佐藤眞人「中世日吉社の巫覡について」(『國學院雑誌』八号、一九八四年)、
- (23) 山本ひろ子「靈告をめぐる慈円の精神史の一考察」(『寺小屋語学文化研究所論叢』二号、一九八三年)、山口剛史「慈円の日吉十禅師信仰について」(『神道史研究』二五七号、一九八八年)を参照。
- (24) 『統天台宗全書・円戒1』一一一頁。
- (25) 『統天台宗全書・山王神道』一五八頁。
- (26) 『印度学仏教学研究』(三〇一、一九八一年)参照。
- (27) 西教寺正教藏『戒疏五番箱』所蔵本を披見。
- (28) 『統天台宗全書・円戒1』一三七頁。
- (29) 『神道大系・天台神道(下)』四四六～四四七頁。
- (30) 平安前期の五大院安らの『普通広釈』(大正新脩大藏經七四卷所収)には、円頓戒を受戒していれば、たとえ破戒しても戒そのものの利益が絶大であるので、地獄に落ちても閻魔王として自在に振舞うことができるという奇説がある。栄西も『円頓三聚一心戒』(後述)で、この説を引きひたすら円頓戒を称揚するが、惠尋は『円頓戒聞書』に、これを引きつづき、時には菩薩が衆生救済の過程で破戒することがあり、そうした菩薩は悪道には落ちないが、その報

いによつて神祇として顯れるという興味深い神祇觀を披瀝していく（二二〇～二二一頁）。戒家における閻魔王の意味は既に考察した通りであつて、惠尋に始まる戒家の神祇信仰には、破戒／地獄／惡といった問題が纏綿していると言えよう。

（31）佐藤弘夫『アマテラスの変貌』（法藏館、二〇〇〇年）の「崇る神から罰する神」、『偽書の精神史』（講談社、二〇〇二年）を参照。

（32）『発心集』の「日吉の社に詣づる僧、死人を取り奇しむ事」では、慈悲心から止まらず死者を弔つたため社参すれば神罰が下ると慄く僧に、「慈悲」という仏法の価値を基準に、十禪師神は巫者に憑依して穢れを容認し僧を讃える（ただし特例として）。ここからも十禪師神が賞する／罰する機能を主に掌つていたのであり、その賞罰は十禪師神が託宣神であることによつて顯著に表出している。拙稿「中世死穢説話小考」（『国語国文』通巻八七九号、二〇〇七年）も参照。

（33）日本思想大系『天台本覚論』所収。

（34）日本思想大系『中世禪家の思想』所収。中世南都における本覺思想と戒律の問題については、拙稿「中世の天台・法相における懺悔と戒律」（『日本宗教文化史研究』通巻一七号、二〇〇五年）でも論及した。

（35）多賀宗隼『論集中世文化史 僧侶編』（法藏館、一九八

五年）に翻刻。

（36）『続天台宗全書 円戒 1』二四六頁。

（37）『続天台宗全書 円戒 1』一四六頁。

（38）『続天台宗全書 円戒 1』一三三三頁。

（39）惠尋は、①「万象森羅……無始ヨリ惡隨縁真如ニ被レ

牽生死流転スルヲ……」（『円頓戒聞書』二一八頁）・②「但皆真如ニテハ有トモ、惡サマヘ顯タルハアシク、能ク

顯タルハヨキ也」（同二五一頁）・③「衆生界ト云者、惡キ

隨縁真如也。此物者至仏果モ、全ク不失其体物也。而

ニ仏菩薩叶妙覺位。為衆生利益九界形状ヲ下候時キ、

此ノ惡隨縁ノ法隨テ隨縁シテ、迷謬顛倒衆生ト成也。是即

迷真始也。然ト云テ、全仏界湛然寂靜方カワロク迷出トハ

不可云也」（同二九一～三〇頁）とも述べている。詳

述の違はないが、真如に無明が燃習することで諸法が生じ

るとする『大乗起信論』の説と通じるようである。また③

で、惡の真如の現象体である衆生は、成仏の後も惡の真如

を性質として保持するゆえに、再び衆生に化して迷妄の世

界を救うことができるという議論には、いわゆる「天台性

惡思想」との関係性が想定される。ちなみに惠尋はここで

は、原理的には「衆生」を「惡」と把握しているようだが、

『一心妙戒抄』では一切衆生・森羅万象も仏身の顯れであ

り「功德の法門」であると積極的に肯定する箇所もある

（『続天台宗全書 円戒 1』二八五頁）。さらに晩年の作であ

る『一貫抄』では、真如隨縁説に基づく真如一元論的な戒学をもって王權・國家を積極的に莊嚴し正当化するなど、現実（現象世界）肯定的な性格が強いことは、拙稿「中世叡山の戒律復興——律僧惠尋の思想と國家觀をめぐつて—」

（『佛教大學總合研究所紀要』一六号、二二〇〇九年）で指摘した。

(40) 『続天台宗全書 円戒1』二一七頁。

(41) しかしそれが当の戒家の内部においてさえ揺らいでいる一面は、前注(39)拙稿で既に指摘したところである。この問題は南都の小乘戒との兼修を説いた、近世叡山の戒律復興運動である「安樂律」へと最終的に持ち越されていくものと考えられる。

(42) 中世的な神・人一体説については、伊藤聰「伊勢灌頂の世界」（『文学』八一四、一九九七年）に詳しい。また拙稿「中世の葬送儀礼と神祇信仰——神道書の一隅から——」（『寺社と民衆』四号、二〇〇八年）でも神・人一体説に基づく葬送儀礼次第を分析し、それが南都律宗に關係していける可能性についても聊か推測を及ぼした。

(43) 『続天台宗全書 円戒1』二五三頁。

(44) 「本覺と始覺の冥合」ということが、『円頓戒聞書』や『一心妙戒抄』に複数回説かれている。

*史料の引用に際しては、私意にて読み易く表記を改めた箇

所がある。また貴重な史料の閲覧をご許可くださいました、叡山文庫・西教寺文庫に御礼申し上げます。

（佛教大學非常勤講師）