

黒谷戒家にみられる信心受戒について

秋田 晃瑞

はじめに

日本の中古天台期^①において、戒律復興運動を為したのは黒谷戒家と呼ばれる一派である。黒谷戒家は受戒による即身成仏を説くことで、戒律の重要性を訴えている。それは受戒成仏と表現され、受戒の功德によって仏果を具足することを認めているのである。加えて黒谷戒家の受戒成仏は単なる事相の結果ではなく、そこに信心の不可欠性を強調することで、信心受戒という思想が形成される。本稿ではこれら黒谷戒家の思想を考察しながら、信心受戒の特徴を明らかにするのが目的である。

一 黒谷戒家について

黒谷戒家（以下戒家）は、中古天台期に活躍した一派である。黒谷とは比叡山三塔の内の西塔北谷に位置する谷であり、戒家はそこを拠点に修行をしていた。戒家は叡山の戒律復興を志したのだが、その戒家の祖師とされる人物は求道房惠尋（？―一二八九）である。『天台名目類聚鈔』（著者貞舜、一三三四―一四二二）によれば、中古以来儀則似^レ廢^ル。爰^ニ文永弘安^ノ比黒谷^ノ惠尋上人再興^ス大乘戒法^ヲ、法門^ヲと論じられ、その名が知られていたことが伺える。惠尋以後、その戒脈は惠顛（生没不明）・興円（一二六三―一三二七）・惠鎮（一二八一―一三五六）・光宗（一二七六―一三五〇）・惟賢（一二八四―一三七八）と伝わり、京都においては法勝寺・元応寺で門流が栄え、現在は天台眞盛宗の本山である西教寺に法門が受け継がれている。元々惠尋は正信房湛空（一一七六―一二五三）の弟子であり、慈眼房叡空（？―一一七九）から法然房源空（一一三三―一二二二）に伝えられた円頓戒の流れを汲む

黒谷戒家にみられる信心受戒について

人物である。惠尋は叡山戒法復興の為に、最澄が提唱した十二年籠山行を決意したが、行を遂行することができず、弟子の惠顛も同じく復興の志を有するのみであった^③。正応元年（一二八八）に惠顛から円頓戒を承けた興円は、師の思いを継いで嘉元三年（一三〇五）に十二年籠山行に入る。途中で惠鎮と光宗も行に加わり、正和五年（一二一六）遂に満行し、同じく『天台名目類聚鈔』に

其後伝信和尚（興円）後二条院御宇嘉元三年乙巳卜^ニ居^ラ於黒谷^ニ。始^ニ十二年^ノ廻之籠山^ヲ再興^ス此戒儀^ヲ。又惠鎮上人同御宇徳治元年^{丙午}同於^テ彼谷^ニ始^メ十二年^ノ籠居^ヲ興^ラ此戒法^ヲ云云。
（『天台全』二二、一八下）

と記され、叡山内の他流派からも興円の名が知られるようになった。このように興円は籠山行を再興し、多数の著作を残して戒家の思想を確立させたことから、惠尋が戒律復興の基盤をつくり、興円によって真の復興運動が始まったといえる^④。

二 戒家における戒律復興の動機

応永年間に著された（凡そ一三九五―一四〇二）先の『天台名目類聚鈔』には、惠尋以前、戒律の儀則がほぼ廢れていたと記しているが、それはどのような意味で廢れていたのだろうか。この点について惠尋・興円当時、叡山の戒律観がどのような思想的立場にあったのかを考察し、そこから戒家の復興理由を探ることとする。

まず興円の『一向大乘寺興隆篇目集』には、

竊^カ念^ミレ、仏法東^ニ流^{レテ}潤^ニ於^テ日域^ニ。円期開發^{シテ}修^ニ於^テ一乘^ニ。然而^モ年曆早^ク遷^テ三学之道已^ニ廢^レ。止観^ハ殘^レ教^ノ行証已^ニ亡^シ。円戒^ハ有^テ受^テ持^テ相全^ク闕^{タリ}。嗚呼円宗ノ夷滅^{サラン}。蓋^ニ悲嘆^セ耶。爰^ヲ以^テ爲^ニ興^レ廢^レ繼^レ絶^ヲ爲^ルカ護^リ国家^一

利^セト黎元^ヲ。移^ニ叡山ノ旧儀。任^ニ山家ノ四式。集^テ三字ノ要文ヲ立^ニ一條之篇目^ヲ。加^{ヘテ}隨機ノ僧制ヲ定^ル重重之法式^ヲ而已^シ。〔統天台〕円戒一、二六七上〕

とし、天台における止観はその教えだけが有るのみで行と証は残っておらず、円戒は受戒の儀が有るのみで持戒をする者がいない、と叡山当時の状況を指摘しているが、その持戒はどのようなものだったのだろうか。戒家はしばしば恵心流と対比させて論じられることがあるが、それは当時叡山において、思想の中心だったのが恵心流・檀那流という本覚思想に裏付けられた流派だったからである。その両流の戒に対する思想（特に恵心流）は、理戒中心であり、戒家はそれに対抗する形で事戒を重要視していたと従来考察されてきた。そこで、戒家の特徴を分かり易くする為に、対立した思想とされる恵心流の戒に対する姿勢が、どのようなものかを探っていく。

恵心流というのは、そもそも叡山中興の祖である慈恵大師良源（九二二—九八五）の弟子に、『往生要集』の著者として有名な恵心僧都源信（九四二—一〇一七）があり、源信の思想を相承する一派のことを指している。また良源の弟子にはもう一人、檀那院覚運（九五三—一〇〇七）がおり、その思想を相承する一派は檀那流と呼ばれる。このような名称は、源信・覚運の在世当時から使われていたのではなく、両流の対立意識から発生したもので、二人の滅後に使用されるようになったと考えられている。特にその思想に関しては、恵心流は本覚的、檀那流は始覚的思想を有していると言われてきた。そのような思想的な位置づけも、おそらく恵心流の側から仮託されたものであつて、両流の思想は共に本覚思想の範疇にあると近年論じられている。

そこで、その恵心流に属する俊範（一一二二—）の『一帖抄』をみると、問云。法華戒如何

伝云。宝塔品云。此経ハ難レ持。若暫ク持ッ者。是名持戒。行ニ頭陀ニ文（中略）今経ハ安ニ住^{スル}法界ニ為^レ体。是曰^ニ三学俱伝ノ妙法^ト。又名^ニ円頓戒^ト。爾ハ安ニ住^{スル}法界ニ。此五体即本有常住也ト顯^ス以^テ為^ニ持戒^ト。以^ニ不安住^ト為^ニ破戒^ト。一度開^{スレハ}本有ノ相^一。其本有ノ相深来無^レ改^{コト}。仍^テ又云^ニ一得永不失ノ戒^ト。而^{レハ}安^ニ住^{スル}本有ノ相^一正持戒^ト有也。一得^トハ一^ト得^ルトハ不^レ可^レ得^レ意。只自^レ元開^ケ得^{タル}貌也。永不失ノ義可^ニ思合^一。

等の記述が見られる。これは止観による観心の優位性から、その理想とする一心三観や一念三千の境地を体得することで、それに全ての法門が具備されることを意味している。つまり妙法を正しく持つことは、即ち一心三観・一念三千の法門に安住するこ

とであり、安住できないことを破戒とする。尚且つ『法華経』の「此経難持、若暫持者、我則歡喜。諸仏亦然。如是之人、諸仏所歎。是則勇猛、是則精進、是名持戒、行頭陀者。」（『大正蔵』九三四中）を証拠として、妙法を体得した姿には自ずと戒が持たれているというのである。

このように恵心流では、伝教大師以来日本天台の戒相としてきた『梵網経』の十重四十八輕戒を、现实生活の上で持つていくのではなく、妙法という真理を持つ姿に自然的に戒が持たれると説く。こうした「観法に具足される戒」という、具体的な持戒を論じない理論としてのみの戒、つまり理戒を中心とする恵心流の戒に対する思想が、当時の叡山の戒に対する姿勢を代表するものであつたと考えられている（註⑥参照）。この本覚思想を基盤とする恵心流の理戒中心の戒学に対して、恵尋を始めとする戒家は、より自発的に戒を持つていこうとする姿勢を強調し、事戒中心の思想を標榜したのだとされ、戒律復興の淵源がそこにあるといわれている。

しかし、これはあくまでも戒法を本意としていられるかどうかによって戒家と恵心流を峻別しているに過ぎない。戒家が戒法を重視していることは当然のことであるが、恵心流においても、先のように観心との関係から持戒を論じ、『蔵田抄』には、尋云。一念三千ノ修行即^チ持戒ノ相歟。

伝云。三千観^ト者持戒也。止四云。當知中道妙観戒之正体。上品清淨。究竟持戒文中道^ト者法界也。一念也。妙観ハ三千観也。故^ニ以^テ三千観^ヲ為^ニ戒ノ正体^ト。仍^テ中道妙観戒正体文。次^ニ上品^ト者果分ノ三千観也。清淨^ト者淨戒常住ノ三千也。以^テ三千常住ノ事^ヲ為^ニ戒行^ト。仍^テ上品清淨文。次^ニ究竟^ト者三千円満^{スル}也。互具^{スル}也。三千互具^ヲ云^テ為^ニ持戒ノ相^ト仍^テ持戒是戒相也。

とし、一念三千と持戒について『摩訶止観』（『大正蔵』四六、三七中）を引用して論じている。これによるとまず、一念三千の三千観とは持戒であるという。また「中道」とは法界であり、一念である。「妙観」は三千観なので、三千観は戒の正しいあり方となる。よって「中道妙観」という文句の意味するところは一念三千であり、持戒であるとする。続いて「上品」とは果分の三千観であり、「清淨」とは淨戒常住の三千諸法であるので、「上品清淨」とは三千諸法の事象が、そのまま戒を行じている相である。次に「究竟」とは三千諸法が円満し、全てが互具することであり、この円満互具する三千諸法がそのまま持戒をしている相に外ならないとする。よって三千諸法は戒相を示し、それを観察する一念三千の修行は持戒であるというのである。

このように、諸法のありのままの正しい相を覚る一念三千の観法が強調され、積極的な持戒は説かなくとも、観法に即して戒は持たれているとするのである。

次に、戒家における観心の説明をみてみると、惟賢の『菩薩戒義記補接鈔』には、戒門ハ又事ヲ為シ面ト。色ヲ為シ本意ト也。仍テ一念三千。一心三觀。如レ此法門ヲモ。皆事ニ作リ頭テ。受戒ノ時。先仏像ノ前ニ。現前ノ師弟相對シテ授戒ヲ。三羯磨ヲ成スル時。觀心トモ観念トモ下レ云。ヤカテ即身成仏スル也。『日仏全』七一、三四六下

として、一心三觀・一念三千の境地は、受戒という具体的行動に顕されるとする。戒体を發得するという行為自体が、そのまま「観心・観念」であると論じられている。ここでは観心は受戒に包括されて説かれるが、戒家においても、観心の重要性は考慮されているのである。

以上のように、恵心流における戒、戒家における観心を見てみると、戒家（戒本意）、恵心流（観心本意）において、観心・戒は両流の本意に摂取されるものであり、両者の思想構造に大きな違いは見られないし、恵心流において持戒行動がなされなかったとは言いきれないのである。

このような思想の類似性は、戒家の思想の基盤が恵心流と同じく、本覚思想にあることに由来すると考えてよいであろう。詳しくは後章に譲るが、例えば戒家の思想に「随縁・不変」「本覚」「本門」という語が頻出していることについては、広義の意味での本覚思想が認められるし、戒家が受戒後の持戒を強調しながらも、「得ニ戒体ニ後ハ不可レ有ニ修行」(『統天台』円戒二、七三下)と表現する背景には、現実肯定の本覚思想を戒家の中でどのように理解していくのかという苦悩が見られるのである。しかし、そのような戒体發得後の修行を無用とする説は、凡夫即仏とする本覚思想に基づいて、ことさらに仏果菩提に至る為の修行が受戒以後は不要であるという意味であり、そこから先は「証ノ上ニ修行也」(『日仏全』七一、三〇二下)として、持戒ニ菩薩行という戒家の修行が論じられるのである。

このように、一見対立して論じられる戒家と恵心流は、実はどちらも天台本覚思想の影響下において發展した流派であることがわかる。空思想に基づく天台の相即論、この相即論から展開される天台本覚思想の現実肯定に、戒家も同意し、また過度に偏執することがないよう修行を立てる点に、戒家の独自性がみられるのである。

三 戒家における戒の基本的思想

戒家の思想を考察するにあたり、先ず戒家の云う戒法がどのような立場をもっているのか、二つにまとめて確認しておきたい。

まず、一つめは経の正傍の問題である。恵尋の『円頓戒聞書』には「此戒ハ。自レ本正クハ依ニ法花ニ傍ニハ依ニ梵網瓔珞等ニ」(『統天台』円戒一、二〇五上)とし、戒の内容(戒相)等は梵網に説かれる十重四十八輕戒を依用するが、戒法全体を理解するのは法華の心に依るとしている。この正依法華の理由については、

梵網ハ帶權ノ説シテ不レ談ニ相即ヲ。故ニ果ノ功德ヲ具レト因ニ不レ云。依レ之仏戒ト名也。仏戒ハ是果ノ功德ニシテ備レト因ニ不レ談。別教ハ是隔歴不融ノ教ニシテ捨劣得勝スルカ故ニ。捨ニ因位ヲ至ニ果位ニ云也。衆生授仏戒即入諸仏也。位同大覺位真是諸仏子云事。即其意者也。此一乗戒ハ不レ然。今ノ法花ハ談ニ相即互融ヲ因位ニ具ニ果ノ功德ニ云也。所以六即階級者雖レ異。相即融通ノ意我等理即名字ノ淺位ナレトモ。分真究竟ノ功德ヲ自ラ具スル者也。爰以余處ニハ六ノ故ニハ六也。即ノ故ニハ一也ト釈給フ。此故ニ今ノ戒ヲ菩薩戒ト云事ハ。因位ニシテ而モ果位ノ功德ヲ具スト許ス故也。(同、二〇八上)

と論じられている。すなわち、法華円教の立場は次に述べるが、まず天台の教判論を前提とした場合、別教の梵網は帶權の説であり、相即を説かず、隔歴不融であるので因位の凡夫・菩薩と、果位の仏の相即は説かれぬ。そのため、因位は劣、果位は勝という差別から、因を捨てて仏果が求められるのであり、こうした仏果を求める戒を『梵網経』は仏戒とする。

これに対して、円教の法華では相即互融を説き、また因位の凡夫衆生と果位の仏との相即を説くという。天台の六即説によれば、理即(仏の教えを少しも聞いたことがない凡夫)・名字即(教えを聞いたことがある凡夫)の因位の凡夫衆生においても、分真即(修行によって無明を破した位)・究竟即(究極円満の位)の果徳を具することを明かすのが『法華経』なのである。よって戒家は、因位の菩薩でありながら仏果の功徳を具する因果不二・互融の法華の思想に依るとし、その戒は、梵網による仏戒ではなく、仏・菩薩不二の菩薩戒であるとしている。

二つめは、戒家の戒を仏戒とするのか、菩薩戒とするのかという点。先述の通り、互具互融を意味する菩薩戒を戒家の本意とするが、惟賢の『菩薩戒義記補接鈔』には、戒家の菩薩戒について更に詳しく論じ、菩薩戒が法華に依る理由に三意を挙げている。

一つには、

菩薩戒者。是^二有多義^一。花嚴法花ノ差別者。花嚴經ハ故知一經三十七品但明菩薩行位功德ト云テ。説^レ菩薩ノ行位ヲ。不^レ説^レ仏果ノ功德^一。法花經ハ如来ノ本懐ノ故^二。廣説^レ二果地ノ功德法門^一也。仍^テ梵網意ニテハ。云^レ菩薩戒^一。法花ノ意ニテハ。可^レ云^レ如来戒^一。五大院ノ御釈此意也。但至^三梵網經ヲ云^レ二仏戒^一者。是且ルサナ所誦ノ戒ナルカ故^二。且云^レ二仏戒^一歟。

(『日仏全』七一、三〇八下)

とあるように、先にも触れたが、法華と爾前との関係において、『梵網經』は『華嚴經』の結経とされるが、その説く所は仏果の功德ではなく、菩薩の行位を説くのであるから、その意味では菩薩戒というべきであるが、経には仏戒とする。これに對して『法華經』は如来の本懐の経であり、仏果の功德を説くので『法華經』の戒こそ如来戒(仏戒)であるとする。

二つには、

本迹相對ノ時。迹門ハ明^二因分ヲ。本門ハ明^二果分ヲ。是ヲ以テ。處々ノ釈。以^レ本迹ヲ弟子門師門ト分別セリ。故^二今ハ依^テ迹門ノ意^一。云^レ菩薩戒^一歟。依^テ本門ノ意^一者。可^レ云^レ二仏戒^一也。

(同上)

であり、『法華經』の本迹の関係において、迹門は因分を明かし、本門は果分を明かし、迹門を弟子門、本門を師門と分別する捉え方にしたがって、今は迹門因分を明かす菩薩戒を取る。

三つには、

迹門ノ意。從^レ因至果ヲ談ル故^二。九界ヲ權ト簡。仏界ヲ実ト明ス。此時仏果高ト云也。是ヲ以テ。十方仏土中唯一乘法トモ説キ。唯此一事実余一即非真トモ説ケリ。是則簡^二九界ヲ取^レ二仏界ヲ聞^一。故^二迹門ノ正意^一ハ。以^レ如来戒ヲ為^レ本。次本門ノ意ハ談^二十界皆成^一故^二。十界自^レ元常住ニシテ。体具微妙ノ法也。全離^二九界ヲ。外^ニ不^レ求^レ二仏界ヲ。此時^レ還因高ト習也。(中略)今本門。顯^二三世常恒ノ応用^一。以^レ之^レ名^二事成蹟本^一。此応者。每自作是念以何令衆生ト説テ。諸仏内証ノ慈悲也。此応用慈悲利物ヲハ。皆云^レ菩薩界^一也。是以五大院御釈云。其菩薩界ハ。常修常証。無始無終。其仏界者。常滿常顯。無始無終ト積セリ。是則仏界菩薩界ハ。一体ノ異名ナリ。修証ヲ名^二菩薩^一。滿顯ヲ名^二仏界^一ト不同也。故戒家ノ意ハ。菩薩戒ハ饒益ヲ為^レ本ト云。以^レ慈悲^一為^レ本故。名^二菩薩戒^一。戒家本意。本門已証^二習^一也。

(同、三〇九上)

であり、先と同じく本迹の関係において論を進めるが、そこに戒家の主張を見ること

ができる。まず迹門は、因より果に至る為の法門であり、仏界以外の九界は全て權とされ、果位である仏果を至高の境地とする。したがって迹門の正意は、如来戒(仏戒)を説くことに存するとする。

これに對して、本門は十界の權実や隔歴を説かず、「全く九界を離れて、外に仏界を求めず」というように、十界互具・相即の思想から、この九界こそが仏界に外ならないとする。こうした「本門意」によれば、仏果を高とする「迹門意」は覆され、果位が高というのならば因位もまた高と言わなければならないのである。この本門は「三世常恒ノ応用」、すなわち諸仏内証の慈悲を顯らかにするものであり、その仏界の常滿常顯の慈悲のはたらきを常修常証するのを菩薩界というのであり、戒家の本意はこの菩薩界における饒益衆生という慈悲行の実践をもって、菩薩戒の持戒の相とすることに存するのである。このように、九界即仏界と知りながらも、なお衆生救済に臨む姿を、菩薩戒の修行(慈悲行||持戒)の姿とするのが、本覚思想に基づいた戒家の、持戒に對する考え方の特徴ではないだろうか。

以上のように、戒家は一貫して「菩薩」ということを強調しているが、それは戒家の戒法が、菩薩の慈悲、三聚淨戒の中の饒益有情戒を戒の基本とし、仏法の根本に戒を定めている為である。結局のところ、戒家の主張は、互具相即を認め、因位の外に果位はないとする現実肯定の本覚思想の立場において、現実世界でどのように生きていくかを模索し、その中で我々の指針となるものこそ、正に天台の円戒(戒家のいう菩薩戒)であるということであろう。

四 受戒成仏について

戒家における戒は菩薩戒(仏と一体異名)であり、その戒法は因位(菩薩)に果徳(仏)が具するという思想であることが示された。当然、これは思想上に留まるものではなく、その思想を我が身に納得し、また実践していくことを推奨し、その功德を顯すことで戒律復興の旗印とするのである。つまり、この円戒(菩薩戒)を受けけることにより、戒家の「受戒成仏」が明らかにするのである。

但し、ここでいう「成仏」とは、密教の三密加持による成仏ではなく、天台学を繼承する天台の本覚思想に基づくものである。天台本覚思想が次第に形成されるに至って、どのような経緯を辿ってきたかは、未だその全容が明らかになってはいないが、

もちろん密教の影響を排除することはできない⁽¹²⁾。そうした意味では、天台本覚思想の即身成仏にも、密教が一翼を担っているといえるが、基本的にその論拠とするところは、天台の六即説にある。

六即は修行の段階としての六と、理即仏・名字即仏と表現されるように、仏との平等性としての即という二面性を有しているが、天台本覚思想は特に「即」の面を重んじ、更には凡夫位において、すでに仏であるということ強調する。所謂の戒家も、この天台教学に基づいて、凡夫位の我々に果位の仏果が内在し、それを受戒によって納受することで、円教菩薩としての成仏に至る基盤が整うのである。

さて、戒家の成仏について惠尋は『円頓戒聞書』において、迹門は理即即身成仏を明かし、本門は事相依身即仏を明かし、『法華経』全体では理事不二の即身成仏を説くとしている(『続天台』円戒一、二二六上)。

まず、その理即即身成仏とは「即故一也。六故ニハ六也ト云テ。理即ニモ復五即功德ヲ具スルカ故。理即ノ我等即仏也。」(同上)として、平等であるが故に一であり、差別であるが故に六とするので、平等性という理からすれば、最下位の我等凡夫にあつても仏であるという。そして、

理即ノ身ニ受戒シテハ。則究竟ノ仏ノ悟ヲ顯シ給。戒体納得ス。現ニ理即ノ凡夫。究竟ノ仏ト同シキ功德ヲ具ス。是即理即ニ即身成仏スル也。(同、二四九上)

と述べて、究竟の仏の悟り(平等の理)を戒体であるとし、それを覚知し、受戒によって納得することで、理即の凡夫でありながら究竟の仏と同じ功德を具足する。これを「理即即身成仏」とするのである。

また、この戒体は真如であるときれ(同、二四七下)、随縁・不変の観点から、

師云。受戒ノ時者。随縁真如戒体。我等身内ニ来入ス。不レ受レ戒時者。只不変真如分齊也。仍木頭ニ不変真如ハ具スル也。故不受戒ノ時、我等木頭ト不レ異ニ云也。(同、二二四上)

と論じられている。この戒体(平等の理・真如)は、不変的な真理(不変真如)であり、受戒という作法受得の縁により、随縁真如として我々に顕現するという。しかし、受戒によってその理を覚知しない場合は、真如は不変のままであり、木や石にも不変真如は本来的に具わっているのだから、我等はそのような木や石と何ら変わらないうとして修行することにより、その理が事となって顕れ、凡夫でありながらも仏果の功

黒谷戒家にみられる信心受戒について

徳を具足することが主張されるのである。

戒家の受戒による成仏の思想は、戒体発得の為に、実際に受戒することを強調した。これは、先の恵心流に説くような理戒中心の思想、または「法華伝授の外に円戒の相伝なし」という、受戒不要論(註⑧参照)ともいえる思想とは大きく異なる点である。さらに、惠尋は次のように述べている。

我等ハ理性戒体ヲ雖レ具未レ顯ニ事相一也。而ニ我等多宝塔中釈迦如来所顯ノ戒体ヲ師資相承シテ納得シタリ。是ヲ納得シテハ。我身カ依身ナカラ妙覚果満ノ功德ヲ具ス。故ニ位同大覚位ト釈スル。果位ノ功德ヲ今納得シテハ大覚ノ位ニ同スト釈スル也。(同、二二二上)

我々には戒体が本来的に具わっているが(不変真如戒体)、持つているにもかかわらずそれを自覚しないままでは宝の持ち腐れである。受戒という行為を通して、多宝塔中の釈迦如来より師資相承せられた戒体(随縁真如戒体)を納得し、本来より凡夫は仏と一体不二であることを自覚する。この納得以後、持戒修行によって我身のまま妙覚の功德を具足するが故に『梵網経』には「位同大覚位」というのである。

戒家の思想は、仏との平等性は全ての存在に余すことなく具わっているという不二相即の立場により、凡夫と仏が一体であることを、受戒を通して受者に知らしめることである。この凡聖不二・平等の理は、真如であり、戒体であつて、受者が戒体を納受することは、則ち仏の理を覚り、仏果の功德を具足したことになるので「受戒成仏」と称されるのである。そして、受戒による戒体発得後の持戒修行は、不二平等の思想から、仏と菩薩一体不二としての菩薩行を實踐していく姿なのである。

五 信心受戒について

戒家の思想の中心となるのは以上の様に、法華の教理に裏付けられた、受戒による戒体発得であり、その戒体を納受し、仏果の功德を具足することにある。正にそれがそが彼らをして戒家と称しうる所以であり、持戒によって利益衆生の菩薩行を行じていくのである。しかし、これは単に事相のみに偏った主張ではない。事と理の相即の上に事を説き、「受戒」という「事」を通して、一刹那に法華の真意、天台教学の全てを納受するのである⁽¹³⁾。そのような教理が戒家の思想として、受戒の功德に示されるのだが、尚もそこに、受戒における我々の「信心」の不可欠性を説くのである。

仏教において、信心が必要不可欠なものであることは今更言うまでもない。戒家

の所依の經典である『法華經』にも信を強調する場面は数多く見られ、『梵網經』には、「大衆心諦信、汝是當成佛、我是已成佛。常作如是信、戒品已具足。」(『大正藏』二四、一〇〇四上)と説かれている。この「汝は是れ當成の仏、我是れ已成の仏」との詞に対する信心が、「戒品具足」をもたらずと示されているので、戒家はこの信心が、天台教学の上でどのような意味を持つのかを論じていく。すなわち、受戒という事相を通して信心の不可欠性を持たせているのである。そこで、戒家の思想の特徴である「信心受戒」について、その信心がどのような役割を持つのかを考察していく。

まず、この「信心受戒」という名称について、惠尋の著作にはその直接的な語を見ることはできない。窪田氏の研究によれば、信心受戒説は興円の時代に形成されたものであるが、その思想はすでに惠尋にあるとする。また、惠心流の等海著作『等海口傳抄』(一三四三—一三四九)には「戒家ニ以信心受戒ヲ為成仏ト分ハ。何モ一家名字妙解ノ分齊也。」(『天台全』九、三六五下)とあり、すでにその当時には「信心受戒」という名称が、他流派にも知られていたようである。

さて、惠尋にその思想が見られる「信心受戒」であるが、例えば惠尋は『円頓戒聞書』で、安然の『普通受菩薩戒廣釈』中において説かれる「大乘の信」(『大正藏』七四、七五八下)について、次のように述べている。

衆生利益ノ意也。譬ハ火、アツキ物。水、ツメタキ物ト知トモ。未レ入ニ永火ニ程ハ、寒温ヲモ不レ知也。只衆生利益ニモナント思ヒタルハカリハ。大乘信ト、不レ可レ取也。

(『統天台』円戒一、二二〇下)

大乘の信とは、衆生利益の意であり、例えば「水は冷たい、火は熱い」と知っていても、実際に水火に触れてみなければ、どれ程の冷たさと熱さをもっているかが解らないことと同じで、衆生利益の意があつても、衆生の苦しみを心身に知り、それに対応する行動を起こさなければ大乘の信ではないとする。また、「此信者。理性実理力事相随縁ノ法ト顯ルル也。」(同、二二一上)と説き、信心の在り方は、事相の縁に随つて、行動として顕されるとしている。

そして惠尋は信心の核心を、戒体発得の受戒と関連させ論じる。これが信心受戒の思想の重要な点となる。

今信ト云者正直也。不正直ノ者、於レ事生レ疑也。我等ハ理性ノ戒体ヲ具スル也。然而未此理性ノ戒事相ニ不レ顯也。而今釈尊理性ノ戒ヲ事相ノ戒ト顯シ給フヲ伝ニ南岳一。ソレヨリ以後師資相承シテ。今対ニ戒師ニ是ヲ受ケル時。此所レ受戒ハ。釈尊所悟ノ戒体ヲ。

師資相承シテ今授ラルル事ノ宿習ノ難レ有サナント思ハ。信心堅固也。此信心ヲ尋ラレハ。我等所具理性戒体カ。伝戒時者。事相ノ戒体ト顯也。然シテ後始覚本覚ニ冥シ。性徳修徳ニ歸テ戒体納得シレハ。永不レ失也。大乘戒相伝。実ニ正在ナリケリト思ハ。信心則起ル也。正直信心中道ハ、一体ナル故也。

(同、二二七下)

まず信とは正直のことであり、事において疑を生じないことであるとする。本より我々に理性の戒体が具わっていることを知れば、信心が起る。理性の戒体を納得する行為が事相の受戒であるということに信を生じ、その戒体が事相の受戒を通して釈尊より師資相承するものであることに疑いを生じないことが信であり、正直である。そのような正直の信心と中道は一体のものであるとする。この「信ニ疑を生じない中道」という思想が、信心受戒に重要な意味を持たせているのである。

則ちこの信と中道との関係については『一心妙戒鈔』で、

始自「釈尊」師資相伝一代モ不レ絶。故戒既定可レ成就戒体ト。疑心無キ信心ヲ以納得性徳ニ三聚淨戒也。性徳ト云ハトモ。始覚冥ニ本覚一。修徳歸ニ性徳一之時。性無作仮色ノ戒ト成ル也。疑物之心ハ空仮二辺ノ心也。無「疑心」者中道ノ善信也。(中略)本迹二門戒体雖異迹門ハ不変真如戒体。本門ハ隨縁真如戒体也。疑心ハ二辺之心也。無「疑心」者中道之善信也。微細ノ信心相ニ當中道之善信一。故發得ノ戒体有「二何疑」乎。迹門不変真如ハ性無作仮色。本門戒体ハ中道ノ事円也。迹門ハ「法二義也。本門ハ互具義也。事円上ニ備ハ空仮一。互具ノ方ヲ証者見レ之。(同、二七二下)と論じている。疑心というのは空・仮・中の一心三觀において、空仮の二辺に執着することであり、二辺を執じる疑心無き心を中道の善信(信心)としている。そして、この疑心無き信心により、本具の戒体を受戒によつて納得し、性無作仮色の戒体が成ずるとしている。要するに惠尋によれば、戒家における信心とは、疑心無き心のことであり、空仮の二辺に迷うのではなく、即空即仮即中という円融三諦の理を覺る智慧として捉えられているのである。

惠尋は、戒体の発得という点に着目し、理性戒体を受けることが受戒であり、その受戒の縁によつて、事相の上で戒体を発得して凡聖不二の境地を体得する。故にその信心は、凡夫本具の理性戒体に対する信である。空仮や本迹を二であると考えるのは不二相即に対する疑いの心、所謂の三惑に迷う凡夫であり、その疑心が無くなれば(信心が起れば)則ち中道実相の妙理を悟るので、三惑を破す智慧が信心であるといえる。こうした理由から戒家において、受戒成仏を納受する為に、信心を生ずることの

不可欠性を説き、信心が成仏の起因となるのである。

六 小結

恵心流において、受戒は法華伝授の義に摂取され、持戒は一心三観の観行に摂取された。つまり法華の妙理を覚る一心三観・一念三千の行は、自ずと持戒を行っている相であるという。この構造は戒家においても同じであり、法華の妙理を覚る受戒が、一心三観・一念三千を行っている相であるとされる。戒家において、この法華の妙理は戒体（真如）であり、受戒の儀式の中で戒師からこの理を授けられ、納受する。そこで受者は授けられた理に対し、疑心無き信心によってその理を了解し、相即互具の境地を体得することで、仏果の功德を具足するのである。これが受戒成仏・信心受戒の構造であると考えられる。

戒家は観心の強調はせず、むしろ観心は戒法に則って顕されるとする。それは不二相即を論じる天台教学において、戒法と観心は一体不二ということから、戒法によって観心の受持が可能であることを知らしめるのが目的であったのではないか。つまり受戒・持戒によって、天台の止観を行っていると言えるのである（恵心流においても逆のことが言える）。

以上のことから、戒家における受戒と止観との関係を示せば次のようになる。中道実相の円融の理（戒体・真如）を覚るのには、三惑（疑心）を破す三智（信心）であり、この三智（信心）は一心三観の観法（受戒・持戒）によって得られるのである。よって戒家では、止観における一心三観の行は、受戒とその後の持戒修行として顕され、円融を覚る智慧は信心であるとされる。ここに天台教学やその実践としての止観は、戒法を通して説明され、戒法によって納得されるのである。

註

- (1) 中古天台期の扱い方については、裕慈弘氏の定義に依る。『日本仏教の開展とその基調（下）』一頁。
- (2) 『天台全』二二、十八下。
- (3) 恵尋は、慈覚大師以来の規則である素絹衣の着用に反し、律衣を着ていたため叡山から排斥された（『日仏全』七四、三〇〇上）。恵顕は、師の志を継いだものの、

黒谷戒家にみられる信心受戒について

行動に移すことはなかった（『続天台』史伝二、四一六下）。

- (4) 戒家の始まりは誰であるのかという問題は、戒家特有の儀式である戒灌頂が誰の創始であるかという問題に繋がるものがある。恵谷隆戒「叡山戒法復興運動の諸問題」『印仏研』九一一。石田瑞磨『日本仏教における戒律の研究』四七九頁。大久保良順「重授戒灌頂の興起」『天台学報』二二。寺井良宣「比叡山黒谷における戒律復興とその思想」『印仏研』四八一―二。
- (5) 興円は叡山以外の諸宗派における戒の現状にも言及して、戒律の崩壊が日本という国全体の衰退に繋がることを記し、叡山の戒がそれを救う唯一の法だと示している（『続天台』円戒一、一六八上）。
- (6) 福田堯穎『天台学概論』六六四―六六五頁。恵谷隆戒「鎌倉時代における円頓戒の復興について」『龍谷史壇』五六、五七合併号。
- (7) 田村芳朗『本覚思想論』春秋社、一九九〇年、二九三頁。
- (8) 他にも『二帖抄見聞』には、「當流ニハ、一心三観ノ外ニ別ニ不可カラ有ルニ円戒伝授ノ義一云也。（中略）所詮円戒ノ実体ト者何物ゾ。只持テ法華経ヲ云也。妙法既ニ一心三観也。妙法伝授ノ外ニ依テ何ニ円戒相承ノ義可有レ之耶。」（『天台全』九、二二五上）とし、法華伝授の外に円戒の相伝はないと論じる。
- (9) 他に恵尋の『天台菩薩戒真俗一貫鈔』（真如蔵）という書物から、鎮護国家・異国降伏を、復興の理由としているとも考えられている。窪田哲正「異国之難」と天台僧恵尋『大崎学報』一三八号。船田淳一「中世叡山の戒律復興―律僧恵尋の思想と国家観をめぐって―」『仏教大学総合研究紀要』一六。
- (10) 惟賢は「賀茂川ノ水。スグニ流ルル。京中ノ人安穩ノ因也。若ユカミテ京中ヘモ流レ入ラハ。京人不可ニ安穩。此定ニ我等不レ成レ僧。不レ受レ戒。殺生スル人ナルベシ。受レ戒故ニ。不ニ殺生セ。仍テ一切衆生ノ依怙也。撰衆生戒是也。」（『日仏全』七一、三四〇下）と説き、戒を守ることが、結果として人々の安穩となるという。
- (11) 「戒家ノ意ハ。以ニ饒益ヲ為レ本。故ニ遮惡持善スルト云モ。為ニ衆生ノ非レ為ニ自身。自身元戒家ノ意ハ。為ニ自身不レ求ニ菩提ノ故也。寒ニ取レ衣飢ニ求レ食等。全非レ為ニ自身ニ為レ利ニ衆生ニ也。一切以此安心ヲ可レ修ニ戒行ノ者也。」『続天台』円戒二、五〇上。
- (12) 田村芳朗「密教と本覚思想」『本覚思想論』春秋社、一九九〇年。大久保良峻「現実肯定思想」『天台教学と本覚思想』法蔵館、一九九八年。
- (13) 「所詮止観等一心三観。一念三千。四教三観。一代五時。悉皆受戒即座事相振舞

- 顕也」『続天台』円戒一、一三二上。
- (14) 窪田哲正『円頓戒法秘藏大綱集』について『印仏研』三〇―一。「中古天台における戒勝止観の法門」『大崎学報』一三九。
- (15) この点については、興円が『菩薩戒義記見別紙抄』で「戒家ノ心ハ。信心者。妙覚ノ智也。疑者。三惑ノ迷也。受戒発得者。成仏得道也。」(『続天台』円戒二、四五下)として、その役割を明確に説いている。
- (16) 「三羯磨ヲ成スル時。観心トモ。観念トモ下レ云。ヤカテ即身成仏スル也。」『日仏全』七一、三四六上。