The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	日本の近世戒律復興運動における儒学とのかかわり
Author(s)	野口，眞戒
Citation	大阪大学，2023，博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/92010
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

序論

第一節　戒律復興運動とは何か

本稿は、日本近世の戒律復興運動について思想史研究の立場から再考するものである。その際、従来の研究では十分に論及されていない観点、すなわち近世仏教が三教一致の側面も備えていたことを念頭に置きつつ、特に儒教との関わりを重視して考察を進めたい。

まず、この序章では、本論の前提として、「戒律復興運動」とは何かについて確認し、続いて、この問題に関する主な先行研究を取り上げる。優れた先行研究を追うことで、問題の概要を把握することができ、また残された課題も浮上してくると思われる。

はじめに「戒律」の語義について確認しておきたい。戒律とは、戒という語と、律という語を連結した語である。戒sīlaとは、仏教徒の自律的、内面的道徳規範である。一方、律vinayaとは、仏教の僧団で守るべき他律的集団規則である。戒と律は、本来別の語義であったが、日本においては、戒律で一つの語となっている。

日本の律宗においては、戒は、大乗菩薩の三聚浄戒（さんじゅじょうかい）である。三聚浄戒の中の摂律儀戒（しょうりつぎかい）に律蔵所説の律を含む。したがって、律は三聚浄戒の摂律儀戒に含まれると考えられている。戒が律を含んでいるのである。本論文ではこの考えに従い、律を含んでいる戒として、戒律という言葉を使用する。

中国における最初の比丘受戒は、二五〇年『僧祇戒本』を訳出した曇摩迦羅によって行われた。その後、『十誦律』『四分律』『僧祇律』などが訳出された。四九四年頃、法聰（四六四～五五九）により四分律疏の講義が

行われた。これが四分律宗興起となり、この法統は、道覆、慧光、道雲、道洪、智首、道宣とつながり南山律宗となる。

四分律宗には、相部宗、東塔宗、南山宗の三派があったが、道宣を宗祖とする南山律宗が最も栄えて後世に至る。宋代になって大智律師元照が出て、南山律宗を大いに振興した。元照は、宗祖道宣の主著に注釈をを施し、南山律宗教学の中興の祖とよばれている。明代には、雲棲袾光が出て、戒律を復興した。

では、日本における戒律復興運動とは、どのようなものであったのだろうか。日本における戒律復興運動は、中世と近世の二度あるが、いずれも奈良時代に鑑真によって伝えられた南山律宗の復興という形をとって行われた。日本において戒律と言えば、ほぼ南山律宗の専門分野であるという認識が強かったというのが理由であろう。

日本における戒律復興運動は、常に少数の出家者によって始められるという特徴がある。戒律復興運動に対する支援者の数は、当初は極めてわずかである。戒律復興運動の起点となった少数の出家者は、苦境に立たされていたわけであるが、彼らの志は常に純粋で、漸次に支援者を増やしてゆくことになった。

大規模な宗団、教団が後ろ盾となっていたのではないので、復興運動もすぐには盛り上がらなかった。しかし、起点となった出家者たちの純粋な想いは賛同者を呼び、徐々ではあるが次第に復興運動が進展をみせるようになっていく。ことに近世においては、起点となった少数の出家者の没後、戒律復興運動が、律宗内部に止まらず、各宗派へと伝播してゆく。これは近世戒律復興運動の、大きな特徴と言える。

一方、近世日本の儒学は、江戸時代初期に、禅僧から還俗した藤原惺窩によって始まる。藤原惺窩の弟子林羅山は、徳川家康に召し抱えられ、その子孫は代々幕臣となり、幕藩体制を支える幕府の教学としての朱子学の継

承に努めた。近世初期に、朱子学者として世に出た山崎闇斎は、幕府の執政保科正之の信認を得た。その学統は、崎門学派として、後世に大きな影響を与えた。京都の伊藤仁斎は、朱子学を離れ、孔子・孟子のいにしえに帰ることを提唱して古学・古義学を始めた。荻生徂徠は、朱子学を離れ、古典の中国語としての字義の吟味を重んじる古文辞学を提唱する。大坂の懐徳堂には、中井竹山・履軒が出て、身分の隔てなく朱子学を説くなど、活躍した。

それら近世日本の儒学者は、概ね仏教を排斥する排仏論者であった。江戸初期の林羅山は、松永貞徳との共著である『儒仏問答』において、厳しく仏教を攻撃している。仏教排斥の理由としては、第一に、仏教の出家という形態が、儒教の孝の徳目や世俗倫理に反する点である。第二は、僧侶の堕落に対する反発である。この二点は、近世末期に至るまで、儒者が仏教に対して批判を突きつける場合、必ず問題とされたものである。仏教が本来持っている出世間的な体質と、仏教内部に抱える僧侶の堕落とが、批判に晒されているのである

山崎闇斎は、『闢異論』を著わし、中国での儒者による仏教批判を踏まえて、仏教を教義的に批判している。中井竹山とその門人山片蟠桃も、僧侶の堕落を厳しく批判しており、その内容は、山片蟠桃の著書『夢の代』に詳しくのべられている。

このように、近世日本の儒者は、ほぼ一貫して仏教を排斥していた。もっとも、実際の場面においては、僧侶が儒者の漢学塾に入門したり、僧侶と儒者が詩文を交換するようなことがあった。漢訳仏典を扱う日本の僧侶にとって、まずは漢文読解法を学ぶ必要があり、そのために漢学塾に入門したのである。また、漢文に習熟した僧侶は詩文を作り、その発表の機会として儒者との個人的な交流を求めたのである。

第二節　主な先行研究とその課題

近世戒律復興運動の主な先行研究として、上田霊城氏、沈仁慈氏、西村玲氏、藤谷厚生氏、末木文美士氏、森和也氏の研究がある。この内、本稿と最も深く関わる上田霊城氏と森和也氏の研究を、はじめにやや詳しく紹介したい。

上田霊城著『江戸仏教の戒律思想』（薬樹山延命寺刊、二〇二〇年）は、上田氏が『密教文化』一一六号（一九七六年）に発表した「江戸仏教の戒律思想（一）」と、『密教学研究』九号（一九七七年）に発表した「江戸仏教の戒律思想（二）」を会わせて一冊とし、上田氏の本葬の際（二〇二〇年一一月一一日）に参列者に配布されたものである。その構成は、次の通りである。

江戸仏教の戒律思想（一）

一、律宗の復興と宗門刷新運動

二、宗門為本の戒律思想

（1）律宗

（2）真言律

（3）浄土律

（4）安楽律

（5）戒ハ仏法ノ通軌

江戸仏教の戒律思想（二）

保守的戒律思想

（1）禅戒論

（2）浄土円頓戒観

（3）山家派

（4）有部律派

（5）単受三昧耶戒観

西大寺派の真言宗化

超宗派的戒律思想

まず前半の「江戸仏教の戒律思想（一）」の一においては、江戸時代の律宗の復興と宗門刷新運動の概略が述べられる。鎌倉期の戒律復興以降、律宗は、西大寺・唐招提寺・東大寺戒壇院・泉涌寺の四派に分かれて近世に至るが、いずれも「軌則受戒」「軌則律」と呼ばれ、形式的に受戒の儀式を執り行うばかりで、実際の持戒生活は行われなくなっていた。そこで、俊正明忍（一五七六～一六一〇）が登場し、受戒も持戒生活も共に行われる受随共備の戒律復興を行うことになる。明忍は、鎌倉期の叡尊・覚盛らの事績にならい、一六〇二（慶長七）年に自誓受戒して菩薩比丘となる。明忍とその同志の慧雲らは、槙尾山西明寺を拠点として活動する。

西明寺からは優れた律僧が輩出され、戒律復興の拠点を拡げていった。賢俊良永は高野山真別処円通寺を、慈

忍慧猛は河内野中寺を、明空了性は法隆寺北室院をそれぞれ律院として復興した。また、賢俊の弟子真政円忍と孫弟子快円恵空は、泉州大鳥山神鳳寺を戒律僧坊として復興し、ここに槙尾山西明寺・河内野中寺・大鳥山神鳳寺の三ヶ寺を「律の三僧坊」と呼ぶに至った。

神鳳寺派からは、如法真言律派の覚彦浄厳、生駒宝山寺の宝山湛海、浄土律法然院派の信阿忍澂らが出た。野中寺派からは、浄土律の慈空性憲、敬首祖海、性澂霊潭、正法律の慈雲飲光が出、天台安楽律の霊空光謙もこの派に関わっている。

このような人々は、僧風刷新の情熱と既成集団への批判的姿勢を示した。また民衆教化にも大きな足跡を残した。このように江戸期の律僧律院は、仏教界・世俗界の双方に強い刺激を与えている。

次に二、では、宗派化された戒律思想の諸相が述べられる。まず（1）では、天平期の鑑真の伝律は超宗派的であったが、鎌倉期の戒律復興は、南都諸宗と真言系に限られ、更に近世には西大寺・唐招提寺・東大寺戒壇院・泉涌寺の四箇本山に分派し、律宗という一宗門となった。律宗の宗派化が定着した中での戒律復興運動は、律宗の再興という形をとる。江戸初期の僧坊・律院には、律宗為本の思想が強い。やがて江戸中期以降は、各宗門為本の戒律思想が発生することになる。

続く次に（2）で、真言律の名称は、一六八四（貞享元）年以前には見いだせないとしている。江戸初期には、律と真言の兼学を漠然と真言律と称していたが、一六九四（元禄七）年に浄厳が寺社奉行に提出した『真言律弁』では、真言宗為本の名称に転化している。ここで真言律とは、「真言の人が行う律」と規定され、これは江戸中期以降の社会の通念となった。なお、ここで著者は、浄厳提唱の真言律の特色を五点にまとめて述べている。

また（3）で、浄土律の諸相が述べられる。忍澂、慈空、性澂、湛慧、敬首、関通は、いずれも西明寺・神鳳

寺・野中寺のいずれかの律風を受け、四分律を学んではいるものの、最終的には宗祖法然の円頓戒を重視する立場である。

次に（4）は、安楽律について述べる。安楽律の立場は、中古天台の玄旨帰命壇の弊風刷新が目的で、四分律兼学をしているものの、律宗戒観を遵奉するものではなかった。また、（5）では、江戸中期の律僧の多くが「戒は仏法の通規」と述べている点を考察している。戒律を仏法の通規とする観念は、結果的に戒律為本の律宗の存在を否定するものである。律宗、ことに三僧坊の授戒権独占を否定し、戒律を各宗派に分散帰属させ、授戒権を各宗派の律院に従属させることを推進する為の観念といえる。この結果、戒学は宗学の一部に解消され、宗門為本の戒律の宗派化が一層進展する。

後半の「江戸仏教の戒律思想（二）」では、まず「保守的戒律思想」について述べる。これは、（一）で述べられていた江戸初期、中期の戒律復興運動に対する各宗門からの反動と言える。この反動は、四分律兼学に反対し各宗祖の戒観に復古することで宗門を擁護する意図を強く持っており、著者は「保守的」と断定している。

以下に、その「保守的」な各宗派の動きを述べている。まず（1）は禅戒論で、これは曹洞宗宗祖道元の戒観に立ち返り単受梵網戒、禅戒一致を主張する。卍山道白、面山瑞方らによる。（2）は浄土円頓戒観である。これに二種あり、（A）は、浄土宗相伝の円戒には相対戒（＝梵網戒）と絶対戒（＝四分律の250戒）とがあるとする説である。相対戒のみを受持する本山・宗門の僧らを擁護するものである。これに対して（B）は、浄土宗の戒脈は日本天台に由来し一向大乗戒であるという主張で、浄土宗内に四分律兼学の律僧・律院を認めない立場である。

また（3）は安楽律一派に反対する山家派である。円耳眞流らが、日本天台宗祖最澄創唱の一向大乗戒の復古

を主張したものである。（4）は真言宗の有部律派である。この派が四分律を捨て有部律を採用したのは、空海の『真言宗所学経律論目録』には、真言宗徒の学ぶべき律典として有部律関係の典籍のみが記載されているという理由による。なお、上田氏の私見として、有部律派台頭の原因は、真言宗の祖山である高野山にある真別処円通寺が、真言律の神鳳寺の末寺になっていることへの不満が底流となり、真別処を再び真言宗団の戒律の中心道場とし、授戒権を祖山に復帰させようとの高野山の思惑があったのではないかとしている。

次に（5）の単受三昧耶戒観は、真言宗徒は密教戒たる三昧耶戒のみ受持すればよいという主張である。しかしこの主張は多数派となることはなかった。その理由は、真言宗祖空海が『弘仁の遺誡』のなかで「顕密二戒堅固に受持せよ」と述べているからである。

これに続いて、説かれるのが「西大寺派の真言宗化」である。西大寺派および西大寺系の律院（西明寺・神鳳寺・野中寺）は、江戸初期には律宗として活動していたが、江戸中期以降は真言宗の色彩を強めてくる。西大寺派の海龍王寺高秀は、『螢灯双筆』の中で、西大寺相伝の戒は顕密併呑戒であり真言宗秘奥の戒律であると主張する。これは、元禄以降に浄厳の霊雲寺派が如法真言律として台頭してきたことに対抗した主張である。

また、神鳳寺派の実相や野中寺派の法操は、宝暦以降の有部律派の台頭に対抗し、従来の律宗戒観ではなく密教戒観を説いている。

最後に、本書の結論ともいうべき「超宗派的戒律思想」が述べられる。前述の通り、浄土律には敬首、霊潭、慈空、信培などの各派があり、真言律には霊雲寺派、西大寺派、西明寺派、神鳳寺派、野中寺派、久修園院派、北室院派などの各派がある。また、各宗門を擁護する「保守的」な禅戒、浄土円頓戒、山家派、有部律派などもある。鎌倉期以降進行した戒律の宗派化は、江戸後期に至って行き着く所まできた。

これら戒律宗団各派は、各々自派の僧制や寺規を制定し、各派各別の戒場、戒儀によって受戒を行い、自ずと宗派的排他性が生じた。また、戒学の宗学化を招き、戒学論争が繰り返されることになった。このような宗派化の弊害に対して、律蔵為本の超宗派的立場をとるものが現われた。その先駆け的存在として八事山の諦忍がいる。ただし諦忍は、戒律実践をしていたかどうかは明かでなく、単に学問上の論争に止まったのではないかと思われる。これに続く慈雲飲光（一七一八～一八〇四）の登場により、本格的な超宗派的立場が明らかにされる。慈雲は正法律を提唱し、釈尊の所説の通りに如説修行することを勧めた。正法律僧団の実践規範である「根本僧制」には、律蔵為本を第一義とし、大乗の経論や中国日本の先徳の所説は、二義的、三義的に用いることとしている。また、従前の宗党分派の戒律を否定し超宗派的戒律を樹立しようとした。したがって、慈雲を真言律宗の大成者とみる説が従来からあるが、著者はこの説には賛成しがたいとしている。戒律と真言宗が融合した真言律宗戒観は、浄厳、実相、法操らによって完成されたもので、慈雲はそれを否定する方向に進んだのである。慈雲においては、顕教戒と密教戒とが截然と区別され、むしろ不純物を洗除して釈尊の戒律に復古する意図を持っている。

なお、慈雲は正法律の基本を十善戒とし、これは世俗倫理としても通用するとした。後年、明治の廃仏毀釈運動後、釈雲照、福田行誡、大内青巒ら護法家が出て、通仏教の立場を尊重し、十善戒を在家倫理として弘めたのは、慈雲の影響を強く受けたためである。

本書の内容を通覧すれば、江戸期の戒律復興運動の概要を知ることが出来る。真言宗出身の明忍にはじまる戒律復興運動が、弟子や孫弟子らに継承され、さらに宗派を超えて戒律が伝播してゆく様がわかる。戒律復興に対して従来の宗門側からの反動があるが、むしろ各宗祖の戒律観を再検討する機会となり、戒律復興運動が投じた一石は無駄ではなかった。

近世戒律復興に関して各宗派に踏み込んで詳細に概観した研究は、本書以外には見当たらない。近世戒律復興については、沈仁慈（Sim,In ja）氏の研究や西村玲氏の研究があるが、いずれも本書の研究成果を参照している。従って、本書を超える近世戒律復興運動の研究はいまだ現われていないと言えよう。ただし、本書については以下のような疑問も残る。

①著者の論旨に対する疑問
②戒律復興を戒律思想だけで語れるのかという疑問
③現在の真言宗団への疑問

まず①であるが、著者の論旨は、戒律復興の初期においては通仏教的、超宗派的であったのに、時代が降るに従って分派し、宗派化・宗党化し、各々排他性を強め戒学論争に明けくれるようになる。ところが最後に超宗派的戒律観をもつ慈雲が現われ、その影響は明治の護法家にまで受け継がれたというものである。

ここで気になるのが、超宗派的戒律が善で宗派化した戒学が悪という構図である。たしかに釈尊の時代には宗派はなく、出家者はみな仏制の戒律に従っていた。これを日本仏教にも当てはめ、釈尊制定の戒律に各宗派一様に従おうというのは、個人の意見としては認められても、学問的に研究対象を扱う場合には、慎重になされるべきではないか。

著者は、宗派化・宗学・戒学論争を悪であるように述べるが、たしかにインド仏教における律蔵の研究において日本仏教の戒学論争を持ち込むのは、明らかに間違っている。しかし、中国において大乗の菩薩比丘の律儀は

どうあるべきかとの真剣な検討から四分律宗が起こったことを考え、またその律宗が日本に伝えられ、日本仏教の環境に合うべく戒学が整備されていったことを考えるなら、宗派化・戒学論争などを悪として断罪するのは短絡的ではないだろうか。以上、著者の論旨に対する疑問である。

次に②は、著者の関心が戒律復興にあることを考えるとき、はたして戒律思想のみで戒律復興を語れるのかと疑問を抱く。著者が通仏教的として評価する近世初期の律僧たちは、実はほとんど書物を残していない。戒律復興は、まず実践することこそ大切であり、実際に真摯な求道者であった初期の律僧たちは、ひたすら宗教的実践に明けくれた。かれらが残したのは、わずかな手記だけで、のちに弟子たちによって短い伝記がまとめられている。

従って、戒律復興の実際を検討するなら、各律僧の行状を子細に検証するという地道な研究が必要となるだろう。本書において、著者は多くの論書を取り扱っているが、いずれも文筆に長けた学僧の著作ばかりである。著作を残さずひたすら実践に終始した律僧たちの存在を思えば、この分野の研究はさらに進められるべきであると思う。

最後に③については、本書に収められている論文は、高野山大学刊行の『密教文化』と日本密教学会刊行の『密教学研究』に掲載されたものである。いずれも高野山大学系もしくは真言系の研究者あるいは真言系宗団人を読者とする。ところが、この論文に対して、高野山大学もしくは真言系の研究者・宗団人から何の論評も批判もなく、五〇年近くほぼ無視され続けている。この理由としては二つ考えられる。

まず一つは、真言系研究者・宗団人には、僧侶の結婚問題をはじめとする戒律問題に対する正当な弁明が出来ていないことへの負い目があるのである。したがって、戒律に関する問題にはなるべく関わりたくないという心

理が働くのである。近年においても、南方仏教で出家受戒し日本に帰国した若手日本人僧侶から、揶揄嘲笑を浴びても、何ら正式な反論が出来ないでいるのである。

いま一つは、高野山をはじめとする真言系各派が、現在において有部律による「授戒」を行い、それ以外の受戒を認めていないからである。

有部律については、本書で述べられているように、四分律系律宗による戒律復興に対する反動として興起したものである。高野山が擁する律院真別処円通寺が、真言律宗神鳳寺の末寺になっていることへの不満が底流となり、「授戒権」を高野山に取り戻すことが有部律派興起の理由である。

従って、受戒が四分律系に復帰することは、高野山としては認められない。四分律系の真言律がかつて繁栄したことを証明する本書は、高野山にとってまことに都合の悪いものである。無視され続けるのも、なるほどと思う。だが、はたしてかつての四分律系の真言律の興隆の歴史を封印しておいてよいのだろうか。

本書の著者故上田霊城和上は、私の声明・法式の師匠である。高野山での修学を終えた私は、一九八八年四月より、一ヶ月に二回ほどの頻度で上田氏の自坊薬樹山延命寺を訪ね、数年間にわたり真言声明の伝授を受けた。当時上田氏は、「新安流成立過程の研究」などの論考により、それまでタブー視されていた密教事相の考証的研究に、精緻な研究のメスを振るっていた。やがて請われるままに密教事相の法流の伝授・講伝の「阿闍梨さま」として、宗門内にて活躍されることとなる。

一方で、日本の戒律思想、戒律復興の研究は、本書に収録の論文を最後に、その後、継続されることはなかった。上田氏は、二〇二〇年一〇月、静かに息を引き取った。この分野に関心を持つ一人として、本書の研究成果が正しく批判され、本書を超える研究がさらに進むことを切望するものである。

次に、森和也著『神道・儒教・仏教―江戸思想史のなかの三教』（ちくま新書、二〇一八年）を取り上げる。本書は、『在家仏教』誌（在家仏教協会）において二〇一四年一月号から二〇一七年五月号まで四十一回にわたって連載された「神儒仏の江戸時代」を加筆・修正して、二〇一八年四月に刊行されたものである。

近世日本思想史の研究において、神道・儒教・仏教の三教を横断的に俯瞰し、現代的問題意識で論述した著作はかつて無く、本書はその嚆矢となるものである。

本書の構成は次の通りである。

序章　近世の思想と宗教を見る視点

Ⅰ　交錯する思想たち

第一章　幕藩体制と仏教

第二章　儒教という挑戦者

第三章　国学と文学

Ⅱ　復古から生まれた革新

第四章　天竺像の変容

第五章　ゴータマ・ブッダへの回帰

第六章　仏教の革新と復古

第七章　宇宙論の科学的批判

Ⅲ　《日本》というイデオロギー
第八章　キリスト教との対峙
第九章　《日本》における他者排除のシステム
第十章　歴史と宗教
Ⅳ　近世的なるものと近代的なるもの
第十一章　庶民の信仰
終章　近代への傾斜

まず、序章においては、江戸時代の思想・宗教の多様性を述べ、それらを見る視点を提供している。江戸時代には、神道・儒教・仏教の三教のみならず、蘭学、キリスト教、民間信仰などもあり、これらは複雑に関係しあっている。従来、これらの思想・宗教を単体で語る研究はなされているが、上空から大づかみで全体を眺める研究はなされていない。本書は、あえてこの難事業を行うものである。そして、江戸時代の思想・宗教の実証的な研究を踏まえた上で、本書は読者に二つの視点を提供する。すなわち、①近代日本の前提となるものが江戸時代にすでに準備されていて、近代日本の問題を解く鍵がその中に秘められていること。②明治の文明開化以降、日本人の意識は表面的には欧米化されたように見えるが、深層は江戸時代と地続きであり、今を生きる者としての我々の内面の問題を解く鍵もまた江戸時代に潜んでいること。以上二つの視点である。この視点に立つ準備として、序章においては近世仏教のアウトラインを示している。

著者によれば、近世仏教については、長らく辻善之助に代表される「近世仏教堕落論」によって語られてきた

が、これは明治維新と第二次世界大戦の敗戦という二度の価値観の転換による「二重の眼鏡」で視野が歪められたものの見方である。外面的に見れば、江戸幕府の寺請制度により日本人は総仏教徒となった。幕府が僧侶に学問を勧めた結果、宗学の研究が発展した。庶民への教化活動も盛んで、口頭メディアだけではなく製版印刷による出版メディアによって日本中に仏教の教えが広まった。近年の江戸文化研究は、江戸時代が仏教全盛の時代であったことを裏付けるものが少なくない。

第一章では、1節において、江戸幕府の寺院統制の先駆的形態であった豊臣秀吉による方広寺大仏殿千僧供養会が取り上げられる。この時、供養会に出仕を要請された八つの宗派は、南都六宗に真言・天台を加えた伝統的な八宗ではなく、真言宗・天台宗・律宗・禅宗・浄土宗・日蓮宗・時宗・一向宗の八つで、鎌倉新仏教が公の宗派として認証されたかたちである。また、仏教勢力に対して世俗政権が優位に立った出来事でもある。続いて2節においては、江戸幕府が仏教に宗教的権威づけを求め、それに応えたものとして、天台宗の山王一実神道や浄土宗の『松平開運録』系諸本を紹介している。3節では、近世仏教が一般庶民に対して、それぞれの職分の者すべてが社会を構成していることを保証する「職分論」について述べている。4節では、近世における聖徳太子観が述べられている。中世においては「太子信仰」が盛んになり聖者と尊崇された聖徳太子ではあるが、近世においては儒者や国学者から弑逆の加担者として厳しく批判される。

第二章では、近世思想界に新参者として登場する儒者たちの活動が述べられる。1節では、近世儒者の仏教批判の基本型を示すものとして、林羅山の排仏論が述べられる。これは、①倫理面からの批判、②経世論からの批判、③国粋主義からの批判の三つにまとめられる。2節では、儒教優位の儒仏関係を論じた熊沢蕃山の著述を紹介する。五代将軍綱吉の治世には儒教も力をつけて、儒教・仏教が国家統治のイデオロギーの両輪となっていた

のである。3節では、荻生徂徠と太宰春台により提起された《近世的政教分離》の理論を紹介する。彼らによれば、儒教はなにより政治思想であり、一方の仏教・神道は個人の宗教で政治のコントロール下にあるべきものとされる。従って、儒教を頂点とし、そのコントロール下に仏教・神道を置くピラミッドが形成される。4節では、幕府による寺請制度・本末制度を《縦》の宗教統制と捉え、これに対して《横》の宗教の広がりとして、各種の講や出開帳、廻国行者を取り上げている。

第三章では、国学や文学が述べられる。1節において、近世に発展した出版メディアによって文化の裾野が格段に大きくなったことを前提として、仮名草子や談義本において語られた三教一致説について述べられている。2節では、賀茂真淵、本居宣長の登場により国学が盛んになり、仏教・儒教の反人情性が批判されたことを述べている。3節では、本居宣長について述べる。宣長は、テキストの上では徹底して儒教・仏教を排除しているが、現実の上では、今の社会は神の「御はからひ」によるものであるので現状を肯定し、容儒容仏の立場をとっている。

次に第四章の1節では、平田篤胤を取り上げる。篤胤は「真の古伝」を求めて、広く仏典・漢籍を渉猟する。そして「真の古伝」の「訛伝」として、バラモン教・道教を捉える。日本のみならずインド・中国を「真の古伝」に包摂する神話体系の構築を、篤胤は試みている。2節では、江戸期のインド情報が述べられる。江戸期の知識人においては、東南アジアとインドを混同していることが分かる。3節では、ヨーロッパ人によって伝えられたインドの実像が述べられる。インドが植民地化し、仏教が衰退したことから、仏教には護国の効力がないとの仏教批判が起こっている。

第五章では、江戸期におけるゴータマ・ブッダへの回帰の流れが紹介される。1節では、科学的方法論により

仏教を研究した富永仲基や朝夷厚生が紹介される。２節では、江戸期の戒律復興運動が紹介される。天台宗に妙立・霊空の安楽律、日蓮宗に元政の法華律、浄土宗に霊潭らの浄土律、真言宗に浄厳の如法真言律、慈雲の正法律などがある。これらの運動は孤立した活動でなく、社会から一定の支持を受けていた。幕府の制度に寺院が組み込まれている以上、社会制度を維持する上で戒律厳守の理想型僧侶は社会が要請しており、諸宗派に広く見られる現象となり得た。３節では、江戸文化が漢文の《雅》と和文の《俗》の二層構造であったという説に基づき、《雅》を間にはさんでの儒者と僧侶との交歓を紹介している。４節では、《言葉》に対して鋭敏な意識があった荻生徂徠とその学派は、交流のあった僧侶たちにインドの言葉である梵文への関心を促した事実を紹介する。

第六章では、江戸期の仏教の動向を述べている。１節では、僧侶でありながら自ら孝を実践した深草の元政を取り上げている。元政に見られるように、仏教における孝は、中国で仏教が受容されて以来の歴史があり、むしろ矛盾なく仏教の説く徳目の一つとして認識されていることを指摘している。２節では、白隠による臨済宗の中興、浄土真宗の三業惑乱、曹洞宗の古規復古運動を、地方と中央の空間軸、現在と過去との時間軸の中に位置づけることを試みている。３節では、鎖国下における日中交流として、黄檗宗隠元を取り上げる。隠元の伝えた念仏禅は黄檗宗の外では広まらなかったが、黄檗宗とその僧侶は、日本の中にある中国としての役割を果たすことになる。

第七章では、蘭学の発展による諸事象が述べられる。１節では、天文学において神道・儒教・仏教の三教の宇宙論が否定されることが述べられる。２節では、西洋の天文学に対する仏教の反発、神道・国学による蘭学の受容が述べられる。３節では、近世において死の儀礼を占有していた仏教と、それに反発する儒者、神道家、国学者の姿を描いている。

次に第八章の1節では、江戸初期における禅僧から儒者への還俗の実行者して、藤原惺窩、山崎闇斎、佐々十竹を取り上げる。2節では、幕末における僧侶から志士への還俗の実行者として佐久良東雄、伴林光平を取り上げる。3節では、キリスト教伝来にあたり、仏教者たちが示した本地垂迹的思考法を紹介する。4節では、キリスト教邪教観の形成と展開が述べられる。

第九章の1節では、キリスト教禁教対策であった寺請制度について述べる。2節では、幕末の仏教者による護法論を述べる。

次に第十章の1節では、徳川幕府の《王権》の正当性を述べた新井白石と荻生徂徠の主張を紹介する。2節では、新井白石により日本神話は《歴史》に還元されるが、それに対して本居宣長が《神話的知》の立場から反論があることを述べる。3節では、仏法王法相依論の立場を述べるものとして、虎関師錬、谷秦山、大我の主張を紹介し、あわせて大我の三教一致説を紹介している。

次に第十一章では、庶民の信仰を述べている。1節では、江戸期の庶民の社寺参詣について述べる。2節では、浄土真宗の妙好人について述べる。3節では、江戸期の新宗教として、本門仏立講、隠し念仏、如来教を取り上げている。

そして終章では、近代への影響力について述べる。1節では、尊皇思想の代表として水戸学について述べる。2節では、国学における宗教性の顕在化を述べる。3節では、慈雲と福田行誡を取り上げ、近世から近代へ継承された思想について考察している。

内容は多方面にわたっていて、著者の該博な知識に驚かされる。近世の神道・儒教・仏教ならびに国学等を、上空から俯瞰して一冊にまとめたことは、近世日本思想史研究において特筆すべき業績である。今後、この業績

を土台とした研究が期待される。また著者自身が、本書は江戸時代の思想と宗教についての「導入部にしか過ぎない」と述べている通り、本書で述べられた問題を更に議論して深化させてゆくこと、或いは再検討することが求められるであろう。なお、評者としては、各章ならびに各節ごとに問題意識別に論が展開されているので、各思想の通史的流れが分かりにくいと感じた。出来得れば、各思想を通史的にまとめた章の設置や、通史的年表の添付などがあれば、更に読みやすくなるのではないだろうか。

ただし、本書一七九頁から一八〇頁において、江戸期の戒律復興運動が仏教版の《原理主義運動》と位置づけされていることに若干の疑問を感ずる。原理主義とは、元々はキリスト教の用語で、米国のプロテスタントの保守派を指すものであった。これが様々な分野にも適用され、例えば「イスラム原理主義」のように用いられている。従って、他者を排撃する急進的な過激派と言った印象が一般にはある。では近世戒律復興とは急進的な超保守派であったのかといえば、必ずしもそうではない。本書ではあえて名前を挙げていないが、近世戒律復興は江戸初期の真言宗出身の僧明忍（一五七六～一六一〇）に始まる。明忍は、高徳の師僧晋海僧正が、自分は比丘の戒を受けていないので真の出家ではないと言明したことにより戒律復興を志す。天下泰平で政治権力に近づき堕落している破戒の僧侶たちを見たので戒律復興を志したのではない。泰平の世であればこそ、「真正の出家たらん」として戒律を復興したのである。「破戒」を防止するべく戒律を復興したのではなく、「無戒」の状態からいかにして真の出家となるべきかという崇高なる使命感によって戒律復興されたのである。従って、破戒僧を弾劾し強引に戒律を押しつけると言うものではなく、相手の機根に応じて持戒・持律を勧めるという態度であった。このような観点により、過激的・急進的印象を与えかねない「仏教版原理主義運動」という言葉の使用については再考の余地があるのではなかろうか。

以上、上田霊城氏と森和也氏の著書を取り上げ、論評してきた。いずれも日本の近世戒律復興運動を研究する際の重要な指針を提供していると言える。ただその中にも、要注意となるキーワードや未解決の問題なども指摘された。それはまた、上田・森両氏以外の先行研究においても同様であると思われるが、念のため、それらの先行研究についても簡潔に紹介しておく。

沈仁慈氏は、博士論文「慈雲の正法思想」において、近世戒律復興運動の大成者ともいわれる慈雲飲光を取り上げている。沈氏の研究は、堕落仏教の烙印を押され研究の遅れている近世仏教史において、慈雲を有力な思想家として位置づけようとするものである。この論文の第四章において近世戒律復興運動の諸様相が述べられているが、その内容はほぼ上田霊城氏の研究に基づくものである。

西村玲氏は、『近世仏教思想の独創　僧侶普寂の思想と実践』（二〇〇八年、株式会社トランスビュー）において、浄土律僧普寂徳門を取り上げ、近世における有力な思想家として紹介している。この中において、近世戒律の思想的変容を真言律を軸としながら各宗派に踏み込んで詳細に概観したものとして、上田霊城氏の研究を紹介している。

藤谷厚生氏は、「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学紀要二〇〇三年度）以降、近世戒律復興運動に関わる諸論文を発表している。藤谷氏は、元興寺文化財研究所の稲城信子氏を代表とする平成一三～一五年度科学研究補助金研究「日本における戒律伝播の研究」に参加し、槙尾山西明寺・大鳥山神鳳寺・河内野中寺に所蔵される未公開資料を実地調査しており、最新の知見を盛り込んだ研究を進めている。

末木文美士氏は、『近世の仏教』（二〇一〇年、吉川弘文館）の中で「戒律の復興」という項目を立てて、近世戒律復興運動について述べている。ここでは、安楽律騒動と普寂・慈雲につて触れている。また末木氏は、『日本思想史』（二〇二〇年、岩波新書）の第八章の中に「仏陀への回帰」の項目を立て、近世戒律復興運動に触れている。この中で、普寂や慈雲の活動について、「従来小乗仏教として顧みられることのなかった初期仏教の理論や実践を再評価し、大乗優先の日本仏教の伝統に一石を投じた。」と述べている。

先行研究によれば、近世戒律復興運動は、仏教内部における問題であると限定されている。すなわち近世仏教は、堕落の仏教であり、それに対する仏教内部における反省の運動が、戒律復興運動ということである。

しかし、江戸時代は、仏教、儒教、神道が鼎立していた時代であり、この三教鼎立の時代における戒律復興運動の意義を考察することも必要ではないだろうか。

また、近世戒律復興運動を顧みると、単に律宗における運動ではなく、広く各宗派の戒律運動とつながりを持っていることが分かる。既に藤谷厚生氏によって、妙幢浄慧を中心に、黄檗宗と律宗の横断的な研究がなされているが、更にこの傾向が推進されることを期待したい。浄土宗と律宗と真言宗と言ったような多宗派にわたる横断的研究も期待できると考えている。

近世戒律復興運動の遺産を受け継ぐという視点から見ると、近代の日本仏教にその影響があると見られる。近世戒律復興運動から近代仏教に受け継がれたもの、受け継がれなかったものなどの考察が可能なのではないだろうか。

そこで本論文では、近世戒律復興運動を三教一致の立場から考察してみたい。先に述べたように、先行研究に

おいては、あくまで仏教内部における反省の運動であると理解されてきた。しかし、江戸時代は三教鼎立の時代であり、近世社会全体から見た戒律復興運動となれば、儒教、神道との関わりを考慮しなければならないのではないだろうか。

また、近世仏教自体が、神道・儒教・仏教の三教一致を前提とする一面があった。儒者たちが盛んに排仏論を展開する中で、仏教は三教一致の立場で応戦した。

本論文においては、こうした近世の状況を念頭に置きつつ、特に儒教との関わりにおいて、近世戒律復興運動を考察しようとするものである。その際、特に重要な資料として、まだ十分に解読されていない野中寺蔵『青龍山清規』を取り上げる。

全体の構成は以下のような全四章とする。

第一章では、日本の近世戒律復興運動の概要を述べる。次に第二章では、近世戒律復興運動における野中寺派の位置を述べる。野中寺派の歴史を概説した後、派祖慈忍慧猛の生涯、慈忍没後から幕府の一派本山認可までを振り返り、さらに慈雲飲光の登場と法操智瑞の活躍を述べる。

第三章は本論の根幹となる部分である。ここでは、野中寺蔵『青龍山清規』を取り上げて、その全文を解読し、律宗寺院における清規書の特徴を明らかにする。これにより、『青龍山清規』に、儒学を受容する一面があったことを明らかにする。

これに関連して、第四章では仏教における神儒仏融合思想の代表的著作として、浄土宗の僧侶大我の著作『三彝訓』を取り上げる。これにより、神儒仏一致の思想の特徴を明らかにしたい。

最後の第五章では、近世戒律復興運動における儒学の影響について総括する。

第一章　日本の近世戒律復興運動の概要

第一節　戒律復興前史

日本への戒律の正式な伝来は、奈良時代の鑑真（六八八～七六三）の来日による。鑑真来日以前の日本では、三聚戒を通受して比丘・比丘尼と称していたようであるが、三師七証の十師による如法な受戒は行われていなかった。これを嘆いた元興寺の隆尊が、唐より如法な十師を招請するよう、舎人親王に働きかけた。その結果、栄叡・普照の二名が、十師招請の命を受け、七三三（天平五）年、遣唐大使多治比広成に従って唐に渡った。

栄叡・普照は、まず道璿（七〇二～七六〇）を戒師として日本に送った。しかし十師の招請は未だ果たされず、七五四（天平勝宝六）年に鑑真一行の来日により、十師招請が果たされることになる。

聖武上皇は、鑑真一行の来日を喜び、東大寺大仏殿の前に設けられた戒壇に自ら登り、鑑真より戒を受けた。また、「自今已後、授戒傳律一任大徳」（『大日本佛教全書』所収「戒律伝来記」八頁）と述べ、鑑真一行を厚遇した。

鑑真一行の来日により、中国の南山律宗の正統な系譜が日本に伝えられた。南山律宗とは、中国の南山大師道宣を開祖とする律宗である。中国には、諸部派の律蔵がもたらされ漢訳された。当初は『十誦律』『僧祇律』が流行したが、後に法蔵部所伝の『四分律』が主流となって流行した。『四分律』に依拠する四分律宗には、相部宗・東塔宗・南山宗と三宗派があるが、主流となったのが南山宗、即ち南山律宗である。南山律宗は、法蔵部所伝の『四分律』に依拠しつつも、大乗の出家修道者の為の生活規範を説くものであり、大乗の立場にある。

鑑真一行の来日により、東大寺戒壇院における三師七証の十師による正式な授戒作法が執り行われることになり、日本における戒律修学の国家的制度が確立された。以後、日本の僧尼は、鑑真一行が伝えた授戒作法により、正式な僧尼として認められることになる。平安期に新しい宗派を立てる最澄・空海がいずれも東大寺戒壇院で受戒していることは、両名ともに鑑真の影響を受けていることを示す。ことに空海は、鑑真の晩年の弟子である如宝と親交を結んでいる。

日本の律令制度に組み込まれた鑑真一行の授戒作法は、律令体制が維持された平安中期に至るまで機能し続けた。しかし、律令体制が崩れるに伴い、次第にその影響力を失い、平安末期を迎えるのである。

なお、鑑真以降の日本仏教史上における戒律に関する重大事として、比叡山の大乗戒壇独立がある。これは、日本天台宗の宗祖・比叡山延暦寺の開祖最澄（七六七または七六六～八二二）が提起した問題である。

最澄は、七八五（延暦四）年、東大寺戒壇院において二五〇戒の具足戒を受けて比丘となった。この時代の僧侶としては、標準的な受戒である。ところが、八一八（弘仁九）年三月、最澄は、かつて東大寺戒壇院で受けた具足戒二五〇戒を、小乗戒であるとして棄捨してしまう。最澄は、還学生として唐に滞在中に受戒した天台の大乗菩薩戒こそが大切な戒であり、小乗戒である比丘の二五〇戒は不要であると考えたのである。最澄は、「天台法華宗年分学生式」「比叡山天台法華宗得業学生式」「天台法華宗年分度者回小向大式」を作成して、日本天台宗における僧侶養成の方針と大乗戒の重要性を述べ、更に「請立大乗戒表」を朝廷に提出した。最澄の主張するところは、小乗戒を授与している東大寺戒壇院とは別に、比叡山に大乗菩薩戒のみを授ける大乗戒壇を設けようとする、大乗戒壇独立構想である。これに対して南都の僧綱は、最澄の主張に全面的に反論する。以後、大乗戒壇独立をめぐって最澄と南都の僧綱との間に熾烈な論争が繰り広げられることになる。結果的には、八二二（弘

仁一三）年六月一一日、最澄の死後七日目にして、大乗戒壇の独立が、朝廷によって認可された。

大乗戒壇独立により、比丘の二五〇戒を受けずして、大乗菩薩戒のみによって比丘となるという日本仏教独自の僧侶養成の制度が出来上がった。後世の法然、親鸞、道元、日蓮らも、この制度に従って正式の僧侶となったのである。現存の日本仏教の宗派の大半が、比叡山を母胎としており、日本仏教史上における大乗戒壇独立の意義は大きい。

平安末期になると、僧侶の持戒も次第に衰えてゆく。そのようなとき、戒律復興の先駆けとなったのが実範（？～一一四四）である。実範は、興福寺の学僧であるが、戒律復興を志し、『東大寺戒壇受戒式』を作っている。実範には、戒脈を相続するため、唐招提寺を訪れ、農夫の姿をした住僧より『四分戒本』を受法したとの伝承がある。

その後、戒律復興の志しを継承したのが貞慶（一一五五～一二一三）である。貞慶も、興福寺の学僧である。二九歳のとき、笠置寺に隠遁し、戒律復興を願って『戒律復興願文』を著わす。また、釈尊を追慕し、戒律復興の気運を盛り上げるべく、一二〇三（建久三）年に唐招提寺にて釈迦念仏会を始行した。これは唐招提寺に伝わる鑑真将来の三千粒仏舎利を本尊とし、七日七夜不断に釈迦の名号を唱えるもので、大和国の諸大寺の僧衆が出勤した。

この時期、宋より帰国し、戒律復興を図ったものに俊芿（一一六六～一二二七）がいる。宋では、元照（一〇四八～一一一六）が出て南山律宗（なんざんりつしゅう）を復興しており、律風が盛んであった。

俊芿は、一一九九（正治元）年、宋に渡り、天台、禅、戒律などを学び、一二一一（建暦元）年に帰国した。その後、京都東山に泉涌寺を開き、律、密、禅、浄土の四宗兼学の道場とした。南都での戒律復興が南京律と呼

ばれるのに対して、俊芿の戒律復興は、北京律と呼ばれた。

北京律は、宋の南山律宗（なんざんりつしゅう）の法灯を伝えるものであるから、南都においても注目された。貞慶の弟子の戒如は、一二五七（嘉禎三）年、俊芿の高弟定舜を南都に招き、宋の元照の著作である『四分律行事鈔資持記』を講義させている。南都においても、北京律が伝えた宋風は、重んじられたようである。

戒如は、律疏を講義して、師僧貞慶の戒律復興の志を門下に伝えた。その門下生の一人が覚盛である。

覚盛（一一九四～一二四九）は、興福寺の常喜院にて、戒如に師事して戒律を学んだ。覚盛が志したのは、南都の戒律を清新なものとして復興する理論の構築であった。その結果、自誓受戒による比丘性の獲得を企図し、『菩薩戒通別二受鈔』『菩薩戒通別二受遣疑鈔』を著わした。南都においては、鑑真の来日以来、別受の授戒においてのみ比丘性が成就するというのが定説であった。従って、通受従他或は通受自誓による受戒では、比丘性が成就しないとされていた。ところが覚盛は、通受の自誓受戒においても比丘性を成就することが出来ると論断したのである。この主張は、真摯に戒律復興を志す人々に影響を与え、一二三六（嘉禎二）年、円晴、有厳、覚盛、叡尊の四名が、自誓受戒の前行に入り懺悔を修した。四名全員が好相を感得し、同年九月一日から四日まで自誓受戒を執行し、四人全員比丘となった。ここに実範以来の南都の戒律復興が成就することになる。

ここで通別二種の受戒について述べておきたい。中国・日本における受戒は、大乗仏教であることが基本であるので、菩薩戒の受戒である。菩薩戒は三聚浄戒と呼ばれるものである。その内容は、摂律儀戒・摂善法戒・饒益有情戒の三つである。この三種の戒に、五戒・十戒・梵網菩薩戒などをどのように配当するかは、各宗派や祖師により異説があり、一定していない。日本の律宗の系統での伝統説によれば、摂律儀戒には、律蔵所説の五戒・十戒・二五〇戒などを当て、摂善法戒・饒益有情戒には、梵網戒と瑜伽戒を当てる。

この三種の菩薩戒である三聚浄戒を、三種通じて受けることを通受という。但し、通受で受戒可能なのは梵網戒と瑜伽戒に限られ、律蔵所説の五戒・十戒・二五〇戒などを受戒する場合は、摂律儀戒のみを別に受ける別受という受戒に限られる。かつて鑑真一行がまたらした如法な十師具備の受戒とは、この別受のことである。別受は、律蔵所説の規定に従い、十名の持戒清浄の比丘たちが集い行われるものである。儀式の構成も、通受に比べて複雑である。

なお、通受には、従他受と自誓受の二種がある。通受において受者に戒を授ける戒和上は、釈迦如来であるが、伝戒師という呼び名で現前の戒師を立てる場合が従他受である。一方で、現前の戒師を立てることなく、受者が直接釈迦如来から戒を受けるのが自誓受である。

自誓受による受戒、すなわち自誓受戒は、一見容易な受戒方法のように考えられるが、実際には『梵網経』の記述に基づき受戒の前行として好相行が課せられる。好相行とは、昼夜六時に懺悔行を行い、滅罪としての証の好相を感得できるように勤める修行である。滅罪の証としての好相とは、不思議な吉夢や、覚醒時に見る神秘体験のことである。このような好相が感得されるまで、好相行は無期限で続けられる。従って、自誓受戒は、容易には実行出来るものではない。覚盛・叡尊たちは、南都に再び清浄比丘を蘇らせたいという高い理想と固い決意に燃えて実行したのである。

覚盛・叡尊らは、かつて鑑真が伝えた南山四分律宗を復興することにより、戒律復興を果たそうとした。従って、自誓受戒より九年後に、和泉国家原寺において別受の受戒会を行っている。これは、あくまでも鑑真が伝えた南山律宗（なんざんりつしゅう）の復興を企図しているからである。また、南山律宗（なんざんりつしゅう）の主要典籍を請来するため、弟子の定舜を宋に派遣している。一二四八（宝治二）年、定舜は、律三大部二十具を携えて帰国した。

その後の展開であるが、唐招提寺に入寺した覚盛は、南山律宗（なんざんりつしゅう）の根本道場とも言うべき唐招提寺を大いに復興しようとするが、入寺六年にして亡くなってしまう。一方の叡尊は、九十歳まで長生きし、朝廷や鎌倉幕府からの信認も厚く、夥しい数の一般庶民に戒を授けている。

中世戒律復興運動に携わったものは、単に戒律厳守の日々を送るだけではなく、密教の修法・祈祷に励むものや、忍性のように社会福祉事業に努めるものや、凝然のように真言・華厳等を兼学し、研究・著述につとめるものも出た。声聞戒を受持し戒律を尊ぶ律僧たちは、小乗の声聞と誤解されがちであるが、彼らは梵網戒・瑜伽戒をも持し、大乗の菩薩比丘の自覚を有していたのである。

中世戒律復興運動の結果、唐招提寺・西大寺・東大寺戒壇院・泉涌寺の四ヶ寺が、律宗の四ヶ本山と呼ばれるようになる。唐招提寺は、覚盛の門流たちである。西大寺は、叡尊の門流たちである。東大寺戒壇院は、覚盛の弟子筋の人々によって護持された。泉涌寺は、宋から帰国した俊芿の門流であり、直接に宋風を持ち込んでいるのが特徴である。

第二節　明忍の自誓受戒から三僧坊の成立まで

近世戒律復興運動は、一六〇二（慶長七）年に、明忍が同志と共に京都栂尾の高山寺で自誓受戒したことにより始まる。

明忍（みょうにん）（一五七六～一六一〇）は、字を俊正（しゅんしょう）という。俗姓は、中原氏である。京都の出身で、朝廷に仕える役人であった。高尾山神護寺の晋海に帰依しており、晋海を師僧として出家し真言宗の僧侶となる。

出家後の明忍は、真言宗所定の修行階梯である四度加行や伝法灌頂をこなしてゆく。ところがある日、晋海より自分は無戒の僧であり、「眞出家」ではないと明かされる。従って、明忍を「眞出家」として導くことは出来ないと晋海は述べる。

以下、慈雲の『律法中興縁由記』（『慈雲尊者全集第六輯』三四四～三五一頁）によって記す。明忍はすっかり落胆し、「悲泣して自ら堪へず。床より轉堕して自ら起つことあたはず。」という状態であった。晋海は明忍を憐れみ、春日明神は仏法を扶助する神であるから、参籠して神託を得ることが出来れば、利益を得れるのではないか勧める。明忍はこれに従い、奈良に赴き春日大社に五十ヶ日参籠する。五十日目の夜、夢うつつに一人の老翁が現われ、「戒はこれ十善。神道はこれ句々の教」と告げて春日大社の第三殿に入っていった。明忍は、これこそ神託を得たりと喜ぶ。その時たまたま、西大寺の友尊、日蓮宗の慧雲と出会い、好相を祈り自誓受戒すれば僧宝の数に入ることが出来ることを知る。三人は莫逆の友となり、西大寺に入り律法を学ぶ。その後、三人そろって栂尾山高山寺にて、春日住吉の両神前にて好相を祈り、自誓受戒を遂げる。以上が、『律法中興縁由記』による明忍の自誓受戒である。

明忍は、師僧晋海の計らいにより、京都の槙尾山西明寺平等心王院を律院として復興し、彼らの戒律復興運動の拠点とした。ここに、戒律復興運動に賛同する僧侶たちが集い、近世戒律復興運動が始まることとなる。

さて、程なくして明忍は、明国への渡航を企てるようになる。自誓受戒を果たしたとはいえ、明忍は通受の比丘である。かつて鑑真が伝えた別受による具足戒は、未だ受けていなかった。そこで自ら明国に渡り、彼の地にて別受受戒を受けて来たいとの望みであった。一六〇七（慶長一二）年、海路にて対馬まで渡ったが、そこで足止めされることになる。幕府の法規により、許可なくして明国に渡ることが出来なかったのである。対馬滞在中、

明忍は明国の仏教界の現状に関する情報を収集した。しかし、戒律についての明国の現状は、あまり芳しいものでなかった。このような情報により、明国渡航は断念したようである。やがて病を得た明忍は、一六一〇（慶長一五）年、対馬にて病死する。

明忍の没後、槙尾山西明寺は、近世最初の戒律僧坊として機能し、明忍の遺志を継ぎ、戒律復興を志す僧侶を輩出する。槙尾山西明寺平等心王院蔵『自誓受具同戒録』によれば、近世初期における槙尾山西明寺平等心王院における自誓受戒者は、次の通りである。

一六一一（慶長一六）年　一一名（長圓良祐、全理恵燈、賢俊良永、了性明空ら）
一六一八（元和四）年　四名
一六二六（寛永三）年二月一九日　三名
同年　四月一〇日　二名（真空了阿ら）
一六三一（寛永八）年一一月一七日　五名
一六三四（寛永一一）年五月七日　二名
一六三五（寛永一二）年一一月一日　三名
受具年月日未詳　一名
一六四一（寛永一八）年三月六日　三名（慈忍慧猛ら）
一六四六（正保三）年三月四日　一名
一六五〇（慶安三）年一月一三日　三名

一六五三（承応二）年三月一日　四名
一六五八（明暦四）年四月五日　四名
一六六三（寛文三）年二月二五日　四名（省我惟空ら）
同年　一二月二一日　二名
一六六七（寛文七）年二月二六日　四名（慈門信光ら）
一六七〇（寛文一〇）年一月一八日　五名
一六七三（寛文一三）年一月七日　二名
一六七四（延宝二）年一月一一日　五名

以上のように、六三年間に六八名の比丘を輩出している。他に比丘になれず沙弥のままで終わったものや、聴講のような形で滞在していたものをも含めれば、槙尾山西明寺平等心王院の隆盛が伺われる。

また、この比丘たちの中に、次代の三僧坊の基礎となったものたちがいる。高野山の真別所を復興する賢俊良永は、後の大鳥山神鳳寺の基となる人物であり、慈忍慧猛と慈門信光は、河内野中寺の初代と二代である。また、省我惟空のように、日蓮宗出身者もおり、宗派を超えた入衆者がみられる。このように明忍没後の西明寺は、近世初期の戒律復興運動の拠点として栄えていたことがわかる。

三僧坊とは、槙尾山西明寺平等心王院・大鳥山神鳳寺・河内青龍山野中寺の三ヶ寺を指し、近世戒律復興運動の初期において、その復興運動の中心拠点となった所である。いずれも、多くの律学者を受け入れる四方僧坊の形式をとっており、寺内においては、戒律僧坊としての運営がなされていた。

三僧坊の成立については、まず槙尾山西明寺が成立し、ここから大鳥山神鳳寺・河内青龍山野中寺が分派したという流れになる。まず槙尾山西明寺平等心王院についてみれば、一六〇二（慶長七）年の自誓受戒により、明忍、晋海、慧雲、祐尊、玉圓の五名が比丘となり、ここに槙尾山西明寺平等心王院僧坊が始まっている。その後の西明寺僧坊の活動については、前項で見た通り、六三年間に六八名の比丘を輩出しているのである。

次に大鳥山神鳳寺について見れば、一六一一（慶長一六）年に槙尾山西明寺で自誓受戒した賢俊良永が元祖となる。賢俊良永は、高野山の真別所円通寺を律院として復興する。賢俊の弟子は真政円忍であるが、真政の弟子快円恵空が和泉国大鳥の大鳥山神鳳寺を律院として復興し、師僧の真政円忍を招いて第一座として、大鳥山神鳳寺僧坊が始まるのである。一六七三（寛文一三）年には幕府の官許を受け「真言律宗南方一派総本寺」となる。

次に河内青龍山野中寺であるが、野中寺派開祖の慈忍慧猛は、一六四一（寛永一八）年に槙尾山西明寺にて自誓受戒している。また、野中寺第二代慈門信光も一六六七（寛文七）年に槙尾山西明寺にて自誓受戒している。初代、二代ともに槙尾山西明寺にて自誓受戒している野中寺派は、槙尾山西明寺の影響を強く受けていると考えられる。もっとも、慈忍慧猛は、槙尾山西明寺派の一派僧らとは確執があり、単純に影響を受けているとばかりは言えない。詳細は第二章第一節において述べたい。慈忍慧猛は、一六六九（寛文九）年に野中寺に入寺し復興に着手するが、一六七九（延宝七）年に死去し、その後を慈門信光が継いで、僧坊としての規模を拡大している。一七四六（延享三）年、幕府より「一派律宗惣本山如法僧坊輪番所」の官許を得ている。

第三節　三僧坊からの分派と各宗派への伝播

前節で見た通り、槙尾山西明寺からは、大鳥山神鳳寺派と野中寺派が分派している。法隆寺北室院派に属する了性明空（一五八二～一六四九）も槙尾山西明寺で自誓受戒している。臨済宗永源寺の如雪文巌（一六〇一～一六七一）も、元は槙尾山西明寺で自誓受戒した律僧であったが、後に臨済宗に転じている。また、槙尾山西明寺では自誓受戒していないものの、槙尾山西明寺派の影響を強く受けているものとして、樟葉の久修園院中興の宗覚正直（一六三一～一七一二）、泉涌寺雲龍院の正専如周（一五九四～一六四七）がいる。さらには、日蓮宗の戒律遵奉派である草山律の開祖元政（一六二三～一六六八）も、槙尾山西明寺派との関わりが推測されている。

大鳥山神鳳寺から分派したものとしては、生駒宝山寺を開いた宝山湛海（一六二九～一七一六）がいる。また、如法真言律の開祖覚彦浄厳（一六三九～一七〇二）も大鳥山神鳳寺派からの分派である。もっとも覚彦浄厳は、直接に大鳥山神鳳寺僧坊に入門したのではなく、大鳥山神鳳寺派の末寺において、大鳥山神鳳寺派の比丘を証明師に招いて自誓受戒したのである。大鳥山神鳳寺派の第二代快円恵空（一六二二～一七一二）から菩薩戒を受けたものに、浄土宗法然院派の開祖信阿忍徴（一六四五～一七一一）、融通念仏中興の大通融観（一六四九～一七一六）がいる。

野中寺派からの分派としては、通玄直心（一六五六～一七三一）と慈雲飲光（一七一八～一八〇四）が挙げられる。通玄直心は、高野山や唐招提寺で修学したのち、野中寺にて自誓受戒し、野中寺一派僧となった。しかし、後に野中寺派を退派して、河内宝田山蓮光寺を復興し、梵網戒に基づく宝田山一派を開いた。また慈雲飲光は、野中寺第七世の洪善普摂の孫弟子に当たり、野中寺において自誓受戒したが、後に野中寺派を退派して、正法律一派を開いている。慈雲については、第二章第一節において詳述する。

また、野中寺派から他宗派への影響について見れば、浄土宗の浄土律と天台宗の安楽律とがある。浄土律につ

いては、野中寺派祖の慈忍慧猛が、浄土律の慈空性憲に菩薩戒を授けている。また、野中寺第三世の戒山慧堅は、浄土律の敬首祖海や霊潭性徴の自誓受戒の証明師となっている。天台宗については、野中寺第六世の湛堂慧淑が、天台宗安楽律の霊空光謙、天台宗寺門派の義瑞性慶の自誓受戒の証明師となっている。

第四節　各宗派における反動的戒律運動

近世戒律復興運動においては、四分律に基づく南山律宗の復興の形をとって各宗派にその影響が及んだ。しかし、各宗派においては、南山律宗を容易に受け入れられることはなかった。各宗派には、各宗祖の独自の戒律観があったからである。したがって、各宗派においては、南山律宗に対する反動として反動的戒律運動が起こってくる。

まず真言宗においては、近世中期以降に有部律復興運動が起こる。真言宗祖の空海の著作『真言宗所学経律論目録』（略称『三学録』）においては、真言宗徒が学習すべき律典としては、義浄訳の根本説一切有部系の諸律典が記載され、四分律ならびに南山律宗系の律書の記載はない。これを根拠として、高野山の真源、妙瑞らによって、有部律復興運動がおこることになる。なお、有部律復興運動の背景としては、高野山の真別所円通寺が泉州大鳥山神鳳寺の末寺化していることに対する反発が高野山にあったからではないかという推測が上田霊城氏によって提起されている。

有部律復興運動は、高野山真別所円通寺第八代妙瑞を中心に、その門下の密門、学如、及び密門の弟子等空らが始めた。有部律派は、四分律を奉じる三僧坊系の律院を激しく批判したので、大鳥山神鳳寺派および如法真言

律派との間に激しい論争が起こった。しかし、仁和寺の法親王の宮の後援もあり、有部律は真言宗内において次第に勢力を持つことになる。

天台宗においては、安楽律派の盛行に対して、円耳真流らが一向大乗戒の復古運動を起こした。天台宗祖の最澄は、南都仏教と対立し、東大寺戒壇院での四分律による授戒を否定し、梵網菩薩戒による大乗戒壇設立に生涯を捧げた。ところが安楽律派は四分律を兼学するというのであるから、明らかに宗祖の意向に反するものであるとするのが、円耳真流ら復古派の主張である。安楽律派と復古派の間には論争が生じ、各々幕府に提訴して争うこととなる。これを安楽律騒動とよぶ。一七五八（宝暦八）年、安楽律は一旦廃止となるが、一七七三（安永二）年に再興され、復古派との対立は続くこととなる。

浄土宗においては、宗祖法然が護持した戒は、天台宗に由来する梵網菩薩戒であり、これを円頓戒と呼ぶ。したがって、浄土宗相伝の戒律観は、一向大乗戒であり、四分律兼学は認められないという主張が起こる。盛誉大玄（一六八〇～一七五六）、空誉義柳らがそれである。

浄土宗内に律僧に対する反感が起こる原因としては、律僧たちが自分たちを「如法」とし、律僧以外の僧を「不如法無法者」と呼び軽蔑したことや、浄土宗の風儀を隠して南山律宗（なんざんりつしゅう）系の風儀を誇示したことが指摘される。この律僧に対する憤懣は、先に述べた真言宗、天台宗においても同様であった。

第五節　明治維新前後の動向

近世戒律復興運動は、近世後期に至って様々な戒律諸派が出揃ったことになる。しかし、明治維新の改革によ

って、戒律諸派は大きな変動を余儀なくされる。

律の三僧坊について見れば、明治新政府の神仏分離政策の影響によって、大鳥神社を併合していた大鳥山神鳳寺が、徹底的な伽藍の破壊攻撃を受けて、廃寺となった。

一八七二（明治五）年一〇月五日の教部省令により、南都系諸宗と兼学宗廃止となり、槙尾山西明寺と野中寺は、幕府から認可されていた律宗本山の格式を取り消され、真言宗に所属することになった。

また、真言系戒律諸派で幕府より独立をみとめられていた如法真言律の霊雲寺、延命寺、正法律一派の高貴寺も、幕府の認可を取り消され、真言宗に帰属することになった。また、律宗が廃止されたことで、中世以来の律宗四ヶ本山である唐招提寺、西大寺、東大寺戒壇院、泉涌寺も真言宗などの宗派に所属せざるを得なくなった。

天台宗では、安楽律派が天台宗に吸収され、浄土宗では、浄土律派が浄土宗に吸収された。

このような状況を見ると、四分律を奉じる南山律宗の系統が、大きく勢力をそがれたといえる。このような状況下で活路を見いだしたのが真言宗の有部律派である。明治維新の変革期に真言宗を護持するために立ち上がったのは、釋雲照、別所栄厳、佐伯旭雅を筆頭とした有部律派の人々である。彼らの活躍は、四分律系の律僧たちの没落と好対照であった。

釋雲照の活躍は、近代の仏教史の上においても輝いている。有部律僧であった雲照は、河内高貴寺にて正法律の授戒も受けており、慈雲飲光の系譜につながる人物でもあった。慈雲が提唱した十善戒の普及を継承し、東京に出て十善戒運動を展開した。この運動には浄土宗の福田行誡もかかわっており、宗派を超えた戒律運動となっている。雲照の立場が、近世仏教を継承している点で、神道・儒教・仏教の三教一致の考えであったことは注目される。雲照は、三教一致・戒律護持の国民運動を目指していたと考えられる。

近世戒律復興運動を振り返ると、戒・定・慧の三学のうち、戒の欠如を嘆いた明忍により始まる。明忍の特徴は、春日明神に参籠して託宣を受けたり、住吉・春日両明神を祀っての自誓受戒であったりと、日本の神明とのかかわりが強いということである。

明忍の後、槙尾山西明寺からは多くの律僧が輩出され、各地に律院が開かれ、ついに槙尾山西明寺、大鳥山神鳳寺、青龍山野中寺の三ヶ寺が律の三僧坊と呼ばれるに至った。この三ヶ寺は、各々幕府より戒律僧坊としての認可を得ている。この三僧坊からの派生、展開があり、近世戒律復興運動は、広く各宗派に伝播する。すなわち、天台宗安楽律、浄土律、禅律、如法真言律、正法律などの諸派である。これらの戒律復興諸派は、概ね奈良時代に鑑真が伝えた四分律に基づく南山律宗の復興の形を取った。

一方、各宗派においては、四分律を奉じる律僧たちに反発する反動的戒律運動が起こった。もともと各宗派には、各宗祖の戒律観に基づく戒律規定があった。真言宗では、根本説一切有部系の諸律典による有部律、天台宗では、梵網経による一向大乗戒、浄土宗では、宗祖法然所伝の円頓戒などである。これらの戒律運動は、四分律系の律僧たちへの反発が底流にあったものの、各宗祖の戒律観を見直すこととなり、近世戒律復興運動全体から見ると、戒律伝播の裾野を拡げることになった。

従って、近世後期に至っては、戒律諸派が出揃った状態となった。ここで明治維新を迎えることになるが、一八七二（明治五）年の教部省令により、律宗や兼学宗は廃止され、戒律諸派は、大きな変動に襲われた。殊に四分律系の律院・律僧は大打撃を受け、結果的に真言宗有部律派のみが躍進することとなる。

真言宗の有部律僧の中から出たのが釋雲照であり、明治の日本社会に十善戒運動を推進した。釋雲照は、慈雲

飲光の系譜にもつながり、明忍の戒律復興運動の流れを汲むものであることを自認していた。近世戒律復興運動は、明治の釋雲照に引き継がれたと言えるであろう。なお、釋雲照は、神道・儒教・仏教の三教一致の立場であり、これも近世戒律復興運動から引き継いだものであると言えるだろう。

第二章　近世戒律復興運動における野中寺派の位置

第一節　野中寺派の歴史概要

野中寺派は、慈忍慧猛（一六一三～一六七五）を派祖とする。慈忍慧猛は、河内国の秦氏の出身で、出家して槙尾山西明寺一派僧の真空了阿の弟子となる。出家後、泉涌寺雲龍院の正専如周に従って経論等を学ぶ。正専如周は、かねてより真空了阿と親交があったのである。真空了阿にすれば、当代一流の学僧正専如周に、弟子の基礎教育を依頼したのかもしれない。泉涌寺雲龍院での学習の後、慈忍慧猛は、正式に槙尾山西明寺平等心王院の僧坊に入衆し、まず沙弥として律院での基礎を学んだ。

一六四一（寛永一八）年、懺悔法を行い、滅罪の好相を感得し、自誓受戒して通受比丘となった。その後、五年間にわたる五夏の律学を勤めて、槙尾山西明寺での修行を終え、一六四六（正保三）年、宇治田原の巌松院に晋住する。

一六五五（明暦元）年より南都西大寺に赴き、西大寺長老高喜明観より西大寺流ならびに松橋流英心方の伝授を受け、一六六二（寛文二）年、両流の皆伝を受けた。西大寺流ならびに松橋流英心方の両流は、共に南都西大寺に相伝される密教法流で、とくに西大寺流は、鎌倉時代に西大寺叡尊が創始したもので、西大寺一門内だけで相伝され、門外不出の法流とされていた。西大寺叡尊を敬慕する慈忍慧猛にとって、門外不出の西大寺の密教法流を皆伝することは、叡尊の系譜の正統な継承者になることであり、大きな意味のあることであった。

この頃、慈忍慧猛は、戒学・律学の碩学として世間に知られていた。一六六九（寛文九）年、河内より政賢覚

英が来て、河内野中寺を復興するよう要請があった。慈忍慧猛は、野中寺を戒律僧坊として復興しようと決意し、河内に移住し、野中寺の復興に努める。

野中寺所蔵の慈忍慧猛自筆『野中律寺修善帳』によれば、寛文九年五月以降、ほぼ毎月複数回にわたり、出家者や在家信者に授戒していることが分かる。この授戒の記録は、臨終前に体調を崩す直前の一六七五（延宝二）年一一月月まで及んでいる。

慈忍慧猛は、一六七五（延宝三）年一月体調を崩し、三月に入り臨終をさとり、弟子たちを集めて後事を託し、三月二一日に亡くなった。

慈忍慧猛の没後は、直弟子の慈門信光と戒山慧堅が野中寺第二代、第三代となり、戒律僧坊としての拡充に努めた。慈門、戒山ともに多くの弟子を育て、野中寺一派の比丘の養成に努めた。

戒山慧堅は、戒律関係の著述が多く、とくに『律苑僧宝伝』一五巻は、中国ならびに日本の律僧三六〇余名の伝記をまとめたもので、近世戒律史上、存在意義の大きなものである。他の著述としては、『盂蘭盆堅供儀』『近住八戒威儀録要』『梵網菩薩戒廸蒙』などがある。

戒山慧堅は、元黄檗僧であったが、戒律を学ぶことを志して慈忍慧猛に入門した。黄檗僧とはその後も交際があり、高泉性激、寂門道律、妙幢浄慧らとの交流がある。また、かてて慈忍慧猛に戒律を学んだ浄土律の慈空性憲も旧知の間柄であった。

戒山慧堅の直弟子が湛堂慧淑で、野中寺第六代となっている。湛堂慧淑も著述家で、『教誡律儀講述』『仏制比丘六物図依釈』『青龍山清規』『戒山和尚行業記』『律門西生録』などを著わしている。また、師僧戒山慧堅以来の黄檗僧との交流もあった。月潭道澄、聞中浄復、慧極道明、寂門道律らとの交際が知られる。

また、湛堂慧淑は、天台宗との縁故もあった。天台安楽律の霊空光謙の自誓受戒の証明師となっている。また、天台宗寺門派の三井寺の義瑞性慶の自誓受戒の証明師にもなっている。霊空光謙と義瑞性慶は、戒律思想の上では立場は違ったが、湛堂慧淑は、両者と親しい交流を持った。

野中寺は、湛堂慧淑が編纂した『青龍山清規』に則り、戒律僧坊として運営されたが、第一五代の瑞龍慧海に至って、幕府に戒律僧坊としての官許を願い出て、一七四六（延享三）年、九月、一派律宗惣本山如法僧坊輪番所の認可を得ている。以後、一九七一（明治四）年に至るまで、住職制を廃し、一派の衆僧による輪番制によって野中寺の運営がなされた。野中寺所蔵の『知事輪番交代録』によれば、一年を春夏秋冬の四期に分け、一派の一〇夏以上の比丘が、輪番で三ヶ月間衆首和尚を勤め、僧坊で修行中の五夏未満の比丘が毎月交代で知事職を勤めていたことがわかる。知事職は、毎月交代の登板制になっており、月直比丘とも呼ばれた。

慈雲飲光は、一七一八（享保三）年、大坂の高松藩蔵屋敷にて出生する。父上月安範は武士であった。出家以前の慈雲は、幼少期から朱子学を学び、仏教に対しては批判的な考えを持っていた。少年時代の逸話として、両親の知人の法華宗や真言宗の僧侶が公家の猶子となって僧位の昇進を図ったことに対して憎しみを持ったということがある。公家の猶子となった僧侶が上月家に来訪した際、少年慈雲は、母に勧められて挨拶に出たものの、頭をたれず、言葉も交えず、退室してから「このくそ坊主め」と言ったということである。

一七三〇（享保一五）年、父の遺命により、野中寺派の法楽寺住職忍綱貞紀の徒弟となり出家する。しかし、この時点でも排仏の想いは変わらず、やむを得ず一〇年間は僧籍に入るが、その後還俗して仏教を排斥し、朱子学の道を立てようと考えていた。ところが、一七三二（享保一七）年、真言宗の修行である四度加行を勤め、その最中、十八道如意輪法の道場観において宗教的神秘体験をする。これが契機となり、排仏の想いを改める。

一七三三（享保一八）年、京都の伊藤東涯の古義堂に入り、儒学・詩文を学ぶ。

一七三六（元文元）年、野中寺僧坊に入衆し、沙弥となって戒学・律学を始める。一七三八（元文三）年、野中寺にて、自誓受戒して具足戒を受ける。

一七四一（寛保元）年、信州の曹洞宗大梅禅師に、足掛け三年参禅する。

一七四四（延享元）年、河内に帰り、高井田長栄寺の住職となり、一七四九（寛延二）年、根本僧制を定める。これが、慈雲飲光の正法律運動の始まりとなる。後に、一七七六（安永五）年、河内葛城山中の高貴寺に移り、一七八六（天明六）年、幕府より、河内高貴寺を以て正法律一派本山の認可を受ける。

一八〇四（文化元）年一二月二二日、京都阿弥陀寺にて死去する。この間に、『方服図儀』『梵学津梁』一千巻『十善法語』『神儒偶談』など、戒律・梵学・神道・禅関係等の多数の著作を残している。

慈雲飲光の登場は、野中寺派にとっては重大事であった。慈雲は、正法律一派を立て、自らの僧坊を真正の僧坊と称し、従来の僧坊を相似の僧坊とけなしている。当然、野中寺僧坊は、相似の僧坊である。慈雲の門弟たちは野中寺派を去り、野中寺派寺院の中でも、慈雲に同調し野中寺派を去る寺院もあった。しかし、野中寺所蔵の『野中寺一派僧名録』によれば、慈雲は「一旦退衆後還衆」の扱いである。野中寺においては、晩年に至るまで慈雲を野中寺一派僧として待遇していたのである。

慈雲出現後の野中寺派の立て直しに尽力したのが、法操智瑞である。法操は、野中寺一派僧の等空智龍の弟子である。等空智龍は、野中寺の一臈大和上にもなった実力者である。

野中寺蔵の『青龍山野中寺僧名録』には次のように記されている。

法操智瑞　　南紀城東岡崎小川氏の産。其の姓は菅原氏なり。天明四辰、歳十三にして同處満願寺等空和尚に随って雉染。寛政二戊年、十有九當山に於いて息慈に進む。同七乙卯臘之五莫辰之上分を以て受具訖る。依止同和尚なり。時に歳二十又四。

すなわち、一七八四（天明四）年に出家し、一七九〇（寛政二）年に野中寺僧坊に沙弥（すなわち息慈）として入衆し、一七九五（寛政七）年一二月五日に自誓受具したことが分かる。

法操は、等空智龍の愛弟子として早くから頭角を現し、春秋二期の勧学会の始行、二夜三日光明会の始行など、野中寺一派の結束を固めると共に、一派の教学の振興を図っている。

また、法操には、『菩薩律儀問答』『密乗菩薩学律住戒義』の著作がある。『菩薩律儀問答』の中で、野中寺派四分律宗であり、叡尊が説いた西大寺義を継承することを明らかにしている。なお、法操は、密教事相にも詳しく、派祖慈忍慧猛が西大寺高喜長老から受け、野中寺一派内に相伝されていた西大寺流ならびに松橋流英心方の両流の継承と普及に努めた。

法操の弟子・孫弟子たちによって戒律僧坊としての野中寺が護持され、明治維新を迎えることになる。明治四年までは、輪番制度に基づく厳格な僧坊運営が続いていたが、明治五年の教部省令により、江戸幕府より認可されていた一派律宗惣本山如法僧坊輪番所が廃止され、高野山金剛峯寺の末寺となった。ただし、その後も一派の衆僧による僧坊中心の運営が、明治二五年ごろまで続いたのである。この継承関係を野中寺系図として以下に示してみよう。

明忍―真空了阿―慈忍慧猛（野中寺派祖）┬慈門信光（野中寺第二代）――中略――法操智瑞
　　　

身に繋がる系譜を確認し、慈忍慧猛と自身との結びつきを強く意識したと考えられる。このように、西大寺流ならびに松橋流英心方の両流の伝授を通じて、後世まで派祖慈忍慧猛の影響力が維持されたのである。

次に第二は、野中寺派からの分派が、一派の規約において容認されていた点である。野中寺第六代湛堂慧淑によって編集された『青龍山清規』によれば、「別院の比丘、僧坊を建立せんことを願はば、違拒することを得ず。此れ忍和尚の遺志に係る。当に能く知悉すべし」とある。これは、野中寺派の比丘が、一派から出て別の戒律僧坊を建立したいと願ったならば、拒絶してはならないという規定である。

注目すべきは、この規定が派祖慈忍慧猛の遺志に係るという点である。慈忍慧猛は、かつて宇治田原巌松院に住していたとき、巌松院を戒律僧坊にしようとしたが、所属する槙尾山西明寺一派の衆僧の猛反対にあって、断念した経緯がある。これを踏まえて慈忍慧猛は、終生弟子たちに、もし野中寺派から別二僧坊を建立したいというものがあれば容認せよと述べていたようである。槙尾山西明寺派や大鳥山神鳳寺派に比べて、柔軟な姿勢である。

この柔軟な規定により別二僧坊を建立したものとして、通玄直心、慈雲飲光がいる。通玄直心は、河内宝田山蓮光寺を復興し、宝田山一派を立てるが、これは、梵網経を中心とした梵網律宗とも言うべきものであった。慈雲飲光は、正法律を提唱し、河内の長栄寺、高貴寺をその僧坊とした。野中寺においては、慈雲飲光は一旦退衆後還衆の扱いで、野中寺派を退派して別に僧坊を建てたものの、そもそも野中寺派の規定には反していないので、後に野中寺派に復帰したということである。

第三に、三僧坊の中で最も長期間律院として機能した点である。三僧坊にとって明治維新は最大の危機であった。明治初年の神仏分離政策の影響により、完全に破却され廃寺となった。難を逃れた大鳥山神鳳寺派の貴重書

類は、かつて大鳥山神鳳寺の末寺であった泉州光明院などに、わずかに残る程度である。

槙尾山西明寺は、一八七二（明治五）年の教部省令により、幕府の官許を取り消され、真言宗に所属し、大覚寺の末寺となった。これ以降、完全に真言宗化し、かつての戒律僧坊の面影は見られなくなってしまった。

一方野中寺は、一八七二（明治五）年の教部省令により、真言宗に所属し高野山金剛峯寺の末寺となったものの、野中寺一派の衆僧はなお存続し、一八九二（明治二五）年頃までは、僧坊を中心とした律院としての運営が続き、自誓受戒も行われていた。昭和に入り、かつての野中寺一派の諸寺院とは縁故が切れたものの、なお住職が独身菜食という状態は、一九六二（昭和三七）年まで続いた。

野中寺では、明治以降も、かつての戒律僧坊の遺風を残そうと努めており、建物、仏具、蔵書、文書類もほぼ江戸時代のままに残っている。大鳥山神鳳寺が廃寺になり、槙尾山西明寺がかつての戒律僧坊としての遺風を失っているのとは、対照的である。

第三節　野中寺派の位置付け

近世戒律復興運動における野中寺派の位置付けを考えると、まず第一に、近世初期において律の三僧坊として戒律復興運動を推進したことが挙げられる。三僧坊は、他宗派への戒律伝播にも寄与している。なかでも野中寺は、浄土律、天台宗安楽律、黄檗宗とも交流がみられ、近世戒律復興運動に大きな足跡を残している。

第二に、近世戒律復興運動の大成者ともいうべき慈雲飲光を出したことである。慈雲の正法律は、近世戒律復興運動における様々な戒律諸派の展開を包摂しており、単なる南山律宗の復興を目標とせず、釈尊所説の律蔵を

尊重しつつ各宗派所依の戒律の長所を摂るという立場である。このような慈雲飲光を生み出したという点で、野中寺派が戒律に対する広い視野を用意していたことが伺われる。

第三は、近世戒律復興運動が終焉した後も、一九六二（昭和三七）年まで律院として生き残ったことである。明治以降、他の戒律僧坊や律院が次第に衰退する中で、野中寺の衰退の速度は比較的遅かった。第二次大戦後、各宗派の戒律がほぼ壊滅状態の中で、野中寺は律院を堅持し、一九五九（昭和三四）年になって、ようやく徒弟の妻帯を許可している。一九六二（昭和三七）年四月、最後の律僧である老住職が死去したことで、野中寺は律院の歴史に幕を閉じる。しかし、明治以降、護持され続けた戒律関係の遺構、仏具、書籍、文書類は貴重である。このように、近世戒律復興運動の遺構、遺物を残し得たということで、近世戒律復興運動の最後の証言者となっているところに、野中寺の存在意義があると考えられる。

第三章　野中寺蔵『青龍山清規』について

第一節　律宗寺院における清規書と湛堂慧淑について

清規書は、禅宗寺院における日常生活上の諸規定をまとめたもので、中国の禅宗寺院において作成された。従って、中国の律宗寺院において清規書はない。清規書の嚆矢とされるのが、『百丈清規』である。日本の中世戒律復興においては、律宗寺院で清規書が作られることはなかった。近世戒律復興運動において、はじめて律宗寺院において清規書が作られたのである。この背景には一六五四（承応三）年に来日した隠元の『黄檗清規』の影響があると見られる。

三僧坊における清規書を見れば、まず槙尾山西明寺には清規書はない。もっとも一六二七（寛永四）年の『衆中評定條』、一八五六（安政三）年の『沙弥中行事』、一六二三（元和九）年の『平等心王院僧制』などの諸僧制は現存するが、清規書としてまとめられることはなかった。

大鳥山神鳳寺では、一七四五（延享二）年に『大鳥山神鳳寺新評清規』がまとめられている。

野中寺においては、一七一四（正徳四）年に、湛堂慧淑によって『青龍山清規』がまとめられた。三僧坊の中で最初に清規書を作ったのは、野中寺ということになる。

その『青龍山清規』の編著者湛堂慧淑は、一六六八（寛文八）年或は一六六九（寛文九）年に京都に生まれ、一七二〇（享保五）年に逝去している。俗姓は樋口氏で、湖東の東方山安養寺の中興戒山慧堅の徒弟となり出家した。一六八八（貞享五）年正月に、野中寺にて自誓受戒し具足戒を受けている。師僧の戒山慧堅は、野中寺第

三代になっているが、湛堂慧淑も、野中寺第六代になっている。

湛堂慧淑は、若年より文才に秀でていた。然るべき漢学者、儒学者に師事したかどうかは不明であるが、黄檗宗の中国僧高泉性激らとの親密な交流があったので、中国直伝の漢学の素養があったのかもしれない。

著作は、『教誡律儀講述』『教誡律儀講述便宜鈔』『不学無知章』『仏制比丘六物図依釈』『仏制比丘六物図依釈考略』『仏制比丘六物図依釈便覧』『辨檀越浄』『得依釈序文縁起』『戒山和尚行業記』『律門西生録』『青龍山清規』など多数ある。また、自坊である東方山安養寺には、自筆の遺稿詩文集が現存すると伝えられているので、かなりの漢籍の素養を身につけていたと考えられる。

また、律学は、師僧戒山慧堅の薫陶によると考えられるが、著作の内容から鑑みて、かなりの仏典、律典を読破していたと考えられる。

第二節　『青龍山清規』の構成・内容と釈読

まず、『青龍山清規』の構成を確認してみよう。以下のようになっている。

題龍山清規首
龍山清規序
僧規
寮規

浴規
摩々帝須知
厨規
日分行事
月分行事
年分行事
諸要雑輯

「題龍山清規首」は、正徳四年一一月二一日の日付で、最長老の法楽寺洪善普照以下二九名の野中寺一派の比丘の署名と押印がなされている。

次に「龍山清規序」では、慈忍慧猛により野中寺が中興され、第二世慈門信光によって大界が結界され僧坊が建立され数十條の僧制が設けられたが、この度、衆僧の和合を得て旧来の僧制を刪補して龍山清規と名付けるとしている。

「僧規」では、二〇条が定められている。これは、貞享元年に既に定められているものである。

「寮規」は、一三条である。僧坊内での心得が定められている。

「浴規」は七条で、湯屋での入浴中の心得である。

「摩々帝須知」は、一〇条である。摩々帝とは知事職のことで、僧坊で修行中の五夏未満の比丘が毎月交代で勤める。

「厨規」は二〇条で、寺院の厨房で働く浄人に対する規定である。
「日分行事」は、毎日の朝昼晩の勤行の次第を詳述している。
「月分行事」は、毎月の月例法要を述べている。
「年分行事」は、一月から一二月までの年中行事を述べている。
「諸要雑輯」は、一八項目にわたり、律院において知っておくべき項目を挙げ、簡潔に説明している。すなわち、僧坊、大界、浄地、浴室、常住、僧物、仏物、互用、住持僧、知事僧、維那僧、内宿内煮、不学無知、亡人物判、文字学、声明学、衆生食、法語挙要である。いずれも、戒律僧坊に住するものにとって心得ておくべき事柄である。この中の文字学の項目では、儒典に通じることの必要性が説かれている。

以下では、この内で特に重要であると思われる冒頭から「僧規」「寮規」までと「諸要雑輯」の内の「文字学」を取り上げることとする。なお、これに続く下巻は『青龍山雑録』となっており、享保九年九月に第九代戒龍唯如の時に定められたものなので、本稿では扱わないこととする。

以下、『青龍山清規』の首文、序文、僧規二〇条、寮規一三条、文字学の順に適宜分割し、それぞれの【原文】と（書き下し文）（語注）（現代語訳）を掲げる。【原文】には、便宜上、【原文1】【原文2】のように通し番号を付けた。

なお、『青龍山清規』については、稲城信子「日本における戒律伝播の研究」（平成十三年～十五年科学研究費補助金基盤研究C（2）研究成果報告書、（財）元興寺文化財研究所、二〇〇四年）に全文の翻刻が掲載されている。ただ、書き下し文、語注、現代語訳は付されていないので、本稿では稲城氏の成果を参考としながらも、

独自に書き下し文、語注、現代語訳を作成して掲げることとした。

「青龍山清規　乾」

【原文１】（首文）

題龍山清規首

龍山清規一巻鎮於常住。其中所録乃貞享甲子所立規約至正徳癸巳増補者也。並係衆僧評定。傳之後代永勿廃亡。庶継美於先祖流芳於遠孫。

正徳甲午年仲冬二十一日

（書き下し文）

龍山清規の首に題す。

龍山清規①一巻、常住②に鎮す③。其の中に録する所、乃ち貞享甲子④に立つる所の規約、正徳癸巳⑤に至って増補する者なり。並びに⑥衆僧の評定⑦に係る⑧。之れを後代に傳て、永く廃亡⑨すること勿れ。庶くは美⑩を先祖に継ぎ、芳⑪を遠孫に流さん⑫。

正徳甲午⑬年仲冬二十一日

（語注）

①龍山清規（りゅうざんしんぎ）龍山は青龍山野中寺のこと。清規は、中国禅宗において制定された修行道場で

の生活規範のこと。これが日本の禅宗寺院にも取り入れられた。また近世においては、戒律復興運動において律宗寺院においても定められた。

②常住（じょうじゅう）中国禅宗に始まる用語で、寺院の運営を担当する僧侶の役職を指した。

③鎮（ちん）しずめる。やすんじる。

④貞享甲子（じょうきょう　きのえね）貞享元年、一六八四年のこと。

⑤正徳癸巳（しょうとく　みずのとみ）正徳三年、一七一三のこと。

⑥並（ならびに）ともに、みな、あまねくの意味がある。

⑦評定（ひょうじょう）相談して決めること。評決。

⑧係（かかる）かかる、かかわる、

⑨廃亡（はいぼう、はいもう）すたれほろびること。

⑩美（び）よい、立派な。

⑪芳（ほう）よい評判、ほまれ。遺芳。

⑫流す（ながす）ながす、およぼす、ひろめる。

⑬正徳甲午（しょうとく　きのえうま）正徳四年、一七一四のこと。

（現代語訳）

龍山清規の巻頭に題する。

龍山清規一巻を、野中寺の常住に納めて、野中寺のしずめとする。この中に収録するのは、貞享元年に立てた規

約で、正徳三年に増補したものである。これらは皆、野中寺一派の衆僧の評決にかかるものである。これを後代に伝えて、永く廃れ亡びることのないように。願わくは、野中寺の先徳たちの立派な行状を継承し、よい評判を遠孫にまで及ぼさん。

正徳四年十一月二十一日

【原文２】（序文）

龍山清規序

我佛之道唯戒定慧而有経律論詮顕之矣。律蔵者所以詮戒而釋門之徒大規也。律規既備。奚必別設雖然或據方適變或隨時救弊所以不能不別設也。本山開創於豊聰皇子中興于慈忍老人中興之初欲結大界設僧坊未果至第二世慈門信光和尚其事遂成衆僧集和律規大行而其所別設凡数十條並所以隨方救時者也。頃載予不揣應挙來首其衆故與衆相和刪補其舊規分為四件。都五十條。更立厨規二十條以教浄人。古儒曰人之有道也飽食煖衣逸居而無教則近於禽獣雖浄人不可無法又以僧中尋常所行方法隨類録次總名曰龍山清規庶上報先人慈恩下資後裔慧行而藉是僧儀繼於萬代佛法被於無窮。

時

正徳三年歳次癸巳臘月二十三日

河州丹南郡青龍山埜中寺住持沙門慧淑湛堂和南題於即真居

（書き下し文）

龍山清規の序

我が佛の道は、唯だ戒定慧①にして、経律論②有って之れを詮顕③す。律蔵は、戒を詮⑤する所以にして、釋門の徒の大規なり。律規、既に備わる。なんぞ必しも別に設けん。しかりと雖も、或は方⑥に據って適變し、或は時に隨って弊を救う。別に設けざること能わざる所以なり。本山は、豊聰皇子⑦に開創し、慈忍⑧老人⑨に中興す。中興の初め、大界を結し⑩僧坊⑪を設けんとして未だ果さず。第二世慈門光和尚⑫に至って其の事遂に成る。衆僧集和して、律規大いに行わる。而して其の別に設る所、凡そ数十條。並びに方に隨い、時を救う所以の者なり。頃載⑬、予、揣らずして挙に應じ、來て其の衆に首たり。故に衆と相い和して、其の舊規を刪補して、分て四件と為す。都て五十條。更に厨規二十條を立て、以て浄人⑭に教ゆ。古儒の曰く、人の道有るや、飽食、煖衣、逸居して、教え無ければ、則ち禽獣に近し⑮。浄人と雖も法無くんばあるべからず。又、僧中尋常に行う所の方法を以て類に隨って録次⑯し、總て⑰名けて龍山清規と曰う。庶くは、上、先人の慈恩⑱に報じ、下、後裔の慧行⑲を資けん。而して是れに藉り⑳、僧儀㉑、萬代に繼ぎ、佛法、無窮㉒に被らん。

時に

正徳三年歳次癸巳㉓臘月㉔二十三日

河州丹南郡青龍山埜中寺住持沙門慧淑湛堂㉕、和南㉖して、即真居㉗に於いて題す㉘。

（語注）

①戒定慧（かいじょうえ）戒学・定学・慧学のこと。総称して三学。仏道を修行するものが必ず修めるべき三つの基本的な修行の項目。戒律・禅定・智慧を身につけることの三つを指す。

②経律論（きょうりつろん）仏教典籍の総称。経蔵・律蔵・論蔵。これは先の戒定慧に対応し、戒学は律蔵に、定学は経蔵に、慧学は論蔵によって導き深められる。

③詮顕（せんけん）詮はつぶさにに説く。

④律蔵（りつぞう）仏教教団の禁止条項を含む生活規則や運営規範を記した典籍。

⑤詮（せん）そなわる。そなえる。

⑥方（ほう）ところ。場所。

⑦豊聰皇子（とよとみみのみこ）聖徳太子のこと。

⑧慈忍（じにん）字は慈忍、諱は慧猛（一六一三～一六七五）野中寺中興第一世。

⑨老人（ろうじん）年取った僧に対する敬称の「老師」に近い意味か。

⑩結大界（けつだいかい）大界とは、律蔵に定められた区域のこと。結大界とは、律蔵の定められた作法により、一定の区域を大界と定めること。ここにおける結大界の意味は、野中寺を律宗寺院として完全なものにしようとすること。

⑪僧坊（そうぼう）本来の僧坊の意味は、僧侶たちが居住する建物のことであるが、ここにおける僧坊とは、戒律を厳守する僧たちが、律規に従って生活する場所である。この戒律僧坊を有することが、律宗寺院としては、一派の本山となることであった。近世日本の律宗においては、一つの派に僧坊は一カ所とされており、もし別の場所に僧坊を建てるなら、旧来所属の派を退派しなければならなかった。

⑫慈門光和尚（じもんこうわじょう）字は慈門、諱は信光。宝永四年（一七〇七）没。野中寺第二世。

⑬頃載（けいさい）近年、近頃。このころ。

⑭浄人（じょうにん）僧院で働く人。正式の僧侶ではなく、比丘の給仕者。庫裏の台所で働くことが多い。

⑮古儒曰、人之有道也、飽食煖衣逸居而無教、則近於禽獣（こじゅいわく云々）『小学』内篇、立教。「孟子曰、人之有道也、飽食煖衣逸居而無教、則近於禽獣」

⑯録次（ろくじ）次は、ならべる、つらねるの意味。

⑰總（そう）あつめる、たばねる。

⑱慈恩（じおん）ここでは、先人の慈しみの恩

⑲慧行（えぎょう）知識？

⑳藉是（これにより）藉は、よる、たよるの意味。

㉑僧儀（そうぎ）僧のすがた。ここでは、僧伽のすがたの意味か。

㉒無窮（むきゅう）きわまりがない。無限。

㉓正徳三年歳次癸巳（しょうとくさんねんさいじみずのとみ）一七一三年。

㉔臘月（ろうげつ）陰暦十二月。

㉕慧淑湛堂（えしゅくたんどう）字が湛堂（たんどう）、諱が慧淑（えしゅく）。一六六九～一七二〇。野中寺第六世。

㉖和南（わなん）サンスクリット語のvandanaの音写。礼拝、敬礼、敬首の意味。

㉗即真居（そくしんきょ）野中寺の衆首（しゅしゅ）である住持の居室。

㉘題（だい）しるす。ある事物につき詩文を作る。

（現代語訳）

龍山清規の序

我が佛道においては、戒・定・慧の三学が重要であり、経・律・論の三蔵が三学を具に説き、あきらかにしている。律蔵は、戒をそなえる原因である。そして釈迦の弟子にとっては、大いなる規則である。釈迦が定めた律規が既に存在しているのに、どうして律蔵とは別の規則を設ける必要があるのだろうか。しかしながら、或いはその地方によって適宜改変し、或いはその時代に合わせて既に役に立たなくなっている規則を助けるのである。これが、律蔵とは別に規則を設けるべき理由である。この青龍山野中寺は聖徳太子によって開創され、慈忍慧猛によって中興された。中興されたときに、大界を結界して戒律厳守の僧坊を設けようとして、これを果たせなかった。野中寺第二世慈門信光和尚の時に、このことが遂に成就し、衆僧が集和して律規が大いに行われるようになった。そして野中寺において別に設ける規則は、凡そ数十條である。みなその地方に隨い、時代に役に立たなくなった規則を救う手段である。近年、私ははからずしも推挙に応じて野中寺一派の衆僧の衆首として、野中寺の住職となった。故に衆僧と相い和して野中寺における旧規を刪補して、四つに分類した。都合五十條である。更に、厨規二十條を立てて浄人に教え示す。古儒の曰く、「人の道というのは、食べたいだけ食べ、着たいだけ着て、ぶらぶら暮らし、ただそれだけで教育がないとなれば、その人は、禽獣にも等しいものである。」と。浄人といえども、法規はあるべきである。また、僧伽で常に行われている行事作法を分類し、記録し、ならべている。集め束ねてこれを龍山清規と名付ける。願わくは、上には、野中寺の先徳の慈恩に報い奉り、下には、野中寺一派の後裔たちの慧行を助けることを。これによって、僧伽の姿が萬代にまで継承され、佛法が無限に及ぶように。

時に

正徳三年歳次癸巳十二月二十三日

河州丹南郡青龍山埜中寺住持沙門慧淑湛堂、和南して即真居にて記す。

龍山清規

衆僧定　沙門慧淑湛堂編修

【原文３】（以下、僧規二〇条）

僧規

一、當以毘尼学為本、兼習経論。講演開導擇其人任之。　夏中専講制教、春冬二時兼演化教。挙講主但取堪能。不必論界内外藹上下。

（書き下し文）

一、當さに、毘尼の学を以て本と為し、兼て経論を習う①べし。講演、開導、其の人を擇んで之を任せよ。　夏中②は、専ら制教③を講じ、春冬の二時には、兼て化教④を演べよ。講主⑤を挙げるは、但し堪能を取れ。必ずしも界の内外⑥、藹の上下⑦を論ぜず。

（語注）

①毘尼の学を以て本と為し、兼て経論を習う（びにのがくをもってもととし、かねてきょうろんをならう）毘尼の学は、律学のこと。律学を本宗とする。しかし律学のみではなく、諸々の経論を兼学する。野中寺は、律宗

本山を公称し、後に幕府の認可も得るが、戒・定・慧の三学を兼修するという立場から、慧学については、八宗兼学を旨としていた。

②夏中（げちゅう）夏安居の最中のこと。

③制教（せいきょう）律宗の教判による戒律のこと。律蔵に説かれた教え。

④化教（けきょう）律宗の教判による律蔵以外の仏教の教え。経典・論書に説く教え。華厳、三論、法相の教えなど。

⑤講主（こうしゅ）講師のこと。

⑥界の内外（かいのないげ）界内は、僧坊内のこと。界外は、僧坊の外のこと。

⑦臈の上下（ろうのじょうげ）臈は戒臈のことで、具足戒を受戒してからの年数。

（現代語訳）

一、まさに、律学を以て本宗とし、兼て経典・論書を習うべきである。講演や開導は、講師となるべき人を撰んで、これをを任命せよ。　夏安居中は、専ら律蔵・律典を講じ、春冬の二時には、兼て経典・論書の教を演べよ。講師を任命するには、ただ教義に堪能な人を取るべきである。必ずしも界の内外や、戒臈の上下を論じない。

【原文４】

一、凡度沙弥受具戒不得在界外私許當於本山乞衆僧聴許證明。　除有故得衆許。

（書き下し文）

一、凡そ、沙弥を度し具戒を受けしむ①は、界外②に在って私に許すことを得ず。當に本山③に於いて、衆僧の聴許證明を乞うべし④。　故有りて、衆許を得るを除く。

（語注）

①沙弥を度し具戒を受けしむ（しゃみをどしぐかいをうけしむ）比丘戒に進むこと。

②界外（かいげ）僧坊の外。本山野中寺以外の場所。

③本山（ほんざん）ここでは野中寺のこと。

④衆僧の聴許證明を乞うべし（しゅぞうのちょうきょしょうみょうをこうべし）　野中寺では、明治初期に至るまで、自誓受戒の際には、必ず一派の衆僧の聴許と證明を乞うていた。

（現代語訳）

一、全般的に、沙弥を比丘戒に進ませるには、本山の外において、私的に許すことは出来ない。まさに本山野中寺に於いて、一派の衆僧の聴許證明を乞うべきである。　理由があって、一派の衆許を得ているものを除く。

【原文５】

一、他山比丘求属當派者界内衆僧當集和評議而告界外上座乃許之。

（書き下し文）

一、他山の比丘①、當派に属せんことを求めば、界内の衆僧、當に集和評議して、界外の上座に告げ②、乃ちこれを許すべし。

（語注）

①他山の比丘（たざんのびく）　他の僧坊において受戒した比丘のこと。

②界内の衆僧、當に集和評議して、界外の上座に告げ（かいないのしゅぞう、まさにしゅうわひょうぎして、かいげのじょうざにつげ）　まず僧坊内の比丘たちで評議したのち、僧坊の外の上座の比丘に伺いを立てるという二段階で許可を与えている。

（現代語訳）

一、他の僧坊にて受戒した比丘が、當派に所属したいと求めてくれば、まず界内の衆僧が、集和して評議し、ついで界外の上座に告げて、そこでこれを許すべきである。

【原文６】

一、凡有願入衆者當擇其器　不必論舊所宗但當看其信不信如何必知可進道方許之。又當令其於當派中隨請一人以為其師要在事々遵其教誡指示不任己心矣。

（書き下し文）

一、凡そ①、入衆②を願う者有らば、當に其の器③を擇ぶべし。　必しも舊の所宗を論ぜず④。但し、當に其の信不信如何と看、必ず道に進むべしと知って方にこれを許すべし。又、當に其れを當派の中に於いて隨て一人を請して以て其の師と為さしむべし。要ず、事々其の教誡指示に遵ひ、己心に任せざるに在り。

（語注）

①凡そ（およそ）全般的に。総括的にいって。

②入衆（にゅうしゅう）律院に入門すること。野中寺僧坊に入門すること。野中寺僧坊に入門する際には、「入衆要約」という誓約書を提出することになっていた。

③器（うつわ）度量、人物、人柄。

④必しも舊の所宗を論ぜず（かならずしももとのしょしゅうをろんぜず）　野中寺では、以前に所属していた宗派は問題にしなかったことがわかる。

（現代語訳）

一、全般的に、野中寺一派に入衆を願う者があれば、まさにその人物の器をみて擇ぶべきである。　必しも以前に所属していた宗派を論ずべきではない。但し、まさにその人物の仏道にたいする信不信はいかがであるかと見て、必ず仏道に精進することが出来ると知ったうえで、まさにこれを許すべきである。又、まさに、その人物を、當派の中の一人を請うて、以てその師僧と為さしむべきである。かならず、いちいちの事について、師僧の教誡

指示に遵ひ、自己中心の判断に任せないようにするためである。

【原文７】

一、別院比丘願建立僧坊者不得違拒。　此係忍和尚遺志當能知悉耳。

（書き下し文）

一、別院の比丘①、僧坊を建立せんことを願はば、違拒することを得ず。　此れ忍和尚②の遺志に係る。當に能く知悉すべし。

（語注）

①別院の比丘（べついんのびく）野中寺一派に所属する比丘。

②忍和尚（にんわじょう）野中寺派祖慈忍慧猛のこと。

（現代語訳）

一、野中寺一派に所属する比丘が、僧坊を建立したいと願えば、違拒してはならない。　これは、慈忍慧猛和尚の遺志に係ることである。まさに能く知悉すべきである。

【原文８】

一、新學比丘及沙弥不得獨住。　若有故不能隨衆當乞衆許仍請一師定為依止常住受其教誡也。

（書き下し文）

一、新學の比丘及び沙弥①、獨住することを得ず。　若し、故有て、衆に隨うこと能はずんば、當に、衆許を乞い、

仍て②一師を請うて、定めて依止③と為し、常に住して其の教誡を受くべし。

（語注）

①新學の比丘及び沙弥（しんがくのびくおよびしゃみ）受戒したばかりの比丘と沙弥のこと。

②仍て（よって）したがって。それがため。かくて。

③依止（えじ）依止師といい、新米の律僧を教導する師僧。

（現代語訳）

一、受戒したばかりの比丘及び沙弥は、獨りで住むことは出来ない。　もし理由があって、集団生活が出来ないならば、まさに衆許を乞うて、したがって、一人の師を請うて、依止と定めて、常に一緒に居住して、依止師の教誡を受けるべきである。

【原文９】

一、獣毛蚕綿不得着用。　除客舎暫借。

（書き下し文）

一、獣毛①、蚕綿②、着用することを得ず。　客舎の暫借を除く。

（語注）

①獣毛（じゅうもう）けものの毛。

②蚕綿（さんめん）蚕を養って作った綿。

（現代語訳）

一、獣毛、蚕綿を着用してはならない。　客舎において、暫く借用することを除く。

【原文10】

一、身所着衣皆當壊色。除襯身衣沐浴衣生麁布。

（書き下し文）

一、身所着の衣、皆な、當に壊色①なるべし。襯身の衣②、沐浴衣③、生麁布④を除く。

（語注）

一、身所着の衣、皆な、當に

①壊色（えじき）青・黄・赤・白・黒の標準的な色でない、濁った色。

②襯身の衣（しんしんのえ）肌着のこと。

③沐浴衣（沐浴の際に着用する衣類）

④生麁布（せいそふ）あらい麻布のこと。

（現代語訳）

一、身に着用する衣は、全て、まさに壊色であるべきである。襯身の衣と、沐浴衣と、生麁布とを除く。

【原文11】

一、衣色當如法。　近世多有浅黒染幾於白色是法滅相也。

（書き下し文）

一、衣色①、當に如法②なるべし。　近世多く浅黒染③有って、白色に幾し。是れ法滅の相④なり。

（語注）

①衣色（えじき）法衣の色。ここでは、律院で着用する袈裟・衣の色。衣は、律僧が着用する褊衫（へんざん）のこと。

②如法（にょほう）ここでは、律蔵で定められた通りの意味。野中寺所蔵の『律宗衣躰之事　野中寺派』によれば、「青・黒・木蘭」を「三如法色」とする。青は、萌黄色を少し黒く染めた深緑色。黒は、鼠色。木蘭は、茶褐色。

③浅黒染（あさぐろぞめ）白色に近い鼠色のこと。野中寺所蔵の『律宗衣躰之事　野中寺派』には、鼠色について、「深黒と白にちかきは不如法なり」と記されている。

④法滅の相（ほうめつのそう）仏法が滅亡したしるし。

（現代語訳）

一、袈裟・衣の色は、まさに如法にすべきである。　近世、白色に近い鼠色の浅黒染が多く有るが、これは仏法が滅亡したしるしである。

【原文12】

一、甜酒糟蔵物酒和羹蟲苦酒及烟草不得服用。　芝祖云糟蔵物気味全在猶能酔人宜節約之。

（書き下し文）

一、甜酒①、糟蔵物②、酒和羹③、蟲苦酒④、及び烟草⑤、服用することを得ず。　芝祖⑥云く、糟蔵物、気味全く在て、猶、能く人を酔す。宜く之れを節約すべし。

（語注）

①甜酒（てんしゅ）甘酒。ちなみに、野中寺の門前には「不許酒肉五辛入山門」の石碑が建ててある。

②糟蔵物（そうぞうもつ）酒粕を用いた食物か？

③酒和羹（しゅわかん）酒をあわせたあつもの。

④蟲苦酒（ちゅうくしゅ）不明。

⑤烟草（えんそう）たばこ。

⑥芝祖（しそ）霊芝大智律師元照のこと。

（現代語訳）

一、甜酒、糟蔵物、酒和羹、蟲苦酒、及び烟草は、服用してはならない。　大智律師が云うように、糟蔵物は、酒の気味が全く在て、なお能く人を酔せる。これを節約するべきである。

【原文13】

一、常當行忍慈互相和合勿恣逞人我攻闘是非。

（書き下し文）

一、常に、當に忍慈①を行じ、互相に和合すべし。恣に人我②を逞して、是非③を攻闘④することなかれ。

（語注）

①忍慈（にんじ）忍び耐えることと慈しむこと。

②人我（にんが）個人存在としての我。ここでは、他人に対して自己を主とみなして執着する心。

③是非（ぜひ）正しいこととまちがったこと。物事のよしあし。

④攻闘（こうとう）攻め闘うこと。

（現代語訳）

一、常に、まさに忍耐と慈みを行い、互いに和合すべきである。恣に人我を逞しくして、是非を攻闘してはならない。

【原文14】

一、凡斎供不得盛饌。　若待賓客亦不過菜羹三品。

（書き下し文）

一、凡そ、斎供①は盛饌②なることを得ず。　賓客を待するごときも、亦た、菜羹三品に過ぎざれ。

（語注）

一、凡そ、

①斎供（さいく）昼食の時の供物。
②盛饌（せいせん）盛大なお供え物。

（現代語訳）

一、全般的に、斎供は盛大なお供え物。になってはいけない。　賓客を接待するような場合も、亦た、菜とあつものは、三品を過ぎてはならない。

【原文15】

一、佛祖忌辰當設供諷経以報慈蔭衆檀忌辰亦應不闕追修薦福。　現前衆臨時不得他行縦先出者亦應還來若有故不能還當馳書知事告之。

（書き下し文）

一、佛祖①の忌辰②、當に設供諷経③して、以て慈蔭④を報ずべし。衆檀⑤の忌辰、亦た應に追修薦福⑥を闕かざるべし。　現前の衆、時に臨んで他行⑦することを得ず。縦い先出する者、亦た應に還り來るべし。若し故有て還ること能はざれば、當に書を知事⑧に馳せて之れを告ぐべし。

（語注）

①佛祖（ぶっそ）仏教の開祖釈尊及び、代々の祖師たち。祖師は、主に律宗の祖師で、南山大師道宣、大智律師

元照、興正菩薩叡尊、野中寺中興開山慈忍慧猛、野中寺第二世慈門信光、野中寺第三世戒山慧堅や、弘法大師空海などである。

②忌辰（きしん）命日。

③設供諷経（せっくふぎん）供物を設けて、読経すること。読経には、もっぱら梵網経十重禁戒が用いられた。

なお、南山・大智の寮祖には、中国で作製された礼讃文を読誦していた。

④慈蔭（じおん）仏祖たちの慈悲を被っていること。

⑤衆檀（しゅうだん）檀家・信者たち。

⑥追修薦福（ついしゅうせんふく）追福を祈ること。追福の法要としては、梵網経十重禁戒の読誦や光明真言会などが執り行われた。

⑦他行（たこう）所用で他所へ行くこと。

⑧知事（ちじ）本稿第二章第一節参照。僧坊内で修行中の比丘が、毎月交代で勤める役職。僧坊内の庶務・雑務を取り扱う。

（現代語訳）

一、釈尊や代々の祖師の命日には、まさに設供諷経して、釈尊や代々の祖師の慈蔭を報ずるべきである。檀家・信者の命日にも、まさに追福を祈ることを欠かしてはならない。　僧坊に常住している衆僧は、仏祖・衆檀の命日にあたっては、時に臨んで他所に外出してはならない。たとえ先に外出していたとしても、まさに還り来べきである。もし理由があって、還ることが出来なければ、まさに手紙を知事に送って、このことを告ぐべきである。

【原文16】

一、晨昏課誦不得無故不到。　是祝國報恩要務不得偸嬾也。

（書き下し文）

一、晨昏の課誦①、故無くして到らざることを得ず。　是れ祝國②、報恩③の要務④、偸嬾⑤することを得ず。

（語注）

①晨昏の課誦（じんこんのかじゅ）朝夕の勤行のこと。勤行の法則は、『三時勤行法則　野中寺』として現存している。

②祝國（しゅっこく）国家を祝祷すること。朝夕の勤行において、「国界清平」を祈願している。

③報恩（ほうおん）釈尊や代々の祖師に対する感謝。祖師の月命日、祥月命日には、梵網経十重禁戒を読誦していた。

④要務（ようむ）大切な務め。

⑤偸嬾（ちゅうらん）おこたりをぬすむ。骨惜しみをしてなまける。ひまをぬすんで怠ける。

（現代語訳）

一、朝夕の勤行は、理由無くして欠席してはならない。　これは祝國・報恩の大切な務めである。骨惜しみをし

てなまけてはならない。

【原文17】

一、僧中事務當隨作相便出不得怠慢。

（書き下し文）

一、僧中の事務①、當に作相②に隨て、便ち出ずべし。怠慢なることを得ず。

（語注）

①僧中の事務（そうちゅうのじむ）僧坊内の諸行事。朝昼夕の勤行や、食事、定例の法要、臨時の法要など。

②作相（さそう）ここでは、鐘や木版を鳴らして、連絡すること。鐘・木版・雲版が、野中寺に現存している。

（現代語訳）

一、僧坊内の諸行事は、まさに作相の合図に隨て、すなわちすぐに出席すべきである。怠ってなおざりにしてはならない。

【原文18】

一、有事欲他適者當告衆首并知事待許乃出。　事畢應速還不得無故久留。

（書き下し文）

一、事有って①、他に適かん②と欲せば、當に衆首③并に知事④に告げて、許を待って乃ち出ずべし。　事畢らば、應に速還⑤すべし。故無くして、久く留ることを得ず。

（語注）

①事有って（ことあって）用事があって。事情があって。

②他に適かん（たにゆかん）他所へ行くこと。

③衆首（しゅしゅ）僧坊の代表者。

④知事（ちじ）【原文15】語注⑧参照。

⑤速還（そくかん）速やかに帰還すること。

（現代語訳）

一、用事が有って、他所に行こうとおもえば、まさに衆首并に知事に告げて、許しを得てから、出発すべきである。　用事が畢れば、まさに速かに帰還すべきである。理由無しに、久く留ることは出来ない。

【原文19】

一、不得棄廃本宗之業徒専於外典詩文等学。

（書き下し文）

一、本宗の業①を棄廃②して、徒に外典の詩文等の学③に専ら④なることを得ず。

（語注）

①本宗の業（ほんしゅうのぎょう）ここでは、律宗の学問のこと。

②棄廃（きはい）すてて、やめてしまうこと。

③外典の詩文等の学（げてんのしぶんとうのがく）仏教以外の漢籍の詩文学。

④専ら（もっぱら）ひとすじに。ひたすら。

（現代語訳）

一、本宗である律宗の学問を棄廃して、いたずらに、仏教以外の漢籍の詩文等の学に、専らになることはいけな。

【原文20】

一、新學比丘及沙弥不得於界外講演開化。

（書き下し文）

一、新學の比丘及び沙弥①、界外②に於いて講演開化することを得ず。

（語注）

①新學の比丘及び沙弥（しんがくのびくおよびしゃみ）新學比丘も沙弥も、共に修行中の律僧。

②界外（かいげ）僧坊の外。他所。

（現代語訳）

一、新學の比丘及び沙弥は、（まだ修行中の身であるので）界外に於いて、講演や信者の教化をしてはしてはならない。

【原文21】

一、凡所為當先告知事不得檀行。

（書き下し文）

一、凡そ①、為す所、當に先ず知事に告ぐべし。檀②に行くことを得ず。

（語注）

①凡そ（およそ）全般的に。

②檀（だん）檀那の略。信者または檀家。

（現代語訳）

一、全般的に、為す所は、まさに先ず知事に告げるべきである。檀家や信者宅に行ってはならない。

【原文22】

一、二時更房當隨知事處分不得説其好不好。

（書き下し文）

一、二時の更房①、當に知事の處分に隨うべし。其の好不好②を説くことを得ず。

（語注）

①二時の更房（にじのこうぼう）年に二回、比丘寮、沙弥寮の部屋を交代すること。

②好不好（こうふこう）好きと嫌い。

（現代語訳）

一、年に二回の更房は、まさに知事の處分に隨うべきである。そのことに好き嫌いを言ってはならない。

【原文23】

右僧規二十條係貞享甲子元年仲冬望日當派衆僧議定同立已勒版帳不得違犯。

（書き下し文）

右、僧規二十條、貞享甲子元年①仲冬望日②、當派衆僧、議定同く立るに係る。已に版帳③に勒す④。違犯することを得ず。

（語注）

①貞享甲子元年（じょうきょう、きのえね、がんねん）一六八四年。

②仲冬望日（ちゅうとうぼうじつ）陰暦一一月一五日

③版帳（はんちょう）横長の木版。野中寺に現存する。

④勒す（ろくす）彫る。刻む。

（現代語訳）

右の、僧規二十條は、貞享甲子元年の一一月一五日に、當派の衆僧が、議定で同意したものに係る。すでに版帳に刻んでいる。違犯してはならない。

【原文24】（以下、寮規一三条）

寮規

一、房中常須淨潔不得狼藉。

（書き下し文）

一、房中①、常に須く②、淨潔③なるべし。狼藉④なることを得ず。

（語注）

①房中（ぼうちゅう）僧坊の室内。野中寺では、比丘寮・沙弥寮において、個室が与えられていた。

②須く（すべからく）…することが必要である。

③淨潔（じょうけつ）きよく、けがれがない。

④狼藉（ろうぜき）取り散らかってみだれる。

（現代語訳）

一、僧坊の房中は、常に須淨潔にしておくことが必要である。取り散らかってみだれていてはいけない。

【原文25】

一、於上中下座常存禮節。

（書き下し文）

一、上・中・下座①に於いて、常に、禮節②を存すべし③。

（語注）

①上・中・下座（じょうちゅうげざ）法臈の上の者から下の者まで。

②禮節（れいせつ）礼儀のきまり。礼儀と節度。

③存すべし（そんすべし）保つべし。

（現代語訳）

一、法臈の上の者から下の者まで、常に、礼儀と節度を保つべきである。

【原文26】

一、毎須検校勿令失火。

（書き下し文）

一、毎に①、須く、検校②すべし。失火③せしむること勿れ。

（語注）

①毎に（つねに）常に。

②検校（けんぎょう）取り調べる。調べたずねる。検討。
③失火（しっか）過失から火事をおこすこと。

（現代語訳）
一、つねに、（室内を）点検・検討すべきである。失火をおこしてはならない。

【原文27】
一、房中什物、藏中書籍隨所借用宜切保護。若有損失應補備之。

（書き下し文）
一、房中の什物①、藏中の書籍②、借用する所に③隨て、宜く切に④保護⑤すべし。若し損失有らば、應に之れを補い備す⑥べし。

（語注）
①房中の什物（ぼうちゅうのじゅうもつ）僧坊の中の日常の器具。
②藏中の書籍（ぞうちゅうのしょせき）経蔵に所蔵の書籍。
③所に（ところに）行為の対象になる物・事。または、所以。理由・立場・方法。
④切に（せつに）しきりに。ふかく。程度の深刻さを示す。まこと。ねんごろ。

⑤保護（ほご）気をつけて、かばい守ること。
⑥補い備す（おぎないびす）補い備える。

（現代語訳）
一、房中の什物、藏中の書籍は、借用する所に隨て、宜く大切に保護すべきである。もし損失すれば、まさにこれを補い備すべきである。

【原文28】
一、洗鉢應不脱袈裟不得與人語笑。

（書き下し文）
一、洗鉢①、應に袈裟を脱がざるべし。人と語笑②することを得ず。

（語注）
①洗鉢（せんぱつ）食事に師要した鉄鉢を洗うこと。野中寺では、大正時代まで、食事には鉄鉢を使用していた。
食後に、鉄鉢を洗う作法があった。
②語笑（ごしょう）語り笑うこと。

（現代語訳）

一、食後に、鉄鉢を洗う時は、まさに、袈裟を脱いではいけない。人と語笑してはならない。

【原文29】

一、念誦不得高聲。

（書き下し文）

一、念誦①、高聲②なることを得ず。

（語注）

①念誦（ねんじゅ）真言の念誦。僧坊の自室内にて、随意の真言を繰り返し唱えること。

②高聲（こうしょう）高い声。大きな声。

（現代語訳）

一、自室にて真言を念誦する時は、大きな声になってはならない。

【原文30】

一、有病當互以慈心始終看之。

（書き下し文）

一、病有らば①、當に、互に②、慈心③を以て、始終④之を看る⑤べし。

（語注）

①病有らば（やまいあらば）僧坊内で病人が出た場合。

②互に（たがいに）相互に。修行僧同志が互いに。

③慈心（じしん）慈しみの心。

④始終（しじゅう）始めから終わりまで。たえず。

⑤看る（みる）みまもる。みとる。看護。

（現代語訳）

一、僧坊内で病人が出た場合は、まさに、互に慈しみの心をを以て、たえず看病するべきである。

【原文31】

一、不得破壊牆壁。

（書き下し文）

一、牆壁①を破壊することを得ず②。

（語注）

①牆壁（しょうへき）かきねや壁。へだて。

②破壊することを得ず（はかいすることをえず）かつて隔ての壁を壊すものがいたのであろうか。

（現代語訳）

一、僧坊内の牆壁を破壊してはならない。

【原文32】

一、常當摂心不得雑話喧笑。

（書き下し文）

一、常に、當に心を摂して①、雑話②喧笑③することを得ず。

（語注）

①心を摂して（こころをせっして）心をおさめる。ととのえる。ただす。

②雑話（ざつわ）雑談。統一のない話。

③喧笑（けんしょう）やかましく笑う。

（現代語訳）

一、常に、心をおさめて、雑話・喧笑することはならない。

【原文33】

一、與食於乞児及鳥獣應減己食分。不得以分外施之。

（書き下し文）

一、食を乞児①及び鳥獣に與えば、應に己が食分②を減ずべし。分外③を以て之れを施すことを得ず。

（語注）

一、食を

①乞児（こつじ）食糧を求める子供。

②己が食分（おのがじきぶん）自分に与えられた食事。

③分外（ぶんがい）自分に与えられた以上の。

（現代語訳）

一、乞児や鳥獣に食糧を与えるならば、まさに自分に与えられた食糧から出すべきである。自分に与えられた以上の食糧を以て、施してはならない。

【原文34】

一、不得不着袈裟至食厨浴室。　除掃除洗濯時。

（書き下し文）

一、袈裟を着せずして、食厨浴室①に至ることを得ず。　掃除洗濯の時を除く。

（語注）

①食厨浴室（じきちゅうよくしつ）食堂・厨房・浴室。

（現代語訳）

一、袈裟を着用せずに、食堂・厨房・浴室に立ち入ってはならない。　（但し）掃除・洗濯の時を除く。

【原文35】

一、剃髪洗面不應袒肩。

（書き下し文）

一、剃髪洗面、應に肩を袒ぐ①べからず。

（語注）

①袒肩（たんけん）かたはだを脱ぐ。

（現代語訳）

一、剃髪・洗面の時は、まさに肩はだを脱ぐべきではない。

【原文36】

一、常當掃除厠屋勿令不淨。

（書き下し文）

一、常に、當に、厠屋①を掃除すべし。不淨②ならしむること勿れ。

（語注）

①厠屋（しおく）便所。

②不淨（ふじょう）清浄でない状態。よごれたまま。

（現代語訳）

一、常に、まさに便所を掃除すべきである。汚れたままの状態にしておいてはいけない。

【原文37】（以下、文字学）

文字學　思尚法師云、我宗義学也、不旁通儒典而事講業者、恐未盡其義。苟義有未盡、則意何所在得意亡言自是学成之人。若初心向学須先尋文義可也。霊芝祖師云、夫教者所以辨其道、文者所以持其教。或墜則教不存、教不存則道不明。故文之於世是可廃耶。準此学道之人必當先学文。有助于道者亦不浅鮮。本邦学者多不始從事於此。故疎于読文失於辨音。既僻解其義、奚善得于意。

（書き下し文）

思尚法師①云く、我宗②の義学③也、儒典④に旁通⑤せずして、講業⑥を事とせば、恐くは未だ其の義⑦を盡さず。苟くも⑧義、盡きざること有れば、則ち意、何にか所在せん。意を得て言を亡ず。自ら是れ学成の人⑨なり。若し初心向学のもの、須く⑩先ず文義⑪を尋ぬ可きなり。霊芝祖師⑫の云く、夫れ教は、其の道を辨ずる⑬所以⑭、文は、其の教を持する所以なり。或いは、墜せば則ち教は存せず、教、存せずんば、則ち道、明かならず。故に、文の、世において是れを廃すべきや、と。此れに準じて学道の人⑮、必ず當に先ず文を学せよ。道に助け有れば、亦た浅鮮⑯ならず。本邦の学者⑰、多く事を此より始めず。故に文を読むに疎く、音を辨ずるを失す。既に⑱其の義を僻解⑲し、奚んぞ善く意を得んや。

（語注）

①思尚法師（ししょうほうし）不明。

②我宗（わがしゅう）律宗か。

③義学（ぎがく）教義の学。也、

④儒典（じゅてん）儒教の典籍。

⑤旁通（ぼうつう）あまねく通じる。ひろくつくす。

⑥講業（こうぎょう）講義などの事業。

⑦其の義（そのぎ）義は、意味。わけ。たてまえ。

⑧苟くも（いやしくも）かりにも。もしも。

⑨学成の人（がくじょうのひと）学問が大成された人。

⑩須く（すべからく）…することが必要である。

⑪文義（ぶんぎ）文章の意味。

⑫霊芝祖師（れいしそし）大智律師元照。

⑬辨ずる（べんずる）わきまえる。分別する。明らかにする。

⑭所以（ゆえん）そうするについての方法、理由。

⑮学道の人（がくどうのひと）仏道を学ぶ人。ここでは、律学・戒学の人。

⑯浅鮮（せんせん）少ない。

⑰本邦の学者（ほんぽうのがくしゃ）日本の仏教学者。律学者。
⑱既に（すでに）…であるからには。
⑲僻解（へきかい）偏った解釈。

（現代語訳）

思尚法師が云う、我宗の教義学は、儒教の典籍にあまねく通じることなくして、講義・講演をしたところで、恐くは未だその義を盡さないだろう。もしも義が、盡きないことが有れば、則ち意は、どこに所在するだろうか。意を得て言葉をなくす。自らこれは学成の人である。もし初心者で向学心のあるものは、まず文義を尋ねることが必要である。大智律師元照が云う、それ教は、その道を明らかにする方法であり、文は、その教を保持する方法である。或いは、（文が）なくなれば、教は存しない、教が存しないならば、道は、明かにならない。故に、文を、世において、廃すべきではないだろう、と。この言葉にのっとって、学道の人は、必ず、まさに先ず文を学ぶべきである。道に進むにおいて、助けとなることが、またすくなくない。わが国の仏教の学者は、多くの人は、学問をここより始めない。故に、文章を読むのに疎く、漢字の音を分別することを失う。その義を僻解しているからには、どうして善く意を得ることができるだろうか。

第三節　『青龍山清規』の思想的特色

以上、『青龍山清規』を釈読してきたが、ここでその思想的特徴をまとめてみよう。内容は全体的に仏教思想

に基づく穏当なもので、かつ謹厳な戒律を説くものとなっている。特に野中寺外との関わり、僧坊内での起居については具体的な指針が明示されている。

ただ一方で、漢籍、儒教との関わりを連想できる点もあり、注目される。例えば、【原文19】の僧規では、「本宗の業を棄廃して、徒に外典の詩文等の学に専らなることを得ず」と記されている。文字通り取れば、仏典以外の「外典」は低く評価されていると言える。しかし、これは「本宗の業」をなおざりにして「外典」の学に専念するようなことがあってはならないと説くもので、必ずしも「外典の詩文」そのものが完全に否定されているわけではない。仏典の読解の前提や支援として外典も一定の評価を与えられていると考えられる。

同様に、【原文27】の寮規においても、「蔵中の書籍」の「保護」が説かれているが、特に仏典と外典との区別はなされていない。漢籍を含む書籍全般が尊重されていると考えられる。

また、この寮規で示される個々の内容は、仏教的だとも言えるが、必ずしも寺院内の規則に限ったことではない。例えば、大阪学問所「懐徳堂」は儒教（朱子学）を基本とする漢学塾であったが、その寮生を対象とする「定書（さだめがき）」には、次のようなものがある。湯浅邦弘編著『増補改訂版懐徳堂事典』（大阪大学出版会、二〇一六年）に従って現代語訳で示す。

・寄宿生は私事による外出は一切認めない。ただし、やむを得た用字やその宿先（勤務先・実家など）から断りがあった場合は例外とする。（「宝暦八年定書」）

・書生の面々、お互いに申し合わせて行儀を守り、かりそめにも足を投げ出して座ったり、だらしなく横になったりしてはならない。（「安永七年六月定書」）

・学問に関する談義や典雅な話題の他は、無益の雑談を慎み、場所柄をわきまえ、鄙俗な談義は堅く停止とする。
（同）

これらは、『青龍山清規』の寮規の一部と類似しているとも言える。寮生に示す規律は、特に仏教、儒教という枠では捉えられない一面もあったと思われる。

さらに注目されるのは、「文字学」の項である。ここではまず思尚法師の言として、儒教の典籍にあまねく通じることなくして、講義・講演をしたところで、恐くは未だその義を盡さないだろうと説かれている。すなわち漢訳仏典を学ぶ上で、漢文読解力が欠かせないということである。仏教の教えの義（＝意味）を、間違って理解しないように、漢文を読む力を養うべきであることが述べられている。

ただ、ここでは、「儒典」に「旁通」することが大切だとされている。漢文の読解力を養うのであれば、広く漢籍を読めばいいのであって、例えば道教や諸子百家の典籍でもよいはずである。それが「儒典」と明示されているのはなぜだろうか。

また、これに続く大智律師元照の言葉では、「文」と「教」と「道」の関係が説かれている。文によって教えが存在し、教えによって道が明らかになるという。ここでことさらに「文」の必要性が説かれているのは、仏教の内、特に禅の立場として「不立文字」があることを念頭に置いたものではなかろうか。文字を介さずに真理を悟るという思想は、もともと中国古代の『荘子』に見られる高度な哲学であったが、インドから中国へ仏教が伝来した際、中国側では老荘思想に近づける形で咀嚼した。いわゆる格義仏教であり、その一つの論点がこの文字と真理との関係であった。

ここでは、決して「文」を否定しているわけではない。しかし、当時の仏教界を見渡して、「文」を軽視する傾向があるというのである。初学者にとって、いきなり「道」（真理）へたどり着くのは容易なことではない。だからまず、漢字の音と義を正しく学ぶことが肝要であると説くのである。

このように、「文字学」では、「不立文字」とは異なる立場によって、漢字漢文の着実な学習を奨励している。そのような学習目的に最もふさわしい教材として、伝統的な漢籍、特に儒教経典が取り上げられていると考えられる。四書五経は漢文の基本であり、漢訳仏典もそうした漢語の知識の上に成立しているからである。ここに『青龍山清規』の大きな特色が見られると言えよう。それは、単純に仏教、儒教という枠組みで切り分けられるものではなかったのである。

第四章　『三彝訓』における神儒仏融合思想

前章では、『青龍山清規』を解読しつつ、日本近世戒律復興運動における仏教の特色について考えてきた。そこには、これまで一般に考えてきたような「仏教」対「儒教」という単純な構図では割り切れない一面があった。

そこで次に本章では、儒教側からの排仏論に対して仏教側がどのように対応したのかについて考察してみたい。具体的には、浄土宗の僧侶大我の著作『三彝訓』を取り上げる。

近世日本の儒学者は、概ね排仏論の立場に立っていた。林羅山、山崎闇齋、山片蟠桃の排仏論などが有名である。一方、仏教側から排仏論に対する反論もあった。仏教側からの反論は、護法論と呼ばれている。近世に著された護法論は多数あるが、その中でも著名なものの一つが『三彝訓』である。しかしながら、『三彝訓』についての先行研究は乏しく、その神儒仏一致の思想について詳述した論文はほとんど見当たらない。そこで本章においては、『三彝訓』の著者大我の生涯と、『三彝訓』の内容を概観し、その神儒仏一致の思想の特徴を明らかにしたい。

まず、大我についての先行研究は、以下の通りである。

服部英淳「大我上人―紙袋法師」『浄土』十六―二所収、一九五〇年

中野三敏「大我狂簡」中野三敏著『江戸狂者傳』所収、二〇〇七年

また、大我の伝記としては、正法寺三十五世呵成「大我上人小伝」（『夢菴戯歌集』所収、一八九七年）があ

るのみである。

大我には、近世の僧侶に多く見られる「行業記」に類するような、遺弟たちによる伝記の編纂がなく、その生涯の事績が纏められていない。上記の『小伝』も、ようやく明治期になってから纏められたものである。ここでは、上記の先行研究に依拠しつつ、大我の生涯を概観したい。

大我は、その自著『阿弥陀経略纂』『性悪論』によれば、宝永六年（一七〇九）の生まれと考えられる。出自は不明で、播州赤穂藩士の妾腹であったと考えられる。

幼児期の大我については、詳細は不明であるが、乳母蓮心によって養育されたことが知られる。

その後、おそらくは七、八歳の頃、自らの意志で出家を決意し、江戸湯島の霊雲寺に入り、慧光に従って出家得度した。霊雲寺は、五代将軍綱吉の帰依により、一代の学僧浄厳が開基した真言宗の寺で、慧光はその第二代住職であった。その後十二年間、大我は、慧光の下にあって、仏典、漢籍、和歌等を学習し、併せて、おそらくは真言密教の修行を修め、真言宗の秘法の伝授等も受けたことであろう。

しかし、その勤勉ぶりを同輩から嫉まれ、十二年目にして、止むを得ず霊雲寺を去らなければならなかった。

享保十三年（一七二八）大和吉野の西行庵に入り、ここで三年間修行する。霊雲寺における十二年間の修行が、書物と対峙する学問修行が中心であったであろうことを思えば、吉野における修行は、大自然の中における山林修行が中心であった。『大我上人小伝』にも指摘されているように、「臂を焚き、掌を燈し、皮を剥ぎ、血を刺し、仏に供養し」というような古来山林修行者によって行われていた苦行が実践されたのである。　そしてある夜、巌下に疲労困憊した時、神秘体験を得て、浄土宗の念仏の教えに開眼する。時に享保十六年（一七三一）大我二十六歳であった。

その後、諸国を巡った大我は、再び江戸に出て、霊雲寺を訪ねる。旧師である慧光と面談し、真言宗より浄土宗の方が勝れていると断言したため、慧光からは絶縁されることになる。すぐれた師匠を求める大我は、浅草寺に祈り、啓示を得て、鎌倉光明寺の真察僧正を尋ね、弟子となる。以降、延享二年（一七四五）真察が遷化するまで、大我は、真察の膝下にあったのである。因みに真察は、元文三年（一七三八）に浄土宗総本山の京都知恩院第四十九世法主となり、大我も随行して、知恩院に赴いている。

真察の遷化の後、大我は洛東に隠遁していたが、請われるままに、山城男山八幡の名刹正法寺第二十二世住職となる。しかし、名刹の住職としての日々は、自由を好む大我にとっては、囚われの身に等しく、憂鬱なものであった。

三年間住職の席にあった大我であったが、ある日ついに我慢出来ず、狂人を装い、庭の大石を投げ、長刀を振り回し、大暴れした。寺内の僧侶たちや檀信徒たちは、恐れかつあきれて、大我の引退を許すに至った。大我は勇んで正法寺を後にして、洛東岡崎の庵に再び隠遁した。庵は「夢菴」と命名されている。　以後、大我は、名刹の住職になることはなく、庵に住んで文人詩友と交わりつつ、著作に励むという自由な隠遁生活を送っている。明和年中には、活動の拠点を京都から江戸に移し、浅草寺の東に庵を結び、「愛蓮菴」と命名した。大我は、天明二年（一七八二）八月十五日に、七十四歳で死去するが、遺言により遺体は綾瀬川に水葬されたという。以上が大我の生涯の概略である。

以上の概略から知られるのは、大我は、既成仏教に所属するものの、その内部に潜む俗物性や、形骸化している諸規制に対して強い嫌悪感を抱いているということである。一方で、同好の文人詩友とは盛んに交際をもっている。また、公刊された四十部以上の著書についても、仏書や儒教関係の注釈書から、戯作的なものまで含まれ、

その幅広い教養が窺われる。大我は、身を僧籍に置きながらも、自由と知的好奇心を持ち続けた稀代の教養人と言えるのではないだろうか。

その著『三彝訓』は、宝暦八年（一七五八）の序・跋をもつ刊本で伝わっている。『日本思想大系五七、近世佛教の思想』（柏原祐泉・藤井学校注、一九七三年、岩波書店）には、その底本となった原文と、柏原祐泉校注による書き下し文が収録されている。本論文においても、右の日本思想大系本を用いることとする。

『三彝訓』の概要は、その序において大我の弟子円中天理が次のように述べている。

然晩学遞不能容。娟疾其之異已。将詆挫俾　不通者弗亦鮮矣。吾師恪夫弊風。乃撰彝訓。　精義弁惑使三如一。

すなわち、神儒仏の後学たちは、お互いに相手の教えを受け入れず、そしり合っているものが多い。吾が師（大我）は、その良くない風潮をただし、神儒仏の三教をして一致させようとしている、と述べている。この趣旨こそ、『三彝訓』の概要と言えよう。

では、以下に『三彝訓』の内容を略述する。『三彝訓』は、遠方より著者大我のもとに訪れた朋と著者大我との問答によって、構成されている。

問答の冒頭は、著者大我が『大学考』という書物を著し、弟子の天理がこれを上梓したいと請うところから始まる。そこへ遠方より朋が来たり、大我と朋とが問答談論するのである。問答は六つある。

第一は、まず朋が言うには、物茂卿（荻生徂徠）の影響により、近ごろの学者は、作詩や漢文の手紙作りや、

書画篆刻を為すのみで、道を修めるという志がない。それなのに今あなたは、大学の注釈書『大学考』を世に出そうとするが、意味がある事だろうか、と問う。

これに対して大我は、以下のように答える。仁義の道を修めることが儒教の教えであるのに、徂徠は、仁義は聖賢の業であり、われわれが企て及ぶところではないと、狂ったことを言っている。そして、徂徠は自ら儒者と称するが、実は儒道をはばむものではないか。その影響で、今の儒者は、儒風を遠く離れ、道徳を修めず、文章や詩文が上達することを儒学だと思っている。私は仏道にあるものではあるが、先王の教えが世の行われないことを、黙って見ているわけにゆかず、かねてより正しい儒教を主張したいと思っていた。以上が、第一の問答である。

第二は、朋が以下のように尋ねる。仏教にも、儒教のような治国斉家の教えがあるのだろうか。或る人が言うことには、仏教は、君臣や父子の道を棄てて寂滅を求める教えであり、天下国家を安んずる教えはないということだが、いかがなものであろうか。

大我は以下のように答える。巍巍たる山に譬えられる仏教典籍の中に、どうして斉家の教えがないだろうか。蕩蕩たる海にも譬えられる仏典の中に、どうして人々を養う教えがないだろうか。いまだ仏典の世界へ入ったことのない者が、そのようなことを言うのである。わが釈迦牟尼仏は、悟りを開いた後に梵網経を説き、父母への孝順を勧め、孝を以て仏教の戒律であると教えている。また、入滅の時には、天上より飛来した釈迦の実母に対し、丁重に挨拶している。このように釈迦の五十年間の説法において、仁義忠孝が説かれなかったことはないのである。ましてや国王たちに対しては、優婆塞戒経や王法正理論を説き、仏教の戒律を守ることにより、国が治まり、道徳が保たれることを説いている。仏教は、天下を安んじ、民を安んずる教えである。以上が、第二の問

答である。

第三は、朋が以下のように尋ねる。儒教にも仏教にも天下を安んずる教えがあるということだが、神道にもあるのだろうか。太宰純（太宰春台）が、日本は東異の国であり、天照太神以来欽明天皇までは、天子といえども礼も義もなく、禽獣のような状態であった、と言っている。この太宰の言葉に泥んで、わが神国日本の悪口を言う儒者たちがいる。

これに対して大我は、以下のように言う。小人がどうして神の大道を知ることができようか。孔子ですら母国魯を救おうとしたのに、孔子の教えを学ぶものが、どうしてわが母国に敵対するのか。太宰春台は、わが国における仇である。もし異国を褒めて、母国である日本を貶すものは、神国日本にいるべきではない。海にいかだを浮かべて異国に行くべきである。もしそれができないのであれば、神国を蔑視し謗ってはならない。これが礼を守ることの一端である。

わが日本国は、百王不易の皇統を有する、万代弗革の聖洲である。神武天皇以来累代の聖君賢臣は、史書に詳しいところである。菟道の太子や仁徳天皇の逸話にみえる仁義の行いは、いまだ儒教、仏教の影響の及ばざる時のことであり、どうして異国に倣うものであろうか。私が多年、古事記・日本書紀・旧事本紀などの神書を研究するところでは、神の神宣には、一言として治国・斉家・修身・誠意の大訓にあらざるものはない。また、天皇自ら神道・儒教・仏教の三教を立てて、国を治め民を安んじておられるのは、行き届いていて申し分がない。以上が第三の問答である。

第四に、朋が以下のように尋ねる。神道は奥深いことである。私も学びたいものである。他日、神道を講習させて頂けないだろうか。

大我は、頷き承諾して、以下のように答える。

太宰春台のごとき輩は、未だ神書を見たことがないので、神道というと、犬のように吠えたてるのである。地位のある君子が、春台を以て賢者となし、その書を信じて、神道を中身のないものと断定してしまわないことを願う。

続けて大我は、神道・儒教・仏教の三教一致の説を展開するが、これは、次章において考察する。

第五に、朋は次のように言う。過失は聖賢であってもないことはない。あなたの所説を文章にして出版されたい。神道・儒教・仏教の後学たちに、その過ちを知らしめることになるだろう。

大我は、次のように答える。天下の優れた人は、このことを知らないことがあろうか。知っていて言わないのだ。私のような不才が已むを得ずして述べたことで、後世にのぞむことではない。

第六に、朋は次のように言う。いやしい儒者の妖言が、日本国内に毒を流している。この毒を飲んで、間違った考えに染まるものが多い。あなたの正しい考えを薬として服用し、その間違った考えを改めさせられるならば、その善い効果は大きいものである。どうか辞退せず、あなたの所説を出版したまえ。

大我は、次のように言う。昔の中国に、伯牙と鍾子期とが志を同じくする逸話があるが、私も志を同じくするものを大切に思う心がある。私は、寇賊を防がんとして、筆を執るものである。

以上のような『三彝訓』の構成の内、その神儒仏一致の思想は、第四の問答の中において述べられている。その個所は、太宰春台を批判した後にある。大我は、ここにおいて「禍福自生」を説く。

禍福自生者何。福善禍悪以彰其徳。是天之　道也。

禍福自ら生ずとは何ぞ。福は善により禍は　悪により、以てその徳を彰す。是れ天の道なり。

つまり、善を為すものは、必ず幸福を得て、悪を為すものは、必ず禍を受けるということになる。例えば、瓜を畑に植えれば、必ず瓜が成るし、瓢を植えれば、必ず瓢が成るようなものである。これが「天の道」であると言うのである。大我は続けて述べる。

然庸人未嘗識天之所以冥報之。且謂是善而為悪者不亦鮮矣。於是乎仏神聖賢深憫其禍。出御三国垂教万世。使人由是而解惑也。

然るに庸人、未だ嘗って天の冥に之を報ずるを識らず。且つ是を善と謂ひて悪を為す者、またすくなからず。ここに於いて、仏、神、聖賢、深くその禍を憫みて、三国に出御し、教を万世に垂れ、人をしてこれに由りて惑を解かしむなり。

しかるに、凡人は「天の道」を知らないので、過ちをおかすものが少なくない。そこで、仏陀や、神国の神々や、儒教の聖賢が、印度・日本・中国にそれぞれ出御したまい、教えを万世に垂れて、人々の迷いを解かれるのである。

大我は、仏陀や神国の神々や儒教の聖賢たちを、「天の道」を知らずに過ちおかす凡人を憫れんで現れた存在と捉える。続けて次のように述べる。

是以。三教雖殊途其帰一也。所以勧善懲悪而正人心也。三道之学者。鼎立各嚆矢于万邦使人止悪修善則可以安天下矣。ここを以て、三教、途を殊にすと雖も、その帰、一なり。善を勧め悪を懲して人心を正しくする所以なり。三道の学者、鼎立して各々万邦に嚆矢して、人をして悪を止め善を修せしめば、則ち以て天下を安んずべし。

こういうわけで、神道・儒教・仏教の三教は、その方法はそれぞれ異なるといえども、論じつめると同一の事柄の現れにすぎない。それぞれの教えが、善行を勧め悪行を懲らすゆえである。神道・儒教・仏教の三道の修学者は、鼎の足の如くに立って、すべての国々において始まりとなり、人々を止悪修善に導けば、天下は安泰となるだろう、という趣旨である。

大我は、続けて以下のように言う。ところが、昔から今に至るまで、神道・儒教・仏教のそれぞれの修学者は、義理の根源を深く掘り下げることが出来ず、他の教えを嫉み憎んでいる有り様である。三つの教えは、これがためにつながりを持ち、交わることができない。なんと悲しいことだろうか。

続いて大我は、『先代旧事本紀大成経』より、三教一致の典拠を引き、聖徳太子の説であると述べている。しかし、『先代旧事本紀大成経』は、聖徳太子の作と言われながら、実は江戸時代の禅僧潮音の偽作であるとされているものである。今、筆者は、この『先代旧事本紀大成経』については、後日改めて考察し、論究したいと思っている。従って、大我における『先代旧事本紀大成経』からの影響については、後日の考察に譲ることとしたい。

以上のように、大我によれば、「禍福自生」こそが「天の道」である。「禍福自生」とは、善行が幸福の因となり、悪行が禍の因となるという因果説である。この因果説こそが「天の道」であり、神道・儒教・仏教の根底に共通して存在するものであるとしている。神道・儒教・仏教の教えは、「天の道」を知らず迷っている人々を救おうとするもので、日本・中国・印度の三国において各々始まった教えではあるが、その根本は同一のものであるとしている。従って、三教は、各々の相違点を攻撃することを止めて、その共通点について認識し、鼎の足の如くに立てば、天下は安泰になるというものである。

大我の『三彝訓』における神儒仏一致の思想の特徴を考察すれば、その中心には、因果説を三教共通の教えと捉える考え方がある。因果説は、仏教の基本的な教説である。従って、大我の三教一致説は、仏教的三教一致説ということができる。

また、幅広い教養人である大我は、神道についても大変造詣が深いことがわかる。特に『先代旧事本紀大成経』によりどころを求めていることから、仏教的習合神道の立場にたっていることが推測される。

『三彝訓』における大我の三教一致説には、三教それぞれの修学者が、その排他性を止めて、それぞれの教えの基底にある「天の道」に気づき、三教鼎立して、天下を安定させてほしいという願いが込められているように思われる。この願いこそ、既成のものの見方や立場にこだわらない、大我ならではのものであると考えられる。

第五章　近世戒律復興運動における儒学の影響

最後に本章では、『青龍山清規』以外に視野を広げ、近世戒律復興運動における仏教と儒教の関係について簡潔に述べてみたい。

まず、妙幢浄慧（？～一七二五）は、黄檗僧であるが、近世戒律復興運動において重要な位置にいる人物である。その出生については不詳である。藤谷厚生氏は、「黄檗僧妙幢浄慧とその戒律論書について」（『四天王寺大学紀要』五〇、二〇一〇年）において、彦根に出生したのではないかと推測している。一五歳前後に京都に遊学し、松永昌易に儒学を学んでいる。後年の妙幢浄慧の著作に儒学に関する言及が多いのは、この頃の勉学の成果であろうか。二四歳で出家し、黄檗宗の宝山最頂の弟子になる。後に、鉄眼道光に従い修学し、更に戒律の修学を志し、黄檗宗で戒律に詳しい寂門道律に師事する。寂門道律は、野中寺第三代の戒山慧堅に菩薩戒を受けており、野中寺派とかかわりのある人物である。また、妙幢浄慧は、浄土宗法然院の信阿忍徴にも師事しており、広く諸宗の教を学んでいたのである。

その著書として『戒法随身記』『十善戒法論』がある。この両書は、仏教の戒律を一般人向けに説いた戒律唱導本といえるものである。

特に『戒法随身記』は、儒仏一致の立場で著述されている。妙幢浄慧は、出家以前に、京都堀川の松永昌易に儒学を学んでおり、儒学に造詣が深いのである。後に黄檗宗で出家したとはいえ、儒学と仏教とを対立するものとは捉えず、儒学と仏教とを融合した立場に立っているのである。

江戸期においては、儒学者はおおむね仏教を排斥する排仏論の立場に立っていた。一方、仏教側は、中世の禅

宗寺院において朱子学を教養として受容していた伝統もあり、儒学と仏教との融合の立場にあった。同時に平安期以降の神仏習合の立場も受けており、神道・儒教・仏教の三教一致の立場が主流であった。

『戒法随身記』によれば、仏教の三帰を儒教の三畏に対応させ、仏教の五戒を儒教の五常に対応させている。これは、儒教の理念を肯定し、それに対応するものとして仏教の戒律理念を提示している。これは、妙幢浄慧独自の戒律解釈とされるものである。このように妙幢浄慧にあっては、儒仏一致の立場から独自の戒律解釈をなしているのである。

次に、慈雲飲光は、既に第一章で述べた通り、元野中寺一派であり、後に正法律派を興し、近世戒律復興運動において重要な位置にある人物である。慈雲は、出家以前の少年時代より、儒学に親しむ環境にあり、仏教を憎んでいた。出家後も儒学尊重の姿勢は変わらず、仏教界の裏側の醜態を見極めたのち還俗して仏教を批判しようと考えていたのである。ところが、真言密教の四度加行を修行しているとき、宗教的な神秘体験をして感動し、仏教に対する敵意を改めることになる。真言密教の修行を終えたのち、師僧の勧めにより、京都堀川の古義堂に留学し、伊藤東涯に儒学を学んだ。

このように慈雲は、儒学に関して相当な知識を持っていたようである。晩年の著作『神儒偶談』においても、『論語』『孟子』『書経』『易経』などの儒教典籍からの引用が多く見られる。老年に至っても漢籍から多く引用しており、若年からの儒教典籍に対する造詣の深さがうかがわれる。

慈雲は、晩年に至って、雲伝神道という神仏習合の神道の一派を立てており、神道・儒教・仏教の三教一致の立場であった。したがって儒学は排斥すべきものではなく、仏教の中に包摂して理解されるものであった。

結論

近世戒律復興運動について、釈尊追慕による初期仏教の復活をもくろんだものとする見解が一般にはある。しかし、近世戒律復興運動の始祖と言える明忍において、単なる初期仏教の再現を目指したものではないことを確認した。明忍においては、真言宗祖の空海に対する思慕が強く、また伊勢神宮、石清水八幡宮、春日大社に対する崇敬の念がきわめて厚い。明忍が目指したのは、戒律厳守の日本仏教であり、日本の各宗派や日本の神明を否定するものではなかった。むしろ、神仏習合、神祇尊崇の立場にあるものであった。

明忍の法孫たちによって三僧坊が成立するが、空海に対する思慕や神祇に対する尊崇は変わらない。三僧坊は、宗派としては中国由来の南山律宗であると同時に、真言宗を兼学するという立場であった。

三僧坊の中でも野中寺派は、戒山慧堅、湛堂慧淑、通玄直心、慈雲飲光などを輩出し、近世戒律復興運動において大きな役割を果たしている。戒山慧堅、湛堂慧淑は、浄土宗、天台宗とも交流があったが、特に黄檗宗との交流は盛んであった。黄檗宗は、中国の儒教・仏教・道教の三教一致をもたらし、これが日本の神仏習合と影響し合い、神道・儒教・仏教の三教一致へと展開する。黄檗僧であり野中寺派とのかかわりのある妙幢浄慧は、儒仏一致の立場に立っている。湛堂慧淑が編集した『青龍山清規』には、漢籍の素養の必要性が説かれているが、特に儒典に通じることが求められている。その背景としては、黄檗僧の影響が考えられるが、室町期以降禅宗寺院での朱子学受容の影響も推測される。

慈雲飲光については、釈尊追慕の想いが強い人物であるが、真言密教の西大寺流の正嫡であり、また神道にも深く通じており、雲伝神道の創始者ともなっている。また幼少期から儒学の影響を受け、出家後に京都堀川の古

義堂に学んでいるほどである。したがって慈雲飲光を初期仏教への回帰を目指す人物と断定するのは無理がある。慈雲飲光の立場は、律蔵重視の戒律の厳守を求めながらも、神道・儒教・仏教を包摂する三教一致の日本仏教である。明治期になって、慈雲飲光の系譜を引くと自認する釋雲照が、十善戒運動において三教一致の立場を表明しているのは、もっともなことである。

このように、近世戒律復興運動は、極端な初期仏教への復古運動ではなく、三教一致の立場に立つ日本仏教の刷新運動である。近世戒律復興運動の始祖明忍については、儒学とのかかわりは見いだされなかったものの、その法裔たちが儒学を学んでいたことは確認される。朱子学全盛時代である江戸期において、仏教の五戒を儒学の五常になぞらえるなど、戒律普及のために儒学の用語を用いる工夫が見られる。また、時代の要請として僧侶の綱紀をただす必要性もあったようである。隠元を始めとする中国人黄檗僧たちの来日も、日本仏教の刷新の動きに拍車をかけるものであった。

戒律復興と儒学との関わりでいえば、僧侶の綱紀をただすことにより仏教の威厳を守るという点で、儒学は直接、間接的に影響を与えていると考えられる。一つは黄檗僧の来日による儒仏一致の影響と、いま一つは、京都五山の禅宗寺院のうちに伝えられていた朱子学受容による影響とが考えられる。黄檗宗における儒仏一致の考え方や禅宗寺院における朱子学受容の実態については、今後さらに研究してゆきたいと考えている。

附録

以下では、本稿に関わって筆者が研究会・講演会等で発表したものを参考として附録する。論文化したものではなく、あくまでレジュメではあるが、この論文の内容を一部補足する点もあるのであえて掲げることとした。

附録一「「戒」について―十善戒のお授けの深さを知る―」

・高野山本山布教師会・布教師専門勉強会、令和二年二月六日、於太融寺

・キーワード；戒律復興、四分律、自誓受戒、好相行

はじめに

今回は、在家の方々にお授けする戒の話ではなく、お授けをする私たち真言宗僧侶が受く（保つ）べき戒についての話です。

1．真言宗の戒律概説

①真言宗の戒律
- 密戒（密教戒）―三昧耶戒
- 顕戒（顕教戒）
  - 声聞戒―五戒、八斎戒、沙弥（求寂）戒、沙弥尼戒、式叉尼六法、

比丘（苾芻）戒、比丘尼戒

大乘戒

十善戒

梵網十重四十八軽戒＝梵網戒

瑜伽四重四十三軽戒＝瑜伽戒

②受戒の方法

別受　律蔵に説かれる正式な受戒法。

三師七證を招き、白四羯磨の法によって声聞戒を受ける。

現在では、唐招提寺の戒壇においてのみ行われている。

通受　大乘の三聚浄戒を通じて受ける。三師七證を必要としない。別受に比べて略式の受戒法。

通受従他　戒師のみを立て、仏前にて受戒する。

現今の真言宗の受戒は、この通受従他式。

通受自誓　戒師も立てず、仏より直接に戒を受ける。

この場合、懺悔行としての受戒前行（＝好相行）が必要となる。

③三聚浄戒

- 摂律儀戒　一切の諸悪を断つ。律蔵所説の声聞戒。
- 摂善法戒　一切の善行を行う。
- 饒益有情戒　一切の有情を利益する。

三聚浄戒とは、大乗の菩薩が守るべき戒律。『瑜伽師地論』や『梵網経』に説かれる。

『瑜伽師地論』「菩薩地」或いは、『菩薩地持経』等による、インドの瑜伽行派に起源を持つ大乗戒を「瑜伽戒」という。

中国で撰述された『梵網経』に説かれる大乗戒を「梵網戒」という。梵網戒は、中国、日本はもとより、東アジア全域で大きな影響力をもった。

日本の律宗、及び真言律系においては、鎌倉時代以降、三聚浄戒は、比丘の二五〇戒を以て、摂律儀戒 とし、梵網戒及び瑜伽戒をもって、摂善法戒ならびに饒益有情戒としている。

そもそも律宗は、中国に於いて、大乗の出家菩薩（菩薩比丘）はいかにあるべきかを模索して成立したもので、決して小乗仏教ではない。唐代に到って、行学兼備の名僧南山大師道宣がでて、南山四分律宗を確立する。その孫弟子が鑑真和上であり、日本に正当なる戒律の伝統を伝えた。以後、日本における正当なる戒律の伝統は、東大寺戒壇院に伝えられることになる。また、鑑真和上が東大寺戒壇院から引退後、和上の私寺として戒律の講授が行われたのが、唐招提寺である。すなわち奈良時代から平安中期までは、東大寺戒壇院と唐招提寺において、日本の律宗の正当なる戒脈が伝えられた。

弘法大師は、東大寺戒壇院において具足戒を受け、『御遺告』において、弟子たちにも東大寺戒壇院において具足戒を受けるよう勧められている。また『弘仁の御遺誡』において、「顕密二戒堅固に受持せよ」と述べられている。

一方で大師は、『真言宗所学経律論目録』において、義浄三蔵訳の根本説一切有部の律典を列挙せられている。

伝教大師最澄は、東大寺戒壇院における四分律による具足戒を破棄し、梵網戒のみによる一向大乗戒の受戒を主張し、南都の諸寺と対立した。しかし弘法大師は、東大寺戒壇院における具足戒を認め、唐招提寺の如宝大徳と親交を結び、南都仏教界とは友好関係を保たれた。すなわち弘法大師は、日本における正当なる戒律の伝統を重んじておられたといえる。

鎌倉時代に、真言宗出身の興正菩薩叡尊らによって、南都の南山四分律宗が復興されるが、これは弘法大師の

御遺志を尊重したものと言える。

ちなみに鎌倉時代以降の律宗の本山は、唐招提寺、西大寺、東大寺戒壇院、泉涌寺で、いずれも南山四分律宗を伝えている。

2，近世戒律復興について（別紙の近世戒律復興の流れ参照）

参考文献；藤谷厚生「近世戒律復興と野中寺」（印仏研５９巻１号）

藤谷厚生「『三国毘尼伝』における近世真言律の特徴について」（印仏研５４の２）

藤谷厚生　「通玄直心の梵網律構想について」（印仏研５６の１）

藤谷厚生「浄厳律師の戒律観について」（印仏研６５の１）

藤谷厚生「真政圓忍律師の伝記と行跡について」（四天王寺大学紀要５９）

西村　玲「蚕の声：近世律僧における絹衣禁止について」（日本仏教綜合研究１の０）

＊近世の真言律の定義

①真言宗の律：浄厳の如法真言律、有部律

②真言兼学の律宗：西明寺、野中寺、神鳳寺

3，自誓受戒について

①自誓受戒とは、

戒師を立てず、自ら誓って仏より直接に戒を受ける受戒法。大乗戒において行われる。

『瑜伽師地論』、『梵網経』において説かれている。

受戒の前提として、徹底した懺悔行（受戒前行＝好相行）の実践が求められ、好相感得（夢中或いは覚醒中における神秘体験）した後に受戒が許される。

佐藤達玄「梵網経と新学菩薩の戒律」（駒沢大学仏教学部研究紀要４１）によれば、

自誓受戒は、「自己をいつわることのない道念を重視した受戒法」であり、

好相行には、「自己をいつわらない菩提心を重視する態度が認められる」とある。

日本においては、鎌倉時代に、叡尊、覚盛ら４名が、自誓受戒して清浄比丘となり、戒律復興を始めた。

次に、江戸時代初期に明忍らが自誓受戒して、近世の戒律復興を始める。近世戒律復興の三僧坊（槇尾山西明寺、野中寺、神鳳寺）では、明治維新に至るまで、自誓受戒によって律僧を養成し続けた。

現在も自誓受戒を行っているのは、比叡山延暦寺浄土院の十二年籠山比丘のみである。

参考文献：山部能宜「『梵網経』における好相行の研究」（荒牧典俊編著『北朝隋唐中国仏教思想史』所収）

②受戒前行（好相行）の実際は、

西大寺などに残る近世の資料によれば、「六時の勤行」と呼ばれる懺悔行が中心であった。受戒前行（好相行）は、行者が好相を感得するまで続けられる。

野中寺に残る資料によれば、以下の通りである。

「一、受戒前行の本尊は佛菩薩明王いずれの尊なりとも、行者信仰の本尊ただ一尊のみこれを安置す。余尊は安置すべからざること。

一、別行者へ諸方より書状来ることありとも、受戒おわるまで一切これを見すべからざること。

一、入行の支度は、本尊一体、両灯明、常香盤、花瓶一口、縄床一脚、布団をこれに掛く、硯箱、筆紙等、これを設く。その外の諸具、寮内へこれを入るべからず。また本尊の前に座布団置くべからざること。

一、入行の最初に三千佛を一花一香一礼して滅罪を祈り、礼おわって初夜、中夜、後夜、晨朝、日中、日没と昼夜六時に五悔を誦し、陀羅尼及び梵網経一巻読誦すべし。六時の外は間断なく念誦、或いは礼拝、経行意に任せて勤むべし。六時の懺悔には『受戒法儀』の中の懺悔の文を兼ねて書写し置いて読誦すべし。」（『青龍摩々帝要文』嘉永元年書写）

なお、行者の世話には、「知事」職の先輩比丘があたる。行者が紙に書き記す夢中・覚醒中の「好相記」は、知事が閲覧して、「好相感得」か否かを決める。

好相感得が認められれば、知事は、「沙弥誰別行成満好相感得致され候云々」という回章を一派の比丘たちに回し、自誓受戒式当日（三日間）に証明師として参列することを要請する。

なお、好相の内容は、知事以外の者に告げてはならず、見せてもいけない。

私の受戒前行の記録（平成１２年１月４日～同年４月１０日）

・野中寺の比丘寮内の一室（四畳半）に籠る。

・座睡するため、縄床に布団を掛ける。

・３：００起床

３：３０～５：００　後夜

５：３０～７：００　晨朝

７：３０　小食

９：００～１０：３０　日中

１１：００昼食

１３：３０～１５：００　日没

１５：３０～１７：００　初夜

１９：００～２０：３０　中夜

２１：００　縄床にて入眠

・勤行次第

先、五悔　次、尊勝陀羅尼７遍　次、梵網経と瑜伽戒本の分誦（各々５日で一巻読誦了）　次、本尊（愛染）呪千遍　次、懺悔並びに廻向文　以上。余暇は間断なく本尊呪を念誦。　尚、開白より３日間は、毎時二百礼し

て、３日目で三千佛礼拝了。

一方、現在も自誓受戒が行われている比叡山延暦寺浄土院での好相行は、毎日三千佛礼拝を続ける。戦後６人目の宮本祖豊師は、平成６年８月２６日から足掛け３年で好相感得。その間、２度のドクターストップがあった。（宮本祖豊著『覚悟の力』致知出版社　参照）

４，臂香（ひじこう）について

受戒前行中に、臂を線香の束で焼き、本尊に供養する。典拠は、梵網経の第十六軽戒に「応に如法に為に一切の苦行を説き、若しは身を焼き、臂を焼き、指を焼かしむべし。若し身・臂・指を焼いて諸仏を供養せざれば、出家の菩薩に非ず。」とあることに依る。

臂香する時期に決まりはなく、行者の意楽に任される。野中寺で最後の自誓受戒者であった山中誘法師によれば、明治２５年に３名ほどで受戒前行に入り、まず最初に臂香する者が出て、逐次全員が臂香したという。

臂香した者には、左腕に小判型のケロイドが残り、生涯「自誓受戒の生き証文」として、前行中の真摯な志を思い起こさせることになった。

野中寺第３世の戒山慧堅は、受戒前行の時だけではなく、生涯の内に数度臂香したという。この事例が前例となり、野中寺一派内では、せめて受戒前行中には必ず臂香するようにと慣例化された。

四天王寺大学の藤谷厚生教授によれば、槇尾山西明寺や大鳥神鳳寺などでは臂香の先例や口伝はなく、野中寺一

派独特の習慣ではないかとみられる。

ちなみに、野中寺派出身である慈雲尊者飲光は、臂香などの焼身供養は比丘の行為ではないとして、焼身供養を禁止している。従って、高貴寺や長栄寺などの正法律で受戒した者には、臂香がない。

中国仏教においては、慧皎の『高僧伝』に見られるように、初期の時代から「亡身」として焼身供養（＝焼身自殺）が行われていた。

１９６３年のベトナムにおけるティック・クアン・ドック比丘の焼身自殺も、中国仏教における焼身供養を想起させる。

まとめ

日本仏教における戒律復興には、多くの真言宗出身僧侶がかかわってきた。

水原堯栄猊下の言葉「これからの若者には、昭和の律をかんがえてほしい。」

水原堯栄猊下の記述に「終戦直後ごろ、金山穆韶猊下に受戒や加行の簡略化を申し出たところ、先徳が苦労して伝えられたものを私の代で簡略化してしまうのは申し訳なく思う。いずれ興法利生の人が現れるだろうから、その時を待つようにと、いわれた。」との内容のものがある。

現代の「出家菩薩」或いは「菩薩比丘」はどうあるべきか？

付録：七佛略戒経について

四分律系の律院にて読誦されてきた経典です。

四分律比丘戒本、弥勒下生経、梵網経、成唯識論から抜粋して、日本で作られました。

興正菩薩叡尊の作、或いは大悲菩薩覚盛の作とする二説があります。

中世には、東寺の賢宝の葬送時にも唱えられていました。（『大日本史料』第七の三参照）

野中寺では、寛文九年以来、晨朝の勤行には、礼文の次に唱えております。

附録二「近世真言律系統における自誓受戒について」

・第五六回高野山安居会、令和三年六月七日

・キーワード：真言律、近世戒律復興、律の三僧坊、自誓受戒、好相行

はじめに

日本仏教史の上で、戒律復興は常に真言宗出身の僧たちによって行われて来ました。かれらが実行した受戒法が自誓受戒でした。今回は、近世における真言律系統の律僧の活躍と自誓受戒についてお話させて頂きます。

配付資料①レジュメ

②近世戒律復興の流れ（戒律系図）

③七佛略戒経

一、真言律とは

現在、西大寺を総本山とする一門のみを「真言律宗」と呼びますが、これは近代以降のことです。（明治28年、真言宗より独立）

鎌倉期から江戸期には、西大寺・唐招提寺・東大寺戒壇院・泉涌寺は、「律宗の四箇本山」と呼ばれていました。

江戸初期から始まる近世戒律復興運動において、「真言律」という名称が使用されます。

① 江戸初期における真言律とは、「真言と律を兼学すること」でした。
「律宗を主として、真言を兼学すること」を真言律と呼びました。この時期には、唐招提寺までもが真言律と呼ばれていました。

② 浄厳（1639～1702）以降の江戸中期には、「真言宗を主として、律を兼学すること」を真言律と呼びました。

③ 江戸後期になると、「真言宗の守るべき戒律」を真言律と呼びます。現在、高野山ならびに真言各本山において行われている「有部律」がこれにあたります。

今回は、①～③の江戸期の戒律復興の流れを包括して、「真言律系統」と呼びます。

尚、近世の真言律といえば、慈雲尊者が有名ですが、慈雲の立場は上掲の①～③を超越したところにありました。慈雲にとっては、釈尊在世の戒律こそが「正法律」であり、四分律や有部律には拘泥しない立場です。正法律は、全仏教徒の通規であり、特別に律宗の存在を認めない。真言であれ天台であれ浄土であれ禅であれ、釈尊を慕って正法律を行うべしという、通仏教的立場でした。

二、三僧坊から他宗派への伝播

近世戒律復興は、真言宗出身の明忍（1576～1610）が、1602年（慶長7年）に栂尾高山寺にて自誓受戒したことから始まります。

明忍は、槙尾西明寺（平等心王院）を復興し、近世最初の戒律僧坊（＝律僧坊）としました。

戒律僧坊とは、戒律（律蔵）の規定に従い結界され、四方・十方からの学律者を受け入れる戒律学苑です。

西明寺からは、優れた律僧たちが輩出されます。

西明寺で受戒し律学を修めた賢俊良永は、高野山に帰り真別処円通寺を復興し、また法隆寺北室院を戒律の道場としました。

賢俊の弟子真政圓忍・孫弟子の快圓恵空は、泉州鳳の神鳳寺を復興し、戒律僧坊としました。

また、西明寺で学んだ慈忍慧猛（明忍の孫弟子）は、西明寺一派を退派して河内の野中寺を復興し、戒律僧坊としました。

ここに、西明寺・神鳳寺・野中寺の「律の三僧坊」が誕生します。この3か寺は、中国唐の南山大師道宣が開き、鑑真が日本に伝え、叡尊・覚盛が復興した「南山四分律宗」の系統になります。

三僧坊は、真言・浄土・法華・黄檗・臨済の諸宗派からの学律者があり、また天台宗とも交渉を持ちました。詳細は、別紙戒律系図参照。

三僧坊は、「真言律」と呼ばれますが、前項①の「律宗を主とし真言を兼学する」に相当します。従って、律を学ぼうとする諸宗派の僧たちには門戸が開かれていました。

なお、前項②の浄厳は、神鳳寺一派からの分派で「如法真言律」と呼ばれます。これは「如法な真言宗」を意図したもので、「真言宗を主として律宗を兼学する」立場です。浄厳は高野山学侶の出身であり、主軸を真言宗に置く立場でした。

更に前項③の江戸後期になると、各宗派ともに通仏教的戒律重視の立場よりも、各宗祖の戒律観に基づく立場へ戻っていきます。

真言宗の場合は、大師の『三学録』に依って、義浄三蔵訳の『根本説一切有部律』に依拠する「有部律」が提唱されました。まさに「真言宗の戒律」です。もっとも、受戒の軌則については、叡尊・明忍以来の通受の軌則を用いています。

有部律には、密門・学如・等空らが出て、真別処・安芸福王寺・丹波松尾寺は、「有部の三僧坊」と呼ばれました。

三、自誓受戒とは

受戒の方法　┤　別受├　律蔵に説かれる正式な受戒法。

　　├　三師七證を招き、白四羯磨の法によって比丘戒を受ける。

　　├　現在の日本では、唐招提寺の戒壇においてのみ行われる。

　　└　通受┤　大乗の三聚浄戒を通じて受ける受戒法。

―　三師七證を必要としない。別受に比べて略式の受戒法。
―
┬①通受従他　戒師のみを立て、仏前にて受戒する。
―　現今の真言宗の授戒は、この通受従他式。
―
└②通受自誓　戒師も立てず、仏より直接に戒を受ける。
この場合、懺悔行としての受戒前行（＝好相行）が必要。

自誓受戒とは、自ら誓って仏より直接に戒を受ける受戒法。
『梵網経』などに説かれる、大乗菩薩戒の受戒法。

自誓受戒の前提として、徹底した懺悔行（受戒前行＝好相行）の実践が求められ、好相感得（夢中あるいは覚醒中における神秘体験）した後に受戒が許されます。

日本においては、鎌倉時代に、真言宗出身の叡尊が、覚盛らとともに自誓受戒して清浄比丘となり、戒律復興をはじめました。
江戸初期には、明忍らが再び自誓受戒して、戒律復興しました。三僧坊（西明寺・神鳳寺・野中寺）では、明治維新に至るまで、自誓受戒によって律僧を養成していました。

現在も自誓受戒を行っているのは、比叡山延暦寺浄土院の十二年籠山比丘のみです。（宮本祖豊師著『覚悟の力』致知出版社刊、平成２６年　参照）

第十二章野中寺における自誓受戒と受戒前行

野中寺では、江戸初期より明治25年ごろまで、自誓受戒が行われていました。

自誓受戒するには、まず沙弥として1～2年ほど律僧の基本を学び、先輩律僧たちの許可を得て、受戒前行（＝好相行）に入ります。

僧坊の一室に籠もり、本尊、香炉、筆記用具、繩床以外は持ち込みません。

まず三千仏礼拝した後、日々六時（晨朝、日中、日没、初夜、中夜、後夜）の懺悔勤行して、その他の時間は部屋を出ず、本尊の真言を念誦し続けます。

なお、野中寺では、行中に臂香（ひじこう）を燃やして、懺悔滅罪することが求められます。

行中に夢や現実で見た神秘体験は、「好相」として書きとめられ、監督者である「知事」という職名の先輩律僧が検閲し、行者の心境の深まりを見極め、「好相感得」と認められれば受戒前行はそこで成満となります。

前行成満は、ただちに一派の比丘僧たちに連絡され、何月何日の自誓受戒会に証明として参列することが求められます。

受戒会は三日間で、初日が形同沙弥戒、2日目が法同沙弥戒、3日目が比丘戒です。

自誓受戒が終われば、正式に野中寺一派の比丘として認められますが、一人前の比丘になるためには、更に受戒後5年間、僧坊に起居して律学せねばなりません。

おわりに

自誓受戒は、真言律系統ならびに浄土律、天台安楽律などにおいて、盛んに行われてきました。

ところが、明治5年の教部省令により、南都系諸宗と律宗兼学の諸派は、徳川幕府から認められていた官許を取り消され、大打撃を受けました。

律宗ならびに真言律系統の律院は、すべて真言宗の管轄下に入りました。

のち明治中期になり、唐招提寺一門は「律宗」を、西大寺一門は「真言律宗」を公称して独立しました。

しかし、多くの真言律系統の律院が真言宗内にとどまり、現在に至っています。

自誓受戒も明治中期以降行われなくなり、今ではその名前も知られなくなりました。

弘法大師は伝教大師と異なり、南都諸宗と融和の関係にありました。その影響で、律宗の復興には、常に真言宗出身の僧たちが関わってきました。自誓受戒も、そのような真言宗出身の僧たちによって実行されてきました。

真言律系統の律僧たちの足跡が、再評価されることを願ってやみません。

【参考文献】

稲城信子　研究者代表　『日本における戒律伝播の研究』（元興寺文化財研究所、二〇〇四年）
長谷宝秀編『慈雲尊者全集　第六』（高貴寺、一九二三年）
南條文雄代表『大日本仏教全書　一〇五』（名著普及会、一九七九年覆刻）
土橋秀高『戒律の研究』（永田文昌堂、一九八〇年）
石田瑞麿『日本仏教思想研究1、2』（法蔵館、一九八六年）
安藤更生『鑑真』吉川弘文館、一九六七年
松尾剛次『新版鎌倉新仏教の成立』（吉川弘文館、一九九八年）
箕輪顕量『中世初期南都戒律復興の研究』（法蔵館、一九九九年）
西村玲『近世仏教思想の独創―僧侶普寂の思想と実践』（トランスビュー、二〇〇八）
沈仁慈『慈雲の正法思想』（山喜房佛書林、二〇〇三年）
末木文美士『近世の仏教』（吉川弘文館、二〇一〇年）
末木文美士『日本思想史』（岩波新書、二〇二〇年）
森和也『神道・儒教・仏教―江戸思想史のなかの三教』（筑摩書房、二〇一八年）
柏原祐泉・藤井学『日本思想大系五七、近世佛教の思想』一九七三年、岩波書店
中野三敏『江戸狂者伝』二〇〇七年、中央公論新社
正法寺三十五世呵成「大我上人小伝」『夢菴戯歌集』所収、一八九七年

服部英淳「大我上人―紙袋法師」『浄土』十六―二、一九五〇年
上田霊城「江戸仏教の戒律思想（一）」（『密教文化』一一六号所収）
上田霊城「江戸仏教の戒律思想（二）」（『密教学研究』九号所収）
藤谷厚生「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学紀要二〇〇三年度』所収）
藤谷厚生「近世戒律復興と野中寺律僧坊」（『印度学仏教学研究五九―一』所収）
藤谷厚生「妙幢浄慧の戒律論について」（『印度学仏教学研究五八―二』所収）
藤谷厚生「通玄直心の梵網律構想について」（『印度学仏教学研究五六―一』所収）

【初出一覧】

本稿の一部に関わる既発表論考を以下に掲げる。

・序論第二節　「書評森和也著『神道・儒教・仏教―江戸思想史のなかの三教』」（『懐徳』第八九号、二〇二一年）

・第四章　「『三彝訓』における神儒仏一致の思想について」（『待兼山論叢』第五一号、二〇一七年）

これ以外の章節はすべて書き下ろしである。