

# 山王の受戒

—中古天台における神祇觀の一斑—

平 沢 卓 也

## はじめに

山王に關する傳承を集めた『山王利生記』第一には、次のような話が見える。

三聖とは大宮・二宮・聖眞子の御事なるべし。此三社の神に傳教大師菩薩戒を授奉らせ給。依之大宮は法宿菩薩、二宮は華臺菩薩、聖眞子は聖眞子菩薩なり。故に三聖と申也。本は俗諦にてまします。公家よりは于レ今俗服を新獻とぞうけ給る。

(神道大系『日吉』六五四頁)

これによれば、日吉社のうち大宮・二宮・聖眞子の三神を三聖と稱するのは、最澄から菩薩戒を受け法宿・華臺・聖眞子という法號を授かったからであるという。人間と同じく神

山王の受戒(平沢)

も戒を受けると考えられていたわけである。しかし佛・菩薩の垂迹とされた神が、何故に改めて受戒しなければならなかったのであろうか。

山王は比叡山の鎮守神であるが、こうした山神に高僧が戒を授ける話は、中國で編纂された僧傳などに拾うことができる。例えば『高僧傳』卷六の釋曇邕傳では、「後少時邕見一人。著單衣帽。風姿端雅從者二十許人請受五戒。邕以果先夢知是山神。乃爲説法授戒。」(大正五〇・三六二)と、在地の山神が曇邕から五戒を授かったとする。また卷八の釋法度傳では、法度の前に現れた斬向という神が、「願受五戒、永結來緣。」と懇願して受戒し、後に廟巫に對する夢告で「吾已受戒於度法師、祠祀勿得殺戮。」(大正五〇・三八〇b)

と、殺生を禁じている<sup>(1)</sup>。こうした説話は他の僧傳にも散見されるが、いずれも業報によって現在の身を受けている山神が、佛法に歸依し苦患を脱するという思想を背景としたものである。

ところで日本においても、初期の神佛關係は多度神や若狹彦神のように神が自らの身を苦患と捉え、造佛・寺院建立などによる神身離脱を願うところから始まったことはよく知られている。しかしこのような發想が生じた理由については、諸説あって未だ定説をみるに至っていない<sup>(2)</sup>。そうした中で近年吉田一彦氏は、津田左右吉氏の所論を下敷きにして、中國の山神化度説話が日本の神佛習合説の成立に影響を與えているのではないかという説を提唱し、研究者の注目を集めている<sup>(3)</sup>。ここでその當否を論ずる餘裕は無いが、中國佛教の影響があったという點に関しては、大筋において認めてもよいように思われる。

但し山王の受戒も同じく『高僧傳』等の説話に淵源するの  
かといえ、ことはそう單純ではないようだ。なぜなら吉田氏は、日本の古代の史料には神の受戒の事例が見当たらないことも、併せて指摘しているからである<sup>(4)</sup>。充分に檢證したわけではないが、確かに八・九世紀の文獻にこうした記事を探

すのは難しい。その理由については更に考察する必要があるが、いずれにしても、初期の神佛論としては受戒説は受け入れられなかったとみるのが妥當と思われる。

それでは、この問題は日本においてどのように展開したのであろうか。實は神の受戒譚は、中世から近世にかけて活躍した高僧の傳記などに見出す事ができる<sup>(5)</sup>。また山王の受戒や八幡が三歸五戒を持つとする記事も、主として中世の文獻にあらわれる<sup>(6)</sup>。近年、禪僧や慈雲飲光による神靈受戒の研究もなされているが、これらのことからすれば、一應日本では中世以降に神への受戒を重視するようになったのではないか、ということが推測されるのである。

このうち、特に研究が進んでいるのが曹洞宗の神人化度説話で、これは各地に教えを廣めた高僧が民衆を教化するに當たって、先ず授戒によってその土地の地主神を弟子にしたり怨靈を鎮める<sup>(7)</sup>というものであり、後にはその方法が切紙として傳授された<sup>(8)</sup>。

堤邦彦氏は、授戒切紙にこの方法の舊例として元珪和尚の例が挙げられていることから、授戒による神靈濟度説話の典據の一つが、『宋高僧傳』などの中國編纂の禪僧傳にある可能性を指摘している<sup>(9)</sup>。これにしたがえば、日本の神佛關係は時

代を超えて繰り返し高僧傳の影響を受け、中世になって受戒説が取り入れられたということになる。

但しそうした場合、そこで扱われる神はやはり古代と同じく迷える存在——實類神として認識されざるを得なかったと思われるが、一方で中世では本地垂迹などの理論が發展し、諸宗派における神祇信仰も盛んになっているのであるから、神身離脱説とは異なった見方も生じていたことが想像される。

はじめに挙げた山王について言えば、この神は實類ではなく、また受けた戒も三歸五戒といった優婆塞戒ではない。その點で濟度の對象となつた神々とは扱いが異なってくる。また中古天台では和光同塵や本地垂迹、またそれを反轉した神本佛迹などの複雑な習合論が展開しており、それと受戒説がどのように關連するののかといったことも當然問題となるだろう。

こうした點を踏まえて、小稿では山王の受戒説を取り上げ、天台宗独自の戒律觀の中で神がどのように位置付けられていったのかを見る事にした。特に戒家の惠尋の説は極めて特異なものであり、思想的にも重要であると思われる。また、『山王利生記』には山王の像容について記されていたが、これは受戒に伴う出家の問題と關わるものであり、このこと

#### 山王の受戒（平沢）

についても少しく考えてみたい。

#### 一 山王の受戒

中世の文獻には、しばしば山王三聖は最澄（七六六—八一）説に七六七—七八二）あるいは圓珍（八一四—八九一）によって受戒したとする記述が見られる<sup>(1)</sup>。しかし、實際に戒を授けられたかどうかは詳らかにしえない。そもそも最澄の山王觀については、史料制約もあつてはつきりしないが、大小比叡神に對する信仰はあつたようである<sup>(2)</sup>。また『叡山大師傳』や『傳述一心戒文』には、宇佐神宮寺、賀春（香春）神宮寺にて法華經を講じたり、住吉大神に一萬燈を供して大乘經典を讀誦したといった記載があり、神祇に對して關心を寄せていたことが窺われる。

その中で賀春神などに對する供養は、彼らを業道の苦患から救う爲に行われているのであつて、基本的に神祇實類觀に立脚しているとみてよい。そうであれば、神に對して戒を授けるといふことがあつてもおかしくないのだが、實際には山王は勿論、他の神々に對しても戒を與えたという確實な記事は見出す事が出来ない<sup>(3)</sup>。

圓珍についても、入唐に關して山王の夢告によるところが

あったといい、また仁和三年（八八七）に上表文を奉り、大小比叡神の爲に年分度者を願ひ出ているように、山王に對する信仰は確認できる。ただ、やはり當時の文獻で山王に戒を與えたと明確に述べているものは見出せない。<sup>(14)</sup>

したがって、現段階ではこの授戒説は後世に作られ、記家の文獻などに集成された説話の一つ、とみるのが妥當ではないかと考える。そこで以下に、山王受戒にまつわる言説世界を辿ることにしたい。

先ず、山王が受けたとされる戒についてだが、『金剛祕密山王傳授大事』（以下『傳授大事』と略稱）には、

傳授大師對三聖靈神<sub>ニ</sub>奉<sub>レ</sub>授<sub>ニ</sub>金剛定智灌頂<sub>一</sub>、又奉<sub>レ</sub>授<sub>ニ</sub>金剛寶戒<sub>一</sub>條、我山祖師根本大師諸神銘錄、被<sub>レ</sub>納<sub>ニ</sub>先唐院御經藏<sub>一</sub>條、天下無雙<sub>ニ</sub>大事也<sub>一</sub>。  
（天全二・五頁下）

と、金剛寶戒としている。また『溪嵐拾葉集』（以下『溪嵐集』と略稱）<sup>(16)</sup> 卷三には「兩所三聖奉<sub>レ</sub>值<sub>ニ</sub>根本大師<sub>一</sub>受<sub>ニ</sub>圓頓戒<sub>一</sub>」（大正七・五二〇b）といい、卷六にも「大師又以<sub>ニ</sub>梵網<sub>一</sub>戒品<sub>ヲ</sub>奉<sub>レ</sub>授<sub>ニ</sub>三聖神<sub>一</sub>給。」（大正七・五二七b）とみえるように、圓頓戒（梵網戒・金剛寶戒）であつたことは諸文獻に共通するところである。

具體的な作法について記したものは見當たらぬが、『和

光同塵利益灌頂』所載の安然假託「安全儀」には以下のようにある。

一 山王灌頂受戒事

安全儀曰（五大院）、弘仁元年仲商天、山王三聖化來而向<sub>ニ</sub>傳授大師<sub>一</sub>曰、我出世本懷、在<sub>ニ</sub>開示悟入佛之知見利益國土<sub>一</sub>。所謂佛之知見者、灌頂與<sub>ニ</sub>大乘戒<sub>一</sub>是也。願蒙<sub>ニ</sub>聖人慈悲<sub>一</sub>、傳<sub>ニ</sub>圓戒<sub>一</sub>受<sub>ニ</sub>灌頂<sub>一</sub>。大師則爲<sub>ニ</sub>山王<sub>一</sub>奉<sub>レ</sub>說<sub>ニ</sub>授諸佛本源金剛寶戒<sub>一</sub>。恭敬唱曰、一切有心者、皆應<sub>レ</sub>授<sub>ニ</sub>佛戒<sub>一</sub>。衆生受<sub>ニ</sub>佛戒<sub>一</sub>、即入<sub>ニ</sub>諸佛位<sub>一</sub>。々同<sub>ニ</sub>大覺位<sub>一</sub>、眞是諸佛子。（皆漢音也。）

山王合掌誦曰、十波羅提木叉、應<sub>ニ</sub>當學<sub>一</sub>。於<sub>レ</sub>中不<sub>レ</sub>應<sub>ニ</sub>一犯如<sub>ニ</sub>微塵許<sub>一</sub>。若有<sub>レ</sub>犯者、不<sub>レ</sub>得<sub>ニ</sub>現身發<sub>ニ</sub>菩提心<sub>一</sub>。  
〔皆漢音也。〕 （神道大系『天台神道』下）五〇六頁

ここで最澄が唱えたことになっているのは、『梵網經』卷下の十重戒を説く段の序に當たる部分の偈文（大正二四・一〇〇四a）で、山王が合掌して誦したのは、十重戒を説き終つた後の結の文（大正二四・一〇〇五a）である。このことからすれば、最澄から山王へ梵網の十重禁戒が授與されたという理解があつた、とみてよいだろう。<sup>(17)</sup>

また『溪嵐集』卷四には、「三歸十戒<sub>ヲ</sub>授<sub>テ</sub>神明<sub>ヲ</sub>弟子<sub>ニ</sub>成也。

山家大師山王三聖奉<sub>レ</sub>受戒也<sub>云々</sub>。」と、三歸十戒を神明に授けて弟子にするという説を擧げた後に、最澄が山王三聖に授戒したことを述べ、續けて「教戒事」として、

示云、授<sub>レ</sub>灌頂<sub>ヲ</sub>於神明<sub>ニ</sub>、次授<sub>三</sub>歸十戒也。(中略)今神明<sub>ニ</sub>所奉<sub>レ</sub>授十戒<sub>ノ</sub>中<sub>ニ</sub>瞋心不受懺謝戒<sub>ヲ</sub>。若不<sub>レ</sub>受<sub>三</sub>懺悔

者此戒<sub>ヲ</sub>犯給<sub>ヘリ</sub>。爭<sub>テ</sub>犯戒神<sub>ト</sub>成給<sub>レ</sub>耶。(大正七六・五二二a)とある。分かり難い部分もあるが、文脈から推して山王が受けた戒について論じている所と看做してよい。問題はここで擧げられている十戒だが、その中に「瞋心不受懺謝戒」が含まれるといい、これは明曠の『天台菩薩戒疏(明曠疏)』卷上(大正四〇・五八九c)にいうところの梵網の第九重戒のことであるから、沙彌の十戒ではなく十重禁戒を指していることは明白である。したがって『溪嵐集』でも、山王が受けたのは梵網の十重禁戒であったと認識されていたのである。

なお、ここで觸れておきたいのが、密教において灌頂に先立って授けられる三摩耶戒についてである。例えば『溪嵐集』卷四十三には、「天部教訓法事」として、

先師上人示云、諸天法樂祕事云、悉地成就遲運時、三摩耶戒<sub>ヲ</sub>奉<sub>レ</sub>授<sub>二</sub>本尊<sub>一</sub>、然後クトキ申ヘシ。本尊<sub>ノ</sub>本誓者、行者一切所願、悉應<sub>レ</sub>令<sub>二</sub>成就<sub>也</sub>云々。如<sub>二</sub>悲願<sub>一</sub>我所願令<sub>二</sub>滿

山王の受戒(平沢)

足<sub>レ</sub>給。既不妄語戒<sub>ヲ</sub>奉<sub>レ</sub>授畢<sub>也</sub>。(大正七六・六四一c)

というように、天部の諸尊に三摩耶戒を授けて弟子にするという記述が見える。これは上掲の神明を弟子にする事と同じ發想であり、山本ひろ子氏は、「天部の尊の「實者」的本性ゆえに、受戒が必要となる」といい、「受戒による僧侶の側の積極的な働きかけと統御のテクネーが認められよう」と論じている<sup>20</sup>。

大黒天や辯才天などの天部が、實者神としての性格を有しているのは確かで、例えば『仁王般若疏(良賁疏)』卷下之一では、「大黒天神鬪戰神也。若禮<sub>二</sub>彼神<sub>一</sub>增<sub>二</sub>其威德<sub>一</sub>、擧<sub>レ</sub>事皆勝故嚮祀也。(中略)若嚮祀者唯人血肉。彼有<sub>二</sub>大力<sub>一</sub>即加<sub>二</sub>護人<sub>一</sub>。」(大正三三・四九〇a)と、大黒天は鬪戰の神で人の血肉を喰らう鬼神夜叉であるが、祀れば人を加護する存在となるという。ここでは授戒が祭祀に當たるわけである。

ただ、『溪嵐集』では三摩耶戒を與えるのは専ら天部の諸尊に對してであり、山王については圓頓戒を授けることで一貫している。おそらく、諸天法が密教の修法であることから、その本尊に三摩耶戒を授けるようになったのであり、對して、基本的に山王は密教修法の本尊ではなく、また通常實者神と理解される事もない<sup>21</sup>。むしろ圓戒の守護神であるのだから

ら、三摩耶戒を與えるという發想自體無かつたと思われる。

では、三摩耶戒壇建立を推進して延曆寺と激しく對立していた園城寺ではどうであつたのかといへば、管見の限り園城寺側の傳承でも、山王に三摩耶戒を授與したという明確な記述は見出せない。例えば『園城寺解案』(一二二二年)では、山王が三摩耶戒の守護である事を主張する爲に、圓珍の『制誠文』にみえている「山王出世本懷」の句を擧げて、これを「只在<sub>三</sub>祕密灌頂與<sub>レ</sub>大乘戒壇」とした上で、

祕密灌頂爲<sub>レ</sub>先<sub>三</sub>三摩耶戒。又大乘戒壇可<sub>レ</sub>通<sub>三</sub>二種。一者<sub>二</sub>菩薩戒、二者<sub>一</sub>三摩耶戒也。然則山王擁護之誓約多在<sub>二</sub>此戒<sub>一</sub>。<sup>(22)</sup>

と述べている。つまり圓珍のいう大乘戒は、菩薩戒と三摩耶戒二種の意に通じるとして、その正當性を主張しているのであるが、このように山王と三摩耶戒を強く結び付けて論じている文献でも、三摩耶戒を授けられたとは説かれていない。おそらく園城寺においても、山王が受けた戒は圓頓戒であつたと看做されていたのではないだろうか。<sup>(23)</sup>

受戒の場所については、『溪嵐集』卷六では

山家大師我山<sub>二</sub>最初御登山<sub>一</sub>時、於<sub>二</sub>今<sub>一</sub>戒壇峯<sub>三</sub>三聖影向<sub>レ</sub>給<sub>レ</sub>。三世無礙<sub>レ</sub>金剛定智<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>灌頂<sub>レ</sub>奉<sub>レ</sub>授<sub>レ</sub>大師<sub>レ</sub>給<sub>レ</sub>。大師

又以<sub>二</sub>梵網<sub>一</sub>戒品<sub>レ</sub>奉<sub>レ</sub>授<sub>三</sub>三聖神<sub>二</sub>給<sub>レ</sub>。(大正七六・五二七b)

とあつて、最澄が最初に比叡山に登つた時としてゐる。これは、最澄が最初登山の時に山王と出會つたという傳承に合致するように作られたものといえよう。それに對して、光宗の師であつた圓圖の傳記『傳信和尚傳』では「戒壇院者弘仁皇帝之敕許、慈覺大師之建立也。(中略)然山王權現遂<sub>レ</sub>受戒得度於此處。」(續天全、史傳?・四二頁下)と戒壇院で行われた事になつてゐる。また『元亨釋書』卷三の圓珍傳(新訂增補國史大系・六九頁)には、山王院に山王が圓珍に隨つて受戒した時の座があるとして記されているのだが、これは圓珍の住坊である山王院の名の由來と關つて出でた説であろう。受けた戒の種類とは異なり、戒師や受戒の場所、時期は文献によつて區々であり、各々の流派の立場に立つて意味づけられていた消息が窺われる。<sup>(26)</sup>

ところで、山王が戒を受けたとする發想については、幾つかの典據が考えられる。例えば、三聖が授かつた法號である。大宮については、法宿という號が『相輪椽銘』や『傳述一心戒文』に見え、最澄の時に既にあつたことが分かつてゐる。また残りの二神も後に華臺・聖眞子という號が與えられた。<sup>(26)</sup>

これについて『山家要略記』(以下『要略記』と略稱)卷一(續天

全、神道一・二六頁上）や輿圖『圓戒十六帖』（續天全、圓戒一・九八頁上）では、山王受戒以後に、最澄によって法號が付けられたとし、『寺德集』卷上（續群書類從一八上・九頁上）では、法號は最澄によって授けられたがこれは俗の時の密號で、本當の出家は圓珍によってなされたという園城寺の傳承を記している。このように後世の説話には、法號の授與と關連させて受戒や出家を述べるものが少なくない。

次いで圓珍の『制誠文』（『垂誠三條』）がある。圓珍はこの中で「大小比叡山王三聖出世本懷、只在開示佛知見・利益國土也。所<sub>レ</sub>言佛知見者、灌頂之與大乘戒也。」<sup>(27)</sup>と述べているが、『要略記』卷二には「所謂佛之知見者、灌頂與大乘戒是也。願蒙聖人慈悲、傳圓戒受灌頂。」（續天全、神道一・二六頁下）と、佛の智見とは灌頂と大乘戒なので、どうか慈悲をもって圓戒を傳授し灌頂を授けてほしいというように、『制誠文』の文を換骨奪胎して山王三聖が最澄に願う形に改編された文章が收められている。

もともと受戒の道場に在地の神を勸請することは既に中國などで行われており、圓珍の上表文もこうした事を踏まえて、戒壇の守護神としての山王について述べていると思われる。しかし『要略記』の記事を見ると、圓珍のこうした態度

#### 山王の受戒（平沢）

が山王と戒を結びつかせ、更に受戒説が生じる一因になったのではないかということを見測させるのである。<sup>(28)</sup>

更にもう一つ、成尋の『參天台五臺山記』がある。この卷一の延久四年（一〇七二）五月十四日條に「次禮地主山王元弼眞君。眞君者是周靈王子王子晉也。寺者王子宅也。成仙經數百季、而謁智者大師受戒付屬地也。宛如日本天台山王。」<sup>(29)</sup>とあって、ここは山王元弼眞君の受戒付屬の場所であり、あたかも日本天台山王のようだと言われている。極めて興味深い話で、山王受戒譚との關連を窺わせる。ただ、現在のところこうした説は成尋以前に見出すことができず、<sup>(30)</sup>如何なる資料に據ったのかは不明である。

いずれにしても、これらの説を基にして、あるいは相互に影響しあいながら、山王受戒説が形成されたのであろう。そしてその際、天台宗の守護神である山王が受ける戒として梵網戒が撰ばれた事は、極めて自然なことであった。しかしながら、叡山における梵網戒が出家の爲の戒でもあるという点で、山王の出家という新たな問題を生じる要因ともなうと考えられる。

## 二 山王の出家

『傳授大事』には「延曆年中志賀郡無音河原ニ影向シキヲ。對ニ我山傳教大師ニ出家受戒。日吉三所權現是也。」(天全二二・三頁上)とあり、『寺德集』巻下でも、「彼御出家無餘儀智證大師御時也。其條不可レ有疑義。况官符被レ下、于レ今聖護院御門跡之重寶ニテ有上無異儀。」(續群書類從二八上・二三頁下)というように、山王は最澄あるいは圓珍によって出家したという説がみえる。

出家前の大宮について『傳授大事』では、この文の直前に「故ニ此大宮俗形ノ時、寶冠被レ召。此寶冠内ニ妙法蓮華經ト金光形圓滿リ。」と寶冠を被っていたとする。そしてこの冠の前面には「王ノ一字」があつて、多寶塔中の山王の功德が圓滿していることを表しており、「此俗形山王ノ御手ニ結ニ智拳印ニ高摩原ヨリ雨下玉。」(天全二二・二頁下)という。つまり俗形の大宮は、智拳印を結び寶冠を被っている金剛界大日如來の如き姿形であると同解されていたのである。多寶塔中というのであるから、金剛界大日ともされた多寶如來の姿に擬えているのかもしれない。<sup>31)</sup>また、それが高摩原(高天原)から天降ったというのとは他に類似の説が見出せない特殊なもので、大宮を三

輪(大己貴)とした上で、更にそれを素戔嗚尊にまで敷衍した所から導き出されたものであろうか。

出家のことは『耀天記』「禮拜講事」にも、<sup>(32)</sup>

或碩徳物語候シハ、大宮・二宮・聖眞子ヲ、傳教大師小比叡ノ榻下ニ奉レ勸請ニ御、御出家授戒ヲ申行給ヘサ。但魚鳥ノ可レ食候也。佛法護持候ハシ料也。住侶僧從ニ近習<sup>モ</sup>シテ候<sup>ベシ</sup>。其後皆僧形ニテ御。宮主法師近習<sup>モ</sup>、其<sup>ヨリ</sup>候<sup>ベシ</sup>。

此由ヲ禰宜親成ニ尋候處、自ニ公家、大宮ノ御衣、俗服ヲ令ニ調進ニ給也。仍不審候也。二宮・聖眞子ノ僧形ニテ御候<sup>ハバ</sup>、慥ナル事難<sup>レ</sup>申<sup>タ</sup>。私案云、此親成禰宜ガ申シ事、日記モ成仲ノ申置<sup>ク</sup>ガ相違。又當時、聖眞子承元四年御遷宮注文公家ノ申上タル乙度多候也。(中略)仍大宮計ラ俗服申<sup>ハ</sup>僻事歟。正可<sup>レ</sup>尋<sup>レ</sup>之。木像・畫像世舉テ奉<sup>レ</sup>造奉<sup>レ</sup>圖事ニテ候<sup>ハバ</sup>、二宮・聖眞子ノ御出家ト云事一定也。大宮一社無<sup>ク</sup>御出家ノ事モ不審也。

(神道大系『日吉』五四―五五頁)

とある。即ち、或る碩徳が語つたという、最澄が三聖を勸請して出家受戒させたので皆僧形となつたとする話を、日吉社の禰宜親成に尋ねたところ、朝廷より大宮に送られる御服は俗服であり、僧形というのは不審であるが、二宮・聖眞子は僧形であり確かなことはいえない、との返事であつた。そし



て「私案云」として、日記を見ると親成の祖父（二説には父）<sup>(34)</sup>成仲が申し置いた事と相違し、また親成は落ち度が多く信用が出来ないとした上で、世に流布している木像・畫像からすれば、山王三聖のうち二宮・聖眞子が出家しているのは明らかで、大宮のみが出家していないとするのは不審である、というのである。

成仲の申し置きがどのようなものであったか明確ではないし、親成の人格的な面からの疑問にも問題は残るが、少なくともこれによって、出家受戒説が山王の垂迹の姿形と關連して議論されていた事、出家説と非出家説という二つの説があつた事などが分かるのである。

非出家説については、『要略記』卷一「山王三聖値傳教御受戒事」を見ると、「後傳法記曰」として、最澄が三聖に「一乘三學妙戒」と法號を授けたとする文に續けて、

山王三聖御受戒事。當流隨分秘決也。世流布義曰、三聖同奉<sub>レ</sub>値高祖大師<sub>一</sub>出家受戒<sub>云</sub>。

御出家事。曾無<sub>二</sub>其義<sub>一</sub>。大宮俗體也。菩薩號事。雖<sub>レ</sub>非出家菩薩號有也。隨場號<sub>二</sub>惣持王菩薩<sub>一</sub>等也。具旨口決。

（續天全、神道一・一五頁下）

と記されている。つまり、本文に對する裏書注という形で、

山王の受戒（平沢）

受戒については——當流隨分の秘決として明言は避けながら——基本的には認めているとみてよい。<sup>(35)</sup>しかし出家については、大宮は俗體であり、出家したということはかつてないことであるとし、煬帝の事例を引き合いに出して、授かったのは在家信者の菩薩號である、と評しているのである。

また『嚴神鈔』では、次のように述べている。

次ニ大宮權現ハ、俗躰ニテ御ス也。奉テ遇高祖大師ニ、受戒灌頂シ玉フ。其時法宿大菩薩ト申ス菩薩號ヲバ、大師ノ授ケ申セ玉ヘキ事也。次智證大師於千手堂、灌頂行シ玉ヒシ時、即三座御影向玉フ。其時、化現ノ御姿ハ、大宮權現モ僧形ニテ、俗躰ヲバ恐レ奉テ、彼化現ノ僧形ノ御神躰ヲバ、常様ニ垂迹ノ繪像ニ奉ル書也。此次第ヲ不心得、大宮權現奉テ遇大師、御出家有リナンド申事ハ、大ナル誤也。社中ノ記録、并ニ大塔梶井ノ日記ニモ、更ニ御出家トハ不見事也。<sup>(37)</sup>

（神道大系『日吉』一〇一頁）

ここでは、大宮は俗體であり圓珍の前に姿を現した時は僧形であつたが、これは本來の神體の姿である俗體を現すのをおそれた爲で、世に流布している圖像はこれを描いたものである。従つてこのことを知らずに大宮權現が出家したなどというのは大いなる謬であり、日吉社の記録にも、また大塔梶

井の日記にも出家したとは見えない、としている。この大塔梶井の日記とは『要略記』、あるいはその系統の文献を指していると思われるが、先に見た『耀天記』の親成説や『要略記』の注とよく符合しているといえよう。

いうまでもなく受戒には在家と出家の別があり、『高僧傳』の記事や、あるいは『要略記』で隋の煬帝の例を擧げているように、在家の優婆塞戒や菩薩戒だけを受けたとすれば、そもそも出家は問題にする必要がない。<sup>38</sup>しかし山王については、受戒とともに出家が語られる場合があるのであり、このことは山王の性格を考える上で見過ごせない問題であろう。特に天台宗では南都とは異なり、具足戒を受けずに菩薩戒である梵網戒（圓戒）だけで大僧（比丘）となると規定しているのであるから、この戒を受けた山王が出家していたとする説がでてくるのはある意味で當然なのである。僧形の繪像も、こうした發想に基づく可能性が考えられる。

これに對し、山王が出家していないという根據となつてゐるのは、一貫して朝廷から送られる神服が俗服であつたという點である。これは例えば、元亨二年（一二三三）の『日吉大宮遷宮神寶等送文』（神道大系『日吉』一九一頁）に、大宮に神服として冬御袍や御表袴などが供されてゐることから確認でき

る。但し慈遍の『天地神祇審鎮要記』（一三三三年成立）巻下には「況亦有<sub>レ</sub>苧被<sub>レ</sub>進<sub>レ</sub>僧服。」（神道大系『天台神道へ上』四四四頁）とあつて、俗服と同時に僧服も進上されていたことがみえる。このころから兩様の服が獻ぜられるようになったのであろうか。

大宮の像容に關しては、確かに『耀天記』の或る碩徳の説や、『要略記』巻二に裏書に云くとして「三聖皆僧形也。」（續天全、神道一・二六頁下）とあるなど、三聖全て僧形であるとする見解も存したが、信長の焼き討ち以後、神像再造の典據ともされた相應假託の「檢封記」（『要略記』巻二收録）には、

大比叡大明神（俗體坐像）。御冠（非普通如寶冠）。御衣薄淺朱衣也。無<sub>レ</sub>袷頭。兩手持持<sub>レ</sub>御笏。其容儀宛如大權修利菩薩。埒<sub>レ</sub>御髭於兩方。御齡四十許。

（續天全、神道一・四〇頁上）

とあつて俗體としており、また『要略記』巻八に見える大江匡房假託の『扶桑集』でも「俗形老翁體」（續天全、神道一・二二七頁上）と注している。

日吉社の神體については、永曆元年（一二六〇）六月、大雨のため二宮・十禪師の社殿に水が入つたので、神體を大宮の社殿に移したという記事が『天台座主記』などにみえ、<sup>40</sup>少な

くともこの當時神體を祀っていたことは分かっているが、その像容までは記載されていない。しかし、先に見た『耀天記』の記事からしても、大宮の神體が俗形であった可能性は高いと思われる。

ところで、朝廷から送られた御服と祭神の姿形の關わりといえ、直ちに慈圓の天照大神觀が想い起される。慈圓『<sup>(41)</sup>別』上に收録されている、いわゆる「夢想記」では、一佛一切佛という時の一佛について「一佛身非<sup>(42)</sup>男非<sup>(43)</sup>女。只無<sup>(44)</sup>兩根<sup>(45)</sup>之身也。隨緣赴<sup>(46)</sup>機令<sup>(47)</sup>現作<sup>(48)</sup>也。」と論じているのだが、その前に「今此證據在<sup>(49)</sup>神道<sup>(50)</sup>之<sup>(51)</sup>歟。」として、大日如來と同體である天照大神について取り上げ、『日本書紀』には女神と記載されているが、毎年朝廷から進上される神服は男性用なので天照大神は女神か男神か、と思案する件りがある(續天全、密教3、一三四頁下)。中世に展開した天照大神—男神説はその根據とされたものが複数あって、必ずしも神服だけが問題になるわけではなかったが、少なくとも慈圓はそのことを重視していた。

これは、山王についても同じことがいえるのではないだろうか。傳承や繪像に基づく説と朝廷の俗服獻上という事實の前に、人々の大宮像は僧俗に分裂してしまっていたのであ

#### 山王の受戒(平沢)

る。慈遍『天地神祇審鎮要記』卷下では、「山王三聖其御出家、山門三井此條謳歌。大師先德解釋非<sup>(52)</sup>一。而今相違不可<sup>(53)</sup>用否。若爾汝爭扇<sup>(54)</sup>吾山風。非<sup>(55)</sup>己智分、唯仰信耳。」(神道大系『天台神道(上)』四四四頁)と、山王三聖の出家に關し各々が自説を展開して收拾がつかなくなっていたので、「ただ仰ぎ信ずるのみ」と述べている。この問題がいかに錯綜していたかを窺わせる記述である。

山王が出家したとする説話は、神が佛法に歸依し、神祇信仰と佛教がより親密な關係にある事を表すという目的があったと思われる。しかし、これは一方で神が佛に成る爲の修行の途上にあることをも示すことになり、いわゆる神祇實類觀に近づいてしまう。當然、山王を垂迹神とみれば、こうした考え方とは矛盾をきたさだろう。また『耀天記』(『山王緣起』)の記事は日吉社の社家に傳わった傳承を基にしていると考えられるが、神の尊貴性の確保という点からいって、あるいは延曆寺による日吉社支配の問題とも絡み、社家側にとっては山王が出家したという説には容易に従えないという面もあったと思われる。

### 三 垂迹と受戒

大宮は釋迦の垂迹と考えられていたが、このように神と現じた佛・菩薩が高僧から改めて戒を授けられるという事は、中世ではどのように理解されていたのだろうか。『溪嵐集』卷四「神冥與・佛陀・祈禱旨趣」には、次のようにある。

今是圓頓大戒<sup>ト</sup>者、千佛大戒佛佛傳持<sup>ト</sup>妙戒也。今神明又諸佛應來也。爭<sup>カ</sup>內證所持<sup>ト</sup>大戒<sup>ヲ</sup>棄捨耶。若爲<sup>ニ</sup>實者<sup>ノ</sup>神<sup>ト</sup>者、依<sup>ニ</sup>受戒<sup>ノ</sup>功力<sup>ニ</sup>離苦得樂。內證階位<sup>ヲ</sup>進<sup>ミ</sup>令<sup>レ</sup>成<sup>ニ</sup>所願<sup>ト</sup>給<sup>ヘ</sup>。若爲<sup>ニ</sup>權者<sup>ノ</sup>神<sup>ト</sup>者、佛佛授手大戒<sup>ヲ</sup>隨喜<sup>テ</sup>令<sup>レ</sup>滿<sup>ニ</sup>所願<sup>ト</sup>給<sup>ヘ</sup>トキ語<sup>ヘ</sup>キ也<sup>カ</sup>。

(大正七六・五二一a)

ここでは神を實者と權者に分け、本地を持たない實者の神は、授戒の功力によって離苦得樂して内證の階位を進め、垂迹神である權者の神はただ大戒を受けたことに隨喜して、所願を滿ぜしめたまえと口説くのがよい、としている。

つまり、實者の神が戒を受ける事は、先にみた天部に三摩耶戒を授けると同じように、神靈を濟度する事によって弟子ないし守護神となすことを意味している。それに對し垂迹神が戒を受ける事は、一種の法樂のようなものとして捉えられており、これらは平安中期以降受戒の意義が多様化し、特

に貴族が除災の爲の祈禱として戒を受けていたことと同様の理解に基づくものと見てよいであろう。<sup>(45)</sup> いずれにしても、ここでは授戒という行爲は結縁あるいは供養の一種であり、それ自体に重要な意味づけはなされていなかったのである。

おそらくこうした見解が一般的であったのに對し、戒家の異祖である惠尋(二二八九一説に二二七八)は、戒に重點を置いている立場上、山王の受戒に關しても興味深い説を立てている。戒家とは、觀心主義が主流となり、持戒を輕視するようになった中古天台の中で、戒法と十二年籠山行の復興を提唱した流派である。もともとは黒谷の叡空によって唱え始められたが、惠尋によって天台の思想を中心とした獨自性が生まれ、以後惠顛―興圓―惠鎮と次第し、光宗・惟賢に至って元應寺流・法勝寺流に分かれていった。<sup>(46)</sup>

『圓頓戒聞書』は、惠尋が弘長三年(二二六三)に行った安然『普通廣釋』の講義を基に、後に勤運が纏めたものだが、ここには以下のような議論が見える。先ず、機根によって菩薩戒を受持した時の功德の違いを説く『普通廣釋』卷上(大正七四・七六〇a)の一文(内容は『心地觀經』卷三(大正三三・三〇三b)の引用)を引き、深位の大士が衆生利益の爲に機根に隨つて少々戒を犯すことがあるとする説を掲げる。續いて、この菩薩ほどの

ようであるのかという問いが立てられるのだが、答えは、  
此事者實ニ不審也。然而如レ此菩薩依ニ破戒ニ妙覺ノ位ニハ  
可レ登。又非ニ全分ノ破戒ニ故ニ不レ可レ墮ニ惡道ニ也。而ル間  
神ト顯テマシマス也。  
(續天全、圓戒一・二二〇頁上)

というものであった。つまり、このような菩薩は破戒によつて妙覺の位に登ることは出来ないが、さりとて全く戒を破っているのでもないから惡道に墮すこともない。その間は神となつて顯れ衆生を利益するのであると。

また少し後には、妙覺位に菩薩というものがあるかという問いがあり、「妙覺位ニ有菩薩ニ云也。又果位佛ノ神ト顯給フ事尤可レ得意也。」という答えに續けて、以下のように述べている。

如レ此和光垂迹ノ相ヲ得レ意ツレハ、於ニ神殿前ニ種種ニキネ等カクルイスルモ、皆佛菩薩ニ結ニ怨念ニ者ヲメシヨセテ、令ニ歸依ノ心ニ住ニ成ニ和合義ニ故ニ、佛戒品功德者増進スル時ニ、キネカクルイモ神慮ニハ叶事眞實ニヲモシロキ也。依レ之傳教大師ハ於ニ山王院<sup>（王カ）</sup>ニ山上ヲ奉レリテ請、授レ戒ヲマイセラ<sup>（王カ）</sup>ル也。是ト云モ誰知ル。山王傳教大師ニ結ニ怨念<sup>（王カ）</sup>ヲ、傳教大師ハ山王ニ結ニ怨念<sup>（王カ）</sup>ニ給フヲ、互ニ散<sup>（王カ）</sup>自他ノ戒品ヲ成熟<sup>（王カ）</sup>ニ有ラン。又授戒持戒者ノハ、福田等モ成熟セル事者、授戒ノ砌<sup>（王カ）</sup>ニハ、必地神

山王の受戒（平沢）

等影向<sup>（王カ）</sup>シテ無始怨念ヲ散シ給也。故ニ福ヲ守ル地神達ノ心和合<sup>（王カ）</sup>シテハ、自然ニ福田ハ成熟ル也。又山山ノ御託宣ミ、我出世<sup>（王カ）</sup>ノ本意ハ大乘戒ニ有リト被レ仰。尤可<sup>（王カ）</sup>指南者歟。  
(續天全、圓戒一・二二二頁上下)

即ち神殿の前においてキネ（支禰・宜禰）一巫覡が神がかりして「クルイ」することで、かつて怨念を結んだ人々を召し寄せ、佛教に歸依させることによつて和合の義が成じ、戒品が増進するのであるという<sup>(47)</sup>。そして最後に、山王と最澄の出会いもまさにこの爲であったとする山王出世の素意が明かされ、またこれが行者受戒の砌に神祇が影向することの理由として語られる。

神社における巫覡の託宣は、夢告や卜占とともに人々が神と接する最も重要な方法であり、日吉社においても廊御子と呼ばれる男巫や巫女による託宣の記録や説話が少なからず残されている。とりわけ山王七社の中で十禪師が特別に信仰されてきたのも、それが託宣をする神であったことによる。佐藤眞人氏はこうした巫女の神託が、院をはじめとして貴族層に至るまで大きな影響力を持っていたことを指摘している<sup>(48)</sup>。ただ、ここではその巫覡の託宣の内容だけではなく、むしろ凡夫たちを呼び寄せ、結縁するという行爲自體に意義があ

るのだとし、それと神に對する授戒とを關連付けて論じている。また「キネカクルイモ神慮ニ叶事眞實ニラモシロキ也。」という記述からは、託宣というものの價値について、これを和光同塵した佛・菩薩と衆生が縁を結ぶ重要な行爲であると看做せば、そのことの意義を積極的に認めないわけにはいかない、とする僧侶の側の意識が讀み取れる。

なお、『溪嵐集』卷六十六には、法身說法に關する議論の中で、「或ハ一義云、山門ノ加持身ノ說法ノ事ハ、神明ノ巫女ニ託シテ如ク託宣シ給。故ニ山門ノ御子義ハ東寺邊ニ申合ヘ。」といい、また「變化身ニ下テ教ヲ流布シ給也。」(大正七六・七二七)とあつて、山門が加持身說法をとることの事例として巫女による神明(變化身)の託宣が擧げられており、叡山においていかに託宣が重視されていたかが窺えて興味深い。

ところで、このような『圓頓戒聞書』の説の根據として注目されるのが、同書の別の箇所「故大佛頂云、發心菩薩犯罪ヲ暫作堅牢地神ト云。」(續天全、圓戒一・二四六頁)とみえる一文である。これはもともと、『普通廣釋』卷上に「大佛頂云、發心菩薩犯罪暫作天神地祇。」(大正七四・七六四c)とあるもので、惠尋はこの記事をしはしば引用しており、非常に重視していたことが窺える。<sup>(49)</sup>

但し「大佛頂」、即ち『大佛頂首楞嚴經』には、安然が引くこの文に該當する箇所は管見の限り見出せない。他の典籍からの孫引きの可能性もあり、現段階では典據を確定できないが、假にこの經典からの意譯とみてこれに當たる所を探して見ると、卷六の次の記事が注目される。

佛告阿難、汝常聞我毘奈耶中宣說修行三決定義。所謂攝心爲戒、因戒生定、因定發慧。是則名爲三無漏學。阿難、云何攝心我名爲戒。(中略)阿難又諸世界六道衆生其心不殺、則不隨其生死相續。汝修三昧一本出塵勞、殺心不除塵不可出。縱有多智禪定現前、如不斷殺必落神道。上品之人爲大力鬼。中品即爲飛行夜叉諸鬼神等。下品尚爲地行羅刹。彼諸鬼神亦  
有徒衆。  
(大正一九・一三三c)

ここは佛が阿難に對して、戒學における姪・殺・偷の問題を取り上げて三決定を説明する箇所で、中でも第一の姪心については、これを斷じないならば魔道に落ちるとして後世に大きな影響を與えた一節である。ここに擧げたのは、そのうち第二の殺心についての件りで、「如不斷殺必落神道」とあるように、三昧を修したとしても殺心を斷じなければ塵勞を出る事は出來ず、多智禪定(三學の中の慧と定)が具わつた

としても、必ず神道に落ちるのであると説かれている。ここでいう「神道」とは、その下に上品は大力鬼、中品は飛行夜叉、下品は地行羅刹と説明されているように、いわゆる鬼神道の事を指している。

鬼神の内容については、人間の靈魂をいう場合、あるいは天部から地獄の獄卒までを含める場合など、漢譯の佛敎典籍では非常に多様な意味を持っているが、戒を犯せば惡趣に墮すと理解されていることを勘案すれば、やはりここでは惡鬼神の意として用いられているとみてよい。おそらく安然是この文を基にしながら、神道を天神地祇と言ひ變えて表現したのではないだろうか。

そもそも、天神は漢譯佛典では梵天や帝釋天などの天衆をいい、地祇は堅牢地神や八大龍王などの地上に住む鬼神を指す用語である。日本では記紀などで、國中の一切の神々を表す言葉として用いられており、『令義解』卷二・神祇令第六（新訂増補國史大系・七七頁）では天神は伊勢・鴨など、地祇は大・大倭などをいうと記されている。しかし例えば『傳述一心戒文』卷上（傳全一・五三三頁）などにみえる神祇は、「恨怨を起す」という點で六道の衆生という意味合いが強い。これに對し神道という用語も、日本では僧侶が関わった神身離脱

山王の受戒（平沢）

傳承などでは、六道の衆の意で用いられている<sup>(51)</sup>。そうした點では、神道を天神地祇としたのは單なる言ひ換えに過ぎず、特に日本の神祇について言っているわけではないとも取れる。またそれは『普通廣釋』卷下（大正七四・七七九頁）で、天神地祇が閻羅王五道や一切冥官衆と竝べて記されていることからも了解されよう。ただ、「神道」という用語が日本では獨自の意味を持っていた事や、もとの文が「落ちる」として居るところを單に「作る」として居り、<sup>(52)</sup> 眩める意圖が感じられないことなどは考慮すべきかもしれない。

ただいづれにしても、惠尋にとって『普通廣釋』のこの文が、犯戒の菩薩という概念と日本の神祇信仰をつなげる契機になったことは間違いないところで、「非<sub>レ</sub>全分<sub>レ</sub>破戒<sub>レ</sub>故<sub>レ</sub>不可<sub>レ</sub>墮<sub>レ</sub>惡道也。而<sub>レ</sub>開神<sub>ト</sub>顯<sub>テ</sub>マシマス也。」と述べているのを見ても、この天神地祇を惡趣と考えていない事は明らかである。天神地祇を更に堅牢地神と言ひ換えている箇所もあるが、おそらく、惠尋が想定している神は山王（大宮）であろうから、大宮<sub>ニ</sub>三輪（大神）<sub>ニ</sub>地祇とみて、これを堅牢地神（地祇）と表現したのではないか。<sup>(53)</sup>

なお、怨を結ぶことが生死流轉の原因となり、これを止めるのが戒律であるから、戒家の惠尋が怨念に注目したのは當

然なのだが、その中でも最澄と山王が怨念によって結ばれているという着想は、他の文獻に見えない獨特なものといつてよいだろう。このことに關しては、例えば光定『傳述一心戒文』卷上の次の記事などに注意する必要がある。

弘仁九年四月二十六日五更奉<sub>レ</sub>資<sub>二</sub>國主<sub>一</sub>。發<sub>レ</sub>願奉<sub>レ</sub>資<sub>二</sub>一切天神地祇<sub>一</sub>。起<sub>レ</sub>恨怨<sub>二</sub>神祇等<sub>一</sub>。令<sub>二</sub>離苦得樂<sub>一</sub>。故定<sub>二</sub>九院<sub>一</sub>。令<sub>レ</sub>長<sub>二</sub>講金光明<sub>一</sub>。拔<sub>二</sub>濟一切國裏百部鬼神等<sub>一</sub>。令<sub>二</sub>離苦得樂<sub>一</sub>。故定<sub>二</sub>九院<sub>一</sub>。令<sub>レ</sub>長<sub>二</sub>講仁王護國般若經<sub>一</sub>。奉<sub>レ</sub>資<sub>二</sub>大日本國開闢以來一切國主御靈<sub>一</sub>（中略）一切龍鬼等靈<sub>二</sub>永出<sub>三</sub>三界<sub>一</sub>皆悉成佛。故定<sub>二</sub>九院<sub>一</sub>。令<sub>レ</sub>長<sub>二</sub>講妙法蓮華經<sub>一</sub>。

（傳全一・五三三頁）

この願文は、朝廷から最澄への祈雨の要請に對して、三部護國經の長講により、怨念を抱く實類の神祇や怨靈を鎮撫するというものである。よく知られているように、八世紀から九世紀にかけて、謀反の罪に問われて憤死した早良親王など政治的被害者達の怨靈による祟りとされる現象が集中的に現われてくる。このような狀況に對處する爲に、神宮寺の建立や僧侶による神前讀經が行われたが、最澄が早魃の原因を怨靈の怨念と解しこれを滅しようとしたのもまた、このような役目を期待されての事であつたと思われる。

この中に山王の名は無いが、國內の一切神祇に向けたものである以上、山王が含まれていると理解されてもおかしくはない。（ちなみに、傳最澄撰の所謂『三部長講會式』には、山王の名がみえている。）惠尋はこの記述を基に、怨念を互いの業報とし、またそれを散じる方法を經典の長講から授戒へと作り變えたのではないだろうか。

勿論前節でみたように、山王は基本的には實類神として認識されてはいなかったが、惠尋は神祇は惣じて過去世からの怨念を抱く存在と理解していたようであり、また『梁塵秘抄』などに詠われる恐ろしい神という側面も考慮されていたのかもしれない。いずれにしても、山王を怨念を散じていない佛の垂迹とする視點は、他の山王神道關係の書にみえない獨自の捉え方であつたといえよう。

#### 四 妙覺の菩薩

惠尋の説の骨子として、もう一つ妙覺の菩薩という概念を取り上げたい。先述したように、『圓頓戒聞書』では、

問、妙覺<sub>（位）</sub>從有<sub>二</sub>菩薩<sub>一</sub>耶。

師云、戒法門<sub>ノ</sub>方<sub>ニ</sub>菩薩有<sub>レ</sub>云也。（中略）因位無始無終生死流轉<sub>ノ</sub>時、怨念遺恨無量無邊衆生<sub>ニ</sub>結置<sub>レ</sub>也。如來未<sub>レ</sub>



是<sup>ラ</sup>散給也。故<sup>ニ</sup>内證者雖<sup>レ</sup>妙覺也、外用未<sup>レ</sup>弁也。故<sup>ニ</sup>約<sup>ニ</sup>此義邊<sup>一</sup>者、妙覺位<sup>ニ</sup>有<sup>レ</sup>菩薩<sup>ニ</sup>云也。又果位佛<sup>ノ</sup>神<sup>ノ</sup>顯給<sup>ル</sup>事尤<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>得意也。

(續天全、圓戒一・二二頁上)

という問答がある。すなわち、果位の如來といっても因位の時に多くの衆生と結んだ怨念遺恨があり、それを散じないうちは内證は妙覺でも外用が伴っていないから、戒法門においては妙覺にも菩薩というものはあるのだといい、そのことの傍證として果位の佛が神として顯れることを擧げている。つまり、垂迹した神もまた妙覺の菩薩というわけだ。

妙覺の菩薩という用語は、『普通廣釋』巻中で十二門中第三請師を論じるうち、不現前の五師の中の同學としての菩薩を説明する件りに、「妙覺菩薩居<sup>ニ</sup>在佛地<sup>一</sup>、五分戒身未<sup>レ</sup>滿、名爲<sup>ニ</sup>妙覺菩薩<sup>一</sup>。戒藏滿已號爲<sup>レ</sup>佛也。」(大正七四・七六九a)とあるのに基づいている。このように、犯罪の菩薩と同じく安然の著書から借用してきたもので、これは『教時問答』巻一にも、「佛地菩薩者、如<sup>ニ</sup>優婆塞戒經<sup>一</sup>云、妙覺菩薩五分法身未<sup>レ</sup>滿名爲<sup>ニ</sup>菩薩<sup>一</sup>、而入<sup>ニ</sup>妙覺海中<sup>一</sup>名爲<sup>ニ</sup>妙覺<sup>一</sup>。」(大正七五・三八九b)とあり、『菩提心義抄』でも繰り返し取り上げられている。

安然以前では、智顛の撰述とされている『仁王經疏』巻四に、「十地菩薩受<sup>ニ</sup>第三十生<sup>一</sup>未<sup>レ</sup>名爲<sup>レ</sup>盡。今妙覺菩薩不<sup>レ</sup>受<sup>ニ</sup>

此生<sup>ニ</sup>故名<sup>レ</sup>盡也。前三十生未<sup>レ</sup>盡不<sup>レ</sup>名<sup>ニ</sup>大覺<sup>一</sup>。佛地生盡故名<sup>ニ</sup>大覺<sup>一</sup>。」(大正三三・二七五c)とみえていて、五忍のうちの寂滅忍の上品を説く中で、十地と共に妙覺も菩薩として表現されている。<sup>(56)</sup>

それに對して安然は、妙覺であっても戒・定・慧・解脫・解脫知見の五分法身の中、戒身を滿じていなければ、これを妙覺の菩薩というのであると規定している。『仁王經疏』の用例とは使い方が異なり、安然独自の解釋に據っている點、正確な意味を把握し難い面もあるが、惠尋は『一心妙戒鈔』巻中で「妙覺菩薩者、爲<sup>レ</sup>化<sup>ニ</sup>衆生<sup>一</sup>五分法身<sup>ノ</sup>中<sup>ノ</sup>戒歸<sup>ル</sup>也<sup>一</sup>。」(續天全、圓戒一・二八一頁上)と述べて、そのように理解していることが分かる。<sup>(57)</sup> こうした安然の考え方は、凡夫地より直ちに佛地に入るとする思考から導かれてきたものであろう。<sup>(58)</sup>

また『圓頓戒聞書』では、先の記事に續いて戒家の四句成道を明かすのだが、これは中古天台でしばしば説かれる四句成道説とは異なり、「妙覺位<sup>ニ</sup>佛菩薩共有<sup>レ</sup>之<sup>一</sup>。若爾者、本高<sup>ノ</sup>方<sup>ノ</sup>妙覺内證、迹下<sup>ノ</sup>方<sup>ノ</sup>妙覺菩薩<sup>ノ</sup>方也。本下<sup>ノ</sup>方<sup>ノ</sup>菩薩、迹高<sup>ノ</sup>方<sup>ノ</sup>佛。本迹俱下、本迹俱高<sup>ノ</sup>成道、各唱<sup>レ</sup>之也。」(續天全、圓戒一・二二二頁下)というように、妙覺自體の中に四句成道が

あるという理論によって説明されている。この説でいけば、妙覺の菩薩は本高迹下となる。<sup>(59)</sup>

なお、先に見た『圓頓戒聞書』の少し後には、

然而准<sup>レ</sup>上位<sup>ニ</sup>猶可<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>犯也。サレハ智還成惑<sup>ト</sup>云釋意、  
下位<sup>ニ</sup>智<sup>ヲ</sup>准<sup>スレハ</sup>上位<sup>ニ</sup>還<sup>テ</sup>成<sup>レ</sup>惑<sup>ト</sup>云也。是以心得<sup>ニ</sup>、上位<sup>ニ</sup>准  
スレハ下位<sup>ニ</sup>犯<sup>ト</sup>被<sup>レ</sup>云分際可<sup>レ</sup>有也。サレハトテ不退<sup>ノ</sup>  
位<sup>ノ</sup>菩薩非<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>退。暫<sup>ク</sup>成<sup>テ</sup>堅牢地神<sup>ト</sup>云<sup>ハ</sup>。是可<sup>ク</sup>心得<sup>ニ</sup>。内  
證<sup>ノ</sup>方<sup>ハ</sup>、無<sup>ク</sup>動轉<sup>ニ</sup>、依<sup>テ</sup>犯戒<sup>ニ</sup>於<sup>テ</sup>利益衆生<sup>ニ</sup>、且<sup>ニ</sup>交<sup>ニ</sup>和光<sup>ニ</sup>、  
塵<sup>ニ</sup>給也。  
(續天全、圓戒一・二四六頁下)

とあって、神となる菩薩を不退位の菩薩としているが、この位は天台圓教でいうと初住位に當たる。したがって、惠尋のいう妙覺の菩薩は「妙覺位に約した言い方ではあるが」基本的には菩薩の修行の段階のうちの初住から妙覺までを含めたものであるといえよう。山王については、本地垂迹説に基づいて果位の釋迦佛の垂迹であると認識されていたが、初住以上の菩薩はいずれも神と現われ得るということになるのだ。

このことは、いわゆる初住位に登った菩薩が和光同塵して衆生を利益することを指すので、そうした點では通常の和光の菩薩の議論と異なる所はない。ただ安然が、妙覺の菩薩は戒身を満じていないと規定したことが重要なのであり、これ

が戒を因位と果位に互るものとして理解する惠尋にとって、決定的な意味を持ったと思われる。つまり佛が神と顯れるのは、それ自體戒身を満じるための行であると捉えることを可能にしたのである。このように惠尋は、『普通廣釋』では別々に用いられていた、犯罪の菩薩としての神と、戒身を満じていない妙覺の菩薩という概念を組み合わせることによって、佛・菩薩の垂迹と神の受戒という問題を極めて理論的に説明したのであった。<sup>(61)</sup>

言うまでもなく、この議論は神に限定されているわけではなく、廣く佛・菩薩の垂迹について述べたものである。しかし、その中でも特に神については繰返し言及されており、惠尋の教學における神の重要性は疑い得ないように思われる。これについては信仰に由来する部分もあるが、やはり佛菩薩が垂迹した後の受戒という問題が、最澄の山王授戒説との關わりで意識されていたからではないだろうか。

最後にこの説の展開について一言ふれたい。實はこれまで見てきたような神についての議論は、後世には受け継がれていかなかったようである。例えば戒家の教學を大成した興圓の『圓戒十六帖』を見ると、山王受戒については記家の文獻に載せる「後傳法記」の最澄授戒記事を引くばかりで、犯罪

の菩薩の議論はみえない。代わりに、

爰以我等<sup>カ</sup>戒體發得<sup>スル</sup>以<sup>ニ</sup>境智冥合<sup>ヲ</sup>兩所三聖<sup>ト</sup>申也。塔  
中受戒以後、以<sup>ニ</sup>我身<sup>ヲ</sup>爲<sup>ス</sup>兩所三聖<sup>ト</sup>也。三聖<sup>ト</sup>者、境智冥  
合<sup>ノ</sup>無作<sup>ノ</sup>三身也。

といい、また「祖師上人（惠尋）云」として、「我等色心受想  
行識山王也。（中略）受圓頓戒<sup>ヲ</sup>者山王爲<sup>ニ</sup>我體<sup>ト</sup>來<sup>ニ</sup>住身内<sup>ニ</sup>者  
也<sup>云々</sup>」（續天全、圓戒一・九八頁上）と述べているように、惠尋の  
〈山王戒體説〉を敷衍して説明するのみである。<sup>(62)</sup>

このような背景の一つとして、外用の戒を満じる爲の和光  
垂迹という問題が、『圓頓戒聞書』（續天全、圓戒一・二二九頁上）や  
『一心妙戒鈔』巻中（續天全、圓戒一・二八四頁）では、迹門の意と  
して扱われていたことが挙げられるのではないだろうか。惠  
尋は教えに爾前・迹門・本門の別を立てるのだが、神の受戒  
は迹門に攝され、本門の意としては「本地無作三身之時皆佛  
也。」と述べている。これは彼の立場が、修行を重視しつつ、  
基本的には本覺門に立脚していることによるからであると思  
われる。本門では一切衆生は皆無作の三身なのであるから、  
怨を結ぶ衆生自體存在しないというわけだ。

もっとも、『圓頓戒聞書』の別の箇所で「本門意者、我等無  
始古佛也<sup>云々</sup>故、フマへ處<sup>ヲ</sup>ハ本門<sup>ヲ</sup>地體<sup>ト</sup>シテ迹門<sup>ヲ</sup>修行<sup>ヲ</sup>

山王の受戒（平沢）

立<sup>テ</sup>ハ、一定可<sup>レ</sup>宜敷。」（續天全、圓戒一・二四〇頁下）というように、  
本門だけを取るのではなく、修行を立てる迹門も重視する姿  
勢を表明しており、窪田哲正氏はこうした惠尋の發想を「本  
迹兩門、始覺本覺兩門を實踐的に媒介するものとして圓頓戒  
法門が立てられている」と指摘している<sup>(63)</sup>。これを要するに、  
迹門であるから重要でないということではなく、惠尋自身は  
兩方を等しく重んじていたのである。

しかしながら上述の興圓のように、神の受戒説はその後の  
戒家の學匠たちには繼承されなかった。やはり迹門として扱  
われていたせいか、彼らは専ら戒體としての山王觀のみを相  
承・展開していくのである。『溪風集』卷百三には、「大宮・  
八王子（總締）攝律儀戒、二宮・聖眞子・十禪師（僧形）攝  
善法戒、三宮・客人（女形）饒益有情戒。」（大正七六・八四九）  
と、山王をその姿形によって三聚淨戒に配當する説がみえる  
が、これはやはり『一心妙戒鈔』巻中「三聚淨戒事相貌事」  
（續天全、圓戒一・二八六頁下）で、三聚淨戒を俗形・僧形・女形で  
理解する説をもとに、それを神體に應用したものであり、基  
本的に山王を戒體とみる見方と同様の視點に立っているとい  
えよう<sup>(64)</sup>。更に『圓頓戒法秘藏大綱集』（別名『圓頓戒秘決要集』  
では、山上の三佛との同體から、大宮は攝善法戒の、二宮は

攝律儀戒の、聖眞子は攝衆生戒の教主であるというように、三聖各々が三聚淨戒の教主に配當されている。<sup>(65)</sup>つまり山王は、戒を受ける側であると同時に戒體でもあり、更に戒を授ける側でもあると認識されていくようになるのであった。

### おわりに

はじめに取り上げたように、神が人間と同じく戒を受けるといふ事は、佛教歸依の一形態として當然想定されるべきものであり、實際インド撰述の經典や中國編纂の僧傳などに見えている。日本における曹洞宗の神人化度説話なども、全くそれらに基づいたものである。しかし山王受戒譚は、こうした説話と比べて、いくつかの點で大きな違いがある。特に、前者における授戒が六道に輪廻する存在を佛教に結縁させることを目的としたものであったのに對し、後者にはそうした側面は見られず、一種の法樂として捉えられていた點は看過してはならないだろう。これは本地垂迹説の展開に伴って、實類神と垂迹神という神の區分が出來たことが背景にある。

また、最澄との靈的な交流という要素が付け加わっていたことも重要である。例えば『溪嵐集』卷六(大正七六・五二七b)では、山王が最澄に灌頂を、最澄が山王に戒を授け、その後

更に三聖は虚空に登って金光を現じ、一心三觀を傳えたとする。これはつまり、戒を授けた高僧の一方的な法力のみを喧傳するだけでなく、神もまたそれに相應するような奥旨を僧に傳授するという役目を負わなければならなかった、ということを示している。一山の護法神でありまた戒の守護神でもあった山王が戒を受けるとすれば、そこに神祕的な意味が附與されるのは當然といえよう。

一方で、山王が受けた戒は圓頓戒であり、その垂迹形を僧形に描く事と相俟って、山王が出家したとする説と一緒に説かれるようにもなった。しかしそうなると、垂迹説との關連が問題とならざるを得ない。そうした點で、戒を重視していた惠尋が、安然の『普通廣釋』に見える「犯罪の菩薩」と「妙覺の菩薩」という概念を援用し、山王の受戒を論理的に説明したのは注目すべきことである。こうした佛教教理と神祇信仰の出會いは、單純な附會説が少なくない中世神道の世界において、極めて興味深い事例といつてよいのではないだろうか。

神が佛教と融合していく過程は一樣ではない。從來の神佛習合説の圖式に當てはまらない事例も多く存在する。神の受戒という問題は、そのことの一端を我々に垣間見させてくれ

るのである。

註

- (1) 中國編纂の僧傳における神の受戒記事については、寺川眞知夫「神身離脱を願う神の傳承―外來傳承を視野に入れて―」(『佛教文學』一八、一九九四・三)、吉田一彦「多度神宮寺と神佛習合―中國の神佛習合思想の受容をめぐって―」(『伊勢灣と古代の東海』名著出版、一九九六・一一)、北條勝貴「東晉期中國江南における〈神佛習合〉言説の成立―日中事例比較の前提として―」(『奈良佛教の地方的展開』岩田書院、二〇〇二・二二)、長坂一郎「神佛習合像の成立と傳播の意味」(『神佛習合像の研究』中央公論美術出版、二〇〇四・一一)等が近年の成果として挙げられる。
- (2) 神佛習合研究の展開については、伊藤聰「神佛習合の研究史」(『國文學 解釋と鑑賞』八〇二(六三三―三)、一九九八・三)に要點が整理されている。
- (3) 註(1) 吉田、北條、長坂前掲論文、及び津田左右吉『日本の神道』(岩波書店、一九四九)、『津田左右吉全集』(第九卷)岩波書店再收)参照。なお、鬼神が釋迦から戒を受ける事は既にインド撰述の經典に見えているが、島地大等「印度・支那の神祇と佛教」(『思想と信仰』明治書院、一九二九)では、中國の神祇實類觀がインドに由來する事を指摘しつ

山王の受戒(平沢)

つ、インドでは歸佛の形式を取るのに對し、釋迦の出生地でない中國・日本ではそうした説話が成立しないので、歸佛の形式を取るのと論じている。また吉田氏は津田説を引きながら、日本が受容した神佛論はインド佛教のそれではなく、独自の習合思想を説く中國佛教であることを強調している。

(4) 註(1) 吉田前掲論文、二五六頁。

(5) 例えば臨濟宗の神子榮尊は、宇佐宮に詣でて神に「無相甚深大戒」を授け(『榮尊大和尚年譜』續群書類従九上)、乾峰士曇は賀茂大明神に衣戒を授けている(『乾峰和尚行狀』續群書類従九下)、『本朝高僧傳』中に兩者の記事があることは、新聞智啓「鎌倉時代に於ける本地垂迹説に就て」(『大崎學報』四九、一九一八・三)に指摘されている。なお士曇の孫弟子に當たる別峰大殊には、天照大神が敬して藕絲袈裟を贈ったという話があるが、伊勢については叡尊(『行實年譜』下)、『西大寺叡尊傳集成』や大空玄虎(『神明三物記』淨眼寺叢書)による授戒説話も存し、こうした傳承の比較も行う必要がある。藕絲袈裟説については萩原龍夫「中世における禪密一致と伊勢神宮」(『神々と村落』吉川弘文館、一九七八)、玄虎については佐藤悅成「大空玄虎と勢南の曹洞宗」(『宗學研究』二九、一九八七・三)参照。

(6) 『扶桑略記』第六(新訂増補國史大系・八三頁)などには、八幡が隼人殺害の滅罪として放生會を行う事を託宣する記事

があるが、鎌倉時代に編纂された『八幡宇佐宮御託宣集』（神道大系「宇佐」三三、一九六、一九九頁など）や『宮寺縁事抄』（神道大系『石清水』二〇二頁）所收の資料では、これに「三歸五戒を持つ」とする文言が付加されたものがあり、持戒の側面が強調されている。

- (7) 慈雲については、吉川邦子「慈雲による明神受戒の記録―「忍覺覺書」の紹介―」（『歴史の廣場』五、二〇〇二・五）、同「明神受戒と慈雲」（『論集佛教土着』法藏館、二〇〇三）参照。

- (8) 葉貫磨哉「洞門禪僧と神人化度の説話」（『中世禪林成立史の研究』吉川弘文館、一九九三）、廣瀬良弘「曹洞禪僧における神人化度・惡靈鎮壓」（『禪宗地方展開史の研究』吉川弘文館、一九八八）、堤邦彦「神靈濟度説話の形成と土着」（『近世説話と禪僧』和泉書院、一九九九）、原田正俊「渡唐天神畫像にみる禪宗と室町文化」（『日本中世の禪宗と社會』吉川弘文館、一九九八）参照。授戒切紙については、石川力山「禪宗相傳資料の研究（上下）」法藏館、二〇〇二に詳しい。

- (9) 註(8) 堤前掲論文、五一頁。元珪傳は『宋高僧傳』卷十九（大正五〇・八二八c）。

- (10) 中古天台とは天台宗において用いられてきた時代區分である。具體的な年代に關しては諸説あるが、ここでは先學に倣って、俗慈弘「中古日本天台の始終と内容及び時代區劃」（『日本佛教の開展とその基調（下）』三省堂、一九五三）の、

平安時代末から江戸時代中期を指すという見解に隨う。

- (11) 神道書にみえる山王受戒記事については先學によってしばしば言及されてきたが、斷片的な指摘に止まるものが少なくない。その中で、二宮守人・飛鳥井舜達「日本天台における圓戒儀則の發達」（『敎山學報』七、一九三三・一一）、大山西淳「傳敎大師の神道」（『神佛交涉史』東方出版、一九八九）、大久保良順「和光同塵灌頂について」（『佛教の歴史と思想』大藏出版、一九八五）、菅原信海「圓珍の山王信仰」（『山王神道の研究』春秋社、一九九二）等は、各々の觀點から興味深い指摘をしており、参考になる。

- (12) 菅原信海「日本天台初期における神祇信仰」（『山王神道の研究』）、野本覺成「傳敎大師の比敎神信仰」（『日本宗教への視角』東方出版、一九九四・九）参照。

- (13) 山王以外の神については、後世の傳承として寂室堅光の著述とされる『勸戒指南』（『菩薩戒落草談』〈通俗佛教館、一九九九年〉収録）に、「豐前の香良明神は傳敎大師に授戒し」弟子となったとみえる。この書については、吉田道興「傳寂室堅光撰『普勸授戒之緣由』考」（『印度學佛教學研究』四七一―一、一九九八・一一）参照。

- (14) 圓珍の信仰については註(11) 菅原前掲論文参照。なお圓城寺の記録を集めた『寺徳集』などには、圓珍が新たに勸請した山王に受戒した事がみえるが、これらは南北朝期以降の編纂であり、記事内容自體が圓珍當時に遡るかは更なる検討

が必要である。ちなみに後世の傳承としては『園城寺傳記』卷一(佛全一二七・一二頁上)に護法善神(伽利帝母)に戒を受けた話が見える。これは、釋迦が訶梨帝母に三歸五戒を授けた説話に基づいて作られたものであろう。

(15) 受戒と一對になって語られる事の多い灌頂については、註(11) 大久保前掲論文で惠檀兩流の觀點から論じられていて参考になる。ただこの問題については更に検討すべき點も少なくないので、また稿を改めて考察したい。

(16) 小稿で使用した『溪嵐集』は主として大正藏本によったが、正教藏本(國文學研究資料館マイクロ資料による)にて校訂した箇所もある。

(17) この偈文は、例えば安然『普通廣釋』卷下(大正七四・七五b)などで〈受戒即身成佛〉の典據とされたところであり、このような視點からは神が受戒によって成佛したと見ることも可能であるが、具體的には説かれていない。これについては灌頂の問題と併せて検討したい。

(18) 註(1) 吉田前掲論文は、中國の廟神も日本の神も瞋(怒り)を屬性とする點で共通するものがあると指摘しているが、神と戒の関係が問題となる場合に瞋心不受懺謝戒を例として挙げるのは、神のこうした性格と關連があると思われる。

(19) 十重禁戒の各々のよび方は注釋書により異なる。例えば第九重戒は『菩薩戒義疏(天台疏)』卷下では「瞋心不受悔戒」、

山王の受戒(平沢)

『菩薩戒本疏(義寂疏)』卷上では「瞋不受悔戒」とする。石田瑞麿「十重四十八輕戒名目一覽表」(『佛典講座14梵網經』大藏出版、一九七二)参照。

(20) 山本ひろ子「宇賀神―異貌の辯才天女」(『異神』平凡社、一九九八)四六〇頁。

(21) もっとも、佐藤眞人「山王神道形成史の一斑」(『宗教研究』五九―三、一九八五・一二)では、少なくとも康和年間頃までは、修法の場において山王が實者として扱われていた事を指摘している。本地垂迹説成立以前は、實類神として認識されていたのである。またこうした理解は、本迹關係が定着して以降も完全に消えることはなく、両者が並存する形がしばしば見受けられる。先に觸れた『溪嵐集』卷四の、三歸十戒を受けて神明を弟子にするという記事も、文意が取り難くこの神明に山王も入るのかどうかは明瞭ではないが、もし含めるのであれば實類神的な扱いと言えよう。このように中世でも實者としての相貌がないわけではないのだが、基本的に記家などの文獻でこうした側面が問題になることはほとんどない。あるいは、後に取り上げる惠尋の教説は、これらを繋ぐものといえるかもしれない。

(22) 『鎌倉遺文』八八六九號。同内容の早稻田大學圖書館教林文庫藏『園城寺事書』によって校訂した。この文獻については窪田哲正「『園城寺戒壇難詰答』について」(『東洋の思想と宗教』七、一九九〇・六)参照。

(23) なお『平家物語』卷二「山門滅亡 堂衆合戦」には、「昔より御灌頂御受戒、みな當山にしてとげさせまします事先規也。就中山王の化導は、受戒灌頂のためなり。しかるを今三井寺にてとげさせましますば、寺を一向焼拂ふべしとぞ申ける。」(新日本古典文學大系・一一九頁)とあるように、同じく戒壇論争の折、山門側が自らの正當性の根據として、この圓珍の『制誠文』に由來する山王出世の本懷を述べる件りがある。

(24) ちなみに山本ひろ子「異神と王權」(『異神』)では、『園城寺傳記』卷一(佛全二二七・八頁上)などの記事に基づいて、新羅明神が南山道宣から三昧耶戒を受け、その守護のために日本に影向した事を論じている。

(25) この他にも、山本ひろ子「摩多羅神の姿態變換」(『異神』)に紹介されている『山門記』(叡山文庫)には、神宮寺において三聖が共に受戒したという記事がみえる。この書は覺深『日吉山王權現知新記』卷上「三聖御受戒事」(神道大系『日吉』四六〇頁)にも引かれており、諸説あることについて「今案、隨類機見不同非可怪之。」と私見が付されている。

(26) 法號については、註(11)菅原前掲論文、註(12)野本前掲論文参照。

(27) 『園城寺文書』第一卷(講談社、一九九八)所收の影印本、及び註(11)菅原前掲論文所收の校本による。

(28) 一方でこの圓珍の『制誠文』はそのまま『要略記』卷一に

「山中雜記」という名で引かれており、兩者が並存する形になってしまっている。

(29) 平林文雄編『參天台五臺山記校本竝に研究』(風間書房、一九七八)所收の校本による。

(30) これについては、吉原浩人「天台山の王子信(晉)」考「列仙傳」から「熊野權現御垂跡緣起」への架橋」(『東洋の思想と宗教』一一二、一九九五・三)で指摘されている。なお『佛祖統紀』卷六(大正四九・一八三b)には、玉泉山の山神となった關羽に智顛が五戒を與える話が見えており、後世智顛が神に戒を授けるといふ形の傳承が存した事は考慮する必要がある。關羽については井上以智爲「關羽祠廟の由來竝に變遷(一)(二)」(『史林』二六—一/二、一九四一・一/五)等参照。

(31) 但し通常大宮は多寶塔中の釋迦とされるので疑問も残る。あるいは山王と一字金輪の關係から、大日金輪の姿と解されていた可能性も考えるべきか。山王と一字金輪については三崎良周「山王神道と一字金輪佛頂」(『密教と神祇思想』創文社、一九九二)参照。

(32) 「禮拜講事」は『耀天記』の基になったと考えられている『山王緣起』(正應五年本)にみえているので、この話は山王神道說の中では古い部類に屬すといえる。同書については、岡田精司「耀天記の一考察——山王緣起」正應寫本の出現をめぐって」(『國史學』一〇八、一九七九・三)参照。また



佐藤真人「日吉社大宮縁起の考察」(『國學院大學日本文化研究所紀要』七四、一九九四・九)は、『山王縁起』の編纂が成仲の没年に近いことから、その中の記事はある程度史實を反映しているのではないかと指摘している。

- (33) この「私」について、安津素彦「天台神道覺書―耀天記を中心として―」(『國學院雜誌』八二・一一、一九八一・一二)では、これを「ヒソカニ」と訓んでも、あるいは主語である私ととって『耀天記』の編述者とみても差し支えないとする。編者としては、社家の説を否定するのであるから、比叡山の僧侶が想定されよう。

- (34) 系圖については福田秀一「祝部系圖について」(『國學院雜誌』六六一、一九六五・一)、西田長男「『日吉社司祝部氏系圖』の新出古寫本」(『日本神道史研究』第九卷)講談社、一九七八)参照。

- (35) 裏書注については、もともと卷子本であった『要略記』の裏に書かれていたものが、冊子本に仕立て直される段階で、本文に組み込まれた事が指摘されているが、何時、誰が注したものであるかは未だ明確になっていない。伊藤聰「成菩提院所藏『山家要略記』について」(佛敎文學會大會發表資料、二〇〇四・一一)参照。

- (36) 例えば『國清百錄』卷二には「王眞戒名總持菩薩」(大正四六・八〇四a)とみえる。中國における受戒と法名については、勝野隆廣「菩薩戒と菩薩名の授與について」(『佛敎學』

山王の受戒(平沢)

四四、二〇〇二・一一)参照。

- (37) 内閣文庫藏「諸社縁起文書」(三)所收本も参照した。

- (38) もっとも註(一)長坂前掲論文が指摘しているように、『宋高僧傳』卷十九「釋惠符」(大正五〇・八二九b)などには戒を受けた神が剃髪して僧衣を着すという説話があるので、時代が降ると神の出家が中國でも問題となってきたことは一應視野に入れておく必要がある。但しこのことと日本の神の出家説の間に関係があるのかは現段階では不明である。

- (39) 「檢封記」と神體再造に關しては、景山春樹「山門の復興と日吉社神體の造立」(『比叡山寺』同朋舎、一九七八)、及び宇野茂樹「比叡山の彫刻再興」(『近江路の彫像』雄山閣、一九七四)参照。

- (40) 『校訂増補天台座主記』(第一書房、一九七三)九四頁。

- (41) 山王神道書では、大宮はほとんど俗體と記載されている。但し繪圖や彫刻の面から見ると、現在残っているものでは、時代が下るほど大宮は僧形として造形されることが多い。山王の像容に關しては別稿にて論じる豫定である。

- (42) 天照大神―男神説については、水上文義「山王由來」に見る神話と口傳」(『神道古典研究所紀要』一、一九九五・三)、鳥羽重宏「天照大神の像容の變遷について―女體像・男體像から、兩寶童子像にいたる圖像學―」(『皇學館大學神道研究所紀要』一三、一九九七・三)、佐藤弘夫「神佛交涉論への視座」(『アマテラスの變貌』法藏館、二〇〇〇)参照。

(43) 天台宗の典籍などには、山王はしばしば「山王大師」と記されることがあり、これはやはり山王を高僧と見立てた上で  
の表記であるといえよう。山王の呼稱については、橋口晋作  
『平家物語の主な諸本に描かれた比叡山の神々』(『鹿兒島縣  
立短期大學紀要 人文・社會科學篇』五〇、一九九九・一二)  
でふれている。

(44) 『耀天記』の編纂過程については様々に議論されているが、  
未だ明確にはなっていない。しかし、『山王縁起』の記事が社  
家の記録に基づく事は概ね認められているようである。菅原  
信海『『耀天記』の再検討』(『山王神道の研究』)等参照。ま  
た近年、五味文彦『繪卷の説話學―日吉山王繪卷の周邊』  
(『書物の中世史』みすず書房、二〇〇三)では、編者として、  
中古天台の學匠實地坊證眞の弟子である可能性のある大寶房  
玄眞説を提唱しているが、その場合でも依頼したのは社家の  
祝部成茂ではないかと見ている。ここでこの説の當否を検討  
する餘裕はないが、社家の原資料を基に僧侶が編纂したとす  
る見解は、「禮拜講事」の記事と矛盾しない。なお玄眞説自體  
は久保田收『山王神道の出現』(『中世神道の研究』神道史學  
會、一九五九)などで既に論じられている。

(45) 日本における受戒の意義の變遷については、惠谷隆戒「法  
然上人以後の傳戒」(『改訂圓頓戒概論』大東出版社、一九七  
八)、石田瑞麿「最澄後の圓戒」(『日本佛教思想研究』第一  
卷)法藏館、一九八六)参照。

(46) 戒家及び惠尋については、色井秀讓『戒灌頂の入門的研究』  
(東方出版、一九八九)、窪田哲正『戒家と記家の交渉』(『フィ  
ロソフィア』七〇、一九八二・一二)、同『異國之難』と天  
台僧惠尋』(『大崎學報』一三八、一九八五・二)、寺井良宣  
『求道房惠尋の「一心妙戒抄」の思想』(『天台學報』三九、一  
九九七・一〇)、また戒家の山王觀については拙稿「戒家にお  
ける山王説」(『早稲田大學文學研究科紀要』四九、二  
〇〇四・二)参照。

(47) 阿部泰郎「中世寺社の宗教と藝能(北嶺篇)」(『聖者の推  
參』名古屋大學出版會、二〇〇一)ではこの部分を擧げて、  
こうした巫覡の「クレイ」が天台の學匠とその目指す佛道修  
行の上に思いのほか大きな位置を占めていた、と評している  
(一六三頁)。

(48) 佐藤真人「中世日吉社の巫覡について」(『國學院雜誌』八  
五一―八、一九八四・八)、同「日吉社の巫女・廊御子・木守」  
(『巫覡・盲僧の傳承世界』第二集)三彌井書店、二〇〇三・  
三)参照。

(49) 特に二二六頁下からの問答はこの「普通廣釋」の一文に對  
する注釋で、四句成道と和光同塵によって説明している。

(50) 道端良秀「中國佛教の鬼神」、「中國佛教における鬼神の展  
開」(『中國佛教思想史の研究』平樂寺書店、一九七九)、『中  
國佛教史全集』第三卷)書苑、一九八五再收)参照。

(51) 「神道」の用語については、牟禮仁「神道」日本書紀用例

考」、「神道」古代・中世用例輯（稿）」（『中世神道説形成論考』皇學館大學出版部、二〇〇〇）、神身離脱傳承の用例については註（一）寺川、吉田前掲論文参照。

(52) 大山公淳「山王神道の展開」（『神佛交涉史』）では、安然のこの一文に注目して、「佛教思想史上の一の創見と思わる。」とする（二二二頁）。その後安然の日本觀が窺える箇所を挙げていることからすると、大山氏はこの天神地祇を日本の神であると認識した上で、そのように述べているようである。

(53) 但しもの『普通廣釋』の文と同じく「天神地祇」とする箇所（續天全、圓戒一・二五二頁上）もあるなど一貫性はない。なお、『溪嵐集』卷六（大正七六・五一八a）には、「所謂大地精神者、或堅牢地神、或山王等是也。」とある。

(54) このあたりの消息については、田村圓澄「神宮寺と神前讀經と物の怪」（『日本佛教史』二）法藏館、一九八三）参照。またこの願文に續く敬白文にみえる怨概念については、八重樫直比古「空と勝義の孝——古代佛教における怨靈救済の論理——」（石田一良編『日本精神史』ペリかん社、一九八八）で詳しい分析がなされている。

(55) 但し「如『優婆塞戒經云』とするが、大正藏所收の『優婆塞戒經』には該當箇所は見當たらず、出典については明確にしない。

(56) ここは『仁王般若經』卷上の「圓智無相三界王、三十生盡等大覺。」（大正八・八二七c）に對する注釋。後世の柏庭

山王の受戒（平沢）

善月『仁王經疏神寶記』卷三では、「言妙覺菩薩者亦猶十地名如佛之類。所謂因窮果海果徹「因源」乃其義也。」（大正三三・三〇五b）とし、また光謙『仁王般若合疏講錄』第二（佛全六・三四八頁上）では、一切は皆衆生でもあり佛でもあり菩薩でもあって、妙覺は菩薩の至れる者であるからこのように言う、と説明している。

(57) 中古天台では、南岳慧思の『四十二字門』（佚書）にみえる、等覺と妙覺を合して一佛二名とする説に基づいて、從本垂迹の等覺、妙覺の外用としての等覺が論じられている。例えば『大和庄手裏鈔』（續天全、口決一・一一〇頁下）、『宗要白光』（『善薩部』（天全一八・一一三頁下）など。こうした發想は、惠尋の説と近いように思われる。しかし妙覺の菩薩は怨念を散じきっていないのであるから、從因向果の性格が強く、やはりそれらとは異なっている。なお、『四十二字門』については、佐藤哲英「南岳慧思の研究」（『續天台大師の研究』百華苑、一九八一）参照。

(58) 『臬寶私抄』卷四では、この『教時問答』卷一の文について「此釋意、他受用身所化菩薩者、因分十地菩薩也。自受用身所化菩薩者、佛地菩薩也。今此佛地菩薩者、即六趣四生一切衆生也。爲表示衆生即佛義現三八葉。」（眞全二〇・五八頁下）と釋している。

(59) 四句成道については、大久保良順「七箇大事における四句成道について」（『天台學報』二六、一九七四・一〇〇）、大久保

良峻「本覺思想」(『天台教學と本覺思想』法藏館、一九九八) 参照。なお註(46) 拙稿で尊舜の説について取り上げた際、『帖抄見聞』卷中(天全九・二二二頁下)で山上山下の四句成道を教門と實義で論じていることを記し落としたので、ここに付記しておく。

(60) 『一心妙戒鈔』卷中では、「何位<sub>ヲ</sub>准<sub>レ</sub>之<sub>ヲ</sub>於<sub>二</sub>二位判<sub>一</sub>四句<sub>一</sub>也。」(續天全、圓戒一・二八一頁下)と、四句成道を判じるのが妙覺位に限らないことが述べられている。

(61) この妙覺の菩薩という用語は、安然以後餘り注目されなかつたようであるが、例えば惠鎮の講義などを基にして惟賢が著した『天台菩薩戒義記補接鈔』卷上之上に、圓頓菩薩戒が果位の所持であることを説明するなかで、「是以黑谷先哲一義云、受<sub>二</sub>此戒<sub>一</sub>者妙覺菩薩也<sub>云</sub>。是非<sub>二</sub>私義<sub>一</sub>。經教<sub>中</sub>其證據在<sub>レ</sub>之<sub>云</sub>。」といい、更に「一義云、妙覺菩薩<sub>ト</sub>者、妙覺所具<sub>二</sub>菩薩也<sub>云</sub>。又云、於<sub>二</sub>妙覺果上<sub>一</sub>、尙名<sub>二</sub>菩薩<sub>一</sub>事有<sub>レ</sub>之<sub>云</sub>。」(佛全七一・三三九頁下)と、妙覺の菩薩について幾つかの解釋があつたことを記しているように、惠尋が取り上げて以降戒家の中において重視されていた事が窺える。

(62) この戒體説とは、『一心妙戒鈔』卷下(續天全、圓戒一・三三頁)にみえるもので、詳しくは説明されていないが、受戒によって發得される戒體を山王に擬えたものである。このように惠尋は山王を一方で戒を受ける存在としながら、一方では戒體そのものと理解していた。

(63) 窪田哲正「求道惠尋の『圓頓戒聞書』について」(『印度學佛教學研究』二八一・一九七九・一二)二六六頁。

(64) 正教藏本『溪風集』「戒家部」の「神明在三種玉體事」(神道大系『天台神道』下)四四七頁)に兩者の繋がりが窺える。

(65) 大正大學所藏の延寶八年刊行の版本を使用した。この書の成立及び諸本については窪田哲正『圓頓戒法秘藏大綱集』について(『印度學佛教學研究』三〇一・一九八一・一二)参照。なお窪田氏は作者を興圓ではないかと推定している。

(付記) この原稿は早稻田大學東洋哲學會第二十一回大會において口頭發表したものを基にしている。當日種々ご教示頂いた先生方には記して感謝申し上げます。