

## 宗門の戒法考

——道元禅師の説示の省察を通じて——

### 小坂機融

沢山の方において頂いて、大変恐縮でございます。

今回の最終講義について、私の本心は、昨年河村先生が残された路線を踏襲して、行わない予定でありましたが、先輩の峰岸先生が是非行いたいと仰られたため、諸般の事情も重なつてやさせて頂くことになつた次第であります。従いまして余り御期待頂きませんようにお願ひ致します。

さて、先程の峰岸先生の最終講義を拝聴いたしまして、その広範な視野からの宗学論の展開からいたしますと、私のお話ししようとしていることなどは、『証道歌』の言葉を仮りて言えば、「波離の螢光、罪結を増す（波離螢光増罪結）」ほどのこと、実に矮小なことで恐縮せざるを得ません。お集まりの皆様に退屈な時間を過ごさせてしまふことを危惧しております。

峰岸先生が教団論を基礎に宗学の構想をなさる中で、私がしておりました清規の研究——最近あまりやつていないのであります。

すが一の中でも、特に日本曹洞宗における清規の伝播・変遷ということが宗門の教団史とどのように関わっているかとのご質問を頂いたことがございました。その折、私は瑩山禪師のお示しを基準に編集された『洞谷清規』（能州洞谷山永光禪寺行事次序）、円山（道白）様が出版されて以後は『瑩山清規』と言い習わされているのですが、この『洞谷清規』が、日本曹洞教団の発展には、非常に力を發揮して、各々の地域に拠点を築き、教団展開の元になつたということを申し上げました。その理由は、今、資料調査の進む中でこの清規が各地から沢山発見されております。写本類として形は少し変えていても元は『洞谷清規』である、というものが沢山発見されているからであります。これについて峰岸先生は「うんうん」と、一応納得しておられましたが、実際はそれ以上に大きく考えておられた訳であります。これについて峰岸先生は「うんうん」と、一応納得しておられましたが、実際はそれ以上に大きくなりであります。

私が自己の研究範囲で申し上げられるのは、禅門に特異な清規、その中でも日本に於いて叢林形成と民衆教化の両面を兼備した『洞谷清規』なるものが、全国津々浦々まで広がつていつた鎌山下の人達に採用されて、因縁のある場所に一つの拠点を築きあげた。そこを中心に真摯に修行する人たちが集まり、厳正な規律に随つた修行道場を形成していった。そういうことが力を成して、そこに信仰というものが集まつていくということであつたのだろうということを申し上げたまであります。しかし、実際を、広い視野からみれば、そういう型にはまつたものではなくて、さらに広く多種多様なもので有つたというのが、峰岸先生の御説であると思います。

それはそのままお聞きしなければならないだろうと今思つてゐるわけであります。

今日課題として申し上げようとしている事は、改めて申し上げるには鳥游がましい事ではないかと私は思つておりますので、峰岸先生がもう少し長くやつて頂くと、私は三分でご挨拶をしてやめるということでよかつたのですが、遠慮されて時間をおされましたので、峰岸先生にしてみれば時間が足りなかつたということだと思いますが、私としては、ちょっと余りすぎで困惑しているような状態でございます。

今日の責めを塞ぐため、講義の簡単な梗概をプリントしたものをお配りしましたが、ここに取り上げました宗門の戒法

については、皆さん大体お分かりになつていていることであると思います。しかし、私には少々疑問になることがござりますので、今日はそのことを申し上げて、今の宗門で行われてゐる戒法は、このような受け取り方でいいのか、ということを問い合わせて、皆さんの御批正を得たいのであります。

昨年の大遠忌に『道元禪師研究論集』というものが出来て、その中で高崎直道先生が「道元禪師の戒思想」という論文をまとめておられます。これは、先行研究を踏まえての検討でございまして、およそ宗門の戒法の問題は、これに尽きていたると思いますので、今日改めて講ずる必要がないほどであります。聊か視点を異にするところで疑問がござりますので、一応お話をさせて頂くことにいたします。

ここに掲げました「宗門で行わされている戒法に關わる行儀」というのは、現行の『行持規範』に出てくるものと、宗門で現在行われている『伝法室内儀軌』に出て来るものとがあります。これが、今宗門で実際に行われている戒法に關わるものであります。それを資料では、

1. 得度式 イ. 出家得度

- ロ. 寺族得度

2. 授戒会 在家得度

### 3. 葬儀受戒

#### 没後授戒

### 4. 伝法式

#### 伝戒（仏祖正伝菩薩戒作法）

・ 加行七日間中、六日目の夕刻に作法が行われる。と列挙しましたが、この他に細かくいえばまだあるのでござりますけれども、大まかにいつてこの四項に整理できるのではないでしようか。

これらの異なる行儀は各々趣旨を異にするものでありますし、それぞれ主要なことであります。従つて各々の行儀における戒法と受法等にどのような同別があるのかが明確でなければならぬと思われるのです。そこで二番目に「戒法の内容」について考察して見ますと、出家の得度も寺族のそれも、また在家の授戒等も、更に葬儀の没後授戒も、更にまた伝法伝戒の場合もみな總て「十六条戒の相承」であることが解るのであります。そこには、授け方とか、その他少しずつ違いがあるとしても、戒の内容についてはこれに尽きてゐると言えるわけです。

ところが、戒法というのはもともと、出家であるとか在家であるとか、或いは沙弥であるとか、比丘であるとかいうようなことで、各々違った段階のものであつたはずであります。それがどうしてこのように全部同じなのか、ということに疑問が起るわけであります。

道元禅師がお受けになつた戒法 一これは知られているこ

とですからここには掲げませんでしたが、それは、まず比叡山において得度をするという段階で出家受戒をされたことが、先ず最初であります。それから、叡山を下りて建仁寺に行かれ、そしてそこで栄西禅師の高弟であつた明全和尚から菩薩戒を受けました。これが第二の段階であります。その後、明全和尚と一緒に入宋され、そしてやがて、天童山で如淨禅師の法を嗣ぐ段階で、仏祖正伝菩薩戒作法を受け、伝戒が行われたわけであります。これらは、意味も内容も各々異なるものであつたと思います。

それで、最初比叡山で出家した時には数え年の十四歳でありますから、当然沙弥になる得度であります。しかし叡山でございますから、単なる沙弥ではなくて、たぶん菩薩沙弥になるだろうと思います。従つて先ず菩薩沙弥として沙弥戒を受持する段階があつたと解して差し支えないと思います。

それから叡山を下りて、明全和尚のところで戒を受けたのは、二十二歳のときで、菩薩戒を受けておられます。ここで道元禅師はたぶん菩薩比丘になられたと考えることができます。

そして、中国に渡られ、如淨禅師のもとで伝法され、仏祖位に登られたのであります。ここに新しく、伝法と伝戒の関わりが問題にされることになるわけであります。伝法・伝戒・受戒ということについては、当大学の晴山（俊英）先

生がそれぞれ分けて論文に書いておられます、伝戒の弟子、伝法の弟子というのは、道元禅師の伝記の中では、面山和尚の説によつて大久保（道舟）先生がお分けになつて、伝法は懷粦一人、そしてその他、詮慧とか僧海とかいう数人の人達が伝戒の弟子として挙げられていて、伝法と伝戒ということを明確に分けてお考えになつてゐます。

しかしながら如淨下における伝戒は、単に「戒を伝える」ということではなく、「仏祖正伝菩薩戒作法」なる室内的作法が伝授され、それに随つた伝戒でありますから、それは、伝法という仏法相承の了畢を意味する段階で行われる戒法の相伝であります。従いましてそれは、伝戒と伝法とが一つになつてゐるというものであると言えると思います。

それで、受戒とは異なる意味を持つ伝戒というものは、もともと伝法と一つのものであろうと、私は思うのですが、これまでの考え方には、一方で明確に伝戒の弟子と伝法の弟子とを分けて論じ、他方では伝法も伝戒も一つであるべきだというような矛盾した論が展開されたりしているのは、これまで受戒・伝法・伝戒という重要な事柄を正しく峻別して来なかつたことに起因していると言わざるを得ません。しかし、この三者の区別を敢えて道元禅師が、そういう自己の経験の中で、一つ一つそれを内面化していくたとか、または、純化していくたということで説明づけようとしている方がおられました。

そこで、道元禅師がお帰りになる直前に嗣書というものを受けるわけでございます。これは今日、菅原（昭英）先生がお見えになつてお尋ねしてみたいのですが、「道元禅師の嗣書と禪戒血脉をめぐつて」という発表（平成十四年七月十日、駒澤大学仏教学会第一回公開講演会）を私は聞くことが出来なかつたものですから、御発表のレジュメや、後にお書きになつたものを拝見しての所感なのですが、先生は「禪戒血脉」という言葉を用いられています。この語が、便宜的

につけられたものか、それともそのような用例があつて使われたものなのか。私はこれの確認を怠つてゐるのですが、この時期のものに禪戒という言葉を使用することに私は疑念を懷いてゐるのであります。ここからその後の新たな問題が起つたよう思います。それは江戸時代の宗学者が道元禪師の戒法を「禪戒」という格好の用語によつてとらえたことに問題があつたのではないかと思うわけであります。

戒法は、仏教史上で道俗の立場を鮮明にする意味をもつていた筈であります。それが次第に明瞭ではなくなり、現今宗門にあつては、戒法によつては、出家、寺族、在家等の独自の立場というものが峻別できない情況になつたわけであります。そういう有様が生じた元はどこにあるのかということを考えます時に、「宗門で行わされている戒法に關わる行儀」の四番目のところに示しましたが、これが道元禪師の示された戒法にそもそもこれを引き起こす遠因があつたのか、或いは日本佛教の戒思想が非常に中国や印度と違つた、特殊なあり方をしていくことによつて、そういうことが生じて來たのか。これについては先行研究の中では、日本佛教がいさかルーズなところがあつて、戒法に対してもそれを無視するような傾向のあることが指摘されています。したがつてそれが、道徳の点についてもそれが怪しくなつてゆく傾向があるのでないかと、これは平川彰先生がそういう

ことをちよつとお書きになつておられます、そういうことに依つて曖昧になつたものか。などなどが考えられると思います。

江戸時代に形成された宗学の問題については、先ほど峰岸先生が伝統宗学ということを申されました。伝統宗学といふものが伝統としてまとまるまでには幾つかの過程を経なければそこには到達しないというわけでございます。その中で、道元禪師の戒法についての見解も、種々の論争を経過して集約されていくのであります。実際どうであつたかということについては、検証していくかなくてはならないと思います。

そこで、資料の最後に「道元禪師の戒法再考——予見による断定を避けて」というようなことを掲げておきましたが、これまで、こうあるのが道元禪師の戒法である、道元禪師の戒法はこうあるべきなのだ、あるいは、こうである筈だ、というような恣意的予断をもつてその戒法をみてはいたのではないか。この傾向は、その他の思想的把握においても予め理解の枠組みを決めてしまつて、すなわち私的予見によつてそういうものと断定してしまつていて、その枠からはみ出すことを許さないようなことが、今迄それとなく行われていたのではないか、ということを反省するのであります。

そこで、道元禪師の戒法は単受の菩薩戒である、というふうに押さえることから見直す必要があるわけであります。こ

れは叡山の伝教大師最澄が単受菩薩戒ということを主張され、この考えが平安以後の日本仏教に非常に大きな影響を与えたということは、周知のことであります。したがつてその伝教大師の道場である比叡山で参考したところの道元禅師は、当然その影響を受けている。したがつて、道元禅師の戒法は、それを受けるものであり、その上、それがさらに純化されて段階的累進のないものと考えられるに至っています。そこで、私が先に申しましたように、道元禅師は、沙弥から比丘へというような経過をとつたと申しますと、「それは間違つてゐる」と言うことになるわけであります。

しかし、道元禅師が戒法についてどんなことを云つておられるかということをみますと、資料の五番目のところに1・2・3・4と挙げましたが、1番が『吉祥山永平寺衆寮箴規』の有名な箇所で、誰もがご存じであります。「寮中の儀、応に仏祖の戒律に敬遵し、兼ねて大小乗の威儀に依隨し、百丈清規に一如すべし。清規に曰く、事大小と無く、並べて箴規に合すべし。しかば則ち須らく梵網經・瓔珞經・三千威儀經等を見るべし」と、書かれております。このように書かれていることをもつて、道元禅師が大小乗の戒を兼受されたといふようなことを、私が申し上げたいわけではありません。道元禅師が戒法ということについて、大乗だからだめ、小乗だからいい、或いは大乗だからいい、小乗だからだめ、とい

うような考え方をしておられたか、ということなのです。それは、仏祖の威儀を学ぶことが非常に道元禅師には強く意識されていて、御自分で「今案」ということは、『正法眼藏』の中には「今案」という言葉も出てきますが、極力避けて、「今案」を用いないと云つておられます。したがつて、できる限り、お釈迦様がどのような生き方をされたのか、といふことを見極める、そういう態度を貫かれました。そこでその、大小乗の戒律依用については、『四分律』とか『五分律』には関係が薄く、『十誦律』とか『摩訶僧祇律』に厚いといふようなことがいわれますので限無くとは申し上げられませんが、しかし、できうるかぎり詳しく述べ釈迦様の生き方といふものを学び取るといふことが道元禅師の態度であつたといふと思ひます。従つて『衆寮箴規』冒頭のこういう言葉も当然、道元禅師の言葉として出て來るのであります。従つて、大小両乗を無視することはなかつた。出来うる限り、その中から正しい釈尊の生き方というものを取り上げようとしておられた、そういうふうに思います。

比叡山で小戒を捨てるということを断行したのは、伝教大師最澄であります。しかし、大師は小戒を全く捨て去つて大乗戒にだけよつたように思われがちであります。そうではありませんでした。大師は天台の学生に十二年の籠山行を課するわけですが、止觀・遮那の両業修得の間に、小戒を受け

るということをあえてしてしています。これは利他のために小戒を仮に受けていることがあります。戒法と

いうものは、具体的な生活の問題でありますから、小戒破棄

というようなことは、軽て修道の綱紀を弛ませる事態を招くことになるわけであります。したがつて、比叡山の歴史もそ

う中で宗祖の考え方逆行してまでも、正式に小戒を破棄を取り入れるというようなことも行われ、教団の維持と宗旨の基本との間にはかなりの動搖が生じたようになります。しか

しながら、伝教大師が日本を純大乗の国として小戒を破棄したということは、以後の日本佛教各宗に多様な影響を齎しました。それはその内容が二百五十条というような極めて精細な戒律ではなくて、『梵網經』を中心とする十重四十八輕戒、即ち五十八条のみの理念的な戒法であつたからであります。

そのために、戒条が少なくなれば単純にその統制力は緩やかなものになるという考え方も出て来たのではないでしようか。それがさらに十六条の戒法ということになってしまふということは、そこに一層与し易いものという安易な感じを持つ人が出て来ることが考えられます。とすればこれは、私は大きな間違いであると思うのであります。

それは、大乗の理念に基づく戒法に踏み切るということが、極めて厳しい選択をしたということになると思うからです。一つ一つの戒条、これは、十重禁もしくは四十八輕にしても、

その一つ一つの戒めが、一つ一つ決断していかなくてはならない日常の我々の行為の中で、その都度一つ一つ問われて行くことになるからです。

例えば、十重禁の一一番先に殺生戒が出ているわけですが、そこで、我々が「あえて殺生はしません」といつてこの戒の受持を誓つたとしても、我々の生活において殺生という問題に関わらないで生きられるかという問題がそこには厳然とあるわけです。それは、この戒を極めて小乗的に守ることは一応可能とされていますが、これを経の理念に随つて守ろうとすると大変困難なことになるわけであります。大乗佛教の根本に流れている精神というものは、衆生救護ということであります。『梵網經』には、このことがやかましく書いてあるのです。衆生救護、これを忘れたら、これは菩薩の波羅夷罪になるのだと、制せられてゐるのであります。ですから、人を救うという問題の前には、あらゆることがそこに放擲され、これを守るということに突き進んでいくことを選択しなければならないのです。従つて、戒めの表面上のことには関わらないでいるから問題はないんだ、関わらないように消極的に廻避していれば自分の清浄性は守られているんだ、というような態度は全く許さないという態度が大乗であるわけです。今でも私たちの社会では、「触らぬ神に祟り無し」というようなことがあって、助けるというような事を放棄し

て見ぬふりをしてしまって、そういうことが実際行われております。それは、菩薩としては波羅夷罪になるというわけであります。ですから、伝教大師が純大乗の国としての日本をこの大乗の精神によって、それに依つて起つ理想的な人間というものを打ち出していこうとした精神は、そういうところにまであつたと思われます。そういう点から申し上げれば、戒法が少なくなつたから、樂になつたというようなことではなくて、もっと一つ一つの事柄に対し厳しくその正しい在り方を問い合わせることが要請されることになったのであります。ここに、大乗の戒が極めて精神的であると言われ、具体的な事以上に理念的なことが先行しているといわれる所以があると思うのであります。

したがつて、道元禅師もその理念を大切にしておられるわけであつて、戒法を護持するなり、破棄するなり、それは基本的な理念というものをどこまでも堅持していくということを示されています。そこで敢えて申し上げて置きたいことは、道元禅師は戒法について、これのみが私の戒法だというようなことは言われなかつたと言うことであります。

『梵網經』について申し上げれば、『梵網經略抄』というものが弟子の詮慧・経豪という人によつて書かれています。これは、その七十五巻本『眼藏』の『聞書抄』、それに統いてこの『略抄』というものがつけられております。今年度の

ゼミで丁度、この『略抄』を読み終わったところであります。これは、大学院の学生さん、曹洞宗総合研究センターの研究員、若い先生方の協力を得て、読み込んでいたわけです。この『梵網經』についても、道元禅師は十重禁戒だけではなく、五十八条全体について興聖寺開創初期の段階で『梵網經』の研鑽を奨められ、また『梵網經』の提唱もなされたのではないかというところが、見受けられるのであります。その結果が後代この『略抄』というものになったと思われます。

『梵網經』の全体についての、研究がなされたという形跡は、『正法眼藏隨聞記』の中に度々出て参ります。このことは、皆さん御承知の通り、『隨聞記』では懷粹禪師が『梵網經』の戒条について前後矛盾すると思われる箇所を指摘して、質問をしておられます。それに対して一々道元禅師は道理を示されて、これは矛盾はないのだというようなことで、お答えになつているところが何ヵ所も出てまいります。従いまして、『梵網經』についての研究というものは、道元禅師の門下では夙になされていたと言つて差し支えないと思います。

それから、戒法の内容から見ますとき、この『梵網經』は在家の戒、出家の戒というように鮮明に分けることができない形のものです。一応『梵網經』は出家在家に通ずるような戒法ですが、中を精しく読みますと必ずしもそうではなくて、出家と在家の問題が出てきます。従いまして道元禅

師の時代にも独自の在家戒というものを全く考えなかつたということはないのです。そこに挙げておきましたが、これは「出家功德」の巻に出てくるものですが、出家戒と在家戒というものを比較して、「在家の戒は是の如くならず」として、出家戒の優れたところを挙げていいわけあります。全ての者に優れる出来るのは、この出家受戒である、というように言つておられることは、両者に明瞭な区別が存することを示しているものであります。

この他に、『略抄』の記事を挙げておきましたが、他にも用例は沢山あるはずです。目に付いたところだけ掲げたわけですが、「此戒ヲ諸人ニ授フ、在一人上一授五戒・十善、或八齋戒マテモ出世ノ法ト思フ」(此ノ戒ヲ諸人ニ授クルヲ、人人上ニ在ツテ授ケル五戒・十善、或イハ八齋戒マテモ出世ノ法ト思フ)と読むのでしょうか、これは点の入れ方が多分正確でないかもしれません、そこに書かれていたままに記したまでであります。「出世ノ法ト思ウ」は、どの戒をもつとしてても出世の法と思うことの間違いを、指摘していることがあります。

ここで明瞭なことは、五戒、十善、および八齋戒というようなことが示されているわけですから、これらは実際に行われていたということであります。

道元禪師ではありませんけれども、大智禪師の『仮名法語』に、在家には五戒を授けるということをはつきり言つておら

れて、これが在家人を導く上に極めて適切であると、言われているのであります。また、先の八齋戒については、六齋日というような時にこの戒を守る、というようなことが行われていたという証左でもあるわけであります。

それから、ここには掲げませんでしたが、『御遺言記録』というものがございます。これは義介禪師と道元禪師・懷莊禪師との問話の記録であります。その中に、道元禪師が「八齋戒の印板」というものを義介禪師に授けた、ということが出来ます。従いまして、これらの事共から推して立場の異なるものの各々別々の戒法を、その立場に極めて適切な戒法として説かれ授けられていたと、いうことができると思うわけであります。ただし、戒の理念としては道元禪師は『教授戒文』というものを示しておられます。これは、戒を授けるに当つて言葉で道元禪師がその都度つたえられたものを、後に懷莊禪師が文字化され、瑩山禪師へと伝わる中で、それが書き下されたということは周知されています。

戒の精神を説くのは、説戒とか講戒と言われるものであります。が、単に戒文を授けるのではなくて、戒の内容を説示したものであります。こういうものを伝授されたのは出家のみではなく在家人に対しても多分同様に伝授されたのであります。今日では、戒文の聽受ということで行なわれるものであります。例文の最初の授戒の、「戒法の内容」と

言うのところで、「授戒会では六日目の教授道場で『教授戒文』を聽受する」という、聽いて受けるということがありまことは、正しい戒の精神を伝える為に、聽受という仕方でこれが行われるわけであります。ですから、戒の精神を伝えることは大乗佛教において重要なことでありますので、戒の理念を戒法の授受において、きちんと説いていくことが不可欠であるわけであります。このことについて道元禪師は強い関心をいだいておられました。この辺のことについて池田（魯参）先生の御論文にも関説されておりましたし、またその他にも幾つかあつたと思います。

道元禪師は、戒法の相承において、その依つて立つ基本理念の把握を大切にされました。しかし、同時にその上にたつて時々の具体的な事柄に個別に対処していく在り方の重要性を示されていたのであります。

江戸時代の宗門で初期の独庵玄光、天桂伝尊の主張が異端として斥けられ、円山道白門下の主張が正統とされて今日に至っている。鏡島先生がこの戒の問題を論じられ（『道元禪師とその門流』「禪戒思想」）、戒というものを宗門の独自のものとして考えるか、或いは一般戒として仏教全体に共通するものとして考えるかという視点で禪戒思想を究明しておられます。これは若い頃の御研究でありますが、その中で禅門の戒法が十六条戒に帰着する経緯が検討されております。これにつきましては、その他にもいろいろ検討がされておりまして、中国の成立なのか、或は日本の成立なのか、天台の影響があるのかないのかというようなことが、いろいろ論議されて来ているわけであります。石田瑞麿先生は、十六条戒が如淨禪師から伝承されたとする宗門の伝承を徹底否定されて、道元

された方々としては、愛知学院大学の吉田道興先生、この大学では晴山先生がそのことをなさつておられます。宗門の戒法がすべて十六条戒で事足るとされる場合は、初めからそうであったのではありません。これは江戸時代に盛んになった宗義の研鑽が勧められ、宗統復古運動を経過して、伝統宗学というものが次第に形成された一つの帰結であります。思想史的には最初に異端的主張が提示され、批判論争を経てその時代の正統説が承認され、伝統として定着すると言ふことのようであります。

そこでそういう理念性と具体性とを明確に受容する戒法のあり方を蔑ろにするような考え方が、何時からどの様な次第で形成されたのかを考察する必要があると思います。段階等の各々の立場の相違を明瞭にしないで全部一絡げにしてしまうという考え方から戒法の一元化が進み、十六条戒に限定されることになるのであります。

十六条戒の成立については、これまで、多くの方々が論究しておられます。その成立の事情を眞面目に論じら

禅師の独創であると主張されていますが、内容面からは、漸済然の創作した『十二門戒儀』の授受次第によるものであらうことが指摘されて、内容的には中国成立が推測されるのであります。

このように十六条戒の成立については、いろいろ論議されているわけであります。最近、この問題に関わる事柄が『仏教タイムズ』のシリーズ「新世紀戒想—現代の「戒」と「僧」」という中に掲載されました。そのシリーズは、花園大学の副学長である冲本克己先生が、「戒想—臨済禪をめぐつて」という標題でお書きになつてゐるものであります。これは、上中下と三回お書きになつていますが、その中で、

日本の臨済禪では出家にあたつて「十六条戒」を授ける。それは、三帰依、三聚淨戒、十重戒を戒（決意）として維持することを誓つと云われ、続いて実はこれは中国仏教に伝わる在家用の戒で、古くは六祖慧能の『壇經』に見えると。市井を徘徊する乞食僧が葬式などにも用いていたと。それは正式な佛教史には出てこないが、歴史は表だけではない。闊達な禪僧の華々しい言行の影で、大衆との接点としてこうした戒が禪でも用いられてゐたのである、というように書いておられます。これは、初めて聞いたという方もおられるかと思いますけれども、既にこういうような発表がなされていますので、知つていたという方もおられるのだと思います。成立を

いろいろ中国か、日本か、或いは何の影響で十六条戒が形成されたのかなど、説素が行われてきたわけですけれども、以前から、既にこういうことが実際であるならば、ここではその典拠を擧げると、いうことはしていらないわけですが、明確な立証が出しかねるとしても、兎もあれ、实际上、中国佛教では、かくなるものが成立伝承されていたことになると思われます。

これに関する事は、本学の晴山先生の「十六条戒について」という論文（『宗学研究』第三十五号）の中でも、中国では実際には記録はされないけれども、そういうことが行われていたかもしれないという予測を述べておられます。それは丁度、この事にあたるよう、私は思いました。

ともかくその十六条戒に収斂していく過程として、資料の五、「道元禅師の戒法再考」の中の4というところにある『永平祖師得度略作法』というものが、面山（瑞方）和尚によつて校訂され出版されています。それが延享元年（一七四四）に出版をされました。この面山様の『永平祖師得度略作法』の内容は、まず懺悔、三帰戒、次で沙弥戒—沙弥の十戒を受ける—、それから、三聚淨戒、十重禁という各々菩薩としての戒を受けてゆくと言うものです。これは作僧の受戒作法ですので、菩薩沙弥を入法のはじめとすると言ふ主張の下に、『永平祖師得度略作法』というものは出版されたものであり、

これをもつて宗門の得度作法として流布することを目指したものであつたと思います。『永平祖師得度略作法』の末尾に五つ程の異本を見たということが、書かれています。これについては、曹洞宗宗学研究所（現曹洞宗総合研究センター宗学研究部門）の大先輩でした故渡部賢宗先生が検討をなさつておりますが、これは面山和尚独自の主張によるものだと、多分いつておられたと思います。それは現今までに『出家受戒略作法』というものは、沢山伝えられておりますが、その多くの写本類と比較して見て極めて特殊であるからであります。しかし、その中でその写本をもつて道元禅師のものと決することは、なかなか難しいと言わざるを得ません。

先ほど道元禅師の戒法について予見を難えずと申しました  
が、それは、道元禅師のお考えを総合した上での見定めにおいて妥当な立場に立つて選択する必要があることを意味しています。面山和尚の『永平祖師得度略作法』は、それを実証したものと云えると思います。

これまで道元禅師の『出家略作法』の写本類の検討がなされて来ましたが、各々相違が甚だしく、いずれにも適従しがたいものがありました。

その中で昨年行われた道元禅師七百五十回遠忌に因み、『道元禅師研究論集』が刊行され、そこには道元禅師の戒法に關わる論攷が幾つか載せられています。（時間が過ぎてしまい

ましたが、まだいいんでしょうか。峰岸先生に比較して簡単に済ませると云いながら、私が時間をオーバーしてしまい、大変まずいのですが、もう少々お許し頂きたいと思います。）その中に、永見寺の葛西（好雄）師が、今まで問題にされながら実際全貌を直接手にすることが適わなかつた、故今津洪嶽師が所持していた雲樹寺旧蔵の資料を紹介しております。瑩山禪師から孤峰覺明に伝えられ、それがいろいろな経路を経て、今津師のところに伝わつた『得度授戒作法』というもので、今までそれの実際のものを確認することが出来なかつたため、間違った見解をする人が幾つかあつた、というようなことも指摘されることになるのであります。この論文の中で紹介されていますが、伝写されている『出家略作法』で、沙弥授戒がないものというのは、殆どないと言うことです。したがつて、そういうものとしてこれを受け容れるなら、戒法においては階梯的区別が存したこと認めなければならぬと思われます。

これについては江戸時代の碩学は、この沙弥戒の混入は、義雲という人、即ち宝慶寺寂円禪師のお弟子で、永平寺の五代を嗣いで永平寺を再興した義雲禪師が、渡来僧寂円禪師の影響があつて中国的な形をそこに混入させたのであると説明して、それは、正統な道元禅師の考え方とは違うものであるとして、これを否定したわけであります。この考え方は、い

つか正統視されて今日の得度作法として用いられております。これについてはどのような経緯があるのか、検証する必要があると思います。

ところが面山和尚は、それは沙弥戒の受け方に問題があるのであって、沙弥戒を受けることに非があるのでないと主張したのであります。それは、沙弥戒を受ける時に、小乗戒に於ける受戒と同じく尽形寿における受戒であるならば、それは道元禅師の立場には合わないと考え、そこで沙弥戒の時点から一貫して菩薩戒の、「今身より仏身に到るまで」受持するものでなければならないという信念のもとに、『永平祖師得度略作法』というものを出版したと思ひます。それは、この本の標題や仕立てからも伺えますし、また、永平寺の江寂円月禅師の題辞を附していることは、この作法が權威あるものとして、宗門の中で徹底するということを望まれたのだと思います。

面山和尚は、大乗仏教を奉ずる立場から当然道俗を一貫する菩薩戒の立場によるとしても、出家は折節の事を自覺する上からも、必ず沙弥の段階を経て行くことが、どうしても必要だと主張したのであります。それに対しても必ず反対する人が出て来ました。(資料の口のところに書きましたが)それは『剃度直接菩薩戒儀軌』というもので、逆水洞流といふ人が宝暦二年(一七五二)に刊行しています。それには『剃

度修羅訣』というものを合わせて出版されています。これには、宗門の戒と円頓戒とを論じて、「禪戒は円頓戒に同じ、単受菩薩戒が正義である」というように主張してその要決を述べているのであります。

ところがこの後、面山和尚が、『得度或問』というものを出版いたします。これは先の『永平祖師得度略作法』でいう得度のあり方についての設問をたてて、これに答えるという形でその主旨を明らかにしたものであります。そこでは前に申しましたように沙弥戒の授受というものの必要性を述べています。ところが、すぐにですね、逆水和尚は、面山和尚が『得度或問』を出された二年後の明和二年に『得度或問弁儀章』というものを出してこれに反駁しまして、ここで論争が起ることになったのであります。そして、この逆水和尚は卍山和尚派下の人であつて、卍山和尚の禪戒思想を継承し、それを守る立場にあつた人なわけです。資料の六の「禪戒一如の形成」と言うところを見て頂きます。禪戒という言葉を、宗門の戒法の中を使つた最初は卍山和尚であります。これは言葉としては以前からありますが、卍山和尚の『禪戒訣』は、師匠の月舟宗胡という方が道元禅師の『教授戒文』を賦した偈をもとに普説をしたものであります。この中で、禪戒といふことについての多義に渡る問題を説いております。

解』というものを書きます。円山下は、

円山道白——三州白龍——円海宗瑞

と次第しますが、その円海和尚が著した『禪戒訣註解』なる書は、円山和尚の『禪戒訣』を註解したものであります。そこでは前の説を更に進める考え方が出てまいります。円山和尚は、禪戒について積極的に禪と戒との一致、或いは一如というような言い方はされず、それよりも、やはり禪宗には圓頓戒にも違わぬ禪宗の戒が相承されているということを主張するものであります。円海和尚では、禪戒は宗門に独り伝えられた戒である、と言う極めて特殊な方向に踏み出して行つたわけです。その結果、円山和尚においては、禪と戒とを一つに見るという考えが積極的には出て来なかつたところに、円海和尚の段階では「禪中有戒」禪中に戒があり、一にして二といふ、「戒外無禪」戒の外に禪は無い、というようなことを積極的に言うに至つたのであります。そこから、禪戒ということの考え方がずっと特殊化して行き、『禪戒篇』(指月慧印)、『宗伝戒文試參請』(膳道本光)と進向し、それから一番究竟の『禪戒鈔』(万仞道坦)に帰結するのであります。そこで禪戒というものを「禪戒一如」「禪戒一致」という他に類例を見ない極めて理念に偏つた孤高な戒觀が宗門の正統の戒法に対する考え方だということになつたわけであります。

しかし、ここで翻つて考え方直して見ますと、先ず道元禪師は禪戒というような言葉を自らの戒法につけたことは一回もありませんでした。そのことにしたがえば、禪戒というふうに表現されることは、道元禪師にとつて本意ではないと思われます。道元禪師は、菩薩戒、或は仏戒という言葉を用いられております。しかし、単純に道元禪師に無いから新しい表現をしてはいけないとは言えませんが、そこには少なくとも新しい語が、より的確であり、誤りのものでなければならぬ筈であります。そのことから誤解が生じたり、戒法なるものが失われる方向に逸れて行くようなことはあつてはならないので、細心の注意を要するわけであります。

その後、面山和尚の一七二四年に書かれた『仏祖正伝大戒訣』、これは萬仞和尚の『禪戒鈔』よりは前ですが、そこに圓頓戒と禪戒の関係について両者は同一であるという考え方がこの『仏祖正伝大戒訣』の中にはつきり示されているわけです。この認識は円山和尚にもあつたわけです。伝教大師の戒法についての考え方は、『顯戒論』にはつきり示されております。そこに主張されている戒法は、小戒によらず、大乘戒のみに依る單受菩薩戒の立場であつたのであります。この主張は、平安以後の日本佛教に多大の影響を及ぼすことになりました。但、我が宗門にあつては、伝教大師の戒觀に直接したのではなく、その弟子光定の思想にやや幻惑された

ようと思われます。後に別当大師と言われる光定は、伝教大師のもとで活動して、円頓戒壇の建立のために奔走した人でありますので、その主張は、大師を代弁するものと受け止めるのは当然であつたと思います。面山和尚が、『大戒訣』に

最澄……特著『頭戒論』、以唱『其大戒』、光定染指於最澄之戒鼎、且欲円頓大戒之不<sub>レ</sub>混、憲<sub>ニ</sub>章頭戒論、著

二「一心戒文」  
（最澄……特に『頭戒論』を著し、以てその大戒を唱う。光定、指を最澄の戒鼎に染め、且つ円頓大戒の混ぜざらんことを欲して、『頭戒論』を憲彰して『一心戒文』を著す）

と述べているのも、その証左であると思います。この光定の『伝述一心戒文』が極めて注意を要する著述であると思います。悪く言つてはいけませんが、この中に達磨より相承された達磨の一乗戒の伝承というものと円頓戒の相承とが同一に説かれている。この説に禅宗の人々は惑わされたのではないでしようか。ですから『頭戒論』を憲彰して、達磨の一乗戒を説く『一心戒文』を全面的に信任し、纏て円頓戒と禪戒の一致を疑わないことになるわけであります。

『伝述一心戒文』については、石田瑞磨先生が検討しておられて、光定がどういう立場での『伝述一心戒文』を書いたのかと云うことを検討し、そこには政治的な意図があつて書いたものであると言つておられます。それから、『一心戒

文』を読むと、どうも伝教大師の天台義（四車家・三車家の受容）についても、伝教大師と違つてゐるのではないかといふような指摘も、石田先生がしているわけであります。ですから、大師の直接のお弟子であるけれども、必ずしも大師とぴつたり一致しているとは言えないと、書いておられます。そういう光定の『戒文』に宗門の人は威を得て取り上げたのか、或いはそれをよく知らないで信用してしまったのか、そこはよくわかりませんが、やや誤解をもつて、円頓戒との一如、一轍を主張したということになるわけです。そこでその後の者が、それに従つて乗戒一如というような考え方を援用して、禪戒一如を同様にとらえていくようになったのです。

江戸時代に新造された禪戒という語が、諸々の經緯を経て道元禪師の戒法を表わす術語として定着し、余り疑われることなり宗門に受用されて來たものであります。この形成のいきさつを改めて省察いたしますと、今の宗門における区別のない戒法の矛盾の在り方が生起する因縁が、やや見えて来るよう思います。十六条戒が悪いということではなくて、これが各々の立場と段階において異なる意味をもつて機能するものであることを承認し、禪戒と呼ぶことによつてこれが理念に偏執して戒を荒唐無稽なものに堕してしまつことを懸念するわけであります。従つて道元禪師の戒法を矮小化する

ことなく、総合的見地から柔軟に抱えて行く必要があると考

えるものであります。さもなければ、出家・在家の問題を考  
えるに当つても、戒法を十六条戒に限定してしまえば、忽ち  
窮屈になつて苦し紛れに出来在家の持戒に満・分を分けると  
いうようなことも言われてきましたのであります。ですから、  
道元禅師は実際には、おのの立場によつて異なつた戒を、

その立場にふさわしい戒を授けておられたことが立証できる  
わけでありますから、宗門の戒法を、總て十六条に固定する  
のではなく、十六条戒は戒の基本理念を押さえる上のものと  
して確り自覚させて行くべきものとして用いられ、実際には  
『梵網經』の十重四十八輕戒、乃至は大小乘の戒法というも  
のにまなこを晒して、それを自在に依用していく態度を取  
るべきではないかと思います。

これまでのようすに、禪戒を単に高踏なものとして總てに共  
通するものとして、個々の立場、或は階梯を無視していると  
いうことは、結局、戒法を實際に持つ自覺を失うこととに繋が  
るのであつて、今日、最も日常に密接的であるべき戒法が、  
全く荒唐無稽なものになつてしまつてゐるのではないでしょ  
うか。戒といふものは本当は、最も具体的であることが必要  
であります。仏道生活において具体性を失つてしまい、理念  
だけになる、或はその理念すらもはつきりしないというルー  
ズさが、今日の形骸化した事態を招いたのではないかと思ひ

ます。

ここに、これについて些か再考を加えながら私が今日疑義  
を提出した所以があり、宗門の問題として提起した次第であ  
ります。話しの焦点が明確に定まらない上に、論証が雑にな  
つてしまい、解り難くなつてしまつたことを深くお詫び致し  
ます。

時間が大幅に過ぎてしまい、大変恩縮でござります。ご静  
聴していただき感謝しています。わざわざ遠くからお見え  
いただいた方々もござりますのに、非常に雑駁な上に、大し  
したことでもないことを申し上げて、長い時間を費やさせてし  
まつたこと、實に申し訳けありません。皆さんのお陰を蒙つ  
て無事定年を迎えることができました。改めて感謝を申し上  
げたいと思います。ともかく曲がりなりにも四十年になんな  
んとする時間をここで過ごさせていただいたわけでございま  
すので、今後皆さんには何かの形で御恩に報いたいとは思つ  
ております。

私の大学での軌跡は、峰岸先生のお話しのように波瀾に富  
んだものでは全くございませんでした。峰岸先生は大学の同  
級でございますが、旧宗学研究所では先輩でいつもお叱りを  
蒙り、御指導を頂いて参りました。宗学に対する見解も定ま  
らぬ折、多義にわたる峰岸先生の御意見をお聞きし、開かれ  
るもののが沢山ございました。今日は、峰岸先生があまりにも

広い視点に立つての教団史を踏まえた壮大な宗学論を開示されましたので、圧倒されてしまい、後塵を拝した私は極めて細かい重箱の隅をつつくような話しは全く致し難いものになってしましました。初めにも申し上げましたが、「波離の螢光、罪結を増す」という言葉通りに思えて、講ずることが却つて罪を作つたんではないだろうかと言う危惧の念に駆られておりました。しかしながら最終講義を引き受けた以上は、責を塞がなければなりませんので、皆様の前に恥を曝したような次第であります。

皆様、長時間にわたりご静聴賜わり実とにありがとうございました。

### 《当日配布レジュメ》

## 宗門の戒法について

### 一、宗門で行われている戒法に關わる行儀

1. 得度式　イ. 出家得度
- ロ. 寺族得度
2. 授戒会　　在家得度
- ・授戒会、法脈会、因脈会

れましたので、圧倒されてしまい、後塵を拝した私は極めて細かい重箱の隅をつつくような話しは全く致し難いものになつてしましました。初めにも申し上げましたが、「波離の

3. 葬儀受戒　没後授戒
4. 伝法式　　伝戒（仏祖正伝菩薩戒作法）  
　　・加行7日間中、6日目の夕刻に作法が行われる。
- 二、戒法の内容

（別時、或は翌日）

・剃度式、受衣作法、懺悔、三帰戒、三聚淨戒、十重禁戒（血脈授与）

・所謂十六条戒の相承伝受

・授戒会では六日目の教授道場で『教授戒文』聽受

### 三、疑義

宗門の現状では戒法によって出家、寺族、在家を峻別する基準にはならないこと。

### 四、この事態の生起とその展開

1. 道元禪師の示された戒法によるものか
2. 日本仏教の特殊な戒思想によるものか
3. 江戸期に形成された宗学の問題か
4. 宗門人の戒法への意識の稀薄化か

### 五、道元禪師の戒法再考　—予見による断定を避けて—

1. 寮中之儀、応<sub>下</sub>當敬<sub>二</sub>遵<sub>一</sub>仏祖之戒律、兼依<sub>二</sub>隨大小乘之威儀、一<sub>中</sub>如百丈清規<sub>上</sub>。清規曰、事無<sub>二</sub>大小<sub>一</sub>、並合<sub>二</sub>篋規<sub>一</sub>。然則須<sub>一</sub>看<sub>二</sub>梵網經・瓔珞經・三千威儀經等<sub>一</sub>。(吉祥山永平寺衆寮歲規)

2. たとひ毘舍・首陀羅なれども、出家すれば刹利にもすぐるべし。なほ琰魔王にもすぐれ、輪王にもすぐれ、帝釈にもすぐる。在家戒かくの「こと」くならず、ゆゑに出家すべし。（『正法眼藏』「出家功德」）

3. 此戒ヲ諸人ニ授ヲ、在「人人上」授五戒・十善・或八齋戒マテモ出世ノ法ト思フ。（『梵網經略抄』「第六不說四衆罪過戒」）

#### 4. イ. 『永平祖師得度略作法』

面山瑞方較 延享元年（一七四四）刊

・受沙弥十戒、三聚淨戒、十重禁戒（梵網經說戒）

#### 口. 『剃度直接菩薩戒儀章』

逆水洞流撰 宝曆二年（一七五一）刊

ハ. 『剃度修羅訣』と合帙。  
・円頓戒に同じ単授菩薩戒を正義とし、要訣を述す。

面山瑞方撰 宝曆一三年（一七六三）刊

#### 二. 『得度或問弁儀章』一卷

逆水洞流撰 明和二年（一七六五）刊

#### 六、禪戒一如の形成

〔禪戒訣〕 卍山道白撰 元文五年（一七〇四）刊  
・月舟宗胡「教授戒文賦偈」をもとに普説

#### 〔禪戒訣註解〕

円海宗珊撰 宝曆一三年（一七六三）後序刊

・「以故禪中有戒、一而二焉、戒外無禪、二而一焉」

〔禪戒篇〕 指月慧印撰 元文二年（一七三七）序刊

〔宗伝戒文試參請〕

瞎道本光著 明和四年（一七六七）述

〔禪戒鈔〕 万仞道坦撰 宝曆八年（一七五八）自序刊

〔仏祖正伝大戒訣〕三卷

面山瑞方撰 享保九年（一七二四）刊

・「最澄……特著『顕戒論』、以唱其大戒、光定染指於最澄之戒鼎、且欲圓頓大戒之不混、憲章顕戒論、著一心戒文」