

禪外無戒とその歸結

博林皓堂

禪を生命とする曹洞宗學に於ける戒の扱いが、禪外無戒であることは當然である。禪外無戒は逆に云えば戒外無禪であつて、古來禪戒不二、戒禪一致とされている。禪と戒とが全く不二一致であり、一行の二面兩名ならば、いずれかの一行で事たりる筈である。しかし禪宗である曹洞宗としては、當然禪を主とするから、禪の一行に戒を攝するものでなくてはならぬ。語を強めて云えば、禪だけで戒は要らぬと云うべきである。それは稱名する以上の戒はないとする親鸞聖人や、題目を唱える以上の持戒はないとする日蓮上人の立場と同一である。しかるに曹洞宗門に於ては、禪戒不二といいつつ禪と戒との二本建であるばかりでなく、現實は戒外無禪的動向にあると思われることは、考えさせられる。以下これについて少しく検討してみる。

下つて六祖慧能（—七一三）の『壇經』には、禪と戒との一致だけでなく、戒・定（禪）・慧の三學一體を説いている。心地無非自性の戒、心地無痴自性の慧、心地無亂自性の定というがそれである。戒定慧の三は、本具自性の一心を離れて存しない、というのである。心地はもちろん本覺眞性であり、佛性であり、達摩が含生同一の眞性を信ぜよ、という眞性である。だが六祖は禪戒一致はもちろん、禪外無戒とも云っていない。

一 禪戒一致の起原

まず禪戒一致の起原から探つてみる。禪戒一致という云い

日本にはじめて禪宗を傳えたのは榮西禪師（一一二一五）であるが、禪師も未だ禪外無戒とはつきりした云い方をして

いない。『興禪護國論』にはかえつて、「此の宗は、戒を以て初めとなし、禪を以て究りとなす」とすら云つてゐる。而ら榮西について禪宗を傳えた道元禪師（一一五三）はと云えども、禪師もまたそうした言葉ずかゝは、どこにもしていらない。だがその思想に立つことは勿論である。『隨聞記』に

専ら戒を護持すると云は、古人の行履に隨て祇管打坐すべきなり。坐禪のとき何れの戒かたもたざるべき、何れの功德か來たらざる（卷一）。

とあるが、これなどは、はつきり禪外無戒を云いきつたものと云うべきである。なおこの外にもあるが、後に詳説するから、ここでは省いておく。

禪師の法嗣に詮慧があり、その弟子に經豪といふがある。經豪は師の詮慧とともに、道元禪師の法筵に列して、直接高教に接したといわれ、『正法眼藏抄』の著者であるが、その『抄』（經豪抄といふ）には、『眼藏』の抄と『梵網』の抄とがある。後者は道元禪師の説戒にもとづくものとされるが、その中には『教授戒文』の抄もある。この抄には禪戒不二の旨をのべて

戒とは制止なり、對治なり。制止と云は、釋迦牟尼佛、始て菩提樹下に坐し、無上正覺を成じ終て、戒を結し玉ふを制止と名く。我と大地有情と、同時成道と制止するなり、故に佛戒と云ふ。

といつてゐる。これは菩提樹下に於ける、端坐正覺の釋尊の上に戒を見るものであつて、明かに禪戒一致の思想である。

次に瑩山禪師（道元禪師四代目の法孫）についてみよう。道元禪師以後、瑩山禪師（一一三二五）に至るまで、經豪和尚以外、戒義について述べているものはない。禪師の『坐禪用心記』をみると

諸佛教門、一代所說、無レ不_ニ總收_ニ戒定慧中。今坐禪者、無ニ戒不_ニ持、無ニ定不_ニ修、無ニ慧不_ニ通。⁽⁴⁾

とある。これによつて見れば禪師の坐禪は、戒定慧三學中の定ではなく、それらを統合するもので、禪外無戒ばかりでなく、禪外無定、禪外無慧ともいふべきものである。したがつて『隨聞記』の、「坐禪のとき、何れの戒かたもたざるべき、何れの功德か來らざる」と、同一見解であることになる。道元禪師を繼承する禪師として、それは當然すぎるほど當然である。しかし禪師には、とくに禪戒を論じたものはない。

この瑩山禪師と同時代に活躍した人であるが、臨濟下に虎關師鍊（一一三四六）がある。瑩山禪師より十年おそく生れ、二十年おくれて寂してゐる。この虎關に『禪戒軌』といふがある。禪戒の文獻としては、日本禪宗を通じて初期に屬する

印_一並授。禪外無戒、戒外無禪。佛祖利物、必以_ニ淨戒_一爲禪門所傳菩薩大戒、無相心地大戒。達磨大師、與_ニ佛心

レ先。此故釋尊於菩提樹下、成無上覺、則最初誦出此戒。祖師西來、則以此戒、與心印並傳。爾來的々相承、不絕一人……(演唱第一)。

とあつて、禪門に於ける戒義が洞濟一轍なることを示している。無相心地の戒なればこそ一心戒であり、佛心印である。まさに禪外無戒、戒外無禪である。洞濟兩宗に於て同時に、

同様な思想が見られることは注意すべきであろうが、「この故に釋尊菩提樹下に於て、無上覺を成じて、最初に此戒を誦出す」は、さきの『經豪抄』の、「釋迦牟尼佛はじめて菩提樹下に坐し、無上正覺を成じ終つて、戒を結し玉ふを制止と名く」と、全く同じ云い方である。不思議なほど符節を合するといえる。經豪の寂年は不詳であるが、虎關や瑩山禪師が活躍したころには、すでに故人であつたと思われる。したがつて經豪の方が先であるが、その『抄』は祕藏されたから、見せたり、見らせれたりする機會はなかつた筈である。それにしても、あまりに似すぎた云い方である。

しかば虎關の戒思想は誰からの相承であるか、虎關の

師は東山湛照であり、湛照の師は東福寺開山、聖一國師、圓爾辨圓(一二八〇)である。湛照が禪戒についてどれほどの達人であるかは知らぬが、虎關の著わした『元亨釋書⁽⁵⁾』や、おなじく濟下の師蠻の『本朝高僧傳⁽⁶⁾』には、辨圓が禪戒の造詣が深かつたであろうことを、推察しうる記事がある。それは

辨圓は教乘を捨て、禪法をしたい、野州長樂寺の榮朝(榮西の弟子)に從て別傳の旨を問い合わせ、菩薩の大戒をうけた。その大戒は榮西が入宋して虛庵懷敞にうけ、のちに榮朝に授けたものである。しかるに辨圓はさらに入宋し、徑山の無準師範について、重ねて禪門菩薩の大戒をうけた(取意)。

である。これによつてみると、辨圓は前後二回、菩薩戒をうけているのであるから、從て戒に對する造詣も深かつたことと想像される。虎關の戒思想は直接ではないにしても、この祖父辨圓に負うところが多いのであろう。それはとにかくとして、この虎關の『禪戒軌』が、洞濟兩宗を通じて、禪戒の文獻として初期のものであり、しかも兩宗を通じて、時を同じうして禪戒一致の旨がのべられたのであるが、和尚がとくに、はつきり禪外無戒と云いきつたことを注意したい。禪戒の呼稱も虎關からである。

一 卍山門下と禪外無戒の思想

臨濟宗に於ては虎關以後、白隱門下の東嶺圓慈(一一七九二)の『佛祖心印戒儀』に至るまで、久しう間、禪戒に關する見解をのべたものはないようである。曹洞宗に於ても同様であつて、瑩山禪師以後、道元禪の本流は枯渴し、江戸時代の宗復興に至る三百數十年間は、禪宗一般の禪で命脈を持続し

たといふべきである。ただしこれは宗學の本流が埋もれたといふだけであつて、教會史的には非常な發展をとげているのである。道元禪のこうした萎微沈滯の結果、禪戒の研究も同様にふるわなかつたことは當然である。

この曹洞宗學の復興にあづかつて力のあつたのは月舟宗胡（一一九六）**卍**山道白（一一七一四）父子である。**卍**山の生涯を賭した大業は宗統復古であるが、宗學復興がその裏づけをなしている。その**卍**山に『禪戒訣』一卷がある。したがつて和尚は禪戒の復興者でもあるわけである。しかし和尚はまだ禪外無戒といふ言葉すかにはしていない。が、思想としてはそうである。『禪戒訣』に

古德曰、菩薩戒禪門一大事、靈山少林、嫡々相承。而諸家皆傳持焉、獨禪家稱「一大事」者、雖「同是此戒」及「其傳爲三禪戒」、直入「毘盧性海」、單提「毘盧心印」……

とあることはそれを證する。毘盧性海に入り毘盧の心印を提げるとは、禪による毘盧舍那法身の現成であつて、それこそ、禪門戒の本義である、との謂いである。言い換えれば毘盧舍那法身を現成せずして何の戒ぞ、ということになる。まさしく禪外無戒である。

卍山は『禪戒訣』に虎闘の『禪戒軌』を、引いてゐるくらいであるから、もちろん虎闘の禪外無戒、戒外無禪を知つてはいる。しかし**卍**山はどこにも、その言葉を踏襲していない。

そしてひたむきに、道元禪師の戒の精神を祖述しようとつとめている。したがつて**卍**山の禪戒思想は、虎闘と無闘連ではないが、主流は道元戒の相嗣相承といふべきである。

ところでその**卍**山は、その戒を禪戒と云つてゐる。曹洞下に於て菩薩戒を禪戒と、大膽に云いきつたのは**卍**山が最初である。道元禪師をはじめ、その門下の何人もまだその戒を禪戒などと云つたものはなかつた。菩薩戒、あるいは佛戒というだけである。それを禪戒といいきることは、**卍**山としても踏みきりが大變だつたろうと察せられる。第一道元禪師の戒、禪宗の呼稱を極力しりぞけた道元禪師の戒を、「禪宗の戒」のひびきを與える禪戒と呼稱することは、かなり問題だつたにちがいない。はたせるかな天桂傳尊（一七三五）一派の、きびしい批判をうけることになつたが、その是非はともかくとして、**卍**山が禪戒と云いきつたのは、恐らく虎闘の前例に力を得たものであろう。虎闘の**卍**山への影響とは、そういう意味に於てである。それにしても虎闘が**卍**山より三百數十年も前に、禪戒と云つてゐることは注目される。しよせん濟下に於ては洞門より三百餘年前から、菩薩戒を禪戒と稱し來つたことになる。天桂はどこにそんな前例があるかと、するとく**卍**山にせまつてゐるが、虎闘にも先例があり、禪戒は禪宗の戒でなく、禪即戒を意味するから、不當の呼稱とは云えないと、

ここでは禪戒の呼稱が妥當か否かを問題にしてゐるのでは
ないが、正海宗珊瑚の解釋をついでに参考にしておこう。宗珊瑚の法系は正山道白——三洲白龍——宗珊瑚であるが、禪戒に關する著述としては『正山和尚禪戒訣註解』がある。いふまでもなく法孫として師翁の禪戒思想を布演したものであるが、

その中に

或曰、今所レ稱戒、即是菩薩戒、諸家者皆共焉。然獨稱禪戒者、不ニ亦異ニ乎。曰吾家ニ于禪、故戒亦得ニ禪名。猶如ニ圓頓之家、戒亦有ニ圓頓名ニ也。⁽⁸⁾

と云てある。これは禪戒と呼稱することの妥當性と、各宗それぞれ獨自の扱いのあること、したがつて禪門戒が、禪外無戒を本義とする旨を示唆していると、いうべきである。しかも宗珊瑚はさらに

以故禪中有戒、一而二焉。戒外無禪、二而一焉。性相俱通、理事無滯。水中鹽味、色裏膠青。是所下以標吾戒、有中禪名。⁽⁹⁾

と云てゐる。ここにははつきり禪戒不二、一如なることと、禪戒の呼稱の妥當なることが述べられてゐる。和尚は正山に代つて、正山の云うべくして云わなかつたことを代辯したとも云える。

正山の孫弟子に萬伎道坦(一一七七五)といふがある。『正法眼藏』の研究、禪戒の深き研究者として知られる。この萬

似に『禪戒鈔』があり、禪外無戒について、序に次の如く云
てゐる。

以ニ其所傳之法、假名曰ニ正法眼藏涅槃妙心、曰ニ一大事因縁、曰ニ威音那畔最大事。即是名ニ之禪ニ號ニ之戒、所ニ以禪戒之稱由設⁽¹⁰⁾也。

和尚はかく禪と戒との、本質的同一を強調すると共に、禪戒の呼稱が禪宗の戒を意味するのではなく、禪外無戒の意味なることを明かにしたのである。宗珊瑚も萬伎も、おなじく正山の法孫であるが、ともに正山宗學ことに禪戒の本義を布演していることは、つとめたりといふべきである。

ところで萬伎和尚は、涅槃妙心を禪と名づけ戒と名づけると云てゐるが、涅槃妙心とはいうまでもなく衆生本具の一心である。内在の佛と云ても同じである。この一心(内在の佛)の自覺が禪のねらいであることは勿論であるが、同時にその自覺に戒を見るならば、禪門に於ける戒は、一心(内在の佛)を自覺したるもの的生活全體となる。とすれば禪外無戒であり、禪の行ぜられるところは、そのまま最高の持戒となる。

この點からすれば禪戒非戒であつて、禪戒は戒に非ざるの戒となる。「わが家に、この閑家具なし」というべきである。前述の『隨聞記』の、「坐禪のとき、いづれの戒かたもたざるべき」が、改めて思い返えされる。それほどに禪をたたえ、禪外無戒を強調してきてゐる洞門ではあるが、古來、實際には、

戒がすこぶる重ぜられ、教學の上ばかりでなく、清規の實踐に於ても、毎月、半月半月に布薩が行われ、「梵網經」がよま

れ、說戒が嚴肅に行われてきていけるほどであるのは、なぜだらうか。これでは禪と戒との並列、一本建としか思われない。禪外無戒は思想だけのものであらうか。

三 道元禪師に於ける戒の説示（一）

ここで道元禪師の禪と戒との説示を詳細に検討しなくてはならなくなる。それは禪外無戒を強調するものもあり、禪と戒との二本建の如く見ゆるところもある。何れが眞であろうか。

（一）『正法眼藏辨道話』――。まず『辨道話』をみる。

とうていはく、この坐禪をもはらせん人、からず戒律を嚴淨すべしや。しめしていはく、持戒梵行は、すなはち禪門の規矩なり、佛祖の家風なり。いまだ戒をうけず、また戒をやぶれるもの、その分なきにあらず（第十一問答）。

ここには禪外無戒は少しもみられない。持戒梵行は佛教徒として當然の規矩とされている。もともとこの質問は、坐禪する者は戒律など守らなくても良いのか、との意味の質問であるから、その解答は禪外無戒の高い立場が示されてよい筈であるが、禪外無戒が戒無視と混同されはならぬから、こでは戒を無視すれば佛教にそむく、と云うだけにとどめた

わけである。

（二）『隨聞記』――。次に『隨聞記』をみる。

また云く、戒行持齋を守護すべければとて、強て宗としては是を修行に立て、是によりて得道すべしと思ふも、またこれ非なり。ただこれ衲僧の行履、佛子の家風なれば、したがひ行ふなり。これを能事と云へばとて、必ずしも宗とすることなかれ。然あればとて破戒放逸なれと云ふには非ず。またかくの如く執せば邪見なり、外道なり。ただ佛家の儀式、叢林の家風なれば隨順しゆくなり。これを宗とすること、宋土の寺院に寓せし時に、衆僧にも見へきたらず、實の得道のためには唯、坐禪工夫、佛祖の相傳なり（卷一）。

この説示もまた、禪と戒とを別行としている。そればかりでなく、戒行持齋を嚴守することと、得道とは別であるとしている。戒行持齋を無用とすることはあり得ないが、それを行履として、それ以上のものが捉えられねばならぬとしている。まさしく禪外有戒の立場である。しかし

晝夜に戒經を誦し、専ら戒を護持するといふは、古人のとして當然の規矩とされている。もともとこの質問は、坐禪する者は戒律など守らなくても良いのか、との意味の質問であるから、その解答は禪外無戒の高い立場が示されてよい筈であるが、禪外無戒が戒無視と混同されはならぬから、打坐によつて身讀することとされる。大乘の戒經が本具自性

の一心に、安住すべきことを説くとすれば、その一心に端坐安住する姿態としての坐禪にまさる戒は、どこにもない筈である。だが禪師は、弟子懷辨（一一二八〇）の發する詳細な質問による答えて、受戒の要を説いているから、「隨聞記」としては、戒を一般的な立場で説いている方が多いと云つてよからう。

(三)『正法眼藏受戒』——。『眼藏』中に「受戒」という一卷が説かれていることは、他方、禪外無戒が説かれていたり、禪師の禪戒一致は親鸞聖人の場合の如く、稱名に戒を攝して、戒を立てぬのと甚だしく相違する感をいだかせる。どうしてそうなるのであらうか。それは後のこととして『受戒』の卷を見ることにしよう。禪師はまず『禪苑清規』(一一〇三編)の「受戒の章」に

三世諸佛、皆曰出家成道、歴代祖師禪規の文と少異傳佛心印、盡是沙門、蓋以嚴淨毘尼、方能洪範三界、然則參禪問道、戒律爲先、若不離過防非、何以成佛作祖。受戒之法應備三衣鉢具、並新條衣物……既受聲聞戒、應受菩薩戒、此入法之慚也。(第一卷)

とあるを引いて受戒の必要を説き、さらに

西天東地、佛祖相傳しきたれるところ、かならず入法の最初に受戒あり。戒をうけざれば、いまだ諸佛の弟子にあらず、祖師の兒孫にあらざるなり。離過防非を參禪問道と

せるが故なり。戒律爲先の言、すでにまさしく正法眼藏な眼藏を正傳する祖師かならず佛戒を受持するなり。佛戒を受持せざる佛祖あるべからざるなり……いはゆる應受菩薩戒、此入法の漸(はじめ)也、これすなはち參學のしるべきところなり……。

と『禪苑清規』の文にちなむ説示をされている。禪師によれば、三世諸佛、歴代の祖師は、一人として出家成道でないものなく、出家の場合かならず受戒せねばならぬとする。從て受戒は、成道に不可缺の條件であり、成道したものも嚴淨毘尼——戒律嚴守でなければ、三界に洪範たるを得ない、としている。「參禪問道、戒律爲先」の一句は禪師の深き感銘のようである。それゆえ「戒律爲先の言、すでにまさしく正法眼藏なり」と云っている。そればかりでなく、「戒を受けざれば、いまだ諸佛の弟子にあらず、祖師の兒孫にあらず」とままで云つてゐる。

しかも禪師は「いはゆる應受菩薩戒、此入法之漸也、これすなはち參學のしるべきところなり」とも云つてゐる。これらによれば禪師は、學佛祖道は戒律爲先であり、受戒こそ入法——初入の門であるとするのであつて、『正法眼藏受戒』に於ては、禪外無戒には全く觸れることなく、強く受戒の要を説いてゐるわけである。しかし禪師は、聲聞戒(小乘戒)を

受けたるのち、更に菩薩戒（大乘戒）を受けよとは云わない。『受戒』の卷に明かなる如く、禪師の立場は單受菩薩の純大乗戒であつて、聲聞戒と菩薩戒とを併せ受けると云う如き不徹底のものではない。

『受戒』の卷に掲げられた戒の條目は、三歸、三聚淨、十重禁の十六條であり、簡略ではあるが授くる作法も示されている。それゆえに、受戒儀軌まで説かれていることになる。面山和尚（一一七六九）に『永平得度略作法』（授戒儀軌）といふがある。もちろん『受戒』の卷の作法は、それにくらべれば、はるかに簡略なものであるが、彼此考え方を以て、道元禪師が受戒を重視したことを見ると云える。なお禪師は最後に

丹霞天然、藥山の高沙彌等、おなじく受持しきたれり。比丘戒をうけざる祖師あれども、此の佛祖正傳の菩薩戒をうけざる祖師いまだあらず。

といふ。丹霞は石頭の説戒に耳をおおうたといい、⁽¹¹⁾ 藥山門下の高沙彌の如き比丘戒（聲聞戒）を受けなかつたから、中國の慣例によつて比丘とは云わぬが、菩薩戒だけは受けている。それゆえ未受戒の祖師など一人もないとしているのである。

以上『受戒』の卷の主旨によつて、禪師がいかに戒を重視しているかがわかる。しよせん、この點からすれば禪外無戒でなく、戒律爲先である。

なお今一言した『永平得度略作法』のあることも、「道元禪師と受戒」を考察する場合、見のがしてはならぬことである。現存するものは面山和尚が校訂し、延亨元年（一八四四）刊行したもので、現本のままではない。原本は道元禪師が嘉禎三年（一二三七）宇治興聖寺に於いて書かれたものである。が、いまの場合必要なことは、禪師が戒を重んじたということだけでなく、得度作法——授戒の儀軌まで制定されたことである。

四 道元禪師に於ける戒の説示（二）

（四） 洞濟兩聯血脉の作製——。これも禪師と受戒といふ點からは見のがせない。禪師がその師、天童如淨（一一二八）から傳戒したのは、寶慶元年（一二二五）九月十八日夜半であるが、禪師が弟子に授けた血脉は、洞濟兩聯の血脉である。それは曹洞の正系と、臨濟宗黃龍派の系統——榮西、明全、道元と相承したものを併記した血脉であつて、道元禪師はそうした血脉を自らつくつて弟子たちに傳授したのである。洞濟兩宗の傳戒を併記したものであるから、とくに洞濟兩聯の血脉と云つてゐる。

ところで道元禪師の戒相傳は前後三回であつて、第一回は得度のとき、叡山の座主公圓僧正から圓頓戒をうけたのであるが、それは單なる受戒でしかない。第二回は建仁寺に於て

榮西の上足、明全から、臨濟宗黃龍派の禪戒を相傳したのであり、第三回は天童山景德寺に於て、長翁如淨から、佛祖正傳菩薩の大戒をうけたのである。それゆえ禪師が、弟子たちに傳戒または授戒する場合、その經歷にもとづいて、二つまたは三つの戒相傳を一聯並記した血脉を、製作して與えることは當然である。が、ここで必要なのは、禪師がそうした特別な血脉をつくつて、受戒者に授けた、ということそのことである。これによつて、禪師が戒をどう見たかがいよいよ明かになつてくる。

(五) 理觀および覺心に授くる血脉——⁽¹³⁾。道元禪師が嗣法の弟子に傳戒し、參學の弟子に授戒していることは勿論であるが、他宗の理觀と覺心にも戒を授けている。理觀および覺心に授くる血脉のあることによつて、それは明らかである。理觀の人物については、はつきり解らないが、これには洞濟兩聯の血脉でなく、天台の圓頓戒と、明全から相傳した南岳系統の禪戒相承とを、一聯にしたもの授けているのであつて、如淨相傳の曹洞系の禪戒相承は省かれている。だが何故に特に省いたかは解らない。

これに對し心地覺心(一一九〇)に授けた血脉は、理觀に授けた血脉に、さらに如淨相傳の曹洞系のそれを加えたもので、圓頓戒と洞濟兩傳との三傳を一聯にした血脉である。覺心は由良の法燈國師であり、濟下の名匠であるが、道元禪師

に受戒したことは年譜に見えてゐる。それはとにかく禪師がその法孫には洞濟兩聯、覺心にはさらに圓頓戒を加えた三聯、理觀には曹洞系を省いた他の二聯の血脉といふように、對機にしたがつて別授したことは注目される。

(六) 傳法には必ず傳戒のあること——。道元禪師が天童如淨から、寶慶元年(一二三五)九月十八日夜半、佛祖正傳菩薩の大戒を受けられたことは前述の通りであるが、爾來、道元門下に於ては傳法の前夜、傳戒の式を行うことになつてゐる。傳法は得法の認證であり、傳戒は戒を人に授けうる資格の獲得であつて、虎關が「禪門所傳の戒は、無相心地の大戒なり。達磨大師、心印とともに並べ傳う」と云つたように、傳法(禪の相傳)と傳戒とは一應區別されるのである。そして傳法の認證として嗣書が授けられ、傳戒の證として血脉が授けられるのである。よしそれが天童如淨への踏襲であるにしても、ともかく禪師が戒を、重視したことを見知る資料にはなる。

(七) 『教授戒文』——。これは禪師の大乘戒思想を開顯するもので、門人懷辨の錄するところとされている。これは禪師の説戒であつて、「佛祖正傳」と特に銘を打つ戒義を、禪師の深き思想によつて思いきり掘下げたもので、禪師に於て、戒がどのように、扱われているかを知る第一の資料である。

夫諸佛大戒、諸佛之所護持也。有_ニ佛々相授。有_ニ祖々相傳。受戒超_ニ越於三際、證契聯_ニ綿於古今。……今將付授、報_ニ佛祖深恩、爲_{中人天眼目}。蓋嗣續佛祖慧命者也。⁽¹⁴⁾

とあるが、受戒が過現未三際を超越するとなすこと、佛祖の慧命を嗣續することは、かかつて受戒にある、となすことがまず注目される。そうしたことは禪戒が、防非止惡の一般戒とはるかに異なることを、示さんとする伏線でもある。

次に三歸依であるが、この教授戒文は特に變つた教説でないから、略して三聚戒のそれを見るとしよう。

攝律儀戒。諸佛法律所_ニ窟宅_一也、諸佛法律所_ニ根源_一也。

攝善法戒。三藐三菩提法、能行所行之道也。

攝衆生戒。超_レ凡越_レ聖、度_レ自度_レ他也。⁽¹⁵⁾

とある。こうした解説が、どうして三聚淨戒の戒義となるだろうか。かような解説は一心戒、佛性戒、實相戒としてでなくては摸索不著である。戒が衆生本具の妙心なればこそ、一切衆生自體が戒（諸佛法律）の所在であり、源泉であると云いうことになる。しかし『經豪抄』のいうごとく、戒を「森羅萬象の自道取なり」とするならば、戒は天地の萬物それ自體となつてくる。われわればかりが戒の根源、戒の所在でないことは勿論である。そうなれば善惡の諸法もないでありますし、濟度さるべき衆生もないことになる。實相戒からすれば當然そならざるを得ない。『經豪抄』が三聚淨戒を、

「一實相の功德を三度これを説くと心得るなり」といつたのはするどい。

十重禁の教授戒文も、同様な觀點からなされている。煩瑣ながらそれを擧げよう。

第一不殺生戒。生命不殺、佛種增長、可_レ續_ニ佛慧命。莫_レ殺_ニ生命。

第二不偷盜戒。心境如々、解脫門開也。

第三不婬欲戒。三輪清淨、無_レ所_ニ希望、諸佛同道者也。

第四不妄語戒。法輪本轉、無_レ剩無_レ缺。甘露一潤、得_レ真

得_レ實也。

第五不酷酒戒。未將來莫_レ教_レ犯、正是大明也。

第六不說過戒。於_ニ佛法中、同道同法、同證同行也。莫_レ教_ニ說過、莫_レ令_ニ亂道。

第七不自讚毀他戒。乃佛乃祖、證盡空_ニ證_ニ大地。或現_ニ大身_ニ空無_ニ內外、或現_ニ法身_ニ地無_ニ寸土。

第八不慳法財戒。一句一偈、萬象百草也。一法一證、諸佛諸祖也。從來未_ニ曾慳_一也。

第九不曠恚戒。非_レ退非_レ進、非_レ實非_レ虛。有_ニ光明雲海、有_ニ莊嚴雲海。

第十不謗三寶戒。現身演法、世間津梁、德歸_ニ薩婆若海。不可_ニ稱量、頂戴奉覲也。⁽¹⁶⁾

とある。が、禪師の戒思想、戒の本義が全分開顯されている。

いまこれを解説する必要はないが、しばらく不殺生について云えば、禪師は不殺生を衆生の生命の保全とせず、佛の慧命の相續としている。佛の慧命の相續は、吾有妙心の自覺であり、佛性本具の信解である。禪師はそこに不殺生の眞義を見るのである。かかる戒の解釋は一心戒、實相戒、佛性戒の立場からでなければ生れ出ない。が、かかる立場からすれば、全く戒外無禪であり、禪外無戒であつて、戒禪の根原的同一を、本具の一心（佛性）にみたことになる。それゆえ『教授戒文』は、戒を掘り下げて、結局、戒は禪に外ならぬことを、明らかにしたと云うべきである。

さてそれならば、禪師はどこにも禪外無戒、ことに禪戒一致、不二一如などとは云っていないが、事實はそうであることは確かである。だが、いま問題となることは、かく禪外無戒であるのに、事實は何故に禪と戒との二本建となるかである。親鸞聖人が稱名の一行にすべてを、歸入統一せしめた如き徹底さを、禪師は缺くと云うべきであろうか。それとも教義としては禪戒不二一體、實踐としては打坐と受戒の併修だろうか。しかしそれでは教義と實踐の不一致となりはせぬだろうか。

五 禪・戒問題の歸結

さて禪・戒が眞に不二一體なら、いづれかの一行で足りる

わけである。いわば坐禪爲本でも戒律爲本でもよいことにならう。が、禪を宗旨とし本領とする禪門としては、禪戒一如はどこまでも禪の一行に、戒（乃至一切行）を攝するものでなければならぬ。「打坐の佛法」を標榜する道元禪としては、それは動かぬ鐵則である。ここで思うことは禪師が

宗門の正傳にいはく、この單傳正直の佛法は最上のなかに最上なり、參見知識のはじめより、さらに燒香、禮拜、念佛、修懺、看經をもちいす、ただし打坐して身心脱落することをえよ（辨道話）。

と云っていることである。「もちいす」とは、燒香禮拜等々の諸行を打坐に攝するからである。言いかえれば禪外無燒香、禪外無禮拜であるからである。しかし禪師は燒香禮拜等を重んずる。ことに禮拜については

禮拜は正法眼藏なり、禮拜の住世せるとき佛法住世す。禮拜もしかくれぬれば、佛法滅するなり（正法眼藏陀羅尼）。とまでいふ。ここでは「打坐の佛法」は「禮拜の佛法」となつてゐる。

けだし絶對者に對する祈りや拜禮は、いかなる宗教にも不可缺の行持である。それらがなければ、宗教と云いえないだろ。とすれば、それら一つ一つの上に、宗教の本領が見出される、もしくは第一義が與えられねばならない。したがつて道元禪師の場合は、燒香禮拜等々に只管打坐の眞意義が、

全分に香つていなければならぬ。言いかえれば禪外無燒香、禪外無禮拜でなければならぬ。しかしそれにしても、重要な宗教行持としての燒香禮拜等を、捨ててよいとは禪師はいわない。いや反対に、それらを嚴肅に行修させる。ここに禪師が禪外無戒を標榜しつつ、しかも戒を重する矛盾（？）を解く「かぎ」があろう。それは禪外無燒香、禪外無禮拜といいつつ、しかも燒香禮拜を嚴に行ぜしめると同一でなければならぬ。

結局禪師は、禪外無別法の根本立脚に於て、一切の行持を禪の一行に歸納させつつ、しかも實踐としては、坐を基調とする萬行として受戒、護戒ないし燒香、禮拜、念佛、修懺、看經等々を行わせるわけである。それゆえ戒に對し、禪外無戒と云つたにしても、それは決して戒のたなあげを意味しない。

× × ×

さてここまで述べてきて思うことは、曹洞宗門に於ける戒の現狀である。宗門の現狀は禪よりも戒が益んであり、したがつて參禪よりは授戒會が隆盛のようである。洞門の授戒會は、教化の方法として成功を收めてきた。今後もこの方法によつて、同様の成果を收められるか、ないし、より以上の發展を期しうるか、それとも新たな工夫を要するか等々は、慎重に検討されねばならぬが、これまでとしては、效果的な教

化形式であつた。この授戒會にしても、その他の場合にしても、戒が扱われる場合ややもすれば、禪外無戒の戒でない戒に墮するおそれが多いことと、而もその戒に禪を攝して戒禪一致と、かたずけているのではないか、と思われること、この二つは十分に反省されねばならぬだろう。それでは決して戒禪一致とはならぬ。卍山和尚が「同一菩薩戒であつても禪壇の戒たる以上、毘盧性海に入り、毘盧心印を提ぐるものでなくてはならぬ」と云つたことを、三思せねばならない。

和尚の意は、禪門戒は禪それ自體でなければならぬ、というのである。こうした立場の戒によらずして、慣習的に戒禪一致と口稱することは本より誤りであり、道元禪師の戒義を見るに離却することになる。

しかし今ひとつ深刻な問題がある。宗義上からは、戒を禪に攝しなければならぬことは明白であるが、實際には禪を修するものは少ない。とすれば戒ないし一切の行を禪に歸一させねばならぬの原則は、もはや現實に生きていないのでないか、もしくは瀕死の状態にすることになりはせぬだろうか。しかも他方、授戒を主要な教化方式とするならば、洞門は禪宗というよりは、新たなる意味での戒律宗に轉ずるのではないだろうか。かかる現狀に於て道元禪師の正法に、違背しないですむ救いの道、いな僅かながらも、道元禪との關連を見出しうる活路があるだろうか。

ここで今一度、「燒香、禮拜、念佛、修懺、看經をもちいす、只管に打坐すべし」を反省してみる必要がある。これほどまでに打坐を強調する禪師であるが、『正法眼藏』の中には、「行持」と題する一卷を懇切に説いている。その量からすれば全卷第一である。そのことは同時に、その重要性を語るとも見られるだろう。それの力説するところは「行持道環」である。行持道環はわれわれによる佛行の無限創造である。これを佛威儀といふ側から説いたものが『正法眼藏行佛威儀』である。それを更に作法の面から扱つたものが『永平清規』であり、『眼藏』中の清規關係の諸卷である。禪師に於て清規に基く行履實踐は、佛果位に達する手段でなく、佛行そのものであり、刻々、佛を行出する威儀である。これは道元禪師の清規が、とくに強調する點であり、禪師の清規にのみられる深さであり、高貴なる香りである。

道元禪師が打坐を佛法の生命となしつつ、しかも行持をたたえ、佛祖道の歸結を、行持道環に求めたことは、注意すべきことである。が、それは當然そこに落付くべきものである。しかしそれは同時に、禪外有戒（禪を修せずして戒を扱うもの）に墮しつつある洞門戒の現状に、活路を與えることになる。禪も戒も結局、内在の佛の自覺であつて、その歸結は、ともに行持となるべき必然性をもつからである。かくして禪外有戒に墮した戒も、行持を媒介として再び、いや辛うじて

禪との關連を取戻すことになるわけである。かくして曹洞宗門はいよいよ「行持宗」化するというべきであろうか。

1 機縁第八、志誠の章 2 興禪講國論卷上、世人決疑門第三
3 曹洞宗全書註解部第二卷、五七二頁 4 同上宗源部下、四二六頁下段 5 卷七、大日本佛教全書第一〇一卷二一一頁 6
卷二〇、同上第一〇二卷二八二頁 7 丹山廣錄第四七卷。曹全書語錄部第二卷九〇六頁上段 8 同上禪戒部三四六頁上段 9
同上同頁同段 10 同上同部四五五頁上段 11 景德傳灯錄卷一
四、丹露天然の章 12 同上同卷高沙彌の章 13 曹全書宗源部上 14 同上同部下、二四頁上段 15 同上同部同頁下段 16
同上同部同頁同段 17 正法眼藏行持に曰く——。佛祖の大道がならず無上の行持あり、道環して斷絶せず。發心修行、苦提涅槃、しばらくも間隙あらず、行持道環なり。このゆえに、みづから強爲にあらず、他の強爲にあらず、不曾染汚の行持なり。この行持の功德、われを保任す。その宗旨は、わが行持すなはち十方の匝地漫天みなその功德をかうぶる。他もらず、われもしらずといへども、しかあるなり（上卷）。