

曹洞宗団と戒儀

渡部賢宗

(駒沢大學)

一

日本曹洞宗団の開祖、道元禪師(一一〇〇—一二五三)の戒儀が、三帰、三聚淨戒、十重禁戒の單授菩薩戒であるのか、沙弥戒を包摂した所謂漸授菩薩戒であるのか、古来異論の存するところで未だ定説をみないのである。

にもかかわらず、現行の『昭和改訂曹洞宗行持軌範』の「出家得度式作法」は、單授菩薩戒をもって定儀となし(1)、僧団人挙げてこれに拠るべしとなしている。

これは選択の否定であり、沙弥戒の否認であり、漸授菩薩戒の主張に対する批判の上に成立したものであることを意味するものといわなければならない。

しかし、これについては改訂の趣旨説明があったことも、また宗団人の中から疑問を提示されたということも、寡聞にしてこれを知らないのである。

宗門における受戒は、宗団への単なる入門という軽い意味のものではなく、宗団人の関振、関鑰やくとされているところのものである。

受戒が、このような性質のものだとされるからには、戒儀は、一面には宗団の体質にかかわりをもつものであり、他面には、戒儀は戒の意味の具体化であり、思想の具象化であるから、その内容分析及び成立への検討は緊要である。殊に異議の存する儀軌に、漸授のものを捨て、単授菩薩戒を採り、これをもつて定儀となしたからには殊更に等閑視することはできない。

これを欠いた儀軌実践の強要は、盲従的欠陥を生じ、儀軌は形骸化し、生きた宗教的生命を枯渇せしめる憾みを持つと共に、宗団の本来の体質構想を明かす門を閉ざすことになりかねないであろう。

今は特に、日本曹洞宗団の本来の構想、それは換言すれば、宗団人の永久不変の在り方を示すものであるが、これを明らかにする意味に焦点を絞り、以下これについて論ずることにしたい。

二

開祖道元禪師によって親撰されたとされる『出家授戒作法』は、真本が早くに散逸したことから、解釈の相違によって後人の増添削除も加わって、多種の異本が伝承されているが、今戒相上から要約すると次の三種に大別される。

一つは、三婦、五戒、沙弥十戒（何れも尺形寿と授ける）、三聚浄戒、十重禁戒と次第するもの、

二つは、三婦、沙弥十戒（縦今身至仏身と授ける）、三聚浄戒、十重禁戒と次第するもの、

三つは、三婦、三聚浄戒、十重禁戒と次第するもの

である。(一)、(二)は漸授菩薩戒であり、(三)は単授菩薩戒であることはいうまでもない。

第一種は、最古にして確實なる伝承を有する、故今津洪獄氏所蔵の古写本(2)、及びこれを刊本にしたと思われる『諸回向清規』所収の得度儀軌(3)更には作法的にこれらの省略本とみられる永平寺所蔵本、及びこれを筆写した大乘寺所蔵の古写本(4)がこれに属し、

第二種は、延享元年(一七四四)秋刊行の『永平祖師得度略作法』並びに、天保九年(一八三八)夏刊行の『永平小清規翼』所収の「沙弥得度」がこれに属する。

前者は永平寺所蔵本と五ヶ寺の古跡本とを討照較合した、面山瑞方(一六八三—一七六九)の較訂本であり(5)、後者は無着黄泉の改訂本である(6)。

第三種は、面山と度々商量があったが、意にかなわずして撰したといわれる万癡要門の得度儀軌(7)、更には面山にきびしく反論を投じた、逆水洞流(一六八四—一七六六)の撰述にかかる『剃度直授菩薩戒儀軌(8)』である。

今第三種の単授菩薩戒の儀軌を別にして、第一種、第二種のもを、道元禪師が曲抛とした、『禪苑清規』のそれに対較してみると次の如き相違がみられる。

『禪苑清規』の「沙弥受戒文」では、沙弥の五戒、十戒のみを授けて菩薩戒を授けないのである(9)。沙弥の五戒、十戒を授ける戒儀は、南山道宣(五九六—六六七)の『四分律行持鈔』の「沙弥別行篇」に依随するもので(10)、両者は共に二百五十戒の比丘大僧戒を受得する前提のものであり、父母に出家を許された童行に課せられるものである。

しかるに、道元禪師のそれは、比丘戒を捨棄し、菩薩戒を受得する前提の沙弥戒となしているのである。これは大きな改訂の特質であり、二百五十戒を捨棄した点では日本天台の最澄(七六七または七六六—八二二)の立場に同調する

ものである。しかもこのことは、鉢盂、坐具、袈裟の授与が、道宣の『四分律行持鈔』に依随し、二百五十戒を受得した比丘大僧より受ける儀軌になっている『禪苑清規』のそれを(12)、悉く菩薩比丘より受くる内容に改訂していること(13)はこのことを明確不動のものとしている。

これは菩薩比丘を至上とした立場からの改訂を意味するものであり、中国仏教界の慣行に依随した『禪苑清規』のそれとは大いに異なるものであって特記すべきことである。

石雲融仙、秀岳の如き、禪門の受戒は中国成立の諸清規に十分に依随し、「出家授戒作法」もまたこれに拠るべしとなして道元禅師の親撰すら否定している。これは、戒に大小乗の別あるのではなく、機による大小乗の別れであるとして积尊所制の一切戒を認容する立地からのものである(13)。

これは、日本天台の最澄を敬慕しながらも、受戒の点では全く異なり、『禪苑清規』の受戒を全面的に肯定し、推揚した柴西禅師(一一四一—一一二三)の立場と全く撥を一にするものであり(14)。これらとは大いに経庭が存し厳格に隔別されなければならないものである。

三

沙弥戒を含む第一種、第二種のを、『禪苑清規』のそれと対較し、その改訂の意味を検したが、次に第三種との関係を如何にみるかが問題になる。

沙弥戒を必須不可欠のものともみるならば、単授菩薩戒は成立しないし、それを削除した意味は不問となる。此の点はどうであろうか。

面山は沙弥戒を必授のものとみるが、その理由は、

一、出家と在家とは異なるもので、出家にはそれ相応の威儀がなくてはならない、沙弥戒はこの出家の威儀であるから授けなくてはならない。

二、釈尊の如き明眼の師であれば、「善来比丘」でよかったが、末世の凡眼の者では出家の適不者を見定めることは難しい。したがって羅睺羅の時から沙弥戒を施設し、出家得度の定儀となした。

の二点を挙げている¹⁶⁾。

『洞谷記』の「受具作僧」の条に、童行、若しくは他宗の僧、及び氏、素性の判然としない者が作僧を望んだ場合、一定期間沙弥の新戒位に列し、僧儀を学習せしめることが記述されているし¹⁶⁾、時代はかなり降るが、明和七年（一七七〇）刊行の『泰運了啓禪師語録』第一に、鷲見氏の息女に対し、沙弥十戒を授け、定香慧比丘尼と法号を与えた¹⁷⁾とあるから、沙弥戒を授けた事蹟は確かに否定できないようである。

だからといって必授のものとみることには疑問がある。

その理由の第一は、面山の挙げた第二の理由に対するものである。そこで述べられたものは、沙弥戒は機に対する方便戒であり、出家の適不適を見極める試験戒であって、あくまで機の立場に立った施設であるということである。

面山は羅睺羅の場合を挙げているが、『四分律』では、外道の者の出家を望む者に対しては、沙弥戒を授けて一定期間僧と共住せしめ適不適を験することを述べていることからこのことは肯定される¹⁸⁾。方便戒、試験戒は一途の化儀として有用であることは認められる。沙弥の後五戒、すなわち、「不著華鬘瓔珞香油塗身」、「不歌舞作唱故往觀聽」、「不坐高广大床」、「不非時食」、「不促金銀錢宝」は、その内容からして俗界を絶つた出家修道の意志を験するに

は恰好のものではある。道元禪師の「出家授戒作法」の撰述が、嘉禎三年（二二三七）であり、眞の僧宝打出こそ衆生済度の道なりとして発願した僧堂完成後間もなくであることに関連し、義介に八斎戒の印板を与えたことをも加えて、敵なる出家の機をえらぶ施設として採用したことは肯える。しかしそれはあくまで一方法として、便法としての採用であって絶対不可欠のものともみてのことではないし、特に宗義的に大きな徑庭の存するを見逃してはならないと思ふのである。

方便たる化儀は時代と人機の上に立つことを意味する。しかし道元禪師の宗旨の唱導は正像末を分つことなく人機を別するものではない。面授嗣法の立場からいって戒師は現前の積尊であり、それによる出家授戒であるから、それは化儀ではなく善来比丘の如き本儀であらねばならない。

道元禪師の嗣法の資たる詮慧は、『正法眼蔵御聴書抄』に

出家に作法受得善来比丘といふことあり、作法受得は請戒師儲剃手著袈裟などするなり、善来比丘とは仏出家をゆるして善来比丘と被仰れば、自然に鬚髪もをち袈裟自然に被著身也、但これをいふに作法受得も善来比丘も只同事と心得る正伝とせり（19）

という。作法受得が善来比丘と同一価値のものと心得るのが正伝であるということは、本儀そのものの正伝持でなくてはならない。それは被出家者は我少出家であり師は現前の積尊である。されば詮慧の資、経豪は、化儀たる沙弥戒の授受を否定し、

我朝ニハ毎度此ノ儀ナシ直ニ菩薩大戒ヲ授クル也（20）

と師詮慧の言を具体的に表証している。「毎度此ノ儀ナシ」の一語は、明らかに沙弥戒が一途の方便であり化儀であ

る物語っている。先に挙げた『洞谷記』の『受具作僧』の条に、前文に続いて地頭、御家人、若しくは純発心の者ならば沙弥戒を授けず、直に菩薩戒を授けて作僧せしめ得ることの記述があり、その末文に特に「永平和尚の垂誡なり」と附記していることは(21)、本儀としては単授菩薩戒であることを重ねて教示すると共に、それは当然沙弥戒必授論への反証ともなるものである。

次に面山の第一の理由である沙弥戒を出家の威儀として必授のものとすることに對する疑問であるが、出家の威儀としての沙弥戒は後五戒を指すことは明らかである。しかし出家の威儀としてかかる限定戒をもってすることが妥当であるか、所謂固定的律法とみることの当否が問題である。

卍山道白が『対客閑話』において、『弘戒法儀』に、受戒以後は如法に護持すべきで些さかも毀犯あつては受くるにしかずの囑誨あるにかかわらず、「不促金銀錢宝戒」を能持すると受戒しながら、事実においては路費錢を腰囊に入れてゐるが如きは矛盾も甚だしいと難じてゐるが(22)、これは明らかに形式的固定的律法への批判である。諸戒は三宝帰依の信から発せられた生活相とみるべきで、その生活相は時代、環境等によつて改変せらるべき性格のものであつて決して固定不動のものではない。加うるに沙弥の後五戒は、禪門にあつては清規の中に具備されているものであつて、殊更に別立する意味はもたぬといつてよいものである。

逆水洞流が『得度或問弁儀章』に

永平門下ハ、乃祖ノ教誡ヲ敬遵シ、衆寮清規大已卷等ニ隨順シ、進修スレバ、沙弥戒小律ノ教誡ニワタラザレドモ出家ノ威儀自ラ保護シテ、欠闕アルコトナシ(23)

といひ、また、夢窓国師(一二七五—一三五二)はその著『夢中間答』において、

百丈の意も禪僧は戒を用ふることなかれとはあらず。

然らば清規の中に禪僧の威儀をおさむべきやうを説かれたる事微細なり⁽²⁴⁾

と説示されていることは、その証として重視すべきである。

以上の如く、面山の沙弥戒必授論えの疑問は、一つには化儀であること、二つには清規の中に包摂されて殊更に別立する意味をもたぬものであるという反論の域を出ないことが知られた。

そして、それは必然的に単授菩薩戒を定儀となすことの妥当性を明かしたことになるが、このことが曹洞宗団の本来的体質構想として如何なる意味をもつものであるのか、それを明かすことをもって結論としたい。

四

仏教教団の構成員は七衆とされ、七衆夫々に所定の戒が設定されたのは部派仏教以後のことである⁽²⁵⁾。これは律門を含めて中国仏教教団にもそのまま踏襲されたようである。七衆の上位はいうまでもなく四分律からいえば二百五十戒を受けて国家的に公認される比丘大僧である。

しかし、部派以前にあっては、厳密な意味における七衆の別はない。性別をぬきにしていうならば出家と在家の二衆であるといつてよい。しかし、日本曹洞宗団が七衆の別を認めるとすれば、比丘大僧を菩薩比丘とみる根本的相違があるとしても、別受戒として夫々所定の戒を認めることになる。面山という沙弥戒はこれに同ずるといってよい。

しかし、単授菩薩戒をもって定儀となした宗団は、勿論沙弥戒の別受は認めないのであるから、厳密にいつて七衆の別はみとめられない。それは部派以前に立ち帰った所謂性別をぬきにしていうならば出家と在家の二衆ということ

になる、そして、その二衆は、単授菩薩戒を定儀となす所以からは菩薩出家、菩薩在家であり、その二衆の区別は菩薩戒の受得の仕方にあるということになる。すなわち。経豪のいう、菩薩戒三重の道理の一つである。分満二受がそれである(26)。具体的には、如山の『禪戒決疑篇』に示される、十重禁分受をもって出家、その一分若しくは二分という意案の堪うるところにしたがって受けることを許される分受をもって在家とする立場であつて(27)、円山の法嗣、妙玄白龍、及びその資である円海宗珊によつても、「その義審かなり(28)」と評価されているところのものである。

出家菩薩、在家菩薩の集団が、日本曹洞宗団の本来的構想であるが、かかる宗団の本来的体質は、菩薩戒が利他戒であり、仏性戒、一心戒といわれ、一得永不失から金剛宝戒といわれる所以を明かすことによつて、その自覚の重要性が認識されねばならぬと思う。

『正法眼蔵』袈裟功德の卷に、

……在家の人天なれども、袈裟を受持することは、大乘最極の秘訣なり、……中略……在家の菩薩、みなともに受持せり、震旦国には、梁武帝、隋煬帝、ともに袈裟を受持せり、代宗、肅宗、ともに袈裟を著し、僧家に参学し、菩薩戒を受持せり、その余の、居士婦女等の、受袈裟、受仏戒のともから古今の勝躡なり、日本国には、聖徳太子、袈裟を受持し、……中略……聖武皇帝、また袈裟を受持し、菩薩戒をうけまします、しかればすなはち、たとひ帝位なりともたとひ臣下なりとも、いそぎ袈裟を受持し、菩薩戒をうくへし、人身の慶幸、これよりすぐれたるあるへからず(29)

とある。

袈裟は、「仏弟子の標幟(30)」である。仏弟子は決して出家のみとは限らない、在家にしても袈裟を受持し、菩薩戒

を受くれば仏弟子である。

袈裟を受持し、菩薩戒を受くることが人身の慶幸としてこの上ないことであるというのは、菩薩戒が人間普遍の真理、統一的価値観の上に立つていることを意味するものといわなければならない。

道元禪師は無数の生物の中で特に人間に生を享けた所以を明かして、

人身は先世に仏法を見聞せし種子よりうけたり⁽³¹⁾

また

まれに人間の身心を保任せり、古来の辨道力なり⁽³²⁾

と説示されている。

人間として生れる根拠を、先世における仏法の見聞、辨道力にみていることはまことに宗教的に意味深いものがある。仏法は端的にいつて慈悲の教えであり、慈悲の生活規範である。これを身心にうけた生物が人間であるということとは、慈悲の主体的存在が人間であることを意味する。したがって慈悲行が人間の生きる目的であり、使命であり、理想であることが明確である。

慈悲とは、「愛憐を慈と名け、惻愴を悲と曰う⁽³³⁾」の注釈からして、人間の善遍的究極の理想は利他的でなければならない。菩薩戒を利他戒といわれ、また、「衆生を憐愍するを上上の持戒⁽³⁴⁾」という龍樹の言は、ここに基盤をもつものといわれなければならない。

また菩薩戒では戒体を仏性、自性清浄の一心とみるところから、菩薩戒を別称して、仏性戒、一心戒ともいう。仏性、一心は人間が本来具有するものであるから自性戒ともいい、これはいかなることがあっても失なわれることはな

いから金剛宝戒ともいう。

これは人間普遍の実理を意味するに外ならない。『梵網経』に、

我もと盧舎那仏の心地中の初発心中に、常に誦する所の一戒光明たる金剛宝戒を説く、これ一切仏の本源、一切菩薩の本源たる仏性種子なり。一切衆生は皆仏性あり。

とあるはその根拠を示すものである。経豪は特に「戒の心この文に在り⁽³⁵⁾」と注目をうながしているが、すなわち、金剛宝戒と名づる所以は、その体が仏性であり、それは、仏といい、菩薩といい、衆生というも本来具有のもので、永不失の普遍的同一価値を述べたものである。

かくして菩薩戒の受得が人身の慶幸として此の上ないという本旨は、国境、人種、性別、環境、利人鈍者、年令をえらばず、人間の原点を明かし、永久不変の任り方を示したものととして着目すべきであり、単授菩薩戒をもって定儀となした所以もまた茲に存する。人間普遍の統一的価値、それは人間本来の実理に外ならないし、その自覚と生活を唱導する曹洞宗団の本来的体質構想の確認こそ、伝道宗教の面目でなければならぬであらう。

(1) 同書、一九七―二〇六頁参照

沙弥戒を削除した以外は殆んど、面山本とかわらない

(2) 瑩山禪師(一二六八―一三二五)が孤峰覚明に元享四年(一三二四)六月二十八日に授けたもので、覚明の開創寺雲州雲樹寺の室中に秘藏され、後に至って筆写されたことが奥書によって知れる。内容については、拙論『道元禪師の得度儀軌の研究(一)』(今津本について)『北海道駒沢大学研究紀要』第四号、一二五頁を参照されたい。

(3) 大正蔵八一、六七六中―六九九下参照 論文として、前記紀要及び、同紀要第二号所載の、拙論『小叢林略清規』の得度儀軌について、二三―五三頁参照

- (4) 室町後期の慶長七年（一六〇三）九月十四日、大乘寺第十世、虎室春策によって書写されたもので、末文に「永平寺之正本写之処也」とある。現在金沢市美術館に委託収蔵されている。内容については、拙論『得度儀軌大乘寺所蔵の古写本について』、『宗学研究』第十二号、一三一—一八頁參照
- (5) 大久保道舟編『道元禪師全集』六二八頁參照
- (6) 『曹洞宗全書』清規、四二—四二七頁參照
- (7) 面山の『得度或問』、『曹洞宗全書』禪戒、一九八頁參照
- (8) 駒沢大学図書館収蔵の木版本
- (9) 『曹洞宗全書』清規、九一七—九一八頁參照
- (10) 大正蔵四十、一五〇中—下參照
- (11) 『禪苑清規』には授鉢孟の行法はないが、鉢孟は「恒沙諸仏の標誌」であり出家人の器として常用するものであるから、受法が示されていないからといって記述通り受取ることとはできない。『四分律行持鈔』にも、「大徳一心念。我某甲此鉢多羅應量受常用故^{説三}」
とあるからには、伝統的にこれに依ったと思われる。『入衆須知』、『禪林備用清規』、『勅修百丈清規』にもこの受法はないが、これは省略であることの証ともなる。『四分律行持鈔』の右記の受法は「鉢器制聽篇」によるのであって「沙弥別行篇」に別している点からも推定される。
袈裟の授与にしても、「大徳一心念……云々とあって『四分律行持鈔』の受法に如同する。大徳は比丘大僧を意味することは明らかである。
- (12) 『今津本』を始めとする伝承本は悉く、「菩薩大士」に改められている。これは、受法に声聞、菩薩の異なりを明かした、最澄の『顕戒論』、『新学菩薩行要』に基くことは明らかである。
- (13) 石雲融仙の『叢林藥樹』卷之上、『曹洞宗全書』禪戒、二二—二八頁參照
- (14) 秀岳の『永平剃度文木版本』、駒沢大学図書館所蔵、及び読大戒訣卷上曹洞宗全書』七二五—七三八頁參照
- (14) 栄西禪師の『禪苑清規』の受戒を全面的に認めていることは、比丘の二百五十戒、梵網菩薩戒を護持すべきを説く『護戒』章の全文引用によって知れるが、その肯定の根拠が秀岳等の考えと同調することは、天台大師の『法華玄義』の「三歸五戒十

善二百五十戒皆是摩訶衍、豈有『鹿戒隔』於妙戒、或は荆溪の『止観輔行法伝弘決』の、『大経及大住婆沙、皆指『篇聚』云、菩薩摩訶薩持是禁戒、当知、戒無大小、由受者心期』とあるを典拠に、「大小戒を以て如来禅修入の方便と為す」、或は、「是の故に比丘の二百五十戒、菩薩の三聚十重四十八輕戒を堅固に護持す」(『興禅護国論下』)と述べていることよって知れる。

- (15) 『得度或問』『曹洞宗全書』 禅戒、一九一—一九二頁参照
- (16) 『常濟大師全集』四五〇—四五二頁參
- (17) 『曹洞宗全書』 語録五、一一頁
- (18) 『四分律』卷三十一、受戒健度四、大正藏二二、四八九中
- (19) 『正法眼蔵註解全書』第九卷一〇〇頁
- (20) 『正法眼蔵註解全書』第九卷九三頁
- (21) 『常濟大師全集』四五二頁参照
- (22) 『曹洞宗全書』 禅戒、八頁参照
- (23) 渡部賢宗編 同書 四二頁
- (24) 佐藤泰舜校訂、岩波文庫本、一九二頁
- (25) 大野法道著、『大乘戒経の研究』三八一頁、三八九頁参照、長井真琴著『根本仏典の研究』四、『優婆塞五戒の研究』一三—七一頁参照
- (26) 『梵網経略抄』『曹洞宗全書』 註解二、六一七頁参照
- (27) 己海宗珊『禅戒訣註解』卷之中、『曹洞宗全書』 禅戒三六一頁
- (28) 同右、三六二頁
- (29) 大久保道舟編、『道元禅師全集』七七頁
- (30) 『四分律行持鈔』『二衣総別篇』に、僧祇云くとして「三衣は賢聖沙門の標幟云々」とある。大正藏四〇、一〇五上
- (31) 『正法眼蔵』三十七品菩提分法、『道元禅師全集』三六七頁
- (32) 『正法眼蔵』 仏道、同右書二七五頁

(33) 『大乘義章』卷一一、第四篇染法聚、大正藏、四四、六八六中

(34) 『大智度論』卷十三、大正藏二五、一五三、中

(35) 『梵網經略抄』『曹洞宗全書』註二 五七〇頁