

神会の菩薩戒思想について

中 島 志 郎

一 問題の所在

初期の禪宗は、大乘菩薩戒運動との密接な関係が指摘されてきた。四祖道信以来、大乘無生方便門（方便門）、神会の南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語（以下、壇語）、四川系無住派の歷代法宝記、そして敦煌本六祖壇經「心地無相戒」に至るまで菩薩戒授受の記録を留めるのであり、この初期禪宗の菩薩戒をめぐる大きな流れは柳田聖山氏が指摘する所である。⁽¹⁾そこでは方便門、壇語は「心地無相戒」以前の、伝統的三学戒に属し、壇語も、その授戒儀は方便門の影響を残す過渡的性格を持ち、「心地無相戒」こそ梵網經による理念主義（理儼）的「禪戒（菩薩戒）」の到達点であると指摘されている。⁽²⁾本稿では神会の壇語の授菩薩戒儀戒と壇説法を手がかりに、神会の菩薩戒思想を初期禪宗の思想的系譜の上に位置づけ、若干の再検討を試みたい。

二 七祖法宝記（諸經要抄）

七祖法宝記（諸經要抄）にいう七祖は神會であると見るのが現在有力である。⁽³⁾その一節に、「識心見性」を根拠にした、「真戒」「仮戒」と云う対概念があつて、次の語が見いだせる。

仮戒 因犯禁戒制戒是。此戒是方便戒。是不了教。只許五歲字五歲若不捨是真外道。是具足邪見人。

真戒 一切衆生本来自有仏性。是持真戒者、識心見性人。是見性之時、想念不生。不起分別及有漏習。入無戒、不自不他、不垢不淨、無我無人、無念無分別、無主無宰、無愆無惜、百無所須。諸欲永息等同虛空同無情。仏身心不自、戒犯不二。能如是知者是真持戒人。

（沖本克己『国禪研究報告』5-p264, 1985-1194-c-5a）
真戒の語は、智顗の菩薩戒疏「若即心爲戒、何假言無形色無觸對。故知別有無作。能持戒心、以爲真戒」（T-40-560b）に見いだせるが、しかし、真戒仮戒の対比はない。

この一段の意味するところ、直前の仮三宝、真三宝と共に真仮の対立を説いて仮戒は禁戒であり、対する真戒は識心見性や戒犯不二を云う点で単純な構成ではないが、菩薩戒の意味であり、真戒（菩薩戒）の思想的優位を明言している。涅槃經も声聞戒に対して菩薩戒の優位を随所に説くが、七祖法宝記の真戒（菩薩戒）は具体的な受戒儀こそ明らかにしないが、七祖である神會直系の、ひいては神會自身の菩薩戒思想として取り出すことが可能であり、壇語冒頭「受菩薩戒儀」の内容に反映されるだろう。

そもそも梵網經の菩薩戒は禁戒ではない。周知の一段、同經卷下の冒頭序に、

金剛寶戒。是一切佛本源、一切菩薩本源。佛性種子。…是一切衆生戒本源、自性清淨。

序に続く偈頌の部分にも、

大衆心諦信。汝是當成佛。我是已成佛。常作如是信。戒品已具足。

…衆生受佛戒、即入 諸佛位。位同大覺已、真是諸佛子。

(T24-1003c4a)

と云い、一戒光明金剛宝戒、所謂の仏性戒は自性清淨なる戒体の徹底した信仰である。

すでに敦煌本壇經「心地無相戒」は梵網經によって「心地無非自性戒、心地無亂自性定、心地無癡自性慧」（柳田「語録の歴史」p430）という理念主義（理懺の立場）を宣言するが、

神會も大乘菩薩戒運動の先駆的な存在であることを考えてみたい。

三 定慧等と三学等

定慧等は神會から敦煌本壇經、解義等に共通の特徴的な定慧体用（二等）論である。壇語と壇經は定慧を燈光体用に譬えることでも共通する。神會の壇語に云う、

本體空寂、從空寂體上起知、善分別世間青黃赤白、是慧。不隨分別起、是定。祇如「凝心入定」、墮無記空。出定已後、起心分別一切世間有爲、喚此爲慧。經中名爲安心。此則慧時則無定、定時則無慧。如是解者、皆不離煩惱。

（楊本p20）

こうして、「無住是寂靜。寂靜體即名爲定。從體上有自然智、能知本寂靜體、名爲慧。此是定慧等。」（楊本p20）というように定慧は体用關係に定式化され、「定慧等名見仏性」（問答雜徵義）と共に基本教義となる。

これは不易の体と変化の用の体用一致、つまり同一と運動の説明原理であるから、すでに問題は定慧の原義を離れて独自の定義に及ぶ。いったい定慧が体用論で理解されるとはどういうことなのか。三学等といかなる關係にあるのか。

さらに定慧等を包含する形で三学観がある。三学等を唱えて壇語に云う、

若見無念者、雖具見聞覺知、而常空寂。即戒定慧學、一時齊等、

萬行俱備、即同如來知見、廣大深遠。…各各至心、令知識得頓悟解脫。

（鈴木卷3301 楊本 p069）

また壇語冒頭、授菩薩戒儀の一段、「七仏通戒偈」が戒定慧に配当される。

現在知識等、…中略…「諸惡莫作」是戒；「諸善奉行」是慧、「自淨其意」是定。知識、要須三學、始名佛教。何者是三學等？戒定慧是。妄心不起名爲戒、無妄心名爲定、知心無妄名爲慧。是三學等。

（鈴木卷3301 楊本 p069）

ただこの点について、既に指摘されるように神會の真意は、「妄心不起名爲戒、無妄心名爲定、知心無妄名爲慧。是名三學等」の一段にあるとすると、神會のいう戒定慧は階梯ではなく原理的な思想の構造となり、三學についても従来の三學觀を一新することになり、三學は學としての意味を失い、修行としての階梯も否定される。神會のいう三學等、定慧一等は三學の定義の大胆な変更であり、独自の思想原理となった戒定慧三學それ自身の原理的關係（伊吹敦氏の云う「論理構造」）が提示されるだけである。

この論理は敦煌本壇經に共通すると云えるが、しかし壇經は明確に「心地無相戒」という独自の菩薩戒を根拠として、その定慧等、三學等觀を展開していることは重要である。

つまり先の定慧と共に習禪からの解放を意味するのであるが、神會の定慧、三學等も従来の三學（特に禁戒）からは導

出できない。その背後にも七祖法寶記の真戒や、壇經「無相戒」と同等の論理（戒思想）の存在、即ち、先に見た梵網經菩薩戒（仏性戒）が想定され、この菩薩戒が頓悟を根拠づけるのであり、神會は心地無相戒（自性三學）を先取りしている。⁽⁶⁾

確かに「神會は、梵網經を引かない。梵網經は、北宗の拠りどころ」（柳田『語録の歴史』p125）であるが、神會の定慧体用、三學等も、心（自性清淨心）即戒（仏性戒）を根拠に、戒具定慧、定慧等（体用）の構造を持つて展開する。この關係が三學の階梯と区別される戒定慧三學等であり、壇語も梵網菩薩戒、仏性戒に依って、方便門、敦煌本壇經と共通する菩薩戒思想の基盤を有すると理解できるのである。三學等の戒は菩薩戒を前提にしており、その上で定慧体用も可能になるのであり、神會が涅槃經に依って「定慧等にして明見仏性」という根拠に戒体としての仏性が存在する。壇語に云う「心若無相、即是仏心、若作心不起、是識定、亦名法見、心自性定」（楊本p22）は無相の心に三學の定を解消する点で、三學等と併せて自性三學的理解を推測させる。同時代の明曠撰菩薩戒疏（七七七年）に「此心即戒。戒具定慧、含藏三徳、名為戒藏」（p360b）と、心即戒で戒藏を明かしており、光定（七七九—八五八）「伝述一心戒文」（伝全—p360c）にも引かれるが、心地無相の心即戒（仏性戒）を根拠に定慧を配する

三学等という構成は可能である。神會の問答雜微義で侍御史王維が「修道解脫」を問うに答えて、

衆生本自心淨（本性本自淨）、若更欲起心有修、即是妄心、不可得解脫。

（楊本 p38）

「本性本自淨、…若更起心…」衆生心本来清淨の立場から、起心有修すれば解脫は得られぬのであり、壇語に「発無上菩提心」を云うのも、梵網經卷下「初發心中、常所誦一戒光明、金剛寶戒」とそれを詳説する卷上の初心「捨心」を受け、

『壇語』知識、一切善惡、總莫思量。不得凝心住 一切善惡總不思量

（楊本 p9）

というのやはり梵網經の序、卷上の「捨心」の展開と云えよう。先に引いた梵網經に云う、「説我本盧舍那佛心地中、初發心中、常所誦一戒光明、金剛寶戒。」（T24-1083c 柳田前掲 p39c）以下の一段は既に頓悟成仏の立場であるが、神會もここに依拠する点で方便門、敦煌本壇經に異なることはないといえる。神會は定是非論に「須頓見仏性、漸修因緣」（楊本 p30）という、この問答をどう理解するか。問答雜微義の志徳法師問答（楊本 p36）を始めとする圧倒的な頓悟の定義と階漸の否定と、神會の受戒（仏性戒）から三学等、見仏性という経過は知と見（楊本 p32）に対応する。後にそれは宗密の解悟、証悟に変換されるが、定是非論の一句は証悟（見仏性）であり、自ずと宗密の頓悟（解悟）漸修説とは異なるはずである。

四 北宗禪の菩薩戒思想

では一方の方便門には菩薩戒思想はどのように確認できるか。すでに楞伽師資記道信章に、普賢觀經の語、「若欲懺悔者、端坐念実相」（T09-233a）を引き、ここに敦煌壇經「無相懺悔」の淵源をみる立場もある。また神會「自性定」の語は宗鏡録卷九七に引く道信語「明了無動心名自性定」や、道信が法融に示した「恒沙功德總在心原。一切定門、一切慧門、一切行門、悉皆具足」（T47-90a）も先駆的な自性三学觀を推理させる。これ等は光定「伝述一心戒文」に引く道璿の「自性清淨虚空不動三学」（伝全 T0884）に通じる。しかもこの一段は道璿自身の注梵網文に依るのであるから、遡行させて道信の菩薩戒本（楞伽師資記）も梵網菩薩戒の可能性は考えられる。

指摘されるように壇經で志誠が慧能に語る神秀の三学觀「諸惡莫作是戒、諸善奉行是慧、自淨其意是定」（柳田『初期禪宗史書』p36）は依然として習禪主義である。方便門（鈴木校訂第二号本）に「此不動、是從定發慧方便」も同様で、神會の批判（例えば問答雜微義の惠澄禪師批判）もこの点にある。北宗は修道のあらゆる場面で、依然として伝統的三学觀に立つ。しかし、すでに方便門は授戒儀末部に、

汝等懺悔竟、三業清淨。如淨瑠璃、内外明徹、堪受淨戒。菩薩

神會の菩薩戒思想について（中 島）

戒是持心戒。以佛性為戒。性。心警起、即違佛性。是破菩薩戒。護持心不起、即順佛性。是持菩薩戒。（三說）。

（T85-1273b）

といい、同書の「坐禪」に「一念淨心、頓超仏地」（鈴木卷3-p332、柳田「語録の歴史」p363）とあるように、この持心戒は梵網菩薩戒（仏性戒）であるといえる。「覺性是淨心体」という時、「仏とは覺の義」（鈴木3-p36）であるから覺性は仏性というに等しい。方便門が既に禁戒ではない梵網菩薩戒の授持をいうとき、北宗における頓悟説は「授菩薩戒儀」の作法の如何に関わらず、梵網經から導かれる思想的必然であった。

しかし、方便門が「以佛性為戒」として明白に梵網菩薩戒に依拠しているにもかかわらず、心の起不起が直ちに仏性戒の違順、犯不犯に関わるといふ習禅の性格（それは道信守一説の仏性理解に兆している）を見せ、「授戒儀」（作戒）にも規定され、方便門の戒は伝統的な三字戒（神會云「調伏心」）に留まってしまう。つまり方便門も梵網菩薩戒に依拠する以上、仏性戒＝頓悟（覺性頓圓）を共通原理に据えながら、その立場は頓悟を習禅（方便門云「因中修戒定慧」）に解消してしまい、仏性戒が頓悟成仏説としての作用を全く欠いている。それは事の始覚とも事懺の立場とも云えようが、その点で北宗は「漸」なのである。神會の北宗批判も梵網菩薩戒を起点に理解されねばならないだろう。

五 まとめ

畢竟、大乘菩薩戒の運動とは菩薩戒絶対優位に立つ。菩薩戒絶対優位は梵網經に限らないが、仏性を根拠に真・仮（七祖法寶記「真戒」一説）を立てて、無相有相を対比させる限り、その背景に一貫して梵網菩薩戒が想定されるのであり、それは単に在家戒ではなく、仏性を文字通り戒として戒（仏性）即定が、三字等、定慧等の根柢に存在し、同時に初発心時（受戒時）の頓悟成仏の根拠として機能した。方便門ほか菩薩戒を宣揚する運動は、心地無相に至るまで心即戒（仏性戒）に基づく頓悟（成仏）説に帰着する。この大乘菩薩戒への着目は印順の中國禪宗史が随所で説いているが、道信に始まり壇語以前に方便門の「坐禪」が既に金剛經の「有相の虚妄」をいう（柳田「語録の歴史」p363）ように、東山法門、北宗が先行した。そして壇經「心地無相戒」において三字の意味の変容は極まるといえるよう。梵網經卷下「序」（十重戒以前の段）を根拠とする以上、そもそも階漸（習禅）を克服していたのである。

そうして仏性戒を心即戒、戒即定、定慧等と展開して頓悟の根拠とすることを方便門、壇語、壇經に共通の前提とした上でも、依然として、神會の北宗（習禅主義）批判も、敦煌本壇經の神會批判（克服）も成立するはずである。

しかしまた、先の梵網經序に注目すれば、菩薩戒は「心地という（一なる）無相の仏性Ⅱ戒」であり、具体的な授戒儀（作戒）を形成する必然を持たない（授戒儀はこの点を常に否定するにも関わらず）とも云えよう。即ち、梵網經の五十八戒条すら破棄してしまうような頓悟主義こそ自性清淨心である仏性戒に回歸する大乘戒運動としての初期禪宗運動であった。この意味では頓悟思想を徹底した神會といえども壇語の「授菩薩戒儀」は、梵網菩薩戒が心地無相の戒であることの徹底を欠いて、北宗と共に折衷的な形式（作戒）に留まった。この無相の仏性Ⅱ戒と授戒儀の間の矛盾と断絶は、敦煌本壇經の心地無相戒に至って一つの解決を見る。つまり心地の一なる無相の戒（仏性戒）はようやく「無相戒」と明言されたのである。もともと依然として「無相戒」という受戒儀（有相）ではあったが。こうして、頓悟主義の徹底は神會以降、七祖法寶記、無住、敦煌本壇經に至る。保唐寺無住の語にも「非色非心、是戒体。戒是衆生本性。衆生本来円満、本来清淨。…妄念不生、即背塵合覺、即是戒律滿足。…若見持戒即大破戒」（歷代法寶記 p.290）とあって律師の立場を批判し、見性見仏に説き及び、後に宗密が批判する無住の戒儀（円覺經大疏鈔卷三下）は七祖法寶記の「真戒」の立場を受ける。確かにこれら菩薩戒運動としての初期禪宗はすべて「極端な頓悟主義」（柳田「歷代法寶記」解説）として総括されたのであろう。

大乘菩薩戒の思想的優位は一方で北宗普寂下、道璿の禪Ⅱ戒伝持を経て日本の最澄に至る。最澄の小戒棄捨、单受菩薩戒とは、即ち梵網菩薩戒の思想的優位を受けつつ、中国禪宗が一挙に頓悟成仏説に向かったのに対して、戒相と持戒の修道的性格に強く規定されて、大乘戒单受独立を実現しつつも、自性清淨三学を修持する（伝述一心戒文 伝全一、266）菩薩僧創出と云う「出家」の原理（授菩薩戒儀 伝全一、304）にとどまったといえる。大乘戒独立の思想的淵源である道璿「自性清淨（虚空不動）三学」（伝述一心戒文⁷）は自性三学の定式化が見られる点、方便門段階のままではないにせよ、禪宗系菩薩戒思想として再検討する必要がある。菩薩戒をめぐる二つの理念主義（最澄天台と中国禪）の差異は、菩薩戒の思想的優位に到達しながらも、北宗（仏性戒Ⅱ漸修主義）と神會（仏性戒Ⅱ頓悟成仏）の対立に淵源すると云えよう。それは印順説⁸を更に敷衍して道信以来の初期禪宗を梵網菩薩戒運動の系譜として辿る課題を提起するのである。

1 柳田聖山『語録の歴史』（『東方学報』第五七 一九八五）pp.417-33

2 柳田聖山『著作集』1:369（『初期禪宗史書』p149-152）、及び鏡島元隆「圓頓戒と禪戒」（『伝教大師研究』早稲田大学出版部一九七三所収）参照

3 『七祖法寶記』（方廣鋤編『藏外仏教文獻 第二輯』一九九六

神会の菩薩戒思想について(中 島)

宗教文化出版社所収)

沖本克己『七祖法宝記』について(『禅学研究』巻七五 一

九九七、『国際禅学研究研究所報告』第五冊一九九七 所収)

椎名宏雄『禅学典籍叢刊別巻』(臨川書店二〇〇二)『七祖法寶

記』解題p.36(神會保留説)

程 正『七祖法宝記』に関する一考察―特にその成立につい

て―(『駒大大学院年報』第三十七 2004.5)

4 伊吹敦「敦煌本壇經の形成―慧能の原思想と神会派の展開―

『論叢アジアの文化と思想』p.138、『禅宗の歴史』(法蔵館二〇

〇一) p.4、『禅文化』一九四・一九五号、柳田聖山『歴代法宝

記』(筑摩書房) p.211同『語録の歴史』p.394等 参照

5 田中良昭「初期禅宗の戒律論」(『宗学研究』11号、『敦煌禅

宗文献の研究』pp.463-7) 同氏『宗学と現代』第五号(二〇

〇三)、佐藤達玄『中国における戒律の研究』(木耳社一九八六

p.396(鏡島「前掲論文」) p.365は否定的)

高堂晃壽「南陽和上頓教解脱直了性壇語」における三学(『イ

ンド哲学仏教学研究』1 1993.9) p.85

6 高堂晃壽「敦煌本『壇經』における戒の構造」(『禅研究所年

報』第4号1993.3) 注(43)、石井公成「無相戒の源流」(『駒

沢禅研究所年報』第8号一九九七) p.136 参照

7 田村晃祐『最澄教学の研究』(春秋社一九九二)第五章、六

章 参照

村中祐生『天台法華宗の研究』(山喜房仏書林二〇〇五)

pp.361-387 参照

8 印順『中国禅宗史』(正聞出版社一九七一)、伊吹敦訳同書

(山喜房仏書林一九九七) p.64・198・403 参照

(平成十七年度日本学術振興会科学研究費基盤研究(c)(2)による研
究成果の一部)

(キーワード) 神會、菩薩戒、梵網經

(花園大学国際禅学科教授)

Taishō Canon vol.14. Therefore, in this paper I have researched the *Vimalakīrtinirdeśa* text dated close to the time of Zhiyi, as far as the eighth chapter. On the basis of this research, I was able to point out areas with particular relevance to Zhiyi.

25. Songyuan Chongyue: His Biography and Thought

Shūdō ISHII

In this article I have re-examined the stūpa inscription for Songyuan Chongyue (松源崇岳), which was written by Lu You (陸游) and included in his *Weinan Anthology*. According to the inscription, Songyuan was enlightened upon hearing Mi'an Xianjie's (密庵咸傑) instructions on Muan Anyong's (木庵安永) phrase, "opening one's mouth is not on the tongue." Muan Anyong was a second-generation successor to Dahui (大慧). Afterward, this phrase came to represent Songyuan's teaching. The phrase's meaning is examined on the basis of two of his general lectures (普說), in which both the experience of great enlightenment based on the kōan and having an encounter with a good Zen master are important. Thus this kōan becomes referred to as "a single kōan that exhausts the great earth" and "the kōan of the immediate manifestation of one's original allotment."

26. Shenhui's (神會) Bodhisattva-śīla Thought

Shirō NAKAJIMA

Parallelisms between the early stage of Chan Buddhism (禪宗) and the Mahāyāna-Bodhisattva-śīla Movement (大乘菩薩戒運動) have been pointed out. Northern Song Chan's (北宗) *Wushen Fangbian men* (『無生方便門』), Shenhui's *Platform-Words* (『壇語』), the *Lidai fabao ji* and the *Dunhuang Platform Sūtra of the Sixth Patriarch* (敦煌本『六祖壇經』) "Mind-ground-Formless-śīla (心地無相戒)" record the giving and receiving of the Mahāyāna-Bodhisattva-Cīla according to the rites prescribed in the *Fanwang jing* (『梵網經』) since the Fourth Patriarch Daoxin (四祖道信). That Shenhui's *Plat-*

form Words also has the character of a ritual for conferring the bodhisattva-śīla has been pointed out. However, the rite in the *Platform Words* was seen as having a transient character belonging to traditional śīla studies preceding the Sixth Patriarch Huineng's (六祖慧能) Mind-ground-Formless-śīla (心地無相戒). But by this report, I want to try to reexamine a conventional opinion about Shenhui's (神會) Bodhisattva-śīla thought and its historic positioning, taking as a clue a record of a sermon found in the beginning part of his *Platform Words*.

27. On the *Qingjinghaiyan jing* of Zhang Shangying

Sōgen HIROTA

Dahui Zonggao (大慧宗杲) is famous as the Chan master who established “Kanhua-Chan (看話禪)”. Dahui explains the structure of Kanhua-Chan by using the concepts of “shijue (始覺)” and “benjue (本覺)”, that appear in the *Dacheng qixin lun* (大乘起信論). However Dahui quoted these terms not from the *Dacheng qixin lun*, but from another text, the *Qingjinghaiyan jing* (清淨海眼經) written by Zhang Shangying (張商英).

First, we verify from the descriptions of the *Shoulenyanjing zhizhangjie* (楞嚴經指掌解) and the *Shoulenyanjing gelun* (楞嚴經合論) that the *Śūramgama-samādhi-nirdeśa* (楞嚴經) is rewritten by Zhang Shangying as the *Qingjinghaiyan Jing*. Next, we examine Dahui's intention to quote the words shijue (始覺) and benjue (本覺) from the *Qingjinghaiyan Jing*.

It was only a part of the beginning of *Śūramgama-samādhi-nirdeśa* that Dahui quoted from the *Qingjinghaiyan Jing*. This part, that is *rushi wo wen, yishi fo zai* (如是我聞、一時仏在), is a sentence common to every sutra, verifying that what follows is the true word of the Buddha. This was the main reason why Dahui quoted it.

The real intention of Buddha for Dahui was that one must experience and master Awakening by himself. Then, Dahui strongly criticized the method of Mozhao Chan (默照禪), which claims that we obtain original Buddhahood as it is. That was also the reason why Dahui put emphasis on Kanhua-Chan.