

「禪戒一如」と「禪戒双修」

—附録『三國傳來戒壇記』（仮題）仏戒相承論』翻刻資料—

菅 原 研 州

一、はじめに

本論は、曹洞宗の教義に見える「禪戒一如」について、その用語の成立経緯を検討し、また、意義の限界などを精査しつつ、新たな概念を提案するものである。

現行の『曹洞宗宗制（以下、『宗制』と略記）』の冒頭に配される『曹洞宗宗憲』において、教義は以下のように定められている。

（教義）第5条 本宗は、修証義の四大綱領に則り、
禪戒一如、修証不二の妙諦を実践することを教義の
綱とする。

近代曹洞宗教団では明治二三年（一八九〇）一二月に当

「禪戒一如」と「禪戒双修」（菅原）

時の両大本山貫首連名の「告諭」によって『修証義（当初は、『曹洞教会修証義』）が公布されてから、曹洞宗の在家化導は『修証義』に基づいて行われ、そのため、「教義」も本来は在家の檀信徒が心得ることとして解されるべきかとも思われる。

そして、「教義」は『修証義』の骨子となっている「四大綱領（当初は「四大原則」と表記）」が示され、更に「禪戒一如、修証不二の妙諦」と続くが、この妙諦は、『修証義』全体の受け取り方、あるいは解釈法の基本というべき語句といえる。

まずは、以上の事柄を確認し、「禪戒一如」を精査しつつ、本論を進めていきたい。

「禪戒一如」と「禪戒双修」（菅原）

二、『曹洞宗宗憲』『教義』の成立について

現行の『宗制』自体が、昭和二六年成立の「宗教法人法」を受けて改正されているものだが、昭和二年の「宗教法人令」に依拠して改正された『宗制』では、「教義」は以下のようになっていた。

第四條 本宗ハ佛祖ノ正法ニ隨順シ修證義ノ四大綱領ニ則リ禪戒一如修證不二ノ妙諦ヲ實踐スルヲ以テ教義ノ大要ト爲ス^①

現行の条文とは語句上の相違が多少あるものの、全体としてはほぼ、現状の通りである。また、更にこの条文の前には、昭和一五年施行の「宗教団本法」に準拠した昭和一六年認可『宗制』^②で、以下のように表現されていた。

第五條 本宗ノ教義ハ釋迦牟尼佛並ニ高祖及太祖ノ正法ニ隨順シ懺悔滅罪、受戒入位、發願利生、行持報恩ノ四大綱領ニ則リ禪戒一如修證不二ノ大道ヲ實踐シ四恩ニ報答スルニ在リ^③

戦時体制下において施行された「宗教団本法」は、「第十六條 宗教団体又ハ教師ノ行フ宗教ノ教義ノ宣布若ハ儀

式ノ執行又ハ宗教上ノ行事ガ安寧秩序ヲ妨ゲ又ハ臣民タルノ義務ニ背クトキハ主務大臣ハ之ヲ制限シ若ハ禁止シ、教師ノ業務ヲ停止シ又ハ宗教団体ノ設立ノ認可ヲ取消スコトヲ得^④」とあるように、政府の恣意によって宗教団体の認可を取り消せる、いわゆる「認可制」であつたため、その政府の意向に配慮した団体活動を模索せざるを得なかつた。

そのため「教義」にも「四恩ニ報答」とある。「四恩」には経論によつて様々な解釈があるが、国王などを入れる場合があり、先の条文も、天皇や国家そのものへの忠誠を示すために挿入されたと見て良い。また、「教義」自体を組み入れたのも、「宗教団本法」第三條で「三 教義ノ大要」を入れるように求めているためである。

さて、『修証義』による教義形成についてだが、『修証義』自体の成立は既に、多くの先行研究で検討されているため、ここでは、成立後の『修証義』自体の扱いを確認しておきたい。

まず、近代曹洞宗教団の『宗制』は、曹洞宗務局総監であつた滝谷琢宗（一八三六〜一八九七、大本山永平寺六三世）が明治一八年に編集し、その後、各条文ごとの改正な

どはあったが、大きく見れば、明治三十九年、大正一二年、昭和一六・一七年、昭和二十一年、昭和二十六年と改正された。

明治一八年の段階ではまだ『修証義』は成立しておらず、明治二三年一二月一日の『修証義』発布の告諭を経て、「曹洞教會修証義ヲ以テ宗教ノ大意トナス」とし、「自今以後一般ニ此ノ修証義ヲ用テ布教ノ標準トナシ」⁽⁶⁾として、『修証義』を布教の標準にすることを定めているが、更に明治三十九年には以下のように定められている。

第三條 布教ノ標準ハ曹洞教會修証義ニ依遵シ化導ノ畫一ヲ紊スヘカラス⁽⁷⁾

「依遵シ化導ノ畫一ヲ紊スヘカラス」とあるように、当時の宗務当局が、強く統制を図ろうとしている様子が分かる。なお、統制の強化を図られた理由を推測すれば、当時、『修証義』及び宗意安心を巡って、宗派内で論争が起きたことへの対応だったと考えられる。

既に『曹洞宗選書』「第五卷・教義編」の解説で永井政之氏が報告されているように、宗派内では宗意安心を、坐禅中心とするか、受戒中心とするかで議論があった（なお、実際には、教導講習院で展開された称名統一「本尊唱

「禅戒一如」と「禅戒双修」（菅原）

名」の件も入っていたが、『修証義』を中心に考えると、坐禅と受戒のみが課題となる）。そして、『修証義』における「安心論」の混乱を鋭く指摘したテキストとして、『修証義に就いて』が知られている。本論は明治三八年当時の雑誌『和融誌』（九一七）に掲載され、投稿したのはペンネーム・虚白氏という人であった。同氏からの提題は、以下の通りに要約される。

・論点は『修証義』の是非ではなく安心論。
・本宗は純然たる坐禅をもって修証の根底としており、在家・出家齊しく得脱の中心としていたことは、明白なる事実。

・坐禅と『修証義』との関係について、本宗安心の中心点とは、禅定か受戒か。

・『修証義』は元々在家化導であったはずが、滝谷の主張で「四衆」安心の書となった。

・『修証義』が安心の書であれば、本宗では坐禅は不要のはずだが、各僧堂では未だに禅客を養成している。
・坐禅と受戒とが併存し、各々の機に随って好む方を用いるのは、「二宗の安心に二途の標準と方法を立つる

「禪戒一如」と「禪戒双修」（菅原）

もの」であり、「中心点を求められない」こととなり、「不統一の宗教」となってしまう。

・本宗安心の中心を問うと、諸師は、「修証義は坐禪に入るの階梯に過ぎず」というもの、「坐禪は畢竟受戒入位に於て尽せり」というもの、「両者以外に中心点の存するとなし、言詮不及意露不到、説明の限りに非ず」というもの等がいた。

また、本論への反論として、例えば、釈尊中心主義の法王教を設立したことで知られる高田道見（愛媛瑞應寺住職など、一八五八〜一九二三）は、同年の『和融誌』（九一九）に「修証義の疑難を読む」という論考を投稿し、一貫して受戒は入法への階梯であり、坐禪こそ最上の立場であると主張した。先の「修証義に就いて」で指摘する「修証義は坐禪に入るの階梯に過ぎず」に近い。

このように、明治三〇年代後半には、『修証義』で展開された安心論について、疑義が呈され議論が巻き起こっていた。だからこそ、画一なる教化方針を乱すことが無いようにと釘を刺したとも思われる。

上記のように坐禪と受戒との間で安心論が揺れた原因

は、曹洞扶宗会の『洞上在家修証義』が、明治二二年の第三次末派総代議員会議によって決議された「洞上在家化導標準」に従い、明治二三年に改編された『曹洞教会修証義』が公布されたことに由来する。同二四年、大内青巒による最初の解説書『曹洞教会修証義聞解』が刊行されたが、同書で青巒は繰り返し『修証義』が「在家安心の書」であることを強調し、中でも、「第三章受戒入位」における「三聚淨戒」や『梵網經』「衆生受仏戒」偈を通じた安心確立を主張したのである。

一方で、『曹洞教会修証義』の校正作業を主導した滝谷琢宗は、明治二六年に『曹洞教会修証義筌蹄』を刊行した際に、「在家安心の書」という評価を批判し、曹洞教会の構成は四衆であるが故に、「四衆安心の書」とした。その経緯は、『修証義筌蹄』の「緒言三項」の、特に第一項から知られる。

・曹洞扶宗会『洞上在家修証義』を採りて両大本山貴首の緻密な校正を経て『曹洞教会修証義』に改編する。

・『曹洞教会修証義』は「曹洞教会会衆安心の標準」と

する。

・曹洞教会の会衆とは、四衆を指す。

・『曹洞教会修証義』は曹洞教会会衆である四衆の正依安心標準である。

滝谷は上記の通りに主張したのだが曹洞扶宗会及び同会編の『洞上在家修証義』を採収するという決義自体が、「洞上在家化導標準」という名称¹⁰であったことに鑑みれば、この主張は強引に過ぎ、青巒の見解の方が、本来の決義に添ったものとも評価できよう。

更に、『修証義』を巡る滝谷の主張は、『修訂復刻』修証義編纂史』からも知られる。滝谷は『修証義』本文末尾へ「南無釈迦牟尼仏」の本尊唱名組み込みを提案した¹¹という。結果としてその提案は否定されたものの、ここからは釈迦牟尼仏の名前が登場してくる「第五章行持報恩」を重視し、本文中に見える「即心是仏」の語に依拠した安心論を主張したことが知られている。

蓋シ吾宗ノ安心ハ即心是佛ノ四字ナリ（中略）懺悔滅罪ハ發心門受戒入位ハ修行門發願利生ハ菩提門行持報恩ハ涅槃門ニシテ即心是佛ヲ露現スルノ法門ナリ¹²

「禪戒一如」と「禪戒双修」（菅原）

滝谷は「即心是仏」の安心を強調しつつ、それを『修証義』第五章の章題である「行持報恩」に重ねているのだから、同章・同語重視の様子は一目瞭然である。

つまり、『修証義』の構造把握を巡って、在家化導としての「受戒入位」重視と、四衆安心としての「行持報恩」重視という状況が見られるようになった。そして、先に挙げた虚白氏の提題に見る、四衆安心であれば、何故「修証義」には坐禪の語が見られないのか、という批判に繋がったことになる。

結果として、上記の世情を敏感に感じ取っていた青巒は、絶筆となった『修証義講話』において、曹洞宗における只管打坐の宗乗と、『修証義』の趣意とが衝突するかもしれないとの危惧を表明したのである。ただし、青巒自身はそれまでに両大本山貫首が発した「告諭」や宗務当局の普達・宗達等に従うことを説くのみで、宗乗と趣意との対立を、積極的に統合する主張はしていない。

また、宗務当局として、本格的に「禪戒」の不二を導入した、『曹洞宗宗意綱要』（昭和九年）から、次の文脈を見ておきたい。

「禪戒一如」と「禪戒双修」（菅原）

修証義の中心は無論受戒入位であるが、世人修証義に禪の説かれてない事を云々する者がある。成程禪と云ふ文字はない。然れども本宗所伝の戒は禪戒である。

禪即戒、戒即禪であるから、説く所の戒は悉く禪の所談である。へ中略へされば戒は禪門の一大公案である。依つて戒の一條一條を開示し悟入するのが、禪戒の精神である。¹⁴

本書にはまだ、「禪戒一如」という用語は見えないものの、ほぼその導入が出来ている様子が分かる。つまり、当局としてはどこまでも『修証義』を活用したいわけであるから、受戒を重視しつつ、禪との關係を模索した結果と見えよう。そのため、先に挙げた昭和一六年『宗制』において、「教義」に「禪戒一如」が見えたのは、従来の立場の総決算的主張だったともいえる。

二一、一、「禪戒一如」論の構築について

前項までで確認した通り、曹洞宗の「教義」とは、『修証義』の活用を中心に組み立てられたものであったといえる。その際、坐禪と受戒の内、どちらが優先されるべきか

の議論が存在したものの、宗務当局としては『宗制』で「禪戒一如」に落着かせた様子も確認した。

そこで、本項では「禪戒一如」という用語・概念の構築について概観しておきたい。当時の洞門学僧や碩徳に対し、禪戒に関する問題の結論を出すことが希望された事例が確認されている。

是に於て今日の吾々の修養に資する所の大方針と稱する修証義の中心になるのは受戒入位である。而して兩祖の思召の御著述に現はれて居る所のお言葉が、坐禪中心になつて居る、此矛盾はどうか、何所へ行つても何時も此問題が出る。¹⁵

右は、近代の宗乗家・丘宗潭（一八六〇〜一九二一）による講演の一部だが、当時の宗門からの大方針として「受戒入位」が示されているものの、両祖の教示は「坐禪」中心となつていることの矛盾について、おそらくは宗侶などから問われた様子が垣間見える。

丘自身はこの件について独自の立場であり、語句としてわずかに『教授戒文』の提唱で「禪戒一致」を用いることがあったが、本書の場合、『修証義』に基づいた講演で

あつたが故に、主張の大意は禪と戒との分別自体への批判を主張しつつ、「受戒入位」に統合する立場であつたといえる。

そして、「禪戒一如」に繋がる主張を積極的に行つたのは、秋野孝道（二八五八〜一九三四、曹洞宗大学長・大本山總持寺貫首）である。生没年から、秋野と丘はほぼ同世代といつて良いが、禪と戒の關係については、秋野の方がより一段進めた主張を行つてゐる。

特に、秋野は初期の著作である『禪戒の大意』（明治三八年）の「第一 禪戒の相傳」では、「禪戒は釋尊特得の妙戒¹⁷⁾としつつ、それが摩訶迦葉など禪宗祖師によつて正伝されてきたという、宗門の伝統的見解をそのまま引いた立場を主張している。更に、「第二 禪戒の名相」では、
 出海宗珊（三洲白龍の資、一七〇六〜一七六七）『禪戒訣註解』からの影響を受けつつ「禪戒とは禪家に稱するがゆゑに禪戒と云ふ、恰も圓頓の家に稱するがゆゑに圓頓戒と云ふが如く¹⁹⁾」として禪門戒の意味として「禪戒」を用いてゐる。一方で、万仞道坦（大機行休の資、一六九八〜一七七五）の『仏祖正伝禪戒鈔』「序」の影響を受けつつ「仏

祖正伝菩薩大戒」「金剛宝戒」「一心戒」「無相心地戒」などを「禪戒の異稱²⁰⁾」としてゐる。

そして、一転して同頁末尾においては、「禪戒」の特徴を不二として強調している。

或は一大事因縁と云ひ或は威音那畔の最大事と云ふ、是れ之を禪と名け又は之を戒と號す、禪中に戒あり戒中に禪あり、禪戒合一にして二、二にして一、性相俱に通じ、理事相ひ滞ることなく、佛法中の功德を總合したる一乘無相の妙戒を禪戒とは云ふなり²¹⁾

つまり、先ほどは「禪戒」全体を、円頓戒と同様の性格とし、宗派の特徴が名称に適用されたもので、一心戒・金剛宝戒などの言い換えともしていた。だが、上記の通り、禪と戒とを分けて、しかも、出海『禪戒訣註解』の一節を引いて、禪と戒の一致を主張したのである。ただし、本書ではこれ以上の思想的追究は行われなかつた。しかも、宗門の安心論との組み合わせも不十分であつたといえる。

その状況から展開したのが、続く秋野の著作『通俗曹洞宗の安心』（明治四五年）である。題名からも、宗門の安心論との關係が研究された様子が理解出来よう。しかも、

「禪戒一如」と「禪戒双修」(菅原)

本書では「禪戒一致」の語句も用いられた。

本書では「三 宗要の二方面」において、「吾が宗安心の要旨とするところは禪と戒とにあります」とし、更には「受戒は入道の根基でありまして、坐禪は修證の趨歸である」としたが、禪と戒の機能を区分しており、例えば、丘の言うような「禪戒」把握へは到っていない。

しかし、「十一 禪戒」項では、宗門所伝の「十六条戒」をもって「禪戒」とし、「宗門に於ける信仰門の標準」になっているという。そこで、先に挙げた卍海『禪戒訣註解』中の一節、及び万仞『禪戒鈔』「序」などを引きながら、「禪戒」の伝統などを追い掛けている。

そして、「十五 坐禪と受戒」項で以下の問いを立てている。

然らば吾が宗は坐禪門受戒門何れに依つてもよいのであるか、又此の二門が全然別物であるか、而して其の歸所を別にして居るか怎うかと云うに⁽²³⁾

これは、それまでの宗門内に流布していた見解を総じて挙げたものである。そして、秋野自身は以下の結論を導いている。

元來此の受戒と坐禪とは吾が宗本來の立脚から云ふならば決して別々に見るべきものではない、今日實際の有様を観るに在家化導の場合には戒法本位にして、出家安心の時には坐禪本位にして居るやうな傾きが無いでもありませんが、これも又必ずしも左様と定まつて居る譯では素よりありません⁽²⁴⁾、

在家化導の場合は受戒、出家安心の場合は坐禪という区別があることを認めつつも、そのように定まっているわけでは無いという。そして、典拠としては、永平道元『弁道話』中に在家にも坐禪を勧めていること、『普勸坐禪儀』でも上智下愚・利人鈍者を選ばない態度をもって説明している。しかし、これでは坐禪本位の見解ともいえる。

そこで、続く「十六 禪戒一致」を見ておきたい。いわゆる後の「禪戒一如」という用語の元になった箇所と評することが可能である。まず、本章においては戒と禪とを全く別物だと考える見解に対して否定した。そして、卍海『禪戒訣註解』、道元『弁道話』、瑩山紹瑾『三根坐禪説』を引いて、禪本位でありながら戒が包摂される「禪戒一致」論を展開し、「十八 歸結」で以下のように結論付けた。

世間出世間の論なく人一時なりとも眞實に坐禪すれば其の坐禪の上の作用を現はす時に於いて世法も直に佛法となるのであります、此の上より見來れば朝夕心身清淨にして三寶を稱名する時は直に世法是れ佛法となり、坐禪するや禪界には世法はない世法即佛法となるのであります、今是れ佛法を呼んで戒となし禪となすのであります、この佛法は是れ諸人の行履する處、且つ又安心の歸着する處となるのであります。

繰り返し指摘しているように、本書の段階では「禪戒一致」といつても禪本位の一致論である。つまり、眞実の坐禪の上で作用の現れるもの、という立場を確立した上で、そこから見れば、世俗における三宝称名も世法即佛法であり、その仏法のことを戒とも禪ともしているという。そして、歸着すべき安心だとしている。

このことから、秋野によつて構築された「禪戒一致」は以下の性格を有することが理解出来る。

- ①安心を論じるには禪と戒のどちらからでも良い。
- ②禪と戒とは全く別物では無い。
- ③両祖や近世学僧が構築した禪戒論を用いつつ、禪を中

「禪戒一如」と「禪戒双修」(菅原)

心に禪と戒の一致を示す。

④坐禪を中心にした世法即仏法觀を用い、三宝称名も世法即仏法となる。

⑤世法即仏法としての仏法が禪や戒になる。

⑥世法即仏法としての仏法こそが歸着すべき安心。

注意すべきは③で、両祖の文献では特に、「禪戒一致」という語句を用いているわけでは無い。近世の学僧達も同様で、「禪戒」の不二などを説いてはいるものの、用語としては見当たらず、結果として、秋野による「禪戒一致」論構築に際して、要請的に参照されたものと評価できる。

そして、秋野自身は『曹洞宗意講話』(大正三年)や『禪学入門』(大正五年)の段階では「禪戒一致」を重ねて用いたが、『禪宗綱要』(昭和四年)で「禪戒一如」と表現を変更し、これが後に宗務当局によつて採録されたといえる。『禪宗綱要』第八章「禪戒一如」項では、従来通り卍海『禪戒訣註解』、瑩山『三根坐禪説』、万仞『禪戒鈔』などの諸論を典拠に「禪戒一如」論を主張した。

ただし、『通俗曹洞宗の安心』と異なるのは、ややもすると禪本位の一致論だった状況が、別様に変化しているこ

「禪戒一如」と「禪戒双修」（菅原）

とである。

之れを要するに禪と戒とは宗要の兩方面なり。名を二にすれども、其の根本は一のみ、されば戒といひ禪といふ。その宗要の樞機たる點に於いて決して優劣輕重の念を立すべきに非ず、

この見解までは、従來の「禪戒一致」論の中でも確認出來たことである。つまり、戒法も坐禪もともに、仏光明の示現などと見ること、その根本の一致を見るところという主張である。だが、本書の場合、その実践面での相違が際立つのである。

戒を離れては眞禪現成せず、禪を離れては大戒發露せず、戒外に禪なく、禪外に戒なく。禪戒は畢竟不二なり、されば何れかその一に偏して他を輕視し、又は忘却するが如きは、決して禪門眞箇の宗趣を會得すべからざるものと知るべし。⁽²⁷⁾

本書の結論部分ともいえるが、ここまで突き詰めれば、禪本位とはいえない。まさに「禪戒一如」として、禪と戒の一方に偏することを否定し、戒も禪もともに行われるべき実践だと示す。この路線変更の契機は、秋野自身の教示

に見られる。認識されていた問題は複数存在するため、箇条書きにして抽出したい。

- ① 戒禪を二つに見て、禪門は坐禪を先きとし、戒を後にせよなど、禪戒正潤説を説き、
- ② 極端にたゞ、打坐の一法あるのみとし、却つて得悟と自負する人にして、其の所業の犯戒の事を敢てして、大用現前軌則を存せずなど、高言して憚かざるの徒なきにあらず、

③ 坐禪を以つて出家得悟の要道となし、授戒を以つて在家化導の樞機となすが如き説あり、⁽²⁸⁾

まず、①に出ている「禪戒正潤説」だが、おそらくは「正潤」と表現されるのが一般的で、その場合「正統―異端」論を指し、坐禪を正統とし、受戒を劣つたものだと評する立場があったといえる。そして、その場合、宗務当局の大方針としての『修証義』から見た「受戒入位」論と反することになる。②については、同時期の丘宗潭も同じ指摘をしており、当時の宗門内に一定存在した見解や振舞いだったのだろう。また、③については既に『通俗曹洞宗の安心』でも批判されたことを確認した。

結果として、これらの問題を秋野は、「禪戒一如」を通して突破しようとしたが、もし、禪と戒との両方を実践する必要があるのであれば、「一如」論では常に曖昧さが残る印象である。本論では、この名称について更なる検討をしてみたい。

三、浄土宗における「念戒一致」論

今回、本論を執筆した契機としては、ここ二年ほど、曹洞宗総合研究センター内のプロジェクトに参加し、宗門の「教義」を検討してきたからに他ならない。そして、秋野孝道による「禪戒一如」論の確立経緯を見て、その立論の困難さを共有するに及び、現代でも禪と戒の何れかを偏重せんとする見解が払拭できずにいる現状は、憂慮されるべきと思慮する。

そこで、本論では同じように戒以外の実践を主としつつ、その一致を主張している宗派の議論を参照し、その援用をもって更なる検討を重ねていきたい。

具体的には浄土宗での議論として、齋藤隆信氏「布薩戒と念戒一致」⁽³⁰⁾を参照してみたい。

「禪戒一如」と「禪戒双修」(菅原)

論題に見える「布薩戒」と「念戒一致」について確認しておきたい。

「布薩戒」とは浄土宗独自の戒で、詳しくは「浄土布薩頓教一乘円実大戒」ともいう。「念仏戒」との異称を持ち、名称的には伝・法然著『浄土布薩式』を根拠にし、後には「念仏即戒」を思想的 content とした。既に天正期（一五七三〜一五九二）には宗内での相承が見られたという。

「念戒一致」とは、近代に入り同宗宗内では「布薩戒」が否定され、その相承法も削除されたが、「念仏即戒」の意義のみ残り、呼称も「念戒一致」になったという。

そこで、以下は本論の論旨について概観しておきたい。

- ①鎌倉期の法然や、南北朝期の聖因は念仏相続に必要な「助成」として戒の意義を認めた「念戒双伝」であった。

- ②近世の布薩戒推進派は念仏と戒の関係を一変させた。
- ③布薩戒推進派は口称念仏に戒の効能が含まれると主張。

- ④近世浄土宗における相伝上の位置付けでも学臘一五年で円頓戒、二〇年で布薩戒とされた。

「禪戒一如」と「禪戒双修」（菅原）

⑤近代浄土宗では布薩戒相伝を大正二年に廃止したが、その後は念戒一致と呼称。

⑥近代以降の説教師などが「念戒一致」を通して念仏に戒の功德が含まれると主張。

上記の通り、本論の論旨を概観すると、まるで曹洞宗と意を合わせるようにして思想的な展開が起きたのではないかとすら思える部分がある。まず、①についてだが、要するに法然や聖因は念仏を中心に、戒は廃捨を基本としているが、念仏を相続するために必要な場合は円頓戒の実践も助成として勧めたという。ここから、中世浄土宗で念仏と戒は、廃捨と助成との間で一定の緊張関係を持っていたことが理解出来る。

一方で曹洞宗の場合は、『弁道話』や『正法眼蔵随聞記』で、あるいは瑩山紹瑾が『坐禪用心記』や『三根坐禪説』で、坐禪（禪定）に包摂される戒（持戒）という態度を示したが、「禪戒」という用語を用いているわけではない。思想的には、坐禪について、六度や三学の一である禪定とは一線を画した仏行として解釈されることもあるためであろう。一方で道元は特に受戒の功德（『正

法眼蔵』「出家功德」巻）を説き、そのための作法（『正法眼蔵』「受戒」巻）も示した。また、直接の持戒とはいえないが、両祖は自ずと持戒が含まれる叢林修行の軌範である『永平清規』及び『瑩山清規』を示し、初期曹洞宗教団では末法無戒・凡夫無戒といった状況からは一線を画していた。つまり、坐禪の絶対性が強調されつつも、同時に受戒の功德が説かれているのだから、禪も戒もともに実践する「禪戒双修」だったと捉えられる。

そして、②以降について対応する近世曹洞宗の「禪戒」論展開は、浄土宗と似てはいるが、相違もしている。つまり、曹洞宗では近世以降に、特に授戒会を再興した加賀大乗寺系による「禪戒」論が興隆していくが、それへの反論が面山瑞方などによって行われた。しかし、両者の総括がされないままに大乘寺系が作法・思想の両面でデファクトスタンダードとなり、特に授戒会（禪戒会）の現場に浸透した。その後、近代に入り、前項までに見たように、宗務当局による「修証義」重視の状況と、その矛盾の超克を目的に、要請的に「禪戒一如」へと組み上げられていくのである。だが、道元も瑩山も用いなかった「禪戒」の語が洞

門戒学の中心的用語となり、教義にまで入った状況は、教団当初のあり方からの変容として、看過出来ないと思われる。

四、近世曹洞宗における「禪戒」論

近世曹洞宗における「禪戒」論について、適切にまとめた丘宗潭（一八六〇～一九二一）の見解を見ておきたい。

丘は『改訂佛祖正傳禪戒鈔講話³¹⁾』の中で、禪戒について最初に出た著述は、卍山道白（大乘寺二七世、一六三六～一七一五）の普説を三洲白龍（卍山の資、一六六九～一七六〇）が集めた『禪戒訣』であるとした。なお、卍山の見解は、月舟宗胡（大乘寺二六世、一六一八～一六九六）の偈³²⁾を受けたもので、また、月舟の偈は『教授戒文』に由来するとし、伝統を遡及するものと評価した。そして、卍山の『禪戒訣』には卍海が『禪戒訣註解』を著した。まず、直接的な伝統としては以上の通りといえる。

丘は、この卍山の志を嗣いだのが、指月慧印（一六八九～一七六四）・瞎道本光（一七二〇～一七七三）・万仞道坦であるとしつつ、その中でも万仞『禪戒鈔』が最も良く分

「禪戒一如」と「禪戒双修」（菅原）

かるといふ。この経緯は、別に論じたように、丘自身が『禪戒鈔』の改訂や講話による敷衍を図っているため、同書を強調するのは理解出来る。一方、「其の以後に禪戒に關した書物をあらはしたものはない。あつたかも知れぬが見あたらず³⁴⁾」として、「禪戒」の普及や参究について、限定的であつたことを示している。そして、以上の主張から、丘が「禪戒」とするのは、いわゆる「禪戒一如」に繋がる伝統だつたと換言できよう。その上で、以下の疑義も呈している。

もつとも不審におもふは面山様だ。あれほどの善知識であるにかかはらず、大戒訣および大戒訣或問をあらはされたのみだ。説戒が二卷あれども、禪戒の意味をのべられて居ない。おもふに面山様は、禪戒を主張するにあらず、他派の菩薩戒、および比丘の二百五十戒と、宗門の禪戒とを區別するに骨を折られたのであらう、大戒訣を見ると解る。³⁵⁾

丘は、卍山道白によつて構築された「禪戒」が、その門下によつて更に参究される様子と、面山瑞方（若狭空印寺一四世、一六八三～一七六九）がその流れとは別に「仏祖

「禪戒一如」と「禪戒双修」（菅原）

正伝大戒」を参究していく様子を指摘したのである。

丘の指摘から外れた、「禪戒」の名を冠する文献として、『曹洞宗全書』『禪戒』には、一丈元長『禪戒問答』（寛保二年「一七四二」著）や雪心白痴述・了派如宗編『禪戒伝耳録』（寛保元年「一七四一」までに提唱、明和二年「一七六五」までに成立）などがあり、『続曹洞宗全書』『禪戒』には著者不明の『禪戒略談』が収録される。ただし、その内容は、一丈『禪戒問答』の場合「禪門（の）戒」の意味としてのみ用いられ、同じく雪心『禪戒伝耳録』でも、栄西が虚庵懐敏より伝えた「菩薩戒禪門一大事因縁」としての戒を強調してはいるが、これらの著作は先に挙げた「禪戒一如」には入らない。雪心は卍山の法孫で大乗寺三六世に入るほどだが、面山とは修行時代に交流したが、影響の有無は不明である。更に、石雲融仙『叢林葉樹』全二巻（享保四年「一七一九」開版）では、卍山の『対客閑話』を批判し、また、甘露英泉『尸羅敲髓章』（享保九年「一七二四」開版）³⁶も卍山の所論を中心に批判し「禪戒」へ否定的態度を採った。更に問題は、瞎道本光であり、丘は『宗伝戒文試参請』を『禪戒試参請』として挙げて、「禪戒

一如」の系譜に入れたが、既に論じた通り、瞎道が『宗伝戒文試参請』よりも前に著した『禪戒口訣或問』では、面山瑞方の影響を受け、しかも、題名に「禪戒」と入っているものの、「禪戒一如」系には赴かないという特徴がある。つまり、指月慧印の法嗣とはいえ、戒学の系統として「禪戒一如」系に入れるのは、困難であると思われる。

よって、『曹洞宗全書』は、宗門の戒学を「禪戒」という篇名で収録したため、その用語で一括される印象を得るが、実態としては、月舟―卍山下における「禪戒一如」に連なる思想的系譜と、それ以外とで分けられるべきだと理解出来る。その場合「禪戒」の意味は、「禪戒一如」に連なる場合と、ただの「禪門（の）戒」である場合とに分ける必要があるため、『曹洞宗全書』における篇名の妥当性すら疑われることが分かる。

そこで、以下は、月舟―卍山系の「禪戒」論に対する面山瑞方などによる批判の経緯を見ておきたい。

面山自身の戒学の形成について、当初は月舟―卍山下であったといつてよい。面山の本師・損翁宗益（仙台泰心院八世、一六四九―一七〇五）は、法嗣ではないが月舟の門

人であり、また、面山自身も損翁遷化後は卍山の法嗣・隠之道頭に師事し、更には卍山から伝戒されるほどであった。しかも、石雲融仙からは卍山門下の博識高名として、『叢林葉樹』では名指しで批判されている。⁽³⁹⁾

しかし、その状況が一変したのは、若狭空印寺の住持であった享保一九年（一七三四）九一〇月にかけて、永平寺に拝登した一件の影響を見ていくべきであろう。面山は山内の孤雲閣に宿泊しながら、当時の永平寺貫首・大虚喝玄（四〇世、？一七三六）と道交を温めた。その様子の一端は『傘松日記』に残された。記録からは、「禪戒」に關する議論が行われたことも分かる。大虚喝玄の見解は、既に『永平寺史（下）』⁽⁴⁰⁾で詳述され、大虚が「丑四月（享保一七年四月）」に関三利宛に発した「達書」を見ると、第二条に授戒の興行を批判したと思われる文脈が見え、在家者への授戒作法の問題に言及した可能性がある。まずは、以上を先行研究として挙げ、本論では『傘松日記』から「禪戒」關係の議論を探ってみたい。

- ① 因茶話。禪門戒壇之委悉也。
- ② 終日閑話皆禪戒之始末。

「禪戒一如」と「禪戒双修」（菅原）

③ 因禪師云。禪戒固當寺之家訓也。

④ 三壇戒之戒臘不足用事。⁽⁴¹⁾

以上から、議論された内容として、「禪門戒壇」「禪戒」「三戒壇之戒臘」を検討したい。そこで、「禪門戒壇」については、面山が「コノ受戒前二、對首懺悔ノコト、禪門戒壇ノ作法ニ、從來無キコト」と示し、江戸時代当時に授戒会で用いた宗門の戒壇を指していることが分かる。特に、面山は大乗寺式授戒会作法で採用された「對首懺悔」を批判しているため、「禪門戒壇」という用語が、洞門の授戒会作法も指すものか。

また、②③は「禪戒」であるが、③から、禪戒の理解について、永平寺に伝承される家訓を重視するようにしているが、大虚は『永平丈室夜話菩薩戒義』「自序」で「吾高祖曰、持戒梵行者、禪門之規矩也、佛祖之家風也」とする⁽⁴²⁾ため、道元が『弁道話』で示した一節を引きつつ、「禪門之規矩」としての「禪戒」を意味していると思われる。

④の「三壇戒」とはこの場合、黄檗派所伝の『弘戒法儀』に基づく授戒の内容を指しているが、大虚と面山は声聞戒の兼受を前提とせず、菩薩戒のみの戒臘を採用したこ

「禪戒一如」と「禪戒双修」(菅原)

とを意味していよう。『傘松日記』では、「又囑余云。師常以『菩薩戒臘』如説指三座下龍象⁴⁴」という指示を受けていることから明らかである。

さて、以上のように、面山は大虚から教示を受け、それを自身の戒学に採用したものとと思われる。その結果が、『若州永福和尚説戒』坤卷「加行ノ因縁」項において同時代の授戒会作法、就中、懺悔法や『仏祖正伝菩薩戒作法』の正授道場転用への批判に繋がるといえる。

なお、面山は『仏祖正伝大戒訣』巻上で、東福円爾(一二〇二〜一二八〇)による「禪門大戒」「禪門菩薩戒」の授与に関する道業を評して「聖一國師之主張禪戒也。如是盛大⁴⁶とするが、これは「禪門(の)戒」以上の意味ではない。つまり、面山においては「禪戒一如」の意味での「禪戒」を用いてはおらず、また、自らの意図を込めた呼称としては「仏祖正伝大戒」を採用しているのである。

四―一、近世曹洞宗の授戒会作法批判

前項まで、「禪戒」の用語について、大乘寺系と永平寺系の間で議論があることを確認したが、本項では更に、大

乗寺側で授戒会作法に関する議論へ反論したケースを、新出資料『禪門戒會辨解(完)』中に見出したので、見ておきたい。

一、冊数 一冊

一、料紙 楮紙

一、大きさ 縦27・6cm×横18・4cm

一、装丁 袋綴

一、題目 外題 禪門戒會辨解(完)

内容 大乘曇瑞老衲禪門戒會辨解

三國傳來戒壇記(著者不明)

(仮題) 仏戒相承論(著者不明)

(仮題) 菩薩戒血脈論(著者不明)

一、枚数 本文 九〇丁

一、行字数 每葉九行 毎行二四字前後

一、書写年 不明

一、筆記者 不明

一、所蔵者 (旧蔵) 丸山俊嶺(新潟県関川村桂岩寺

一九世、昭和三年没)

(現在) 菅原研州

本書は、加賀大乘寺四二世・曇瑞禅苗（?）一七九九）の説戒を中心に収録された文献だが、今回は説戒録に続いて収録された『三國傳來戒壇記』及び『（仮題）仏戒相承論』について見ておきたい。

『三國傳來戒壇記』であるが、西天・東土・日本において構築された戒壇に関する記録である。本書以外にも複数の関係文献で同様の戒壇論を見出している。管見の限りではあるが、以下の文献名を提示する。

- ・雪心白痴『禅戒伝耳録』「戒壇略記」項⁴⁷
 - ・推翁禅扣『仏戒俚語』「戒壇」項⁴⁸
 - ・著者不明『開戒口訣』「戒壇縁起」項⁴⁹
 - ・編著者不明『戒法私記伝』「三國戒壇傳記」項⁵⁰
 - ・編著者不明『永平一派室内伝』「三國傳來戒壇記」項⁵¹
- 他にも、甘露英泉『尸羅敲髓章』や江守宗珊『禅戒訣註解』などで、中国・日本での戒壇の濫觴などを論じるが、一章を立てているわけではないので割愛した。
- そして、これらの戒壇論であるが、『仏祖統記』卷三などの記述を参照した、虎関師鍊『元亨釈書』卷二七「度受志二」を元に編まれていると思われる。ただし、上記に挙

「禅戒一如」と「禅戒双修」（菅原）

げた各著作の相互関係は、判然とはしない。そして、編集目的はおそらく、洞門で再興された授戒会における「戒壇」の意義や正統性を確認するためかと思われる。特にその意図が強いと思われる本書では、『三國傳來戒壇記』を載せることで、西天・東土において戒壇が確立され、更に日本では南都東大寺の戒壇と比叡山の大乗戒壇が建てられたことを示した。続く『（仮題）仏戒相承論』では高祖道元による「禅門戒」将来を讃歎し、「三國の戒壇」とは一線を描す「戒室」という呼称も主張しつつ、室内での唯仏与仏としての伝授であることを強調しているのである。なお、先に挙げた編著者不明『戒法私記傳』でも「三國戒壇傳記」に続いて「永平高祖傳來戒法記」を収録し、両文書ともに『三國傳來戒壇記』（仮題）仏戒相承論との関連性があり、特に『（仮題）仏戒相承論』は「永平高祖傳來戒法記」への註釈として位置付けることが出来る。

これらは、筆者自身、機会を得て詳論したいと思っているが、「戒壇」の正統性への議論は、本論の主旨から外れるために以上までとし、以下には『（仮題）仏戒相承論』に見える大乘寺系授戒作法への批判を検討してみたい。

「禪戒一如」と「禪戒双修」(菅原)

具体的には以下の三点である。

①月舟宗胡の作法への黄檗派作法の混入

②懺悔法の捨身供養

③授戒会の費用高騰

まず、①について、『仏戒相承論』では、中世の洞門で授戒作法が廃れ、ただ『血脈』授与のみ流行していた状況に対し、「粵ニ大乘月舟宗胡禪師出世ノ此ノ戒儀式法ヲ再興セラレテヨリ以来日本洞門一宗盛ニ今興行スルヲナリ」として、月舟の道業を評価するものの、「興行スルトイエ尺此ノ戒ノ意根ヲ委クセズ其式法亦禪派ノ戒式ヲ混雜セリ」として、黄檗派の作法が混入することを批判した。ただし、この一文のみでは問題とされる混入が理解出来ない。そこで、続いて「此ノ戒ノ儀式曾テ加行獨リ懺悔捨身等ノ異説ナシ」とあって、これは②にも該当するが、「懺悔法」の問題が認識されていたことが理解出来る。つまり、面山『若州永福和尚説戒』「加行ノ因縁」項同様の批判であり、同論で対首懺悔は、『仏祖正伝菩薩戒作法』や『正法眼蔵』「受戒」巻に見えないとし、「復タ次ニ懺法ノ儀ハ教授戒文我昔所造ノ四句ノ文ニテ身心内外ニ清浄ナ

ルヲ得タリ捨身ノ行者一向ニ見ヘス但シ梵網身臂指焼供養仗文アリトイエ尺吾宗抑止門トテ不許之義也⁵⁵」として、『教授戒文』中の懺悔文読誦で足りると主張している。

なお、懺悔法への批判について、本書に収録された説戒録の提唱者である曇瑞禅苗は、以下の指摘を行っている。

或ル人ノ説ニ一七日ノ礼伏デ懺悔ハ了タラフ別ニ對首懺悔ハイラヌト云フアレ尺今時禺(愚の誤記)癡ノモノハ理ノ懺悔テハ意ガスマヌ故ニ對首ノ相懺悔ヲ以テ大清淨ニイタルヲ肝要ナリ⁵⁶

以上は、面山『若州永福和尚説戒』への反論であると思われる。面山は、「コノ懺悔一七日ノ加行ハ、梵網瓔珞二經ノ説ニ就テ、過去現在ノ罪業ヲ消滅スル爲ニ、諸佛ヲ禮スルナリ」と礼仏懺悔を主張しつつ、対首懺悔を批判するためである。そして、この主張に対して、受者の問題などを挙げながら、曇瑞は対首懺悔の意義を説いた。また、この議論からすると、『仏戒相承論』はやや外れており、本書に収録された理由の詳細は不明ではあるが、宗派内の議論の様子をまとめる目的があったものか。

それから、懺悔・捨身の儀式への黄檗派の影響の有無を

確認しておきたい。隠元隆琦編正『弘戒法儀』では、懺悔の機会は数度存在しており、基本は礼仏懺悔と懺悔文誦誦である。つまり、洞門の方法と大きくは違わない。ところが、「授沙彌十戒法儀第五」の懺悔では、まず懺悔文の誦誦に加え、遮難の尋問では壇上の教授師が受者に、屏所で逐一に問うという。⁵⁸つまり、対首懺悔ではないが、宗門の『仏祖正伝菩薩戒作法』では遮難を問わないため、これを対首懺悔に切り替え、結果として黄檗派の混入と批判されたものか。また、「捨身」について、黄檗派の懺戒加行日鑑である『授戒日規』『初七下午問七遮罪』項は、菩薩戒の受戒における七遮罪への尋問が行われるが、そこで、「此の夜禮讚の後、誓願有るものは意に隨て香を燃いて三寶に供養すべし」⁵⁹とある。この「香を燃」くことが、いわゆる「臂香」「頭香」などを意味したとすれば、「捨身」に該当する。

また、③については「右ノ通りニ依テ七日ノ加行ヲ一日撰シ戒資錢ヲ二百銅ニ縮メ其ノ間暇ナキ士或ハ貧乏ノ輩ヲ教テ二千五百有餘人授戒血脈施爲ノ以テ 元祖ノ深意ニ酬イ上ル」⁶⁰とあって、要するに懺悔・捨身の儀式を省略する

「禪戒一如」と「禪戒双修」(菅原)

ことよって、余裕が出来るために加行を一日削除して六日とすることで「戒資錢」を値下げしたことが書かれている。この授戒会費用への批判は、例えば近世中期の陸奥正法寺二三世・定山良光(生没年不詳)が、「豈、今人の粥飯の費を算えるに、羯磨式を致して、二七三七に稜稜へ稜稜とは、紛紛なり」として、行ずるがごとくならんや。これ偏に、戒の一字を知らず、仏意に達せず、竟に他を損ずるに非ず、且つ自を失す」として、宗侶の収入のために、「二七三七(二週間・三週間)」と長期間の授戒会を実施していることを批判した様子を見ることも出来る。定山は生没年不詳ながら、卍山などへの申意を示すことから、卍山よりは後輩といえるだろう。つまり、洞門では授戒会の興行が認識されるとともに、その費用の問題が取り沙汰されていたことになる。

そして、『仏戒相承論』でもう二点確認したいことがある。一つは「禪門戒」であり、一つは「乗戒不二」の解釈である。

前者について、同論では「禪戒一如」を用いず、「禪門戒」を基調としている。暗に「禪戒」の用語への批判を模

「禪戒一如」と「禪戒双修」（菅原）

索したもののか。

後者についてはまず、以下の主張を確認しておきたい。

蓋シ宋朝已前ノ祖師ハ乗戒不二ニシテ心印ノ外別二十六條ノ羯磨儀式ヲ立テザルナリ宋朝ヨリ已來伏心印ト伏戒トヲ分別シテ菩薩戒十六條ノ羯磨ヲ立テルナリ元祖入宋ノ時、天童山如淨和尚ノ禪室ニ入りテ伏心印單傳ノ前夜先ズ預メ此ノ菩薩十六條戒ヲ傳授セリ元來乘戒不二ノ禪室ト雖モ不二ノ内ニ乗戒ト分別シテ末世ノ弊ヲ救フ善巧方便ナリ伏心印ノ外ニ戒儀ヲ立テザル時ハ兒孫宗弊ヲ生ズ是ノ故ニ非ヲ防ギ惡ヲ止ル儀戒ヲ立ナリ此ノ戒儀ヲ以テ悟未悟ノ道俗平等ニ接化スルノ大慈大悲門ナリ⁽⁶²⁾

今回、同論を採り上げた理由が、この箇所⁽⁶²⁾の教示である。つまり、同論で宋朝以前の禪宗祖師は、「乗戒不二」として、心印の傳授の他に仏戒相承の羯磨儀式を立てなかつたとしている。しかし、道元が入宋した時、天童如淨からは菩薩十六條戒を傳授されたとし、それを根拠としつつ、不二の内に乗戒を分別したことを、「末世ノ弊ヲ救フ」ための善巧方便⁽⁶³⁾としたのである。そして、「非ヲ防

ギ惡ヲ止ル儀戒」をもつて、悟未悟の道俗に対し平等に接化していくことが肝心だと評価した。

よつて、文字通りの「乗戒不二」であれば戒儀は立たないが、方便として戒儀を立てたと評しているのである。これは、当時の宗侶達の間で、戒法の位置付けが議論になっていた可能性がある。

今コノ戒ヲ佛祖正傳トトケバ、戒法ヲイヤガル禪宗僧ノ云様ハ、禪宗ハ悟リノ宗旨ナレバ、ナニノ戒法ト云コトガアルベキト、亦書冊ノハシノヨメル僧ハ、其上ニ證據ヲ引テ云ハ、傳燈錄及ビ諸家ノ錄ニモ、授戒ト云コトハ見ヘズ、後人ノ初メタルコトト云、

面山は『若州永福和尚說戒』で、以上のように同時代の「禪宗僧」を批判した。つまり、戒法を全面的に否定する見解があつたことになる。面山は、特に「書冊」を読んで私見を述べた者への反駁として、中国禪宗六祖慧能における無相戒の授受などを例に、古来から正伝の戒法が存在したことを示している。

上記の検討の結果、面山『若州永福和尚說戒』と『仏戒相承論』とは、同じように大乘寺系授戒会作法中の懺悔

法及び「禪戒」について批判しているが、批判の落着点は相違している。

		大乘寺系	『若州永福和尚説戒』	『仏戒相承論』
懺悔	対首懺悔	礼仏懺悔	懺悔文読誦	
禪戒の意味	禪戒一如	禪門戒	禪門戒	
禪戒批判	なし	仏祖正伝大戒	乗戒不二中の方便	

先に挙げたように、曇瑞の批判対象は、直接は面山であつたが、それは『若州永福和尚説戒』が開板されていたことの影響も見ていくべきである。その点では、『仏戒相承論』の著者も、面山の見解を見つつ、敢えてそれとは別の見解を提示した可能性を指摘しておきたい。そして、これらの議論を踏まえ、現代の教義に見える「禪戒一如」の用語を検討してみたい。

五、「禪戒一如」と「禪戒双修」

本論では、現在の曹洞宗で「教義」に入っている「禪戒一如」について、近代曹洞宗における成立経緯などを概観し、また、近世の授戒会作法を巡る議論を検討し、「禪

「禪戒一如」と「禪戒双修」(菅原)

戒」概念が揺れていたことを確認した。

その目的は、「禪戒一如」という表現が、曹洞宗侶の実践上、最適か否かを検討するためであつた。

まず、「禪戒一如」という語句は、近代以降に生み出されたものである。そして、「禪と戒が一如」とすること、以下の三通りの解釈が生まれる可能性がある。

- ① 禪が戒を包摂する。
- ② 戒が禪を包摂する。

③ 禪と戒の二つは、事象は異なるが本質は一つ。

しかし、①及び②では禪か戒か、という二者択一から逃れられない。実践上も、坐禅によって安心が得られれば、持戒は不要という問題になり、その点は既に丘宗潭や秋野孝道が問題視し、超克を図る様子を見た。ただし、丘の見解を見ていくと、「中心」という言葉を伴っていることに注意される。つまり、宗門の安心の「中心」を想定し、そこから、坐禅か受戒か、という問いになるといえる。だが、果たして、安心をただ一つの事象とのみ限定する根拠とは、那邊にあるのだろうか。丘はそもそも坐禅と受戒を分別することを批判し、『修証義』を説く際には「受戒入

「禪戒一如」と「禪戒双修」（菅原）

位」を基調とした。坐禪を説く場となれば、坐禪を主としたことだろう。

それから、③については、例えば禪も戒も一心（他に、仏性や正法眼蔵涅槃妙心など）と見つつ本質を同根とし、その実践上の違いを述べることがある。原田祖岳（一八七〇—一九六一）は、『禪学質疑解答』（大正六年）の「七、禪戒の關係と宗門安心の的處」で、「禪戒一致」の問題を採り上げている。原田に寄せられた問いには『修証義』を入道の標準と見なし、「其の堂奥に一生受用の端坐三昧ありとせば、禪戒一致の道理を殊更唱道するの要なからん」とし、いわゆる『修証義』による「受戒入位」を文字通り捉えて入道の標準とし、その後の端坐參禪への途中に位置付けたものだといえる。原田の回答の趣旨は以下の通りである。

① 禪戒一致から見れば、禪と戒という呼称はただ符号の差で、内容は人々具足の正法眼蔵涅槃妙心である。

② ①の点から見れば、『修証義』は僧俗安心正依の標準として一点の疑著を挟む余地は無い。

③ しかし、歴代の仏祖が正伝されてきた仏法とは坐禪で

ある。

④ ③を踏まえて『修証義』の位置付けを解釈すると、これは「禪戒別旨」とすべき。⁽⁶⁴⁾

つまり、原田は仏家に入るには、僧俗ともに必ず受戒に依ることを示しつつ、受戒と坐禪との併修を「禪戒別旨」として示すのである。

もし、理念としての「禪戒一如」があったとしても、既に先述の通り、この用語を主導的に展開した秋野孝道自身が実践上の問題に言及している。そして、そもそも『修証義』自体が、「洞上在家化導標準」の結果編まれたことからすれば、『修証義』によって「受戒入位」の意義が敷衍されたことを評価し、その上で「禪か、戒か」という争論を回避して禪と戒の位置付けを定めようとするれば、その両方を修める「禪戒双修」へと展開されるべきだと思慮する。

「坐禪」の絶対性は、両祖の著作からも明らかである。だが、それを元に戒を否定することがあってはならない。道元は自ら伝持した菩薩戒に「仏祖正伝」の名を冠し（『正法眼蔵』「受戒」巻、『仏祖正伝菩薩戒作法』）、また、天童如浄から伝えられた戒の口訣は、「仏戒者宗門大事也」

〔授覚心戒脈奥書〕とされる。

そして、近世における議論でも、「禪戒」という用語は、

後の「禪戒一如」に繋がる解釈のみならず、ただの「禪門（の）戒」の位置付けを見ることが出来た。後者の場合、実践上、戒が揚棄されることは無く、更には『仏戒相承論』中の議論のように、戒の授受が行われたのは末世の弊を救うためとの評価まで与えられた場合も見て取れた。

つまり、過度な統合を図ることで右顧左眊するよりも、禪と戒とはともに修められる「双修」と表示される方が、各々の機能を發揮するはずである。宗侶は出家時の得度式で受戒されて入門し、伝戒されることを含めて法灯を伝持する。また、在家の檀信徒への教化は授戒会や喪儀作法に入る前提となる授戒（没後授戒）である。もちろん、只管打坐・即心是仏を承当する「宗旨」との関係は、慎重に定められるべきである。

上來、本論では、「禪戒一如」の教示について、浄土宗内の議論も援用しつつ、その妥当性を検討した。その意を尽くすには、更なる議論の必要を感じるが、既に紙幅も費やしたため、まずは問題提起を主として提示しておきたい。

「禪戒一如」と「禪戒双修」（菅原）

註

- (1) 『曹洞宗宗憲』第二章 宗旨及儀式、昭和二十一年『曹洞宗宗制』三頁
- (2) 昭和十六年認可『曹洞宗宗制』成立過程の問題については『修証義』について考える』一〇二〜一〇四頁を参照した。
- (3) 「第一章総則」、昭和十七年度『曹洞宗宗制』一〜二頁
- (4) 「宗教団体法（抄）（昭和十四年四月八日法律第七十七号）」参照、『文部科学省』HP「学生百年史（資料編）」、https://www.next.go.jp/b_menu/hakusho/html/others/detail/1318168.htm、二〇二〇年九月三〇日閲覧
- (5) 『修訂復刻修証義編纂史』、『曹洞宗近代教団史』第七章 大内青巒居士と『修証義』教会・結社」などを参照した。
- (6) 「○修証義ノ件」、『現行曹洞宗宗制法規類纂』四二〇〜四二二頁
- (7) 「曹洞宗布教規程・第一章総則」、『現行曹洞宗宗制法規類纂』四二二頁
- (8) 永井政之「安心論について」、『曹洞宗選書』第五巻・教義編」三二七〜三三二頁を参照。
- (9) 『修証義聞解』七四頁
- (10) 『明治二十年曹洞宗務局普達全書』八八丁裏〜八九丁表
- (11) 『修訂復刻』修証義編纂史』九二頁

「禪戒一如」と「禪戒双修」（菅原）

- (12) 『修証義筌蹄』一一〇～一二頁
- (13) 『第二 修証義研究の要點』、『修証義講話』一六頁
- (14) 『曹洞宗宗意綱要』三一〇～三二頁
- (15) 『曹洞宗意綱要』五九頁
- (16) 菅原二〇二一 b
- (17) 『禪戒の大意』四頁
- (18) 『禪戒訣註解』、『曹全』「禪戒」三四六頁上段
- (19) 『禪戒の大意』七頁
- (20) 『禪戒の大意』七頁
- (21) 『禪戒の大意』七頁
- (22) 『通俗曹洞宗の安心』五頁
- (23) 『通俗曹洞宗の安心』二三頁
- (24) 『通俗曹洞宗の安心』二三頁
- (25) 『通俗曹洞宗の安心』二七頁
- (26) 『禪宗綱要』一九三頁
- (27) 『禪宗綱要』一九三頁
- (28) 『禪宗綱要』一九二頁からの取意
- (29) 菅原二〇二一 a
- (30) 齋藤二〇二五
- (31) 『丘講話』一〇二頁
- (32) 『月舟和尚遺録』、『曹全』「語録」二三〇頁上段
- (33) 菅原二〇二一 b
- (34) 『丘講話』二頁
- (35) 『丘講話』二頁
- (36) ともに『曹全』「禪戒」所収
- (37) 菅原二〇一八
- (38) 菅原二〇二〇
- (39) 『叢林藥樹』卷上、『曹全』「禪戒」二七頁上段
- (40) 「第六章・第一〇節 喝玄・雄禪の二禪師と戒儀復興」、『永平寺史（下）』九三二～九五六頁
- (41) 『傘松日記』、『続曹全』「法語」①四五〇頁上段、②③四五三頁下段、④四五八頁上段
- (42) 「加行ノ因縁」、『若州永福和尚説戒』坤卷、『曹全』「禪戒」一七三頁上段
- (43) 「自序」、『永平丈室夜話菩薩戒義』、『曹全』「禪戒」二一五頁上段
- (44) 『傘松日記』、『続曹全』「法語」四五六頁上段
- (45) 菅原二〇二〇
- (46) 『仏祖正伝大戒訣』卷上、『曹全』「禪戒」九一頁
- (47) 『禪戒伝耳録』、『曹全』「禪戒」三九〇頁下段～三九二頁上段
- (48) 『仏戒俚語』七五丁表～七六丁裏
- (49) 『続曹全』「禪戒」三六一頁下段～三六三頁上段、本項は「筑前州観世音寺戒壇院住持比丘燈運照記」とあり、更に執筆時期も「寶永五年（一七〇八）佛歡喜日」とある。
- (50) 『戒法私記傳』五丁表～七丁裏

(51) 本書の複写を閲覧したが、入手経緯に不明な点があるため、名称紹介のみとする。

(52) 菅原研州二〇二〇

(53) 『禪門戒會辨解(完)』七八丁裏

(54) 『禪門戒會辨解(完)』七九丁表

(55) 『禪門戒會辨解(完)』七九丁裏

(56) 『禪門戒會辨解(完)』一九丁裏

(57) 「加行ノ因縁」、『若州永福和尚説戒』坤卷、『曹全』「禪戒」一七二頁下段

(58) 『弘戒法儀』二四丁表

(59) 『授戒日規』一〇丁表、訓読は筆者

(60) 『禪門戒會辨解(完)』七九丁裏〜八〇丁表

(61) 「雜記」、『大梅拈華録』卷四、『続曹全』「語録二」二六三頁下段、訓読は筆者

(62) 『禪門戒會辨解(完)』七三丁表〜裏、原典の訓点に従って訓読した。

(63) 『若州永福和尚説戒』乾卷、『曹全』「禪戒」一四三頁下段

(64) 『禅学質疑解答』五二〜五四頁の取意

参考文献

《一次資料》

隠元隆琦編正『弘戒法儀』『授戒日規』合冊本、刊記無し・江

「禪戒一如」と「禪戒双修」(菅原)

戸期版本と推定、筆者所持

推翁禪扣『仏戒俚語』亀源寺蔵版・天保一二年(一八四一)、

筆者所持

編著者不明『戒法私記傳』書写年時不明、愛知学院大学図書館

情報センター所蔵・禅研究所配架(請求番号 383.038)

曇瑞禅苗『禪門戒會辨解(完)』書写年時不明、筆者所持

曹洞宗務局編『曹洞宗務局普達全書』曹洞宗務局・明治二二年(一八八九)

大内青巒『曹洞教会修証義聞解』鴻盟社・明治二四年(一八九一)

一) 滝谷琢宗『曹洞教会修証義筌蹄』明教社・明治二六年(一八九三)

二) 秋野孝道『禪戒の大意』梅檀寮・明治三八年(一九〇五)

秋野孝道『通俗曹洞宗の安心』一喝社・明治四五年(一九一〇)

二) 原田祖岳『禅学質疑解答』丙午出版社・大正六年(一九一七)

曹洞宗務院編輯『現行曹洞宗宗制法規類纂』鴻盟社発行・大正七年(一九一八)

大内青巒『曹洞教会修証義講話』鴻盟社・大正一一年(一九二二)

二) 丘宗潭提唱・丘球學編輯『曹洞宗意綱要』鴻盟社・昭和四年(一九二九)

秋野孝道『禅宗綱要』丙午出版社・昭和四年(一九二九)

「禪戒一如」と「禪戒双修」(菅原)

丘宗潭提唱・岸澤惟安編『改訂佛祖正傳禪戒鈔講話』鴻盟社・

昭和六年(一九三二)、引用時には「丘講話」と略記

曹洞宗務院教学部『曹洞宗宗旨綱要』曹洞宗務院・昭和九年

(一九三四)

曹洞宗宗務院編輯『曹洞宗宗制』松田刷司所発行・昭和一七年

(一九四二)

曹洞宗宗務廳編纂『曹洞宗宗制』佛教年鑑社発行・昭和二一年

(一九四六)

鏡島元隆・櫻井秀雄監修『曹洞宗選書』第五卷・教義』同朋

舎出版・昭和五七年(一九八二)

曹洞宗全書刊行会『曹洞宗全書』『続曹洞宗全書』曹洞宗全書

刊行会刊、引用や参照時には『曹全』『続曹全』と略記し、

巻号と頁数・段数のみで示した。

《二次資料》

永平寺史編纂委員会『永平寺史』上下巻、大本山永平寺・昭和

五七年(一九八二)

岡田宜法〈修訂復刻〉修証義編纂史』曹洞宗宗務庁・昭和六

一年(一九八六)

曹洞宗人権擁護推進本部編『曹洞宗ブックレット宗教と差別

〈12〉『修証義』について考える「旃陀羅・修証義」に関する

専門部会中間報告』曹洞宗宗務庁・二〇〇二年

曹洞宗総合研究センター編『曹洞宗近代教団史』曹洞宗総合研

究センター・二〇一四年

齋藤隆信「布薩戒と念戒一致」、『佛敎大学』仏敎学部論集』

九九・二〇一五年、齋藤二〇二五

菅原研州「瞎道本光『禪戒口訣或問』の研究」、『禪研究所紀

要』四六・二〇一八年、菅原二〇一八

菅原研州「洞門授戒会作法成立の一考察」、『禪研究所紀要』四

八・二〇二〇年、菅原二〇二〇

菅原研州「洞門における『教授戒文』の作法的意義につい

て」、『愛知学院大学教養部紀要』六八一〜三合併号、菅原

二〇二一 a

菅原研州「丘宗潭の思想研究」、『愛知学院大学教養部紀要』六

八一〜三合併号、菅原二〇二一 b

附録 『三國傳來戒壇記』(仮題) 仏戒相承論 翻刻資料

※凡例

・当資料は、筆者所持の『禪門戒會辨解(完)』所収の『三國傳來戒壇記』(仮題) 仏戒相承論を翻刻したものである。解題は本論を参照されたい。

・丁数は『三國傳來戒壇記』(仮題) 仏戒相承論』該当分として記載。【】内に数字・カナで丁数・表裏を略記した。

・翻刻時の行数・字数などは原典に従った。へは割注である。

・漢字の字体は概ね原典に従った。

・踊り字は原文の通りに反映させた。

・確認された誤字は翻刻文の下部に指摘した。

【71オ】

三國傳來戒壇記

天竺國戒壇乃是如來成道后第十年時樓至菩薩初築梵壇

爲三比丘而請受戒法佛即於祇園精舍外院東南之隅建戒壇

場親諸伏与俱授法是天竺得戒始也漢土者則後漢明帝永

「禪戒一如」と「禪戒双修」(菅原)

平十四年(辛未)司空(三公官名)劉峻后宮陰夫人等出家受戒
(時)日本景

行天皇元年當是支那國得戒之始也然只受三掃戒而無有具足戒

也其後曹魏第三代齊王嘉平二十(庚午)曇摩迦羅來至洛陽立具足戒羯磨(當日本神功皇后五十四年甲戌羯磨作法也)即是朱士(官人通名)受戒之始也東晉四代康帝建元元年癸卯曆尼淨檢本法得戒未建

【71ウ】

戒壇(當日本仁德帝三十一年癸卯)其後南宋三代文帝元嘉十

一年甲戌天

竺求那跋摩來南林寺建戒壇而普度僧尼并男女(當日本允

恭天王二

十三年甲戌)是支那國戒壇之始也李唐第八代肅宗帝遭安史乱

國用罄故至德元年宰相裴賣度牒名曰香水錢模百緡得度

(緡貫也則百緡百貫文也)富者受之貧乏士不能度也(當日本孝

謙天王八年)代宗帝

憐之敕大興禪寺建立方等戒壇即是大乘戒壇之始也吾日

本國戒法起者聖武天王天平七年(乙亥)大唐東都大福禪寺

「禪戒一如」と「禪戒双修」(菅原)

道璿律師來朝日本國弘三墓巖戒法二大安寺行表年七十三法臘五十三而重受然未建戒壇其後十九年孝謙天王勝宝六

【72才】

年(甲午)支那白塔寺鑑眞和尚入朝盛弘三戒法於三東大寺建立戒壇聖武帝入壇受戒是日本國戒壇之始也此鑑眞和尚天台四代祖也從弘景禪師受具足戒弘景南山道宣律師也親度授具也去勝宝六年(甲午)四月五月初於大佛殿前聖武帝登壇受菩薩戒是再受也同五月朔日帝勅臣卿令建立戒壇院勝宝七年(乙未)九月造成乃戒壇院移舍那殿法壇建立之後已曆八年淡路廢帝重戒法且憐人民天平宝字甲午勅建筑紫觀音寺下野藥師寺於此兩寺戒壇令戒法然後曆六十二年嵯峨天皇弘仁四年癸卯慈覺大師任傳教大師素意於

【72才】

延曆寺建立戒壇普授戒法其後及二百五十年後朱雀院之御宇長曆年中山門与三井霍執教三井沙弥不入山門戒壇三井明尊奏聞於園城寺建立戒壇帝長久二年五月勅諸宗明匠令三井寺戒壇立也否先律宗灌昶法相經教三輪齋度叢嚴良眞密宗深覺皆上表山門堅不許之寺門上表五度白河院敕使治部卿源隆俊朝臣既敕許三井寺戒壇永保元

論の誤記

年(辛酉)六月九日山門衆徒頗成強訴燒徹園城寺三國戒壇記竟(叡山延曆寺三井園城寺)

《以下、「(仮題) 仏戒相承論》

吾曹洞宗永平道元禪師之所傳戒法血脉不伺上來是

【73才】

故稱禪門戒所謂宗祖道元禪師從天童如淨禪師心印相傳前夜先預入室傳戒也如其教授戒不伺他家言也後學將參可不知焉本朝曹洞宗永平所傳禪門戒方法記仗祖正傳并大戒血脉云夫仗戒禪門之一大事因緣也解云仗戒禪門戒之義也此戒法并十六條仗戒謂也所謂三歸戒者大乘小乘一切諸仏戒根本也三聚戒大乘小乘諸戒損盡也禪門達磨宗也又佛心宗謂也一大事云仗心印又是第一義諦也是仗乘仗戒并戒也蓋宋朝已前祖師乘戒不二心印外別十六條之羯磨儀式立也宋朝已來仗心印仗戒分別并戒十六條之羯磨儀式立也元祖入宋時天童山如淨和尚入禪室一仗心印單傳前夜先預此并十六條戒傳授元來乘戒不二雖禪室不二內乘戒分別末世救弊善巧方便也仗心印外不立三戒儀時兒孫宗弊生是故防非止惡儀戒立也此戒儀以悟未悟道俗平等接

【73才】

化^{スル} 大慈大悲門也^{ナリ} 是ヲ因縁ト云所謂宋朝ヨリ前ノ禪

祖ハ理戒ニ依ル是ヲ道具戒定是戒ト謂也吾宗乘戒不二
正助一如也トイエ氏伏心印ノ外ニ戒儀ヲ立テ正業ト両
輪合シテ伏祖妙道ヲ相續スル也夫我宗ハ達磨大師最上
乗ノ禪ヲ以テ宗旨トス乃チ是仏心印ナリ是レ吾宗ノ正業

【74オ】

中ヨリ十六條ノ伏戒ヲ分ケ出シテ以テ宗旨ノ助業トス
即チ是子孫ヲ救ノ善方便ナリ蓋シ夫レ正因仏性ノ故ニ
伏心印也縁因伏性ノ故ニ不二ナリ此ノ不二ノ中ニ於テ
二徳ヲ立テ伏種ヲ紹續ノ或ハ凡或ハ聖平等ニ接取シテ
同ク此ノ毘盧性海ニ皈入セシムルモノナリ夫レ把定ス
ル時ハ三即一仏心印ナリ若シ放行スル時ハ三徳三身也
是ヲ拳テ一大事因縁ト云ナリ灵山又靈鷲山是釈迦牟尼
世尊ナリ少林又嵩山是達磨大師ナリ曹溪ハ是六祖慧能
大師ナリ洞山是良价又悟本大師也天童是如浄禪師ナリ

【74ウ】
永平是日域曹洞初祖道元伏法禪師ナリ釈迦牟尼仏ヨリ
永平元祖又五十一代餘人雜ヘス嫡々相承シ來ル故ニ今
到^ル吾^ニト云吾^ニ今^ス附^ス汝^ニハ此^ハ汝^ハ今^ハ戒^ス弟^ニナリ^ト謹^ス按^スハ是^ハ永^ハ平^ハ言^ハ乎^ト大

「禪戒一如」と「禪戒双修」(菅原)

宋淳熙己酉九月

望且東林(寺号)敞和尚(虚菴名也)在天台日(天台山万年寺)

於^テ維^ニ摩^ニ至^ニ (方丈之事)示^ス

西和尚云(日本建仁寺荣西禪師也)菩薩戒者(禪門十六條、伏

戒也)禪門之一大要因

縁也(是前篇辨也)雖^レ然^レ爲^ニ後^ニ學^ニ再^ニ辨^ス夫^レ吾^レ達^レ磨^レ禪^ハ六^ハ度^ノ

禪ニ

アラズ如来最上乘直指單傳ノ禪ナリ是ヲ伏心印ト云夫

禪ハヒトエニシメスノ形字ナリ何ニ^コヲ單^ニ示^ト云ニ

名^ニ相^ニ不^レ立^レ不^レ攀^ス階^ヲ梯^ヲ直^下人^々心^性指^出シ^テ頓^ニ成^佛セ^シ

【75オ】

ムルガ故ニ直指人心見性成伏ト云也是レ吾ガ宗ノ禪ナ

リ是故ニ伏心宗ト称スコレ困玄深遠不可思議之宗旨也

是故ニ戒義モ亦他家ニ異ナリ所^レ謂^ニ十^重一^々羯^磨ス^ト雖

凡^ニ曾^テ戒^相ニ隨^セズ梵^網經^云不^レ取^ニ正^戒相^ノ亦^無邪^念心^ノ

又云^ク諸^法真^實相^不生^亦不^滅乃^至亦^不來^不去^如是^一心^中

乃至是^レ名^ニ第^一道^ノ亦^名摩^訶訶^衍 (云云)乃^チ是^レ我^ガ禪^門之^一大

事^因縁^ト云^也汝^ハ是^レ榮^西ノ航^レ海^來問^ニ禪^於予^ニ (予^ハ虚^菴ノ因

先^授此^戒 (是^レ伏

「禪戒一如」と「禪戒双修」（菅原）

心印ヨリト先云ト「故先云」法衣應量器坐具宝瓶拄杖白拂不遺一物授華ハ（已上）

悉是戒具ナリ」因テ茲觀之洞濟一轍ニ（洞下洞山下永平濟下臨濟下建仁）以テ此戒法ヲ相續事一大事ナリ

【75ウ】

禪門戒儀規授戒傳戒式ニ汝能護念ノ（持之義也）莫レ令レ失墜ニ至切至切（至到相續事一大事ナリ）

所レ謂元祖永平先最初建仁榮西同明全ニ參シ玉ヲ榮西禪

師遷化之后明全禪師ニ依テ因シテ受戒シ玉ヲ其戒即チ禪門十六條ノ并戒也其レ后明全ニ隨侍シテ入レ宋シ玉イテ終

ニ登ニ天童ニ如淨禪師ヲ拜テ身心脫落脫落身心ニ投着シ

即チ如淨禪師ノ禪室ニ入リ釈迦牟尼ノ如淨マテ五代嫡々相兼ノレ伏印ヲ二頭ノ相燈ノ下ニ面授受相續シテ

伏ヨリ第五十一世ノ嗣書ヲ親傳シ玉ヲ其親傳ノ前夜先ズ預メ此ノ禪門十六條ノ并戒ヲ傳受シ玉ヲ也其ノ傳受

【76オ】

ノ儀式ハ即チ入室シテ方法儀式ノ終リ松燭ヲ点ノ戒法ヲ面授シ玉ヲ是レ傳戒之儀式也然ハ先最初建仁明全尚ヨリ受戒シ其後又天童ノ室ニ入テ傳戒シ又同ク室ニ

入テ傳法シ玉ヲ是レ故吾永平下如キハ受戒ト傳戒ト傳法

ト三室ナリ然建仁受所レ戒法禪門十六條并戒ナリ故ニ洞

濟一轍全無ニ他岐ト道也然ハ吾宗伏心印單傳ハ證契即通

ノ故ニ一師印證ニシテ必再傳ナシ禪門并戒ハ伏性平等

ノ因緣一念解語發菩提心ノ故ニ幾度モ受戒シテ伏種ヲ

增長スベシ夫レ吾禪門并戒ハ他家ノ戒儀ニ不レ同所謂準

【76ウ】

嚴云初發心時便成正覺以爲戒躰梵網瓔珞伏性平等因緣

一念解語發菩提心以爲戒用是故ニ戒相ノ立テ羊戒室ノ

設ケ羊猶如教授戒文心地ヲ以テ是ヲ談ス其戒相說トイ

エ氏曾テ戒相ニ帶隨セズ窠ニ夫夜半正明天曉不露ニシ

テ凡夫ニ乘ノ知ル所ニ非ス是故不レ取正戒相亦無邪念心

計我着相者乃滅盡取證人觸所非ズ此ノ更ヲ以テ故

吾力禪門戒ト元來永平最初二建仁明全和尚ヨリ授戒シ

玉ヲ其時自家ノ玄流ヲ辱シテ其終二并戒ハ禪門ノ一大

事因緣等ノ語ヲ以テ授戒ノ證據ニナシ元祖エ授与セラル

其後元祖ハ明全和尚ト入レ宋シ氏終ニ明全示寂セラル夫

ヨリシテ元祖ハ五山十利等明眼ノ宗匠ニ參見シ終ニ天

童山ニ登テ如淨禪師ノ室ニ入テ一大事ヲ明了シテ禪門
戒法并ニ伏々祖々ノ嗣扨ヲ面授相續ノ歸朝シ亦復建仁
ニ錫ヲ留メ次ニ深艸ニ庵居シ玉フ時ニ公卿大臣崇敬ノ
伽藍ヲ建立シラレケリ寺号興聖宝林禪寺ト云即開堂演
法盛ニ興行ス因出家ノ爲ニ此ノ禪門戒ヲ授与シ給フ其
時授戒證據ニ新ニ血脉ヲ製作シ授ケ玉フ此ノ血脉ヲ製
シ給フニハ重々ノ意味アリ先ズ吾力此ノ相傳ノ并戒ハ

【77ウ】

乘戒不二ノ故ニ嗣扨ノ系圖ニ慣フテ(是乎非乎高眼着)此ノ血脉
ヲ製テ授戒ノ證據トシ玉フ所レ謂禪門戒ハ他家戒儀ニ不
同故ナリ最初建仁明全和上ヨリ此ノ戒ヲ受ケ給フ時明
全和上スシノ黄龍派ノ玄流祖其名字ヲツラ子タルヲ以
テ此ノ戒ヲ授与スル證據トセラル然バ濟家ニ相傳スル
戒法毛禪門十六條ノ并戒ニシテ毛頭相違ナシ是故ニ今
ノ血脉ニ濟下洞下ノ祖々ヲ連名シタリマタ最初明全ヨ
リ受戒シ玉フ其ノ戒相ノ厚キ事ヲ感じテ洞濟ニ轍全無ニ
他岐ニ云者ナリ第三ニ夫レ伏心印單傳ノ嗣扨ハ證契即通
【78才】
ノ故ニ容易ニセス今此ノ伏戒ハ伏性平等因緣ニ念解語

「禪戒一如」と「禪戒双修」(菅原)

發菩提心ヲ以テ故ニ國王大臣乃至比丘比丘尼姪男姪女
變化迄解法師語ニ尽受得戒流通三世一切衆化々不絶金
說

ヲ感得ノ元祖新ニ血脉ヲ製テ道俗具用ノ以テ平等一致
ニ他地皈入セシムルノ大慈悲門ナリ弟子等宜ク元祖ノ
深意志ヲ察得スベシ是故ニ吾永平下ノ戒儀ハ他家ニ異
ナリ參知ス可シ元祖如是伏戒ヲ單傳シ來テ永平大乘總
持大慈等ノ古刹ノ室内ニ是ヲ單傳セリ然ニ中古ヨリ只
其血脉ノミヲ相傳シテ法式ヲ失ヒ傳式方法一向ニ絶タ

【78ウ】

リ粵ニ大乘月舟宗胡禪師出世ノ此ノ戒儀式法ヲ再興セ
ラレテヨリ以來日本洞門一宗盛ニ今興行スルヲナリ興
行スルトイエ比此ノ戒ノ意根ヲ委クセズ其法式亦禪派
ノ戒式ヲ混雜セリソノ意根トハ此ノ并戒ハ梵網儀疏并
戒六種方法ヨリ出テ唐宋諸宗祖師盛ニ興行ス吾禪祖是
ニ順ジテ羯磨ヲ立ナリ或ハ叡山傳教大頭戒論ヲ着シテ
大乘圓頓戒ヲ立ルナリ法嗣ノ光定大師ハ一心戒文ヲ着
ノ此ノ戒ヲ謂テ達磨ノ一乘戒ト説キ玉フ雖然傳教家ニ
血脉異説アリ吾ガ禪祖ノ如キハ如來ヨリ二十八代達磨

師の脱字

「禪戒一如」と「禪戒双修」（菅原）

【79オ】

ニ到リ又六傳シテ惠能ニ至リ又十九傳ノ永平ニ及ス其戒相ノ説キ羊戒室ノ設羊他家ニ異ナリ猶更教授戒文如以三心地ニ是通云受戒超越三際證契聯綿古今（云云）是レ禪門戒ノ儀也此ノ戒ノ儀式曾テ加行獨リ懺悔捨身等ノ異説ナシ所謂永平ノ天童ヨリ扨傳シ玉フ傳戒儀規本ニモ見エズ復正法眼藏授戒ノ篇ニモ見ヘズ案スルニ今時諸道俗男女等七ヶ日加行及戒資銅指闍入室不受戒輩類多有誠以テ元祖ノ本意ニアラザル事思慮スベシ粵大正黙紹禪師選集宋朝禪戒方法通記ヲ拜覽シテ其ノ旨

受の誤記

【79ウ】

ヲ得タリ亦復吾カ傳戒儀規本ヲ接スルニ加行及獨懺壇上等ノ設ヲ云ハス戒室莊嚴ヲ指南スルノミ又云若シ人受戒セント欲セバ其ノ前日或ハ當日諸戒師得戒スト（云云）復タ次ニ懺法ノ儀ハ教授戒文我昔所造ノ四句ノ文ニテ身心内外臣ニ清淨ナルヲ得タリ捨身ノ行者一向ニ見ヘス但シ梵網身臂指焼供一類一伏一文アリトイエ臣吾宗抑止門トテ不許之義也

右ノ通りニ依テ七日ノ加行ヲ一日撰シ戒資錢ヲ二百銅

【80オ】

ニ縮メ其ノ間暇ナキ土或ハ貧乏ノ輩ヲ教テ二千五百有餘人授戒血脈施爲ノ以テ元祖ノ深意ニ酬イ上ル夫レ三國傳來戒壇記云支那代宗皇帝勅大興禪寺建立方等戒壇教貧乏之士授戒即是大乘戒壇之始也（云云）乃チ是レ志願相合セリ然ルニ大興禪寺ノ時ハ戒壇ト称ス復台家等ノ宗皆ナ以テ戒壇ト云但シ吾カ元祖ノ時ハ戒室ト傳來スヒソカニ惟ミレバ元祖ノ授戒道場儀式ハ唯伏与伏餘人所不見（云云）

大乘曇瑞苗禪師禪門戒會辨解大尾