

親鸞の袈裟観

大門 照 忍

被袈裟西向拜、当日所没処、為弥陀仏作礼、以頭腦著地、言南無阿弥陀三耶三仏檀（大阿弥陀經卷下）

一

袈裟 *Kassaya* の起原は、萍沙王が仏弟子と外道とを弁別できる衣服を乞願し、仏は畦畔の形にちなんで、阿難に割截衣を作らしめられたといい、截縷と染色とが特色であったと伝えている。⁽¹⁾ 釈尊は、過去・現在・未来の諸仏、仏弟子すべてこの袈裟を受用する所以を説かれ、三衣の製作を許されたとある。

日本の高僧のなかで、袈裟に関する思索と行持をまとめているのは、道元を首とするといっている。『正法眼蔵』袈裟功德、伝衣などには、受持袈裟に即して行証が語られ

ている。三衣の護持については、律家において撰衣界に諸種の自然撰衣界をあげ、さらに勢力と四礙を示し、あるいは作法撰衣界を立てて、肉体的にも心理的にも離衣を制誠している。

三十尼薩耆波逸提法においても、長衣戒、⁽³⁾ 離衣戒、月望衣戒、取非親尼衣戒、浣故衣戒、乞衣戒、過分取衣戒、などを列ねているが、沙門としての受持袈裟の重要性を察知せしめるものである。

道元は、袈裟を「仏身ナリ、仏心ナリ」といい、⁽⁴⁾ 受持袈裟を「コレ如来ヲミタテマツルナリ、仏説法ヲキクナリ、仏光明ニテラサルナリ、仏受用ヲ受用スルナリ、仏心ヲ単伝スルナリ、仏随ヲエタルナリ」⁽⁵⁾ 「袈裟ハ仏弟子ノ標幟ナリ」⁽⁶⁾ 「袈裟ヲ受持セントモガラノ、作仏セザルアラザル

ナリ⁽⁷⁾と讃嘆し、「諸仏ノ袈裟ノ体色量ノ、有量無量、有相無相⁽⁸⁾」を究尋し、搭袈裟法、浣袈裟法について詳説し、特に在宋時の体験を「悲喜ヒトカタナラズ、感涙千万行⁽⁹⁾」と記している。

浄土教においても袈裟尊重に变りはない。『大經』において、八相示現の出家作法では「捨⁽¹⁰⁾珍妙衣⁽¹¹⁾而著⁽¹²⁾法服⁽¹³⁾、剃⁽¹⁴⁾除鬚髮⁽¹⁵⁾端⁽¹⁶⁾坐樹下⁽¹⁷⁾」と説かれ、四十八願の第三十八願、衣服隨念の願に、「如⁽¹⁸⁾仏所讚⁽¹⁹⁾法妙服⁽²⁰⁾」とあり、自然在身の袈裟をあげて、裁縫・染治・浣濯の要なきことを誓い、「東方偈」には觀音の間仏に「整服稽首問」の作法を述べ、靈山見土では、阿難の「起整⁽²¹⁾衣服⁽²²⁾正⁽²³⁾身西面⁽²⁴⁾」(大阿彌陀經では、「被袈裟西向拜」とある)としての礼拝を説く。また『觀經』の三福行について、善導は父母を世間福田、仏を出世福田の極とし、仏在世の時、飢饉に際し一比丘が三衣を売却してかえた一鉢の飯食を供養したのに対して、仏は「三衣者即是三世諸仏之幢相⁽²⁵⁾」であるから、この飯食を消しえない、ただ汝の父母に三帰依を受けしめて給せよと教えられた故事を引証している。

源信は、助道資縁のテーマで在家と出家について述べ、出家には上・中・下の三根を分けて根機相應の乞食を示し、特に『大集經』卷五三の文(親鸞、道元も自著に引用)を引き、

破戒比丘でも被袈裟の徳により護持養育されねばならぬ所以を論じ、同經卷五六の文によって、如來の果報を三分し、第三分が破戒着衣の比丘に供給されること、また弥勒に命じて持戒・破戒ともに袈裟着用の者の資具を乏少なからしめよとの仏意を明らかにしている(西方指南抄下末の出典)。元祖法然が「こきすみぞめの衣⁽¹³⁾」を受用して説法されたこと、年来所持の南岳大師相承と伝える慈覺大師の九条袈裟を、入寂にあたりて着用されたことも知られている⁽¹⁴⁾。

なお、東大寺で講説の際、聴衆が「袈裟をしのけて」隨喜礼拝したとあるのは、前掲の靈山見土の文と対比して興趣深いものがある。

ところで、非僧非俗、愚禿の生涯を貫き、無戒名字の比丘として「われはこれ賀古の教信沙弥の定なり」と仰せられた宗祖親鸞の教学および行持において、袈裟はいかなる意義をもったであろうか。小論は、この問題につき、特に道元の受持袈裟に対比して、宗祖の袈裟に対する考え、および受持に対する領解を窺おうとするものである。

二

まず、宗祖の袈裟観を知るに足る資料をあげる。(1)『口伝鈔』一切經御校合の事、(2)『頭浄土真実教行証文類』化

身土巻、「愚禿悲歎述懷和讃」、(3)六角夢想の資料、『本願寺聖人親鸞伝絵』、『親鸞夢記』、(4)宗祖寿像、『改邪鈔』などである。

(1)に伝える開寿と宗祖との問答は、袈裟を著用して魚食する意趣を、「まれに人身をうけて生命をほろぼし肉味を貪する事はなはだしかるべからざることなり。されば、如来の制誡にもこのこととにさかむなり。しかれども、末法濁世の今時の衆生、無戒のときなれば、たもつものもなく破するものもなし。これによりて剃髮染衣のそのすがた、ただ世俗の群類にころおなじきがゆへに、これらを食す⁽¹⁶⁾」と答えるところに、「化巻」所引の『末法灯明記』の思想を窺わしめるものがある。さて「とても食する程ならば、かの生類をして解脱せしむるやうにこそありたくさふらへ」との悲心から、「これによりて袈裟はこれ三世の諸仏解脱幢相の靈服なり。これを着用しながらかれを食せば、袈裟の徳用をもて済生利物の顧念をやはたすと存じて」の所作であるといひ、「冥衆の照覧をあふぎて人倫の所見をはばからざること、かつは無愧無愧のはなはだしきになり⁽¹⁸⁾」と述べられたという。ここには、袈裟功德の絶対的肯定と無戒の比丘の自覚とがあり、おのずから非俗の相がある。「入道ども面々魚食のときは袈裟をぬぎてこれを食す」と

いう面々の意趣は、けだし袈裟に対する畏怖であって、魚に對する悲憫からではないであらう。しかし、宗祖は、魚食という非僧の慚愧に涙しつゝ、「世々生々の父母兄弟」やもしれない所食のために、着衣という非俗の行為を貫くのである。

この伝説が史実か否かについては、夙に諸種の批判があるけれども、その考証は別にして、宗祖の立場をよく示す伝説である。それでは、このような袈裟観の根拠は何であらうか。(2)は、それに答えるものである。

(2)の「化巻」に引用の『末法灯明記』には、袈裟に関する経証が多い。この書は、正像末の階降を詳らかにし、無戒名字の比丘の功德を説き、末法無戒の義を論証して正法時の制と末法時の制の差異を弁別して、三宝を断えざらしめようとするものである。引証の『大術経』取意文には、仏涅槃の後「千三百年袈裟變白⁽²⁰⁾」とあり、破戒の出家が在俗の相となることを説き、『大集経』卷五五取意文には、展転して八重の無価をあげ「若無漏戒、剃除鬚髮、身著袈裟、名字比丘為無上宝⁽²¹⁾」という。

「破=能身=衆生所=怖畏=故」の証明は、ただ受持袈裟にある。また『十輪経』卷三取意文「雖不^ニ少欲知足、剃除鬚髮被^ニ著法服。以^ニ是因縁=故、能為^ニ衆生=増=長善根、於^ニ

諸天人「開示善道」⁽²²⁾、『大集經』卷五五取意文「剃除鬚髮身著袈裟名字比丘、若有檀越捨於供養得無量福」⁽²³⁾、おなじく卷五三取意文「若打罵破戒、無知身著袈裟罪、同出三萬億身血。若有衆生為我法剃除鬚髮被服袈裟設不持戒、彼等悉已涅槃為印之所印也」⁽²⁴⁾などと同じ意味をもつ。

さらに、『賢愚經』卷一二取意文では、末世の「蓄妻俠子」の比丘さへも舍利弗・日蓮のごとく礼敬せよとあり、宗祖も「無戒名字の比丘なれど、末法濁世の世となりて、舍利弗目連にひとしくて、供養恭敬すめしむ」⁽²⁵⁾と讃詠されている。なお「化卷」末に前出の『大集經』卷五三「被服袈裟設不持戒、彼等悉已為涅槃印之所印也」を重ねて出し、また「不持禁戒剃除鬚髮著袈裟片一者」にも師長の想を作し、護持養育せよとの文も引き、さらに持戒せぬ者に対して迫害し、衣鉢、資生具を奪えば「壞三世諸仏真實報身」⁽²⁶⁾という文をも引用してある。

注目すべきは、前出の三文が『正法眼藏』「出家功德」⁽²⁹⁾に引証してある事である。道元が出家功德の証とした諸文を、宗祖が引用しておられるのは、名字の比丘でも袈裟功德に住持されているとの自覚を示すもので、非僧非俗の自覚と実践は、つねにこの反省に立っている。これを軽視、

あるいは無視して、宗祖の末法史観を正しく理解することはできない。

涅槃寂靜印に印せられる現証、それは如来の法衣すなわち袈裟の受持であるとの経説を宗祖も、道元も重視していたのである。「外儀は仏教のすがたにて、内心外道に帰敬せり」と悲歎されるのは、「如来の法衣をつねにきて」いながら袈裟に象徴される仏心に背反する矛盾を指し、一方では、無戒名字、蓄妻俠子の比丘でも袈裟を受持して、仏種不斷の僧宝であるから、舍利弗・目連の如く恭敬せよとの仏説に背き、「いやしきものになづけ」「比丘比丘尼を奴婢として」いる現状こそ袈裟功德への疑謗であると傷んでいるのである。

ちなみに、宗祖は経文のみを引き、律部の文を全く引用されない。

(3)の六角夢想の内容も、(2)の経証と一連のものと考えられる。この年時的な史的考証はいま別問題としておく。救世菩薩の相好について、「顔容端嚴の聖僧の形を示現して、白衲の袈裟を着服せしめ、広大の白蓮華に端坐して」⁽³⁰⁾とある意味につき、如意輪観音の儀軌を考えて、非僧非俗の相であると考証したのは、易行院法海師である(香月院師の説も同趣)。

「聖僧ノ形ハ非俗也。白納袈裟ハ在家ノ相ニシテ僧ニ非ル相ヲ示ス。コレ即吾祖ノ剃髮染衣ハ非俗ナリ、肉食妻帯ハ非僧ナリ」⁽³¹⁾と述べている。問題となる白衲の袈裟とは、体・色・量のうちの色にあたるが、青・黒・木蘭の壊色でない不正色の白色である。これが、「化巻」引用の「大衛經」に見える仏滅後一千三百年、袈裟變白の説に相応するという。無戒名字の比丘、蓄妻俠子、飲酒食肉して在家に同ずる比丘の相であるというのである。

夢告の「行者宿報偈」の原型が、『覺禪鈔』の如意輪部の別本軌にあることを論証されたのは、名畑崇教授である⁽³²⁾しかるに、『西方指南抄』中本に、「称名の行者常途念仏のとき、不浄をはばかりず、相続を要とするがゆへに。如意輪の法は不浄をはばかりず、弥陀・観音一体不二也」⁽³³⁾と記録されているから、如意輪法の念仏が、すでに元祖の教説に強調されていたと推考できる。故に六角夢想は、吉水入室以後と見るべきである。晩年の宗祖が、『西方指南抄』の前掲の文を書写される際に、六角夢想の思ひ出が去来したであろう。元祖の「不浄をはばかりず」というのは、宝思惟訳『観世音菩薩如意摩尼輪陀羅尼念誦法』文「不_レ簡_二在家出家飲酒食肉有_二妻子_一……誦_二此呪_一人_レ不_レ須_二作法_一、不_レ求_二宿日_一、不_レ求_二持齋_一、不_レ須_二洗浴_一、不_レ須_二

別衣、但誦誦皆悉成就」⁽³⁴⁾の意に相応するものであろう。さて『末法灯明記』に引用の『大悲經』卷三取意文「但使性は沙門行、自_二称沙門_一、形_二似沙門_一、尚有_二被_レ着袈裟_一者、於_二賢劫_一彌勒為_二首_一、乃至盧至如来、彼諸沙門、如是仏所、於_二無余涅槃_一、次第得_レ入_二涅槃_一、無_二有_レ遺余_一」⁽³⁵⁾という証明がある。『西方指南抄』下末にも「釈迦如来、当来導師弥勒慈尊に付属したまふにも、破戒・重惡のともがらなりといふとも、頭をそり、衣をそめ、袈裟をかけたらむものは、みな汝につくこそは、おほせられて候へ」⁽³⁶⁾と引証されている。まことに、袈裟が涅槃の印であり、仏子の証左であることは、宗祖御自身の領解であった。

(4)は、宗祖の着袈裟を窺うに足る資料である。まず、鏡の御影(西本願寺蔵)は、最も忠実に表現したものといわれている。安城の御影(東西両本願寺蔵)は、八十三歳の相好である。

両寿像ともに、袈裟は墨の五条袈裟であり、安城の御影では、『存覚袖日記』に『一、御袈裟ノ緒ハ白』と記しているように、威儀は白色である。『親鸞伝絵』にも、吉水入室以後の姿に、これを見ることができ。

なお、師法然の像(妙源寺蔵)も、威儀は白である。これにつき、井筒雅風氏は、六角夢想の白衲の袈裟と関連させ

て、「袈裟に対しても壞色を重んずる思想の他に純白の觀念を示すもので、墨袈裟の威儀(緒)の白を用うのと、また連なるものがあります⁽³⁷⁾」と述べ、「禪とともに渡来した宋代の白衣の觀音の形と色から来る思想はやはり俗衣としての白で、一層俗人に近い所迄おりてこられた事を示す⁽³⁸⁾」と指摘しておられるが、いかがであろうか。

ちなみに、覺如上人は、「裳無衣を着し、墨袈裟をもちゐる、しかるべからざる事」と提起して、『末法灯明記』の袈裟變白の文を引かれ、「末世相應の袈裟は白色なるべし、墨袈裟にをいてはおほきにこれにそむけり⁽³⁹⁾」と論じておられることも注目せねばならぬ。皆往院師は、前記の變白について、俗服説と法門衰微説という古人の二釈につき、それぞれ一義ありと認めている⁽⁴⁰⁾。なお、黒と墨染の相違について考慮されねばならない。

要するに、墨袈裟を著服して、白い威儀を用いるところに、深い自覚があらわれているといえるであろう。慧空師は、「当家ノ袈裟ハ台家ノ伝来ナリ、密家モ不_レ相違、五条七条ミナ同ジ、黒谷ノ御弟子ミナ天台ノ袈裟ナリ⁽⁴¹⁾」と考証し、僧鑑師は、袈裟が利他教化の相であると論述している⁽⁴²⁾。宗祖には、人師の意識なく、御同朋・御同行として群萌とともに生きられた。しかし、(1)(2)(3)(4)をとおして考えら

れることは、名字の比丘でも無上宝と讃嘆された仏説に、忠実に随順された祖聖の信念である。安城の御影、熊皮の御影などに見られる動物の皮で造られた日用品といったものは、きわめて非僧的なものであらう。しかし、それは既に「化巻」に引く諸経により予言されている末世の比丘の日常といえる。しかも、経説は、同時に末世名字の比丘といえども必須の相として、剃除鬚髮と著服袈裟とを明記している。

宗祖は非俗の印である剃除鬚髮、涅槃の印と經に説かれている受持袈裟を實踐し、比丘の威儀を護持された。これを守らなくては、もはや名字の比丘でさえなくなるのである。

三

前章において、受持袈裟の経説に対する宗祖と道元のある共通性を觀察し、また宗祖の特異性にも関説した。両者の差異の根元は、末法史觀の相違であり、「教信沙弥の定」といい、「愚禿釈親鸞」と称する立場と「入宋沙門道元」と称する立場との比較が考えられる。

また共通性は、『大集經』を中心とする受持袈裟の功德に対する領解である。

ところで、第一章において提起した二種の問題のうち、第二の受持に対する問題を考えてみよう。

道元には、袈裟を受持、あるいは頂戴、あるいは信受するという用語が多い。受持は最も多く、「袈裟功德」「伝衣」の文の中では、六四回も使用し、頂戴については、「生生世世ノ直遇頂戴」⁽⁴³⁾「常恒ニ頂戴護持ス」⁽⁴⁴⁾「衣ヲ伝持シ頂戴スル衆生」⁽⁴⁵⁾「袈裟ヲ受持頂戴スベシ」⁽⁴⁶⁾「毎日ニ頂戴シタテマツルベシ」⁽⁴⁷⁾「浣衣頂戴」⁽⁴⁸⁾「頂戴袈裟ノ文」⁽⁴⁹⁾「日夜ニ頂戴スベシ」⁽⁵⁰⁾「釈迦牟尼仏十二年中頂戴シテ」⁽⁵¹⁾「仏衣頂戴」⁽⁵²⁾（袈裟功德）、「生生世々直遇頂戴ヲシ発願スベシ」⁽⁵³⁾「コノ衣ヲウケテ頂戴シテ十二年」⁽⁵⁴⁾「礼拝頂戴スベシ」⁽⁵⁵⁾「頂戴袈裟ノ文」⁽⁵⁶⁾「日夜ニ頂戴スベシ」⁽⁵⁷⁾「十二年頂戴シテ」⁽⁵⁸⁾「仏衣頂戴」⁽⁵⁹⁾「頂戴合掌」⁽⁶⁰⁾（伝衣）などである。これに対して、宗祖の場合は、両語ともに本願の名号として用いられている。

「信樂受持」（大經卷下―化卷・略文類・愚禿鈔上、↓唯信鈔文意・淨土和讃）「汝好ニ持是語、持ニ是語ニ者、即是持ニ無量寿仏名」⁽⁶¹⁾（觀經―化卷、↓散善義―觀經集註）「聞、説ニ阿弥陀仏、執ニ持名号」⁽⁶²⁾（阿弥陀經―化卷、↓礼讃―行卷、↓元照疏―化卷・小經集註、↓略文類）「応ニ以ニ恭敬ニ心執持称ニ名号」⁽⁶³⁾（易行品―行卷・略文類、↓略文類、↓高僧和讃）「但聞ニ是十仏

号、執持在心」（易行品―行卷）「執持名号之真説」（略文類）「執持護念」（愚禿鈔）「可レ執ニ持本願醍醐妙藥ニ也」（信巻）とある。なお信受も同義に扱われ、「籌ニ量諸仏功德無量深妙ニ能信受」⁽⁶⁴⁾（十住毘婆沙論淨地品―行卷）「使ニ衆生聞而信受」⁽⁶⁵⁾（元照疏―信巻）「應ニ皆信受ニ」⁽⁶⁶⁾（龍舒淨土文―信巻）「信受本願前念命終」（愚禿鈔上）「本願名号信受して」（高僧和讃）「不可思議の仏智を疑惑して信受せず」（三經往生文類）「不可思議光仏の御なを信受して」（唯信鈔文意）などの例がある。もっとも、「受ニ持三帰」⁽⁶⁷⁾（觀經―愚禿鈔下、↓序分義―觀經集註）「不ニ必受ニ持読ニ誦方等經典」⁽⁶⁸⁾（觀經―散善義―觀經集註）「受ニ持五戒、持ニ八戒斎……持ニ沙弥戒」⁽⁶⁹⁾（同）のように、名号以外の対象を明示しているのは、今の所論に関わらない。

頂戴については、本願の徳を二十八喻で示し、十句をもってその利益を明し、二廻向の恩徳を讃嘆し、「良可ニ奉持ニ特可ニ頂戴ニ也」⁽⁷⁰⁾（行巻）とのべ、また大涅槃の証果を釈しおわるにあたり、往還ともに他力に由ることは、大聖の真言と天親・曇鸞の祖釈により明らかなる所以を讃嘆して「仰可ニ奉持ニ特可ニ頂戴ニ矣」⁽⁷¹⁾（証巻）といい、さらに化身土の因果を開説しおわりて、自ら仏祖の慈恩により本願に帰した事実を三願転入をもって語り、知恩報謝のために本書

を撰集し、つねに称念する慶喜をのべ、「弥喜_ニ愛斯_ニ、特頂_ニ戴斯_ニ也」(化巻)と結ばれている。

宗祖の用語の典拠は、善導の「同聞莫_レ不_レ奉行而頂戴_ニ」(散善義)にある。「念_レ報_ニ慈恩_ニ常頂戴_ニ」(法事讃卷上・般舟讃)「観音頂戴冠中住_ニ」(往生礼讃)「頂戴華冠_ニ垂_ニ璎珞_ニ」(般舟讃)などの例もあるが、今「散善義」をうけた宗祖の用例は、本願名号を信受した相であり、「専奉_ニ斯行_ニ、唯崇_ニ斯信_ニ」(総序)の意である。

道元の受持する袈裟は、「仏身ナリ、仏心ナリ」⁽⁶¹⁾「如来ヲミタテマツルナリ、仏説法ヲキクナリ、仏光明ニテラサルナリ、仏受用ヲ受用スルナリ、仏心ヲ単伝スルナリ、仏髓ヲエタルナリ、マノアタリ釈迦牟尼仏ノ袈裟ニ、オホハレタテマツルナリ」(袈裟功德)「諸仏ノ体相、スナハチ袈裟ナリ」⁽⁶³⁾「袈裟ヲ得スルハ、仏標幟ヲ得スルナリ」⁽⁶⁴⁾「ヒトタビ身体ニオホハシ、決定成菩提ノ護身符ナリ」⁽⁶⁵⁾「袈裟ハコレ仏身ナリ、仏心ナリ」⁽⁶⁶⁾(伝衣)といい、解脱服、福田衣、忍辱衣、無相衣、慈悲衣、如来衣、阿耨多羅三藐三菩提衣の名をあげている。また、「仏衣ヲ見聞シ、仏衣ヲ学習シ、仏衣ヲ受持スルコトヲエタリ、スナハチコレマサシク仏ヲ見タテマツルナリ、仏音声ヲキク、仏光明ヲハナツ、仏受用ヲ受用ス、仏心ヲ単伝スルナリ、得仏髓ナリ」⁽⁶⁷⁾とい

う。正しく、如来そのものの、仏の身心、仏説法、仏光明、仏の体相、仏の標幟、仏髓、菩提の護身符として受持されるのである。これを受持頂戴することが、見仏、聞法であり、仏撰受であり、菩提を護る直道というのである。

この「袈裟」の代りに「名号」とおきかえたら、そのまま浄土教の信受本願、信樂受持、執持名号の文章となるほどである。

元祖は、名号の勝徳をあげて、

名号者は万徳之所_レ歸也。然則弥陀一仏所有四智・三身・十力・四無畏等一切内証功德、相好・光明・説法・利生等一切外用功德、皆悉攝在_ニ弥陀一仏名号之中_ニ」⁽⁶⁸⁾
(選択集)

事理の観行定慧の功力・内証の実智外用の功德、すべて万徳無漏の所証の法門、みなことごとく三字の中に入さまれり⁽⁶⁹⁾(三部經大意)

とのべ、宗祖は、大行の文証に、
万行円修、最勝独推_レ於_ニ果号_ニ……機与縁熟、行満功成、一時円証_ニ於_ニ三身_ニ、万徳捻彰_レ於_ニ四字_ニ」(元照疏一行巻)

況我弥陀、以_レ名接_レ物。是以耳聞、口誦、無辺聖徳攬_ニ入識心_ニ、永為_ニ仏種_ニ」(同右)

仏名乃是積_レ劫薰修、攬_二其万徳_一、総彰_二四字_一(正観記卷下_一行巻)

以_二我心口_一称_二念一仏嘉号_一、則從_二因至_一果、無量功徳、無_レ不_二具足_一(用欽の文_一行巻)

とあげておられる。名号を信受する所以である。

受持の対象としての袈裟と名号の共通点を考えてみよう。蓮華色比丘尼の得道の因を、戯笑のために袈裟を着用した功徳とし、二生に迦葉仏に値遇して尼となり、「三生ニ釈迦牟尼仏ニアフタテマツリテ」(70)三明六通の大阿羅漢となつたように、「戯笑ノタメ袈裟ヲ著セル、ナオコレ三生ニ得道ス」(袈裟功徳。出家功徳にも引用)るのであり、「袈裟ハ第三生ニ得道スル先蹤」(道心)である。元祖は、弥陀真身の功徳につき、「即生、乃至三生に必得往生」(西方指南抄上本)とし、「係念といふは、三生の内にならず果遂すべし……阿弥陀経の已発願等は、これ三生の証也」(同、中本)と述べる。真宗では、三願転入の此土果遂と、『六要鈔』(75)にあげる自力称名―疑城胎宮―報土往生の三生果遂を立っている。

つぎに、宿善の有無、厚薄に注意して、「モシ宿善ナキモノハ、一生二生乃至無量生ヲ経歴ストイヘドモ、袈裟ヲミルベカラズ……袈裟ヲ受持センハ、宿善ヨロコブベシ」(76)

(袈裟功徳)「イマノ見聞スルトコロ宿善ヨロコブベシ」(同)「宿殖ノ善種ナキモノハ、袈裟ヲイムナリ」(伝衣)「宿殖ノ道種ナキモノハ、一生二生乃至無量生ヲ経歴ストイヘドモ、袈裟ヲミズ、袈裟ヲキカズ」(79)とまで言っている。

これも、浄土教でいえば宿善の有無、厚薄による聞法獲信の有無、遅速につき、『大経』往観偈、七祖の論釈に広く説かれ、宗祖・列祖一様に強調されているところである。さらに、聖徳太子について、道元は「聖徳太子、袈裟ヲ受持シ」(袈裟功徳)で講経されたことを述べ、「天子ノ撰録ナリトイヘドモ、スナハチ人天ノ導師ナリ、仏ノツカヒトシテ、衆生ノ父母ナリ」(80)と讃仰するのは、宗祖が「聖徳奉讃」で縷々讃詠し、三宝興隆と本願弘宣の徳を仰ぎ、「多々のごとくにそひたまひ、阿摩のごとくにおはします」「和国の教主聖徳皇、広大恩徳謝しがたし」と述べ、「儲君もし厚恩をほどこしたまはずば、凡愚いかでか弘誓にあふことを得ん」(親鸞伝絵)と、慕帰されるのと相通じている。つぎに、道元が「袈裟功徳」のなかで仏々祖々の正伝を「皇太子ノ即位ノゴトクナルナリ、俗ナホイハク、先王ノ法服ニアラザレバ服セズ」(81)と、喩説しているのは、宗祖が名号を信受する一念に「即生」する「即」の意につき、「即」はつくといふ、つくといふはくらゐにかならず

のぼるべきみといふなり。世俗のならひにも、くにの王のくらゐにのぼるお即位といふ……正定聚のくらゐにつくは東宮のくらゐのごとし、王にのぼるは即位といふ⁽⁸²⁾（一念多念文意）

と釈するのと同じ発想である。

このように、受持の対象が袈裟と名号とにわかれる理由は、一体何であろうか。まず考えられることは、道元の出家本位の立場と宗祖の非僧非俗の立場との差異であろう。道元は、「仏法ヲ会スルコト男女貴賤ヲエラブベカラズ」⁽⁸³⁾

（辨道話）「タダコレココロザシノアリナシニヨルベシ、身ノ在家出家ニハカカハラジ」⁽⁸⁴⁾（同）と坐禪得道を例証しているし、正法・像法時には「在家ナホ袈裟ヲ受持ス」⁽⁸⁵⁾（袈裟功德）ること、また「在家ノ人天ナレドモ、袈裟ヲ受持スルコトハ、大乘最極ノ秘訣」⁽⁸⁶⁾（同）ともいい、「在家ノ男女ナホ仏戒ヲ受持センハ、五条七条九条ノ袈裟ヲ着スベシ……シカアレバ仏子トナランハ、天上人間國王百官ヲトハズ、在家出家奴婢畜生ヲ論ゼズ、仏戒ヲ受持シ、袈裟ヲ正伝スベシ、マサニ仏位ニ正入スル直道ナリ」⁽⁸⁷⁾（伝衣）と、道俗平等を論じているけれども、晩年の思想は、「イマダ出家セザルモノノ仏法ノ正業ヲ嗣続セルコトアラズ、仏法ノ大道ヲ正伝セルコトアラズ……一代ノ化儀、スベテ在家得道セル

モノナシ、コレ在家イマダ学仏道ノ道場ナラザルユエナリ、遮障オホキユエナリ……出家人ノ破戒不修ナルハ得道ス、在家人ノ得道イマダアラズ」⁽⁸⁸⁾（菩提分法）とも、「帰仏ノトモガラ、スナハチ出家ス」⁽⁸⁹⁾（出家功德）「三世十方諸仏、ミナ一仏トシテモ在家成仏ノ諸仏マシマサズ……聖教ノナカニ在家成仏ノ説アレド正伝ニアラズ、女身成仏ノ説アレド、マタコレ正伝ニアラズ、仏祖正伝スルハ、出家成仏ナリ」⁽⁹⁰⁾（同）とも述べているように、出家至上主義に見える。そして、出家のしるしは、袈裟を第一とするのであり、

タトヒカミヒゲヲソレドモ、袈裟ヲ受持セズ、袈裟ヲニクミイトヒ、袈裟ヲオソルルハ、天魔外道ナリ⁽⁹¹⁾（伝衣）

の説示は、端的にその意を明している。

しかも、「袈裟功德」に引証する『悲華經』⁽⁹²⁾文には、釈迦因地の五百誓願のうち、袈裟に関する五願をあげる。その五事の聖功德は、世間・出世間にわたる袈裟の利益であり、「若我袈裟、不能成就如是五事聖功德者、即為欺誑十方世界、無量無辺阿僧祇等、現在諸仏、未來不応成、就阿耨多羅三藐三菩提作仏事も、没失善法、必定不能破壞外道」の志願に対して、宝蔵如来は「善哉善哉、大丈夫、汝所言者、是大珍宝、是大賢善、汝成阿耨

多羅三藐三菩提^二已、是袈裟衣服、能成^二就此五聖功德、作^二大利益^二と讃歎される。この意をうけて、道元は、袈裟が三世諸仏の仏衣であるけれども、同じ仏法の中でも、前述の発願に見るように「釈迦牟尼仏ノ法ノナカニシテ、袈裟ヲエタランハ、余仏ノ法ノナカニシテ袈裟ヲエンニモ、スグレタルベシ」⁽⁹³⁾と力説されている。

宗祖が開闡する横超の直道は、道俗男女貴賤をえらばぬ本願の念仏であり、「像末五濁の世となりて、釈迦の遺教かくれしむ 弥陀の悲願ひろまりて 念仏往生さかりなり」(『正像末和讃』)の史観にたち、「不知^レ末代^二旨際^一、毀^二僧尼威儀^一、今時道俗、思量^二己分^一」(化巻)と警醒されるものである。願力の信心は、受持の主体たる貴賤縉素、男女老少、造罪多少、修行久遠の差別が否定され、信受奉行の本質として、行善、頓漸、定散、正觀邪觀、有念無念、尋常臨終、多念一念、の執計も否定されること四不十四非(信巻)に示すところである。十方群生海は、本願名号を信受し頂戴するとき、凡聖、道俗、男女「皆同齊心^下歸^上、選^二択大宝海^一、念仏成仏」(行巻)である。この「皆同じく齊しく」が肝要である。

道元の受持袈裟が、日夜、行住坐臥に不離衣であり、但三衣の臥法にしても七条の上に坐具をおき、五条を着用し、

大衣を枕とするといわれる⁽⁹⁴⁾。「日夜ニ頂戴スベシ」(袈裟功德)との袈裟に対して、念仏者は、袈裟の有無をとわず「男女貴賤ことごとく、弥陀の名号称するに、行住座臥もえらばれず、時処諸縁もさはりなし」(高僧和讃)「弥陀大悲の誓願を、ふかく信ぜんひとはみな、ねてもさめてもへだてなく、南無阿弥陀仏をとなふべし」(『正像末和讃』)と受持し、禪の三默堂に対して、時処をえらばず称名するのである。

かかる弥陀法の伝承は、衣鉢を継ぐのでなく、ただ説聴によって成就する。元祖と宗祖の場合、『教行信証』後序において、元久二年の『選^二択本願念仏集^一』見写、および師上人の真影の図画、夢告による改名、師上人の真筆の恩恕など五項を記録して、

爾既書^二写製作^一、図^二畫真影^一。是專念正業之徳也、是決定往生之徴也。仍抑^二悲喜之涙^一、註^二由来之縁^一⁽⁹⁵⁾(化巻)と述べられる。「決定往生之徴」の「徴」の左訓に「シルシ」とあり、頭書には「徴字チ反アラハス」と記しているが、弥陀顕現の元祖に直参して、まさしく仏の印可を与えられた証明があり、あたかも靈山の会座における「説^二此經法^一、令^レ見^二無量寿仏及其国土一切所有^一」(大經卷下)の場を髣髴とさせるものがある。これを道元の「ヒトタビコノ仏衣正伝ノ道理、コノ身心ニ信受セラレン、スナハチ値仏ノ

兆ナリ、学仏ノ道ナリ……コノ袈裟ヲヒトタビ身体ニオホ
 ハン、決定成菩提ノ護身符子ナリト深肯スベシ」(伝衣)⁽⁹⁶⁾と
 いう袈裟観に対比すると、その性格がよくわかる。最後に
 考えるべきことは、袈裟も名号も、有相の世界にとどまっ
 てはならないことで、道元が「古仏イハク、コレ布ニアラ
 ブコレ絹ニアラズ、シルベシ袈裟ハ絹布ニアラザル、コレ
 仏道ノ玄訓ナリ」(袈裟功德)⁽⁹⁷⁾「所得ノ袈裟、サラニ絹布ノ
 論ニアラザルハ、仏道ノ仏訓ナリ」(伝衣)⁽⁹⁸⁾といい、商那和
 修の例をあげて、「在家ノトキハ俗服ナリ、出家スレバ袈
 裟トナル」(袈裟功德)⁽⁹⁹⁾「在家ノ時ハ俗服ナリ、出家スレバ
 袈裟トナル、コノ道理シヅカニ思量功夫スベシ」(伝衣)⁽¹⁰⁰⁾と
 述べる転成の道理、また「諸仏ノ袈裟ノ体色量ノ、有量無
 量有相無相、アキラカニ参学スベシ」(袈裟功德)⁽¹⁰¹⁾と説かれ
 る所以も、宗祖が『観経』『阿弥陀経』に隠頭をたて、単
 なる口称、定散自力の称名は受持でなく、大悲の願心、仏
 智の不思議を信受するところ、如実修行において真の受持
 があるとする意趣と共通するものがあるといえよう。

要するに、宗祖は、釈迦諸仏の弟子たる「無戒名字の比
 丘」⁽¹⁰²⁾として、袈裟を護持されたのであり、同時に「弥陀の
 一の御弟子」⁽¹⁰²⁾(浄土和讃左訓)たるべき金剛心の行人、現生
 正定聚の身において、名号を受持されたのである。

註

- (1) 五分律卷二十(大正二二・一三七a b)
- (2) 四分律卷四〇(同二二・一四二八—一四三四)
- (3) 十誦律卷二七(同二三・一九四c・一九五a)
- (4) 十誦律(大正二三・一五八b)
- (5) 摩訶僧祇律卷八—十一(大正二二・二九一a—三三四b)
- (6) 四分律卷六—十(同二二・六〇一c—六三四a)
- (7) 十誦律卷五—八(同二三・二九c—六三三b)
- (8) 正法眼藏(大内青巒校正・鴻盟社発行)九五頁
- (9) 同 九七頁
- (10) 同 一〇四頁
- (11) 同 一一七頁
- (12) 同 九七頁
- (13) 同 一〇八頁
- (14) 序分義(定本親鸞聖人全集九・九三頁)
- (15) 往生要集(真聖全一・九一八頁)
- (16) 同 (同 九二〇頁)
- (17) 拾遺古徳伝卷四(真聖全三・六八四頁)
- (18) 同卷四、卷九(同三・七五七頁、七六七頁)
- (19) 全卷四(同三・六八四頁、六八五頁)
- (20) 口伝鈔(定本親鸞聖人全集四・八三頁)
- (21) 同(同四・八四頁)
- (22) 中沢見明氏『史上の親鸞』九二頁
- (23) 赤松俊秀氏『親鸞』一六一—一六二頁

- (20) 大正二・一〇一三b—化卷
 (21) 同 一三・三六三b—化卷
 (22) 同 一三・六九四a—化卷
 (23) 同 一三・三六三b—化卷
 (24) 同 一三・三五四a、三五九b意—化卷
 (25) 同 四・四三四a—化卷
 (26) 定本親鸞聖人全集二・二一四頁
 (27) 大正一三・三五五b—化卷
 (28) 同 一三・三五四a—化卷
 (29) 正法眼藏七一〇頁
 (30) 定本親鸞聖人全集四・七頁
 (31) 御伝鈔講義、一四四頁、深励師の「御伝鈔聞記」一にも
 末世相応の相と説く
 (32) 「親鸞聖人の六角夢想の偈について」(真宗研究第八輯、
 五六頁—六六頁)
 (33) 定本親鸞聖人全集五、一二三頁
 (34) 大正二〇・二〇二
 (35) 同 一二・九五八a—化卷
 (36) 定本親鸞聖人全集五・三二三頁
 (37) 袈裟史・一六〇頁
 (38) 改邪鈔(定本親鸞聖人全集四・一三三頁)
 (39) 化身土卷講義
 (40) 叢林集四
 (41) 日溪學則隨聞記
 (42)
- (43) 正法眼藏九〇頁
 (44) 同 九九頁
 (45) 同 一〇一頁
 (46) 同 一〇四頁
 (47) 同 一〇七頁
 (48) 同 一〇八頁
 (49) 同 一〇九頁
 (50) 同 一一三頁
 (51) 同 一一七頁
 (52) 同 一一九頁
 (53) 同 一二五頁
 (54) 同 一二六頁
 (55) 同 九七頁
 (56) 同 一一六頁
 (57) 同 一二六頁
 (58) 同 一二六頁
 (59) 同 一二六頁
 (60) 同 一二六頁
 (61) 同 九五頁
 (62) 同 九七頁
 (63) 同 一一六頁
 (64) 同 一一七頁
 (65) 同 一一九頁
 (66) 同 一二〇頁
 (67) 同 一二三頁
 (68) 真聖全一・九四三頁—九四四頁
 (69) 定本親鸞聖人全集六・二三頁
 (70) 正法眼藏一〇〇頁
 (71) 同 七五一頁
 (72) 同 七五一頁
 (73) 定本親鸞聖人全集五・六頁

- (74) 同 五・一二〇頁
 (75) 真聖全二・四〇一頁
 (76) 正法眼蔵九四頁
 (77) 同 一〇八頁
 (78) 同 一一六頁
 (79) 同 一一九頁
 (80) 同 一〇四頁
 (81) 同 九一頁
 (82) 定本親鸞聖人全集三・一四九頁
 (83) 正法眼蔵一三頁
 (84) 同 一四頁
 (85) 同 九〇頁
 (86) 同 一〇三頁
 (87) 同 一二五頁
 (88) 同 六〇八―六二二頁

- (89) 同 七〇八頁
 (90) 同 七一―七二二頁
 (91) 同 一一六頁
 (92) 同 九八―九九頁
 (93) 同 九九頁
 (94) 沢木興道師監修・久馬慧思師編『袈裟の研究』一九七頁
 (95) 定本親鸞聖人全集一・三八三頁
 (96) 正法眼蔵一一八―一九頁
 (97) 同 九六頁
 (98) 同 一二三頁
 (99) 同 九六頁
 (100) 同 一二三頁
 (101) 同 九七頁
 (102) 定本親鸞聖人全集三・一五頁

(本学専任講師 真宗学)