

無戒名字の比丘

一 樂 真

はじめに

親鸞は「化身土巻」で『末法灯明記』の文を引くことを通して、末法における仏弟子の在り方を「無戒」と決定している。ところが仏教において戒とは、「戒定慧の三学」という言葉が示すように、仏道の実践、即ち修道の第一番目に置かれているものである。その意味で、仏教と名のる限り、戒が重視されるのは当然のことであり、受戒を以て仏弟子であることが正当に認められてきたのである。この立場からすれば、無戒を主張することは仏教にあらずという謗りを免れないものであったと言えよう。

それでは、親鸞は「無戒」を以て何を語ろうとしているのであろうか。これについては古くから多くの解釈があるが、たとえば、存覚の『六要鈔』は、親鸞の『末法

灯明記』引用の意図について次のように述べている。

引用意者、此記之意、能修之機所學之教、機教相順、可レ獲レ益故、具明ニ末世五濁衆生無戒放逸修行難立、故引相勸、淨教修行、偏欲レ令レ知下一称ニ仏名一一生信者所作功德終不虛也。(真聖全二・四一頁)

これを見れば、浄土の教えが末世五濁の衆生のための、時機相應の教であると一応は主張する文章になっている。しかしこれだけでは「修行を立て難きこと」の理由が個人の能力の問題であるのか、修行そのものが内包する問題性であるのかは明らかではない。それ故、浄土の教えは修行立し難き者のためにあるのであって、修行を成し遂げ得るとする者にとっては不必要である、とも読まれ得ることになる。

親鸞は選択本願との出遇いによって、聖道の八万四千の法門を仮門と名づけ、門余の一道として本願の仏道を

掲げている。この親鸞の意図を考えるならば、『六要鈔』の言葉では末法、そして無戒ということが限定された枠の中で捉えられてしまい、時機相応に托した意味が充分に表現され得ないと思うのである。

結論を先に言うならば、釈尊滅後の無仏の時において、どこで仏道が成り立つのか、何を以て仏弟子であると言えるのかを確かめようとしたのが「無戒」ということが持つ課題である。それは仏道の基点ともいべき戒の問題を取り上げることによって、聖道の諸教が自明としてきた、受戒にはじまる修行から成仏へという発想を問い返すものである。以下、「化身土巻」の文章にそって確かめていきたい。

1 無戒の意義

親鸞は、末法・無戒を論ずるに先立って、そのことが持つ課題を明示している。

然^ニ抛^ニ正^ニ真^ニ教^ニ意^ニ一^ニ披^ニ古^ニ德^ニ伝^ニ説^ニ一^ニ顯^ニ開^ニ聖^ニ道^ニ淨^ニ土^ニ眞^ニ仮^ニ一^ニ
教^ニ誠^ニ邪^ニ偽^ニ異^ニ執^ニ外^ニ教^ニ一^ニ勸^ニ決^ニ如^ニ來^ニ涅^ニ槃^ニ之^ニ時^ニ代^ニ一^ニ開^ニ示^ニ
正^ニ像^ニ末^ニ法^ニ旨^ニ際^ニ一^ニ（定^ニ親^ニ全^ニ一^ニ・三^ニ一^ニ一^ニ頁^ニ）

この課題に対しては、まず『安樂集』の文が引かれ、末

法の意義が押えられている^②。つまり、釈尊一代の教が悉く滅することを通して、釈尊が特に留めたもうた、弥陀の本願を説く経に出遇わしめることに末法の意義があることを確かめ、そして、浄土の一門のみが無仏時において仏道たり得ることを言い切るのである。その意味で、末法の意味と聖道浄土の眞仮については道綽の言葉に依りながら一応答えられているといえよう。しかし、「唯^ニ有^ニ淨^ニ土^ニ一^ニ門^ニ可^ニ通^ニ入^ニ路^ニ一^ニ」ということが明らかになった時、衆生の現実がいかにそのことに昏く、背いているかが見えてくる。それが、

爾^レ者^レ穢^レ惡^レ濁^レ世^レ群^レ生^レ不^レ知^レ末^レ代^レ旨^レ際^レ一^レ毀^レ僧^レ尼^レ威^レ儀^レ一^レ（定^ニ親^ニ全^ニ一^ニ・三^ニ一^ニ三^ニ頁^ニ）

と語られる衆生の問題である。常に何かを頼りとしようとする人間の自力心の根は深い。畢竟依が見つかからないことは、見つかからないことに止まらず偽なるものを依り処にする顛倒につながる。教えを聞いても義に依らずに語に執われ、自らの立場を正当化することから解放されない^③のである。

このような意識に立つ限り、釈尊が入滅を以て示し、末代を生き延びることを教えたもう意図に気づくことはできず、穢惡・濁世の群生と呼びかけられる存在の事実

に背いていくと言わねばならない。その結果、仏教は威儀としてのみ捉えられ、無仏世に成就する仏道を阻害することになっていく。ここに親鸞は、

今時道俗思量已分（定親全一・三二三頁）

と呼びかけ、威儀のみを仏教と執する立場からの訣別を求めていたのであった。この文に続く「三時教を案ずれば」以下の文章は、正像末の三時は釈尊自身の教えであるという確かめのもとに、「如来般涅槃の時代を勸」^③えそして「已にもって末法に入りて六百八十三歳なり」^④と入末法を決するという位置にある。この展開を考えればこれ以下は、「己が分を思量」せしめるために、正像末説いた釈尊の意図を確かめようとする部分であり、『末法灯明記』の文も、三時教を案ずることの内容として置かれていると見るべきである。とすれば、正像末法の旨際を理解しない者は、必然的に、「正真の教意」に背く、「邪偽異執の外教」として「教誡」されることになる。確かに、『末法灯明記』の文自体は条項をあげて批判するという形ではない。しかし、釈尊滅後の無仏世における仏道を明らかにすることにおいて、釈尊入滅の事実を受け止め得ない立場全体を教誡していると読まねばならない。

『末法灯明記』に関しては、古来より真撰・偽撰が問

題となっているが、

披ヒキ閱クワン『末法灯明記』最澄制セツ作サツ（定親全一・三二四頁）

と、まず書名をあげ次に作者の名前を記すという引き方は『教行信証』の中では極めて珍しい。他に「選択本願念仏集 源空集」^⑤や、「讚阿弥陀仏偈 曇鸞和尚造」^⑦、そして「弁正論 法淋撰」^⑥という例が見られるのみである。これだけで簡単に一貫性を見ることは差し控えねばならないが、「披閱」の語と併せて考えれば、「最澄製作」に相当な敬意を払っていることは窺える。ただ、現存する『末法灯明記』と相違する点があることには注意する必要があると思われる。たとえば『伝教大師全集』所収本と比べてもかなりの読みの違う部分や乃至されている部分があり、所見本の相違というには止まらない。引用に際して親鸞の意図的な読みを見ていくべきであり、当然のことだが、『教行信証』の文脈で押えていかねばならない。にもかかわらず、それを、「最澄製作」と確かめていくところには、最澄の真意を掲げようとする親鸞の意図を読み取っていくべきではなからうか。実際、偽撰説の最大の理由は、末法無戒の主張が『山家学生式』や『頭戒論』における持戒の主張と相容れないということにある。しかし小乗戒の棄捨から大乘戒創唱への展開を

見るならば、その徹底として『末法灯明記』の主張が出てくることも無理とは言えない。⑤ いずれにせよ、親鸞にとつての最澄の占める位置を、確かめねばならないが、親鸞の聖徳太子讃仰に与えた最澄の影響なども、併せて考えねばならないので、これについてはまた別の機会に論じたい。

『末法灯明記』の文で無戒に関してまず注目されるのは、『大術経』の经文によって仏滅後、千五百年の在り方を述べた上で、

準^ニ此等^ノ经文^ニ千五百年^ノ後^ニ無^ニ有^ニ戒定慧^也也 (定親全一・三一六頁)

と末法の質を押えている点である。これに先立って、釈迦の法の滅尽を人間の懈怠に依拠すると見て末法を言わない立場が簡ばれ、更には末法という言葉は用いても末法として問題にしない立場が簡ばれている。その上での押えであることを考えれば、ここで問題にされる末法とは、釈尊入滅の事実をどう受け止めるかという課題を持っていることは明らかである。その意味で、末法の質を「戒定慧あることなし」と見定めたことは、釈迦教衰退の事象を客観的に捉えたということではない。仏弟子であることを決定してきた根拠が無くなったことを確

認したのである。仏道であることの証明がなくなった、仏道を歩むことができないという大いなる悲痛の表明なのである。それは更に言うならば、釈尊がましまさないにもかかわらず、ましますが如く夢を見ていたことが破られたことである。ここに、持戒・破戒を判断基準として仏弟子であることを人間から決定し得ないことが、「無戒」という仏言によって確かめられるのである。

然則於^ニ末法^中一但有^ニ言教^ニ而無^ニ行証^若若有^ニ我法^一可^ニ有^ニ破戒^既既無^ニ戒法^一由^ニ破^ニ何戒^ニ而有^ニ破戒^破戒尚^ニ無^ニ何況^ニ持戒^故故『大集』云、仏涅槃後無戒満^洲洲^ニ云云 (定親全一・三一七頁)

破戒はどこまでも持戒の対概念として存在する。これらは、ともに行証を持戒の線上に措定していく立場である。しかし無戒は立場を全く異にする。仏涅槃ということにおいて持戒・破戒の基準が崩壊したことを意味する。仏涅槃ということが無戒という質を持っているのであり、人間が行証を予想したり、措定することができなくなったことを意味している。とすれば、持戒とか破戒という意識自体が、末法を以て教える釈尊の教意に背いているのである。

そのような、戒ということに関わっている意識の根深

さ、問題性を『灯明記』は次のような問いを以て押えている。

問「諸経律」中広制ニ破戒一不聴三入ニ衆ニ破戒尚爾
何況無戒 而今重論ニ末法ニ無戒一豈無瘡一自以傷哉（定親全一・三二八頁）

この問いは、持戒であってこそ仏弟子に加えられることを前提とした上で、無戒であるならば、仏弟子に加えられないのは言うまでもないが、戒がないのであればむしろ痛みなど感ずる必要がないではないか、と言っている。つまり、無戒ならば仏弟子ということは問題にならないはずだ、と言っているのである。ここには無戒が無仏法と同じことと見なされ、仏が「無戒」と説きたもうたことの意味は一顧だにされていない。それは一見、持戒や修行を説く經典の言葉に忠実なようではあるが、実のところ自我関心の予定から一歩も出ていないのである。真に教えを聞くということ、教えの言葉を自我関心の満足に利用することとの峻別ができていないのである。この立場から出された問いに対しては、次のように答えられる。

答此理不然ニ正像末法・所有行事広載、諸経内外
道俗誰不披讀一豈貪ニ求自身邪活一隱ニ蔽持国之

正法ニ乎但今所論ニ末法、唯有二名字比丘ニ此名字為ニ世眞宝一無ニ福田ニ設末法中有ニ持戒一者既ニ是怪異・如三市有ニ虎一此誰可信（定親全一・三二八頁）

無戒は無仏法を意味するのではない。ましてや自身の邪活を貪求するための主張ではない。無戒と教えられなければ、人間の側から仏道を措定していくという問題を乗り越えることができないのである。人間が予想するような戒定慧は無いと教え、それによって滅後の仏道を明そうとする積尊の意を「無戒」に読み取らねばならない。無仏世を生きる我が身の自覚においてのみ仏道は開けることを無戒は教えている。

積尊かくれましたして

二千余年になりたまふ
正像の二時はおわりにき

如来の遺弟悲泣せよ（『正像末和讀草稿本』定親全二・一四六頁）

と和讀されるような「悲泣」を外して無戒を主張するならば、単に持戒たり得ないことの弁明に終わる。「積尊がかくれました」という事実を正面から受け止めたのが「遺弟」としての「悲泣」である。それは積尊在世時代の追慕ではない。積尊がましまさない今を生きる者

としての課題を引き受けたことを意味している。「正像の二時はおわりにき」との断言は、末法無仏世において仏道を我が身に証しせんとする仏弟子の誕生を意味する。釈尊追慕の思いは断ち難い。大抵の場合は、釈尊の言葉にしがみつき自己弁明に終始するか、無仏の現実を責任転嫁する許りである。この意味で前出の「名字の比丘」とは仏滅後において仏道を証しする仏弟子を指す言葉である。この点が明確にならないと、無戒はつねに破戒の延長線上に捉えられてしまうことになる。実際、「市に虎あるが如し」の譬えについてはよく知られてはいるが、往々にして、本来は持戒だが末法故に破戒・無戒でも仕方がない、と読まれることがある。そこには持戒が仏教の本流であると位置づけられており、「怪異」とは大へん稀なことを意味している。しかも無戒は破戒の最たるものとしが見なされていない。この根には、自らが傍流であることを認めながらも自らの正当性を主張せんとする発想がある。

仏道であるか否かは人間の側から決めていくことではなく、真に仏の教えに帰することにおいて決まってくる事柄である。これが明らかでない、人間が理想とする持戒というような一つの形に仏道を閉塞してしまう。こ

れが仏道の形骸化であり、「教のみあって行証なし」と言われることの内幕である。無戒として無仏世の仏道の質が明らかになるならば、それこそ持戒は形だけが残ったものとして、正体があばかれるのである。とすれば「怪異」とは稀少であることを評価する言葉ではない。時代を錯誤しつつ、なおも形骸のみを振り回す者と読まねばならない。それは人に怪異を抱かせるものとはなっても、仏教としては機能し得ないのである。「此れ誰か信すべきや」と押えられる所以である。¹¹⁾

それでは、無戒として明らかになる釈尊滅後の仏道は、人間のいかなる在り方を生むであろうか、次に考えていきたい。

2 世の導師

法然が生涯、持戒堅固であったことはよく知られているところである。その意味については改めて考えなければならぬが、法然自身に持戒であることを頼みにする発想がなかったことは次の言葉からも窺える。

本願の念仏には、ひとりだちをせさせて助をさゝぬ也。助さす程の人は、極楽の辺地にむまる。すけと申すは、智慧をも助にさし、持戒をもすけにさし、

道心をも助にさし、慈悲をもすけにさす也。それに

善人は善人ながら念仏し、悪人は悪人ながら念仏して、たゞむまれつきのまゝにて念仏する人を、念仏にすけさゝぬとは申す也。(真聖全四・六八二頁)

法然が明さんとした仏道は、本願の念仏こそが決定的な意味をもつのであって、持戒も含めて不要であることが主張されている。これはすでに『選択集』においても展開されていたことであつた。持戒は法然にとつては「外儀」にすぎず、念仏申す「現世をすぐべきやう」^①であつたと考える。それ故、破戒という問題に関しても、

「末法の中には持戒もなく、破戒もなし、無戒もなし、たゞ名字の比丘ばかりあり」と、伝教大師の『末法灯明記』にかきたまへるうへは、なにと持戒・破戒のさたはずべきぞ。かゝるひら凡夫のためにおこしたまへる本願なればとて、いそぎ／＼名号を称すべしと云云。(定親全五・二八二頁)

と、『末法灯明記』に依りながら述べるように、末法において持戒・破戒を論ずることの無意味さがはっきりと押えられている。ここで注意されるのは「無戒もなし」という言葉である。「無戒名字の比丘」を末法の仏弟子として位置づける法然が、ここでは「無戒もなし」と述

べるのは何故であらうか。

「いそぎいそぎ名号を称すべし」と本願の念仏を繰り返す法然の言葉には、末法における仏道として本願の念仏に帰せしめようとの意図が窺われる。それはまた無戒を説くことよつて形骸化した戒への執着から人間を解放せんとする釈尊の教意でもあつた。その意味で無戒は自我心を立場とする人間の在り方を転換せしめる教である筈である。にもかかわらず、その無戒をまたもや一つの形態として捉え、自我心を立場としたままで無戒を主張するならば、流転を更に重ねることにならぬ。それは本願の念仏を欠落しているのである。この在り方に対して法然は「無戒もなし」と言うのではなからうか。無戒を自己正當化に使おうとする発想を破らうとしてるのである。このことは『七箇条起請文』の第四条からも窺うことができる。

一。可^{ベキ}ニ^モ停止^チ下^ニ止^ス於^テ念^フ仏^ノ門^ニ一^ニ無^シ戒^ス行^ハ専^ラ勤^メ三^ニ姪^ト酒^シ食^ス肉^ス、適^シ守^ル三^ニ律^ノ儀^ト者^ノ、名^ヲ雑^ニ行^ハ一^ニ憑^ル三^ニ弥^陀本^願者^ノ、説^ク勿^ク中^ニ恐^ル上^ニ造^ル惡^ノ事^ト。(定親全五・一六)

六頁)

従来から『七箇条起請文』については、叡山衆徒に対する体面を保つたためというような批判もあり、右のような

主張は、法然の本意ではないとされることが多い^⑭。また明らかに弾圧を避けるための妥協であるとする見解もある^⑮。確かに、叡山衆徒との緊張関係の中で出されたものであり、言葉使いについても配慮している面が見られないわけではない。しかし、私は前に述べた理由から、これを念仏集団維持のための妥協の産物と見ることには反対である。法然の中に動いていたのは、無戒を形態として捉え、自らの造悪を弁明していくことによって、本願念仏の仏道が見失われていくことに対する痛みである。「無戒」とはあくまでも、これまで伝統されてきた戒が末法においては仏弟子決定の根拠とならなくなったことを意味しているのであって、釈尊が戒を説かれたことの教意までも無視することではないのである。それが右の制戒を押えて法然が述べる「戒は是仏法の大地也^⑯」という言葉である。それはストレートに持戒を要請する言葉ではなく、釈尊が説いた戒の精神を無視してはならないことを意味すると思われる。その戒の精神とは何か。これを正法時、像法前半・像法後半、末法時に分けて、その展開の中で確かめようとしているのが『末法灯明記』の後半である。親鸞が長々と引用する背景には、右に述べたような法然の主張を明らかにするという意図があったと思われ。

たと思われ。

『末法灯明記』の前半は「初めに正像末を決す」と科せられる部分であるが、釈尊の入滅を通して、末法が無戒であると決することに主眼があった。これを承けて、「破持僧の事を彰す」のが後半である。四番の問答の形をとって述べられている。その中第一の問答は無戒というも無仏法を意味するのでなく「名字の比丘」として仏道が伝持されることが示されている。これについては前項の終わりで尋ねた通りである。続く第二問答には、

問正像末事已見衆經末法名字為世眞宝一出聖
典(定親全一・三二八頁)

として、名字の比丘が世の眞宝とされるのは、仏説であるのかを問うてくる。不信感の根深さを物語るようなこの問いに対しては、『大集経』を「已上経文」という言葉で結び、仏説であることを押える形で答えている。その中「八重の眞宝」^⑰を語る部分に注目したい。

如是一切世間宝・仏法無価若無
縁覚無上・若無縁覚羅漢無上若無羅漢余賢聖
衆以無上若無余賢聖衆得定凡夫・以為無上若
無得定凡夫淨持戒以為無上若無淨持戒漏戒比
丘・以為無上若無漏戒一剃除鬚髮身著袈裟一名

字比丘^{ヒク}為^シ無^ク上^ニ宝^ト比^ス余^ノ九^ノ十五^ノ種^ノ異^ノ道^ト最^モ為^ス第一^ト
應^ニ受^テ世^ニ供^ス為^シ物^ニ初^ニ福田^ト〔定親全一・三一八頁〕

親鸞は「かくのごとき一切世間の宝なれども仏法無価なり」と読んでいる。現在見ることできる『末法灯明記』では「如は一切世間仏宝無価^①」とある、所見本の違いという可能性もあり、親鸞の改変と断定はできない、しかし親鸞には「宝なれども」と一旦切る必要があったと思われる。そう読むことにより、例としてあげた「真金・銀・鍮石偽宝等々」と仏法との質の違いをまず押えようとしていいると考える。つまり世間の宝と比べることができないこととして「仏法無価」が確かめられているのである。そして更に大事なことは、真金等が横一列に並べて見ることができのに対して、仏法は「仏法無価」という事実のみが存在することを確かめようとしているのである。すなわち仏法がどのような形をとって現われるかが八つの形をもって説かれているのであって、八種類の在り方が同時に存在しているのではない。「仏宝」の代用品として縁覚を立てるのではない、縁覚以外に仏法の事実はないことを「縁覚無上」と押えているのである。縁覚でも仕方がないというのではない。とすれば「名字比丘を無上の宝とす」ということも全く同

様に読まねばならない。名字比丘であっても仕方がないという弁明でなく、名字比丘として仏法無価が現前しているが故に「無上の宝」と説かれるのである。無上は有上に対すと言われるように、相対性を絶している言葉である。その意味で仏法に非ざる「余の九十五種の異道」との違いは決定的と言わねばならない。「世の供を受くべし、物の為の初の福田なり」とはこの意を押えたものである。これも現存の『末法灯明記』では「初」の字は入っていない。親鸞が加えたと速断するわけにはいかないが、右に述べた読みと考え合わせると、その可能性は高いと思われる。少なくとも親鸞にとって「初」の字は重い意味を持っている。事実としてそこにしか仏法はない、というような意味を表わす語になっている。従来、この点のはっきりしていなかったのではなからうか。「無上の宝」と言われているにも拘らず、どこかに「無戒名字の比丘であっても、世間から供養を受けても構わない」という意識を残してきていたのではなからうか。それはたとえば、世間の八宝を以て仏から順に配当していることにも見られる。如来と無戒名字を横に並べれば、確かに比較することすらできないだろう。しかし横に並べるとということ自体が求道的関心とは言えない。傍観者

である。自らがどこで仏法に遇うのかということが抜け落ちていたのである。故に「仏宝まします」と教えられていたにも拘らず、その事実が見えずに「まします筈だ」と夢を見続けているのである。この意識を問題にするのが、第三の問答である。

末法には名字の比丘において仏法が伝持されるという確かめを承けて、次の問いが起こされる。

問・伏・観・前文ニ破戒名字莫不ニ眞宝ニ何故「涅槃」
『大集經』国王大臣供ニ破戒僧・国起ニ三災・遂生ニ地
獄・破戒尚爾・何況無戒・而爾如来於ニ破戒・或毀
或讚豈一聖之説有ニ両判之失一（同右三一九頁）

これはある意味で切実な問いである。自らが依り処としてきた經典の言葉を否定するようなことが、仏説として先に確かめられたのである。どっちを信すればいいのかという叫びが、「両判の失」を如来に押しつける形で噴出している。しかし、これに対する答えの方は極めて冷静である。

答此理・不自然「涅槃」等經且・制ニ正法之破戒・非ニ
像末代之比丘一其名雖同・而時有ニ異・隨時・制許是
大聖旨破・於世尊・無ニ両判之失一（同右三二〇頁）

「時に随いて制許す、これ大聖の旨破なり」、「これが」一つ破戒について或は毀り或は讚む」ことの理由である。「大聖の旨破」すなわち「仏のみしろしめすこと」と押えられた途端、「正法の破戒」と「像末代の比丘」を比較して優劣をつけようとしていた意識があげられることになる。仏の教えを聞いていたつもりであったにも拘らず、実際は自分の思いに合う言葉に執着してただけなのである。その証拠に、思いに合わない仏にまで過失を押しつけようとする。ここに、時に随って説かれた旨を聞き止めなければ、教えを聞いたことにならないことが明らかとなる。

これを承ける第四問答は、「何を以てか知らん」という教えを聞き止めようとする態度をもった問いのもと、「隨時制許」の内容が確かめられることになる。まず正法時に注目したい。

正法時破戒比丘穢・清浄衆・故仏固・禁制・不入・衆一
（同右三二〇頁）

正法時において破戒比丘が仏によって禁ぜられるのは、清浄衆を穢すからだと明確に押えられている。つまり清浄性を以て仏弟子か否かが決定されるのである。これは更に經文証として引かれる『涅槃經』に、

有^ニ破戒^一・毀^ニ正法^一者王及大臣・四部衆・応^ニ当苦^一
治^一（同右）

と述べられるのを見れば、「正法を毀る」ことが破戒の質である。仏自身によって正法が明示され、清浄・不清浄が決定される間は、この形態は保持される。しかし仏涅槃によって、破戒というも意義を失うのである。

像季末法・不行^ニ正法^一・無^ニ法^一・可^ニ毀^一何^ニ名^一毀法^一
無^ニ戒^一・可^ニ破^一誰^ニ名^一破戒^一（同右三二二頁）

ここに問題は、正法時の形態を保持することではなく、どこで仏法が成り立つのかという一点が問われるのである。正法時の経文にこだわり続けることが教えを聞くことではない。況んや人間が正法を思い描くことは、正法を毀ることを制し、戒を立てた仏の教意にも背くことである。仏自身が時に随いて説きたもうところを聞くほかはないのである。

このように尋ねてくるならば、前に挙げた法然の「戒はこれ仏法の大地なり」という言葉は、正法時の積尊の教意を押えたものではなからうか。つまり、ストリートに持戒を勧めるものではなく、仏法伝持を願う積尊の意を押えたものであって、かえって時に随いて制許したもう意図を尋ねていくことに主眼があると言えるのではな

からうか。

それでは、末法において仏法はどのような形で伝持されるのであろうか。像法について初めの五百年と後半とに分けて確かめた後に、末法は、

次像季後全是無^ニ戒^一・仏知^ニ時^一運^ニ為^一濟^ニ末俗^一・讚^ニ名字僧^一・為^ニ世福田^一（同右三二三頁）

と押えられる。それは像法後半にはまだ残っていた「戒の余才」さえも無くなった状態である。名字の僧が讃められるのは、ひとえに仏法を留めんとする仏意の結果なのである。『大集経』『賢愚経』において名字の僧を供養すべきことが説かれるのも、末俗を済わんとする仏意によるのである。このことは、名字僧の実態が『大悲経』の文によって次のように押えられていることからわかる。

於^ニ将来世^一・法欲^ニ滅尽^一・時^ニ・当有^ニ比丘比丘尼^一・於^ニ我法中^一・得^ニ出家^一・已^ニ手牽^ニ兒臂^一・而共遊行^一・彼酒家^ニ・至^ニ酒家^一・於^ニ我法中^一・作^ニ非梵行^一（同右三三四頁）

決して名字の僧自身が讃められるべき要因を有しているのではない。しかし親鸞は次にかなり無理な読み替えをして、外儀のすがたがどれほど頹落しても、仏弟子であ

ることを失わないことを確かめようとする。今参考までに、『伝教大師全集』所収本と並記してみる。

〈灯明記〉

彼等雖^レ為^ニ酒因縁^一。於^ニ此賢劫^一。一切皆當^レ得^ニ般涅槃^一。斯賢劫中。當^下有^ニ千仏^一。與^中出世^上。我^ハ為^ニ第四^一。〔『伝教大師全集』一・四二四頁〕

〈教行信証〉

彼等雖^ミ為^ニ酒因縁^一於^ニ此^一……
……賢劫中^ニ當^下有^ニ千仏^一興出^ト……我^ハ為^ニ弟子^上
〔定親全一・三二四頁、点線・傍点は筆者〕

「此」に続く「賢劫一切皆當得般涅槃斯」の十一字が無
いことに関しては、文意から考えても必然性が見えない
ので、今は親鸞の見た本になかったか、写す段階で欠落
した可能性が強いと思われる。ただその後の部分は「我」
の位置から見ても単なる写誤とは考えにくい。ここは
「我が弟子となる」との教言であることを明確にするた
めの親鸞の読み替えと考える。

「八重の真宝」の部分で尋ねたように、名字の比丘が
無上の宝とされるのは、仏法無価が現前しているからで
あった。とすれば、外面がどれだけ頹落しても、仏弟子
であることを失わない仏法の現前がある。それは何処で

押えられるかと言えば、『大悲経』自身が述べる次の言
葉である。

何以故如来一切沙門中乃至一称^ニ仏名^一一生^ニ信者^一
所作功德終不^ニ虚設^一我以^ニ仏智^一測^ニ知^一法界^一故
〔同右三二五頁〕

『教行信証』の文脈に置かれる時、「一たび仏の名を称
し、一たび信を生ぜん」とは、本願の念仏に帰すること
として読まねばならない。積尊滅後の仏道はこの一点に
おいて成り立つのである。もはや正法を追い求める必要
はなくなった。持戒・破戒という外面の形に捉われる必
要もなくなった。一たび仏を念ずるところに、人間にお
ける一切の差異を超えて現成する仏道が、無戒名字の比
丘として明らかになったのである。無戒名字の比丘によ
って大乘の仏道は証しされた。それが、

将来末世名字比丘^ト為^ニ世尊師^一〔同右〕

と諸経に説かれる所以である。但し、改めて確かめてお
かねばならないのは、名字の比丘が讃められるべき何ら
かの要因を身につけたのではない。尊師と仰がれる資格
を持ったのではない。「一称仏名一生信」として仏法を
証していく一点において、方向を失った無仏世の灯明
となるのである。外面の形態の一切を破っていることを

意味しているのが無戒名字の比丘なのである。それを以て一つの形態の範とすることは、またもや仏法の形骸化を結果する。その意味で、「無戒名字の比丘を以て肉食妻帯の正宗の宗風を扶翼する」というような見方は、親鸞の視点とは相違していると言わねばならない。

親鸞は『賢愚経』の語に依りながら、次のように和讃している。

無戒名字の比丘なれど

末法濁世の世となりて

舍利弗目蓮にひとしくて

供養恭敬をすゝめしむ

(定親全二・二二四頁)

無戒名字の比丘は「供養恭敬」すべき存在である。決して自己弁明の手段ではない。我々は果して「供養恭敬」ができていであろうか。正法時を追い求め、持戒にあらがれを抱いていないだろうか。よくよく問わねばならない。

註

① 実際、『興福寺奏状』第八失や、『停止一向専修記』第五條などで問題として取り上げられている。

② 『教行信証』における末法の意義については、拙論「親

鸞の時機観」(『親鸞教学』48号)参照。

③ 「化身土巻」(定親全一・三二四頁)。

④ 同右。『末法灯明記』に依って「延暦二十年」までを正確に数えていることから考えても、「六百八十三」とあるのは「六百七十三」の誤りであることは、先学も指摘するところである。

⑤ 松原祐善著『末灯明記の研究』九一―一七頁参照。

⑥ 「行巻」(定親全一・六七頁)。

⑦ 「信巻」(同右二〇二頁)、「真仏土巻」(同右二二四頁)。

⑧ 「化身土巻」(同右三三〇頁)。

⑨ 稲葉圓成氏は『顕戒論』と『末法灯明記』の一致点及び相異点を挙げ、更にその相異点についての和会を試みている(『末法灯明記講録』三六―四四頁)。また八木吳恵氏は、『往生要集』に与えた『末法灯明記』の影響を見た上で、伝教・恵信・親鸞に貫通する課題を認める傾聴すべき見解を提示している(『恵信教学の基礎的研究』三五七―三六一頁)。

⑩ 後に、像法後半の教証として出される「鎮頭伽樹」の譬えも、親鸞の読み替えや、経文の乃至によって、珍重されるものではなく、かえって人を惑わすものとして位置づけられている。(定親全一・三三三頁参照。)

⑪ 「亦布施・持戒等の無量の行あり。皆雜行の言に撰尽すべし」(真聖全一・九三六頁)、「今、前の布施・持戒乃至孝養父母等の諸行を選び捨てて専称仏号を選び取る。故に

選択というなり」(同前九四三頁)など多く見られる。

- ⑫ 『和語灯録』(眞聖全四・六八三頁)。
- ⑬ 『西方指南抄』上本(定親全五・二六頁)参照。
- ⑭ かつて田村圓澄氏は『起請文』偽撰説まで提示された(『日本仏教史別巻 法然上人伝』二三八～二四〇頁)。また石田瑞麿氏は逆に、法然が念仏僧に梵網円戒の護持を要請した事実を表わすものと見ている(『日本仏教における戒律の研究』四四九頁)。
- ⑮ 佐藤弘夫著『日本中世の国家と仏教』二七～二九頁参照。
- ⑯ 『西方指南抄』(定親全五・一六七頁)。
- ⑰ 松原祐善氏は前半・後半に分けず、『灯明記』に出る合計六つの問答を「六番の問答」と名づけている(『末法灯明記の研究』三四～四〇頁)。
- ⑱ 定親全一・三二〇頁。
- ⑲ 伝教大師全集一・四一八頁。
- ⑳ 「無上というは有上に対するの言なり」(「行巻」、定親全一・六九頁)。
- ㉑ 円乘院宣明述『教行信証講義』、興隆述『教行信証徴決』(『教行信証講義集成』九・三六四、三六七頁)参照。
- ㉒ 定親全一・三二〇頁。
- ㉓ 同右三二三頁。
- ㉔ 頓慧述『教行信証講義』取意(『教行信証講義集成』九・三三〇頁)。