

『末法灯明記』の引用と親鸞（後）

藤 場 俊 基

五 無戒名字の比丘

「末代の旨際を知らず」「僧尼の威儀を毀る」という、「時の深信」と「機の深信」を欠く者は「教」の本質を破壊するという結論を承けて『末法灯明記』の引用が始まる。本文の逐語的解説は本論の目的ではないので、詳細な記述内容や、親鸞が引いていない字句の検討は別の機会に譲るが、私は、六つの問答によって主要な論点を展開している『末法灯明記』の内容の大略を次のように捉らえている。

- ① 現在は末法である。（第一、第二問答）
- ② 末法は無戒である。（第二、第三問答）
- ③ 末法において無戒名字の比丘が世の真宝である。（第三、第四問答）
- ④ 末法の世の真宝である無戒名字の比丘を制裁することは三明（仏教）を破壊する。（第五、第六問答）

最澄においても親鸞においても結論的主張は「非制を制する者は、則ち三明を断ず。記説する所これ罪有り」という断定的な表現で結ばれる第六問答にあることについては議論の余地がない、と私には思われるのであるが、そのこ

とを直接的に指摘する論考は少ない。この一節を親鸞の『末法灯明記』引用の結論的主張であると見ることについて主題的に取り上げているのは、私の知る限りでは廣瀬杲氏の『序説 浄土真宗の教学（続）』が唯一である。

家永三郎氏は、

本書一篇の目的は何処迄も破戒無戒に対する政治的圧迫解除の要求に終始するものであって、その宗教的価値の承認要求を主眼としているのではない。これは本書の最も本質的な特徴であるにも拘わらず、平安期以後の念仏者流が本書を援引するに当っては全然無視された処であった。（『上代仏教思想史』二七四頁）

と述べ、法然や親鸞が本書の持つ政治性と一線を画している」と指摘している。しかし氏は、

本書の基本的構造を彼らは理解し得なかつたのであり、法然一派の偽作説の成立し難いこといよいよ明である。

（同 二七五頁）

と述べているように、偽作説の有力な主張の一つである「戒律を軽視する風潮を權威付けるために浄土教系の人が最澄に仮託して本書を偽作した」という説に対する反論としてこれを述べているのであって、親鸞の『教行信証』への引用が政治性と無関係であるかどうかについて直接的に言及するものではない。権力に非常に近い立場にあった最澄とは異なり、自らが権力によって翻弄された親鸞が政治的影響力を行使しようとしてもできるはずもなく、親鸞がそのような意図のために『教行信証』に本書を引用したとは、私も思わない。しかし、最澄が担った政治性に対する關心の有無と、親鸞自身がおかれている政治状況に対する關心の有無を安易に混同してはならない。親鸞による本書の引用は、単に宗教的關心にのみ心を寄せたためではなく、政治と宗教の関係を根源的に問うているものである、と私は考えている。『教行信証』のように一字一句にまで神経が行き届いている書物の著者が「非制を制する者は、則ち三明を断ず。記説する所これ罪有り」という表現が現実的に為政者に対してどういう意味を持ってしまふかに思いが至らないようなかつな人物であつたとはどうも考えられない。

いずれにしても、この断定的な文言が『末法灯明記』の引用の最末尾にあることは事実であり、そしてこの「末法の世の真宝である無戒名字の比丘を制裁することは仏教を破壊する」という主張が成立するためには、「末法において無戒名字の比丘が世の真宝である」という命題が成り立つことが前提となる。『末法灯明記』をめぐる真宗者の論及に常につきまとう歯切れの悪さは、実はこの「末法において無戒名字の比丘が世の真宝である」ことが明確に言い切れないことに起因している。『末法灯明記』ではこれを「八重の無価」という譬喩を用いて説明している。その要旨を記せば、

金は無上の宝であるが、金がない時は銀がそれに代わる無上の宝である。銀がなければ銅が宝であり、銅がなければ錫、錫がなければ……、と最後は鉛を宝するように、世に仏がいなければ縁覚が無上であり、縁覚がなければ阿羅漢、阿羅漢がいなければその他の賢聖衆、以下得定の凡夫、持戒の比丘、破戒の比丘、そのいずれもないような末世においては無戒名字の比丘を無上の宝とする。なぜなら九十五種の仏教以外の教えにと比較するならば、最も優れているからである。

（『末法灯明記』取意）

というものである。この譬喩に対して、しばしば次のような解説が試みられる、

真金等が横一列になら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認し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というのではない。「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。

(一楽真「無戒名字の比丘」『親鸞教学』第五六号所収五五頁)

ところが、いかに相対的ではないと「無上」を力説しても、消去法による最後の選択の正当化という論理性を扨拭しているとは言えない。むしろこのような形で仏教の絶対性を「無上」として強調すればするほど仏教者の党派的エゴイズムが浮き彫りにされてしまうという皮肉な結果を招く。『末法灯明記』の中で共通認識の成立が最も困難なのが、「末法において無戒名字の比丘が世の真の宝である」、すなわち消去法による最後の選択に最上の価値があると解さざるを得ないこの逆説的命題である。この逆説こそ「非制を制する者は、則ち三明を断ず。記説する所これ罪有り」の前提であり、本書が『教行信証』に引用される意図の解明もこれがどこまで公開性を持つかという点にかかっていると一言しても過言ではない。

親鸞が『末法灯明記』によって展開している戒律をめぐる現状認識は、浄土教徒独自の危機感であったわけではなく、『興福寺奏状』の中にも同様のものを見出すことができる。先に引用した専修念仏徒の戒律否定を批判する文章は次のように続いている、

夫れ極楽の教門、盛んに戒行を勧む、浄土の業因、これを以て最とす。所以はいかんとならば、戒律にあらざれば六根守り難く、根門を恣にすれば三毒起り易し。(中略)ただし末世の沙門、無戒破戒なる、自他許すとこそなり。専修の中にまた持戒の人なきにあらず。今歎くところは全くその儀にあらず。実のごとくに受けずとも、説のごとくに持せずとも、これを怖れ、これを悲しみて、すべからく慚愧を生ずべき処に、あまつさえ破戒を宗として、道俗の心に叶ふ。仏法の滅する縁、これより大なるはなし。

(日本思想大系一五「鎌倉旧仏教」所収四〇頁)

戒律を正面から否定する専修念仏には批判的ではありながらも、僧侶の間で戒律が遵守されていないことは周知の

事実であることを認めざるを得ない心情を吐露している。この問題は「釈衆を損ずる失」と題されており、貞慶においても仏弟子の在り方の問題として意識されている。その問題意識は、戒律の有効性を根底から否定し去った親鸞とはまったく逆に、貞慶の場合には戒律の復興を指向する改革運動の形で現われた。具足戒を重視する南都の学匠である貞慶と、比叡山の円頓戒主義の影響を受ける親鸞とでは、戒という言葉が意味する所が同じであるとは言えないかもしれないが、いずれにしても当時の仏教界において、戒律は事実上命脈が断たれてしまっているという現状認識は共有されていたと言つてよからう。

「時・機・教」という三つの言葉を鍵として展開してきた問題を、さらに『末法灯明記』を引用することによって親鸞がつきつめて確認しようとしている問題は、同じように袈裟を身につけ仏弟子を名告る者がすべて戒という規範を逸脱してしまっている状況において、「その威儀に値する名告りとはどういうものか」「何をもって仏弟子と名告り得るか」という自己規定の根拠を問うことなのである。

仏教は、原初から出家中心主義をとっていた。したがって具足戒を受けてそれを遵守することは僧伽に入った比丘・比丘尼の最も基本的な規範である。その点は中国・韓国・日本へと伝播し、出家主義から菩薩道へと、いわば大衆路線に傾斜したと言える大乘仏教においても基本的には踏襲された。日本に仏教が伝来した初期の段階から、三師七証を得たいわゆる小乗の具足戒による受戒のために大きな努力が払われたことも具足戒が重視されていたことを物語っている。

鑑真の招請に由来する南都の具足戒主義に対して、大乘円頓戒を提唱したのが『末法灯明記』の著者最澄である。受戒の基本は帰依三宝であることには変りはないが、この両者には成立要件に違いがある。三師七証という僧伽の代表者に対して誓いを立てることによって成り立つ具足戒の受戒は従他受の戒と言われる。一方大乘戒では、現前の伝戒師によって受戒が成立する点で同じく従他受といわれるが、現前の僧伽である僧宝に対して誓を立てるのではなく、

大日・弥陀等の諸如来、あるいは釈迦仏をはじめとする三世十方の諸仏、すなわち仏宝に誓うという点に比重が置かれる。しかも伝戒師を得られない場合は自ら誓いを立てる自誓受が認められる。

この両戒をめぐる論争は仏教界を二分する形で続き、浄土宗として独立した後の法然門下にも影を落としている。一方で円頓戒を継承し戒師として授戒にもたずさわりながら、もう一方で『末法灯明記』を引いて戒の無効性を説いている法然の戒律観に対する評価の違いから、法然が否定したのは小乗戒だけで大乘円頓戒まで否定してはいないなどという主張が残り混乱を生じたようである。法然門下の戒律観をめぐる諸見解には深く立ち入らないが、親鸞の著作の中からは大乘戒と小乗戒を区別したり、戒と律の本来の意味の違いを問題にする意識を見出すことはできない。むしろ『唯信鈔文意』の、

「浄戒」は、大小乗のもろもろの戒行、五戒八戒、十善戒、小乗の具足衆戒、三千の威儀、六万の齋行、梵網の五十八戒、大乘一心金剛法戒、三聚浄戒、大乘の具足戒等、すべて道俗の戒品、これらをたもつを「持」という。

(『真宗聖典』五五一頁)

という記述が示すように、すべてをひっくるめて「戒」と総称した上で、続けて、

かよふのさまざまの戒品をたもてる、いみじきひとびとも、他力真実の信心をえてのちに、真実報土には往生をとぐるなり。みずからの、おのおのの戒善、おのおのの自力の信、自力の善にては、実報土にはうまれずとなく。

(同前)

と、弥陀の浄土往生においては「戒」は一切無効であると否定し、それ以上の議論の余地を残していない。

戒を受けるということは、仏弟子の共同体である僧伽の存在が前提であり、一員としてそれに随順する決意を固め誓うことである。出家者も非出家者も相應の戒を受けることによって初めて仏弟子として承認される。自誓受戒は無戒と似ているが、立ち合って承認する者がいないというだけで、自ら戒を立ててそれを守ることを誓う以上、持戒で

あつて無戒ではない。無戒というのは文字通り戒を受けていないことで、僧伽への参加を希望しながらそれが不可能であるかまたは認められない者、あるいは最初から参加を希望しない者のいずれかである。したがつて無戒は仏弟子を名告ることを許されない者かその意思のない者という意味になる。前者においては要件を満たさないものが無資格のまま比丘を名告ることを意味し、後者においては比丘を名告ることは本来あり得ないことであるが、もしあるとすれば確信の上での詐称である。『末法灯明記』で「無戒名字の比丘」という場合は前者を指して言うものである。つまり、見せかけだけの「物真似比丘」という意味である。

仏教の日本伝来は、海を渡らなければならぬという地理的条件から個人的な伝道や求法の形をとることはなかった。最初から大陸への朝貢外交という国家事業に付随する成果の一つとして招来されたという歴史がある。律令国家体制の確立により、仏教はその体制の中で鎮護国家の役割を荷負う国家仏教として保護と統制が加えられた。制度からの逸脱である私度僧が厳しく取り締まられる一方で、国家秩序の中に位置付けられる限りに僧の身分は手厚く保護された。日本において授戒は、最初から、僧伽の承認としての意味よりも、国家よつて担保された身分を教界内規範で制度化するという意味合いが強かった。だから出家といつても世俗機構からの出奔という意味は薄く、その機構内部における位置付けの変化に過ぎなかつた。また円頓戒か具足戒かという問題をはじめとして、さまざまな形で続いた戒律をめぐる論争も、所詮は世俗権力機構を内面化した中で主導権争いの域を出ないものであつたと言えよう。興福寺の学徒が専修念仏の禁止を朝廷に要請したり、その結果として法然や親鸞が朝廷によつて還俗させられたという事実も、国家の権威が僧伽の承認に優先していたことを如実に表わしている。

一旦内面化された制度の問題性は、内側から根源的に問い直して破ることは極めて困難である。問題の存在に気づくことさえ容易ではない。親鸞においても機構の内側で身分が保障されていた間はこうした問題にさほど関心を寄せることがなかつたことは容易に想像できる。もし気づいていたとしても一身を賭すような問題として真剣に受け止め

る必要はなかったであろう。ところが、自分の意思とは無関係に還俗させられるという事件は、自分が安住していた制度の問題を「仏弟子を名告ることに国家の承認が必要か」という形で親鸞に突きつけずにはおかなかったはずである。承元の弾圧という事件を通して否応なく直面することになった自己存在の根拠への問、すなわち仏弟子を名告ることの根拠と世俗権力の関係を問う問題意識が、親鸞の『末法灯明記』への着目の原点にある、と私は思う。

最澄は『末法灯明記』の中で末法無戒論を展開しているが、彼の場合は私度僧等などに対する厳しい統制の緩和を要請するためのもので、無戒名字の比丘の正当性を論証することはそのための道具立てにすぎない。無戒名字の比丘が正当な仏弟子の在り方だと主張するつもりなどあるはずもなく、制裁が緩和される程度にその存在が世俗的に認知されればその目的は達せられる。ところが親鸞の場合は自分自身の名告りに関わる問題として無戒名字の比丘がある。そして名告りの根拠を戒の問題として確認しようとするならば、それは世俗権力との関係のみにとどまらず、戒の本質に関わる「仏弟子の名告りに僧伽の承認が必要か」という問題にまで行き着かざるを得ない。無戒名字の比丘とはそのような問題まで含んだ言葉としてとらえなければならない。その姿と意義を『末法灯明記』では次のように述べている。

『十輪』に言わく、「もし我が法に依つて出家して、悪行を造作せん。これ沙門に非ずして自ら沙門と称し、また梵行に非ずして自ら梵行と称せん。かくのごときの比丘、よく一切天・龍・夜叉、一切善法功德伏蔵を開示して、衆生の善知識とならん。少欲知足ならずといえども、剃除鬚髮して法服を被着せん。この因縁をもつての故に、よく衆生のために善根を増長せん。諸の天人において、善道を開示せん。」（『真宗聖典』三六五頁）

（私訳）『十輪経』には次のように述べられている、「たとえば私の法に基づいて出家した者が、悪行をはたらくとしよう。この者は出家ではないのに出家と自称し、清浄行ではないのに勝手に清浄行であると称するわけであるが、このような仏弟子が、一切の天地の神々、一切の善法のあらゆる功德を広くもたらして、人々をよく導

く者となるであろう。出家者としての身心の心得である（少欲にして足ることを知る）という徳目を充分身につけていなくても、髪や髭を剃って仏弟子の衣を身につけるならば、その姿自体が意味を持ち、人々のために善い影響をもたらすことになるであろう。迷うている者たちに進むべき道を示すことになろう。

およそ、その名にふさわしくないとされる者が「自ら沙門と称し」「自ら梵行と称」する。そういう比丘が「衆生の善知識」となり「善道を開示」するといふ仏事を作す存在となるのである。

還俗させられた親鸞には、世俗権力に「僧」を名告ることを禁じられたことよって自分が仏弟子であることが奪われるのか、という問いが生じたに違いない。なぜなら根拠を求めるとは、それが奪われる時に最も深刻な問題になるからである。制度に保障された根拠に安住している時にはつきつめて考える必要もなかった自己の存在の根拠を求める問が、それを奪われた時に否応なく起こったはずである。いかなる根拠であっても、もし外から与えられる何かに依存したり、誰かの承認を必要とするものならば、それは自分の意思とは無関係に外から奪われることを免れることができない。つまり朝廷から保障された身分ならば、朝廷の一存で取消され得るということである。仏弟子であることが、外からの承認や保障がなくなると同時に消滅してしまうものならば、最初からそういう質のものであったに過ぎない。仏弟子であることが自らの存在に関わる選びであるならば、その根拠はいかなる意味においても自らの外に依存するものであつてはならない。それは国家に対しても僧伽に対しても、いかなる「いましめ」も課されない、また負わない者が比丘を名告るということに他ならない。無戒名字の比丘とは「自称」を唯一の根拠とした仏弟子宣言であり、また何者の承認も必要としない確かさに裏付けられた帰依の形でもある。消去法の末に残された選択肢としての無戒名字の比丘であつても、尊いのではなく、「自称」以外を根拠としない選びの中に、何人も奪うことができない名告りの根源的自発性が在る、だからこそ尊いのである。

「自称の比丘」について『末法灯明記』はさらにこのようにも記している。

阿難、我が法の中において、ただ性はこれ沙門の行にして、自ら沙門と称せん。形は沙門に似てひさしく袈裟を被着することあらしめんは、賢劫において弥勒を首として乃至盧至如来まで、かの諸の沙門、かくのごとき
の仏の所にして、無余涅槃において、次第に涅槃に入ることを得ん。遺余あることなけん。何を以ての故に。如来、一切沙門の中に、乃至一たび仏の名を称し、一たび信を生ぜん者の所作の功德、終に虚設ならじ。我、仏智をもつて法界を測知するが故なり。

〔真宗聖典〕三六六頁

（私訳）阿難よ、私の法の中において、実際はただうわべだけ仏弟子の形をとっているにすぎない者が、勝手に仏弟子を自称しているとしよう。もしその者が、形だけでも仏弟子と同じように、長い間袈裟を身につけるならば、現在の世の中において、弥勒仏をはじめとして以下最後の盧至如来まで、彼らのような仏弟子たちはそれぞれ
の仏の所において、肉体が滅した世界において順次一人のこらず涅槃に入るであろう。すなわち彼らは必ず仏となる者たちである。何故かといえば、如来は一切の仏弟子について、たとえ一度でも仏の名を称え、一たび信を生じた者は、そのなすところの功德は最終的に虚しくなることはない。私は、凡夫にはうかがいしれない仏の智慧をもつて法の世界を知りつくしているからである

ここには「自称」し「袈裟を被着する」者が残ることなく「涅槃に入る」、つまり仏道を成就する存在であると説かれた後、その理由が「たとえ一たびでも仏の名を称し、一たび信を生じた者によつてもたらされる功德はムダにはならない」と述べてある。「自称」以外を根拠としない無戒名字の比丘の名告りなどという決死悲壮な覚悟を語るようであるが、世の眞の宝である無戒名字の比丘の具体相は「一念の称名によつて、一念の信を生ずる者」という「行の一念」と「信の一念」によつて押さえられているわけである。先にも述べたが、阿弥陀の本願は「一切の衆生を同じくひとしく救う」という無排除を本質とする。その無排除を実現する手立てとして阿弥陀が選び取つた易行の究極が、行巻に「称名の遍数について、選択易行の至極を顕開す」と表わされている「行の一念」であり、それが衆

生の上に成立する時、すなわち信巻に「信楽開発の時剋の極促を顕し」とある「信の一念」である。親鸞はこの「一念」の上に根源的自発性に裏付けられた選びの名告りを見出し出しているのである。

「時・機・教」を鍵として展開してきた第一の教誡の主題は、次のように結ばれている。

これらの諸経に、皆年代を指して、将来末世の名字比丘を世の尊師とすと。もし正法時の制文を以て、末法世の名字僧を制せば、教・機相い乖き、人・法合せず。

〔真宗聖典〕三六七頁

（私訳）ここまでさまざまな經典を参照してきたが、それらはすべて年代を明示した上で、来るべき末法の世には名ばかりの仏弟子を世の尊敬すべき師とすると述べている。もし正法の時にだけに適合する規範を当てはめて、末法の世の名ばかりの仏弟子を戒めるならば、教と機は掛け離れてしまい、人と法が矛盾してしまう。

人間が集団を形成すれば、それを統理するための規範を必要とする。規範が成立する時には、それを要請する理念と必然性がある。ところが原初の理念と必然性から切り離されて機能し続ける規範は、權威として独自の拘束力を持つてしまう。このような歴史性と社会性を無視した教権主義は無意味であるだけにとどまらず害をもたらすものであることを、この言葉は伝えている。そしてそのような教権の行使が仏教を根底から破壊する行為であることを「非制を制する者は、則ち三明を断ず。記説する所これ罪有り」と述べているのである。

六 第二の教誡の課題

親鸞が『末法灯明記』の引用を通して明らかにしようとした「無戒名字の比丘」とは、「自称」のみを根拠とし、それ以外の何ものにも依拠しないということによって根拠づけられる仏弟子の在り方である。ところがこの帰結は大きな問題を残している。第一の教誡で問題としていた「聖道の諸機」も「浄土定散の機」も、仏弟子であるという自

己規定を持つ者、すなわちも皆仏弟子を「自称」する者であることにおいては違いないことである。

親鸞が『末法灯明記』を引用することによって明らかにしようとしたことは、「戒」に象徴される權威や外的規範の否定であった。ところが内実は外的規範や權威に依拠しながら仏弟子と自称する者と、自称以外の根拠に依拠しない無戒名字の比丘は、「自称する」ことにおいてはまったく区別がつかない。このことは外見上の判別が困難であることは言うまでもないが、つきつめれば自分自身が「自称」以外の何ものをも根拠としていないことをどこまで明らかにできるかという問題に行き着く。これは、「私は信じている」という意識は私において「信心」が成立していることを保障するか否か、言い換えれば自覚としての信心を他者に対して証明して見せることは可能かという問題である。その間に対して浄土真宗は、教義としても実践理念としても、それは不可能であるという答えをすでに持っている。それは「他力」「本願力回向」「如来よりたまわりたる信心」というような言葉で表わされ、伝承されている。對他証明が不可能であるところで、自称以外を根拠としない無戒名字の比丘が仏弟子であると言い切ることができる道は、称していることの中身が本当に仏教であるか否か、つまり「何を仏教と称するか」ということを明らかにする以外にはない。これが第二の教誠の、そして『教行信証』の最後の課題である。

第二の教誠は、

それ、諸もろもろの修多羅に拠って真偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誠せば、『涅槃經』に言わく、仏に帰依せば、終つひにまたその余の諸天神に帰依せざれ、と。略出
〔真宗聖典〕三六八頁

とある。先にも触れたが「偽」と言うは、則ち六十二見、九十五種の邪道これ也」という信巻の概念規定が示すように、「偽」というのは「見」「道」の問題であって、「機」を問題にしているのではない。「真偽」ということは思想的立場(見)や実践の方向性(道)の問題として「勘決」されなければならぬことである。

この部分の文章には一つの特徴がある。『教行信証』では、御自釈といわれる親鸞自身の言葉と引文と呼ばれる他

からの引用文は通常は明確に分離することができるとなつてきている。しかしここでは御自釈と『涅槃經』の引文が一つの文章としてつながる訓点が施されている。なぜそういう形になっているかは推測するしかないが、「真偽を勘決することによって成り立つ異執の教誡」が、『涅槃經』に直結する形で示されているのである。

この『涅槃經』の文言は、「仏に帰依するならば、その他の天神などには帰依すべきではない」というように、「仏への帰依」という前提が成り立つならば「諸天神に帰依しないこと」は当然あるいは必然であると解釈するのが普通であろう。しかし、『末法灯明記』を引用した親鸞の問題意識に焦点を当ててここまで考察してきた私にはそれほど単純には考えられない。

ただ単に仏法を世法に対して優位に見なすべきであるというだけならば、当時の仏教者の間では必ずしも特異なものとはいえない。親鸞と同時代を生きた明恵においても、

高弁は湯浅の権守が子にて、下もなき下臆なり。然れども釈子と成て年久しく行へり。釈門持戒の比丘は神明をも拝せず、国王大臣をも敬せず、又高座に登らずして戒を授け法を説ば、師弟共に罪に墮するなりと経に誡められたり。
〔妙慧上人伝記〕岩波思想大系第一一巻「親鸞」家永三郎解説所引四九二頁

（私訳）私高弁は卑しい身分の者であるが、出家して仏弟子となつて年を重ねた。仏弟子としての戒を厳格に守っている出家者は神明を礼拝しない、国王や大臣に対してもその地位故に敬意を払うこともない、また高座に座らないで戒を授けたり法を説けば、師弟ともに罪を犯すことになる」と経典にも誡められている。

という言葉が見られる。つまり、仏弟子たる者は、みだりに神明や世俗の国王に媚び諂うべきではないということが表わされている。こうした姿勢は真剣に仏弟子としての生き方を問おうとする者にとつては、ある意味で当然のことだったのであろう。しかしこの言葉をもって、明恵が神明や世俗権力と厳しく対峙する姿勢を持っていたということ

にはならない。親鸞がこの『涅槃経』の文で、明恵と同じような、いわば通念に基づいて世俗権力との対峙を述べようとしているわけではなからう。

親鸞が『末法灯明記』を通して確かめようとしたことは、すべての規範が崩壊してしまってもなお仏弟子であることの根柢はどこで成り立つかということであった。つまり「仏への帰依」ということが安易に前提できない状況の中に在るという確認を経てこの文が引かれていることを肝に命じておかなければならない。

この『涅槃経』の文は、原文では、

帰依於仏者 真名優婆塞

終不更帰依 其余諸天神

(大正蔵二二四〇九・六五〇頁)

仏に帰依する者を 真に優婆塞と名く 終に更に 其の余の諸の天神に帰依せざるなり。

〔国訳一切経〕涅槃部一―一六九頁〕

となつている。親鸞は「真名優婆塞」という五文字を抜き去って引用し、それについて何も指示をしていない。こうした操作は『教行信証』ではしばしば行なわれるが、原典があたかも引文のように書かれていたかのように思わせる効果をもっている。ここは五字一句の偈文形式で書かれている部分なので、書写の際に見落す可能性は低い。もし不注意による脱落ではないとするならば、「真名優婆塞」の五字があつた痕跡さえ残したくないほど、この引文の形にする必然性が親鸞にはあつたことになる。原文と引文を見比べて考えられることは二つある。一つは「帰依於仏者」が仏に帰依する者、つまり「ひと」ではなく、仏に帰依するという「こと」を指すようになってきている点であり、もう一つは「帰依於仏者」と「終不更帰依 其余諸天神」がに直結することによって「…せば、…せざれ」という緊張感のある表現になった点である。

今第二の教誡として問題になっているのは「何を仏教と称するか」という問である。この問に対して「仏に帰依す

ることが仏教である」という正解で答えることが意味をなすであろうか。『末法灯明記』の中から「無戒名字の比丘」という言葉を見い出さなければならなかった親鸞が置かれていた仏教界は、権威への黙従を和と説いて既成秩序の維持に腐心する者、自分の修行・自分の学問・個人の内面の平安にしか関心がない者、僧の姿がもたらす利益にしか関心がない者で満ち溢れ、「仏教とは何か」ということがまったくわからなくなった仏弟子あるいはそんなことはどうでもよい「仏教徒」しか見当たらない状況であったのではなからうか。そしてそれらの「仏教徒」の中においてさえ、「帰依仏・帰依法・帰依僧」が帰依の基本あることに異論を唱える者はいなかったはずである。少なくとも親鸞は「帰依仏」を自明の前提として『涅槃經』のこの文を引用することで事足りる気楽な気分であったとは思われない。むしろ「仏に帰依する」ということはどのような事として成り立つか、それこそが明確にされなければならなかったのである。この視点に立って見ると、私にはこの文が「諸天神に帰依しないことこそが帰依仏の相である」と読めてくる。「真名優婆塞」の五文字が置かれた『涅槃經』の原文の説明的な記述ではこの解釈は難しい。

『涅槃經』の次に、親鸞は『般舟三昧經』から二つの文を引用している。

『般舟三昧經』に言わく、優婆夷、この三昧を聞きて学ばんと欲わば、乃至 自ら仏に帰命し、法に帰命し、比丘僧に帰命せよ。余道に事つかうることを得ざれ、天を拝することを得ざれ、鬼神を祠まつることを得ざれ、吉良日を視ることを得ざれ、と。已上

又言わく、優婆夷、三昧を学ばんと欲わば、乃至 天を拝し、神を祠まつすることを得ざれ、と。略出

(『真宗聖典』三六八頁)

内容的には『涅槃經』とほぼ同じ記述であるが、この引文でも親鸞は原文を取捨して引いている。しかし『涅槃經』の五文字とは異なり、ここでは「乃至」と明記されており、親鸞の判断にもとづく省略である旨が読者に対して示されている。

原文は、

優婆夷聞是三昧欲學者。当云何行。仏言。優婆夷欲學者。当持五戒自帰於三。何等為三。自帰命仏。帰命法。帰命比丘僧。不得事余道。不得拜於天。不得祀鬼神。不得視吉良日。不得調戲。不得慢恣有色想。不得有貪欲之心。常当念布施。歛樂欲聞經。念力学問敬重善師。心常拳拳不得有懈。若有比丘比丘尼過者。以坐席賓食之。仏爾時頌偈言

優婆夷欲学三昧

奉持五戒勿欠毀

承事善師視如仏

不得拜天祠祀神

除去殺盜及嫉妬

不得兩舌鬪彼此

不得慳貪常念施

見患覆藏唯歎善

不得諛諂有邪姪

常当卑謙勿自大

敬事比丘比丘尼

如是行者得三昧

(大正藏一三一九〇一頁)

優婆夷この三昧を聞きて学ばんと欲わば、まさに云何が行ずべし。仏の言わく、「優婆夷、学ばんと欲わば、まさに五戒を持ち自ら三に帰すべし。何等をか三となす。自ら仏に帰命し、自ら法に帰命し、自ら比丘僧尼帰命す。余道に事うることを得ず、天を拜することを得ず、鬼神を祀ることを得ず、吉良日を視ることを得ず、調戲することを得ず、慢恣して色想有ることを得ず、貪欲の心有ることを得ず。常にまさに布施を念じ、歛樂して經を聞かんと欲し、力めて学問を念じ、善師を敬重すべし。心常に拳拳にして懈有ることを得ず。もし比丘比丘尼過らば、坐席をもつてこれを賓食す。仏その時、偈を頌して言わく、

優婆夷、三昧を学ばんと欲わば

五戒を奉持して欠毀することなかれ

善師を承事すること仏のごとく視

天を拝し神を祀祀することを得ざれ

殺盜及び嫉妬を除去して

両舌して彼此を鬪うことを得ざれ

慳貪を得ず、常に施を念じ

悪を見て蔵を覆し、唯だ善を歎ぜよ

諛諂して邪姪有ることを得ず

常にまさに卑謙にして自大なかるべし

比丘比丘尼に敬事す、

かくのごとく行ずれば、三昧を得

(訓み下し筆者)

となつている。ここには優婆夷が三昧を学ぼうとする時に、してはならないことと積極的にすべきこと、いわゆる止持戒と作持戒が多数列記されている。傍線を施した所が『教行信証』に引用されている部分であるが、原文にある優婆夷が修すべき内容はほとんど省略されており、また行うべきでないことにも取捨がある。そこに親鸞の意図を明確に読み取ることができる。親鸞は「何を仏教と称するか」という問に対して、集約すれば『涅槃経』の「天神に帰依せざれ」という一点で、広くとらえても「余道に事うることを得ざれ、天を拝することを得ざれ、鬼神を祠ることを得ざれ、吉良日を視ることを得ざれ」という四つの「不得」だけで答え、他のことは帰依三宝とは本質的に関わりないこととして切り捨てた。つまり「何が仏教であるか」ではなく「何が仏教ではないか」を鮮明な形で明らかにしようとしているのである。これらの『涅槃経』や『般舟三昧経』の引用の形は親鸞の意図が介在した結果であることは明らかである。一切の戒を否定してなおかつ仏弟子として比丘を自称する時に、言わんとするところの仏教とは、

「帰依すべきではないこと（もの）」を明らかにするという形でしか示すことができないことを物語っている。

七 おわりに

『末法灯明記』を引用した意図を、前後の文脈の展開の中で親鸞の問題意識がどこにあるかという点に焦点を当てて考察を試みた。

最後に触れた『涅槃経』と『般舟三昧経』に続いて『大集経』と『弁正論』の二つの大きな引文群を中心に諸経・論・釈が配置されて、そしていわゆる「後序」の文が置かれて、『安樂集』『華嚴経』の言葉で『教行信証』六巻が結ばれる。

『弁正論』については、不十分なながら可能な限りの解説と私見をまとめて『顕浄土方便化身土文類の研究——弁正論——』としてすでに発表した。その後これに付け加えるべき考察はできていない。

本論では、第一の教誡についてはおおむね私見をまとめることができたが、第二の教誡については『涅槃経』と『般舟三昧経』の検討を通して、その課題である「何を仏教と称するか」に対する答えは「帰依すべきではないこと（もの）は何か」という形で示されるのではないかとという一つの見通しを立てるだけで終わった。それは一つには本論では『末法灯明記』を中心にした第一の教誡の課題、特に「無戒名字の比丘」という言葉が何を意味しているかを明らかにすることを主たる目的にしたことと、そしてこれがより大きな理由であるが、『大集経』が読めないからである。『弁正論』も十分に読み切れたとは言えず、『大集経』はまったく手が出せない状況ながら、ここで立てた見通しはおそらく間違っていないだろうと思っている。なぜなら第二の教誡のすべての引文を結ぶ言葉が『論語』の、『論語』に云わく、季路問わく、「鬼神に事えんか」と。子の曰わく、「事うることを能わず。人、焉んぞ能く鬼神に事えんや」と。已上抄出

（『真宗聖典』三九八頁）

だからである。この文にも親鸞の意図が介在したことが明らかなき訓み換えがあることはよく知られている。そしてこの『論語』の引文は「仏弟子が帰依すべきではないこと（もの）は何か」という課題にみごとに呼応している。最初の問と最後の答が間違っていないければ、その間に書かれていなければならないことは「鬼神とは何か。それはどのような形で現われるか」ということである。

親鸞が『教行信証』の最後に書かなければならなかった「真仮の顕開」「真偽の勘決」という二つの教誡は、現代の専修念仏の徒にとって決して他人事ではない。

（一九九四年九月三〇日筆了）

注：真宗聖教の引用箇所^の指示は東本願寺出版部発行の『真宗聖典』によるが、文字使いや表記は『親鸞聖人真蹟集成』（法蔵館）等に基づいて一部変更した。