

# 清淨有戒者

## 加 来 雄 之

この小稿は、前回の「問いとして実現する摂化」(『親鸞教学』四十六号所収)の課題を継承するものであるが、論究の構成などは著しく変更せざるをえなくなった。それは自身の内において一層課題とすべき主題が明瞭になってきたからである。

当時念頭に離れずにあったのは、どのようにして人間に念仏を選択する営為が成立するのか、換言すれば、なぜ人間が様々な相対的諸行に簡んで念仏を選びとるような問いを持つことができるのかということであった。前回はこの漠然とした問題意識の中で混然といくつかの視点を提起したに止まった。

今回は、前回の課題を総括しながらこの選択された往生行である念仏を行ずるとき「執持・一心」が課題とされる主体とは何かということをも、「清淨に戒を有する者」乃し此の正法を聞く」という『大経』の一句の戒という

仏弟子の課題に集約していく形で尋求してみたい。

仏道の究極的目的(救済)は、実相・涅槃・仏性の実現(自証)である。実相や涅槃とは抽象的観念ではない。むしろ分別によって対象化できないほど具体的な存在の根元である。だからこそ定散の自心に迷惑する妄念の凡夫は、そこに落在することができないのである。往生浄土ということも「一切衆生悉有仏性」という衆生の本質を阻碍する悲痛すべき事実をわがこととして引き受けた存在において至心に欲求することが成立するといえるのではないであろうか。具体的に述べるならば、濁世に生きるわれらとは、五濁といわれるような「根元を喪失せしめる様々な自他・内外の誘惑・雑音」のただ中に存在しているという悲痛なる存在感覚をもち、仏道を歩むことの難しさをいやというほど思い知っている者である。そしてそのただ中で生活を統一し根元へ向って歩む主体

を成立せしめる行を求めることに、「願往生」という宗教の事実は尽きるのであろう。

## 一 仏道の主体

### (一) 三宝成就の世界

ここに根元を憶念し根元に帰る行として念仏が与えられてあることへの感嘆がある。この根元からの呼びかけを憶念するところにおいてのみ、様々な根元を失わしめる出来事を縁として自己の清閑、寂靜なる根元に帰ることができる方途があるからである。つまりありとあらゆる場合を自己実現の場として転ずる行が求められなければならないのであり、それが念仏という行なのである。そして与えられた有限なる——今、ここに、このようなものとしてしかない——自己を根元開示の場として生涯を尽くすということが往生という事実である。つまり、五濁時の仏弟子の課題は往生によって成就する。

このような往生の課題が、願海成就として象徴された精神世界こそ淨仏国土である。そして淨仏国土とは光明の摂化に外ならないのである。今一度、前回とは異った視点から仏土の光明が穢土を生きる衆生を仏弟子たらしめる包越の力用であることを確認しておきたい。

親鸞は清淨願海の酬報を明らかにする「真仏土巻」において、仏土のもつ無上涅槃道の意義を『涅槃経』を引用することにおいて確かめていくのであるが、冒頭の「四相品」と「四依品」の文を引いて「已上」で締め括る箇処において、ある意味で『涅槃経』引用の主題が尽くされているように思う。

そこは、「解脱（サトリ・サトルの左訓）」から始められ、原文では百解脱と科文される転釈の中から仏土の根本義を抽出し示しながら、迦葉菩薩に次のような疑問を提起させている。

世尊若涅槃佛性決定如来是一義名 云何説言  
有三帰依（真仏土・定本）一・二・三

これは、有為相對の法を絶し「無愛無疑」である絶対真理の法のために、どうして相對的に三帰依が説示されなければならないのかという問いである。それに対し仏は次のように迦葉菩薩に告げているのである。

善男子一切衆生怖三長 生死一故求三帰一以三帰一故

則・知<sup>ルナド</sup>ニ佛性決定涅槃<sup>トト</sup>（右同・二三四）

一切衆生は、生死という虚偽・輪転・無窮相の生存を怖畏するところに三帰を要求するのであり、三帰をもつてのみ生死のただ中に「仏性・涅槃」を「決定」するという存在の充溢を自証することができるといっているのである。業縁の中に苦楽に漂没している衆生が、生死を怖畏するならば必ず三帰を要請するのであると。換言すれば生死を怖畏する衆生のためにのみ仏は三帰を依処として建立されたのであるといえる。しかも引き続いて世尊は「名一義異」「名義俱異」という確めを通しながら、その三帰は本質が常として一であることを失うことなく、しかも三帰の具体性としてさまざまな衆生の課題に 대응することが示されているのである。これらのことは本来性において三帰は同一性でありながら、衆生を生死から分離させる方途としては三帰依という表現の具体性を持たねばならないことをあらわしている。そして次いで「四依品」によりて

又・言光明者名<sup>ハ</sup>不<sup>レ</sup>羸<sup>ニ</sup>劣<sup>ニ</sup>不<sup>レ</sup>羸劣者名曰<sup>ク</sup>如来<sup>ト</sup>又光明者名<sup>ハ</sup>為<sup>ス</sup>智慧<sup>ト</sup>（右同）

と押えてくるのは、光明という象徴は不羸劣如来であり、智慧にはかならないのであることを示すことによって、

三帰の課題が光明において応えられることを示唆しているのであろう。つまり、光明とは、無為法性より如来するから不羸劣（常）であり、眞実法身より出ずるから智慧をもつて一切衆生の生死虚妄相を見そなわす、そのような働きである。そして三帰依が実現される以外に衆生の解脱の成就がありえない限り、光明の基本的本性も三帰の成就ということの外はないのである。

このようにして浄仏国土が光明として荘嚴された願心酬報の世界であり、その慈悲・智慧・方便も一切衆生に三帰を成就せしめるためであるという領解をもつことができる。そしてこのことから、光明攝化の具体相として展開される「化身土巻」において、

此諸衆生<sup>ハ</sup>彼宮殿<sup>ニ</sup>壽五百歲常<sup>ニ</sup>不見<sup>レ</sup>佛<sup>ト</sup>不<sup>レ</sup>聞<sup>レ</sup>法<sup>ト</sup>不見<sup>レ</sup>菩薩<sup>ト</sup>聞聖衆<sup>ト</sup>是故彼国土<sup>ニ</sup>謂<sup>フ</sup>之<sup>ク</sup>胎生<sup>ト</sup>

（化身土『定本』一・二七二）

と、三宝に遇うことができないという障碍を課題としてくることと別のことではないと思われる。また、そのこととは『正像末和讃』（仏智疑惑和讃）において、智慧・慈悲・仏恩の欠如と共に「三宝にはなれたてまつる」「三宝を見聞せざるゆへ」「三宝の慈悲にはなれたり」と繰り返し指示されていることから窺い知ることがで

きよう。

仏・法・僧の三宝に帰依することは、仏道を歩む存在にとっての根本条件である。いかなる生死五濁の中にあっても仏道を歩ましめる三帰を成就する作用が光明であり、その場が浄土である。この意味から光明の摂化とは、三帰を成就する主体を三塗勸苦の中にある衆生の上に建立することにあるといえるのではないだろうか。

三帰戒ということばもあるように、三帰と戒は深い関係をもっている。三帰とは、外道の立場を翻転して仏道に入るという意義であり、仏弟子となる自己の決定確認であり、その証しを身・口の行儀として表現する場合は戒というのである。これは、仏道を求めるならば仏教以外の立場（知的欲求や倫理的欲求）によって求めるのではなく、自己の全存在・生活全体をもって仏道に投げ出さねばならないことを示す。つまり、仏法そのものとして仏道を求める者、そこに仏弟子の誕生があるのである。

このようにして、浄土とは、衆生をそこに包み三室見聞の仏弟子を生み立す国土であり、如来の摂化（智恵・慈悲・方便）によって統理された僧伽であるといえよう。補説 後述するように、三帰戒が成就するところに仏弟子があるとするれば、文学・哲学的、または倫理・名利

的関心によって仏道に係わる態度を批判する原点も三帰戒に求められなければならない。いかに論理的に整合されていようと人間的な深い洞察を有していようと、そこに仏道を仏道として歩む基礎がなければ、退転の危機にさらされている。そして実際に多くの人々が親鸞の思想に触れながら、やがて諸他の関心に移ることによって親鸞の見出しした仏道の課題さえも捨ててしまふ。仏弟子を決定する戒の本質として戒体が問題になるのも、どこで仏弟子としての本質を確かめんとするかという教学の課題によるのである。

## (二) 行の選択から主体の回向へ

光明の摂化として応えられる宗教的実存の事柄とは、親鸞が『讚阿弥陀仏偈』に托して、

我從<sub>レ</sub>无始<sub>一</sub> 一<sub>レ</sub> 偈<sub>ニ</sub> 三<sub>レ</sub> 界<sub>ニ</sub> 為<sub>レ</sub> 虚<sub>妄</sub> 輪<sub>ニ</sub> 所<sub>ニ</sub> 回<sub>レ</sub> 轉<sub>一</sub> 一<sub>レ</sub> 念<sub>一</sub> 一<sub>レ</sub> 時<sub>一</sub>  
所<sub>ニ</sub> 三<sub>レ</sub> 造<sub>レ</sub> 業<sub>ニ</sub> 足<sub>レ</sub> 繫<sub>レ</sub> 六<sub>レ</sub> 道<sub>ニ</sub> 一<sub>レ</sub> 帶<sub>ニ</sub> 三<sub>レ</sub> 塗<sub>ニ</sub> 一<sub>レ</sub> 唯<sub>レ</sub> 願<sub>レ</sub> 慈<sub>レ</sub> 光<sub>レ</sub> 護<sub>ニ</sub> 一<sub>レ</sub> 念<sub>一</sub> 我<sub>レ</sub>  
令<sub>レ</sub> 我<sub>レ</sub> 不<sub>レ</sub> 失<sub>レ</sub> 菩<sub>レ</sub> 提<sub>レ</sub> 心<sub>一</sub>（真<sub>レ</sub> 仏<sub>レ</sub> 土<sub>一</sub> 『定<sub>レ</sub> 本<sub>一</sub>』 一・二五六）

と願求し表白しているように、五濁の三界に居在して宿業の催す縁を生きたころの衆生が仏道を歩む確信を求める願いに応動した働きである。それは「菩提心を失わぬ主体を成立する行を要求する切なる祈りに応答す

るものであった。摂化の方便が「問いとして実現する」ことは、諸行・万行という人間の様々な差別の条件の上に施設された行為に簡んで、いかなる条件・能力・時・処・諸縁も超えた平等の行である念仏を選ぶ具体的問いが人間の上に可能となるのは何故かということである。

「あれか、これか」として諸行と念仏を廃立する法然の仕事が、親鸞に受けとめられ血肉化される時、その問いの原理的構造が探求され、その背景に如来が宿業の大地に立って五劫思惟選択する願心の営為が仰がれたのである。その願心が衆生の上に実現するとき、「濁世・穢悪」の現実を見据え、相対的行為に比して絶対的行である念仏を選び取るという聞法の歩みとして成立するのであろう。ここに、

仮令之誓願良有<sup>ニ</sup>由<sup>ニ</sup>哉<sup>一</sup> 仮門之教<sup>ヲ</sup>祈慕<sup>シ</sup>之<sup>レ</sup>積<sup>ル</sup>是<sup>レ</sup>弘<sup>ク</sup>  
アキラカ 明也<sup>ト</sup> (化身土<sup>ニ</sup>「定本」一・二九二)

と讃嘆される十九願という仮令の誓願がある。

その意味で、「化身土巻」の二つの問答も、念仏を濁世の道俗の行として選択するという十九願の摂化が我らの上に実現する相ではないかということを示唆することが前回の主題であった。しかし第二の「大本と観經の三心と小本の一心の一異」を問う問答の中では、第二十願

・真門念仏が言及されるのであり、十九願の内容とすることは無理ではないかという異論も当然起こるであろう。しかし、それでも、悲願の構造を推察するとき、このような問いの根源は十九願にあるといわざるをえない。

その視点は前回に詳説したように、十九・二十願とは唯一の方便悲願が衆生の内に往生の阻碍性を見出し出したところに、それを自覚せしめ超克させるために展開したものである、というところにある。二十願は十九願の課題を受けて発こされたのであり、そのことは十九願の内二十願を発こさしめる課題が既に含まれていることを意味するのである。

そのことは『化身土巻』真門釈で「『阿弥陀經』の意」

「化身土巻」(標拳)を尋ねるにあたり、  
『観經』言<sup>ハ</sup>仏告<sup>ク</sup>阿難汝好<sup>ク</sup>持<sup>テ</sup>是<sup>ノ</sup>語<sup>ヲ</sup>持<sup>ニ</sup> 是<sup>ノ</sup>語<sup>ヲ</sup>者<sup>ハ</sup>  
即是持<sup>ニ</sup> 无量壽仏名<sup>ニ</sup>上<sup>ニ</sup>

『阿弥陀經』言<sup>ハ</sup>不可<sup>得</sup>以<sup>テ</sup>少善根福德因緣<sup>ヲ</sup>得<sup>テ</sup>三<sup>生</sup>三<sup>彼</sup>  
國<sup>ニ</sup>聞<sup>ク</sup>說<sup>ク</sup>阿弥陀仏<sup>ニ</sup>執<sup>テ</sup>持<sup>テ</sup>名号<sup>ニ</sup>上<sup>ニ</sup>

〔「定本」一・二九七〕

と『観經』の流通の文から『阿弥陀經』の執持名号の文へと連引して展開されることにも窺えるのであり、そのことは既に『観經』の願心の領受によって、「無量寿仏

の名を持つ」ことが決定されていることを明示し、更に

『阿弥陀經』はその課題を受けて「阿弥陀仏を説くを聞きて名号を執持せよ」と聞・執持を勧励することにあることを顕示している。正しく『阿弥陀經』の精神である真門の誓願は、選びとった念仏に真に帰依することが困難な人間の課題を、念仏を選びとる営為の中で発見され明確化されてきた願心である。つまり相対的諸行に簡んで絶対易行の念仏を選ぶことが、実はそのまま念仏によってしか超克することのできない相対的主体という課題を衆生に露わにし凝視せしめてくるのである。実はここに立てば、その問い自身が示すように、「大本の三心と觀經の三心」との問答も、「大本・觀經の三心と小本の一心」との問答も、往生存在を誕生させる行を選択することを基点として、選択する心の課題が徹底して問われていることが知られるのである。実に十九願とは、行を選択摂取していく形をとりながら、実は往生の主体を衆生に提起してくるのであり、それ故に、二つの問答が終えられるところに、

三經一心之義答竟（『定本』一・二九四）

と述べられるのである。

四依弘經大士・三朝淨土宗師・開真宗念仏導濁

世邪偽（右同）

ということも、暴風駛雨のごとき散乱僥動の人生を生きる衆生の上に「心堅牢にして移転せず」「不散不失」なる「執持」、「无二」にして「真実」なる「一心」の主体を成立させ往生存在とすることに外ならないのである。往生の純粹的主体を求めたところに真宗の伝統があるのである。ゆえに「正しく往生淨土を明す教」『選択集』教相章）としての淨土の三部經は、

今按三經皆以金剛真心為最要（右同）

と「金剛の真心」を往生存在における至要の事項とするところに帰結するのである。

このように三經というも畢竟、衆生に一心を成立することの外にないのである。この問答を通して我々に教えられるのは唯一事であり、

夫濁世道俗応速入円修至徳真門願難思往生

（右同）

と述べられるように、濁世の道俗にとって、仏道を歩む主体（一心）を確保する方途は、円修至徳の真門に入りて自我の分別を離れて歩むことを願う願生者として誕生するしかないという嚴肅なる決定である。真門は衆生を悲引する門として建設された方便であるがゆえの課題とし

て衆生の行信の課題性を内に孕んでいる。つまり、真門の方便の精神の内には、既に衆生に「執持一心」を成就する上に陥穿する難関が観察されてある。真門が方便である所以は、この難関を見出し出したことよって作動するところにある。自心への執着・仏智疑惑という難関をわれらに自覚せしめることよって無疑なる自己に帰る欲求を発起するところにある。それゆえに「真門の方便」によつて明らかにされる「心」とは、

雑心……以助正間雑心、称念名号、

定散之専心……以信罪福、心願求本願力、

『定本』一・二九五

と、示されるのであり、このような主体の迷執の底に、それを自覚せしめ、翻し転じる働きとして与えられてある行が「善本」「徳本」の念仏である。真門とはこの有限なる心と無限なる行の構造をとつて、無限に後退して自意識の対象となることのない主体の固執を、矛盾的に自証せしめようとするのであり、その意味で、真門念仏の行者はこの真門方便の構造力によりて、疑惑を意識し、「深く自ら悔責」する存在とされるのである。このようにして、自ら願海の内にあって外とする執を自覚せしめて、かえつて願海内存在であることを欲求せしめるので

あり、換言すればそこに願成就として現前する本来の自己を仰ぐ存在となるということもできる。

ことに善本・徳本として開演される功德蔵とは、衆生のあらゆる相対的諸善に比較することのできない絶対的行として表示された名号であつて、それゆえに限りなく相対的行業に執していく衆生を破り続けていくのである。絶対的行とは、はからいによつて解釈された自我の固執を破る実相の自己からの働きかけである。いかに努力の諸善を積み重ねることによつても、自己を自覚するわけにはいかない。自己は自己の働きによつて自覚するしかないのである。その自己からの働きという質を顯示するのが「本願の正定業としての念仏」という表現で押えられる名なのである。

このような主体における執心の深みの問題に対して、然、則釈迦牟尼仏開演、功德蔵勸化、十方濁世、阿弥陀如来本発果遂之誓、悲引、諸有群生海、既而有悲願、（『定本』一・二九五）

と、固持せんとする自心を破り、有無をいわさぬ存在の真の主体の象徴である願海へ悲引せんとする誓いが発起されてあるのである。その悲願である二十願の内実が次いで述べられてくる。

① 従来から、十九願位の念仏は諸行随一の念仏で修行相對の定散の「自力称名念仏」であり、また二十願位の念仏は「善本徳本の名号をえらびて万善諸行の少善をさしおく」ものであると區別して理解されている。これらは三願に三機三往生を配当する『三経往生文類』に依拠する考え方であろう。しかし『教行信証』の方便の二願の重疊的構造を考察していく上では、三々の法門という並列的理解は適當ではないと思われる。

② 『観経』から『阿弥陀経』が展開する理由を『漢語灯録』卷三「小経釈」において  
『観経』中始広説諸行遍返機縁後廢諸行只念仏一門。然猶彼經諸行文広、念仏文狭。初心学者易迷、是非難決。故今此經廢諸行往生、復次明但念仏往生、於念仏行<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>生<sub>三</sub>決定<sub>一</sub>心。(『聖全』四・三六三)

と述べることから窺知することができる。  
③ 恒沙の諸仏が証誠する絶対的善本徳本が与えられることによって、自力の執心が翻知されるところに、「願として現前する本来の自己」として表示される「恒沙の信」こそが真の「執持・一心」という仏道の主体であることが返照される。真門の誓願はどこまでも衆生を仏道の真の主体へ勸励するところにある。そして「専ら奉え唯だ崇めよ」と勸励される主体とは真実の行信である。

## 二 清淨有戒者

### (一) 果遂の誓願

第二十願果遂の誓願を親鸞は次のように記している。

是以『大経』願言・設我得<sub>レ</sub>佛、二十方衆生聞<sub>レ</sub>我名号、係<sub>レ</sub>念<sub>レ</sub>我國、植<sub>レ</sub>諸徳本、至<sub>レ</sub>一心、回向<sub>レ</sub>欲<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>我國、不<sub>レ</sub>果遂<sub>レ</sub>者、不<sub>レ</sub>取<sub>レ</sub>正覚、又言、於<sub>レ</sub>此諸智、疑惑、不信、然、猶信<sub>レ</sub>罪福、修<sub>レ</sub>習善本、願<sub>レ</sub>生<sub>レ</sub>其國、此諸衆生、生<sub>レ</sub>彼宮殿、又言、若人無<sub>レ</sub>善本、不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>聞<sub>レ</sub>此經、清淨有<sub>レ</sub>戒<sub>レ</sub>者、乃獲<sub>レ</sub>聞<sub>レ</sub>正法<sub>上</sub>。 (『定本』一・二九六)

この部分には『大経』の文が三文引用されているが、この第二文が第二十願の成就の文であると理解されることが多い。しかし第二文に対して、願成就の文であるとの指定もないし、第一文の後に、『教行信証』における文章の切れ目を指示する「已上」という語も置くことなく、第三文目まで連続して引用している。又、この三文は『大経』の中から引かれているが、第二文と第三文は『大経』の次第からいえば順序が逆転して引用されており、このことは、この三文が三つの独立した並列的引用ではなく、一連して読ませることにより意味を有たせよ

うとしていることを表わしている。この三文を、「已上」まで一気呵成に誦してみるとき、三文は全く一つの『大経』の願文として感じられる。この中の一文を抽出して成就文とするのは、いかにも不自然である。<sup>①</sup>「願にのたまわく」と始まり、「乃し正法を獲ん」に到るまで、全て我等に呼びかける一願の声であると聞くことが許されるのではないだろうか。この三文は一連して、方便真門の勸化・悲引の精神をあらわしているのだと。

従来、第一文の第二十願文のみが果遂の誓願の表意であると捉えて、第二文は二十願成就の文を、第三文は行者の宿善の意識を表わすものと領解されている。<sup>②</sup>しかしこの三文は交互に展転して果遂の誓願の意を表現する。

第一文の第二十願の願事は、散乱籠動して止まない衆生の生活の上にとのようにして、「我が国に生まれんと欲」う主体を成立するかということにある。そしてその生活を統一する方途として、「至心回向」の主体を、我が名、我が国を通して与えようとするところにこの願の独特性がある。しかしながらこの願事自体の内に、念仏往生を成立せんがためのゆえの難関が孕まれているのである。

それは親鸞が異訳の『如来会』によって、

『無量寿如来会』言、若我成仏、无量國中、所有衆生、  
・聞説ニ我名ニ以・己善根、回向極樂ニ若不三生、  
者不取ニ菩提、<sup>一曰</sup>（同右・二九六）

と再度確かめなければならなかったような「我が名を説くを聞きて以て己れが善根として極樂に回向」するといふ衆生の逃れがたい自我の固執が見い出されてくるのである。そこにどこまでも「果し遂げずんば正覚を取らじ」(『大経』)という誓願が建立されなければならないのである。

それゆえに第二文は、正しくこの徳本を与えようとする願に内在する自心の固執の因相を、

(一) 此の諸智に於て疑惑して信ぜず……不信  
(二) 猶、罪福を信じて……信

「善本を修習する」というかたちで押え、その報いを「彼の宮殿に生まる」という果相で教示するのである。

このようにこの句は、成就文というよりもどこまでも願の声を聞きとる衆生に、深く自心に潜在する執の相を教示していると理解すべきである。そしてこの教示を承けて真の仏道の主体への自覚を促すのが第三の結句である。

若し人、善本無ければ、此の経を聞くことを得ず。

清浄に戒を有てる者、乃し正法を聞くことを獲ん、

と。已上

この一句こそは、衆生の上に「聞(此経・正法)」という事実が獲得される基底を、衆生に開示し自覚させたいという願意を表わす文ではないだろうか。我らが念仏の真門に触れることは容易な出来事ではない。

善本という衆生のために無教劫に懃苦する因位の如来の嘉名が与えられていなければ、本願を説示する教言を聞くという現実を得ることはできない。

また、「清浄に戒を有つ者」だけが今ここに正法を聞くことを獲る主体であることができるのである。それは、絶対的な念仏を選びとりながら、相対的な我が主体に依頼し、分別に依頼し、能力に依頼し、我の行う道徳行為を依頼することによって、「其の国に生まれんと願」じて、宮殿という閉鎖された精神世界に墮在する存在に、はからいを超えた聞法の主体を開示し、選択の願海に悲引しようとする如来の悲痛なる祈りである。

つまり、この悲願は、念仏が人間の知識や感情や意志の上に成り立つものではなく、「宿業平等の大地」(曾我量深)と呼ばれる人間存在の上に発こされた願によって建立された行であることを証しようとする。この「果遂のちかいに帰してこそ」衆生は自我意識の固執を限り

なく破りつづけ今現在の弘願を開示する門に入ることができる。このように聞法の主体に視点を定めるならば、この一句に「果し遂げん」という願意は集約されてくると領解できる。後にこの句を助顯するために引かれる異訳の『平等覚経』の中では、

唯有三清浄戒者乃還聞正法(中略)人之命希  
可三得。仏在三世甚難三値。有三信慧。不三可三致。若聞  
見精進求。上(右同・二九六)

と訓じて、勸励の意味を強調して教示するのである。

宿業によって状況から状況へ翻弄される衆生にとって、仏法を聞信する主体を獲得することはなんと困難なことであろうか。またそれ以上に、執心深い存在にとつて、その主体を求め、ということもまた困難を極めることである。

以上のように領解することが許されるならば、衆生の「聞仏説法」の機としての根底を、「清浄に戒を有つ」という表現に托して、真の仏弟子であることを求めさせるのであるということが出来る。ここにいう「清浄有戒者」とは如来によって呼びかけられる真の実存であり、同時に「汝は清浄に戒を有てる者であるか」という主体を存在の根底より問い質す声である。

ゆえに、この「清浄有戒者」(『平等覺經』)のことばは、「行巻」に引かれて、衆生がいかに煩悶苦惱の中にあるとも、そのただ中に能く生じる宗教心の主体を指し示すのである。いかに逆境に落ちても絶望せしめず、いかに順境にあっても我を忘れしめないような自己が開示されるのである。そのことは、人間がどのようなまいをして、人間である事実を破ることができない、そのような人間はどこに成り立ち、定散の意識を超えた「現前の境遇に落在する」自己をどこに見い出すかという問いである。

では、親鸞は仏弟子の基点としての「戒」をどのようなこととして理解していたのであろうか。

- ① 『教行信証』においては第二十願成就文はない、ことを指示している先輩も多い。
- ② 従来の宿善の理解にはおおよそ (イ)過去に積んださまざまの善根 (ロ)過去において念仏の法門に出遇った功德、という二種があるが、どちらも行者の自力の宿善として理解しているようだ。
- ③ 『わが信念』清沢満之

## (二) 戒 不 具 足

親鸞が「清浄有戒者」という呼びかけに見い出した

「戒」とは、仏道においていかなる意義をもつのであろうか。特に、果遂の誓願から展開する真門釈において『涅槃經』が引用されて、「戒不具足」が論じられていることは清浄「戒」の理解に示唆を与えてくれる。

ここは、不定なる衆生に難信の一心を成就するために善知識として働く撰化を確かめるに先立って、その阻害の事実として、信・戒・聞の三つの不具足が論じられる箇所である。『涅槃經』の原文と比べると相当の移動や省略があり随分と異なった構成になっている。しかし、『教行信証』の文脈に随って読んでいくならば、大きく三つの段落に分けることが可能である。つまり、「善男子、信に二種有り」から始まった信不具足の文は「名けて信不具足と為す」という句までで一往の完結をみ、「云何なるをか聞不具足と為る」からは聞不具足が展開されるのであり、その間はすべて戒不具足の積であると配することができるのではないか。そして戒不具足の文は「戒不具足、是の人は信戒の二事を具せず」と信不具足を承けて「所樂多聞にして亦不具足なり」と聞不具足を起こしてくるような意義を持つ。「信巻」では、信不具足と聞不具足のみが扱われているが、ここでは、信・戒・聞と戒不具足が加えられてくる。ここに真門の課題の

独自性がよくあらわれている。従来より、戒不具足の文の位置付けが不明瞭であるように思われるが、前述してきたような「戒」の視点に立って見直せば、戒不具足は次に述べる二つの事項を明らかにしているといえよう。<sup>②</sup>ここでは、本文に順いながら要点を絞って考察する。

(a) 暫出還復没

第一は、「善男子、四善事悪果を獲得せん」という課題が始めに提起され、次いで悪果を得る四事をあげた上で、そのようなあり方をする衆生の宗教生活の現実を、

若人修習如是一四事是名没没已還出出已還没  
(化身土)引用『涅槃經』迦葉品・「定本」一・三〇四

と表わしている。これは、黒闇生死海において迷没してきた存在が稀にも本来性を回復する仏道を聞く縁に遇いながら、「邪見を増長し、憍慢を生」じて自心の執に迷惑し、本来の自己を見失うという痛ましい現実として表示されている。それは『阿弥陀經』が問題としようとする「不定聚の機」という存在であり、そのようなあり方を次のように表現する。

是故我於三經中一説二偈三若有衆生一樂二諸有<sub>一</sub>為<sub>二</sub>有<sub>一</sub>  
造作善惡業<sub>一</sub>是人迷<sub>二</sub>失<sub>一</sub>涅槃道<sub>一</sub>是名<sub>二</sub>暫<sub>一</sub>出還復  
没<sub>一</sub>行<sub>二</sub>於<sub>三</sub>黑闇生死海<sub>一</sub>雖<sub>二</sub>得<sub>三</sub>解脫<sub>一</sub>雜<sub>二</sub>煩惱<sub>一</sub>是人還

受<sub>二</sub>惡果報<sub>一</sub>是名<sub>三</sub>暫出還復没<sub>一</sub> (右同)

実に「暫出還復没」とは、仏道を歩む存在にとつて、千載一遇の機会を生かすことができなかったという傷み取すべき事件である。ここには求道における清浄性(純一無雜性・無漏性)と清浄なるが故の持続性(不退性)の欠如、いわゆる不定性が問題とされている。ことに仏道を歩む不退・正定なる主体を確立することが要求されていることが窺えるのである。

(b) 二種の涅槃

第二は、第一の仏道における清浄性と持続性の課題を受けて、それを支える基底を、

如來則有三二種涅槃一者有為二者無為 (右同)

と、二種の涅槃が有ることを示し、有為涅槃によつては暫出還復没という無常なる主体しか開示されないことを確かめる。つまり有為という相対的条件的な立場に立つて表わされた涅槃によつて示される人間の業によつて現象するところの因果で、真の仏道を歩む恒常不変の主体は獲得することができないのであり、諸縁を生きる衆生に、真に「楽我浄」なる主体の根拠を求めらば無為なる涅槃に依拠しなければならないことを明かす。

有<sub>二</sub>常<sub>一</sub>人<sub>一</sub>深信<sub>二</sub>是<sub>三</sub>二種戒俱有<sub>一</sub>因果<sub>一</sub>是故名<sub>二</sub>為<sub>三</sub>戒<sub>一</sub>

(右同)

「如来に則ち二種の涅槃有り」という二種涅槃と「常人有りて深く是の二種の戒俱に因果有りて信ぜむ」といわれる二種戒とは、『涅槃経』の原文では全く別の箇処であるが、ここでの文脈は別の事項として扱われているのではないと思う。三帰戒の理解などを通して、涅槃へ趣く方向を決定する生活の姿勢・根拠・立場を戒と呼ぶことができる」とすれば、涅槃に二種有ることは、涅槃に趣

向する戒にも二種あることを意味する。この「常人」の句の意味は、いまだよく領解することができないが、おそらく、二種の涅槃に立脚する二種戒がともに、如来の説示であることの意義を、「深信」すること以外に「戒」もなく、「常人」なる主体もないこととして述べているのであろうか。

戒不具足 是人・不具信戒、二事所樂多聞 亦不具足 (同・三〇五)

このように信の内的要素として戒を見い出すことによつて、戒に迷い戒を失うことによる現実態の押えを通して、さらにその現実の根拠としての涅槃の質を明らかにする。真に清浄な戒に無知であり無自覚であるために善事をもつて悪果に還っていくというのである。

悪果を招報する四善事は約まるところ「諸有を樂いて有の爲にする」か「解脱を得ると雖も煩惱を雜する」かという事実である。それらは、どこまでも業であつて行ではない。業はたとえ善であつても有為涅槃に依止してゐる限り有漏であり、行は無為涅槃に立脚するところに成立する力用である。業を行と迷謬するのは顛倒である。清浄業とはただ従如来生する行のみである。

信戒の二事を具さなければ聞の主体が不具足に墮する。信の清浄性(無漏・涅槃)・持続性(常・無為)としての戒が確立しなければ、いかに「所樂多聞」であつても「また不具足」であるということを惹起するのである。換言すれば、ここに戒とは衆生において聞思の宗教生活を尽さしめる根拠として見い出されてある。信は、内的要素として戒の意義を有つて、仏道を仏道として求め(執持)、仏道を阻害する仏道外的要素を抉出し訣別していく清浄性をもつ信であることができるのである。

執持名号・善知識という方便真門の主題もこのような不定性に悲しむ仏弟子の要請に応えるものである。

補説 二種の涅槃が建てられるのは、「如来の身を説くに、おおよそ二種あり。一つには生身、二つには法身。」(「真仏土巻」引用『涅槃経』)という句と呼応する

意義があると思われる。それは、

涅槃／有為…縁起…生身  
無為…性起…法身／如来身

と表示することができよう。縁起的存在としての如来生身が示す涅槃と、性起的存在としての如来法身が示す涅槃とが有り、その二種は、そのまま衆生に開示される存在の不一にして不離なる両面の意義であるといえよう。

① 従来、この簡処は真門釈の中でも「勸信誠疑」「善知識釈」と理解されている。金子大栄は「難信の法」として捉えている。

② 皆往院鳳嶺は「信戒不具足文二。初、引暫出還没文。二、引信戒不具足文。」と述べ、更に信戒不具足を聞不具足のための入要の文として、「信心なきものの戒を修するは持戒を成就せぬゆえに」と理解する。また暫出還没の文は、信不具足にも戒不具足にも収めることができないと領解しており、この点では拙論とは見解を異にする。

③ 「常人」の理解は、多く『論註』下巻の「非常之言は常人の耳に入らず」から常識人と捉える。このように考えれば、二種の戒ともに因果を信することが、信戒不具足の内容となるが、ここでは主題から思い切って「常一の主体を有する人」と理解した。

### (三) 戒の意味

親鸞のよき人であった法然が、清浄持戒の僧であり、また授戒の師として道俗に尊ばれていたことは当時からよく知られていたことであった。親鸞自身もそのような法然を「一心金剛の戒師」（『高僧和讃』「源空章」）として讃詠しているのであり、真跡が残存する『西方指南抄』の中に収められた『七ヶ条起請文』において、師法然の戒律観を記した上で自らも教団の一員であるとして「善信」と署名しているのである。しかし、同じ『西方指南抄』において、法然が『末法灯明記』を根拠にして末法無戒を主張していることを記し、さらに親鸞自身もこれを受け継ぐかたちで「化身土巻」本に『末法灯明記』を引用して末代の仏弟子論を「無戒名字の比丘」として展開しているのである。このように法然・親鸞において戒がどのようにとらえられていたのか、一概に決定することは難しいように思える。実際、法然の門下においては法然の末法無戒の主張にもかかわらず受戒の作法が伝持厳守されていくのである。③このようなことから、戒ということばに、法然・親鸞が仏道におけるどのような意義を見い出していたかを知ることが必要であろう。「清

浄有戒」ということを視野に置きながら二師の戒の立脚地を推察してみたい。

始めに、法然は畢生の書である『選択本願念仏集』「本願章」において、「或は持戒を以て往生の行と為る土有り」と述べながら菩提心や布施とならべて諸行の一つとして貶乏し廢しているのである。もちろん、菩提心と同様に戒も行の一つであるとする理解には批判もあると思われるが、実際のところ当時の社会において持戒が往生のための実践行として作用していた仏教界の現実を理解する必要がある。つまり戒は本願の行でない限り往生の条件とはならないことを明言しているのである。法然の「戒定慧の三学の器にあらず」という自省も、三学を持つことなくして仏弟子であることを成就しようとする志願に支えられており、そこに念仏の一行が選択されねばならなかったのであり、この文脈からも法然が無戒を主張する根拠は明らかであろう。しかし同時に「教相章」において『安樂集』の文を引用する中に次のような言葉を見出すことができる。

縦有三人天果報、皆為五戒・十善能招此報。然持得者甚希。若論起惡造罪、何異暴風駛雨。是以諸佛大慈、勸帰浄土。

『選択集』『聖全』一・九三〇

ここにいう「五戒・十善」とは、複雑な戒律論を必要としない非常に素朴な内容をもつ概念である。ここにおいて五戒・十善とは、現今の存在にいかなる努力をも要請していないのであり、ただ人天として生まれたことの希有不思議なる事実の基底としてとらえられているのであり、さらには浄土の教えを聞く機縁の基底として確認されているのである。換言すれば、仏法を聞く資格の本質を見定めて、人間であることが唯一の資格であると言いつ切っているのである。

この人天の報を招く五戒の意義を蓮如を通してみると、御文「二帖目第七通において、

静かにおもんみれば、それ、人間界の生をうくることは、まことに五戒をたもてる功力によりてなり。これおおきにまれなることぞかし。(中略)今時の衆生は、他力の信心をえて浄土の往生をとげんとおもうべきなり。

そもそも、その信心をとらんずるには、さらに智慧もいらす、才学もいらす、富貴も貧窮もいらす、善人も悪人もいらす、男子も女人もいらす、ただもろもろの雑行をすてて正行に帰するをもつて本意と

す。〔真宗聖典〕七八四)

と述べられるのである。この文脈では、「五戒をたもてる功力によりて」「人間界に生をうくること」が「智恵もいらず、才学もいらず、富貴も貧窮もいらず、善人も悪人もいらず、男子も女人もいらず」と、浄土へ念仏往生する主体を、人間のさまざま諸属性を簡ぶことなく、ただ人間であるという事実の脚下に支える大地として求めるのである。戒とは人間であることの大地である。そしてそのことは浄土教においては「仏法の大地」〔七ヶ条起請文〕と同意なのである。

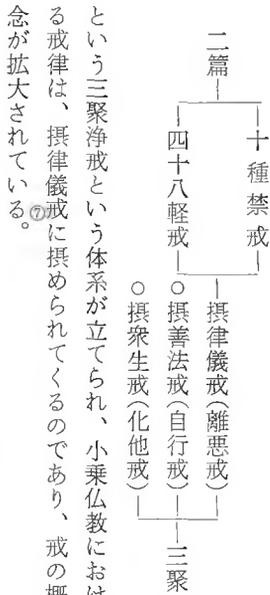
親鸞にとって、師法然とは「善き人にも悪しきにも、同じように生死出すべき道をば、ただ一筋に仰せられ」るような人間観を一切人に与えたよき人である。

智行兼具持戒にして「智恵第一の法然房」と、非三学器なる「十悪・愚痴の法然房」とは決して別の人格ではない。もちろん謙遜といわれる人徳のようなものとは全く異質のものである。智恵第一ということは単に知識が無双であったということではない。それは法然自らが、大原問答を回想して、「議論において優劣はなかつたけれども、機を明らかにする点で優った」と述懐したように、仏道の時機を明瞭に「末代無仏世の凡夫」「乱想の

凡夫」と見究めた智眼において成立する智恵である。このような人間存在の本質的であり、具体的な慧眼において「賢哲愚夫もえらばれず 豪貴鄙賤もへだてなく」「聖道の諸宗の諸師」<sup>⑤</sup>さえも「一心金剛の戒師」と尊敬せざるえないということであらわしているのではないか。つまり法然とは全ての衆生に仏道存在であることの根底を「金剛の一心」として明らかにする人であったということができるのではないか。<sup>⑥</sup>親鸞において戒とは人間存在の大地を象徴している。

さて戒の概念は、小乗仏教から大乘仏教の菩薩戒において変化発展し、最澄の大乗円頓戒において思想として成熟するように思われる。そこには、

大乘二篇三聚



親鸞・法然もこの戒観の影響の下にあったであろうが、

法然・親鸞は、明確にこの菩薩戒さえも、人間の努力意識の廃棄とともに完全に捨て去っているのであり、小乗戒は捨てたが大乗戒は持ったという発想は成立しない。

むしろ、戒ということが各々の人間の分別や努力を要請する限り徹底して否定され尽くさねばならないのである。むしろ真の大乗菩薩戒とは、「従如来生」の作心を超えた八地已上の菩薩によって衆生の上に表現される事柄であると領解されなければならないのではないか。

例えば『華嚴経』において戒を理解するならば、もつと存在の本質を表わすものといえる。そこには始めに、  
仏子、菩薩摩訶薩に十種の戒有り

と述べ、更に次第して

- (1) 不捨菩提心戒
- (2) 遠離二乘地戒
- (3) 觀察利益一切衆生戒
- (4) 令一切衆生住仏法戒
- (5) 修一切菩薩所學戒
- (6) 於一切法無所得戒
- (7) 以一切善根廻向菩提戒
- (8) 不著一切如來身戒
- (9) 思惟一切法離取著戒

#### (10) 諸根律儀戒

と十種の戒を掲げ、最後に、

若し菩薩此の法に安住すれば、則ち如来の無上广大の戒波羅蜜を得る。

と結んでいる。ここに使用された場合の戒の概念は単に生活規範や形式的威儀に止まる性質のものではなく、おそらく大乘の菩薩を菩薩たらしめている根抵の本質的条件とでもいうことができるものであり、菩薩という存在が、いかなる精神的立場に立脚しているのかということを表示している。その意味で、この十戒は菩薩がそこから誕生し、菩薩の活動を支える大乘菩薩道の大地のような意義をもつのであろう。そして、宗教心の主体である菩薩の概念が、従果向因の法蔵菩薩として捉えられる浄土教においては、戒は人間の努力・分別側に成立しない。このことは、小乗における仏弟子觀の立脚地である僧伽が、地域的文化的要素に限定された構成員による現前僧伽であったのに対し、大乘が求めた僧伽は「四海内皆兄弟」と確認されるような普遍的精神的共同体である四方僧伽であることにも関連している。上のように人間における共同体の基盤が変革してくる以上、戒においてもその概念が単に身口業の威儀を示すものから、精神的広

がりをもつて表現され直してくるのも当然であると思われる。戒とは仏道を求める共同体の成立基盤であり、逆に言えば、共同体の基盤となる地平から具体的に捉え直した人間観（宗教的主体観）である。

親鸞が戒を視野の内におきながら、その具体的条項においても言及することがないのは、条項として形式化した戒がいかに末代の衆生を疎外するかということを知っていたからであり、それ以上に戒の根源的課題が充全する事実（念仏往生道）への確信があったからであろう。

確かに、法然・親鸞の無戒の主張の背景には「戒に破れた」という悲歎が一往ある。しかし再往は、単に個人的悲痛ではなく、いわゆる「戒なしという時」を生きる一切苦悩衆生を觀察する仏者の悲痛として捉えるべきであろう。大乘戒というも無戒というも、小乗仏教の自利的偏執を払拭し、利他的大乘精神を表現しようと企図したものであってその行体の変化ではない。

それゆえに、戒の本質である「戒体」を清浄に持つこと以外に「持戒」の目的はないのであり、戒体を有つ行業として、

ただ安養の浄業、撞真なり。修すべし。（中略）大小の戒体、遠くまた清浄なることを得しめ、念仏三昧

を得しめ、菩薩の諸波羅蜜を成就せんと欲わば、当にこの法を学すべし（行巻『定本』一・六二）

と、三学（戒・三昧・波羅蜜）を修得する道が明らかにされたとき、「大・小の戒」は、戒体を遠く清浄ならしめる事実として南無阿彌陀仏の浄業の中に応え切られていたのであり、南無阿彌陀仏の浄業に値遇しながら猶、戒を依頼執着するということは顛倒の見といわざるをえない。ここに「無戒」という宣言の根拠もあるのである。

① 例えば、四条には「戒は是れ仏法の大地也、衆行区なりと雖も同じく之を專とす」、六条には「解無くして師と作るは、『梵網』の制戒也」とある。善信の署名は二十一番目にある。

② 『西方指南抄』『十一箇条問答』『法然上人説法』

③ 『説戒随聞記』に「法然上人の、我は一戒も持たずとの給ひて逃げ給ふは、皆三学の戒の事なり。随分の戒は常に持ち給へり。故に人にもさすげ給へり」（『大日本仏教全書』巻七二、一四五）とある。随分の戒とは菩薩戒のことであるが、しかし法然は「菩薩の行においては、三重十重の戒発得しがたし」（『和語灯録』往生大要抄）と菩薩戒をも否定している。（『説戒随聞記』の文は「法然の戒律観」石田瑞曆氏の指適による。）

親鸞にいたっては『唯信鈔文意』において『五会法事讚』の「不簡多聞持浄戒」を解釈するとき、「浄戒」は大

乘のもろものの戒行(中略)すべて道俗の戒品、これらをたもつを「持」という。かよう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くるなり。みずからの、おのおの戒善、おのおの自力の信、自力の善にては、実報土にはうまれずとなり。」と述べて、大・小乗戒のすべての本質を「おのおの」戒善・自力信・自力善と押えていくことによって、各別の業縁における善根であるとしてしか見ておらず、それらを依頼する自力の虚偽性を暴露している。

④ 『摧邪輪』において明恵は、菩提心を称名などの行と相對的に論ずることを批判している。「一以菩提心不為往生極樂行過」(参照)が、同じ論法で戒を諸行に含めることも批判することができよう。

⑤ 『高僧和讃』源空章

⑥ 一心金剛戒は最澄より伝持された円頓菩薩戒である。その質を「持即不持、犯即不犯にして永不失なり。故に金剛という。」と押えていることは注目に値する。確かに、『唯信鈔文意』では、「大乘一心金剛法戒」も、大・小乗の戒品と同視されているが、親鸞が法然の伝持した戒の上に金剛の一心によって成り立つ主体の意を托していたと捉えることも不可能ではないのではないか。

⑦ この箇所は表も含めて『末法灯明記の研究』松原祐善師の教示に依らせていただいた。「大乘戒として三聚淨戒が語られ、小乗の消極面は摂律儀戒におさめて、更に積極面として摂善法戒と摂衆生戒の二つとして、一切の行為をこの三戒におさめたのである。」(98頁)「三聚戒淨とありて

三聚はみな戒であるが、その中の第一の摂律儀戒のみが律であるから、戒は律より範囲が広く(下略)」(99頁)など注③参照

⑧ 『華嚴経』五十三卷、大正蔵経十卷・二八一上

⑨ 「浄土宗では、その菩薩戒を浄土布薩頓教一乘円実大戒」とい、阿弥陀仏を戒体、名号を戒相、往生を戒用とする」(『仏教学辞典』)と理論整合されるが、むしろ大事なのは戒にどのような仏道の課題を見出すかである。

#### (四) 末法無戒

無戒とは、倫理的無能力の痛傷か、それとも仏在ぶつざいさないう時を生きる存在への悲痛か。三時教が立てられるのは末法無戒を自覚するためである。釈尊によって建立された戒を否定することは、仏弟子にとって容易なことではない。法然・親鸞が無戒を宣言することは、釈尊によって教示された戒の意義を完全に満足代換する事実が確認されたことに支えられていなければならない。そうでなければ、持戒の能力が衰退した理由で破戒が許されねばならないというコンプレックスの裏がえしとしての弁解的功利的発想に止まることになる。そこには仏弟子であることを自証しようとする真摯さ純粹さは見ることができない。浄土教は、釈尊が戒を定めた精神を成就する事項として、戒に換えて仏弟子であり僧伽の一員であるこ

とを証しするのは、南無阿弥陀仏であるという確証を立てたところに威儀としての戒は完全に徹底することができるのである。この意味で、末法という時の自覚において、仏弟子としての機の自覚は、「破戒」ではなく「無戒」なのでなければならぬのである。

親鸞が『教行信証』『化身土本卷』の末尾において『末法灯明記』を引証して末法無戒を主張していることは前述の通りである。これはおそらく、師法然が「わがこの身は、戒行において一戒をもたず(中略)すでに戒定慧の三字のうちは物にあらず」(『和語灯録』巻五・諸人伝説の詞)と悲傷自省し、『末法灯明記』に依拠して末代の無戒を主張した仕事を継承したものであろう。

親鸞はそこに、

傘者穢惡濁世群生不知ニ末代旨際ニ毀ニ僧尼威儀ニ今  
時道俗思ニ量ニ己分ニ(化身土「定本」一・三一三)

と、穢惡濁世の現実には生きる我等は末代の旨際を知らなければ、必ずその不知によって僧尼という仏弟子の本質的威儀を毀損するのであることを教示し、その上で「己が分」を「思量」することを力説している。この課題に立って、始めに『安樂集』によって浄土教が末法の課題に込めるものであると領いた上で『末法灯明記』を引用

するのである。その意図は末法という仏言が、どのような時機を自覚内容とし自己の使命として生きる仏弟子に与えられたかを明かすところにあるといえよう。

末法無戒を演説する積尊の意図は、

仏涅槃後無戒満ニ洲一

〔化身土卷〕引用『末法灯明記』『定本』一・三一八)という一句に凝集されていると思う。積尊が入涅槃することは、本質としてすでに無戒を内実としているのである、時間が経過して末代になったからという発想ではない。むしろ衆生がその事実を明瞭に自覚するために正像末の三時教が建てられ、千五百年という時間が要請されるのである。つまり、正法は持戒のみが仏弟子であった。しかし像法の前半五百年の意識は「持戒ようやく減じ、破戒ようやく増せん」であり、後半も「持戒減少し破戒巨多ならん」というように、持戒と破戒が量的発想に止まる時機観でしかない。末法という自覚において始めて質的に持戒・破戒を超えて無戒といえる。

如来が般涅槃されたということは、そのまま人間が存在を完全し生を完結する道が全人類に開かれたことであり、同時に証果の人もはや我等の現前に存在しないと、この悲痛すべき現実なのである。まさしく如来の遺弟が

悲泣せざるをえないのは、

像末無証果人一如何明彼聽護二聖一

(右同・三二二)

という質を有するからであり、いかなる教もその教主である積尊を立場にする以上、現今に積尊の行証がない限り、その言教は全て根底から揺がざるをえないのである。教の行証がないとは、その本質は積尊がましまさぬということである。そのことを思い知らされた末代の我らはどうのようにして、またどこに依拠して仏弟子であることを明証することができるのであろうか。

積尊の在世・正法の時においては、戒が積尊の弟子である威儀を決定する根拠であることが可能であった。しかし、間違つてならぬのは、どこまでも戒は「清浄衆」の旗印であったのであり、定散の善を行う意識の上に成立した戒を持つことによつて仏弟子であることができたのではないということである。どこまでも正法時の戒とは積尊によつて統治された清浄衆の一員である自律的規範であった。その意味において、正法時の戒は仏弟子として否定することのできない質のものである。このように戒の本質は何かといえ、**「清浄衆」**の清浄を表わすものであり、戒の条項というものは、いかにそれが人間

としての生存の本来性を言い当てている（性戒）としても、それは清浄性を印度という特定の時代特定の社会の中で倫理の様相をもつて僧尼の威儀として具象していたに過ぎないのであり、あくまでも余の九十五種の外道との差異をあらわすための威儀の規範であった。むしろ仏道を内道として外道から簡ぶことの方が戒の本義である（三掃戒）。

このようにして仏滅によつて戒が余の外道に比較して仏弟子であることの証としての作用を果さなくなったときには、戒は既に仏弟子の必須条件ではなく、仏道の名の下に形骸化した倫理・掟でしかない。つまり積尊が在さなるとき、その特定の時処の根拠を失つた戒は清浄性の具体的表現ではない、その時代になお已然として戒をして仏弟子を決定する要素として働かしめることは、**「教機相乖 人法不合一由 此律云制非制者則断三明二所記説二有罪一」**（右同・三二五）と仏道における罪としてまで教誡されねばならないのである。

正法時の戒が既に末法無仏世において仏弟子の決定点でありえないならば、何をもつて仏弟子であることを、また真の僧伽の一員であることを決定し確認することが

できるであろうか。『末法灯明記』は『大集經』に托して、

若有<sup>ナ</sup>衆生<sup>ノ</sup>為<sup>シ</sup>我法<sup>ヲ</sup>、剃除<sup>シ</sup>鬚髮<sup>ヲ</sup>被<sup>シ</sup>服<sup>ヲ</sup>、袈裟<sup>ヲ</sup>設<sup>シ</sup>不<sup>レ</sup>持<sup>シ</sup>戒<sup>ヲ</sup>、彼等<sup>ハ</sup>悉已<sup>ニ</sup>涅槃<sup>ヲ</sup>為<sup>シ</sup>印<sup>ノ</sup>之<sup>ニ</sup>所<sup>ニ</sup>印<sup>ス</sup>也、(右同・三二四)

と、「我が法のために」という唯一点を確保することが「涅槃の印に印せられる」という仏弟子である清浄性を決定するのであることを述べ、引き続きその具体相を、我らの倫理的意識では肯定することのできない徹底した退廃の事相を『大悲經』によって次のように示してくる。

当有<sup>ニ</sup>比丘比丘尼<sup>ノ</sup>於<sup>テ</sup>我法<sup>中</sup>、得<sup>ニ</sup>出家<sup>一</sup>、己<sup>ノ</sup>手牽<sup>ニ</sup>尼臂<sup>一</sup>而共遊行、彼酒家<sup>ニ</sup>至<sup>ニ</sup>酒家<sup>一</sup>於<sup>テ</sup>我法<sup>中</sup>、作<sup>ニ</sup>非梵行<sup>一</sup>。(右同・三二四)

このような状況においてさえ、否おいてこそ、仏弟子を確かめることのできる根元が明らかにされるのである。それは正しく「我が法の中において出家を得」という事実の清浄性が「我が弟子とな」らしめるのである。ここにこそ仏弟子としての本質がある。このような押えをした上で、その清浄性（仏弟子であることの純粋性）を『大悲經』をもって最後に、

如來一切沙門中乃至一稱<sup>ニ</sup>仏名<sup>一</sup>、一生<sup>ニ</sup>信<sup>一</sup>者、所作<sup>ノ</sup>功德終不<sup>レ</sup>虛設、我以<sup>ニ</sup>仏智<sup>一</sup>、倒<sup>ニ</sup>見<sup>一</sup>法界<sup>ニ</sup>故。

(右同・三二五)

と確かめるのである。ただ一度の「称名」と「信」が、法界（本来性とそれに背く衆生の虚偽）を測知する仏智によって回向表現された事実である限りにおいて、それは仏弟子である真の主体の現前を意味する。清浄性を人間の諸屬性・諸要素に簡んで行証することは「称名」「信」のかたち（もちろんかたちなきかたちである）以外にない。

仏弟子である清浄性の証しは、もはや人間的倫理の傲慢性を付加された戒に求めることはできない。むしろそのような戒の繫縛から完全に解放されたときに、「一たび仏のみ名を称し、一たび信を生ずる者」にのみ三宝に帰依する仏弟子である唯一清浄の資格を見出し出すのである。このことは、人間であることの基底を開顯する唯一道の発見であり、三宝以外のいかなる要素にも帰依することも許さない存在の誕生を意味する。ここに末法無戒が宣言されねばならない基底がある。

ここに言及し確かめてきた「清浄衆」の清浄性は、前に「清浄に戒を有つ」と述べられた「清浄」に呼応するものとしてとらえることができよう。つまり、「末法無戒」と言い切れることは、人間に真の清浄性を開示するた

めに不可欠のことであつたのである。無戒を言い切るこ  
とのできる「時」の自覚こそ末法無仏であり、そこに在  
世・正法・像・末・法滅の五時を貫いて仏弟子であるこ  
との清浄性の基底が獲得されるのである。

補説 ここは多く広瀬泉師の大谷大学における講義に示  
唆を受けている。

また『新しき仏教者の像』(『広瀬泉講義集』第六卷)で  
は、末法無戒について名字とはいえ無戒でありながら  
比丘と名乗ることの緊張関係、また当時の「五戒」さ  
え保つことが許されなかつた「いなかのひとびと」の  
生活の悲惨に対する親鸞の眼差しに言及している。つ  
まり、単に論理によって末法無戒を明かすのでなく、  
無戒の宣言とは一切苦悩の衆生の生の現実への応働の  
具体性であつた。

- ① 『西方指南抄』卷上本「法然上人説法」、卷下末「十一  
箇条問答」などを参照。
- ② 釈迦如来かくれままして 二千年年になりたまふ 正像  
の二時はおほりにき 如来の遺弟悲泣せよ(『正像末和讃』)
- ③ 原文を乃至して、連引している。そのことよつて前文  
の「彼等」の具体相として次文が位置づけられる。
- ④ 称と信によつて明かされる仏弟子については、回向の巻  
に譲らなければならない。

## (五) 真の仏弟子へ

真の仏弟子の誕生を「一称仏名、一生信者」として確  
かめる「末法無戒」の宣言と、真の仏弟子の内実を聞法  
の主体として確かめようとする「清浄有戒者」の呼びか  
けとは矛盾しない。「無戒」とは、衆生の諸属性・状況  
(威儀)によつて仏弟子であることの是非を決定していこ  
うとする自我の善への執心を徹底して摧破する表明であ  
り、宿業の催しを生きるという衆生の現実によつて裏付  
けられている。

そして、「清浄有戒者」とは、すでに人間の諸行為や  
置かれた状況の違いによつて破つたり持つたりすること  
のできる性質のものでなく、ただ仏言によつてのみ与え  
ることのできる仏弟子への呼びかけであり、我われに真  
実の仏道の主体を教示することばである。(それは、如  
来願心回向成就の行信として真実回向の巻にすでに明か  
されている。)

この二つは、ともに「無仏の世」「宿業の身」を生ぎ  
ねばならない衆生に仏弟子であることを成就しようとし  
る唯一の地平の上に成り立つ事項なのである。末法濁世  
という時の確かめにおいては、善本という如来の功德

(行)に帰することによってのみ清浄なる仏弟子(信)が開頭されるのである。

清浄が、無漏であり不虚偽・不輪転・不無窮(『論註』清浄功德)なる事実であり、戒がその表示であるとすれば、有為有漏の衆生に「清浄に戒を有つ者」と呼びかけるとはどのようなことであろうか。

「信巻」引用の『涅槃経』における阿闍世とは、人間性・仏弟子を喪失する現実を生きる中で迷惑し苦悩している衆生の代表者である。やがてその阿闍世が仏の説法によって無根の信を獲得する過程の中に戒の意義を尋ねてみたい。

正法の王である父を横ざまに逆害したことを悔恨する阿闍世王の痛傷は、業縁の催しによって起きた悲劇的運命にいましも庄しつぶされようとしている者の不安であり煩悶苦悩である。阿闍世は、五逆という人間であることを喪失せしめるような運命に、自らが遭遇したことに苦悩しているのである。仏弟子としての人間性を保持するのが戒であるとすれば、阿闍世の苦悩は仏法に対する破戒・犯戒に源泉があるということが出来る。阿闍世自身は、正法の王への逆害であることを告白しながら、倫理的罪の悔みに止まって逃れることのできない運命に喘

いでいるのである。その阿闍世に対する釈尊の説法の中に次のような部分がある。

我弟子中有<sub>三</sub>是四狂<sub>一</sub> 雖<sub>多</sub>作<sub>三</sub>惡<sub>一</sub> 我終不<sub>四</sub>記<sub>三</sub>是人<sub>レ</sub>犯<sub>レ</sub>戒<sub>一</sub> 是人所作不<sub>三</sub>至<sub>三</sub>惡<sub>一</sub> 若<sub>レ</sub>還得<sub>三</sub>心<sub>一</sub> 亦不<sub>三</sub>言<sub>レ</sub>犯<sub>一</sub> (信巻『涅槃経』定本一・一七二)

ここにいる「四狂」とは「貪狂・癡狂・咒狂・本業縁狂」という四種の狂惑であり、狂とは単に狂気というのではなく、人間の思いやはからいではどうにもならない衆生の現実をあらわしているのではないか。特に「本業縁狂」とは四狂の総括であろうが、やがて『迦葉品』によって阿闍世の逆害が業縁によって起ったという押えがされてくる以上、「さるべき業報のもよおさばいかなるふるまいもすべし」と表現した『歎異抄』の衆生理解と重なるように思う。とすれば、宿業によって催された罪悪は、「我が弟子」であることの証しである「戒」を毀犯することができないというのである。おそらく四狂による悪とは、煩悩罪業であって、邪見・憍慢・疑ではないであろう。邪見・憍慢は内道・清浄戒を否定する無明であり分別・執である。

実は、釈尊の眼を通せば、阿闍世の苦悩は宿業そのものにあるのではなく、根源は宿業の事実を荷負うような

主体、宿業の催しによって破られることのない人間（清浄有戒者）を見い出すことができないところにあるのである。やがて釈尊が阿闍世に自覚させ開示させたのは宿業の催す事実から逃避する必要のない主体であった。換言すれば、阿闍世が六師外道の説に満足することができなかつたのは、それらが運命の解釈に過ぎず、苦悩の衆生の現実を荷負う真の主体を開示することがなかつたからにはかならない。このように、宿業の催す罪惡によって毀犯されることのない戒を受ける仏弟子こそ、善惡に庄しつづされる自我への依頼を破り翻回して、釈尊の呼びかけたもう人間觀を深信し依り処にする存在であるといえよう。

このように真門の誓願によって、聞法の真の主体が問われ、それを「清浄有戒者」の一句の内容を確かめることに托して考察してきたのである。この誓願は正しく真の仏弟子として誕生することへの勸励であり、三宝成就の願海へ悲引することであった。それゆえに、勸励悲引の具体的働きとして、やがて善知識が課題とされてくるのである。

善知識とは、果遂の誓願に根拠する摂化の光明の作用

の具体性であり、つまり「果し遂げん」という誓いの意欲に立つことば（教言）以外に存在しないのである。衆生の深い本来性に呼びかけることによって、邪見・憍慢を破り仏道の真の主体を開示し、真の仏弟子（仏道を歩む存在＝往生人）として誕生せしめんとするものである。このように、真の仏弟子として執持一心を趣求せしめようという働きの善知識として表現されてくることも必然の展開であると思われる。それは各別の自利の信を破り恒沙の信を勧める恒沙の諸仏の働きとして求めることもできよう。

われらは、どこまでも仏弟子たらしめる畢竟成仏の道路である浄土を願求礼讃するものであるが、願海の外にあって求めるのではなく、願海の内に包越されて、願海に支えられて求願するのである。願海の内にあって始めて願を阻害する障碍を自覚し課題として仏道を歩むことができるのである。つまり、末法無仏の世において宿業の身を生きる存在にとって、仏弟子であることを確認する方途は、外（縁）に諸仏善知識の勸励証誠をうけて、内（因）に「清浄有戒」なる主体を獲得する構造において成り立つのである。浄土教における仏弟子とは、三宝具現の名号によって、三宝成就の働き（光明の摂化）の

ただ中に在るといふ自覚が与えられた存在、それを「釈迦諸仏の弟子、金剛心の行人」（信巻）と名づけるのである。

このようにして果遂の誓いは、十方衆生に「清淨有戒者」と呼びかけることによって、選択の願海に悲引し眞の仏弟子たる主体を開顯しようとする方便であるといえよう。