

# 念佛と戒

坂 東 性 純

本願の念佛をもって宗義を建立し、浄土宗を従来の寓宗の地位から一宗へと独立せしめた法然は、自ら持戒堅固な生涯を送ったが、安元元年（一一七五）専修念佛に帰した後も円頓菩薩戒の戒師として授戒に携わっていたことはよく知られている。その弟子の一人であった親鸞も、そのような師をば「一心金剛の戒師」と呼んでいる。「一心金剛」とは、伝教大師最澄が比叡山において確立した大乘菩薩戒をさし、これには「一心戒」「金剛宝戒」等の幾多の別称がある<sup>②</sup>。一方、その法然を善知識と仰ぎ、専修念佛の教えに帰し、妻帯して在家止住の身で念佛の生涯を過した親鸞には、「戒師」としての痕跡は全く認められぬのみか、「無戒名字の比丘」<sup>③</sup>の生き方をすら理想とした事實は、極めて対照的である。このことは、今日のわれわれにとって、単に両師の間に見られる興味深い対照の一つたるに留まらず、両師が共に同一の専修念佛の唱道者であったという視点に照らして見るとき、歴史的に、あるいは教義的に、解明せらるべきさまざまな問題を提起するものと言えよう。ここでは、念佛と戒との連がりを念頭に置きつつ、先づ日本佛教史上における戒の沿革を省み、それがどのようにして円頓菩薩戒へと発展して法然に至ったかの跡を辿り、次いで両師の生きざまの中で念佛と戒とがどのように関連していたかを少しく考察してみたい。それによって両師によ

って受けとめられていた念佛の特性が相互により明らかになるのではなからうかと思われるからである。

## 二

日本佛教史上、戒律あるいは授戒ということがはじめて自覚的に佛教者の意識に上ったのは、恐らく、鑑真和上が来日した前後の頃であつたに違いないと思われる。日本に未だ正式の授戒制度が確立していなかつた奈良時代のはじめの天平五年（七三三）、元興寺・隆尊の弟子普照と栄叡が、中国本土から正式の戒律伝授者を迎えたいという佛教界の期待を背負つて唐に発ち、先づ道璿を招請し、来日せしめたが、授戒の有資格者たる僧の数が不足であつたので、鑑真和上に来日を懇請し、師及びその弟子の僧二十四人を含む三十五人を遂に日本に齎すことに成功したのは、およそ二十年後の天平勝宝六年（七五四）のことであつた。鑑真和上が五度の渡海の失敗にもめげず、来日を決意してから一年目に、ようやく失明の身で日本に渡来したことは周知の事実である。したがつて、この天平勝宝六年という年は、日本で三師七証の十師による伝統的授戒がはじめて行われた記念すべき年と云うことができる。この年、東大寺の盧舎那佛前に仮の戒壇が築かれ、聖武上皇、光明皇太后、孝謙天皇以下四百四十余人が登壇し、受戒した。その翌年、東大寺に正式の戒壇が建立され、その五年後の天平宝字五年（七六一）又はその翌年には、下野薬師寺、筑紫観世音寺にもそれぞれ戒壇が設けられ、この三戒壇の何れにおいても受戒できることになつた。鑑真は天平宝字三年（七五九）には、近くに唐招提寺を創立したが、これは、東大寺で受戒後五年間滞在して律学を学ぶべき人びとのための伝律の道場としてであつて、ここでの授戒は第二義的なものであつたらしい。実際のところ、当初ここには戒壇はなく、ここに戒壇が設けられたのは、ずっと後年、鎌倉期の弘安七年（二八四）になつてからのことと云われる。鑑真は、七十六歳で没するまで、四万人に授戒したと言われるが、その戒律の系統を辿ると、中国において成立した諸律宗の中でも、唐の道宣（五九七—六六七）のはじめた南山律宗に属している。この宗はインドの小乗佛教の一派である法蔵部

の伝えた戒律である『四分律』に基づき、大乘的理解の上に組織化された一宗である。鑑真が聖武上皇等に行った授戒は、『梵網經』による通受の菩薩戒であった。<sup>⑥</sup> 鑑真以前の日本では、正式に具足戒が授けられたことはなかった。鑑真来朝まえの日本では、『瑜伽論』による三聚淨戒の通受によって比丘を称し、『四分律』を依用して「布薩」を行っていた。そして『占察經』(『占察善惡業報經』)によって自誓受も行われていた。<sup>⑦</sup> 後年、最澄によって正式に依用された『梵網經』は、すでに奈良に入っていたが、梵網学者・道璿は『梵網經』に深い関心を寄せ、常にそれを誦し、自ら持戒清淨につとめていたことが知られているが、この經に基く授戒は当時行われた形跡はないが、もしあったとしても、目立たない範囲で、形式的に束縛されない精神的なものと受取った真摯な僧尼の間で行われ、そしてその戒が守られていったに止まる、<sup>⑧</sup> という。鑑真は東大寺の同一戒壇で別受と通受との二種の授戒を同時に行ったと見られる。通受は有智・有徳のものは誰でも行える性質のものであって、正式の別受とは根本的に性格を異にしている。鑑真が唐招提寺で行うことが出来た授戒は通受に他ならなかったのである。<sup>⑨</sup> 鑑真はまた天台学者でもあったので、律宗としての建て前を崩さずに、大乘梵網戒の精神を、瑜伽の三聚淨戒に導入して、實際の授戒に耐えることが出来るものとして行ったのである。<sup>⑩</sup> したがって東大寺の戒壇では、小乗声聞戒と大乘菩薩戒とが並存して行われていたのである。この並行関係を打破し、小乗戒を全く破棄して、純粹の大乘菩薩戒のみを採用することを決断し、比叡山上に大乘戒壇を設立するために生涯をかけたのが伝教大師・最澄であった。没後一週間に勅許が下りて、ここに日本歴史上初めての大乘円頓戒壇の創立を見たのであった。最澄の後半生は、この大乘戒壇独立に反対する奈良の僧綱との対決や、佛性や戒に関する東大寺在住の法相宗の僧・徳一との永年にわたる論争によって占められたのであった。

### 三

最澄は純粹な大乘の僧を養成するには、初めから大乘の戒だけに依るべきであるという信念から、伝統的な小乗

〔声聞〕戒である『四分律』による受戒の方法を全く棄捨して、『梵網經』に説かれている十重・四十八輕戒のみを拠りどころとする授戒の制度を発足せしめたのである。受戒の方法について最澄は、大乘菩薩戒の場合は十師を必要とせず、『観普賢菩薩行法経』<sup>①</sup>によって、「积尊を戒師、文殊菩薩を羯磨師、弥勒菩薩を教授師とし、十方一切の諸師を証師とし、十方一切の諸菩薩を同学等侶とする」<sup>②</sup>方針を定めた。そして少くとも一人、現前の師が必要であるが、もし「千里の内に能く戒を授くる者無くんば、至心に懺悔して必ず好相を得、佛像の前に於て自誓受戒せよ」<sup>③</sup>という極めて革新的な方法を呈示した。ここに小乘の形式主義を乗り越えて、大乘の主體的な、精神至上主義とも言われるべき戒法が、その第一歩を踏み出したと見てよいであろう。換言すれば、ここに實質的に、出家・在家は剃髪・衣服等形の上の相違のみで、内的に真俗一貫する大乘戒の理想が示されたのである。最澄は入唐して、義真および大唐の沙門二十七人と共に、天台の六祖湛然門下の道邃和上から、円教菩薩戒を受け、帰国後、大同元年（八〇六）、はじめてこれを円澄等百余人に授けた。この円戒の伝統は、

最澄・円仁・長意・延昌・尋禅・源心・禅仁・良忠・叡空・源空

と師資相承して伝えられた。法然是最澄より十代目の嫡流に当る。法然から伝戒された門下には、

信空・弁長・証空・源智・証真・観学・慈鎮・慶雅・重宴・円長・明雲

等が知られているが、後世最も戒脈が盛んになったのは、信空・弁長・証空の三師である。最澄以後円戒が辿った過程は、その系譜の示すところであるが、その内容はどのような行き方を示したであろうか。最澄の弟子・光定は『伝述一心戒文』を著わし、師の梵網円戒を禅的・密教的な一心戒と捉え、円・密・禅・戒の四宗合一的な視野において解釈し、円仁は『顕揚大戒論』を著わして、師・最澄の確立した円戒を祖述して一層強固なものとし、円珍は最澄の認めていた他宗との融和のための「仮授小戒」を全く否定し去り、安然是円戒を瑜伽系の戒観から「虚空不動戒」「金剛宝戒」として捉え直し、遍昭と共に小戒受持を利他のあり方として包容した。特に安然においては、犯戒を方便

として肯定するという積極的な動きが現われ、密教の即身成佛的な功德觀を加え、受戒が後世、加持祈禱と同一視されるにいたる道を開いた。この受戒と祈禱的要素との結合は南都においても見られるようになったが、平安の半ば頃から、この傾向は強くなってきた。禅仁・忠尋以後になると無戒の僧が増え、僧兵が鬪諍を事とする良源の頃になると、教団中に持戒清浄の僧を望むことは困難な状況になっていた。<sup>⑮</sup>最澄に帰せられる『末法灯明記』の所説が、平安末から鎌倉へかけての法然・親鸞・道元等によって注目されたのも当然の趨勢であった。

#### 四

九条兼実が法然を戒師として屢々受戒していることはよく知られている。兼実のみでなく、その令室も、娘の宜秋門院も一再ならず受戒し、後には宜秋門院と兼実自身は法然を戒師として相次いで出家さえしている。法然と兼実の出会いには、恐らく大原談義の三年後である文治五年（一一八九）、兼実が法然を招いて法話に耳を傾け、往生業について語り合った頃からであろう。摂政・関白・太政大臣をつとめた公家の兼実と、念佛僧法然との間柄は、他に比肩するものがない位私的で親密なものであった。兼実が度々法然に授戒を願ひ出たのは、専修念佛への帰依者としてではなく、病氣平癒や不安の解消という現世的な効驗を期待してのことであった。『選択集』撰述の直接の契機が兼実の求めにあったであろうことは、同集の中で「仰せを蒙り」「命旨を顧みて」と述べていることから伺える。法然配流の直後、都から師を送り出してから程なく兼実が急逝したのも、精神的に最も頼りとしていた師匠を身辺から失った兼実の大きな落胆と失意の然らしめたところであろう。

専修念佛の主唱者としての法然のもう一つの側面は、兼実との関係に見られるように、持戒堅固な念佛者としての姿であった。兼実の頼りとした法然は、明らかに後者の場合であり、その授戒の効驗と、包擁的でカリスマに富む巨大な人格であったに違いない。又、逆に法然にとって兼実は、有力な信徒・外護者の一人であり、何よりも最も縁の

深い、時の政府要人として特別視していたであろうことは「仰せ」「命旨」等の言葉からも察せられる。

兼実が法然から屢々受戒した事実は一体何を物語っているのだろうか。もし文字通り「戒を受ける」ということであつたならば、たった一度で事足りる筈である。元来大乘戒においては、受戒と同時に受戒者の身に備わるとされる道徳的潜勢力を有する「戒体」は「一たび戒を受ければ永劫失われることはない」（一得永不失）と信じられているので、度重なる受戒を必要としないのである。それが何度も重ねられたということからして、二度目以後は、初回の受戒の意義を改めて想起し、自覚し直す機会を意味したのであろうか。あるいはそれが呪術的・祈禱的なものに变质しており、両者ともそれを十分承知しての上のことであつたのであろうか。そもそも大乘の戒は、小乗の律の律的性格が強いのに比べて、自律的性格が濃厚であり、事よりも理を重んじ、形式よりは精神性を貴ぶところにその特色が伺える。自律性・精神性重視のこの特質は、ともすれば戒の内実を失わせ、加持祈禱的性格と結びつく傾向を宿している。事実、叡山の大乘戒は、最澄の理想通りの形では維持されず、最澄の没後、学生は一人前の菩薩僧となる前に落後して行く者が激増した。年分度者の制度が實際行われ始めてから十二年間の二十四名の得度者のうち、比叡山上に残っているのは十名で、半数以上の十四名は去っており、この中でも特に目立つのは法相宗へ移ってしまった者である。特に初めの十年分では、二十名中残っている者は六名にすぎない有様であつた。<sup>⑩</sup>大乘戒の場合は犯戒の場合、小乗のように僧団追放でなく、懺悔すれば許されるとする。意業の規制を重視する自律的な戒は、身・口二業を重視する他律的な律よりは一層内面的に厳しい筈であるが、却って抽象的・観念的に空転して、本来性に乖く危険性が大である。法然の時代の戒観念は、勿論、平安初期と同質の内容を帯びていたとは考えられない。事実、それ迄の過程で多くの継承者によって色合いの異なる解釈が与えられ、複雑な変遷を経ていることは、さきに一瞥した通りである。

『選択本願念佛集』を著わして、専修念佛一行による浄土宗の独立を宣言した法然は、同集の中で

選択者即是取捨義也。<sup>19</sup>

と定義する。法然が「選択」と言う場合、選び取られるものは常に念佛であり、扱ひ捨てられるものは常に諸行であった。取捨される対象をば法然は『選択集』に示して次のように言う。

即今選<sup>チ</sup>捨<sup>ケ</sup>前布施持戒乃至孝養父母等諸行、選<sup>ク</sup>取<sup>ス</sup>専称佛号、故云<sup>ニ</sup>選<sup>ト</sup>也。<sup>20</sup>

ここで扱ひ捨てられる諸行の中に持戒の語も挙げられていることが注目される。また「略選択」と称されるいわゆる「三選の文」は、次のように呼びかけている。

夫速欲<sup>レ</sup>離<sup>ニ</sup>生死<sup>ヲ</sup>二種勝法中且<sup>ニ</sup>閻<sup>ニ</sup>聖道門<sup>ヲ</sup>選<sup>テ</sup>入<sup>ニ</sup>淨土門<sup>ニ</sup>。欲<sup>レ</sup>入<sup>ニ</sup>淨土門<sup>ニ</sup>正雜二行中且<sup>ニ</sup>抛<sup>ニ</sup>諸雜行<sup>ヲ</sup>選<sup>テ</sup>應<sup>レ</sup>歸<sup>ニ</sup>正行<sup>ニ</sup>。欲<sup>レ</sup>修<sup>ニ</sup>於<sup>レ</sup>正行<sup>ニ</sup>正助二業中猶<sup>レ</sup>傍<sup>ニ</sup>於<sup>レ</sup>助業<sup>ヲ</sup>選<sup>テ</sup>應<sup>レ</sup>專<sup>ニ</sup>正定<sup>ニ</sup>。正定之業者即是稱<sup>ニ</sup>佛名<sup>ヲ</sup>。稱<sup>レ</sup>名<sup>ニ</sup>必得<sup>レ</sup>生<sup>ヲ</sup>。依<sup>ニ</sup>佛本願<sup>ニ</sup>故。<sup>21</sup>

此外亦有<sup>ニ</sup>布施持戒等無量之行<sup>ヲ</sup>。皆<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>攝<sup>ニ</sup>於<sup>レ</sup>雜行之言<sup>ニ</sup>。

と述べているからして、『選択集』撰述の趣旨に照らしてみると、持戒の行は、明らかに、雑行の一つと見做され、抛たるべき主な行の一つに数えられていることは明らかである。

また法然の法語の一つとして伝えられる

雖<sup>レ</sup>无<sup>ニ</sup>戒定慧<sup>ヲ</sup>一向称名<sup>ニ</sup>必<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>得<sup>ニ</sup>往生<sup>ヲ</sup>也云々<sup>22</sup>

という言葉からすれば、一心一向に称名念佛すれば、戒をも含む余行は、往生のためには不要と見做されていることも明らかである。では、これらのことからして、念佛一行のみを選<sup>ク</sup>取<sup>ス</sup>ることを主張した法然は、持戒等、念佛以外の諸行、雑行は全く捨<sup>テ</sup>て省<sup>ミ</sup>ること勿<sup>ク</sup>れと終始主張していたのであろうか。

法然が門弟に与えた法語の中に

罪八十悪五逆ノモノムマルト信シテ、少罪オモオカサントオモフヘシ。罪人ナホムマル、イハムヤ善人オヤ。<sup>24</sup>

あるいは、

されは持戒の行は、佛の本願ニあらぬ行なれハ、たへたらんにしたがひて、たもたせたまふへく候⑤。という教えが見られる。これらからすると、本願に誓われた行でないとは言え、持戒の生き方が大切であり、望ましいことであるということが示唆されている。法然は元より決して無戒の生き方を唱道したわけではなかった。

法然はまた『選択集』の中で、

……故名号、功德最爲勝也。余行不然。各守一隅。

と述べているが、この点からすれば、名号の功德が最も勝れているのに対して、余行は劣っているとして、全体に対する部分という見方をもしていたことがわかる。更に、その少しあとで、

故法照禪師、五会法事讚云、彼佛因中立弘誓。聞名念我、総迎來。不簡貧窮、將富貴。不簡不智、与高才。不簡多聞、持淨戒。不簡破戒、罪根深。但使廻心、多念佛。能令瓦礫、變成金。

とも言われている処を見ると、持戒等の諸行・雜行は、比喩的に、ゆくゆくは金と変ずべき瓦礫、つまり、念佛の功德によって真価を発揮すべき素材と見做されていることが分る。時には持戒を不要として斥け、時には持戒の必要性を認めるといふ一見相反した態度は、法然の思想の中に二つの相異なる立場があったかの如く見えるが、この点はいかに解すべきであろうか。これは専修念佛の唱道者の側面と、円頓菩薩戒の戒師としての側面に、端的に認められるところである。しかし今日のわれわれは、法然の教説の一端のみを見て、直ちに全体を推しはかるべきではなからう。何となれば、法然の教説は、じつと相手の言葉に耳を傾け、問題のありかを深く察して、常にその立場を尊重する精神的態度から発せられていたことが多かったように見受けられるからである。例えば、「津戸の三郎へつかはす御返事」の中に次のような勧告が見られる。

阿弥陀佛ニ縁ナクテ、浄土ニチキリナク候ハム人ノ、信モオコラス、ネカハシクモナク候ハムニハ、チカラオヨ



ハス、タタココロニマカセテ、イカナル行オモシテ、後生タスカリテ、三悪道ヲハナルル事ヲ、人ノココロニシ  
タカヒテススメ候ヘキナリ。<sup>⑧</sup>

すなわち、ここでは念佛に縁のない人には、こちらの力が及ばないのであるから、出来るだけ相手の望む行（余行）を  
すすめて、助かるようにして上げることだと、相手の機根に合う行をすすめる余裕が示されていて興味深い。このこ  
とからして諸行も本願に相応した行であると主張する諸行本願義が法然の門下から出ているのも尤も至極と思われる。

聖徳太子の「行善の義、本、帰依にあり」（『勝鬘經義疏』）という言葉は広く知られている。この場合の行善を倫理  
に、帰依を宗教に置き換えて解すれば、太子の思想は明らかに、倫理の成立つ根源は宗教である、あるいは、宗教は  
倫理を完成せしめるものという思想を読み取ることができよう。法然にとって行善は戒、帰依は念佛に相当したので  
あろう。法然の根本的信念が、念佛は戒を全うせしめるもの、念佛に徹すれば戒は自ら備わるもの、という性格のも  
のであったことは確かである。しかし兼実との現実的交渉の場面にあつては、法然にとり、戒は王法、念佛は佛法を  
意味したのではなからうか。兼実が念佛の信に徹して安心を得ていたのであつたならば、度重なる授戒は必要でな  
かつたであろうことは確かである。念佛の信に徹し得ない事實は、度重なる授戒を事実必要とし、そのような機根の人  
を前にした法然は、「イカナル行オモシテ……人ノココロニシタカヒテススメ」ることに自ら決着したのではなから  
うか。真俗二諦は相対立したのではなく、俗諦は真諦の働き出たすがたと見るならば、法然の兼実に対する授戒は、  
大悲方便のはたらき出た姿であり、真諦のとつた具体的な形であると見ることができのではなからうか。

法然の教説及び言動を解する場合欠くことのできない要因は、その内省の深さと、機の自覚の徹底性であろう。

我はこれ烏帽子もぎざる男也。十悪の法然房、愚痴の法然房の、念佛して往生せんと云也。<sup>⑨</sup>  
あるいは、

わがこの身は、戒行にをいて、一戒をもたもたず、禪定において一もこれをえず、知慧において断惑証果の正智

をえず、これによりて戒行の人師釈していはいはく、尸羅清淨ならざれば、三昧現前せずといへり。又凡夫の心は物にしたがひてうつりやすし、たとふるにざるのごとし、まさに散乱してうごきやすく、一心しずまりがたし。：  
：ここにわがごときは、すでに戒定慧の三学のうつは物にあらず。<sup>⑩</sup>

という言葉は、念佛を通して阿弥陀の光に照らし出された法然の徹底した機の自覚を示している。法然の持戒者としての側面が屢々取沙汰されるが、法然は『十二問答』にも見られるように、

現世を過へきやうは、念佛の申されん方によりてすくへし。<sup>⑪</sup>

という信念に立っていたので、別に歯を喰いしばって持戒の生活を続けたわけではなからう。一宗独立の責任者として身辺を落度なく固める要もあつたに違いないと思われるが、

ひしりて申されすは、在家に成て申へし。在家にて申されすは、遁世して可<sub>レ</sub>申。<sup>⑫</sup>

という日頃の自己の信念に忠実に生きたままでのことで、それが一番自然の道理に叶っていたからであろう。法然の窮極的立場は、持戒・破戒の捉われを離れた中道の立場で、それであるからこそ、出家のあり方も在家のあり方も共に容認できたのではあるまいか。このことは、同じく『十二問答』中の

末法ノ中ニハ持戒モナク、破戒モナシ、無戒モナシ、タタ名字ノ比丘ハカリアリト、伝教大師ノ末法灯明記ニカキタマヘルウヘハ、ナニト持戒破戒ノサタハスヘキソ。カカルヒラ凡夫ノタメニオコシタマヘル本願ナレハトテ、イソキイソキ名号ヲ称スヘシ。<sup>⑬</sup>

という訓誡に明確に示されている。したがって持戒・破戒の二辺を離れた中道を己が立場としていた法然は、自己の持戒者としての形にも捉われず、無戒者をも貶することなく、名号を専ら称することにのみ絶えざる関心を注いでいたのである。

法然は無戒をも認める教えを説きつつ現実には持戒者の生き方を示したが、これから更に一步進んで、自ら妻子をもち、在家庭生活を送りつつ念佛の信を徹底せしめて行ったのが、親鸞であったと言えるであろう。親鸞も『教行信証』（証の巻）の中で、『末法灯明記』を引用し、法然と同じく、末法無戒の現実を指摘しているが、その動機は、もとより、無戒の単純な肯定や弁護にあるのではなく、むしろ無戒の現実にこそ人びとを導いてやまない念佛の法の存在理由があることを示さんがためであった。では親鸞の場合「無戒」とはどのような意味を宿していたのであろうか。親鸞は承元元年（二〇七）、吉水の法然の門下にあった時、師の流罪と同時に、越後へ遠流の身となった。「爾れば已に僧に非ず俗に非ず、是の故に禿の字を以て姓と為す」と『教行信証』の化身土の巻の末に記しているように、親鸞はこれを契機に「愚禿」と名のり、非僧非俗の生き方を選びとった。そして『末法灯明記』のいわゆる「無戒名字の比丘」の自覚に徹し、自らを賀古の教信沙弥の流れを汲む者と見ていた。<sup>34</sup> 親鸞は一般に戒律を全く否定した者、あるいは全く破棄した者とされ、その徴しとして、「無戒名字の比丘」を標榜したことが引き合いに出されるのが常であるが、果して、親鸞において、戒律は全く否定されていたのであろうか。

親鸞直筆の断簡が高田専修寺に幾種か所蔵されているが、その中に「淨肉の文」と称されるものがある。内容は『涅槃経』や『十誦律』に記されている二つの事項を恐らく心覚えのために写したものであると思われる。一つは食べてはならぬとされる十種の不淨肉と、<sup>35</sup> もう一つは、食べても差支えないとされる場合の三種の淨肉を挙げたものである。この紙にはもう一枚紙が継ぎ足されていて、この足された部分の紙の裏には有名な「六角堂の夢告」として知られている「行者宿報……」以下の四句から成る偈が、やはり、自筆をもって記されている。一枚の自筆紙片の表と裏が「肉食・妻帯」に関わりのある事項を盛っていることは、親鸞の戒にたいする関心の深さを裏書きするものとし

て大變興味深い。同じく専修寺所藏の親鸞のメモの中には、十惡の項目を記したのも見出される。これをば、ことに『教行信証』（信の卷・末）中に示されている小乗と大乘の五逆の内容と較べて、彼此対照してみると、親鸞の戒律にたいする並々なぬ関心の程が伺える。

親鸞の思想を伺う場合、注目すべきことは、法然と共通しながらも更に深められた内省、すなわち、機の自覚であろう。『教行信証』信の卷に突如現われる「誠に知んぬ、悲しき哉、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証之証に近くことを快まず。恥づべし傷むべし」の悲歎の言葉は、親鸞の主著という思いでこれを読む者の誰もが、全く予期せずに遭遇する内心の告白であろう。親鸞は別に「愚禿悲歎述懐」と題する一連の和讃を著わし、それは

浄土真宗に帰すれども

眞実の心はありがたし

虚仮不実のわが身にて

清浄の心もさらになし

の言葉で始まる和讃以下十六首を収めている。これらの深刻な機の深信の表白に接するにつけても、痛感せしめられる一つのことは、自己にたいするこれらの「悲歎」は親鸞の「無戒名字の比丘」の生き方と全く無関係ではあり得ぬのみか、同一のところ根ざしているということである。親鸞が『教行信証』信の卷で、善導大師の「散善義」から引用するに当って独特の読み方をしていることが知られている。それは、「外に賢善精進の相を現して内に虚仮を懐くことを得ざれ」とふつう読まれているところを、「外に賢善精進の相を現することを得ざれ。内に虚仮を懐けばなり」と読んだもので、ここにも「内懐虚仮」の動かしようのない現実を見すえている深い内省の眼が感じられる。

一般に「戒律」として知られている言葉は、本来「戒」*śīla*と「律」*vinaya*の二語から成るものである。前者は

自己の身口意の三業をととのえようとする自発的・自律的意志を指し、後者は戒律の条項等に示されるように、外から自己を規制する他律的な規律条目を意味する。この原初的な意味合いに照らして見ると、親鸞の「無戒名字の比丘」のあり方は、「無律」ではあっても、決して「無戒」ではないことが知られる。さきの法然の「わがごときは、すでに戒定慧の三学のうつは物にあらず」という機の自覚は元よりのこと、親鸞の「無慚無愧のこの身にて」「虚仮不実のわが身にて清浄の心もさらになし」あるいは「誠に知んぬ、悲しき哉、愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近くことを快まず。恥づべし。傷むべし矣」等の痛切な自己凝視は、何れもみな戒の精神なかりせば生起する筈のないものである。古来の律法の鏡に照らされればこそ、明らかに映し出される内なる煩惱の黒闇の自覚である。法然にとって、慈眼房觀空から授けられた「円頓菩薩戒」は正に「戒」であって、決して「律」ではなかったと言えよう。このような性質の「戒」であるからして、兼実の「授戒」は「呪術的」とまでは行かずとも、何らかの現世利益的な効験を求めるものであったにせよ、多分に精神的なものであったと解しうる。法然・親鸞ともに律法の鏡は、戒の精神として内面に絶えず躍動していたと見なければならぬ。まさに言及した親鸞の「十種不淨肉・三種淨肉・十惡」等のメモは、その戒の精神が嚴存するのみならず、且つそれが健在であった証しである。己れの罪障の悲歎は、戒の精神のみが喚び興すことのできる宗教的自覚に他ならない。このように見て来ると、持戒者の姿をたまたま取った法然と、在家止住の無戒者の姿を取って生きた親鸞とは、持戒・無戒の両辺に捉われぬ超越的境地に立っていた点において、一味の世界に住していたと言えるであろう。この超越的境地とは、いわば全く自在で法爾自然の立場なき立場であり、自ら捉われが無い故に、持戒者・無戒者を絶対肯定する寛容さをもっているのである。このような境地を開いたものが両師にとっては、第一義諦である本願念佛の行信であったのである。一般に法然は「持戒堅固」な戒師と言われるが、その内実は「持律者」であった。一方親鸞は「無戒」の在家生活を送ったにも拘らず、その実、立派な「持戒者」であったと言えよう。ひとしく両師に戒の自

覚を保ち続けさせていたものは他ならぬ本願の念佛に他ならなかったと言えるであろう。否むしろ両師にとつては、念佛が即ち戒に他ならなかったと言えるのではあるまいか。法然が持律堅固な有り方を示したのは、外に新興教団の指導者としての地位に係わる要請もあったことは事実であるが、内には円頓戒の系譜に連がる者という自覚があり、法然の天性がそれに自然に適応できたということもあったであろう。しかし何よりも、念佛が戒を全うするものという根本信念は、その活動がどのように多岐に亘ろうとも、揺ぎのないものであったであろう。したがって対機説法は僧俗貴賤・男女善悪の差別なしに行われ、その教説の内容が自力・聖道門的に退転したように見えても、自らの確信には些かも動揺はなかったに違いない。一方法然からの授戒の事実を事挙げせず、純粹に専修念佛を嗣法して流罪を契機として「非僧非俗」の生き方を徹底せしめた親鸞は、円頓戒の真の意味の相続者であったのではなからうか。親鸞にとつても、大乘菩薩戒の本質は即念佛に他ならなかったのである。

註① 「浄土高僧和讃」(源空讃)『親鸞聖人全集』第二卷 一二九頁。

② 梵網戒・佛性戒・一心金剛戒・中道戒・一乘戒・大乘円頓戒・菩薩戒・円頓菩薩戒・円戒・大戒・一乘円戒・円頓無作戒・虚空不動戒・如来一実戒・等。

③ 出典は『末法灯明記』。親鸞はこの言葉を「正像末和讃」末の「愚禿悲歎述懐」の十三首目(『親鸞聖人全集』第二卷 二一四頁)に用いている。

④ 石田瑞磨博士『日本佛教における戒律の研究』(昭和三十八年・東京・中山書房)六七頁。

⑤ 田村晃祐教授「道忠とその教団」(『二松学舎大学論集』昭和四十一年度)四頁。

⑥ 石田 同書 七〇頁。

⑦ 石田 同書 四一頁。

⑧ 石田 同書 四六頁。

⑨ 石田 同書 七一頁。

⑩ 石田 同書 八五頁。

- ⑪ 大正藏 九・三九三・c
- ⑫ 四条式『伝教大師全集』
- ⑬ 同 右
- ⑭ 『浄土宗典籍研究』（昭和五十年・東京・山喜房佛書林）七三三頁。並びに、『戒密綱要』（昭和十五年・滋賀県・天台宗務庁教学部）一六一―一七頁。
- ⑮ 石田 同書 四三一頁。
- ⑯ 石田 同書 四三二頁。
- ⑰ 『昭和新修 法然上人全集』（昭和三〇年、東京・浄土宗務所）三五〇頁。
- ⑱ 『最澄・空海』（日本の名著）3・昭和五二年・東京・中央公論社）一四頁。
- ⑲ 『法然上人全集』三一八頁。
- ⑳ 同 右 三一九頁。
- ㉑ 同 右 三四七頁。
- ㉒ 同 右 三一五頁。
- ㉓ 同 右 四五二頁。
- ㉔ 同 右 「黒田の聖人へつかはす御文」五〇〇頁。
- ㉕ 同 右 「熊谷の入道へつかはす御返事」五三五頁。
- ㉖ 同 右 三一九頁。
- ㉗ 同 右 三二〇頁。
- ㉘ 同 右 五〇五頁。
- ㉙ 同 右 「つねに仰せられる御詞」四九三頁。
- ㉚ 同 右 四五九―四六〇頁。
- ㉛ 同 右 六四〇頁。
- ㉜ 同 右 六四一頁。

③③ 同右 六三四頁。

③④ 『改邪鈔』本・三。

③⑤ 「涅槃經言 人蛇象馬師子狗猪狐獼猴驢ウサキムマ十種不コトスラシキスナリ」〔親鸞聖人真蹟集成〕第九卷 三四四頁・「親鸞

聖人全集』第六卷 写伝篇(2) 二二二頁。

③⑥ 「又言三種淨肉 見聞疑 見トイフハ ワカメノマヘニテ殺肉食 聞トイフハ ワカレウニトリタルヲ食スル

ヲイフ 疑トイフハ、ワカレウカトウタカヒナカラ肉食スルヲイフナリ、コノ三ツノ肉食ヲ不淨トイフ、コノ三ツノヤウヲハ

ナレタルヲ 三種ノキヨキ肉食トイフナリ」〔親鸞聖人真蹟集成〕第九卷 三四四―三四五頁・『親鸞聖人全集』第六卷 写

伝篇(2) 二二二頁。

③⑦ 「十惡 殺一盜二姪三妄語四綺語五惡口六兩舌七貪八瞋九癡十」〔親鸞聖人真蹟集成〕第九卷 三四八頁・「親鸞

聖人全集』第六卷 写伝篇(2) 二二四頁。