

# 親鸞の無戒思想

——末法の仏者とは——

大谷派 森 剛 史

## 〔凡例〕

・原漢文は著者が書き下したが、その際『真宗聖典』等を参考にした。また、漢字は一部通行の字体に改めた。  
・〔註〕における表記については、『真宗聖教全書』を『真聖全』、『昭和新修法然上人全集』を『法然上人全集』とした。

——はじめに——

真宗の特色には、仏教にとつて根幹となるべきものである戒律に対する独自の姿勢というものがある。真宗以外の各宗派は戒律を尊重し、例えば、授戒などを出家・在家問わずして厳肅に行っている。もちろん出家たる僧侶に對しては在家以上に、より厳格な姿勢で授戒が行われるのであるが、これらが意味するところは、持戒持律の精神のもと、仏教者としての自覚を受戒者に与え、それにより自力的修行の基盤として、また宗教的・道徳心の根幹として、戒律概念の絶対的な必要性を説くことである。<sup>(1)</sup>

では、真宗において「無用の法則」<sup>(2)</sup>と極論付けされる戒とは一体何なのか。たしかに戒律という概念は、親鸞の

行状からして相容れない要素を持ち、真宗にとつて遠い存在であるということは言えるだろう。だが、仏教における戒律の重要性を考慮するならば、真宗が仏道である以上、戒は決して軽視できるものではないと思われる。それは親鸞が戒律を無視しているのではなく、独自の視点から戒律を理解していたのではないかということである。親鸞は『教行信証』化身土巻において『末法灯明記』を引用しているが、この『末法灯明記』には、持戒持律の概念について、それを実践する者の問題、つまり、機の問題が、末法という時の問題とリンクする形で詳細に述べられている。親鸞が、末法という時における機の問題を鋭く問う『末法灯明記』にどのような感情を持ち、『教行信証』に引用したのか。親鸞自身の戒法観、および、末法という時の受け止めにおいて、『末法灯明記』は極力注目すべきものである。本稿においては、この親鸞の戒法観と末法という時の受け止めが、『末法灯明記』引用においてどのような意味を持つのかということ、『末法灯明記』の撰述者と言われる最澄、および、親鸞の仏道了解に直接影響を与えた法然を通して考察し、『末法灯明記』に語られる「無戒名字の比丘」がどのような意味を持つものなのかを明らかにしていきたい。

## 第一章 最澄の戒法観概略

戒と律は古来より混同されているが、言語的には戒が (śīla) で行為・習慣・道徳などに相当し、律が (vinaya) で規則に相当する。具体的には戒が自律的、律が他律的性質のものであり、厳密には戒と律は別の概念である。さらに、戒においても、小乗戒と大乘戒の性質の違いがあるが、親鸞においては戒律そのものについての言及がほとんどない。<sup>3)</sup>そこで、「無戒名字の比丘」が重要キーワードと見てよいであろう『末法灯明記』の内容や、最澄が重視したのが大乘戒であることから、まず、最澄が明らかにした大乘戒の性質についてを見ていきたい。

『末法灯明記』は伝教大師最澄の撰述と伝えられ、親鸞や法然などの鎌倉仏教の各祖師も最澄の撰述として受け止めている<sup>(4)</sup>。しかし、『末法灯明記』を最澄の撰述とするならば、そこにある戒の否定の思想と、『山家学生式』『顕戒論』に見られる戒を重んじる最澄の思想とでは明らかな相違がある。『山家学生式』『顕戒論』において最澄が大乗戒壇を比叡山に設けることを要請している根底には、小乗戒の否定、円頓戒を頂点とする大乗戒の宣揚があったことは周知のとおりである<sup>(5)</sup>。大乗戒は厳格な他律的性質を持つ小乗戒に対して自律的な性質を有し<sup>(6)</sup>、受戒後は「一得永不失」の特徴を持つなど、小乗戒とは性質が異なるものである。そこには大乗仏教の精神たる自利利他に深く関係した、戒法としての性格がある<sup>(7)</sup>。最澄は『山家学生式』(「四条式」)において、

今天台の年分学生、並びに回心向大の初修業の者には、諸説の大乗戒を授けて、將に大僧と為さん<sup>(8)</sup>  
として、大乗戒の重要性を表す一方、小乗戒に対しては、

今天台の年分学生、並びに回心向大の初修業の者には、此の戒を受くることを許さず<sup>(9)</sup>  
として、形式的、あるいは強制的ともいうべき要素を有する小乗戒に対する、否定的姿勢というものを厳格に表明している。また、小乗戒、大乗戒問わず、仏教においては授戒を重視するのが通常であるが、最澄はこの授戒における最も重要な役割を担う伝戒師について、

現前の一人の傳戒の師を請し、以て現前師と爲す。若し傳戒の師無くんば千里の内に請す。若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授戒せよ<sup>(10)</sup>

として、厳密に授戒の師(伝戒師)を求めることをせず、さらに、その伝戒師自身の位置付けについては『顕戒論』において、

但だ伝戒の凡師は是れ能伝にして而も能授にあらず<sup>(11)</sup>

として、伝戒師を必ずしも持戒堅固の師とすることに拘らない<sup>(12)</sup>という、極力現実に即した形で解釈をしている。で

は伝戒師からしてそのような存在たる大乘の戒とは、仏道に生きる衆生にとっていかなるものなのか。それを最も如実に表しているのが、

其の戒広大にして真俗一貫す<sup>(13)</sup>

という最澄の教説であろう。ここにおいて最澄は、其の戒（大乘戒）が、出家・在家に囚われない、「真俗一貫した」性質であることを述べ、自利・利他的大乗仏教の戒の本質を明らかにするのである。このように見ていくと、最澄の戒法観は決して強制概念を伴うような形式主義というものではなく、むしろ、戒は現実的に、どこまでも精神的な部分で重視していくべき、つまり、より自律的なものとして尊重すべきという主張が認められるのではないだろうか。

最澄の大乗戒重視の戒法観とはつまるところ、形式的側面よりも精神的側面に重視すべき戒の本質があるのであり、一般的に持戒持律という概念で捉えられるような形式的な側面での限界性を超えたところにこそ、その存在意義を認めるものであると言えよう。持戒、破戒、伝戒、受戒、その全ての主体は人間である。そのような、出家・在家の区別のない人間存在のあり方と戒との関係を、強制的、形式的な一面のみで捉えるのではなく、自利利他の精神に基づく（どこまでも自己だけではなく、他者との関係をも重んじる）大乘仏教の概念において戒を受容したのが最澄であり、彼の戒法観なのである。もちろん、最澄の戒法観は、法然のように授戒を問題とせずという思想にまでは至っていないが、それは当時の仏教教団が国家と密接な結びつきを持っていたことに起因することは否定できないだろう、このような問題点があるにせよ、最澄の仏道了解の特色として、「真俗一貫」の性質を大乘戒に見ていくことはきわめて革新的なことと言えよう。無戒を述べる『末法灯明記』には、在俗の者となんら変わらぬ無戒名字の比丘の姿がある。それは出家在家共通の、ありのままの衆生の姿でもある。では、「真俗一貫」の性質を有する大乘戒は、末法を根柢に戒の存在を否定する『末法灯明記』においては、その精神性さえも存在する余地

はないのだろうか。『末法灯明記』、特に「無戒名字の比丘」の存在に、大乘戒の精神性を見出せるならば、親鸞の、『教行信証』化身土巻における『末法灯明記』引用の意味においても、戒の概念が深く関係していると言えるのではないだろうか。

最澄において、形式的なものから精神的なものへの、戒の意義変換がなされた。この事実を踏まえて、無戒論を展開する『末法灯明記』においても大乘戒存在の可能性を探る視点を持つことは重要なことであろう。それは親鸞が「無戒名字の比丘」を受容するにおいて、そこに戒存在の可能性があるかということに繋がることである。この点について、法然の戒法観を参考に、親鸞における「無戒名字の比丘」についてを考えてみようと思う。

## 第二章 無戒名字の比丘への手がかり

『末法灯明記』に説かれる、「無戒名字の比丘」は、親鸞の戒法観を考察するにおいての重要なキーワードであるが、無戒名字の比丘とはどのようなもののだろうか。『末法灯明記』は、末法における戒の存在について、

然れば則ち末法の中に於いては、但、言教のみあり、而して行証なけむ。もし、我が法有らば破戒あるべし。

既に戒法なし、何の戒を破せむに由りてか破戒有らむや。破戒なお無し。いかに況んや持戒をや。故に『大集』に云く、佛涅槃の後、無戒洲に満たむと<sup>(14)</sup>

として、「言教のみあって行証がない」ゆえに破戒もなく、まして持戒があるはずもないことを述べた上で、「無戒洲に満たむ」のが末法であることを明らかにしている。この「行証」について、『教行信証』後序における、

竊におもんみれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道今盛りなり<sup>(15)</sup>

の教説に照らし合わせるならば、戒法は行証に含まれ、既に「久しく廃れ」たものである。それゆえに、

但し、今論ずる所の末法には、唯名字の比丘有らむ。この名字を世の眞寶と為せむ。福田ならむや<sup>(16)</sup>

として、その無戒の満ちる末法においては、世の眞寶であり福田たる無戒名字の比丘が存在するのである。さらに、若し檀越、將來末世に法乘盡さんと欲せむに、正しく妻を蓄へ、子を狭ばさましめむ、四人以上の名字僧衆、

當に禮敬せむこと舍利弗・大目蓮等の如くすべしと<sup>(17)</sup>

として、末法では妻帯の比丘たちは礼拝し、尊敬すべき存在であり、その尊さは舍利弗や目蓮にも匹敵するとしている。親鸞はこの教説に則した和讃を残し、共鳴を得ているようであるが、「戒を守れない者だからこそ」眞寶であり、福田であり、舍利弗や目連に等しいのだと言うのであるならば、そこに込められた意味、すなわち、戒を守れない者がなぜに眞寶たりうるのかを正確に把握しない限り、親鸞の受け止めの本意を読みきれず、先に指摘したとおりの危険な開き直りに陥る可能性がある。それは、末法であるからなおさら持戒などの必要性は皆無であるとする、戒そのものの完全否定に繋がるものとして注意が必要であろう。

『末法灯明記』は、末法における持戒の非現実性について、次のような譬えを使ってこれを表している。

設ひ末法の中に持戒有らば、すでに是れ怪異なり、市に虎有らむが如し、此れ誰か信ずべきや<sup>(19)</sup>

持戒を「市の虎」に譬えるこの教説は、末法における持戒の存在がいかにかに現実には則さないものであるかを如実に表しているものとして知られるものである。「市の虎」の譬えからもわかるように、『末法灯明記』に一貫する、戒に対する姿勢はきわめて否定的である。親鸞が『末法灯明記』を引用した意図も、親鸞自身が戒に関して直接語ることが少ないこと、肉食妻帯を実践したことなどから、『末法灯明記』の戒に対する否定的見解に呼応したものとすることもそれほど不自然なことではない。だが、親鸞が否定した戒の本質については、広い視点からの検討が必要と思われる。その手がかりとして、親鸞とは異なり、戒に関する教説を多く残している法然に焦点を当ててみる。法然は『逆修説法』『十二問答』において『末法灯明記』に注目している。すなわち、

傳教大師の『末法灯明記』に云く。「もし末法の中に持戒の者有らば、既にこれ怪異なり、市に虎有るが如し、これ誰が信ずべけん。」又云わく。「末法の中に於ては但言教有りて行証なし。もし戒法有らば破戒有るべし。既に戒法なし、何の戒を破するに由てか、なお破戒有らん。破戒なお無し、いかに況んや持戒をや。」<sup>(20)</sup>

「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」と傳教大師の『末法灯明記』にかきたまへるうへは、なにと持戒・破戒のさはすべきぞ。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、いそぎ名号を稱すべしと<sup>(21)</sup>

という教説であるが、ここを見る限り、法然は『末法灯明記』の戒の概念をそのまま受容しているようである。法然は戒の位置付けを、『選択集』において次のように語る。

この外また布施・持戒等の無量の行あり。皆雜行の言に攝盡すべし<sup>(22)</sup>

即ちいま前の布施・持戒ないし孝養父母等の諸行を選び捨てて、専稱佛號を選び取る。故に選択と云うなり<sup>(23)</sup>ここで持戒が「雜行」であり「選擇」されたものであることを表し、さらに持戒持律が本願でない理由を語る教説において、

もし持戒持律をもって本願なしたまわば、破戒無戒の人は定んで往生の望を滅たん。しかるに持戒の者は少なく、破戒の者は甚だ多し<sup>(24)</sup>

として、「破戒の者甚だ多」い現実を如実に表している。法然においては一見、自己における戒に対する解決が完遂されているかのようにあるが、その実、戒の問題は実に重いものであった。それは「本願の行にあらざる」持戒に拘らない、時機相應の仏道・浄土宗の開顯に内在する、戒了解の課題でもある。その課題の困難さを表しているのが、『選択集』で持戒を雜行として退けながらも

持戒の行は、佛の本願にあらぬ行なれば、

たへたらんにしたがひてたもたせ給べく候<sup>(25)</sup>

故に知りぬ、如実に念仏せば、必ずしも持戒等を具すべからず<sup>(26)</sup>

というように、持戒の必要性を完全には否定しない教説。また、『七箇条起請文』での

戒はこれ仏法の大地なり<sup>(27)</sup>

という教説などを残していることからこれが窺えるが、法然自身<sup>(28)</sup>の持戒生活や円頓戒の相承、九条兼実らに対する授戒などからも、法然の、戒に対する根深い問題性というものが感じられよう。それは法然が仏教における戒の重みを十二分に理解していたからこそ生ずる根深さである。親鸞は、このような持戒の聖僧・法然を、

源空智行の至徳には

聖道諸宗の師主も

みなもろともに歸せしめて

一心金剛の戒師とす<sup>(29)</sup>

と、称讃するが、これは法然が戒の重みを理解するがゆえに、自らは持戒に生きながらも、同時に自己の能力・存在の本質を凝視し、そこに痛烈な機の自覚を兼ね備えていたことに対する、親鸞の感嘆の気持ちである。持戒の聖僧でありながら、自己を「烏帽子もきざるおとこ」「十惡の法然房」「愚癡の法然房」とし<sup>(30)</sup>、

わがこの身は、戒行において一戒をもたもたず、禪定においては一もこれをえず、智慧において斷惑證果の正智をえず<sup>(31)</sup>

として、「十惡」「愚痴」たる自己における持戒の限界性を見、

ここに予がごときはすでに戒定慧三學の器にあらず<sup>(32)</sup>

として、己を「三学非器」と位置づけるほどに、自己存在に対して鋭い洞察をする末法の仏者・法然に対する親鸞



の感嘆なのである。これらの法然の言葉は、法然自身の戒に対する自己総括と、痛烈な自己批判である。これはまさしく親鸞が、

故法然聖人は「浄土宗の人は愚者になりて往生す」と候し<sup>(33)</sup>

と述べた、法然の「還愚」の自覚であり、親鸞の「愚禿」の名告りにも大きく影響を及ぼしたと言われる、

極中の極愚。狂中の極狂。塵禿の有情。底下の最澄<sup>(34)</sup>。

という、最澄の表白に相通じるものではないか。これら最澄の自己認識、法然の機の自覚（還愚の思想）の中に存在しうる共通な戒の可能性を見るならば、形式的な戒としての存在ではなく、精神面での存在、つまり、大乘戒の精神性そのものとしての存在であろう。そして、法然の戒の精神性を重視するその姿勢こそ、末法に生きる念仏者の姿だということが、

現世をすぐべき様は、念仏の申されん様にすぐべし。念仏のさまたげになりぬくば、なになりともよろづをいといすて、これをとゞむべし。いはく、ひじりて申されずば、めをまうけて申すべし。妻をまうけて申されずば、ひじりにて申すべし。住所にて申されずば、流行して申すべし。流行して申されずば、家にゐて申すべし<sup>(35)</sup>

とする、この有名な教説の中に生きていると言えるのではないか。法然が「念仏の申されん様にすぐべし」と説く対象は僧俗の分け隔てのない、衆生そのものである。これは『末法灯明記』における、僧でありながら末法ゆえに俗と同様の生き方をする「無戒名字の比丘」に通じるものであり、法然の、形式から精神へという戒法観の視点の転換を如実に表す教説と言えるだろう。法然の戒に対する肯定的、否定的、双方相反する教説の中に戒を見るならば、それは自利利他に基づく大乘戒の精神性ということであり、「無戒名字の比丘」たる末法に生きる仏者の中に根付く戒の存在である。これはまさに最澄から法然に至る大乘戒の精神性尊重の伝承である。ならば、この法然の

教説のままに生きた親鸞においても、形式的な面において戒を問題とせずとも、その根底には大乘戒の精神が脈々と受け継がれ、存在していたと言えるのではないだろうか。

### 第三章 機の自覚に込められた戒

法然の痛烈な機の自覚、末法観を元に、時機相應の教えとして成り立つ浄土宗の流れを受け継いだ親鸞であるが、法然同様、深刻な時機観を持った親鸞が『末法灯明記』にいかなるものを見出したか。これは真宗において戒が本当に「無用の法則」<sup>36</sup>なのかという視点において、きわめて重要な問題である。法然の機の自覚は親鸞においてはさらに根源化されて展開される。すなわち、『唯信鈔文意』における、「具縛の凡夫、屠沽の下類」に表されるような自己認識である。

具縛といふは、よろづの煩惱にしばられたるわれらなり。(中略) かやうのあきびと、獵師、さまざまのものは、みないし・かはら・つぶてのごとくなるわれらなり。(中略) 如来の本願を信ずれば、かはら・つぶてのごとくなるわれらを、こがねにかへなさしむとたとへたまへるなり<sup>37</sup>

親鸞が自己も含めて、「よろづの煩惱にしばられたる」、「いし・かはら・つぶてのごとくなる」われらと定義づける衆生の姿は、出家も在家も関係ない、末法の世に生きる全ての者の姿、具体相である。ここに「無戒名字の比丘」と、末法に生きる現実の衆生の姿を重ねることができのではないだろうか。それは仏教が従来説いてきた、戒の重視を廃悪修善の原則でみた場合の、限界の表れであり、末法における現実である。親鸞はこの持戒に代表される廃悪修善の限界を見極め、行(持戒など、念仏以外の善行)から信への転換をなしたのである。それこそが、いし・かはら・つぶてのごとくなるを、如来の攝取のひかりにおさめとりたまふてすてたまはず、これひとへ

にまことの信心のゆへなればなりとしるべし<sup>(38)</sup>

として、如来の回向したまう信心の内に生きる者が救済される仏道、浄土真宗の開顕である。そこにはやはりきわめて痛烈な機の自覚と非常に強い末法の自覚が伴っているのである。

親鸞の末法観と『末法灯明記』との関連についてであるが、親鸞は、『賢劫経』のように末法自体を採り上げていない、『涅槃経』のように末法に絶望性を持たせないことに対して否定的な、『末法灯明記』の末法観をそのまま受容している<sup>(39)</sup>。それは親鸞の末法観がきわめて深刻、かつ、悲観的ということである。『末法灯明記』の末法観自体は、末法に生きる僧尼の墮落した様子を語ることで、末法の問題がいかに深刻なものかを表しているのであるが、親鸞の末法観は『末法灯明記』の末法観以上に厳しい認識をもってこれを捉えていると言えないのではないだろうか。末法観の受容そのものは親鸞のみが突出しているわけではない。法然にしても時機相應の教として称名念仏を主とする教説を説いたのであり、『末法灯明記』への注目も然りである。栄西、日蓮、道元らもまた『末法灯明記』、末法に注目しており、この点は親鸞のみの独自性というものではない。だが、唯一、在俗生活を送った親鸞の場合、この末法という自覚がより深刻かつ自覚化されていると言えるだろう。親鸞において末法がいかに重要な問題であったかは、多くの『正像末和讃』の存在と、『教行信証』での『末法灯明記』引用に窺うことができる。『末法灯明記』は末法における僧尼の姿をきわめて具体的・現実的に表しているが、それに親鸞が共感を得たことは事実である。その共感は、『末法灯明記』の衝撃的内容がまさに親鸞の生きた時代そのものであるという驚愕に相当するものかもしれない。『末法灯明記』に語られる末法の僧の姿。これは己の姿そのものであることを親鸞は知らされたことであろう。『教行信証』信巻における悲嘆述懐<sup>(40)</sup>は、自身の罪悪性を認識したうえで、末法の仏者を代表した親鸞の述懐である。その痛烈な機の自覚には戒を守れぬ末法の仏者としての自覚がある。しかし、戒を守れぬ苦痛から生じるその自覚は、戒の重みを認識しているからこそ現れるものである。ここに先学が「無戒の戒」と称し

た親鸞の戒法観が成り立つ根源があるのである。

親鸞が『末法灯明記』を引用し、その意図として、末法に生きる、持戒・持律の困難な「無戒名字の比丘」に己の行状を照らし合わせ、まさしく自分こそがその無戒名字の比丘そのものであるとする確信に至ったことは想像に難くない。

爾れば、既に僧に非ず俗に非ず、是の故に禿の字をもつて姓とす<sup>(42)</sup>

とする「非僧非俗」「愚禿」の名告りは、まさに持戒もなく破戒もない、無戒に生きる末法の仏者としての名告りである。ここには従来 of 鎮護国家仏教に属する僧としての立場を超えた、個としての仏道の歩みに生きるという意味も含まれよう。しかし、個としての仏道の歩みの内実は自利利他の大乗仏教としての生き方であり、そこに「無戒」の生き方を見るならば、大乘戒の精神の存在を否定することができらるだろうか。換言すれば、親鸞の『末法灯明記』引用においても、戒を否定概念のみで捉えるということがどのような問題を持つのかをさらに吟味して考えるべきなのではないだろうか。

――終わりに――

末法における持戒持律の限界を具体的に説く『末法灯明記』からは大乘戒をも否定するかののような印象を受けるのは否定できない。だが先に述べたように、親鸞自身の「愚禿悲嘆述懐」に込められた痛烈なまでの機の自覚が、仏教における非常に強い戒の重みの認識を根底にするものならば、大乘戒に込められた精神をも否定してしまうことは困難と言えよう。そこに見られるのは、大乘戒の本質を認識し、その上で、持戒持律という形式面での限界を痛感し、そこから精神的な部分、つまり、真の意味での大乘戒重視に移行するという流れではないだろうか。これ

は持戒持律の限界性を末法という時代を通じて自己の能力と照らし合わせることでこれを痛感し、それが形式の重視から精神の重視へ、戒の意味が移行するものとなることである。そこにある自己とは、決して親鸞一人ではない。末法に生きる仏者（出家・在家問わず）全てであり、それこそが末法に生きる仏者の具体相である。だが、この具体相の意味を正確に認識している者はこれら仏者とてきわめて少ない。

信に知んぬ、<sup>(43)</sup> 聖道の諸教は在世正法のためにして、まったく像・末・法滅の時機にあらず。すでに時を失し機に乖けるなり

しかれば穢悪・濁世の群生、末代の旨際を知らず、僧尼の威儀を毀る。今の時の道俗、己が分を思量せよ<sup>(44)</sup> 親鸞がこのように述懐しているのは、時機に応じた戒・大乘戒について、ひたすら限界のある持戒持律の形式的な部分のみに拘り続け、それが結局、自力執心に陥ることと大乘戒の本質を見失うことに繋がる盲点に気がついていない多くの仏者に対する悲嘆であろう。その悲嘆こそが『末法灯明記』の化身土巻引用の一端と言えるのではない。親鸞は、

浄土真宗は在世・正法・像・末・法滅・濁悪の群萌、斉しく悲引したまうをや<sup>(45)</sup>  
として浄土真宗こそが時を越えた真の仏道とする。それは

選択本願は浄土真宗なり（中略）浄土真宗は大乘のなかの至極なり<sup>(46)</sup>

として表されるように、自利利他の大乗の中においても「至極」たる真宗だからこそ成り立つのである。「善人は善人ながら念佛し、悪人は悪人ながら念佛せよ」という法然の教説を受け継ぎ、『末法灯明記』の「無戒名字の比丘」さながらに生きた親鸞の中に、大乘の精神が受け継がれていたならば、そこに戒の精神もまた受け継がれていたと言えるのではないだろうか。

註(1) 惠谷隆戒『円頓戒概説』第四章参照

(2) 『真宗大辞典』I 一三二頁

(3) 石田瑞麿『日本仏教思想研究2』一三頁。『真宗大辞典I』二三一～二頁参照

(4) 『末法灯明記』を最澄真撰とするかに関しては、現在偽撰説が主流であり、この問題は最澄の戒律観の研究において、もきわめて重要なことであるが、本稿では真撰として取り扱った。

(5) 大橋俊雄『末法燈明記をめぐる諸問題』参照

(6) 土橋秀高『大乘戒と小乘戒』一一五、一一七～八頁

(7) 惠谷隆戒『円頓戒概説』二五頁

(8) 『傳教大師全集』卷一 一八頁 原漢文

(9) 同右 一九頁 原漢文

(10) 同右 一八頁 原漢文

(11) 同右 一二三頁 原漢文

(12) 国訳一切経諸宗部十六 一三八、一二九頁

(13) 『傳教大師全集』卷一 一九頁 原漢文

(14) 『定本教行信証』三二七～八頁 原漢文

(15) 同右 三八〇頁 原漢文

(16) 同右 三一八頁 原漢文

(17) 同右 三三三～四頁 原漢文

(18) 「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 二・五二八頁

(19) 『定本教行信証』三一八頁 原漢文

(20) 『逆修説法』真聖全四・四四四頁 原漢文

(21) 『西方指南抄』「十一箇條問答」 真聖全四・二一五頁

(22) 真聖全一・九三六頁 原漢文

(23) 同右 九四三頁 原漢文

親鸞の無戒思想

- (24) 同右・九四四～五頁 原漢文
- (25) 「熊谷入道に与えた返事」真聖全四・七六〇頁
- (26) 『往生要集料簡』真聖全四・四一四頁 原漢文
- (27) 『七箇条起請文』真聖全四・一五四頁
- (28) 『徹選択集』上では「凡そ仏教多しと雖も、所詮は戒定慧の三学に過ぎず」(法然上人全集・七五一頁 原漢文)として、浄土宗以前の仏教と同様の了解である。仏教の根幹たる三学の一としての戒を語る教説も残している。
- (29) 真聖全一・五一三頁
- (30) 『聖光上人伝説の詞』法然上人全集 四五八頁
- (31) 『徹選択集』上 浄土宗全書七・九五頁 原漢文
- (32) 同右
- (33) 真聖全一・六六五頁
- (34) 『願文』傳教大師全集卷一 二頁 原漢文
- (35) 『禪勝房伝説の詞』真聖全四・六八三頁
- (36) 『真宗大辞典』I 二二一～二二二頁
- (37) 真聖全一・六二八～六二九頁
- (38) 同右・六二九頁
- (39) 親鸞は、『末法灯明記』が「彼によらず」「上位に拠るがゆえにまた用いず」として退けている教説をそのまま引用している。
- (40) 「誠知悲哉愚禿……」『定本教行信証』一五三頁
- (41) 石田瑞麿『法然と親鸞』一二四頁
- (42) 『定本教行信証』三八一頁 原漢文
- (43) 同右 三〇九～一〇頁 原漢文
- (44) 同右 三二三頁 原漢文
- (45) 同右 三二〇頁 原漢文
- (46) 『末燈鈔』真聖全一・六五八頁