

親鸞における戒律と倫理

中山 彰 信

(九州龍谷短期大学)

はじめに

現代は悲惨な事件が起こり、一般的に倫理観・人間観が問われる状況にある。このことは、教育・政治・宗教の倫理観について問われていると言えよう。今回の「戒律」と「倫理」のテーマについては現実性を考慮して考えるところである。この二点は人間の生き方の問題であると考ええる。

そこで「戒律」について『広説仏教語大辞典』（東京書籍・平成十三年）には、「人間完成への修行生活の規則。一般的には道德的徳を実施するための修行上の規範。戒と律の合併語。戒とは規則を守ろうとする自発的な心の働きで、防非止悪を内観から自発的に守ろうと誓う点。律とは他律的な規範で教団が確立することになって規則条項や違反の際の罰則を規定したもの。また、戒の本質は *sin* で習性・反覆習慣的修習すべき行持の意で、自らに課する戒めの意をもつ。」と記されている。

また、「倫理」については『角川国語大辞典』など一般的な『国語辞典』には、人倫の道。社会生活で人の守るべき道理、人の行動する規範と記される。又『諸橋漢和大辞典』には「説文」「礼記」「淮南子」などの説より、「物の

筋目の正しいこと。転じて人倫道德の原理を示す。中国では「自然界の存在が秩序正しく運行していること」と示し、転じて人倫道德を意味する。」とある。

また、大島康正著『新倫理学』（一九九四）の中には「倫理は ethic の語で、その語源は ethos（風習・慣習）を意味すると。その本来の意味は鳥や獣の寝ぐらの意で、人にたとえるならば人の住み慣れた場所の意であり、社会的慣習・習慣の意で「人の道にかなう」という意味をもつ（五頁）」と示されている。これらのことから、世間的倫理・相対的倫理の意をもつと考える。

本稿では親鸞が戒律というものをどのような視点から考えていたかを究明し、又戒律と倫理観というものが、親鸞の中でどのように整合しているのかを考察する。

一

宗教では多くの宗教教団に戒律というものが存在する。仏教の場合でも多くの仏教教団が戒律によって教義・教団を維持している。五戒・十戒などはその代表的なもので、教団は定められた戒律を守ることによって善行を積み、回向することによって悟ることを願っている。この意味では宗教は善行を積むことにおいて倫理との整合性があると考ええる。

仏教における五戒は在家を中心に仏教徒が皆保つべき規律であるが、大乘仏教には特に基本的な実践体系として、六波羅蜜が定められている。戒・定・慧の三学と布施・忍辱・精進が統合されたものである。しかし、親鸞の思想はこれらの戒を實踐して善行による功德を積み成仏するという戒律について、現実には成仏不可能なことをあかして、

成仏しえない苦悩の相を示す。それは戒によって成仏不可能な自己認識があらわになる立場である。親鸞はこのような実践的な回顧を『教行信証』化身土巻の三願転入の文で示している。

是以愚禿釋鸞、仰論主解義、依宗師勸化、久出万行諸善之仮門永離雙樹林下之往生、回入善本徳本真門偏発難思往生之心。然今特出方便真門転入選擇願海、速離難思往生欲遂難思議往生、果遂之誓良有由哉。

（『真宗聖教全書（以降『真聖全』と記す）』Ⅱ・一六七頁）

万行諸善の修行によって成仏を願う立場をすて、法然の専修念仏の教えを受け、阿弥陀仏の名号を受領する。それを自己の善行にとりかえて精進して来たが、自力執心の思いに気付き、名号の真实性によって、真実の行者へ転入することができたことを示される。この名号によってあきらかな真実を、領解する行者は第十八願の至心信樂の願に順ずるものである。そのことは行者から起る信ではなく、如来の本願による真実信心であることを明かされる。ここに親鸞自身の戒に対する思いの根拠がある。親鸞が三願転入の文を示した後に、戒律に対しどのような点が問題であるかについて示されているのが『教行信証』化身土巻本の、道綽の『安樂集』と、最澄の書と親鸞は考えていた『末法燈明記』の引文である。そこには正・像・末の三時の内容と機根が説き示されている。親鸞は道綽の『安樂集』の文を引き、

行者一心求道時、常當觀察時方便。若不得時無方便、是名為失、不名利。

（『真聖全』Ⅱ・一六七頁）

行者が一心に道を求めても、その時代とその修行の方法を考えねばならない。時期を失すると失敗するのであると示している。その後に、

弁經住滅者、謂釋迦牟尼仏一代、正法五百年、像法一千年、末法一萬年、衆生滅尽、諸經悉滅。如来悲哀痛燒衆

生、特留此經止住百年。

（『真聖全』Ⅱ・一六八頁）

正法・像法・末法と時代が下るにしたがって多くの經典も消滅してしまうであろうが、如来はその時代の苦悩にあえぐ衆生をあわれんで、特にこの經とは『大無量壽經』を留められたという。このことは末法の時代にも仏法が生きつづけることを意味し、いかなるものも救いの対象であることを示していると考ええる。

その後に親鸞は最澄の『末法燈明記』の文を引用するのである。日本天台宗の開祖である最澄の書ということで親鸞は大切に多く引用しているのである。

親鸞は比叡山で戒律を二十年間も守ってきた中で『末法燈明記』の意味・内容によって、若き日の天台の修行僧として目覚めたのであろう。親鸞は『末法燈明記』について「最澄の製作をひらいてみるに」と、天台宗開祖の名をしつかり示しているのである。ここに親鸞は自分の学んだ比叡山の開祖が示された尊い書物という思いが強くあったと考える。

『末法燈明記』には最初に正・像・末の三時のありさまについて述べられるが、この書は「末法の世において燈明となる」意を持つ書で、釈尊入滅後の世相を示し、この教え、仏法のあり方をあかすものである。仏法は正・像・末の三時を推移して、末法においては仏法はほとんど滅びてなくなってしまうという。この正・像・末と続く時代区分については諸説があるが、『末法燈明記』では正法の時代五百年、像法の時代一千年という説がとられる。末法が何年になるかはくわしく触れられていない。その正法・像法・末法というそれぞれの時代のあり方がどのようなものであるか。また、それぞれの世に生きるものがいかに生きるべきかについて述べている。正法の世では

正法時破戒比丘、穢清淨衆故、佛固禁制不入衆。

（『真聖全』Ⅱ・一七二頁）

と、正法の時代においては持戒を保っているものに対し、破戒の比丘は清浄に戒を保ち道を修めている人びとをけがす。故に、仏は強くこの破戒の僧をいましめ、破戒僧は清浄の僧団に入れることを許さないのである。このことは正法の世における持戒の重要性を説いている。次の、像法の世について

像法千年中、初五百年、持戒漸減、破戒漸増。雖有戒行、而無証果。

(『真聖全』Ⅱ・一七二頁)

と、像法千年のうち、初めの五百年には持戒の人は段々と減少してきて、破戒が段々と増えてくる。戒を守り、それを修行する人はあっても、証果を得る人はいない。特に『涅槃經』に釋尊が語るところによれば、仏涅槃の後、七百年で比丘等の姿をした魔物があらわれて、不浄なるものを負り、妄説をなすという。また、

像法後半、持戒減少、破戒巨多。

(『真聖全』Ⅱ・一七三頁)

像法の後半には、持戒が減少して破戒がおびたく多くなると。『涅槃經』『十輪經』を引用しながら、出家した沙門の中にも清浄持戒の者はせいぜい一人二人と大変少ないことを示し、さらに末法の世になると

像法後半、全は無戒。仏知時運、爲済末俗、讚名字僧爲世福田。

(『真聖全』Ⅱ・一七三頁)

と、末法に入ると持戒は全く見られなくなり、当然持戒と同時に行・証もなくなる。仏はこの時代の人々を救わんがために、ただ名ばかりの僧をも讃めて世の福田(福が生じる田ということ、供養すれば幸福が生まれる)とされたのである。

この正・像・末の時代観には、正法の時代には戒が守られる持戒が見られ、像法の時代には戒があっても破られるという破戒の様相があり、末法では破るべき戒もない状態となり、破戒ということもありえない無戒という状況が出現する。しかし、末法の時代には、像法の時代と同様、戒を保持することのない無戒の僧が出現しても、世の福田と

なることが『末法燈明記』に示されている。又『末法燈明記』には末法の様相を

然則於末法中、但有言教而無行證。若有戒法、可有破戒。既無戒法、由破何戒而有破戒。破戒尚無、何況持戒。

故大集云。仏涅槃後、無戒滿州云云。

（『真聖全』Ⅱ・一七〇頁）

と、仏法では末法の時代、持戒も戒も存在しない。ということは、破戒ということもあるはずがない。これが末法の様相である。そのことを『大集経』には仏が入滅された後には、戒を受けていない無戒のものが国中に充滿していると述べられる。又、僧尼が「戒」を保持できないでいることを誰れが批判できるだろうか。仮に戒を保っているように見える者がいたとしても、それは偽りの持戒にすぎないことを『末法燈明記』は示している。また、

末法唯有名字比丘、此名字爲世真宝、無福田。設末法中有持戒者、既是怪異、如市有虎、此誰可信。

（『真聖全』Ⅱ・一七〇頁）

と、末法にはただ僧侶という名前だけの無戒の僧侶がいる。この「名前だけの僧侶を世の中の本当の宝とするのである。」というのは世の中全体が墮落しているために、せめて名前だけの僧侶がいるということでも福田であると。もし、万が一この末法の世に戒をもつ者がいるとしたら、それはむしろ虎が町の中にいるようなもので、怪異なことと考えられないことであると。

ここに親鸞は末法の様相について、「戒律」は末法の時代には全く意味のないことであると悟り、無戒の比丘こそ世を救うための宝であると考えた。このことは末法の時代の仏法は「教法」だけであってもそれが国を榮えさせる宝となることを『末法燈明記』が示していると考えられた。故に、

信知、聖道諸教、爲在世正法、而全非像末法滅之時機、已失時乖機也。淨土真宗者、在世正法、像末法滅、濁惡

群萌、斉悲引也。

(『真聖全』Ⅱ・一六六頁)

と、親鸞は正・像・末の時代の時期の問題、持戒・破戒・無戒に対する機根の問題に対し、聖道の諸教は正法の時代だけで、末法は浄土教であるという道綽の考えに対し、親鸞は在世、正法・像末・法滅の時代をこえて、濁世の群萌のために如来の本願・教法があることを理解される。そのようなことから親鸞が修行・戒律のあり方に疑問をいだかれたことを三願転入の文に示されたと考ええる。末法の時代は「行・証すたれ」と行が意味をもたないことを自覚され、「教法」による生き方に目覚められる。このようなことから、親鸞は「教法」は正・像・末の「時」を超えた永遠不滅の法であることを『安樂集』『末法燈明記』によって領解されたと考ええる。

二

そこで私は親鸞の人間観が明らかにされるところに倫理の問題があるのではないかと考える。親鸞の人間観が理解される部分は主著である。『教行信証』信巻末であろう。特に信巻末の真仏弟子釈以降には衆生の善惡観が示されている。真仏弟子について

言真仏弟子者、真言対偽対仮也。弟子者釋迦諸仏之弟子、金剛心行人也。由斯信行、必可超證大涅槃故、曰真仏弟子。

(『真聖全』Ⅱ・七五頁)

と、信心の行者の特性が示される。そして、真仏弟子とは釈迦諸仏の弟子であって、金剛心の行人である。如来回向の信行で、大涅槃を超過することが示される。そのことを信一念釈に真実の信心をいただいたものは難思慶心をあらわすと示される。その後に『大無量寿経』を引文され、金剛の真心について、

獲得金剛真心者、横超五趣八難道、必獲現生十種益。何者爲十。一者冥衆護持益、二者至德具足益、三者転悪成善益、四者諸仏護念益、五者諸仏称讃益、六者心光常護益、七者心多歡喜益、八者知恩報德益、九者常行大悲益、十者入正定聚益也。

（『真聖全』Ⅱ・七二頁）

と、衆生が金剛真心を獲得するところに自然に生死の迷いの世界の道を超えて正定聚に住する。その徳として現生十種の益を獲得せしめられることを明かす。第三には転悪成善の益が示され、如来の願力を信じるゆえに自然に五悪趣をたちきれることが明かされる。また知恩報徳・常行大悲の益は菩薩的実践的益として示され、信後の実践が示される。如来の本願を獲得する者は菩薩的あり方としての生活の本質を自覚し、如来の徳に報い大悲を實踐する活動を行うことを示す。またその後に『大無量寿經』の第三十三願、第三十四願文を引用し、

設我得仏、十方无量不可思議諸仏世界衆生之類、蒙我光明觸其身者、身心柔軟超過人天。若不爾者不取正覺。設我得仏、十方无量不可思議諸仏世界衆生之類、聞我名字、不得菩薩无生法忍、諸深捻持者、不取正覺。

（『真聖全』Ⅱ・七五頁）

と、第三十三願触光柔軟の願は眞の仏弟子が如来の光明によって身心柔軟になり、人天を超過することを、また第三十四願無生法忍の願は如来の名号を聞くものは菩薩の無生法忍と深い智恵を得ることを示し、親鸞はこれを衆生の信心の益と考える。したがって、念仏者は心身共に柔軟で、慈悲心をもってやさしく人に接することができる。また、その後の便同弥勒釈にも同様なことが見られる。

眞知、弥勒大士、窮等覚金剛心故、龍華三会之曉、当極无上覺位。念仏衆生、窮横超金剛心故、臨終一念之夕、超証大般涅槃。故日便同也。加之、獲金剛心者則與韋提等、即可獲得喜・悟・信之忍。是則往相廻向之眞心徹到

故、籍不可思議之本誓故也。

〔真聖全〕Ⅱ・七九頁

と、弥勒菩薩は等覺の金剛心によって、无上覺位をきわめられたが、念仏の衆生は他力の金剛心によって臨終の一念に大般涅槃にいたることを示され、如来の本願のすばらしさによって韋提希と同様に立派な人になることを示している。

しかし、その後の仮偽対弁釈では、親鸞の慙愧の告白が示されるのである。親鸞は「信心を獲れば立派な人になる」という教えとは全く逆の醜い心、教法とは全く違った自己の内観が示される。ここに親鸞思想の根本的思考がある。誠知、悲哉、愚禿鸞、沈没於愛欲広海、迷惑於名利太山、不喜入定聚之數、不快近真証之証、可恥可傷矣。

〔真聖全〕Ⅱ・八〇頁

親鸞は真の仏弟子になれば立派な行為の人となるという念仏の教えを聞きながら、それとは全く逆の愛欲・名利という世界に束縛されつづける自分を歎いている。覺り・正定聚に住することをうれしく思うべきであるのに思えない自己を悲歎し慙愧している。親鸞はその後の逆謗摂取釈で自己を五逆誹謗の悪人と自覚し、阿闍世と同一視される。親鸞は法然の念仏の教えを聞きながら素直に喜べない自身の相に苦しまれる。この所に親鸞の独自の倫理観を感じるのである。この逆謗摂取釈には『涅槃經』が長々と引用され、王舎城の悲劇が描かれる。この阿闍世の姿を親鸞は自分自身と同一視、五逆誹謗の悪人であると考えられている。この中で、耆姿は逆害を犯した阿闍世に「慙愧の思いを懷んでいるのは誠に善いことである。」と喜び、阿闍世の苦しみを除いてくれる方はただ釈尊のみであり、教えを聞くように諭し、ついに回心し、苦しみから解放される。親鸞は『愚禿悲歎述懷利讃』に

无慚无愧のこの身にて

親鸞における戒律と倫理（中山彰信）

まことのころはなけれども

弥陀の廻向の御名なれば

功德は十方にみちたまふ。

（『真聖全』Ⅱ・五二七頁）

と詠まれ、慙愧することにおいても、また己れの虚仮不実なる姿を見る。この無慙無愧の自覚こそ、親鸞の宗教的立場と考える。そのことを親鸞は一般的に伊蘭子（くさい木）から栴檀樹（香ばしい木）は生じない。「伊蘭子が我身である。」と示したあとに、

栴檀樹者、即是我心无根信也。无根者、我初不知恭敬如来、不信法僧、是名无根世尊、我若不遇如来世尊、当於无量阿僧祇劫、在大地獄受无量苦。

（『真聖全』Ⅱ・九二頁）

とのべる。

親鸞は一切衆生を救わなければ己れの正覚はないという如来の大悲心が、阿闍世の心に到り届いた如来の本願の不思議さに対し、阿闍世は衆生の悪心を破ることができるのであれば阿鼻地獄にあっても無量永劫の間、衆生のために苦悩を受けても苦とはせじと、無根の信の状態を示している。ここに親鸞の善・悪についての根本的見解が示されていると考える。親鸞は根本的に自身を悪心からぬけでることのできない無慙無愧の身である。しかし、悪の根源に気づくことこそ、それ以上の悪の世界へ落ちることのないことだと考えている。

三

そのようなことを伝えたのが『歎異抄』の第三章であろう。『歎異抄』第三章悪人正機の文言には宗教的倫理と考

えさせられるところがある。

善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。しかるを、世のひとつねにいはく、悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや。

（『真聖全』Ⅱ・七七五頁）

私は善悪ということは世間的相対的倫理の問題と考えがちであるが、『歎異抄』ではこれを、宗教的眞実を表わす言葉として現わされている。悪人は決して法律的に背く悪人でもなければ、道徳に背く悪人でもない。あらゆる人間存在の裏に潜む虚仮不実性、真如背反者として絶対悪の内観が底に流れている。如来の絶対的な法に照らされれば転悪成善の益に生かされていく人となる。ここに親鸞の倫理観があらわれていると考える。また『歎異抄』第十三章に、

よきところのおこるも宿善のもよほすゆへなり、悪事のおもはれせらるるも悪業のはからふゆへなり。故聖人のおほせには卯毛・羊毛のさきにいるちりばかりも、つくるつみの宿善にあらずといふことなしとるべしとさふらひき。

（『真聖全』Ⅱ・七八二頁）

と、衆生のあり方のすべてが宿善によるものであると示される。その衆生の自由意志は全く無にされてしまう。このことは親鸞が善導の「散善義」の文を読みかえて、

不得外現賢善精進之相、内懷虚仮、貧瞋邪偽、奸詐百端、悪性難侵、事同蛇蝎。

（『真聖全』Ⅱ・五一頁）

と表わしている。

ここに、親鸞の人間悪の受けとり方が厳しく指摘されている。親鸞の人間観が善導の内外相応に對し、内外不相応であることを示す。すなわち無始以来の宿業にしばらく、苦海を沈倫し妄想顛倒の故に、出離の縁なき自らの存在のままがあらゆる衆生の存在の相に他ならないと考えたのである。常に自己の存在性を失しなう自己の厳しい宗教

的内観のうちに、自己の絶対的悪を考えている。そして後序には親鸞の善悪が世間的相対的善悪を超えた人間存在の根源性において語られたものとして述べられる。

聖人のおほせには、善悪のふたつ惣じてもて存知せざるなり。そのゆへは、如来の御ころによしとおぼしめすほどにしりとをしたらばこそ、よきをしりたるにてもあらめ、如来のあしとおぼしめすほどにしりとほしたらばこそ、あしさをしりたるにてもあらめ。

（『真聖全』Ⅱ・七九二頁）

と親鸞は倫理の徳のあり方は肯定しているが、世間的・相対的倫理の善悪について語るものではなく、如来の本願によるものであって、自分が判断するものでないと考えている。親鸞の倫理観は根本的内観に気づかされる面から生まれる善悪である。我々は倫理を相対的理論の中で考えがちであるが、仏教のような絶対的真理の中で問う倫理観は、内観的自我の本質に気づかされるゆえに、衆生には絶対的悪の本質しかないことをあきらかにするものである。

結

親鸞は若い頃比叡山で戒律を重んじ修行を実践しながら、根源的苦悩の世界から光を見出すことはできなかった。このことが戒律に対する理解のなさだと考えることはできない。本質的に「時期」として戒律のあり方が問われる時代であった。親鸞は『安楽集』『末法燈明記』によって、教法の本質に気づき、当時の僧侶集団の問題などから、僧侶は無戒名字の比丘であることを『末法燈明記』によって領解されていた。戒律に対しては最澄の影響は大であると言える。

倫理観について、親鸞は「信心」をいただければ立派な行為ができると考えるような世間的善という考えではなかつ

た。親鸞は比叡山において宗教的善・世間的善を実践していたに違いない。しかし、実践すればする程苦悩は深まるばかりで、修行を実践していくうちに、その善の行為が相対的善であり雑毒の善であることに気づかれる。また、如来の本願を信じてもお己れの虚仮不実さは消滅しなかった。真実の善行を實行できない所に「信」の世界が現われたように、世間的善から宗教的善への方向性というよりも、逆に如来の本願による獲信の方向性から生まれたと考える。その本質が、無慙無愧の思いであり、虚仮不実の身である。このことは、絶対悪・根源悪の人間の根源・本質に気づかされる如来の本願力にしかあり得なかった。

そこで、念仏者の実践にかかわる戒律・倫理を考える時、私は人と人とのかわりも大切ではあるが、横のつながりを越えて、如来の本願力によって、自己の内観の深さに気づかされることとなる。また相対的世界を越えた絶対的世界の真理によって、お互に平等でお互いが生かされている人間関係に目覚めていくところに人として生きる道が現われてくると考える。

