

親鸞における「愚禿釈」の名乗りと「無戒名字の比丘」

三 木 彰 円

(大 谷 大 学)

一

親鸞は、

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 供養恭敬をすゝめしむ⁽¹⁾

と述べるように、専修念仏者の立場を「無戒名字の比丘」という立場に見出している。この「無戒名字の比丘」とは、親鸞が『顕浄土真実教行証文類』(以下『教行信証』と略記)の「顕浄土方便化身土文類六」(以下「化身土文類」と略記)に「最澄製作」⁽²⁾と明記して引用する『末法灯明記』に基づくものである。

親鸞における「愚禿釈親鸞」という名乗りにおいて、ことに「愚禿釈」という「姓」によって表明される仏弟子の立場は、さらに「無戒名字の比丘」という言葉を通してより鮮明にされていくことは言をまたない。それでは親鸞自身が表明する「愚禿釈」という名乗りが「無戒名字の比丘」という立場を通して展開されていくところには、どのような課題があるのだろうか。

『教行信証』全体を結ぶ流通の文に、

親鸞における「愚禿釈」の名乗りと「無戒名字の比丘」(三木彰円)

茲に因て真宗興隆の大祖源空法師并に門徒教輩、罪科を考へず猥りがわしく死罪に坐す。或は僧儀を改めて姓名を賜ふて遠流に処す。予は其の一なり。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す。⁽³⁾

と明記される通り、「愚禿釈親鸞」という名乗りは、源空とその門徒に対してなされた承元の弾圧を契機として名乗られたものである。この弾圧により親鸞は僧の立場を剝奪され還俗の上、「藤井善信」の罪名を与えられて流罪に処せられる。これを契機として、たとえば「流罪以後、愚禿親鸞と書かしめ給ふ」⁽⁴⁾とあるように、親鸞は「愚禿釈親鸞」という名乗りのもとに生きていくことになる。

「化身土文類」の記述にしたがうならば「禿」というその「姓」は「非僧非俗」を内実とするものであることは明白である。その「非僧非俗」について、「非僧」とは、先学が指摘する通り僧尼令によって管轄される立場としての「僧」を否定するものであり、いわば国家公認のもとに成り立つ仏教者のあり方を批判し否定するところにその意味を確認することができる。そして教法以外の事柄を根拠とする「僧」に相對する形で位置付けられていく「俗」という立場がさら「非俗」と簡ばれていくのである。少なくともそこには教法以外の人間の諸関心に基づいて人間存在を規定していくことが厳しく拒絶されていると見なければならぬ。

「真宗興隆の大祖源空法師」のもとに明らかにされた「浄土の真宗」における人間観を、親鸞は弥陀・釈迦二尊との関わりのもとに明らかにする。すなわちそれは弥陀の悲心招喚と釈迦の發遣⁽⁵⁾という視点を根拠として確認される人間観である。その親鸞が最晩年まで憶持した法然の「浄土宗のひとは愚者になりて往生す」⁽⁶⁾という言葉にも示されるように、「愚」とは弥陀の悲心によって招喚される存在としての人間を明示するものである。人間にそれを開示し示教するという点に釈尊を仰ぐ者を親鸞は仏弟子と確かめ、それを「釈といふは釈尊の御弟子とあらはす言葉也」⁽⁷⁾とい

う言葉の通りに、「釈」の一字によって表明していくのである。親鸞の「愚禿釈」という名乗りにある課題とは、「諸寺の釈門、教に昏く」という言葉で親鸞が指摘する「仏弟子（釈門）」のあり方に簡ぶ仏弟子の真の立場を明らかにするものにほかならない。そこには何をもって釈尊の教とするのか、また教に帰依するとはいかなることであるのかという問題が根底から問いかけられている。そのような親鸞における課題の基点に「禿の字を以て姓とす」というところがあるのである。⁽⁹⁾

二

仏法無価なり。若し仏宝無しまさずば縁覚無上なり。若し縁覚無くば羅漢無上なり。若し羅漢無くば世の賢聖衆、以て無上なり。若し余の賢聖衆無くば得定の凡夫、以て無上と為す。若し得定の凡夫無くば淨持戒を、以て無上と為す。若し淨持戒無くば、漏戒の比丘を、以て無上と為す。若し漏戒無くば、剃除鬚髮して身に袈裟を著たる名字比丘を無上の宝と為す。余の九十五種の異道に比するに最も第一と為す。世の供を受くべし、物の為の福田なり。⁽¹⁰⁾

『末法灯明記』ではこの『大集經』の文によりつつ、そこに示される「仏」・「縁覚」・「羅漢」・「世の賢聖衆」・「得定の凡夫」・「淨持戒」・「漏戒の比丘」・「剃除鬚髮して身に袈裟を著たる名字比丘」のそれぞれが、正像末各おのの時における無上の宝とされ、ことに末法にあっては、「無戒」たる「名字の比丘」が世の真宝たる存在であるとされる。この展開は、一見すると正法・像法・末法という三つの時の推移のもとに、そこに仏教者がいかなる姿としてあり得るのかが相対的に論じられているとも見られる。しかし、ここでの親鸞の着眼の視点は、「淨持戒」・「漏戒の比

丘」・「剃除鬚髮して身に袈裟を著たる名字比丘」という三者の関係が同列ではないという点にあると考えるべきであろう。「淨持戒」・「漏戒の比丘」は、少なくとも受戒ということを前提として位置付けられる存在であるのに対して、「無戒」とは必ずしも「受」ということを前提としない。

戒とは基本的には比丘をして比丘たらしめる最も基本的な要素であり、修道の第一とされるものである。その意味では比丘とは受戒を前提とする存在であり、比丘において戒がいかなる形で受け止められているかは、その行儀の上に端的に現れるものである。しかし、その点において戒の実践には、いつでもその行儀が形骸化された形でとらえられていくという問題が孕まれているといえよう。戒とは、戒そのものを目的とするものではなく、あくまでも自己と教法との相応が願われるところに必然する課題である。したがって戒の実践においては、自らのうちに戒が立てられた本義を不断に問い続けることが、必然の課題とされていくのである。それが問われないままに、いたずらに「持」か「破」かということのみが問題とされていくならば、そこには既に教法と自己との双方が自明化されていると言わざるを得ない。したがって戒に関わる者にとって、そこに一貫して見据えられなければならない課題は、戒の「持・破」という問題そのものにあるというよりは、むしろ教法と自己との関わりである。親鸞が戒を「持・破」という視点で捉えずに、「無」という視点で捉えようとするところには、教法と自己、さらには教法と人間存在との関わりを明確にするという視点が確認されているのである。

ここで、改めて「化身土文類」において『末法灯明記』がいかなる展開の中で引用されているのかを確認してみたい。「化身土文類」では阿弥陀の四十八願における第十九願・第二十願の二願と第十八願との重層的・立体的な関係のもとに弥陀の悲心招喚が摂取の具体性として確認されることを承けて、

信に知りぬ、聖道の諸教は在世正法の為にして全く像末法滅の時機に非ず。已に時を失し機に乖けるなり。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。是を以て経家に抛りて師釈を披きたるに、説人の差別を弁ぜば、凡そ諸経の起説、五種に過ぎず。一には仏説、二には聖弟子説、三には天仙説、四には鬼神説、五には変化説なり。爾れば四種の所説は信用に足らず。斯の三経は則ち大聖の自説なり。⁽¹⁾

と浄土真宗が時を貫いて機を撰取する事実であり、それを明らかにする教、すなわち「仏説・大聖の自説」としての浄土三部経が確認されている。それを承けてさらに『智度論』による四依の確認、『安樂集』による正像末の旨際の確認、そして現に末法であることの確認を経て、『末法灯明記』へと連続されていく。この展開の中で注意されるのは、聖道の諸教と浄土真宗との決判を通して、「斯の三経は則ち大聖の自説なり」というところにまず教法が確認され、その上でさらに『智度論』によりながら四依が確認されているということである。つまり教法と人間のあり方が、戒という視点に立つてのみ問題とされるのではなく、むしろ戒の前提にある根源的要因としての四依、つまり教法に依るという問題が位置付けられているのである。

比丘という存在にとって、四依とは戒と同様に修道の歩みの基本的な要因とされる事柄であるが、戒の実践といっても、実は四依そのものが課題とされた上に成り立つことである。その意味で四依の問題とは、教法に直接する根源的な課題であると言えるのである。したがって、比丘として生きる、仏弟子として生きるということの実践においては、四依という課題が見据えられない限りは、戒を実践するといっても、それはある行儀が形式的に履行されているということにもなっていくだろう。その点を指摘するところに「化身土文類」の展開の必然性を確認できるのではないだろうか。

三

親鸞は「化身土文類」に四依を確認するにあたり、次のように述べる。

『大論』に四依を釈して云く。「涅槃に入りなむとせし時、諸の比丘に語りたまはく。今日従り法に依りて人に依らざるべし。義に依りて語に依らざるべし。智に依りて識に依らざるべし。了義經に依りて不了義に依らざるべし、と。法に依るとは、法に十二部有り、此の法に随ふべし、人に随ふべからず。依義とは、義の中に好惡罪福虚実を諍ふこと無し、故に語は已に義を得たり、義は語に非ざるなり。人、指を以て月を指ふ、以て我を示教す。指を看視して月を視ざるが如し。人、語りて言はむ。我指を以て月を指ふ、汝をして之を知らしむ。汝、何ぞ指を看て月を視ざるや、と。此れ亦是の如し。語は義の指とす。語は義に非ざるなり。此を以ての故に語に依るべからず。依智とは、智能く善惡を籌量し分別す。識は常に樂を求む、正要に入らず。是の故に不応依識と言へり。依了義經とは一切智人有す、仏第一なり。一切諸經書の中に仏法第一なり。一切衆の中に比丘僧第一なり。無仏世の衆生を、仏此れを重罪としたまへり。見仏の善根を種へざる人なり」と。
(傍線筆者)⁽¹²⁾

今この「化身土文類」の文を『大智度論』の文と相對させるとき、親鸞がその文旨を大きく展開させていることが確認できる。

復次汝言。佛自説女人不得作五事。二轉輪聖王不得同時出世。佛亦如是。同時一世亦無二佛。汝不解此義。佛經有二義。有易了義。有深遠難解義。如佛欲入涅槃時。語諸比丘從今日應依法不依人。應依義不依語。應依智不依識。應依了義經不依未了義。依法者法有十二部應隨此法。不應隨人。依義者。義中無諍好惡罪福虚實故。語以

得義義非語也。如人以指指月以示惑者。惑者視指而不視月。人語之言。我以指指月令汝知之。汝何看指而不視月。此亦如是。語爲義指。語非義也。是以故不應依語。依智者。智能籌量分別善惡。識常求樂不入正要。是故言不應依識。依了義經者。有一切智人佛第一。一切諸經書中佛法第一。一切衆生中比丘僧第一。布施得大富。持戒得生天。如是等是了義經。如說法師。說法有五種利。一者大富。二者人所愛。三者端正。四名聲。五者後得涅槃。是爲未了義。云何未了。施得大富是爲了。了解。說法無財施而言得富。得富者說法人種種讚施。破人慳心亦自除慳。以是因緣得富。是故言未了。是多持經方便說非實義。是經中佛雖言「世無二佛俱出」。不言一切十方世界。雖言「世無二轉輪聖王」。亦不言一切三千大千世界無。但言「四天下世界中。無二轉輪聖王」。作福清淨故獨王一世無諸怨敵。若有二王不名清淨。雖佛無嫉妬心。然以行業世世清淨故。亦不一世界有二佛出。百億須彌山。百億日月。名爲三千大千世界。如是十方恒河沙等三千大千世界。是名爲一佛世界。是中更無餘佛。實一釋迦牟尼佛。是一佛世界中。常化作諸佛種種法門種種身種種因緣種種方便。以度衆生。以是故。多持經中。一時一世界無二佛。不言十方無佛。復次如汝言。「佛言一事難值是佛世尊」。又言「九十一劫。三劫有佛餘劫皆空無佛甚可憐愍」。佛爲此重罪不種見佛善根人說言。「佛世難值如優曇波羅樹華時一有」。(傍線部：「化身土文類」引用部分)⁽¹³⁾親鸞が確認する四依を見る時、そこにまず注意しておきたいのは、『大智度論』においては、教法を示される存在を「惑者」とするのに対し、親鸞はそれを「人、指を以て月を指ふ、以て我を示教す。指を看視して月を視ざるが如し」と「我を」と記していることである。親鸞にあつては、教法を示される存在が、「惑者」というような一般的な存在として了解されているのではなく、あくまでも「我」という立場として確認されている。このことは、親鸞の名乗りに即して言えば、そこには「愚禿釈」の名乗りを通して確認される人間存在、すなわち弥陀・釈迦二尊を基点と

して確認される人間存在が確認されていると解することができる。それゆえ、親鸞は『大智度論』の本来の文旨からすれば、唐突とも思われる形で四依の釈を「依了義経」の確認から展開させて、「無仏世の衆生を、仏此れを重罪としたまへり。見仏の善根を種へざる人なり」と読んで、「無仏世の衆生」という存在をそこに際立たせていくのである。

このように「無仏世の衆生」という言葉で人間存在が示されるところに注意しなければならないのは、衆生の「罪」が単に衆生それ自体の行為の如何にあるのではなく、「無仏」の「時」を生きるという存在の事実そのものの問題として確認されている点である。「愚禿釈」という名乗りに仏弟子の真の立場を見出した親鸞にとって、自らの主体の上に確認された仏弟子の立場は、そのまま「一切の群生海」⁽¹⁴⁾という言葉に表されるように、「在世・正法・像末・法滅」を貫く人間存在を確認するものであり、繰り返せば弥陀・釈迦二尊を基点として確認される人間の存在基底である。親鸞における正像末という「時」の問題は、単に「時」の問題としてあるのではなく、「当今末法にして是れ五濁惡世なり」⁽¹⁵⁾と道綽の『安楽集』の文言を読み切ることに見られるように、「世」という人間存在の事実を確認するものである。したがって「無仏世」という言葉に確認されているのは、「教に昏し」と言い切られる通り、弥陀の悲心招喚を説示する釈尊の教法を見出し得ない人間の姿であり、自らの関心に立って教法を自明化し、教法に依る装いをとりつつ実は自らを根拠としていく人間のあり方にほかならないのである。

四

そもそも戒とは教法に依って生きようとするものの主体における課題である。しかしその課題は単に一主体の修道

の課題にとどまるのではなく、僧伽のあり方に深く関わるものであり、さらに言えば僧伽と社会のあり方に関わる課題であるといえる。したがって、戒とは自己が生きる現実との絶え間ない狭間の中で、どのように真の教法を見出すのか、またその教法にいかにして依っていくのかということが問いかけていくことである。

しかし、少なくとも日本にあつては、僧^ニ比丘という立場は、親鸞が承元の弾圧を契機として「僧に非ず俗に非ず。是の故に禿の字を以て姓とす」と言い切る中で、「非僧」という言葉に端的に示したことから逆に照らし出されるように、王法・国家によって位置付けられるものとしてあつた。

『興福寺奏状』において、法然が独立せしめた「浄土宗」という仏教に向けられた九失の中の「第一 新宗を立つる失」に示される、

すべからく公家に奏して以て勅許を待つべし。私に一宗と号すること、甚だ以て不当なり。⁽¹⁶⁾

という言葉に明らかなように、「諸寺の釈門」、すなわち僧も、そして僧伽も、王法・国家との関わりの中において、王法の内部に位置付けられるものとしてあつた。戒がそのような関係の中で人間それ自体を根拠として見出される教法を前提とするものである限り、そこで戒に対してどれだけ厳格な意味づけと実践がなされたとしても、それはもはや王法・国家の体制を補完するものとしてしか機能しないという側面を否定しきれない。戒がそのような仏教の装いをとりつつ人間を根拠とする立場を補完するものとして機能する限り、あらゆる人間の存在の事実を客体化し人間に開示する本来の意味での教法が明らかになることはない。親鸞はその課題を「無戒名字の比丘」という言葉で提起していると言えよう。

註

- (1) 『正像末和讃』(定本親鸞聖人全集二・和讃篇 二一四頁)
- (2) 『化身土文類』(定本教行信証・三一四頁)
- (3) 同前(同・三八〇頁)
- (4) 『歎異抄』(定本親鸞聖人全集四・言行篇 四二頁)
- (5) 『教行信証』「信文類」(定本教行信証・一一二頁)。二尊の呼応という視点に立つ人間観は、他に「釈迦・弥陀二尊の勅命」(『尊号真像銘文』・定本親鸞聖人全集三・和文篇 九二頁)、「釈迦の慈父・弥陀の悲母の方便」(『唯信鈔文意』・同前三・和文篇 一五九頁)等の表現に確認できる。
- (6) 『末灯鈔』第六通(定本親鸞聖人全集三・書簡篇 七五頁)
- (7) 『尊号真像銘文』(同前・和文篇 九一)
- (8) 『化身土文類』(定本教行信証・三八〇頁)
- (9) 親鸞の名乗りにおける「禿」に関わって、『涅槃経』における「禿居士」「禿人」との関連や最澄の『願文』との関連が指摘されるが、それらを直接的、決定的な根拠とすることには検討の余地があろう。この「禿」の問題については、「化身土文類」の展開に即して見るならば「化身土文類」所引『弁正論』に関わって、法琳と傳奘の間の論争の中で「奘乃多寫表状。遠近公然流布。京室閭里。咸傳禿丁之謂。」(『統高僧伝』卷二十四・大正蔵五〇・六三七頁上)、「但琳等内顧闕如方圓寡用。念傳窆下愚之甚。媿凡僧禿丁之呵。」(『謹啓突云』……若言佛爲胡鬼。僧是禿丁者。)(『広弘明集』卷十一・大正蔵五二・一六一頁下)とあるように「禿丁」の語が用いられていること、さらには「僧尼を毀辱」する称として「禿字」が用いられていた事実があること(『仏祖統紀』卷五十四等)も検討の視野におくべきであらう。
- (10) 『化身土文類』(定本教行信証・三一八頁)
- (11) 『同前』(同前・三〇九頁)
- (12) 『同前』(同前・三一〇頁)
- (13) 『大智度論』卷九(大正蔵二五・一二五頁下)

- (14) 『教行信証』『信文類』(定本教行信証・一一六頁)。
(15) 「化身土文類」(同前・三一三頁)
(16) 『興福寺奏状』(『日本思想大系一五 鎌倉旧仏教』三三頁、岩波書店)

