

『教行信証』における戒律と倫理

中山 彰 信

要 約

今回はテーマの趣旨を「戒律と倫理」とし、宗教・仏教の戒律と倫理の接点はどこにあるのかということが私の思いであった。今まで、『教行信証』を中心に研究している故に、この著述の中で戒律と倫理についてどのように捉えられているかについて考察し、その中で両者の整合性を考察することにする。

親鸞は戒律に関しては道綽の『安楽集』と最澄の著いわれる『末法燈明記』によつて戒律の是非を問うている。正法・像法・末法の三時において、特に末法の時代は戒律・修行は意味を持たないことをこの書物から理解されている。戒律は衆生の内観から律するものであるが故に、衆生の内観が戒律に及ばないことに気づかれるのである。

また、倫理観に関しては『無量寿経』・『涅槃経』によつて衆生の善悪についての根本的見解を捉えられる。それは自身が悪心から抜け出ることの出来ない身であること。それは無慙無愧の身である。故に、『歎異抄』に悪人正機説を示される。そのことは、宗教的世界観における立場の告白でもある。それは根本的内観に気づかされ

る面から生まれる善悪と考えられる。故に、親鸞の倫理観は世俗的倫理観とは異なる宗教的絶対的倫理観の中で捉えられていると考える。

戒律・倫理には一部では共通な面が捉えられるようである。この両者を見つめれば戒律は宗教的世界観の中にあり、倫理は世俗的世界観の中にあると考える。また、絶対的世界と相対的世界のなかで捉えられるものと考ええる。

はじめに

現代は「いのち」に関し、異常事態が続いています。自らの命を絶つだけでなく、周りのひとびとの命にも影響を与える事件が多く、人の心のケアが叫ばれる現状です。宗教・仏教の「戒」の中にある「不殺生戒」や「十悪」の中にある「殺生」には、自殺・他殺の両方の意が含まれています。従つて、自殺も他殺も自分自身を傷つけるか、また他者を傷つけるかの違いだけで、根っこは共に同じで自分を壊してしまいたいという衝動であるといわれている。

そこで、研究テーマの趣旨の「戒律と倫理」について、宗教・仏

教の戒律と世俗的倫理のマッチングはどこにあるのだろうかということが私の思いである。しかし、現代は色々な事件がおこり、一般的に倫理観が問われているのが現状である。ゆえに、宗教・仏教と倫理の捉え方について色々と問われることは事実であると考ええる。

今回は、親鸞の著述である『教行信証』の中で戒律というものをどのような視点で問題とされているか、また戒律と倫理観というのがどのような点で整合しているかを考察するものである。

一

「戒律」について『広説仏教語大辞典』で調べるに戒律とは①人間完成への修行生活の規則。一般的には道德的な徳を実現するための修行上の規範。②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はたらき。「律」とは他律的な規範を意味する。「戒」は防非止悪（非を防ぎ、悪を止める力）の意。「律」は僧団の規律とも解されると。その後には仏教教団が確立されることによって、教団の秩序維持には規範がひとつとなったことから、このために作られた種々の規律条項や違反の際の罰則を規定したものが「律」で、これを内心から自発的に守ろうと誓う点を「戒」というのである。また「戒」と「律」とはもと別義のものであったが、中国仏教において熟語となり、「仏道者の修行の原理・規範となった。」と述べられている。

そこで、「戒」の本質について本来「戒」は「sīla」で習性とか反覆習慣的修習すべき行持の意で、その行為は「身持に威容あらしむ

るゆえに威儀」ともいう。これは修行にあたり、あるいは入団に当たり、自らに課する戒め、悪い行為をしないという誓いである。

「戒」は禁制の意で、消極的には非を防ぎ、悪を止める力。積極的には諸善発生の根本であると考えられた。又、「律」は生活上守るべき戒めで、教団の生活規則、掟の意であると。故に、「戒律（合併語）」は規則、道德と禁止・罰則の意味をもつものである。

次に、仏教・宗教の「戒律」に対し、世間的・社会的な「倫理」について調べるに哲学辞典には「倫理学」としてしか記載されていない。故に、国語大辞典（角川書店）によると、「倫理」とは「人倫の道」社会生活で人の守るべき道理、人が行動する規範となるものと示される。

『諸橋大漢和辞典』には、「説文」の「倫は一つには道なり」・「礼記」には「倫とはいわく人道なり」、さらに「淮南子」には「倫は序なり」と。考慮すると「倫理とは物の筋目の正しいこと。転じて人倫道德の原理」と解説されている。これらによると「倫理」という言葉は、本来中国では自然界の存在が秩序正しく運行していることをいうので、それが転じて人倫道德を意味するようになったと考えられる。これらのことから、以前は中国や仏教では倫理という言葉は使われていない。

そこで、日本では明治時代に英語の「ethics」の語を「倫理」と訳されている。オックスフォード大辞典によるとethicsの語源はラテン語のethos（風習・習慣）の意→ethica（品性）→ethics（倫理）になったといわれている。ethosは鳥や獣の寝ぐらの意で、人にとえれば、人の住みなれた場所と考えられる、故に、慣習・習慣の意から、ethicsは「人の道にかなう」という。それは一般的社会の

善惡の道と考えられ、世間的・相対的倫理と考えることができる。このようなことから、「倫理」は、一般社会における善惡による人の道と捉えることが妥当であろう。

戒律も倫理も人の道ではあるが、倫理の人の道に対し、戒律はより高い人間完成の道であると言える。それは、世俗的世界観と宗教的世界観の相違と受けとることができる。

二

多くの宗教には戒律というものが存在する。仏教の場合でも多くの宗派が戒律によって教団を維持している。五戒などはその代表的なもので、仏教徒は定められた戒律を守ることによって善行を積み、仏に回向して成仏することを願っている。この意味では仏教も善行を積むことにおいては倫理との整合性があると考えられる。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。すなわち、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実践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、現実には戒律によって成就不可能なことをあかして、成仏しえない苦悩の相を示すのである。それは戒によつ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のである。

是以愚禿釋鸞、仰論主解義、依宗師勸化、久出萬行諸善之假門
永離雙樹林下之住生、回入善本徳本眞門偏發難思往生之心。然
今特出、方便眞門轉入選択願海速離難思往生心、欲遂難思議往
生果遂之誓良有由哉。⁽¹⁾

(ここをもつて愚禿釈の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化によりて、久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る。善本徳本の眞門に回入して、ひとへに難思往生の心を発しき。しかるに、いまことに方便の眞門を出でて、選択の願海に転入せり。すみやかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲す。果遂の誓(第二十願)、まことに由あるかな。)

と、親鸞は諸善万行の修行によつて、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し、自己の善行にとりかえて精進してまいりました。しかし、自力執心の思いに気がつき、名号の真实性によつて、真実の行者へ転入することができました。」と、明かされている。この名号によつて明らかにされた真実を領解した行者は第十八願の至心信樂の願に順ずるものである。行者から起つた信でなく、如来の本願による真信心(円融無碍の信心海)から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。故に、親鸞は三願転入の文を示したあと、戒律のどのような点が問題とされるのかということについて、示されたのが『教行信証』化身土巻(本)の最後に示される道綽の『安樂集』の引文と最澄の著述といわれる『末法燈明記』の引文であると考ええる。そこには、正・像・末の三時の時期の内容と機根(衆生)

が説き示されている。

そこで親鸞は道綽の『安樂集』の文を引き、

行者一心求道時、常富觀察時方便。若不得時無方便、是名爲失不名利。^②

（行者一心に道を求めるとき、つねにまさに時と方便とを觀察とすべし。もし時を得ざれば方便なし。これを名づけて失とす、利と名づけず。）

と、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す。その後

弁經住滅者、謂釋迦牟尼佛一代、正法五百年、像法一千年、末法一萬年、衆生滅盡、諸經悉滅。如來悲哀痛燒、衆生特留此經止住百年。^③

（經の住滅を弁ぜば、いはく、釈迦牟尼仏一代、正法五百年、像法一千年、末法一万年には、衆生滅じ尽き、諸經ごとごとく滅せん。如來、痛燒の衆生を悲哀して、ことにこの經を留めて止住せんこと百年ならん。）

と、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、如來はその時代の苦悩にあえぐ人々をあわれんで、特にこの經（大無量壽經）を人々のために留められたという。このことは末法の時代にも仏教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。

その後親鸞は最澄の『末法燈明記』の文を引用するのである。日本の天台宗の開祖である最澄の著ということで、多くを引用しているのである。（この書は師法然・采西・道元・日蓮等も引用している。）

親鸞は若き日の天台の修行僧として、戒律を比叡山で二十年間も守ってきた。しかし、『末法燈明記』の意味・内容によって目覚めさせられる。それはその書について「最澄の製作をひらいてみるに」というように、天台宗開祖の名をしつかりと示し、親鸞は自分の学んだ比叡山の開祖があかされた尊い書物という思いが強くなったと考える。

『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ていくが、この著は「末法の世において燈明となる」意をもった書で、釈尊入滅後の世相を示し、その教えが仏法のあり方をあかすものである。仏法は正法・像法・末法と推移していき、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。この正法・像法・末法と続く年代については諸説があり、はっきりしないが『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如何に生きるべきかについて述べられている。故に、正法の世に関して

正法時破戒比丘、穢濁淨衆故、佛固禁制不入衆。^④
（正法の時の破戒比丘は、清淨衆を穢す。ゆゑに仏固く禁制して衆に入れず。）

と、正法の時代においては、破戒の比丘は清浄に戒を保ち道を修めている人たちをけがす。故に、仏は強くこの破戒の僧をいましめ、破戒僧は清浄の僧用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。雖有戒行而無證果。⁽⁵⁾
（像法千年のうちに、初めの五百年には持戒やうやく減じ、破戒やうやく増せん。戒行ありといへども証果なし。）

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つても、証果を得る人はいないと。特に『涅槃經』に釈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現れて、不浄なるものを貪り、妄説をなすという。又

像法後半、持戒減少、破戒巨多。⁽⁶⁾
（像法の後半は持戒減少し、破戒巨多ならん。）

像法の後半には、持戒が減少して破戒がおびただしく多くなると。『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であることを示し、さらに末法の世になると、

像季後、全是無戒。佛知時運爲濟末俗、讚名字僧爲世福田。⁽⁷⁾

（像季の後は、まったくこれ戒なし。仏、時運を知ろしめて、末俗を済はんがために名字の僧を讃めて世の福田としたまへり。）

と、末法に入ると持戒は全く見られなく、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意味で、供養すれば幸福が生まれる。）と示されたのであると。

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つても破られるという破戒の様相があり、末法では観るべき戒もない状態となり、破戒ということもでき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、世の福田となるのであると、『末法燈明記』に明かされている。そこで、『末法燈明記』は末法の様相を

然則於末法中、但有言數而無行證。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。佛涅槃後、無戒滿州云云。⁽⁸⁾

（しかればすなはち末法のなかにおいては、ただ言教のみありて行証なけん。もし戒法あらば破戒あるべし。すでに戒法なし、いづれの戒を破せんによりてか破戒あらんや。破戒なほなし、いかにいはんや持戒をや。ゆゑに『大集』にいはく、仏涅槃のち無戒州に満たんと、云々。）

と、「末法の時代においては、ただ「教」だけが説かれていて、これを修行することも悟るということもない。もし戒というものがあれば当然これを破るということもありうるが、すでに末法には受けるべき戒がないのだから、何の戒を破るというようなことはないのである。どうして持戒などというものがあろうはずもない」と、末法には持戒も戒もない故に、破戒があるはずもない。これが末法の様相である。故に『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ことが述べられる。故に。僧尼が「戒」を保持できないことを誰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と『末法燈明記』は示している。このことは現代の僧尼の相をそのままいいあてているのである。また、

末法唯有名字比丘、此名字爲世眞寶、無禰田。設末法中有持戒者、既是怪異、如市有虎、此誰可信。⁹⁾

（末法には、ただ名字の比丘のみあらん。この名字を世の眞寶とせん。福田なからんや。たとひ末法のなかに持戒あらば、すでにこれは怪異なり、市に虎あらんがごとし。これたれか信すべきや。）

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。故に、せめて名前だけの僧侶がいるということはそれがせめてもの福田、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。（末法には戒律を守るものはありません。）

ここに、末法の様相を示し、親鸞は「戒律」は末法の時代には全く意味のないことと悟る。無戒の比丘こそ世を救うための宝であるということは末法に残っている仏法は「教法」だけであつても国が栄える宝になることを『末法燈明記』はあかしている。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。淨土眞宗者、在世正法、像末法滅、濁惡群萌齊悲引也。¹⁰⁾
（まことに知んぬ、聖道の諸教は在世・正法のためにして、まったく像末・法滅の時期にあらず。すでに時を失し機に乖けるなり。淨土眞宗は在世・正法・像末・法滅、濁惡の群萌、齊しく悲引したまふをや）。

親鸞は正法・像法・末法の問題（時期）、持戒・破戒・無戒の戒律に対する問題（機根）に対し、聖道の諸教は正法の時代だけで末法は浄土教だけであるという道綽の考えに対し、親鸞は在世・正・像・末・法滅の時代を超えて濁惡の群萌のために如来の大悲があることを捉えていた。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るのである。末法の時代は行・証すたれと「修行」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「教」は正・像・末法の「時」を超えた永遠不滅の法であることを親鸞は『安樂集』『末法燈明記』によつて領解されたと考える。

三

そこで、親鸞の善・悪における人間観の問題を考える所に親鸞の倫理の問題として捉えることができるのではないだろうか。親鸞の人間観に関しては多くの文言がある。その人間観として特に感じられる部分が『教行信証』信巻末ではないかと考える。特に「信巻末」の真仏弟子釈以降は人間の善悪観が示されていると考える。そこで「真仏弟子」について、

言真仏弟子者、真言対偽対仮也。弟子者釈迦諸仏之弟子、金剛心行人也。由斯信行、必可超證大涅槃故、曰真仏弟子。¹¹⁾

(真仏弟子というは、真の言は偽に對し、仮に對するなり。

弟子は釈迦諸仏之弟子なり、金剛心の行人なり。その信行によるに、必ず大涅槃を超證すべきが故に、真仏弟子という。)

と、信心の行者の特性が示される。真仏弟子とは、釈迦諸仏の弟子であつて金剛心の行人である。如来回向の信行で大涅槃を超越することが示されている。故に信一念釈に「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、

金剛眞心者、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、三者轉惡成善益、四者諸佛護念益、五者諸佛稱讚益、六者心充常護益、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。¹²⁾

(金剛の真心を獲得すれば、横に五趣八難の道を超え、かならず現生に十種の益を獲。なにものか十とする。一つには冥衆護持の益、二つには至徳具足の益、三つには転悪成善の益、四つには諸仏護念の益、五つには諸仏稱讚の益、六つには心光常護の益、七つには心多歡喜の益、八つには知恩報德の益、九つには常行大悲の益、十には正定聚に入る益なり。)

と、衆生が金剛真心を獲得するところに自然と五趣八難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。その第三の益に転悪成善の益が明かされ、如来の願力を信じる故に、自然に五趣趣をたちきれることが示される。又、知恩報德・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(第十八願)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ようになることを明かす。また、その後に『大無量寿経』の第三十三願・第三十四願文を引文し、

『大本』(卷上)言。「設我得佛、十方无量不可思議諸佛世界衆生之類、蒙我光明觸其身者、身心柔懦超過人天。若不爾者不取正覺。設我得佛、十方无量不可思議諸佛世界衆生之類、聞我名字、不得菩薩無生法忍、諸深捻持者、不取正覺。」¹³⁾

(『大本』にのたまはく、「たとひわれ仏を得たらんに、十方無量不可思議の諸仏世界の衆生の類、わが光明を蒙りてその身に触るるもの、心身柔軟にして人・天に超過せん。もしし

からずは正覺を取らじと。
たとひわれ仏を得たらんに、十方無量不可思議の諸仏世界の衆生の類、わが名字を聞きて、菩薩の無生法忍、もろもろの深総持を得ずは、正覺を取らじ」と。）

と、第三十三願觸光柔軟の願は眞の仏弟子や如來の光明によつて心身柔軟になり、人天を超過することを、又第三十四願無生法忍の願は如來の名号を聞くものは菩薩の無生法忍と諸の深総持を得ることを示し、親鸞は衆生の信心の益と考えられる。従つて、念仏者は心身共に柔軟で、慈悲心をもつてやさしく人に接する人となり、また無生の法を知恵でもつてさとする人物となることを得るとあかされる。その後の便同弥勒釈にも同様な構成が見出される。

眞知、彌勒大士、窮等覺金剛心故、龍華三會之曉、當極无上覺位。念佛衆生、窮横超金剛心故、臨終一念之夕、超證大般涅槃。故曰便同也。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。¹⁴
（まことに知んぬ、弥勒大士は等覺の金剛心を窮むるがゆゑに、龍華三會の曉、まさに無上覺位を極むべし。念仏の衆生は横超の金剛心を窮むるがゆゑに、臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証す。ゆゑに便同といふなり。しかのみならず金剛心を獲るものは、すなはち韋提と等しく、すなはち喜・悟・信の忍を獲得すべし。これはすなはち往相廻向の眞心徹到するがゆゑに、不可思議の本誓によるがゆゑなり。）

と、弥勒菩薩は等覺の金剛心によつて無上覺位を極められたが、念仏の衆生は他力の金剛心によつて臨終の一念に大般涅槃にいたることを明かされ、如來の本願のすばらしさによつて、韋提希と同様に立派な人になれることを示している。しかし、この後の仮偽対弁釈では、親鸞の慙愧の告白が示されているのである。親鸞は「信心を獲得れば立派な人になる」という教えとは全く逆の醜い心、教とは全く違った自己の内観が示される。ここに親鸞の思想があつたと考へる。

誠知、悲哉、愚禿鸞、沈没於愛欲廣海、迷惑於名利太山、不喜入定聚之數、不快近眞證之證、可恥可傷矣。¹⁵

（まことに知んぬ、悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、眞証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべしと。）

親鸞は眞の仏弟子なれば立派な行為のできる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嘆いている。証り・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姿に苦しまれる。この所に親鸞の独自の倫理観を感じることが出来る。

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

の悪人であると捉えられている。この中で仏法に帰依していた耆婆に会い、仏陀の教えを聞き、ついに回心し苦しみから解放される。

耆婆答言。善哉善哉、王雖作罪、心生重悔而懷慙愧。大王、諸佛世尊常說是言。有二白法、能救衆生、一慙、二愧。慙者自不作罪、愧者不教他作。慙者內自羞恥、愧者發露向人。慙者羞人、愧者羞天、是名慙愧。无慙愧者不名爲人、名爲畜生。有慙愧故、則能恭敬父母・師長。有慙愧故、說有父母・兄弟姊妹。⁽¹⁶⁾

（耆婆答へてはいはく、善いかな、善いかな、王罪をなすといへども、心に重悔を生じて慙愧を懷けり。大王、諸仏世尊つねにこの言を説きたまはく、二つの白法あり、よく衆生を救く。一つには慙、二つには愧なり。慙はみづから罪を作らず、愧は他を教えてなさしめず、慙は内にみづから羞恥す、愧は発露して人に向かふ。慙は人に羞づ、愧は天に羞づ。これを慙愧と名づく。無慙愧は名づけて人とせず、名づけて畜生とす。慙愧あるがゆゑに、すなはちよく父母・師長を恭敬す。慙愧あるがゆゑに、父母・兄弟・姉妹あることを説く。）

耆婆は逆害を犯した阿闍世が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人はただ釈尊のみであり、釈尊の教えを聞くように論じている。（慙愧の「慙」は自らの罪を造らないことを意味し、心に自ら造った罪を恥じる意。「愧」は他人に罪を造らせないようにする意。自ら造った罪を他の人に告白して恥じ、罪を許しを乞うこと。慙愧こそ人間と畜生を区

別し、人間を人間たらしめること。）

親鸞は『愚禿悲歎述懷和讃』に

无慙无愧のこの身にて
まことのこゝろはなけれども
彌陀の廻向の御名なれば
功德は十方にみちたまふ⁽¹⁷⁾

とよまれ、慙愧することにおいても、又己れの虚仮不実なる姿を見る。この慙愧することのできない無慙無愧の自覚こそ親鸞の宗教的立場と考える。故に、親鸞は一般的に伊蘭子（臭い木）から梅檀樹（香ばしい木）は生じない。あろうはずもないものが生じること常識を超えている。しかし、如来・釈尊によつて我々に生じることのない如来の信心を得ることで苦悩の世界から逃れた喜びを、親鸞は「伊蘭子が我が身である。」と示している。そのあとに、

梅檀樹耆、即是我心无根信也。无根耆、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、當於无量阿僧祇劫、在大地獄受无量苦。⁽¹⁸⁾

（梅檀樹はすなはちこれわが心、無根の信なり。無根とは、われはじめて如来を恭敬せんことを知らず、法僧を信ぜず、これを無根と名づく。世尊、われもし如来世尊に遇はずは、まさに無量阿僧祇劫において、大地獄にありて無量の苦を受くべし。）

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阿弥陀如来の大悲心が、阿闍世の心に到り届いた不思議さに対し、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つても無量永劫の間、衆生のために苦悩を受けても苦とはせじと述べ、無根の信（他力回向の信心）の状態を明かしている。ここに親鸞の善・悪についての根本的見解が明かされていると考えられる。親鸞は根本的に自身を悪心からぬけることのできない。無慙無愧の身である。しかし、悪の根源に気づくことこそ、それ以上の悪のない世界へ行くことのできないことを述べている。そのことを人々に述べたものが、『歡異抄』の第三章であろう。

四

そこで、親鸞の倫理について考察しているのであるが、『歡異抄』の第三章悪人正機の文言には宗教的倫理と考えさせる面がある。

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いく、悪人なを往生す、いかにいはいくや善人や、¹⁹⁾

善・悪ということは世間的相対的倫理の問題と捉えがちである。しかし、『歡異抄』では宗教的眞実をあらわす言葉としてあらわされていると考える。「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その底に流れていると。如来の本願力に帰入し、絶対的な法に照らされれば現生十種の益の第三の転悪成善の益に生かされていく人となることを明かす。ここに親鸞の宗教的倫理観を考えるのである。また、『歡異抄』第十三条に

よきことろのおこるも宿善のもよほすゆへなり、惡事のおもはれせらるゝも惡業のはからふゆへなり。故聖人のおほせには卵毛・羊毛のさきに在るちりばかりも、つくるつみの宿業にあらずといふことなしとしるべしとさふらひき。²⁰⁾

と、衆生のあり方のすべてが宿善によるものであると明かされる。その衆生の自由意志は全く無にされてしまう。このことを親鸞は善導の『散善義』の文を読みかえて、

不得外現賢善精進之相、内懷虚假、貪瞋邪偽、奸詐百端、惡性難侵、事同蛇蝎。雖起三業名爲雜毒之善、亦名虚假之行、不名眞實業也。²¹⁾

（外に賢善精進の相を現することを得ざれ、内に虚仮懷いて、貪瞋邪偽、奸詐百端にして惡性侵めがたし、事、蛇蝎に同じ。三業を起すといへども、名づけて雜毒の善とす、また虚仮の行と名づく、眞実の業と名づけざるなり。）

親鸞の人間惡のうけとり方が厳しく指摘されている。善導の内外相応に對し、親鸞の内外不相応を示す。（この考察は人間惡の内観

が一切の人間の上に語られていることである。)すなはち、無始以来の宿業にしばられ、苦海を沈淪し妄想顛倒の故に、出離の縁なき自らの存在のそのままがあらゆる衆生の存在の相に他ならないのであることを。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捉えられている。そして、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において語られる理念として後述に、

聖人のおほせに善悪のふたつ惣じてもて在知せざるなり。そのゆへは如来の御こゝろによしとおぼしめすほどにしりとをしとをせばこそ、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⁽¹²⁾

と、けつして相対的・世間的倫理の善悪について語るものではなく、煩惱熾盛・虚仮不実のわが身において、絶対的善(法性に随順する善)はこれを如何に求めようとしても得られず、人間の相対的善(世間的善)は煩惱にまとりついた虚仮不実の行であつて、それによつて真如の世界には至り得ないことを述べている。このことは、宗教的世界における立場での告白と考える。

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と考えられる。倫理について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故に、一般的倫理とは異なり、衆生が絶対悪の本質ではないことをあきらかにするものである。

結

親鸞は比叡山で若い頃「戒律」を重んじ修行を行っていたながら人間の根源的苦悩の世界から光を見出すことはできなかった。このことは戒律(行)に対する理解のなさと考えすることはできない。本質的に「行」のあり方が問われる時代であったことを天台宗の開祖である最澄の著といわれる『末法燈明記』、又、中国浄土教の道綽の著述『安樂集』によつて、教法の本質に気づかれたと考える。当時の僧侶集団の問題もあるが、やはり最澄の書の影響は大であり、当時の戒律の僧を無戒名字の比丘と考えていた。

そこで、倫理観について親鸞は信心をただけ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ったと考える。親鸞は比叡山で世間的善・宗教的善といわれる戒律(行)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、善を仏道に依用し善を行っていくうちに、その善が相対的善であり雑毒の善であることに気づく。相対的世間的善というものは「内は愚にして外は賢」という真実の善ではないことに自覚される。又、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」を実行できない所に「信」の世界があらわれたように、世間的善から宗教的善への方向性、というよりも、逆に本願による獲信の方向性から生まれたようである。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・根源悪の人間の根底に気づかされる如来の本願力にしかあり得ないと考えられるのである。

そこで、念仏者の実践にかかわる戒律・倫理を考えるに、我々は人間と人間とのかかわりも大切だが、横のつながりを越えて、仏の本願力によって横のつながりをこえ、自己の深さに気づかされる。故に、相対的世界をこえた絶対的世界の真理・真実を通してお互いに平等で、お互いを生かされている平等の人間関係が生じてくる所にあると考える。

註

- | | | | |
|------|--------|----|------|
| (1) | 真宗聖教全書 | Ⅱ卷 | 一六七頁 |
| (2) | 真宗聖教全書 | Ⅱ卷 | 一六七頁 |
| (3) | 真宗聖教全書 | Ⅱ卷 | 一六八頁 |
| (4) | 真宗聖教全書 | Ⅱ卷 | 一七二頁 |
| (5) | 真宗聖教全書 | Ⅱ卷 | 一七二頁 |
| (6) | 真宗聖教全書 | Ⅱ卷 | 一七三頁 |
| (7) | 真宗聖教全書 | Ⅱ卷 | 一七三頁 |
| (8) | 真宗聖教全書 | Ⅱ卷 | 一七〇頁 |
| (9) | 真宗聖教全書 | Ⅱ卷 | 一七〇頁 |
| (10) | 真宗聖教全書 | Ⅱ卷 | 一六六頁 |
| (11) | 真宗聖教全書 | Ⅱ卷 | 七五頁 |
| (12) | 真宗聖教全書 | Ⅱ卷 | 七二頁 |
| (13) | 真宗聖教全書 | Ⅱ卷 | 七五頁 |
| (14) | 真宗聖教全書 | Ⅱ卷 | 七九頁 |
| (15) | 真宗聖教全書 | Ⅱ卷 | 八〇頁 |

参考資料

- | | | | |
|------|--------|----|------|
| (16) | 真宗聖教全書 | Ⅱ卷 | 八五頁 |
| (17) | 真宗聖教全書 | Ⅱ卷 | 五二七頁 |
| (18) | 真宗聖教全書 | Ⅱ卷 | 九二頁 |
| (19) | 真宗聖教全書 | Ⅱ卷 | 七七五頁 |
| (20) | 真宗聖教全書 | Ⅱ卷 | 七八二頁 |
| (21) | 真宗聖教全書 | Ⅱ卷 | 五一頁 |
| (22) | 真宗聖教全書 | Ⅱ卷 | 七九二頁 |

- 中村 元 著『インド思想と仏教』一九七三年 春秋社
 ○石田充之 著『日本浄土教の研究』一九七二年 百華苑刊
 ○山辺習学・赤沼智善 共著『教行信証講義』一九六四年 法蔵館
 ○星野元豊 著『講解教行信証』一九九六年 法蔵館
 ○稻城選恵 著『歎異抄の研究』一九八五年 探求社