

出家について⁽¹⁾

—特に釈尊と親鸞の出家の意義について—

中村 薫

はじめに

一、釈尊の出家の意義

〈出家の要因〉

〈出家の内容と目的〉

二、在家と出家

〈在家菩薩と出家菩薩〉

〈比丘とは〉

三、真宗仏教と出家について
おわりに

出家について

はじめに

現代社会に於いて、出家の意義を考えた時、出家という言葉自体が如何なる意味内容を我々に提示しているのか考える必要がある。元より、仏道の歴史的形態は、ゴータマ・ブッダの降誕の事実により出発しているといってもよい。しかし、単に人間として生まれたというだけで、もしそこでゴータマの出家という出来事がなかったならば、たとえ真理（法）が存在していたとしても、具体的な形姿としての正覚の内容はこの地上に顕現しなかったといってもよいであろう。

そこで、小論では斯かる歴史的社会的現実の於いて重大な意味を有する仏陀の出家の動機と目的について探り、就中、真宗仏教に於ける出家の今日的意義を明らかにしていきたいと思う。

釈尊の出家の意義について

〈出家の要因〉

先ず、釈尊の出家の動機について考えてみると、種々の要因が挙げられる。今、それらを要約してみると次の三

点が考えられる。⁽³⁾

① 生母マヤー (Māyā) 夫人が自分自身の出産のために他界したという個人的憂悩。

② 釈迦族という弱小国が、コーサラ国などの強国にいつ侵略されるかもしれないという国家的社会的苦悩。

③ 当時のインドの一般的な修行者の風習・慣習に従ったまでのこと。

元より、この何れを取ってみてもそれが決定的な要因となるとは限らない。それは出家という事柄が、それほど単純な動機で実行されるとは思われぬからである。そうした点を考慮して、順次出家の動機について考察を加えていくことにする。

①について

周知の如く、マヤー夫人は、高令出産のためか、あるいは屋外での不時のためか、産後七日目でこの世を去ったといわれている。そこで、釈尊は、叔母に当るマハーパジャーパティー (Mahāpajāpatī) 夫人を継母として養育されることになった。そして、浄飯王 (Suddhodana) は、マハーパジャーパティーを後妻に向え、やがて、釈尊の義弟ナンダ (Nanda) が生まれることになるのである。

この様に、釈尊は一応一国の王子として、精神的にも物質的にも何不自由なく成長していったであろう。しかし、心中では実母のいないことがわかって淋しい思いをしたであろうし、何よりも実母を自ずからの出産のために失なったという憂悩は、決して抜い切れるものではなかったであろう。

以上のような生活環境の中で、幼少の釈尊自身の性格を物語るエピソードとして次のことが仏伝に述べられている。

其淨飯王。共_二多釋種諸童子輩_一。并將_二太子_一出_レ外野遊。觀_レ看田種_一。時彼地内所_レ有作人。赤體辛勤。而事_二耕墾_一以_レ牛糜_二繫彼犁輻端_一。……略……復見犁人。被_二日炙_一背。裸_二露赤體_一。塵土笠_レ身。烏鳥飛來。爭拾蟲食。太子見已。起大憂愁。⁽⁴⁾

(其の淨飯王、多くの釈種の諸童子輩と共に并に太子を將いて外に出でて野遊し、田種を觀看す。時に彼の地内の有ゆる作人、赤體にて辛勤し、而して耕墾を事とし、牛を以て彼の犁輻の端に糜繫す。……略……復、犁人の日に背を炙かれ、赤體を裸露し、塵土もて身を笠し、烏鳥の飛び来りて争いて蟲を拾ひ食うを見、太子、見已りて大憂愁を起す。)

この仏伝よりすれば、釈尊は既に幼少の頃より、弱肉強食の争いが、人類においても、生類においても行なわれている事実に対して、自身に痛みを持って直視していたといえる。そして、更に現世における無常なることを感じとっていたようである。何れにせよ、釈尊は生まれつき瞑想的な性格を有していたことは充分伺われる。

こうした内向的沈思默想的傾向は、後の出家の動機の一因として挙げられるであろう。つまり、青年時代の王子としての生活を回想して、釈尊自ずから述懐して次の如く述べているのである。

比丘たちよ、まことにまことに細やかな心遣いをもって養育された。比丘たちよ、わたしの父の家には多くの蓮池が造られ、ある所には青蓮が、ある所には紅蓮が、ある所には白蓮が、ただわたしだけのために植えられていた。比丘たちよ、わたしはカーシー産の栴檀の香以外は身につけなかった。ターバンも肌着も下着も

カーシー産の絹であった。比丘たちよ、暑さ寒さを防ぐように、塵や蔓草や露が身に触れぬように、昼も夜もわたしの頭上には白い天蓋がさしかけられていた。比丘たちよ、わたしには三つの宮殿があった。一つは冬のため、一つは夏のため、一つは雨期のためであった。その雨期の四か月間、わたしは音楽を奏でる女たちばかりに取り巻かれて、雨期の宮殿の中に留まり、けっして外へ下り立つことは無かった。比丘たちよ、他の人々の家で、召使いたちにはくず米の飯か酸い粥が与えられるところなのに、わたしの父の家では、米飯と肉とが与えられていた。

比丘たちよ、わたしはこのように恵まれており、このように細やかな心遣いをもって養育されたのだけれども、次のように考えた。

世間の愚かな人々は、おのれ自身、老いるもの・病むもの・死ぬものであり、老いること・病むこと・死ぬことを避けられぬ身でありながら、他人の老い・病い・死を見て、あざけったり厭ったりしている。わたし自身もまた、老いるもの・病むもの・死ぬものであり、老いること・病むこと・死ぬことを避けられぬ身でありながら、他人の老い・病い・死を見て、あざけったり厭ったりすべきであろうか。これは正しいことではない、と。

わたしはこのように考えて、青春に対する空しい誇りと健康に対する空しい誇りと生存に対する空しい誇りとをすべて棄てた。⁽⁴⁾

これに類似した釈尊の述懐は数多くの経典に伝えられているが、これは釈尊が幼少の頃より、老・病・死などに

対する苦悩や不安の感受性を鋭敏に持っていたことを明かしているといえる。

そして、

比丘たちよ、わたしもまた、実に、ほとけとなる以前まだ正しいさとりを得ていない菩薩であったころには、おのれ自身、生まれ老い病み死ぬ性質のものであり、悲しみありけがれある性質のものでありながら、同様に生まれ老い病み死ぬ性質のものを求め、同様に悲しみありけがれある性質のものを求めていた。

比丘たちよ、そういうわたしに次のような思いが起ったのである。——何ゆえにわたしは、おのれ自身、生まれ老い病み死ぬ性質のものであり、悲しみありけがれある性質のものでありながら、同様に生まれ老い病み死ぬ性質のものを求め、同様に悲しみありけがれある性質のものを求めているのか。おのれ自身、生まれ老い病み死ぬ性質のものであり、悲しみありけがれある性質のものであるなら、生まれ老い病み死ぬ性質のものの中にわざわいあるを知り、悲しみありけがれある性質のものの中にわざわいあるを知って、生まれることなく老いることなく病むことのない、悲しみなくけがれない、無上な、静寂な涅槃を求めねばならないではないか、と。⁽⁵⁾

とあるように、老・病・死の苦を超えて真に静寂な涅槃を求めての出家の決意が充分伺われるようである。

②について

当時のインドでは、十六大国があったといわれているが、何れにしても、多くの国々が乱立していたことは事実

である。今、釈迦族に限っていえば、コーサラ国が強大となり、また、南方ではマガダ国が強力となりつつあった。だから、かつては貴族的共和制の平和な国々であったとしても、専制君主の大国に攻略併呑されるという具合であった。故に釈迦族はコーサラ国に隷属した半独立国に過ぎなかったようである。そんな中で、釈尊自身が将来釈迦族の王になることを運命づけられている自国の政治的不安定な地位を敏感に感じていたであろう。そこに悲劇をはらんだ小国の王になるよりも、全人類を救うべき道を明らかにする人格を得ることの決断こそ釈尊の出家の素因といえるであろう。事実、釈尊の晩年におよんで、釈迦族はコーサラ国のヴィドウダバ王 (Vidudabha) によって滅ぼされるのである。

③について

当時のインドでは、人生の課題を明らかにするために、妻子を捨てて出家し、道を求める風習があったようである。殊に『マヌ法典』によれば、正統ヒンデウ教徒は、物心ついた男子の一生を四つの時期に区分していたのである。⁽⁶⁾ 今、水野弘元著「釈尊の生涯」によれば次の如く(一)学生期、(二)家長期、(三)林棲期、(四)遊行期に別けて述べてある。⁽⁷⁾

(一)学生期。七、八歳のころから約十二年間の修学時代。この時はバラモンの学問の師の家に起居し、ヴェーダその他、人生に必要なあらゆる学問技術を学び、独身で厳格な訓練の下に生活する。専門的には梵行期と呼び、学生を梵行者という。

(二)家長期。二十歳前後に学生期を卒業し、家に帰って結婚し、家長として家業に従事する。この場合の義務としては、家産や子孫や祭祀の火を絶やさぬこと、神々や祖先の霊をまつること、父母師長に孝養をつくし、客を歓待し、宗教家や困窮者に財物の施しをすること、などがある。

(三)林棲期。五十歳ころになって、頭に白髪が生じ、長子が結婚して家督を継ぐころになると、家を出て森林に隠棲する。その場合、妻を伴うのと、家に残すのとがある。林中にあっては、神や、祖先の霊をまつり、生産に従事することなく、また他から食をこうこともなく、林野に自生する穀物果実、草根木皮などを食べ、獣皮、樹皮などを身にまとい、断食や苦行をなし、祭祀のほかには坐禅瞑想をなし、哲学的思索をなして、聖音オーンを念じ、梵我一如の境地を得ることに努める。この時期の人を、一般にシャモンとか牟尼（寂黙の聖者）とか呼ぶこともある。この場合のシャモンとは後の意味のごとく、非正統の出家修道者のみをさすのではない。

(四)遊行期。林中での修行が完成し、人生問題が解決され、理想の境地が体得されると、次には森を出て、村落や都市を、一介の雲水として、無一物になって、托鉢遊行する時期である。学生も托鉢するが、とくにこの時期の遊行者に対しては、家長は丁重に仕え、衣食を給しなければならぬ。そうすることによって、家長には大きな利益功德が得られるとさせられた。遊行期にある人は遊行者とか、比丘とか呼ばれた。比丘とは「食をこう者」の意味であるが、修行が完成し、世の尊敬に値する人であるから、世人は彼らに喜んで衣食を施する風習が、釈尊時代以前から存在した。

ところで、積尊の出家の動機について、この風習によつたとすれば、林棲期には二十年も早く、積迦族の人々にとつても、また、父王浄飯王にとつても大きな衝激であつたに違いない。ただ、社会情勢よりみれば、一応、結婚して、世継ぎの男子ラーフラ (Rahula) が生まれ、義弟ナンダが居ることを鑑みれば、年令的に若くても、父王・妻への責任を果たし、出家の条件は満していてもいえる。

積尊は、その時の心境について次の如く述懐している。

我時年少童子清淨青髮。盛年年二十九。爾時極多樂戲莊飾遊行。我於爾時父母啼哭諸親不樂。我剃除鬚髮著袈裟衣。至信捨家無家学道。⁽¹⁾

(我時に年少の童子にして清淨の青髮あり、盛年にして年二十九なり。その時極めて多く樂戲し莊飾し遊行す。我その時に於て父母啼哭し諸親樂しまざるに、我鬚髮を剃除し袈裟衣を著け至信に家を捨て家無くして学道す。)

そして、更に別の経では、例えば、

「設我骸骨枯腐。不盡生老病死之原。終不還反。」⁽²⁾

(設い我れ、骸骨、枯腐すとも、生老病死の原を尽さずんば、終いにまた還らず。)

と出家に対する並々ならぬ決意を語っている。

以上三点によって、積尊の出家の動機を探ってきた訳であるが、更に今少し、その内容についてみてみたいと思ふ。

〈出家の内容と目的〉

仏伝では、釈尊の出家の動機を具体的に四門出遊の伝説（『修行本起經卷下』大正3・466・b（467・b））によって述べている。そこでは象徴的に生老病死の四苦が説明されているが、それは取りも直さず、人間本来の根源的な苦惱を生起させて止まない迷執からの解放であり、また人類全体の課題を荷負することより出発すべき意味内容を表示したものと見てよいであろう。

そのことを仏伝では、

佛言。有二種求。一曰聖求。二曰非聖求。云何非聖求。有一實病法求_二病法_一。實老法死法愁憂感法。實穢汚法求_二穢汚法_一。云何實病法求_二病法_一。云何病法耶。兒子兄弟。是病法也。衆馬牛羊奴婢錢財珍寶米穀。是病害法。衆生於_レ中觸染貪著。憍傲受人。不_レ見_二災患_一。不_レ見_二出要_一而取_レ用之。云何老法死法。愁憂感法。穢汚法耶。兒子兄弟。是穢汚法。象馬牛羊奴婢錢財珍寶米穀。是穢法害法。衆生於_レ中染觸貪著。憍傲受人。不_レ見_二災患_一。不_レ見_二出要_一而取_レ用之。彼人欲_レ求_二無病無上安隱涅槃_一。得_二無病無上安隱涅槃_一者。終無_二是處_一。求_二無老無死無愁憂感無穢汚無上安隱涅槃_一者。終無_二是處_一。是謂_二非聖求_一。云何聖求耶。有一作_二是念_一。我自實病法。無辜求_二病法_一。我自實老法死法愁憂感法穢汚法。無辜求_二穢汚法_一。我今寧可_レ求_二無病無上安隱涅槃_一。求_二無老無死無愁憂感無穢汚無上安隱涅槃_一。彼人便求_二無病無上隱涅槃_一。得_二無病無上安隱涅槃_一者。必有_二是處_一。求_二無老無死無愁憂感無穢汚無上安隱涅槃_一。得_二無老無死無愁憂感無穢汚無上安隱涅槃_一。

槃者。必有是處。我本未覺無上正盡覺時。亦如是念。¹⁰⁰

(仏言く。二種の求有り。一に曰く聖求、二に曰く非聖求なり。云何が非聖求なるや。有一は實に病法にして病法を求め、實に老法・死法・愁憂感法にして、實に穢汚法にして穢汚法を求め、云何が實に病法にして病法を求め、云何が病法なりや。兒子兄弟これ病法なり。象馬・牛羊・奴婢・錢財・珍寶・米穀、これ病害法なり。衆生中に於て觸染貪著し、憍傲にして受入し、災患を見ず出要を見ずして而も之を取用す。云何が老法・死法・愁憂感法・穢汚法なりや。兒子兄弟これ穢汚法なり。象馬・牛羊・奴婢・珍寶・米穀これ穢法・害法なり。衆生中に於て染觸貪著し憍傲にして受入し、災患を見ず出要を見ずして而も之を取用す。彼の人無病・無上安隱の涅槃を求めんと欲して、無病無上安隱の涅槃を得んは終にこの處無し。無老・無死・無愁憂感・無上安隱の涅槃を求め、無老・無死・無愁憂感・無穢汚・無上安隱の涅槃を得んは、終にこの處無し。これを非聖求と謂ふ。云何が聖求なりや。有一はこの念を作す、我自ら實に病法なり、無辜にして病法を求む。我自ら實に老法・死法・愁憂感法・穢汚法なり、無辜にして穢汚法を求む。我今寧ろ無病・無上安隱の涅槃を求め、無老・無死・無愁憂感・無上安隱の涅槃を求むべしと。彼の人すなわち無病・無上安隱の涅槃を求めて、無病・無上安隱の涅槃を得んは、必ずこの處有り。無老・無死・無愁憂感・無穢汚・無上安隱の涅槃を求め、無老・無死・無愁憂感・無穢汚・無上安隱の涅槃を得んは、必ずこの處有り。我本未だ無上正盡覺を覺らざりし時亦是の如く念ず。)

と伝えられている。

これによれば、釈尊は自身の生・老・病・死の憂汚のすがたを直視し、無生・不老・無病・不死の涅槃を求めて出家をしたであろうことがよく知られる。つまり、釈尊の出家の動機は宗教的発心を内的要因として、善の探求者として位置づけられているといつてよいだろう。

また、臨終間際に老年の弟子スバッタ (Subhadda) に向つて、

スバッタよ、年二十九にして

出家について

わたしは出家した、善を求めて。

スバッタよ、わたしは出家してより

五十年にあまる間

道理のため法のために各地をめぐった。

それより外に沙門の暮しは無い。¹¹⁾

と懐古を加えている。

これによって、釈尊は現世において、善とは如何なるものであるかということに苦悩し、その解決のための課題を持って出家したことが理解できよう。そして、出家の目的と出家生活については、

「この在家の生活は狭苦しく、煩わしくて、塵のつもる場所である。ところが出家はひろびろとして野外であり、(煩がない)」と見て、出家されたのである。¹²⁾

と述べている。

以上、釈尊の出家の動機そのものを一言で表わせば「善を求めて」ということに尽きるであろう。

そこで、次に出家の目的は奈辺にあったのかということについて、『ミリンダ王の問い』の「出家の目的」の項を参考にして考えてみたいと思う。¹³⁾

先ずミリンダ王は、

『尊者ナーガセーナよ、あなたがたが出家したのは何のためですか。また、あなたがたの最上の目的は何ですか』

と、出家の最上目的について尋ねることより始めた。

すると、尊者ナーガセーナは、

『大王よ、「願わくは、この苦は滅せられ、他の苦は生ぜざらんことを」というこの目的のために、われわれは出家したのです。実にわれわれの最上の目的は、生存に執すること無き完全な涅槃であります。』

と、出家の目的は生死の執著を離れ、苦からの解脱であり、しかも完全なる涅槃を得るためであると答えるのである。

しかし、全ての人々が全く同じ目的で出家するかといえば、決してそうとはいえず、むしろその具体的動機に関してはそれぞれまちまちであり、尊者ナーガセーナは次の如く述べるのである。

『大王よ、実際はそうではありません。或る人々はこの目的のために出家しますが、或る人々は王におびやかされて出家し、或る人々は盗賊におびやかされて出家し、或る人々は負債に苦しめられて出家し、或る人々は生活のために出家します。しかしながら正しく出家する人々は、この目的のために出家するのです。』

ここに当時のインドでは、様々な理由で出家が為されていたことが知られる。王や盗賊におびやかされたり、負債の苦のためだったり、あるいは生活のためだったりである。しかし、今、最も重要なことは、たとえ動機が如何なる理由であろうと、尊者ナーガセーナが、

『大王よ、実はわたしは幼年にして出家しました。だから、まさにこの目的のために自分が出家したのだとは知りません。しかしながら、わたしはこのように思いました。「これらのしゃもん、釈子の徒は賢者である。かれらはわたしを修学せしめてくれるであろう」と。それでわたしは、かれらに修学せしめられて、「出家するのには実にこの目的のためである」と知り、かつ見たのです』

と答えているが如く、出家の具体的な目的は、賢者に従って修学することにあるというのである。

以上の点より、釈尊の出家の動機と目的を当時のインドの慣習を鑑みて示せば、「善を求めて、修学することとみてよいであろう。

二、在家と出家

〈在家菩薩と出家菩薩〉¹⁰⁾

釈尊在世の出家、在家の区別と、後の大乘仏教に於ける在家、出家のとらえ方は少し異なっているといつてよいであろう。もとより、大乘仏教の立場からすれば、在家も出家も仏道を歩むものを共に菩薩と称しているのである。もちろん、出家菩薩を名づけて比丘と呼び、在家菩薩を名づけて優婆塞と称している点よりすれば、それは全く初

期の仏教教団のあり方を踏襲していることには違いはない。しかし、内容面になると必ずしも同質とはいえないようである。

そこで、今少し、在家の人々と出家の人々との関係はどのように区別されていたのか確認しておきたいと思う。

初期仏教において、ヤサ (Yasa) の出家により、彼の一族、友人五十四人もそれぞれ釈尊より教化を受け、仏弟子となったことは周知のことである。その中、特に彼の父親が在家のまま釈尊に帰依し、続いて同じ様に母も妻も初めて三帰依を唱えて在家の信者となったことは注目に値する。その時の有り様を仏伝では次の如く伝えている。

妙なる哉、妙なる哉、譬へば倒れたるを起すが如く、覆はれたるを露はすが如く、迷へる者に道を教ふるが如く、暗中に爐火を掲げて眼有る者をして色を見せしむるが如く、此の如く世尊は種々の方便を以て法を顯示したまへり。我、此處に世尊と法と比丘衆とに歸依したてまつる、世尊、我を優婆塞として容したまへ、今日より初めて命終るまで歸依したてまつる。彼は世間に於て初めて三帰依を唱へたる優婆塞なりき。^四

ここに仏教教団における在家の信者である優婆塞・優婆夷とが誕生したことになる。しかし、この時点ではまだ在家と出家とは全く同質ではないが、捨家ということを除いては基本的な別は確立していなかったといつてよい。

ただ、原初の教団では『如是語經』に、

家あると無きは互に支持し合ひ、

こよなく安けき正法をさとるなり。

家ある者より、衣と資具と住み家と

危害の避難を、家なき者は受く。

又家ある者・在家者は、善逝を憑み、

阿羅漢を信じて、聖慧もて三昧に入り、

こゝに善趣への道なる法をば修め

天界を楽しみ、望みを懐き自ら悦ずなりと。⁰⁰

とあるが如く、在家と出家とは互いに相依相扶の関係にあったことがよく知られる。もちろん、教団の中核はあくまでも比丘に違いないが、もし在家の信者の施物がなければ出家教団は成立し得なかつたであろうし、また逆に在家信者が出家比丘と同等の位（救い）に値遇できなければ施物もあり得なかつたであろう。⁰¹

今、出家者と在家者との相違について『ミリンダ王の問い』に次の如く述べられている。⁰⁰

先ず、王が、

『尊者ナーガセーナよ、もしも、在家者にして、白衣を着用し、愛欲を享受し、妻子とともに雑居し、ペナレス産の梅檀香を常用し、花飾り・香・塗香をつけ、金銀を蓄え、摩尼珠や黄金でちりばめた冠をつけた者で、正しく実践する者が、正理・善法を成就し、また一方、出家者にして、剃髪して黄衣を着用し、他人から施された食物に近づきへそれに依存し、四つの戒めの集まりを完全に覆行し、百五十の学ぶべきことから（学処）を受持して実行し、十三の頭陀の各部分を残らず実行しつつ正しく実践する者が、正理・善法を成就するなら

ば、尊者よ、そこにおいて、在家者と出家者との相違はなんであろうか。』

と、在家者（白衣を着用、愛欲享受、妻子と雑居、あらゆる装飾品を身につけ、全銀を蓄えた人。）と出家者（剃髪して黄衣を着用、施物により生活し、種々なる戒律を保持し、頭陀行を行なう人。）との相違が有るにもかわらず、同じく正しく実践するものが正理・善法を成就するとすれば、一体その相違は何であるのかと問うのである。これに対して、尊者ナーガセーナは、

『大王よ、これはそのとおりです。正しく実践する者は最勝の人です。大王よ、たとい、出家者であっても、「わたしは出家した」といって、正しく実践しないなら、それならば、かれは道の人（沙門）たる地位から遠く、あるいはまた、バラモンたる地位から遠い者です。まして、白衣を着用する在家者においては、なおさらです。大王よ、たとい、在家者であっても、正しく実践した者は、正理・善法を成就します。大王よ、たとい、出家者であっても、正しく実践した者は、正理・善法を成就します。』

大王よ、しかしながら、出家者こそ、道の人たる地位の主であり、長であります。大王よ、家を捨てること（出家）は、多くの功德、種々の功德、無量の功德があります。家を捨てることの功德は、〈何びとも〉計り知ることができません。

大王よ、たとえば、欲望をかなえてくれる摩尼宝珠の価格に関して、「摩尼宝珠の価格はこれだけである」といって、〈何びとも〉財をもって計ることができないごとく、大王よ、それと同様に、家を捨てることは、多くの功德、種々の功德、無量の功德があります。家を捨てることは、〈何びとも〉計り知ることができません

ん。

大王よ、たとえばまた、「大海の波はこれだけである」といって、〈何びとも〉大海の波を計ることができないごとく、大王よ、それと同様に、家を捨てることは、多くの功德、種々の功德、無量の功德があります。家を捨てることの功德は、〈何びとも〉計り知ることはできません。

大王よ、出家者はなに事であれ、なすべきことをすべて速かに成就し、長時間にわたりません。いかなる理由であるか？ 大王よ、出家者は〈簡素な生活に〉満足し、歓喜し、〈世間から〉遠難し、世俗に交わらず、〈修行を〉熱心に励み、家なく、住処なく、戒めを完全に守り、〈煩惱の〉根絶につとめる修行者であり、頭陀の実践に巧みであるからです。その理由によって、出家者はなに事であれ、なすべきことをすべて速かに成就し、長時間にわたりません。

大王よ、たとえば、節がなく、平らで、よく磨かれ、真っ直で、けがれない矢は速かに放たれ、正しく飛ぶごとく、大王よ、それと同様に、出家者はなに事であれ、なすべきことをすべて速やかに成就し、長時間にわたりません』

と長々と出家の功德について述べている。つまり、家を捨てることの種々無量なる功德・利益について、摩尼宝珠の価格、大海の波の量に譬え、それらを計ることができないが如くであるという。そして、それは節がなく平らで、よく磨かれ、真っ直で、けがれない矢の如く、出家者は何ごとにも速やかに行なわれ、長時間を要しないということである。

ここに一応、出家者の特権を認めつつも、改めて、出家者・在家者を問わず、正しく実践するかしないか、正しい実践に伴う困難を克服するかしないかが一番問題であるというのである。

元々、大乘仏教において在家菩薩と出家菩薩について問題にしている経論を挙げれば『十住毘婆沙論』が適當であろう。そこでは大乘の在家・出家両菩薩の行法を明らかにしているからである。

今、試みに『十住毘婆沙論』卷第八の「入寺品」第十七をみてみると、

是菩薩爾時應作是念。我如法求財。於恒河沙等劫常行大施。是諸施福猶尚不如發心出家。何況有實。

何以故。在家則有無量過惡。出家能成無量功德。在家則潰鬧。出家則閑靜。在家則屬垢。出家則無屬。在家

是惡行處。出家是善行處。在家則染諸塵垢。出家則離諸塵垢。在家則没五欲泥。出家則出五欲泥。在家難得

淨命。出家易得淨命。在家則多怨賊。出家則無怨賊。在家則多惱礙。出家則無惱礙。在家是憂處。出家是喜處。

……略⁴⁹

(是の菩薩、爾の時に應に是の念を作すべし。我れ法の如く財を求め、恒河沙等の劫に於いて常に大施を行す。是の諸の施福も猶尚發心出家には如かず。何に況んや實有らんや。何を以つての故に在度は則ち無量の過惡有り。出家は能く無量の功德を成ず。在家は則ち潰鬧なり。出家は則ち閑靜なり。在家は則ち垢に屬す。出家は則ち屬すること無し。在家は是れ惡行の處、出家は是れ善行の處、在家は則ち諸の塵垢に染せられ、出家は則ち諸の塵垢を離る。在家は則ち五欲の泥に没し、出家は則ち五欲の泥を出つ、在家は淨命を得ること難く、出家は淨命を得ること易し。在家は則ち怨賊多く、出家は則ち怨賊無し。在家は則ち惱礙多く、出家は則ち惱礙無し。在家は是れ憂處、出家は是れ喜處。……略)

と述べている。今、総べてを掲載することは出来ないが、

在家 (①過悪、②憤鬧 ③属垢 ④悪行處 ⑤染諸塵垢 ⑥没五欲泥 ⑦難得淨命 ⑧多怨賊 ⑨多惱礙

⑩憂處)

出家 (①功德 ②閑靜 ③無属 ④善行處 ⑤離諸塵垢 ⑥出五欲泥 ⑦易得淨命 ⑧無怨賊 ⑨無惱礙

⑩喜處)

という具合に、在家・出家を対立的に比較して、凡そ百点ほど述べている。

次に、今一度、『十住毘婆沙論』そのものの構成を示せば、次の如く四点に区分されている。

一、序品——総説

二、第二品〜第十七品——在家菩薩の所行を示す。

三、第十六品〜第二十七品——在家・出家の共行を説く。

四、第二十八品〜第三十五品——出家菩薩の所行を明かす。

この点より注目しなければならないことは、在家出家の共行ということであろう。今は深く立ち入ることはできないが、この共行ということに於いて、いわば出家菩薩の行法を在家菩薩が実践するという重要な事柄が述べられているのである。

ここに大乘菩薩道の大きな特色が顕われているといつてよいであろう。

〈比丘とは〉

そこで再度、そもそも比丘 (bhikṣu) とは如何なる内容を有した者をいうのか。そういった点を改めて考えてみる必要があると思われる。

今、『華嚴經』の「入法界品」の中に出てくる次の興味ある事柄によって考えてみよう。

それは文殊菩薩が仏の威神力を受けて祇園林を出て南方に遊行せんとする場面での出来事である。

尊者舍利弗は、南遊せんとする文殊に出会い、心中ひそかに六千の比丘とともに自房より出でて俱に自ずからも文殊に従って南遊せんと決心するのである。そして、尊者舍利弗が、諸々の比丘に文殊の無量の功德と諸々の大莊嚴とを讃嘆し終ると、今度は諸々の比丘が、尊者舍利弗に、

唯然大師。願俱往詣文殊師利。

(唯然り、大師よ。願はくは俱に往いて文殊師利に詣でよ。)

と感応するのである。それを聞くと再度尊者舍利弗は、自ずから文殊菩薩の身もとに参上して、文殊菩薩に、

此諸比丘。皆新出家。欲見仁者。

(此の諸の比丘は、皆新たに出家して仁者を見んと欲す。)

というのである。

今、我々は、この「諸々の比丘、皆な新たに出家せり」という言葉に注目したいと思うのである。いわゆる経典

にも

如し是等六千比丘。已会供養過去諸仏²⁰。

(是の如き等の六千の比丘は、已に会て過去の諸仏を供養す。)

とあるが如く既に出家し、過去において諸仏を供養し、また文殊菩薩に化度された人を比丘というのである。故に比丘そのものが本来的には出家僧そのものではなくてはならない筈である。つまり、一度出家した比丘が再度「新たに出家する」ことに如何なる意味が存するであろうか。

今、比丘ということに関して、例えば『四分律』卷第一には、

若比丘者。名字比丘。相似比丘。自稱比丘。善來比丘。乞求比丘。著割截衣比丘。破結使比丘。受大戒白四羯磨如感成就處所比丘。是中比丘。若受大戒。白四羯磨如法成就得處所。住比丘法中。是謂比丘義²¹。

(若しは比丘とは名字比丘・相似比丘・自称比丘・善來比丘・乞求比丘・著割截衣比丘・破結使比丘・受大戒白四羯磨如法成就得處所比丘なり。是の中比丘とは、若し大戒を受け、白四羯磨如法に成就し處所を得、比丘法中に住す。是を比丘の義と謂う。)

と八種の比丘が述べられており、『四分律』ではその中で特に白四羯磨を比丘の定義としている。

ただ、平川彰博士が既に指摘しておられるが如く、部派仏教では出家菩薩を直ちに比丘と称する訳にはいかないといわれるのである。つまり、比丘という呼称は声聞僧伽の独占物でもなかったし、専用語でもなかったのである。本来、比丘とは「食を乞う者」の意であり、乞食生活によって修行する人々には比丘の語は一般に妥当な名称であると平川博士は指摘されるのである。

故に平川博士によれば比丘といっても単に具足戒の僧伽のみをいうのではなく、教団の手をかりずに自分達で勝手に受戒して比丘になったいわば「自称比丘」に過ぎない場合もあると指摘されるのである。

今、我々は平川博士の指摘を踏まえつつ、先の『華嚴經』の「入法界品」の「この諸々の比丘、皆な新たに出家せり」という言葉を考えた時、そこに小乗から大乘への転換があるといえないだろうか。言葉を変えていえば、形式的な出家から、主体的な求道への出家の転換とってよいであろう。

現今の我々も、例えば、九歳にして得度出家の儀式を受けたとしても、その中で一体何人が僧伽としての自覚を持ち、また持ち続けているといえるであろうか。

本来、僧伽とは、今、例えば『華嚴經』の「淨行品」でいえば「総理大衆、一切無礙」(大衆を統理して、一切無礙ならん)なることをいい、仏法によって統理された共同体をいうのである。従ってこの大衆とは単なる烏合の衆ではなく、仏法によって統一された大衆をいうことは明らかなことである。その様な意味からすれば、在家も僧伽の一員である。だから、優婆塞・優婆夷、在家信者・出家などをも加えて僧伽というのである。

以上の点より「新たに出家せり」という言葉は、改めて、我々に比丘とは、僧伽とは、在家とは、出家とは、ということを問い返しているといってよいであろう。

今、中国の華嚴宗の大成者法蔵は、その著『探玄記』卷第十六で、

新出家者未得羅漢果二故。染習未深。明易廻故。又釋新出小乗分別心家已入三乘位。以驚子是三乘之

中法將^レ故。引^レ之新出。文殊是此一乘法將。方便引^レ之。^〇

(新出家とは未だ羅漢果を得ざるが故に、染習が未だ深からずして、廻し易きを明かすが故に。又釋す、新たに小乗の分別心の家を出でて、己に三乗の位に入る。鷲子^〇は是れ三乗の中の法將なるを以ての故に、六を引きて新たに出づ。文殊は是れ此の一乗の法將にして、方便して之れを引くなり)

と述べている。

既に出家した人を比丘ということに違ひはないが、法蔵によれば、阿羅漢を得ない者に対して「新出家」といい、また、小乗の分別心を超えて大乘の無分別智に至ることを「新出家」というのである。それは三乗の人も一乗の人も共に仏智を得るために共に改めて「新出家」というのである。故に出家とは、何時^{いつ}何時^{いつ}にしたというような形式的なことではなく、常に今の今、新しく仏道を求めるべき菩提心に生きんとすることを意味内容としているといえよう。

三、真宗仏教と出家について

次に、今少し親鸞の真宗仏教に視点を当てて出家の位置づけについて考察を加えてみたいと思う。

先ず、真宗仏教における正依の經典である『仏説無量壽經』に次の如く説かれている。

現處^〇宮中 色味之間、見^〇老病死、悟^〇世非常。棄^〇國財位、入^〇山學^〇道。服乘白馬 寬冠瓔珞、遺^〇之令^〇

還。捨珍妙衣^一、而著法服^二。剃除鬚髮^三、……

(現じて宮中、色味の間に処して、老・病・死を見て世の非常を悟る。国の財位を棄てて山に入りて道を学したまう。服乗の白馬・宝冠・瓔珞、これを遺わして還さしむ。珍妙の衣を捨てて法服を着る。鬚髮を剃除したまい、……)

ここでは他の諸経論と同様に釈尊の出家の状況内容が説かれている。ところが、その後、釈尊の出家が決して一人としての出来事ではなく、それが普遍的意味を顕わすものとして次の如く述べられる。

時有國王^一。聞佛說法^二、心懷悅豫^三、尋發無上正真道意^四。棄國捐王^五、行作沙門^六、號曰法藏^七。高才勇哲^八、與世超異^九。

(時に國王ましましき。仏の説法を聞きて心に悦子を懐き、尋ち無上正真道の意を発しき。國を棄て、王を捐てて、行じて沙門と作り、号して法藏と曰いき。高才勇哲にして、世と超異せり。)

『仏説無量壽經』では、釈尊の出家と同様に法藏菩薩の精神として出家の内容が述べられている。その精神は、取りも直さず、阿弥陀如来の四十八願の願心となって顕示されるに至るのである。その様な意味からすれば法藏菩薩の精神は、決して作り話しの神話として説かれているのではなく、あくまでも高明なる如来の志願そのものとして説かれているのである。ただ、ここで出家といえは、捨家棄欲を内容としてあることはいうまでもないことである。だから、出家によって覚悟の真理を得ることが究極的な目的であるとするならば、もちろん國を捐て、王位を捨て、財産を棄てなければ達成されないことは当然である。

ところで、浄土教、就中、真宗仏教は在家仏教の立場に立っているということは何人も疑う余地はないであろう。

今、親鸞に先だつ、彼の師である法然は、その著『選択本願念仏集』の冒頭で、道綽禪師の

道綽禪師立聖道淨土二門而捨聖道正歸淨土之文⁸³

(道綽禪師聖道淨土の二門を立てて、而も聖道を捨てて正しく淨土に帰するの文。)

の文を引用し、続いて

安樂集上云。問曰。一切衆生皆有佛性。遠劫以來應值多佛。何因至今仍自輪迴生死不出火宅。答曰。

依大乘聖教。良由不得二種勝法以排生死。是以不出火宅。何者爲二。一謂聖道。二謂往生淨土。其

聖道一種今時難證。一由去大聖遙遠。二由理深解微。是故大集月藏經云。我末法時中億億衆生起行修

未有一人得者。當今末法現是五濁惡世。唯有淨土二門可通入路。是故大經云。若有衆生縱令一生造

惡臨命終時十念相續稱我名字。若不生者不取正覺。

(安樂集上に云く。問うて曰く、一切衆生に皆な仏性あり。遠劫よりこのかた応に多仏に値へるなるべし。何に因ってか今に至り、仍自ら生死に輪廻し、火宅を出でざるか。答えて曰く、大乘の聖教に依るに、良に二種の勝法を得て、以て生死を排ざる。是を以て火宅を出でざるなり。何か二と爲す。一に謂く聖道、二に謂く往生淨土なり。その聖道の一は、今の時證し難し。一に大聖を去ること遙遠なるに由る。二に理は深く解は微なるに由る。この故に大集月藏經に云く。我が末法の時の中に、億々の衆生、行を起し道を修せんに、未だ一人も得るものあらじ。当今は末法、現に是れ五濁惡世なり。唯だ淨土の一門のみ有りて通入すべき路なり。是の故に大經に云く。若し衆生有りて、縱令一生惡を造るとも、命終の時に臨んで、十念相續して、我が名字を称せんに、若し生ぜずば正覺を取らじと。)

と、大乘の聖教について、聖道淨土の二門に分けることにより説示している。

法然は、道綽禪師の教えを継承して、末法五濁の世にあっては、衆生の誰一人としてもはや仏道を修学することは困難なことであるという。それは、証るべき真理は高遠深妙であったとしても、証るべき現今の衆生の知解は大変微力なものであり、しかも浅薄すぎるからであるという。だから、斯かる衆生にとってはただ浄土の一門に会通することによって唯一仏路を歩むことができるというのである。そして、その教証として『大集月藏経』、『仏説無量寿経』を挙げ、末法の世に生きる一生造罪の凡夫が、五濁悪世において救われるにはただ弥陀の本願によるべきであると教示するのである。

斯かる法然の浄土の仏教に帰依した親鸞は、それまでに九才で出家得度し、二十年間の学仏修行の結果二十九才の時比叡山を下りたことは周知のことである。比叡山の仏教に破れ去った親鸞が、必死の思いで尋ね求めた法然の吉水の草庵はまさしく自身の求め続けた念仏の道場であった。親鸞は法然との値偶を通して本願念仏の教えと出会い、それを機に後に非僧非俗のいわば在家仏教の道を歩むことになるのである。そこでは、

親鸞におきてはただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべしと、よきひとのおおせをかぶりて、信ずるほかに、別の子細なきなり⁸⁰⁾

と、師教への金幅の信頼となつての念仏の歩みが始まるのである。

そして更に、

然るに愚禿釈の鸞、建仁辛の酉の曆、雑行を棄てて本願に帰す⁸¹⁾。

と徹底されるに至るのである。そうした親鸞の立場からすれば、捨家棄欲の行を本とする念仏は雑修であり、善本

であり、自力であり、それは真の念仏ではなく、正しく真宗の念仏のみが真実の念仏であるというのである。そこ
に出家とか在家とかいう形そのものを超えた点において、親鸞の念仏の真実道を求めた歩みがあったといえる。

ところで、親鸞在世の僧侶のあり方を示す象徴的な出来事として、『口伝抄』に次の如く述べられている。

しかるに、この慢心を空聖人、権者として御覽せられければ、いまのごとくに御問答ありにけるにや。かのひ
じりわが弟子とすべき事、橋たてても、およびがたかりけり、と。慢幢たちまちにくだければ、師資の礼をな
して、たちどころに二字をささげけり。西三年ののち、あるとき、かご負かきおいて、聖光坊、聖人の御前へ
まいりて、「本国恋慕のころござしあるによりて、鎮西下向つかまるべし。いとまたまわるべし」と申す。す
なわち御前をまかりたちて出門す。聖人のたまわく、「あたら修学者が、もどりをきらでゆくとはとよ」と。
その御こえはるかにみみにいりけるにや、たちかえりて申しいわく、「聖光は出家得度して、としひさし、し
かるに本鳥をきらぬよし、おおせをこうぶる、もつと不審。このおおせ耳にとまるによりてみちをゆくにあた
わず。ことの次第うけたまわりわきまえんがために、かえりまいれり」と云々。そのとき聖人のたまわく、
「法師には、みつのもどりあり。いわゆる勝他・利養・名聞、これなり。この三箇年のあいだ源空がのぶる
ところの法文をしるしあつめて隨身す。本国にくだりて人をしえたげんとす。これ勝他にあらずや。それにつ
きて、よき学生といわれんとおもう。これ名聞をねがうところなり。これによって、さ申しつるなり」と云々⁸⁰
これは、当時知慧第一といわれた法然上人と問答をして、勝ったら上人を弟子にし、負ければ上人の弟子になる
覚悟で問答を挑んできた鎮西の聖光坊について述べられている箇所である。

法師の形を取りながら、その実、名聞・勝他・利養の中に生きていたのが当時の聖道門の出家僧であったと思われる。それを上人は「法師には、みつのもどりあり。」と戒めるのである。そして、人をしいたげるための仏道修行であったならば勝他になり、善き学生といわれたと思う心があれば名聞になり、檀越をのぞむ心があればそれは利養のためとなり、法師はこの三つのもどりを捨てなければ本当の法師ではないのである。

そこに当時の出家僧が表面はともかく、その内実、如何に本来の出家僧と懸け離れて形骸化していたかが充分伺われるであろう。親鸞はそうした現実を踏まえ、本当に仏につかえる道とは如何なることであるのかを求め、自ずからの生き様として、肉食妻帯の破戒の道を歩むのである。

斯かる、出世間、世間・出家主義・在家主義の領域を越える道を肉食妻帯・非僧非俗として捉えるのに「六角堂夢想偏文」と「浄肉の文」によって英断を下したであろうことは既に先学によって指摘されていることである。

つまり、『夢記』の「女犯の偈」

行者宿報設女犯 我成キヨク玉女身ニ被レ犯ニ 一生ノ之間ノ能ク莊シ嚴シ 臨終ニ引ク導シ生シ極樂ニ 文ヲ

の文により妻帯を決意したのである。西方行人の清潔な出家の僧であっても、若し在家の俗人の如く犯境に随したならば、破戒墜獄すべきであるというのである。ここに親鸞は破戒・捨戒の僧として、真に主体的な人間としての自由な「いのち」を求めつつも、平等に「いのち」を生きられない罪惡深重煩惱具足の凡夫としての身を余儀なくされた慚愧の道として念仏の道を歩むのである。それは人間そのものの愛欲煩惱の世俗的な生き方を謙虚に荷負した仏道そのものであったのである。

次に『涅槃經』（大正12・36・a・同43・c等に出づ）の「三種の淨肉の文」

涅槃經言

人・蛇・馬・師子・狗・猪・狐・獼猴・驢十種不淨肉食。又言三種淨肉。見・聞・疑。見トイフハ、ワガメノマヘニテ殺肉食。聞トイフハ、ワガレウニトリタルヲ食スルヲイフ。疑トイフハ、ワガレウカトウタガ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。

の文により肉食の生き様を引き受けていったと思われる。

もとより、インドの初期仏教教団では食肉は堅く制止されていたが、ことさら自分のために殺したものであることを實際自分の目で見ず、またそれを聞かず、またその疑いを懐いたこともない肉は、これを受けて食することが許されていたようである。

一体、「不殺生」ということは戒律の中でも重要なものであることに違いはない。しかし、単に建前として賢善精進的な生き方をし、自ずから他のいのちを殺さずとも、他人に殺させておいて平氣でいるとしたら、そのことが方が無目覚で罪悪深重といえないだろうか。

親鸞はどこまでも、

うみかわに、あみをひき、つりをして、世をわたるものも、野やまに、ししをかり、とりをとりにて、いのちをつぐともがら、あきないをもし、田畠をつくりてすぐるひともし、ただ同じことなり

というものの「いのち」を奪わなければ自ずから生きながらえられないことを既に知っている人々、そして現実にそういう生き方を強いられている人々と共に全ての「いのち」を共用していったのである。

そのことは蓮如の「御文」の

当流、親鸞聖人の一義は、あながちに出家発心のかたちを本とせず、捨家棄欲のすがたを標せず、ただ一念帰命の他力の信心を決定せしむるときは、さらに男女老少をえらばざるものなり。⁶⁸

と、また、

末代無智の、在家止住の男女たらんともがらは、こころをひとつにして、阿弥陀仏をふかくたのみまいらせて、さらに余のかたへこころをふらず、一心一向に、仏たすけたまえともうさん衆生をば、たとい罪業は深重なりとも、かならず弥陀如来はすくいますすべし。⁶⁹

などの文によって明示されている。つまり、蓮如によれば、親鸞の立場はどこまでも在家止住の立場に立ち、出家発心の形を本来とせず、また、捨家棄欲の相を標示しないという。それは、むしろどこまでもただ弥陀一仏をふたごころなく念ずることによって、如来廻向の救いにあずかる他に何の手立もないということの意味しているのである。

おわりに

以上、ここまで釈尊の出家の意義と目的についてその概要を述べ、更に真宗仏教における出家の位置づけは奈辺にあるのかをみてきた訳である。

釈尊は「出家主義」の立場をとり、親鸞は「在家主義」の立場に立っていることは既説の如くであるが、ただ、何れの立場に立っていたにせよ、それは単に個人的関心事に止まるべきものではなく、歴史的社会的現実の中で、人間そのものの“いのち”を課題として出発している点は共通のようと思われる。

ここでは、決して自己の立場を利己的に正当化することなく、また自身の苦悩から逃避することなく、しかも誤魔化すことなく、どこまでも自ずからの内観の道として引き受け、一方は出家の道を選び、他方は在家の道を選ぶのである。つまり、選びは異なっているのであるが、共に縁起の理法を体得し、釈尊は八十年、親鸞は九十年の生涯を自ずからの責任において完全燃焼していったのである。

もとより、二人の生き様は、決して平坦なものでなかったことは充分察しがつく（釈尊は釈迦族の滅亡に会い、親鸞は善鸞との義絶を余儀なくされたことなど）。しかし、釈尊は決して個人の生き様に対して弁解したり、言い訳をいって、例えば自ずからの出家に対して正当化するために肯定した生き方をしていない。もちろん親鸞も現実

をしっかり見つめ、煩惱具足の身として自ずからの生き様をむしろ否定し続けることによって弥陀の本願と出会っていったのである。そして、更に親鸞が比叡山を下りて非僧非俗の道を歩むことを決定させた起因の一つに聖徳太子の示現が挙げられるであろう。それは親鸞が釈尊（出家）と同様に聖徳太子（在家）を

和国の教主聖徳皇

広大恩徳謝しがたし

一心に帰命したてまつり

奉讃不退ならしめよ⁽⁴⁾

と、「和国の教主」として讃仰していることから充分伺われる。

親鸞は「在家主義」（世間）と「出家主義」（出世間）の内外の二つの枠組を如何に超えていったらよいのかという課題を保持していたが、この「在家主義」の生き方を聖徳太子に学び、「出家主義」の精神を釈尊に学んでいったといつてよいであろう。そして教学的には、如來二種の廻向（往相・還相）に帰敬して生きる念仏の僧伽の道として成し遂げていったのである。

以上、現代社会に生きる我々にとって「出家の意義」を考えた時、それは決して形式的なことを意味するのではなく、人間が人間として生きるべき仏道を如何に求めていったらよいのかを問うべきものでなくてはならない。釈尊の出家を通して、親鸞の非僧非俗の生き方を通して、そこに問われてくることは、同時に現代社会の諸問題が自

己自身の信心の内実として課題とならなければならぬことを意味しているのである。

〈一九八九年四月十七日〉

註

(1) 今回、筆者が「出家について」(釈尊観) 考察することになったのは同朋大学仏教学科の「教化学実習」(一九八九年九月二十一日～二十二日)において「出家とは何か」というテーマで問題の整理をする当番が与えられたことによる。

元より、近年、同朋大学仏教学科では、真宗学・仏教学を学ぶ者の自覚と方向とを探索することを目的として教化学の実習が実施されている。当初は「僧侶とは何か」「教化とは何か」(真宗の人間観)の二つのテーマをもとに前期後期に分けて実習が行なわれていた。ところが、一九八三年以後「僧侶とは何か」から「出家とは何か」にテーマが変えられたのである。その理由は、種々挙げられるが、その一つに本仏教学科が「開かれた仏教学科」という願いのもとに広く在家一般の出身者の入学者を受け入れたことにより、在家出身者に対して「僧侶とは」と問いかけても、仲々自己の内実化した課題となりにくくなり、改めて「出家とは何か」(内に在家とは何かが含まれる)というテーマが設定されるに至ったのである。

以上の点より、「出家(在家)の意義」について若干の考察を加えてみたい。ただ、今回は真宗教化学ということの定義とか、また内容そのものについては触れないことをお断りしておきたい。詳しくは池田勇諸先生「真宗教化学の基本的課題」(一九八六年安居・『改悔文考察』所収)を参照された。

(2) 「大乘の仏道」(大谷派出版部。一九八七年 十九頁～二十頁参照)。

なお山口益編「仏教学序説」(一九七〇年平楽寺四四頁～四六頁)では、

1. 個人的なもの (①生母の死 ②生まれつきの冥想的な性格。③太子の宮殿生活が安逸にして空虚であったこと。④一子ラーフラの出生)と、2. 社会的・時代的事情によるもの (⑤釈迦族の国政的情勢、⑥出家に対する当時インドの一般風潮による。⑦四つの社会的階級(四姓)の不平等に対する鋭い反省。⑧伝統的宗教であるバラモン教に満足できなかったこと。⑨業・輪廻の一般思想による厭世観の影響。⑩社会的・政治的を含めた弱肉強食の醜悪な生の闘争の不合理による。)と、大きく二つに分け、総計十項目の理由を挙げている。

- (3) 『仏本行集経卷第十二』(大正3・705・c)、南伝大藏経(以下「南伝」と略す)卷第九・四三〇頁『薩庶迦大経』に同内容の文あり。
- (4) 山口益編『仏教聖典』(一九七四年・平楽寺)十六頁、南伝十七・二三四頁。
- (5) 前同『仏教聖典』十八頁。
- (6) 田辺繁子訳『マヌの法典』(岩波文庫・一九六六年)には
- ① 学生期・二章の六九〜二四九(五十頁〜七三頁)
- ② 家住期・三章の一〜三(七四頁)
- ③ 林棲期・六章の一〜三二(一六七頁〜一七〇頁)
- ④ 遊行記・六章の三三〜九七(二七一頁〜一七八頁)
- とあり、
- また、中野義照著「マヌ法典」(日本印度学会・一九五一年)には
- (一) 学生期法・二章の四一〜二四九(三三頁〜四九頁)
- (二) 家住期・第三章の家住期法上・一〜三(五十頁)
- (三) 林住期法・六章の一〜三二(二四頁〜一五四頁)
- (四) 遍歴期法・六章の三三〜九七(一四六頁〜一五四頁)
- とあり、両書それぞれの分け方によって和訳がなされている。(田辺訳では第二章四一〜六八を「入門式」の中に入れてい
- (7) 水野弘元著『釈尊の生涯』(一九七三年春秋社)四七頁〜四八頁参照。
- (8) 『中阿含経卷第十七』「羅摩経」(大正1・776・b)
- (9) 『弥沙塞部和醯五分律卷十五』(大正22・102・b)
- (10) 『中阿含経第五十六』「羅摩経」(大正1・776・a)
- (11) 前掲『仏教聖典』十九頁〜二十頁、南伝七・一三九頁。
- (12) 中村元訳『ブッダのことば』(岩波文庫一九六六年)四〇六頁。
- (13) 以下、中村元・早島鐘正訳『ミリンダ王の問いI』(一九八五年・平凡社)、八一頁「出家の目的」より引用。

- (14) 出家菩薩と在家菩薩については、歴史的社会的に厳密に整理するのが本義であるが、今回は分析的な考察は省略した。詳しくは、平川彰著『初期大乘仏教の研究』第五章「初期大乘教団の組織」第二節「菩薩の在家生活と出家生活」(春秋社・一九七七年刊、四八三頁〜五四八頁)、道端良秀『中国仏教史全集第七卷』(一九八五年・書苑)第四章「大乘菩薩戒と在家仏教——在家菩薩と出家菩薩——」(二五一頁〜一九二頁)などに述べられている。
- (15) 『律藏三大品一』・「誦品」(南伝・七・三十頁)
- (16) 『如是語經』(南伝・二三・三六二頁〜三六三頁)
- (17) 特に帰依三宝に於ける出家在家(信行論を中心に)のあり方については拙稿『華嚴経・「淨行品」について』(東海仏教第二十八輯)十八頁〜二十一頁を参照して頂きたい。
- (18) 以下、前同『ミリンダ王の問い』の「在家者と出家者の相違」二九五頁〜二九七頁より引用。
- (19) 『十住毘婆沙論卷第八』(大正26・61・c)
- (20) 『大方広仏華嚴経』旧訳「入法界品」(大正9・687・a)
- (21) 右同(大正9・687・a)
- (22) 右同(大正9・687・a)
- (23) 『四分律卷第一』(大正22・571・a)
- (24) 以下・宮本正尊編『大乘仏教の成立史的研究』(一九七二年・三省堂)所収の平川彰担当「第七章大乘仏教の教団史的性格」の「第二節在家菩薩と出家菩薩」四六〇頁〜四六七頁を参照。
- (25) 『大方広仏華嚴経』旧訳「淨行品」(大正9・430・c)
- (26) 『探玄記卷第十八』(大正35・452・a)
- (27) 『仏説無量寿経卷下』(大正12・266・a)(真宗聖典・東本願寺本・以下真聖と略)三頁
- (28) 右同(大正12・267・a)(十頁)
- (29) 『選択本願念仏集』(大正83・一・b)、(真宗聖教全書一(以下聖全と略)・九二九頁・一九六九年・大八木興文堂)
- (30) (29)に同じ。

親鸞の真意は「無戒名字比丘」を標榜したことにあるといつてよい。細川行信博士「親鸞の無戒名字の比丘」について(日本

仏教学子会年報(三号所収)に詳説されている。

- (32) 『歎異抄』第二条。(聖全二、七七四頁・真聖・六二七頁)
- (33) 『顕浄土方便化身土文類六末』(聖全一〇二頁・真聖・三九九頁)
- (34) 覚如『口伝鈔』(聖全三、一六頁・真聖・六六〇頁〜六六一頁。)
- (35) 神戸和麿先生『回向論』—聖徳太子の示現—(親鸞教学53号・四六頁〜七二頁)において、
「非僧非俗」の立場を二種廻向を通して考察されている。
- (36) 『六角堂夢想偈文』(親鸞聖人・写伝篇?・二二七頁。一九六一年・親鸞聖人全集刊行会)
- (37) 『浄肉文』(聖全五、八四頁・註³⁶⁾に同じ、一三三頁)
- (38) 『歎異抄』第十三条(聖全二、七八四頁・真聖・六三四頁)
- (39) 『御文』第一帖一通(聖全三、四〇四頁・真聖・七六一頁)
- (40) 同じく第五帖一通(聖全三、五〇〇頁・真聖・八三三頁〜八三三頁)
- (41) 正像末和讃(聖全一、一二六頁・真聖・五〇八頁)

『付記』

今回は特に釈尊と親鸞の出家の意義について考察してきた訳であるが、元より、出家在家を問題とする場合、戒の問題をインド初期仏教と大乘仏教とに別け、なおかつ中国仏教についてもそれぞれ考察すべきであるが、紙面の都合で割愛せざるを得なかった。そして、論を進めるに連れ『十住毘婆沙論』の在家出家の共行、親鸞の二種廻向、などの問題について更に深く考察する必要性を感じたので、それらの問題については稿を改めて論究してみたいと思っている。