

# 親鸞における真仏弟子釈の現代的意義

嵩 満也

(龍谷大学)

## はじめに

今回与えられた統一テーマは「信仰とは何か——仏弟子ということ——」ということである。仏弟子とは端的に言うならば、仏の教えに随順し悟りを求める存在だと言うことができる。しかし、仏弟子とは何かという問は、単なる言葉の定義の問題ではないであろう。仏弟子とは何かという問は、仏弟子であるとはどのようなことかという問は「自身の主體的な問を抜きにしては意味を持たないものだと言えるからである。その意味で、今回の統一テーマが「信仰とは何か」という主體的な問とともに提起されているところに深い共感を覚える。

ところで、現代人の宗教に対する理解や態度はとても混乱しているように思われる。特に現在の日本のように、世俗化現象が非常に進んだ社会では、宗教は弱い人間がとりつかれる異常な心理として、あるいは反社会的な行動も信仰の名のもとに正当化する集団を生み出すものとして見られ、できるだけ宗教には近づかない方がいいという風潮さえも見られる。

しかし、一見宗教とは無関係に生活している日本人の日常生活の中には、初詣や墓参りなど宗教にその起源をもつ

ものが未だ多く存在している。また、科学的な知識が普及し世俗的な価値が重視される社会の中で、科学的知見を超えた未知の領域への関心や世俗的な価値を超えた意味に魅力を感じる人々が多く存在していることも事実である。さらに、たとえば、東日本震災とそれに続く原子力発電所事故という未曾有のでき事の中で、科学技術に支えられた現代文明が自然の前でいかに無力であるかということを、悲痛な思いとともに経験した日本人にとって、あらためて生きる意味が問い直されている。

そのような中で、伝統的な宗教である仏教に対する関心が高まっているようにも思われる。たとえば、街中の書店にはカウンセリングや心理学の本あるいは現代思想の本と並んで仏教書が多く並んでいる。ただ、知識としての仏教への関心は確かに高まっていると言えるかもしれないが、そのことが伝統的な仏教教団や寺院の活性化、あるいは仏教者への信頼や尊敬の念の醸成に繋がっているとは必ずしも言えない。仏教の教えは好きでも寺は嫌いである。あるいは、宗教は好きでも宗教者は嫌いであるという状況に大きな変化は見られない。知識として得たものと現実との落差が大きいくところにその一因があると言える、別の見方をすれば仏弟子であるということの実質がまさに問われているとすることもできる。

一方、教えを伝える仏教者の側も悩みが深いように思われる。ただ目の前の現実に流されるだけでなく、自らなすべき伝道の内容について、何をどのように伝えればいいのか自信をなくしているようにも思われる。自分が納得できることと、伝統的に伝えなければならいとされていることとの間に落差を感じ、大きな迷いがかかえているように見える。仏弟子とは何かという問が、そもそも仏弟子という自覚を持つはずの者にとっても大きな問と化しつつあるのである。

とすれば、仏弟子とは何かという問は、仏弟子自身の問であるだけでなく、混迷する現代人の宗教に対する問に対しても応答するものでなければならない。現代における仏教者、宗教者としての根本的な立場を確かめるとなると深いところで切り結ぶものでなければならない。日本佛教学会が、「信仰とは何か——仏弟子ということ」というテーマを掲げることの意義と目的を私はそう理解したい。

今回、小論のタイトルを「親鸞における真仏弟子釈の現代的意義」としたが、親鸞の仏弟子としての自覚を、主著『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行証文類』と略す）「信巻」の真仏弟子釈をとおして考察するとともに、親鸞の仏弟子観が現代の私たちのどのような問にどのような視座を与えてくれるのかについて考えてみたい。

考察の順序としては、まず親鸞が「真の仏弟子」をどのような存在として理解したのか。そのことについて、「信巻」の真仏弟子釈の内容を検討することにより明らかにしたい。また、そこに見られる親鸞の仏弟子観がどのような特色を持っているのかということについて考えてみたい。そして、そのような親鸞の仏弟子観がどのような歴史的・社会的な背景の中で生まれたものなのかを明らかにするとともに、「真の仏弟子」という親鸞の仏弟子観が現代においてどのような思想的な意義をもちうるのかということについて論じてみたい。

### 一、「信巻」真仏弟子釈における親鸞の仏弟子観

親鸞は『教行証文類』「信巻」前半の大信釈、三心一心釈において、まず真実信心の本質とその構造について明らかにする。そして、それに続く菩提心釈、信一念釈では真実信心の具体相にかかわる問題を取り上げた上で、続く横超

断四流釈において、仏教全体を「横・豎」「超・出」という親鸞独自の範疇により四つの教相に分けて、真信心の仏道を「横超」の教相として位置づける。このように真信心という自らの中心思想の全体像をまず「信巻」で明らかにした上で、親鸞は真仏弟子釈を開いて真信心に生きる「真の仏弟子」とはいかなる存在であるのかについて語る。では、この真仏弟子釈の釈義をとおして、親鸞は何を明らかにしようとしているのであろうか。最初に、そのことについて親鸞自身の言葉である自釈の文に従って確かめておきたい。

真仏弟子釈で親鸞は、まず「真の仏弟子」とはいかなる存在であるかということについて次のように語っている。

真の仏弟子といふは、真の言は偽に對し仮に對するなり。弟子とは釈迦諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり。

この信行によりてかならず大涅槃を超証すべきがゆゑに、真の仏弟子といふ。（真宗聖教全書二「以下真聖全二と略す」、七五頁。）

「真の仏弟子」とは「釈迦諸仏の弟子」「金剛心の行人」であり、かならず「大涅槃」を証得することから「真の仏弟子」と呼ぶことができる。ここには、親鸞の「真の仏弟子」という思想を理解するための鍵となる言葉がほほすべて示されている。すなわち、「真の仏弟子」とはどのような仏弟子であるのか。それは「釈迦諸仏の弟子」である。また、その仏弟子はいかなる存在なのか。それは「金剛心の行人」と呼ばれる存在である。では「金剛心の行人」とはどのような存在なのか。それは必ず「大涅槃」、すなわちさとりを開く者のことである。親鸞は、まず自らの「真の仏弟子」についての理解をこのように語る。

ところでこの「真の仏弟子」という言葉が、親鸞が大信釈で引用する善導の『観経疏』『散善義』の次の文を承けていることは明らかである。

一心にただ仏語を信じて身命を顧みず、決定して行によりて仏の捨てしめたまふをばすなはち捨て、仏の行ぜしめたまふをばすなはち行ず。仏の去てしめたまふところをばすなはち去つ。これを仏教に随順し、仏意に随順すと名づく。これを仏願に随順すと名づく。これを真の仏弟子と名づく。(真聖全 二 五二頁)

この文は、善導が『観無量寿經』に説かれる「深心」について解釈している箇所、深心とは自らの身命を顧みず念仏一行をよりどころとして、仏が捨てよと教えられた行を捨て、すすめられた行を行じ、そのすすめに従つて穢土をすてて淨土に往生することができると信じる心のことであると善導は説いている。また、そのように「仏教に随順し」、「仏意に随順し」、「仏願に随順」する者が「真の仏弟子」であることを善導はこの釈義により示そうとしている。親鸞はこの善導の釈義を承けて真仏弟子釈を開くのである。

ところでこの「真の仏弟子」という言葉は、すでに他の經典や論釈の中にも見られるものである。

たとえば、『長阿含』一「大本經」には、

吾滅度の後、よく此のごとく法を修行すること有れば、則ち真の我が弟子となす、第一の学者なり。(大正蔵 一 一五頁中)

と、仏の説かれた法を如実に修行する者を「真の仏弟子」と呼んでいる。また、『南本涅槃經』八には、

若し善男子善女人有り、よく是の大涅槃微妙經典を習学するものあれば、当に知るべし、是の人はよく仏恩を報じる真の仏弟子なり。(大正蔵 一二 六五二頁中)

と、『涅槃經』を学ぶ者は、仏の恩に報いる「真の仏弟子」であると説かれている。この『涅槃經』の文は、善導の解釈と同じく、仏の教えに随順し、その意に随順して実践し、仏の恩に報いる者のことを「真の仏弟子」と呼んでい

る。

また、大乘仏教の論疏においても「真の仏弟子」という言葉は多く用いられている。たとえば『大智度論』巻第九では、

是の人もし能く是の如く行ずれば、般若波羅蜜を行ずとなす、名づけて真の仏弟子となす。虚妄にして人の信施を食らわず。（大正蔵二二五、七四七頁 上）

と、般若波羅蜜の智慧を修習してさとりをめざす者を「真の仏弟子」と呼んでいる。ここでは、仏弟子を師仏との関係ではなく、さとりととの関係において捉えている。

また、日本においては、親鸞と同時代の栄西も『興禅護国論』の中で次のように「真の仏弟子」ということについて言及している。

こいねがわくば、汝等邪語をやめ、身口清妙にして聖教の誠諦に随い、意念浄潔にして大悲の妙門に入り、親しく今世の得禅を期せよ。（中略）末代の行者これによつてこれを行ぜよ。甘露の遺訓なり。もしこれに従えば真仏子なり。（大正蔵 八十 一三頁 下）

戒律を守り禅定を実践するものが末法における「真仏子」、すなわち「真の仏弟子」であるとするのである。

「散善義」に示される善導の「真の仏弟子」に対する解釈は、基本的にこれらの經典や論疏における「真の仏弟子」に対する理解と大きく異なるものではない。ただ善導の場合には、仏願に順じて浄土往生を願う深信の行者のことを「真の仏弟子」と呼ぶように、浄土願生者における「真の仏弟子」を問題としていることは明らかであり、親鸞が語る「真の仏弟子」もそのような善導の立場を承けて展開されている。

では、親鸞における「真の仏弟子」の思想にはどのような特色があるのだろうか。次に、親鸞の自釈の文の内容を詳しく検討しつつ、その「真の仏弟子」親の特色について考えてみよう。

まず親鸞は自釈の文において、「真の仏弟子といふは、真の言は偽に對し仮に對するなり。弟子とは釈迦・諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり。」と、「真の仏弟子」という言葉そのものの意味について明らかにしているが、さらに続く便等弥勒釈では、それを承けて「仮」と「偽」というあり方について説き明かしている。

まず「仮」については、

仮といふは、すなわち聖道の諸機、浄土の定散の機なり。(真聖全二、一八〇頁)

と、「仮」とは聖道門の仏弟子であり、浄土門の定散二善を行じる仏弟子のことであるとされている。ここで注目されるのは、「聖道の諸機」とともに「浄土の定散の機」も「仮の仏弟子」であると親鸞が捉えていることである。このような理解は善導の釈義の上では見られない。善導では浄土往生を願う行者とは、具体的には「浄土の定散の機」のことを意味しているからである。ところが親鸞は、「浄土の定散の機」も「仮の仏弟子」と呼ぶべき存在であるとしている。

そこには、「化巻」に示されるように本願の中に真仮を見る親鸞独自の立場がある。すなわち「化巻」において親鸞は、第二十願に誓われた念仏は自力の念仏であり、それは阿弥陀仏が悲願により衆生を真実に誘引するために誓われた方便假門の行であるとする。親鸞の師法然は、第十八願に誓われた「専修念仏」により、一切の衆生が救われると説いた。それは「専修」という立場から、念仏一行を選び取り諸行を選び捨てる立場でもある。ところが親鸞は、さらに念仏には真仮のちがあることを、本願の中に第二十願が誓われた阿弥陀仏の仏意を尋ねることにより問題に

している。そこで特に親鸞が問題とするのは、「教は頓にして根は漸機なり、行は專にして心は間雜す。」（真聖全二、一五七頁）という、第二十願の念仏における仏弟子のあり方である。第二十願の念仏は、教えは頓悟の教えであるがそれを自力により修する行者の機根は漸機である。また、念仏の行は一向に専修すべきものであるがそれを修する自力行者の心は雑心が入り混じったものである。このように、自力の心をもつて念仏を行じる「浄土の定散の機」のあり方を、親鸞は第十八願に誓われた真実信心の念仏者のあり方と明確に弁別するのである。ここで親鸞が、「真の仏弟子」を「浄土の定散の機」のあり方から分けて捉えるのはそのような理解にもとづいている。またこのように親鸞が念仏行に真仮を見る背景には、法然没後の専修念仏教団内の念仏理解の混乱があると考えられる。

一方、「偽」については善導の解釈との間には大きなちがいは見られない。たとえば同じ便等弥勒釈で、親鸞は「偽」について次のように語っている。

偽といふは、すなわち六十二見・九十五種の邪道これなり（真聖全二、八〇頁）。

ここで親鸞は「偽」とは釈尊在世当時に存在した仏教以外の外道のことであると解釈するが、その傍証として「九十五種みな世を汚す。ただ仏の一道のみ独り静閑なり。」という善導の『法事讚』の文を続けて引用する。このように、「偽」ということを仏教の道理に反するあり方であると理解する点で、親鸞と善導の解釈に大きなちがいは見られない。

ただ注意されるのは、善導は「偽」のあり方を仏道の外の存在と見なしているが、一方親鸞は「真の仏弟子といふは、真の言は偽に對し仮に對するなり。」と語るように、仏弟子の中に「偽」というあり方の問題を見出していることである。



たとえば『正像末和讃』で親鸞は、

五濁増のしるしには

この世の道俗ことごとく

外儀は仏教のすがたにて

内心外道を帰敬する

かなしきかなや道俗の

良時吉日えらばしめ

天神地祇をあげめつつ

卜占祭祀つとめとす（真聖全 二一 五二一八頁）

と、末法の世の出家者・在家者が、外見は仏弟子の姿をとりつつ内心は外道の教えに帰依していると悲嘆している。ここで親鸞が悲嘆の対象としているのは、仏教の外に存在する「偽」だけではなく、仏教の内側に存在する「偽」についてである。仏弟子でありながら外道に帰依するというあり方は一見矛盾しているが、「偽」というあり方をただ仏教の埒外の外道の問題とするのではなく、仏弟子のあり方の問題として捉える視座が親鸞には開かれている。そのことを「真の仏弟子といふは、真の言は偽に對し仮に對するなり。」という真仏弟子積の言葉は示していると理解することができる。また、そのような親鸞の理解が、当時の仏教界を含む宗教界全体のあり方と無関係でないことを、この『正像末和讃』は示している。ただ、そのことに對して「かなしきかな」と吐露するところに、親鸞が「仮の仏

弟子「偽の仏弟子」のあり方を「真の仏弟子」の立場から見る場合のもう一つの特徴があると考えられるが、そのことについては後で取り上げることにしたい。

## 二、「釈迦諸仏の弟子」としての「真の仏弟子」観

また、真仏弟子釈で親鸞は、「弟子とは釈迦諸仏の弟子なり、金剛心の行人なり。」とも述べている。仏弟子とは釈尊の弟子であり、釈尊の教えに随順する者のことであるということは言うまでもない。しかし、ここで親鸞は「弟子とは釈迦諸仏の弟子なり」と「釈迦」だけでなく「諸仏」の弟子のことであると述べている。このことにはどのような意味があるのだろうか。

親鸞は『教行証文類』『教巻』で釈迦出世の本懐を尋ねるが、そこで重要な意味を持つのが「諸仏」の思想である。そこで親鸞は『大無量寿経』冒頭の発起序の文を示して、釈尊出世の本懐が『大無量寿経』を説くことにあることの証拠としている。

尊者阿難、仏の聖旨を承けてすなわち座より起ちて、ひとへに右の肩を袒ぎ、長跪合掌して、仏にもうしてもうさく、「今日世尊、諸根悦予し、姿色清浄にして光顔巍巍とましますこと、明浄なる鏡の影、表裏に暢るがごとし。（中略）やや、しかなり。大聖、われ心に念言すらく、今日世尊、奇特の法に住したまへり。今日世雄、仏の所住に住したまへり。今日世眼、導師行に住したまへり。今日世英、最勝の道に住したまへり。今日天尊、如来の徳を行じたまへり。去来現の仏、仏と仏あひ念じたまふ。いまの仏も諸仏を念じたまふことなきことを得んや。

なにかゆゑぞ、威神光々たることいまし、しかるや。(真聖全 二 三頁)

『大無量寿経』発起序は、まず阿難が光顔巍巍として三昧に住している釈尊に対して問を發することから始まる。すなわち、「去來現の仏、仏と仏あひ念じたまふ。いまの仏も諸仏を念じたまふことなきことを得んや。なにかゆゑぞ、威神光々たることいまし、しかるや。」と、阿難が釈尊に対して、その光顔巍巍としたお姿は過去・未來・現在の仏と「仏々相念」する境地に入つて「諸仏」と同じさとり境地に住しておられるのでしょうかと問ひかける。このことを機縁として阿弥陀仏の本願の教えが釈尊により説きはじめられるのである。

この阿難の問を受けて釈尊は、

善かな阿難、問へるところはなほだ快し。深き智慧、真妙の弁才を發し、衆生を愍念せんとしてこの慧義を問へり。如來、無蓋の大悲をもつて三界を矜哀したまふ。世に出興するゆゑは、道教を光闡して、群萌を拯ひ恵むに真實の利をもつてせんと欲してなり。(真聖全 二 三頁)

と、阿難の問いの意図を讀んで、これから説く阿弥陀仏の本願が一切の衆生のために起こされた「無蓋の大悲」、無上の大慈悲より起こったものであることを明らかにする。言葉を変換するならば、一切の「諸仏」に共通する平等普遍の真理が大慈悲により明らかにされたのが『大無量寿経』に説かれる阿弥陀仏の本願についての教説であると親鸞は理解したのである。

そのことは、たとえば『浄土文類聚鈔』の次の文からも知ることができる。

まことに知んぬ、大聖世尊(釈尊)、世に出興したまふ大事の因縁、悲願の真利を顕して、如來の直説としたまへり。凡夫の即生を示すを大悲の宗致とすとなり。これによりて諸仏の教意を闡ふに、三世のもろもろの如來、

出世のまさしき本意、ただ阿弥陀の不可思議の願を説かんとなり。(真聖全 二 四五四頁)

ここで親鸞は、阿弥陀仏の本願を説くことが「三世のもろもろの如来、出世のまさしき本意」であると語る。阿弥陀仏の本願を説くことは、釈尊だけでなく三世の「諸仏」が等しく出世の本懐としていっているというのである。また、阿弥陀仏の「悲願の真利」は「凡夫の即生を示す大悲の宗致」であると説く。すなわち、『大無量寿経』の教説は、「釈迦諸仏」の出世本懐の教えであるだけでなく、凡夫が凡夫のままでもそのまま救われることを説く「諸仏」に通底する大慈悲心のあらわれであるとするのである。そして、『浄土文類聚鈔』でもそのことは「諸仏の教意」として明かされるのである。

また『一念多念文意』では、

「如来」と申すは諸仏を申すなり。(中略)しかれば諸仏の世々に出でたまふゆゑは、弥陀の願力を説きて、よろづの衆生を恵み拯はんとおぼしめすを、本懐とせんとしたまふがゆゑに、真実之利とは申すなり。しかればこれを諸仏出世の直説と申すなり。(真聖全二、六一五頁)

とも述べている。親鸞は、ここでは「如来」と申すは諸仏を申すなり。」と、釈尊のことを「諸仏」と呼んで、両者を同格の仏と見なしている。このことは釈尊のさとりと「諸仏」のさとりが平等のさとりであることを意味している。そして、「しかれば諸仏の世々に出でたまふゆゑは、弥陀の願力を説きて、よろづの衆生を恵み拯はんとおぼしめすを、本懐とせんとしたまふがゆゑに、真実之利とは申すなり。」と説くように、阿弥陀仏の本願があらゆる時代・社会の制約や機根のちがいを超えてはたらく真実の利益であることを明らかにするために、諸仏はさまざまな世界に出現して阿弥陀仏の本願を説くのであり、釈尊の直説である阿弥陀仏の本願は「諸仏出世の直説」でもあるとするので

ある。<sup>(1)</sup>

そのような親鸞の「諸仏」の思想についてはこれ以上ここでは立ち入ることはできないが、阿弥陀仏の本願が「諸仏」に通底する普遍平等の真実であることを、親鸞は真仏弟子釈の「釈迦諸仏」という表現の中にこめていてと考えることができる。親鸞は普遍平等の真実を顕かにするところに「釈迦諸仏」の大慈悲心を見出したからこそ、「仏弟子とは釈迦諸仏の弟子なり」と語るのであり、仏弟子とはそのような真実にめざめた存在であるということを示すようにしようとする意図が親鸞にはあったと言える。また、そのように真実にめざめた仏弟子のことを「金剛心の行人」とも呼ぶのである。

その「金剛心」とは、次の親鸞の言葉が語るように、本願に説かれる「眞実信心」のことである。

誠に知んぬ、至心信樂欲生、その言異なりといへども、その意これ一つなり。なにをもつてのゆゑに、三心すでに疑蓋雜はることなし、ゆゑに眞実の一心なり。これを金剛の眞心と名づく。金剛の眞心、これを眞実の信心と名づく。(眞聖全 二 六八頁)

ここで親鸞は、第十八願の本願に誓われた至心・信樂・欲生の「三心」が、世親が『浄土論』劈頭で表白する「眞実の一心」と同一であると述べて、三心一心問答を結ぶが、その「眞実の一心」とは「金剛の眞心」すなわち「金剛心」であると説く。また、さらに「金剛の眞心、これを眞実の信心と名づく。」と、「金剛心」とは「眞実信心」のことであるとするのである。

このような親鸞の理解は、さらに「信卷」大信釈に引用する以下の善導の釈義を承けている。

また回向発願して生るるものは、かならず決定眞実心のなかに回向したまへる願を須めて得生の想をなせ。こ

親鸞における眞仏弟子釈の現代的意義(高 満也)

の心深く信ぜること金剛のごとくなるによつて、一切の異見・異学・別解・別行の人等のために動乱破壊せられず。(真聖全 二 五四頁)

この善導の『観経疏』『散善義』の文は、『観無量寿経』に説かれる回向発願心を解釈するものであるが、親鸞は独特な訓点を施すことにより大きな意味の転換を行つてゐる。原文の当面では「かならずすべからく決定真心のうちに回向し願じて、得生の想をなすべし」と訓じるべきところを、親鸞は「かならず決定真心のなかに回向したまへる願を須めて得生の想をなせ。」と訓じてゐる。親鸞は回向する主体を転換して理解することにより、「眞実信心」が他力回向の信として成り立つてゐるという意味で理解してゐる。他力回向の信であるから金剛のように、一切の異見・異学・別解・別行の人の中にも心ながら退転することがないと言ふのである。そこには、具体的な行者の歩みの中で「眞実信心」の意味を理解しようとする親鸞の仏弟子としての姿勢を窺うことができる。

また、信一念積で親鸞が、

しかれば、願成就の一念はすなわちこれ専心なり。専心はすなわちこれ深心なり。深心はすなわちこれ深信なり。(中略)眞実の一心はすなわちこれ大慶喜心なり。大慶喜心はすなわちこれ眞実信心なり。眞実信心はすなわち金剛心なり。(真聖全 二 七二頁)

と語ることからも、親鸞が「金剛心」とは阿弥陀仏が本願に誓われた「眞実信心」のことであり、「金剛心の行人」とは眞実を得てこの世界を生きぬく仏弟子のことであると理解してゐたことが分かる。

さらに真仏弟子積で注目されるのは、親鸞の次のような「眞の仏弟子」についての理解である。

この信行によりてかならず大涅槃を超証すべきがゆゑに、眞の仏弟子といふ。(真聖全 七五頁)

ここで親鸞は、「金剛心の行人」はかならずさとりを開くことが決定しているから「真の仏弟子」と呼ぶことができると述べている。經典や論疏はもちろん、善導においても「真の仏弟子」とは仏の教えに随順しさとりを求める存在とされてはいるが、かならずさとりを開く存在であるとする理解は見られない。ところが親鸞は、かならず「涅槃を超証」する者であるから「真の仏弟子」呼ぶことができるのである。

ところで、このような親鸞の理解は、真仏弟子釈に続く便等弥勒釈の次のような主張へとつながっている。

まことに知んぬ、弥勒大士は等覚の金剛心を窮むるがゆゑに、竜華三会の暁、まさに無上覚位を極むべし。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。これすなはち往相回向の真心徹到するがゆゑに、不可思議の本誓によるがゆゑなり。(真聖全二、七九頁)

ここで親鸞は、弥勒菩薩が「等覚の金剛心」により補處の位を得て、次の生においてかならずさとりを開くように、「念仏の衆生」も「横超の金剛心」を得ているから、臨終の時にはかならず「大般涅槃を超証」すると説く。また、煩惱を抱えた身でありながら見仏体験により現生不退転の位についた韋提希夫人と同じように「喜・悟・信」の三忍を得るといふ。つまり、「真実信心」を獲得した「真の仏弟子」は、この世で現生不退転の位につき無生法忍を得ていることから、臨終の時にはかならずさとりを開くことができると親鸞は言うのである。「この信行によりてかならず大涅槃を超証すべきがゆゑに、真の仏弟子といふ。」とはそのことである。他力回向の「信行」であるから、「真実信心」の「金剛心の行人」は弥勒菩薩と同じようにこの世で次の生においてさとりを開く一生補處の位につき、臨終の時にさとりを開く身となるというのである。

また、便等弥勒釈で親鸞は、信心を獲得した仏弟子は弥勒菩薩と「等同」であり、韋提希と同じく無生法忍を得て不退転の位に定まると述べているが、その背景には『興福寺奏状』を起草した貞慶や、法然没後に『選択本願念仏集』を読み法然の思想に対して厳しい論難を加えた明恵など、当時仏教界の主流をなしていた仏弟子たちが願った弥勒兜卒天への転生信仰を明らかに意識したものである。

さらに、真仏弟子釈の内容で注目されるのは、中国宋代の浄土願生者の思想が多く傍証として用いられることである。たとえば親鸞は、真仏弟子釈の最後に当時としては中国から将来されて間もないと考えられる中国宋代の浄土願生者、律宗の用欽の次の文を引用している。

至れること、『華嚴』の極唱、『法華』の妙談にしかんや。かつはいまだ普授あることを見ず。衆生一生にみな阿耨多羅三藐三菩提の記を得ることは、まことにいふところの不可思議功德の利なり。（真聖全一、七九頁）

この文は用欽の『阿弥陀経疏超玄記』の中の文とされるが、現在その原本は存在しない。ここで用欽は、『阿弥陀経』の教えを『華嚴経』や『法華経』の教えとの優劣を問題にしているが、『阿弥陀経』には「普授」、すなわち一切の衆生が阿弥陀仏の本願によりさとりを開くと授記されているのに対して、『華嚴経』や『法華経』ではそのようなことは説かれていないことを指摘している。そして、「衆生一生にみな阿耨多羅三藐三菩提の記を得ることは、まことにいふところの不可思議功德の利なり」と、阿弥陀仏の本願はあらゆる衆生が次の生においてさとりを開くことができるこの上もない教えであると説いている。

この用欽の文の引用からは、南都北嶺の根本經典である『華嚴経』と『法華経』との関係を意識しつつ、『阿弥陀経』さらには『大無量寿経』の本願の救いの真実性を主張しようとする親鸞の意図が窺われる。このように、同時代



の仏教界を批判する根拠を、同時代の中国の仏教界の理解に求める態度は、『教行証文類』の他の箇所に見られるものであり、親鸞思想全体の形成を理解する上で注意すべき点である。中でも真仏弟子釈では、經典と道緯・善導の著作からの引用を除けば、すべて宋代の諸師の著作からの引用となっている。その意味で、親鸞の「真の仏弟子」についての理解と宋代浄土教の思想的な受容との関係が注意されるが、この点については今後の課題としたい。

以上、少し長くなつたが、親鸞が『教行証文類』「信巻」真仏弟子釈において明らかにする内容を自釈の文を中心に確かめつつ、そこに見られる親鸞の「真の仏弟子」観の特色について考察してきた。ここで一応これまでの内容を簡単にまとめておくならば、親鸞は真仏弟子釈において、まず「真の仏弟子」とは「偽の仏弟子」「仮の仏弟子」というあり方に対置されるものであり、他力回向の「眞実信心」を獲得した「金剛心の行人」であることを明らかにしている。また、「真の仏弟子」を「釈迦諸仏の弟子」とも呼ぶが、それは釈尊と諸仏がともに出世本懐とする本願眞実の教えに随順する存在であるからであり、その「眞実信心」は仏の大慈悲を根本とし、「真の仏弟子」は「眞実信心」により命終の時にかならずさとりを開くだけでなく、この世で無生法忍を獲得して不退転の位につくとするところに、親鸞における「真の仏弟子」観の特色があると言ふことができる。

### 三、親鸞の「真の仏弟子」観の特色

では、そのような親鸞の「真の仏弟子」観は、どのような歴史的・思想的な背景の中で生まれたのであろうか。また、そこに見ることのできる親鸞の「真の仏弟子」としての自覚は、混迷する現代の宗教状況の中でどのような視座

を私たちに与えてくれるのだろうか。

親鸞の「真の仏弟子」観が成立する歴史的・思想的な背景については、『教行証文類』撰述の親鸞の意図とも深くかわることから、すでに多くの研究者が、親鸞が自ら経験した念仏弾圧や貞慶が起草した「興福寺奏状」との関係、あるいは法然没後の明恵による法然教学への批判や法然門下の思想的な混乱ということが指摘される。

たとえば、親鸞は『教行証文類』の跋文で、貞慶により起草された「興福寺奏状」に端を発し、後鳥羽天皇の私憤も加わったことにより朝廷が断行した建永二年二月の専修念仏に対する激しい弾圧に対して「主上臣下、法に背き義に違し、怨りを成し怨みを結ぶ。」と真つ向から批判している。時の朝廷とその頂点に立つ天皇を真正面から批判するこのような例は、日本仏教の歴史の中ではまったく見られないほど激烈なものである。また、「興福寺奏状」を奏上した興福寺をはじめとする、当時の宗教界の主流をなす仏教者や儒学者に対しても同じように次のような厳しい批判の言葉を浴びせている。

諸寺の釈門、教に昏くして真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、一行に迷ひて邪正の道路を弁ふることなし。（真聖 全二二〇一頁）

承元の専修念仏弾圧を正当化した「諸寺の釈門」である仏弟子たちは、教えの真実をよく理解せず「真仮の門戸」のちがいを知らない者たちであり、朝廷の官僚である「洛都の儒林」は、何が道理として正しくまた誤っているのかについて弁別することができないと、親鸞は厳しい批判の目を向けている。

そして、自らは「（愚）禿」の名告りを宣言し、「しかればすでに僧にあらず俗にあらず。このゆゑに禿の字をもつて姓とす。」（真聖全二二〇一頁）と「非僧非俗」という仏弟子のあり方を宣言する。

律令制の中では、僧尼は天皇を頂点とする律令制という政治的、社会的な制度の中で、さまざまな制約を受けると同時にその身分を保証されていた。律令制が形骸化し、仏教寺院が世俗権力化した平安末から鎌倉時代にかけても、僧尼の置かれた地位は同じであった。親鸞は、そのような世俗的なあり方や世俗権力化した仏教寺院を批判し相対化する視座を、「非僧非俗」という仏弟子のあり方を根拠として持つことになったのである。そして、そのような「非僧非俗」というあり方の宣言や「(愚) 禿」という自覚は、「真の仏弟子」としての親鸞自らの自覚と深いつながりを持つていることは言うまでもない。

ただ、親鸞のそのような視座は単に対外的に世俗権力を批判し、信仰の不徹底を指弾しようとするところから生まれたものではない。この跋文の親鸞による当時の主流をなす仏教界と世俗権力への批判は、とりわけ戦後日本の思想史学において高く評価されてきた。その中で、権力の弾圧にも屈せず宗教的な信念を貫いた仏弟子親鸞というイメージが定着している。確かに親鸞には「金剛不壞の真心」(真聖全二 四八頁)あるいは「金剛堅固の信心」(真聖全二 五一〇頁)という表現に見られるような妥協を許さない姿勢が随所に見られる。けれども、『教行証文類』跋文の内容もそうであるが、それは単に外に対して向けられたものではない。

たとえば『歎異抄』に伝えられる「親鸞は、父母の孝養のためとて一返にても念仏まふしたることいまだそふらはず。」(真聖全二 七七六頁)あるいは「親鸞は弟子一人もまたずさふらう。」(同上)という言葉は、妥協を許さない親鸞の宗教的な姿勢を示している。しかし、親鸞のそのような姿勢は単に対外的に世俗権力を批判し、他者の信仰の不徹底を指弾するためのものではない。そのことは、念仏とは「わがちからにてはげむ善」(同前)でなく「弥陀の御もよほしにあづかつて」(同前)申す行であるという親鸞の確信にもとづくものである。そのような親鸞の姿勢は、

「真の仏弟子」としての親鸞の信仰のあり方を伝えていけると言うことができる。跋文の親鸞の言葉は、ややもすると他者である権力者への批判という面に重きを置いて解釈されることも多いが、その点を見落としてはならない。

また、親鸞は「真の仏弟子」に対して、「仮の仏弟子」「偽の仏弟子」というあり方を問題にするが、そのことは単に他は仮であり偽であると批判するものではない。阿弥陀仏の本願力はあらゆる時代・社会の制約や機根のちがいを超えてはたらく真実の利益であるということを語っているのである。親鸞が「真の仏弟子」を「釈迦諸仏の弟子」ともよぶところには、阿弥陀仏の本願が「諸仏」に通底する普遍平等の真実であるということを示そうとする意図があると先に指摘したが、まさにそのことを明らかにするために「仮の仏弟子」「偽の仏弟子」のあり方が問題にされているのである。

では、「真の仏弟子」という立場から仮・偽というあり方を問題とすることにより、どのような仏弟子としてのあり方が明らかになると言えるのだろうか。そのことを考える上で注意されるのは、「化巻」の次のような言葉である。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・法滅の時機にあらず。すで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、斉しく悲引したまふをや。(真聖全

## 二 一六六頁)

ここで親鸞は、何も「聖道の諸教」がまったく意味を持たないと批判しているわけではない。「聖道の諸教」とは「在世・正法」の時機のための教えであることを明らかにしているだけである。そしてその上で、浄土真宗の教えが、「在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまふ」ものであることを語っている。つまり、阿弥陀仏の本願が時代・社会の制約や機根のちがいを超えて普遍平等にはたらく真実である信知することにより、仮や偽というあ

り方をも悲引する阿弥陀仏の悲願の心にめざめることでもある。『歎異抄』に伝えられる、

弥陀五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとえに親鸞一人がためなりけり（真聖全二 七九二頁）

という親鸞の法語は、そのようなめざめが「親鸞一人がためなりけり」という個のめざめとして成り立っていることを示している。そのように親鸞においては、仮や偽というあり方へのめざめは、「真の仏弟子」としての個のめざめと深く結びついている。とすれば、われわれはその親鸞の「真の仏弟子」としてのめざめの内容に深く耳を傾けてみなければならぬと言える。

ところで、従来の研究では、「真の仏弟子」の具体的なめざめの内容について考える場合、親鸞が「信卷」で真の仏弟子釈の直前にある「現生十益」との関係について考察されることが多い。「現生十益」とは、親鸞が「真実信心」を獲得した獲信者が現世において得るところの利益として説くもので、1. 冥衆護持の益、2. 至徳具足の益、3. 転悪成善の益、4. 諸仏護念の益、5. 諸仏称讚の益、6. 心光常護の益、7. 心多歓喜の益、8. 知恩報徳の益、9. 常行大悲の益、10. 正定聚に入る益という十種の利益のことである。確かに、真仏弟子釈における経典や諸師からの引用文などは、直前の「現生十益」の内容と関連すると思われるものが多い。けれども、そのことについてさらに考察の範囲を広げるのではなく、ここではその根底に開かれている親鸞の自覚内容そのものに焦点を当ててその現代的な意義について考えてみたい。

#### 四、「真の仏弟子」としての自覚とその現代的な意義

親鸞の「真の仏弟子」としてのめざめの内容としてまず指摘されるのは、これまで何度も述べてきたように、阿彌陀仏の本願が「在世・正法・像末・法滅」という時代を貫き、あらゆる衆生の機根のちがいを超えて普遍平等にはたらいっている真実であるということへの確信である。しかも、親鸞はそのことは自己の側に根拠を持つものではなく、本願力の回向、他力回向の「真実信心」を根拠として成り立つものであるとする。

そして、その「真実信心」の行人、「金剛心の行人」の自覚内容を語るものとして注意されるのは、親鸞における「悲嘆」の表白である。たとえば親鸞は、真仏弟子釈で「真の仏弟子」とは何かを明らかにし、「真の仏弟子」が弥勒菩薩と同じ位にあることを明らかにした後で次のように語る。

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喜び  
ばず、真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。（真聖全 二 八〇頁）

「真の仏弟子」として、「かならず大涅槃を超証すべき」身でありながらそのことを喜ばずうれいとも思わない。そのような自己のあり方を親鸞は、恥すべきことであり痛ましいことであると悲嘆している。

ここで注意しなければならないことは、そのような悲嘆の自覚が「まことに知んぬ」という言葉とともに語り出されていることである。この「まことに知んぬ」という言葉には、真実に照らしだされた者の姿がある。絶望の底で絞り出された「悲しきかな愚禿鸞」という言葉の裏には、愚禿なる自己にかけられた仏の悲願に返照された者のめざめ

がこめられている。仏の大慈悲においては、「真の仏弟子」も「仮の仏弟子」「偽の仏弟子」も、すべて平等に救済される存在なのである。あらゆる存在を平等に救おうという悲願にめざめたところに「悲しきかなや」という悲嘆の心が起こるのである。

また、親鸞が晩年に関東の門弟たちに送った手紙の中には次のような言葉がある。

信心の人を、釈迦如来は、わがしたしきともなりとよろこびまします。この信心の人を真の仏弟子といへり。

(中略) この信心をうることは、釈迦・弥陀・十方諸仏の御方便よりたまはりたるとしるべし。しかれば諸仏の御おしえをそしることなし、余の善根を行ずる人をそしることなし。この念仏する人をにくみそしる人をもにくみそしることあるべからず。あわれみをなし、かなしむころをもつべし。(真聖三二、六六〇頁)

この手紙は、関東笠間の念仏者に宛てられた手紙であるが、この手紙の中で親鸞はまず真実信心の人とは真の仏弟子であるとした上で、釈迦諸仏の手立てにより信心を獲得することができたのだから、他の諸仏の教えを誇る事があつてはいけない。また他の諸行の善根を積む人々を誇つてはいけないという。さらに、念仏者を誇る人があつてもその人々を憎むことがあつてはいけないと語るだけではなく、そのような人々に対して憐愍の心を起こし「かなしむころ」を持つように書き送っている。阿弥陀仏の悲願の心にめざめた念仏者は、敵対する者に対しても怨親平等の心を持つて歩むようにと親鸞は説くのである。

先の『正像末和讃』の「かなしきかなや道俗の」という親鸞の言葉には他と敵対し突き放すのではなく、悲嘆しつつも寄りそおうとする姿勢が見られる。

このように、親鸞は異なる立場のものに対しても、たとえば真仏弟子釈において引用される道綽の『安樂集』の文

の中で引用される『大悲経』の文が説くように、「あひ勧めて念仏を行ぜしむる」人であり、「大悲を行じる人」（真聖全二一七七頁）として接する姿勢を持ち続けたのである。

さらに指摘しておきたいのは、「真の仏弟子」を「金剛心の行人」と理解するところに窺われる親鸞の「真の仏弟子」についての理解の特質である。

親鸞は「真の仏弟子」は、眞実信心を獲るがゆえに現生では不退転に住し、無生法忍を得て、臨終の時にはさとりを開くとする。なぜ「真の仏弟子」は、そのような大道を歩むことができるのであろうか。

法然は、専修念仏により一切衆生がさとりにいたることができると説いたが、その理由は「順彼仏願故」ということであつた。この善導の『観経疏』『散善義』の言葉と出遇うことにより、法然は比叡山でのそれまでの40年の間の修行で狐疑逡巡していた疑問を解消することができた。親鸞はその法然の教えを受け継ぎながら一切衆生がそのようにさとりを開くことができるのは、眞実信心の念仏において智慧が開かれるからであるということを主張している。

『正像末和讃』の次の言葉は、そのような親鸞の理解を端的に示している。

智慧の念仏うることは

法蔵願力のなせるなり

信心の智慧なかりせば

いかでか涅槃をさとらまし（真聖全二 五二〇頁）

「信心の智慧」によりさとりを開くという主張は、智慧により「涅槃」を開くという仏教の通軌から考えるならば取り立てて特別なことではない。しかし、煩惱具足の凡夫の救いを説く浄土教では、智慧の開覚は浄土往生後に説かれ



ることはあっても、現世において語られることはほとんどなかった。

たとえば、親鸞自身『一念多念文意』ではこの世での凡夫のあり方について次のように語っている。

「凡夫」といふは、無明煩惱われらがみにみちみちて、欲もおほく、いかりはらだち、そねみねたむころおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまで、とどまらず、きえず、たえず（真聖全二一 六一八頁）

このように親鸞は凡夫とは無明煩惱が臨終の一念まで消えることのない存在であるとする。ところが、一方でこの世で眞実信心を獲得した念仏者には智慧が開かれるがゆえに臨終の一念においてさとりを開くとも説くのである。この「智慧の念仏」「信心の智慧」という思想が具体的にどのようなものなのかということについては、ここではこれ以上立ち入ることはしないが、智慧を開くということが「眞の仏弟子」のめざめの意味を理解する上で重要な鍵となると言える。

また、親鸞が「眞の仏弟子」のことを「金剛心の行人」と呼ぶところには、既にそのことが含意されているとすることがができる。と言うのも、親鸞は「信卷」大信釈に善導の「定善義」の文を引用するが、その中で善導は、「金剛といふは、すなわち無漏の体なり。」（善導『観経疏』『定善義』、「信卷」引用、同右68頁）と説いている。無漏とは智慧のことであり、「金剛心」は智慧を体としていると言うのである。「金剛心」は智慧を体としているから無明煩惱により破られることがないのである。

またさらに注目されるのは、親鸞が眞仏弟子釈において、第三十三願と第三十四願の二つの本願文を引用することである。親鸞は『教行証文類』を構成する上で、本願文を非常に大切にしている。たとえば「教卷」を除く各巻は願が標榜の文として示され、本願文の引用から各巻は始まっている。

したがって、真仏弟子釈で親鸞が願文を示すのは、その内容を親鸞が非常に重視していたことの現われでもある。ここで引用される第三十四願は「聞名得忍の願」と呼ばれる本願である。

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、正覚を取らじ。（真聖全二 七五頁）

この本願文では聞名により「無生法忍」を得ることが誓われているが、それだけではなく、さらに「もろもろの総持を得」ということも誓われている。「総持」とは智慧のことであり、念仏者が念仏により智慧を得ることを誓った願でもある。このようなところにも、親鸞が念仏・信心において智慧が成り立っていると主張する根拠がある。

また、先に「真の仏弟子」としてのめざめの内容として、親鸞の「悲嘆」の自覚を取り上げたが、そのような深い自己洞察とともに真実への絶対的信順が同時になりたっている。親鸞が、『教行証文類』で、「かなしきかなや」という悲嘆とともに、「まことなるかな」あるいは「よろこばしいかな」といった、真実なるものへの讃嘆と歓喜を同時に表白するのはそのあらわれであると理解することができる。

以上、真仏弟子釈に見られる親鸞の仏弟子観の特質をめぐって考察を加えたが、最後に、そのような親鸞の真仏弟子観が、現代においてどのような意義を持ちうるのかということについて少し触れておきたい。

はじめに述べたように、現代は宗教に対して非常に混乱した見方や態度が蔓延している。しかし、その背景には世俗化した現代社会を支えている大きな思想の流れがある。それは哲学や思想だけでなく、政治や経済をめぐる政策や理論、さらには現代文明を支える科学的・合理的な思考などが複雑に絡み合ったものでもある。宗教に対する現代人の理解や態度はそのような現代文明の枠組みに大きな影響を受けていると言える。

しかし、人間が内に自覚する世界と外に自覚する世界とは人間自身において交差している。それゆえに、外の世界として現れている世界も、根本的に見れば単に外の世界とは言いきれないものである。外の世界と見られるものは、根本的には、私たちの内なる意志や知性のあり方として、またそのうちに自らを映し出す世界である。私たちの内なる世界それ自身が世界そのものの一つの小さな動きであると同時に、世界を知るはたらきでもある。人間は単に世界の内に存在しているだけでなく、世界の内に存在していると自ら知る存在でもある。これまで論じてきたように、親鸞の「真の仏弟子」という思想は、まさに真実の内における自己存在と世界との関係を開示する場において成り立っているがゆえに、いかなる時代においても自己と世界の深い意味の次元を開きうる思想だと言うことができる。

## 註

(1) 親鸞には同時に「諸仏」が阿弥陀仏の本願や釈尊の教説を讃嘆し、念仏者を護念する存在であるという理解も見られる。また、第十七願を諸仏称名の願とも呼び、聞名という親鸞の重要な思想を理解する上でも「諸仏」の思想は重要である。

(2) 西谷啓治『現代社会の諸問題と宗教』（法蔵館、一九七八年）「現代の思想問題と仏教」参照。

## 参考文献

梅原真隆「真仏弟子の釈義（其二）」（『顕真学報』第三〇号、顕真学苑、一九四〇年）

親鸞における真仏弟子釈の現代的意義（高 満也）

広瀬 杲「親鸞聖人の仏弟子観」（『真宗研究』第八輯、真宗連合学会、一九六二年）

普賢大円「真仏弟子の人間像」（『真宗学』第二九・三〇号、龍谷大学真宗学会、一九六三年）

石田充之「教行信証における「真仏弟子釈」の宗教思想史的意義」（『龍谷大学論宗』第三七号、龍谷学会、一九六四年）

西谷啓治「現代社会の諸問題と宗教」法蔵館、一九七八年

石田慶和「親鸞の思想」法蔵館、一九七八年

浅井成海「浄土教入門―法然上人とその門下の教学」本願寺出版社、一九八九年

信楽峻麿「親鸞における信の研究」永田文昌堂、一九九〇年

徳永道雄「親鸞聖人の真仏弟子釈における伝道的立場」（『真宗学』第九一・九二合併号、龍谷大学真宗学会、一九九四年）

松本英祥「親鸞における〈真仏弟子釈〉の歴史的位相」（『仏教史研究』No. 33、龍谷大学仏教史研究会、一九九五年）

岡 亮二「親鸞の念仏」法蔵館、二〇〇五年

一楽 真「親鸞の仏弟子観——特に「諸仏」の語を通して——」（『真宗研究』第五二輯、真宗連合学会、二〇〇八年）

玉木興慈「信巻」真仏弟子釈についての一考察（二）——御釈を中心——」（『真宗学』一一九・一二〇合併号、龍

谷大学真宗学会、二〇〇八年）