

# 蓮如上人に向き合うための予備的考察

——近代真俗二諦教義を軸として——

沖 和 史

はじめに

蓮如上人五百回会法要が迫ったが、その法要は一連の「祭」（フェスタと言うそうだ）と記念事業（大きな建物の建築）とにしか見えず、真宗信仰に基づいて発信するメッセージが読み取れない。つまり、本願寺派（西本願寺）教団の基幹運動との関わりが明確でないのである。

「基幹」とは、一番のおおもとである。だから、教団のもっとも根本的な活動との関わりで、蓮如上人を位置づけることが難しいのだと思う。しかし、不思議にも、悩みも困惑もなく蓮如上人を讃える活動は盛んな様子だ。

勢い余って、封建社会の中で作られた伝説を何の反省もなく垂れ流すことまで、蓮如上人鑽仰であることになっ  
てしまっている。本願寺が伝えてきた「信心」の化けの皮が自ら剥がれていくようで、気持ち悪いものである。自らの保身に都合がよい「教義」を恣意的に受け入れて

ゆくご都合主義が、現在の本願寺派教団をおおっている証拠であろう。すなわち、明治以後の「真俗二諦」状況こそ、蓮如上人法要との関連で考えられなければならないらしいことである。

## 一、基幹運動を推進する本願寺派教団の現在の位置

一九九七年三月二十日「基幹運動推進 御同朋の社会をめざす法要」が西本願寺において営まれた。ここ数年  
来、本願寺派教団は連続して差別事件を起こし、基幹運  
動の成果が問われる状況にあり、二年余りにわたる点検  
糾弾会を通じて、教団は自身の方を厳しく問い直し  
た。その結果としての法要、基幹運動に邁進する決意を  
新たにした姿を内外に明示する法要であった。点検糾弾  
会をまじめに継続中であった数教区の総括を待てないほ  
ど急いだにせよ、今後の基幹運動の出発点となる法要と

位置づけることができる。

しかし、広島県における過去帳差別記載糾弾学習会、同朋三者懇話会の提起を承けて始められた「基幹運動推進僧侶研修会」が、「真俗二諦、業・宿業、信心の社会性」の三つの課題を掲げ、本願寺派全僧侶を対象に行われている数年度中に、これら差別事件が続発したことが、問題を複雑にしている。基幹運動本部ははじめ各教区基幹運動推進委員会のレベルでは、統発の原因を、同朋運動推進過程における質的量的な浸透の不十分さ（すなわち親鸞聖人のおことばに従って生きようとする信心回復運動の力量不足）と捉えている。それに対し、それ以外のレベルでは、原因を運動そのものの間違いに求めようとする圧力を産んでいる。その典型例が北海道教区のさまざまな反作用であると考えることができる。その反作用は、自らの特権性を問い直すための対話を拒絶すること、に示されるように、異質とみなすものの排除を本質とし、仲間内に閉じ込める「閉じた信仰」であり、宗教上の平等を説きつつ日常における差別を無視あるいは固定化する「差別即平等」説または「悪平等」説につながる固執とそれに基づく行動である。そして広島県においても、同じ反作用があることは、北海道教区問題にかかわる備後教区の取り組みの困難、安芸教区における宗会議員問

題の取り組みの困難から、理解することができる。

さらにまた、解放理論をめぐる部落解放同盟中央本部と広島県連との相違が、複雑な影を投げかけている。たとえば、教団における『総括書』には、ようやく「悪しき業論」という表現が採用されたが、真宗における正しい「業・宿業」理解については言及がなく、また、同朋三者懇話会における議論が顧みられた形跡もない。さらに、教団の主体的努力による独自の業・宿業論も見出せない。教学研究所も、数年のプロジェクトの末『教学研究所紀要5「業問題特集」』を出すのがやっとで、統一見解を出す力量を備えていない。従って基幹運動を推進する教学の研究はなされていないと言ってよい。勸学寮が業論をまとめるという話も聞かず、それ以外の教学機関や各地での業問題に関する教学研究の進展の報告も聞かない。まことに危うい教学状況である。

このように基幹運動、とくに同朋運動をめぐるさまざまな混迷が見られるにもかかわらず、本願寺派は、従来の「私と教団の差別の現実を改め、真の同朋教団を確立しよう」という方針を継続し、一九九六年度からの基幹運動推進僧侶研修会五年計画においては、同朋三者懇話会から提起された三課題に「部落差別の基礎的学習」という課題を加え、一層差別の現実から学ぶことによって

運動を实效あるものにしよとす方向を打ち出している。また、今年度には、過去帳再調査を実施し、以前の調査において問題となった「免責条項」を克服しようとしている。

しかし、一九九八年に営まれる「蓮如上人五百回法要」が、このような本願寺派教団の最近の方針との関わりで、基幹運動の中にどのように位置づけられているのだろうか。たとえば、過去帳再調査の取り組みとの関連があるのかないのか、教団の広報からは何も分からない。「環境・家族」がテーマだというが、蓮如上人がその時代にこのテーマで新たな運動を起こした「イノベーター」(改革者)だとも聞いていない。むしろ、「五障三従」を終生一貫して説き続け、教団の一門支配を実行した性差別者・絶対主義者の面が明らかになりつつある。そして、淡路神戸大震災という重大な環境・家族問題に関わらないどころか、反対に南兵庫の被害に予算を回すことを拒否して進められた反動的「祭」が、同朋運動を切り離して何も感じないまま、無神経に進行しようとしているようにみえる。遅れてきたバブルに利用されるだけにみえる蓮如上人もお気の毒である。

「基幹運動推進 御同朋の社会をめざす法要」は、どのように蓮如上人法要に連続し得るのであるか。もし、

断絶しているのであれば、私たちは、改めて今提起されている同朋運動の理念を問い直さなければならぬ。

## 二、現在の運動の数学と近代真俗二諦教義

現在の運動の数学(解放の数学)は、「信心の社会性」をメインテーマとして、いわゆる「真俗二諦の妙旨」を解体することを大きな目標としている。近代真俗二諦教義は、明治時代はじめから戦時教学までの教義を指し、その教義が基づく思想は、蓮如上人の「王法為本」の思想、あるいは、親鸞聖人の『末法燈明記』の引用や「朝家のため国民のため」「世の中安穩なれ、仏法ひろまれ」という文とされている。もちろん、これらの文を恣意的に引用する問題も大きい。恣意的な引用を要求するのが近代真俗二諦教義であるから、真俗二諦教義をたてることを好む「信心」こそが問題の中心である。

その近代真俗二諦教義は、仏教と共に絶対天皇制を真理として認める二元論の教義であり、具体的には、仏恩・師恩と並列して天皇の恩を強調し、それを理由に信者の天皇への報恩を求める命令である。唯一仏教の実践として残された称名を死後の幸福を感謝する呪文にしてみただので、実践的には、現生においては天皇への報恩

(滅私奉公) 以外の活動は考えられていない。これは、明らかに江戸時代以前の教義(一部では四恩が説かれているが)と断絶していると認められる。<sup>60)</sup>安芸教区がこの時代の教義を「外教邪偽の異執」(第四回点検糾弾会回答書)ととらえるのは、親鸞聖人、蓮如上人が説いておられない「天皇の恩」説を教義の中心においた点、すなわち、国家神道にすすんで同化した点に基づく。<sup>61)</sup>

蓮如上人の思想内容には、「天皇(あるいは、守護・地頭などの支配者)の恩と報恩」は含まれていない。その歴史的前身である「王法仏法相依(相資)論」も蓮如上人は採用していない。おそらく意識的に受け継がなかったであろう。<sup>62)</sup>本願寺の歴史の中で、蓮如上人が「天皇(支配者)の恩」観念から自由になっており、また説かなかった以上、蓮如上人の王法仏法論を近代の真俗二諦教義と混同することは許されない。

したがって、まったく信仰上の根拠と歴史的正当性を持たない「皇恩」ということばにもとづく「天皇への報恩」を社会的実践目標とする近代真俗二諦教義が、蓮如上人の評価以前に、まずもって克服すべき課題となる。たとえば、如来のご恩と仏子の報恩を天皇の臣民(赤子)への恩恵とそれに報いる奉仕と混同するような、近現代の無原則的な信仰のあり方と真宗の語り方が、ここでは

問題とされるであろう。

だから、まず最初に私たちは、真宗の歴史から、近代真俗二諦教義という「外教邪偽の異執」を見いだし、現代において克服しなければならぬ。この信仰運動は、現代日本社会における天皇制・靖国信仰(内なる天皇制とヤスクニ問題を含む)の克服、信教の自由の確立を促し、人權の確立と関わる社会的な意味を持つはずである。そして、このことによって、私たちは、「信仰は大事だが社会の問題は関係ない」という非真宗イデオロギーをも撃つことができると思える。真実に従おうとする生活は、必ず社会の通俗的価値と対立し、摩擦をうむからである。

### 三、運動の教学の根拠としての「いとつしるし」

現在、解放の教学の根拠となっているのは、主として、親鸞聖人の消息(手紙)にみられる、「(この身・この世を)いとつしるし」をもたらず念仏の実践である。蓮如上人にはこのような実践を示すことばは見いだされない。だから、蓮如上人のことばはまったく引用されない。これは、蓮如上人の信心と念仏が、自分だけ、仲間内だけの信心と念仏(個人の内面の自由をもたらずことを至

上の目標とし、教団内差別の撤廃や社会的責任を語る必要性を認めない信心と念仏にとどまっているように見えるからである。たとえば、『御文章』四帖十三通（註釈版、一一八五頁）では「いかに一日も片時もいそぎで信心決定して、今度の往生極楽を一定して、そのち人間のありさまにまかせて、世を過ごすべきこと肝要なりとみなみなこころうべし」と述べ、信後の念仏に「いとゆるし」が現れない生き方を肯定しているように見える。まさに、現代的な反差別の視点が蓮如上人からの引用を不可能にしている。この点で、基幹運動（とくに同朋運動）と蓮如上人とはつながりをもてないのである。

#### 四、蓮如上人を論ずる立場

— 運動論から蓮如上人を読む

##### (1) 「神祇不拝」と「皇恩」「神国」観念

従って、蓮如上人と向き合うには、近代真俗二諦教義との異質性を軸として、親鸞聖人との関わり方を考察することが欠かせない。

親鸞聖人・蓮如上人にとって、それぞれの時代に、神祇信仰をその内に含む既成仏教諸派は、真宗者とその教団を抑圧する支配権力として機能していた。その中で神

祇不拝・諸仏諸菩薩不拝を語るべき、真宗者の立場は自ずと明らかであったに違いない。だから、間違いない（抑圧から解放され、精神的に優位になった結果、かえって仏教他派を抑圧しようとしてさらに弾圧を招く悲惨）をいましめることが必要だったのである。真実の仏教（浄土の真宗）を弾圧する世の人々が、真の拠り所の弾圧という自己疎外状況に気づくよう、彼らのために念仏せよと親鸞聖人は語り、蓮如上人は、「一心一向」の浄土真宗の立場においてのみ、弾圧者の宗教を含む全ての宗教が純化されることを、「本地垂迹説」を借りて語った。<sup>6)</sup>ここでは、信仰の態度、すなわち、真実の仏教（真宗）と仮の仏教・見せかけの仏教との峻別が意味を持っている。

この点は、存覚師・広如上人と比較すれば容易に理解される。存覚師の神祇観念および近代真俗二諦教義の天皇観においては、真宗信仰に基づかない「皇恩」「神国」を自明の前提としているため神祇不拝が論理的に成り立たない中で、専修専念（論理的帰結として余仏・菩薩・神を拝まないという実践がある）を主張しなければならぬという、世俗の論理と仏教の論理との間のディレンマが最初から内在している。理論上は、本地垂迹説によってもこの矛盾を解決することはできない。実践上は、

ダブルスタンダードによる混乱を回避するには、世俗の論理一辺倒にならざるを得ない。わざわざ信仰に根拠をおかない原理を新たに導入するのは、信仰でなく利益が最終目的だからである。

## (2) 蓮如上人の「王法」観

存覚師の場合は、おそらく親鸞蓮如両師の時代とあまり情勢は異ならないであろうから、親鸞聖人からの変質・逸脱が問題となる。また、蓮如上人が存覚師の「皇恩・神国」理解を受け継がなかったことは、国家観を必要としなかったこと(国家は弾圧または外護する支配権力ではなくなったこと)、あるいは親鸞聖人型の国家観を選じたこと(この場合は、親鸞聖人が現世に見いだし得なかった「聖徳太子の理想国家」を断念する仕方での選択であろう)を意味するであろう。いずれにせよ、蓮如上人にとっては、国王・国家は仕えることによって利益をもたらすものではない。「王法」は、「神権による支配」を意味せず、従って世俗内でも絶対的権力を主張し得ないものである。だから、弾圧を回避するためにはその時どきの優勢な支配者に従うが、弾圧がなくなれば従わない自由があったのである。急激に大教団となった本願寺の組織防衛の方法が、世俗権力からの干渉を排除する方向をもつ独自信仰中心型となり、既成教団と同じ存

覚型神国論は世俗権力側の論理とみなされたのかもしれない。蓮如上人の「一心一向」の強調はこのような政治的意味ももっていたのであろう(註(15)参照)。世俗権力からの干渉の排除は、棲み分け(教団内での「信心為本」すなわち「信心正因」教義による統一と、教団外での「王法為本」「仁義為先」による協力関係)か対決(一向一揆による聖俗両支配権力奪取)かが選択されることになる。

## (3) 「神権による支配」観への回帰

### — 近代真俗二諦教義

このようにみると、広如上人の存覚型神国論への回帰は、「神権による支配」にすすんで同化しようとする運動として理解することができる。<sup>5)</sup>ここでは、組織維持の意志が最重要であり、神祇信仰が真宗信仰と矛盾するという伝統的意識は抑圧される。抑圧を抑圧とも気づかぬまま教団中枢にあって神権国家と同調している限り、神祇(国家神道)は全く問題になるはずもなく、むしろ教団組織維持という利益のために国家神道の忠実な神学者になっていくのである。それら神学者の布教の結果、現代においては、真宗信者自身が多く神祇信仰にとらわれて、親鸞聖人・蓮如上人の浄土真宗(信仰ゆえの神祇不要・物忌み不要・今生の祈り不要)を抑圧する側にな

わっている。この自己疎外状況は、蓮如上人の言う「自損損他のが」に他ならない。<sup>50)</sup>まさしく真俗二諦教義のまつただ中に教団はいるのである。

#### (4) ここまでのまとめ

以上見てきたように、蓮如上人の神祇観と教団観は、存覚師の神祇観と国家観を受け継がないという点で、国家と教団の關係に必然的に関わる近代真俗二諦教義とはつながらない。この意味で、私たちは、蓮如上人の「神祇不拝」という選択（親鸞聖人への立ち帰り）を考察する意味を見いだすことができる。この選択の中では、「王法」は理想国家の憲法でも神権をもつ国王その他の支配者の恩恵でもなく、信仰集団（教団）の外部に存在する支配権力であって、利害關係に従って弾圧者か外護者となる性格のものである。この「王法」観は現代においても現実的な支配者像であって、親鸞聖人の理想国家論との組み合わせで運動を進める力になるであろう。ただし、上述の棲み分け論も対決論もそのままでは現在に有効な運動論にならない。理想国家論がよほどしっかりしていないと蓮如上人の嘆き（仏法中心の生活を送るべきであるのに、それ自体には何の価値もない支配者との取り決めに生活を根本としてしまう顛倒への慨嘆）が現代においても現実となるであろう。

#### (5) 蓮如上人のめざした教団

##### — 絶対権力としての宗主

一方、蓮如上人による血統重視の中央集権的教団運営は、その同朋主義の表現や「平座」の実践にもかかわらず、宗教的絶対権力者としての宗主を生みだし、その結果、宗教観念レベルでの絶対平等と宗教生活レベルでの身分差別という二重基準、すなわち、「教団内真俗二諦」とても表現すべき教団環境を用意したと見ることができ。この点において、私たちは、同朋運動の視点から蓮如上人の信仰と教団を反面教師としなければならないことを学ぶ。つまり、自らを権力や権威としない組織・運動論の構築を、蓮如上人でなく、親鸞聖人まで遡って学ばなければならないことを知ることができる。この視点から、現在の教団組織を改革する組織論に向かうこともできるだろうし、現在の教団組織に相応している悪平等論や差別即平等論、ひいては精神主義と、それらの持つ無自覚的イデオロギー（「安芸教区点検糾弾会第四回回答書」では、「没社会性イデオロギー」と表現した）を批判することもできるであろう。<sup>51)</sup>

#### (6) 現代日本の人権抑圧状況と「教団内真俗二諦」

現代において初めて日本は基本的人権条項をもつ憲法を獲得した。それにもかかわらず、教団内においてさえ

も、天皇・靖国・神社問題を、信仰の課題としてオープンに論議することが困難な状況にある。信教の自由・思想信条の自由・表現の自由を抑圧する社会的圧力（多くの真宗信者を含む）の中で私たちは生活している。だから、この憲法を評価するとき、親鸞聖人の国家観、蓮如上人の「王法」観、存覚師の「皇恩・神国」観、広如上人の「真俗二諦」教義、勝如上人の「聖戦」教義のそれぞれを検討して、保障されたはずの人権の意味と現実の抑圧の意味とを考える必要があると思う。<sup>8)</sup> 人権を抑圧する国家と教団の問題の現在を、蓮如上人からも学ぶことができるに違いない。

## 五、蓮如上人の評価

以下本稿においては、蓮如上人を被抑圧者の立場から読み直すことが可能かを考察したい。蓮如上人の立場についてはさまざまな見解があるが、歴史学の成果も借りてその立場をできるだけ明らかにした上で、抑圧されたものの立場から読み直す営みを検証する。

### (1) 蓮如伝説の扱い方について

#### — 安芸教区の事例

一九九六年度の安芸教区基幹運動推進委員会総会にお

いて、筆者は、蓮如の伝説の扱いについて問題提起した。その年、前進座による「蓮如」公演が計画され、安芸教区実行委員会が公演において配布するパンフレットを作製したのであるが、筆者は、その実行委員会の一メンバーからパンフレットの一部に問題があることを指摘され、さらに彼の問題提起が実行委員会において真面目にとり上げられなかったことを知った。そして、パンフレットの発行者が「安芸教区」となっていることもあり、急速質問したわけである。

質問内容は、「蓮如伝説」という記事についてのものだった。すでに教区への事前の電話連絡などにより、当初問題になった箇所（嫁おどし肉付きの面の伝説で、まるで念仏が呪文であるかのような描き方になっている点）は適宜変更され、また、教区相談員などの自主的な記事検討の結果、『御文章』（御文）が「伝説」とされていた誤謬の訂正もなされていたが、そもそも何のために、どのような成果を期待して、このような「伝説」を現代に蘇らせようとするのかが明確でなかったのである。パンフレットには、他に、「腹ごもりの聖教」の伝説が「殉死」伝説として、「鹿子の御影」の生母伝説（史実？）とともに載せてあった。

嫁おどし肉付きの面の伝説は、嫁の吉崎御坊での聴聞



に反対する姑が、般若の面を被って嫁を脅して吉崎詣りを断念させようと企んで実行したところ、面が外せなくなったが、吉崎の蓮如上人のもとに詣り念仏すると不思議にも面がとれたという物語である。腹ごもりの聖教の伝説は、吉崎大火のとき、親鸞聖人直筆の教行信証の一卷を救い出すため、燃え盛る火中に飛び込んだ僧侶が、生還できず、その一卷を腹を割いて中に入れて焼失から守った、という物語である。これは、権力者に教えの正しさと弾圧の不当性を説き続けて刑死した住蓮安樂などの殉教と比較すれば分かるように、純粹な殉教物語ではないし、また、親鸞聖人の聖教観を示す伝説ともかみ合わない。生母伝説は、蓮如上人が六歳のとき、父親に正室が嫁入りすることになったので、生母は上人の絵像を記念にして、行方をくらましたという伝説である。どの伝説も、封建制に矛盾しないかたちで語られたものである。<sup>99)</sup>

普遍的生き方を求めたとしても、歴史の制約から自由でありえないのは当然のことであり、その点をここで問題にしたわけではない。あくまでも、現代において語る意味を明らかにせずに伝説を広める、現代の僧侶の意識を問題にしたのである。歴史的事実の場合、史料の書き手の立場や意識の問題が残るとしても、客観性を云々す

ることができ、伝説の場合、当時の社会意識を探る資料となりうる。しかし、それらの意識が宗教的眞実を伝えているか否かが、現代の僧侶にとっての第一の関心事であつてもよいのではないか。

蓮如上人を評価する際にも、同様の観点が必要であると考えられる。さもないと、鑽仰したつもりが、かえって上人をおとしめることにもなりかねない。その恐ろしさを、現代において封建社会の伝説をそのままに語る問題が示唆していると思う。

## (2) 歴史学の成果による蓮如上人の実像探求

蓮如上人は、眞宗の教義を「信心正因称名報恩」というかたちで広めた宗主として知られている。私たちは、すでに、唯円が「本願を信じ念仏を申さば仏に成る」と、簡潔に眞宗教義をまとめたことを知っている。このような単純化(平易化<sup>100)</sup>)の陥りやすい欠陥として、親鸞聖人の示された念仏を口称念仏のみ(厭うしるしをもたらない称名)に不当に限定して受けとめる問題がある。

蓮如上人に対する現代の評価は、おおよそ三タイプに分類することができるように思える。第一は、教団繁栄を確立した「中興の祖」という評価であり、教団の公式見解でもある。<sup>101)</sup> いわゆる蓮如鑽仰論、あるいは護教論、教団中心主義である。この主張は現在の教団の枠組みを

保守しようとする立場の人に多く見られるようである。

- (1) 蓮如上人の信心と親鸞聖人の信心は、共に「如来より賜りたる信心」であるから、同一である。あるいは、信心の同異を云々する立場は自らを仏の立場に置く思い上がりである。
- (2) 実践的には、「平座」で法談され、「ものをいへ」と話し合い法座を提唱されたのは、御同朋の精神の具体化である。
- (3) 蓮如上人は、親鸞聖人の教えの真髄を、庶民に分かりやすいように簡潔に「信心称報」とお示し下さった。したがって教えも同一である。
- (4) 「王法為本」を積極的に掟で示されたのは、ごく限られた期間でしかない。このことは、「王法為本」の指示が便宜的なものであったこと、本心からではなかったと意味する。本心は「信心為本」であった。
- (5) 蓮如上人がいなければ、親鸞聖人の教えも途絶えたことだろう。「蓮如」と呼び捨てにするのもつたいないことである。もし蓮如上人を批判・非難するのなら、本願寺教団から出ていくべきだ。
- (6) 「五障三従」説よりも、「女人成仏」説を重視し、「われら」という表現の方を重視する。

というようになるのだろう。この中から、私たちはこれまでの研鑽の成果（伝統教学）を選び出し、観念論を取り除き、運動につながる教学に組み直す必要があるだろう。実践から伝統教学を問い直す営みが求められている。蓮如上人鑽仰のためには、たとえば、「平座」という実践がどのように御同朋の社会をめざす信心と切り離せない形で行われたかを、他の教団運営の実際（一門制など）との関わりで、文献的に証明する努力が必要である。

第二は、親鸞聖人からの変質・逸脱として蓮如上人を捉える批判的見方である。親鸞教団を回復するための教団改革のうえで蓮如上人の信仰論・社会論が障害となっていると考える人、蓮如上人の教えは原理的に実践（運動）をもたらさない観念論であるから有害無益であると考ええる人、したがって原理主義的立場の人の主張であることが多いようである。さまざまな論点があるが、

- (7) 変質・逸脱の証拠は、神祇観と権力観に主として認められる。具体的には、本地垂迹説の採用（覚如・存覚からの引き継ぎ）と、王法仏法論、とくに「世間通途」という表現にみられるように、社会的実践における無原則性（これは蓮如独自の主張）とである。親鸞には本地垂迹説も、権力に対する無原則性も見られない。民衆を権力に従属さ

せる祭政一致の民族宗教に絡めとられたのが覚如以来の本願寺であり、蓮如も例外ではない。これが自律的信心から他律的信心への変質のあり方である。

- (8) 同じことば（たとえば、「往生」）を使用してゐるからといって、信心も同じだというのはあたらない。親鸞の往生思想から、人間の尊厳を回復する社会的実践がもたらされるが、蓮如の思想からは、ただ死後往生の願望のみが肥大するにすぎない。つまり、エゴイズムの宗教に変質している。このことは、蓮如が現世を無常感一色の世界（一時的快樂の世界）、浄土を永遠の快樂の世界として描いていることと対応する。従って信心も異なることは言うまでもない。

- (9) 「五障三従」の女性差別の思想が顕著である。「おとしめて救う」という有り難くない構造を蓮如の救済論は保持し、「五障三従」を強いる差別者側（男性）を免罪している。これは蓮如が権力側（差別者）の立場に立っていたからに他ならない。

- (10) 「守護・地頭を疎略にすべからず」などという掟は、蓮如自身が年貢を取り立てる立場にあった

ことの正当化であり、宗教的水準のものではなく、世俗的にも問題がありすぎる。これを便宜的なものであるから本音ではない、と言って蓮如を弁護しようとするのは、余りにも宗教家らしくない評価である。宗教家は五百年千年単位では簡単には覆らない主張をするはずである。

そのほか、蓮如鑽仰派に対する批判として、次のものがある。

- (11) 蓮如には、自らのことばで語る主体性があつた。蓮如鑽仰者はそれを学ぶべきである。

- (12) 蓮如が便宜的一時的な言辞によって門徒を欺いたのだとすれば、それがなぜ許されるのか、明確に説明するべきである。

- (13) 女性差別の文章が蓮如の本心でないとすれば、なぜ、生涯言い続けたのか。また、男性に対する弾効のことばがない事実をどう説明するのか。

- (14) 蓮如はすでに歴史的使命を終えている。いまだら蓮如を引きずり出して利用すべきではなく、歴史的人物として扱うべきだ。

私たちは、この中から、運動の観点からのさまざまな蓮如批判を知ることができる。(7)(8)(10)については、すでに述べた「四、蓮如上人を論ずる立場」に関係するだろ

う。私の論点は、近代真俗二諦教義の本質が二元論である限り、その実践的原理である恩と報恩の思想、特に真宗信仰からは基礎づけられない「皇恩」「神国」思想の検討を、蓮如批判の前に行うことが重要であること、掟における「内心」と「外相」の二元論は教団の対外的論理の問題であること、その場合、支配者観の分析が決定的に重要であること、教団の組織内論理（ここでは信心の問題をありのままに問答することが求められる<sup>16)</sup>）としては宗教的平等と身分差別の「教団内真俗二諦論」に注目すべきであること、などである。

第三に、蓮如上人を歴史的に位置づけようとする試みがある。擁護・批判の評価をする以前に、当時の社会の中の蓮如上人像を、史料を読み解くことによって描こうとする立場である。最近では金龍静氏の『蓮如』が出版されている<sup>17)</sup>。ただし、現在、この試みは過去の諸説の見直し段階であって、未だ定説と呼べるものが現れていないようである。

以上の三つの立場のうち、蓮如上人の宗派の量的拡大を説明するのは、主として第三の立場である。金龍氏は、

- (15) 戦乱の世における救済の方途、すなわち、いのちの助かる道（＝現世利益）でも、悟る道（＝自力修行）でもない、第三の、救われる道（＝他力

救済）の提示

(16) ①唯一の本尊と宗祖の設定、本尊・宗祖の像の制定と開放、および宗主・宗祖との直接的対面性的設定、というシンボル操作

②シンボル操作に連動する、本尊・宗祖への報恩謝徳に収束する生活実践の型の形成

(17) 「直參制」という宗主との直接的帰属関係の設定および「一家衆」という宗主一族のネットワークの設定による組織の確立

などを描写して、中央集権的宗派を自覚的に形成した、「宗主」としての蓮如上人像を描いて、説得的である。専制と合議とを巧みに組み合わせた「一揆的構造」が、求心力を持ったのだろう<sup>18)</sup>。以上の第三の立場から描かれた蓮如上人像は、中央集権的宗派の宗主として、「中興の祖」であるという第一の護教的立場とも矛盾せず、また、親鸞聖人からの逸脱（祭政一致の民族宗教のレベルへの墮落）ゆえに、当時の社会に量的に受け入れられたという第二の批判的立場とも矛盾しない。蓮如上人の実像を探る上で有益であろう。

ただし、この立場に立つ諸主張を評価することは思ったほど簡単ではない。蓮如上人の時代の史料を読み込むことは歴史家でないと難しいし、史料は蓮如上人の一生

のごく一部しか伝えていないからである。<sup>99</sup>だから、私たちは、歴史家のもたらした成果を参照しながら、自身自身の蓮如上人像を構成するしかない。つまり、まず蓮如上人の生きた時代の特徴をつかみ、その上で、蓮如上人の宗教思想を論じることが、今のところ妥当であるように思える。従って、第三の立場は、直接に実践と連動する立場に連なるわけではない。

このほか、蓮如上人を論じる立脚点に着目した分類も可能である。その場合、親鸞主義か蓮如主義か、原理主義か現実主義か、個人主義か教団主義か、解放の教学か伝統教学か、実践の教学か訓誥学的教学か、などの立場の違いを考えることができる。

### (3) 抑圧された者の立場からの蓮如上人像

上に述べたように、蓮如上人には「(この身・この世を)いとうしるし」をとまなう念仏の実践性を示すことが見いだされない。蓮如上人は、念仏については「報恩」の念仏しか語っていないのである。蓮如上人は親鸞聖人の念仏を不当に狭く受け取ったのか、あるいは「報恩」の念仏に親鸞聖人の示された念仏のすべてを込めたのか、意見の分かれるところであろう。したがって、ここに蓮如上人の親鸞聖人の教えの継承者としての立場を評価するキーポイントがあると考えられる。

ルベン・アビト氏は、キリスト教における「解放の根本構想」の四つの要因を、(1)実践の場にいる人々から生み出されたこと、(2)現状の構造分析を、社会・政治・経済などの要素を含め、最も犠牲となっている人々(被抑圧者)の側から行うこと、(3)現状に照らして聖書を共同体で読むこと、(4)聖書に照らして現状から言われていることを整理して理論化し、その理論で現状に対応する実践を導き出すこととし、この四つの要因の循環が解放運動となるとしている。<sup>100</sup>アビト氏に呼応して玉光氏は浄土真宗における解放の教学の可能性を論じている。<sup>101</sup>解放の教学を論ずる上で有効な枠組みであろうから、この枠組みから蓮如上人を論ずることができるか考えたい。玉光氏は真宗の運動論を構築する立場の人としてはほとんど唯一人、蓮如上人を肯定的に評価しているから、彼の立場を見ておきたい。

### (3-1) 一向一揆

玉光氏によれば、「蓮如という人は徹底して運動としての親鸞ということを追求していった人」である。なぜなら、「蓮如の教えの中からの激しい一向一揆などが起こった」からである。だから、「字面通り読めばまさに体制ベッター、この世ベッターの姿勢としか読めない」『お文』(御文章)を読み直すと、王法為本などの

掟は「浄土真宗の信心を生きるものは何を考えているかわからないような人間になれ」「その集団にはあらゆる人間を巻き込め」と読み込める。<sup>119</sup> 一向一揆に苦しめられた戦国大名、その後の「徳川幕藩体制は、その政策のもっとも重要なものとして、一向宗対策に力をいれ」浄土観の転換を促し、「徹底して浄土というものを死後の世界におしやっつた」結果、「浄土真宗は現生不退ということを放棄した」のであり、現在に至るまでその呪縛から解放たれていない。<sup>120</sup>

以上の氏の主張から、氏が蓮如上人を親鸞聖人の最も良き継承者と捉え、一向一揆を被抑圧者の解放運動と捉えていることが分かる。従って、蓮如上人の教学は実践を導き出すものであり、解放の根本構想の第四要因と第一要因とを充足することになる。

ただし、蓮如上人が、その当時聖書に匹敵するどのようなテキストをどのような方法で読んでいったのか、必ずしも明確に語られていない。また、蓮如上人が残したテキスト（お文）を虐げられた人々の立場から読み込む作業の経過が分からない。たとえば、次のような疑問がある。

(a) 氏が評価する一向一揆は何から誰を解放したのか。最も虐げられた人々は、その中でどのような

生きたのか。

(b) 蓮如上人はじめ戦国時代の宗主はむしろ一揆を抑制する立場に立つ方が多かったというが、本當に共同体でテキストを読み、その実践的理論集として『お文』が出されたのか。

(c) 中央集権化と解放運動とは矛盾しないのか。蓮如上人没後、一門を率いる新しい支配者としての本願寺は、戦国大名と同等の地位にあったというが、その立場は、親鸞聖人と宗主への忠節を要求するものであり、真の解放とは方向が異なるのではないか。

### (3-2) 講

次に、氏は、蓮如上人の時代の「講」を、「人びとと一緒に生活をし、聖書を読みながら、その状況にはどういふ問題があるか」を分析し「解放のためには、どうしたらいいだろうか」ということを、みんなが対等の立場で一緒に考えて責任をとって行動に移す。その際、神学者もメンバーの一人として参加して、その共同体の中でできあがってくるものを少しずつまとめていく」という性格の共同体であるとする。<sup>121</sup> これは、解放の根本構想の第三要因にあたる。

しかし、蓮如上人自身は、本當に対等のメンバーの一

人だったのかという疑問がすぐに湧く。講におけるテキストは蓮如上人の『お文』であろうが、聖書に匹敵するテキストでありえたのだろうか。講のメンバー相互でさえ対等かどうか疑わしいが、<sup>90</sup> テキストを書いた蓮如上人は、指導者どころか救世主に相当しなければならぬのではと想像される。その後の歴史は、宗主の「破門権」「後生御免権」の確立、すなわち救世主（生き仏）化を示しているが、そのどちらも蓮如上人の事蹟に見られる。真宗教団の一門支配と勢力拡張に努力した「宗主蓮如」像と、共同体の一員として共に学ぶ蓮如上人像はなかなか一致がたい。

さらに、共同体の問題は、解放運動の組織化と連帯の課題へと広がる問題であろう。私たちがどのような共同体をめざして蓮如上人を読むのが問われる。

### (3-13) 王法と仏法

また、解放の根本構想の第二要因については、氏は次のように述べる。

親鸞聖人の「首の飛ぶような念仏」の実践と、弾圧する世の中をいのかえす作業と、権力者をあてにしない布教、すなわち「権力と念仏との緊張関係」を、蓮如上人は、「王法と仏法という言い方で」示しており、「蓮如の時代というのは、権力と仏法者、特に一向宗の人た

ちとの間には常に緊張関係があった。その中で、王法と仏法の関係を、蓮如は再三強調した」のだが、「今は、王法との間には全く緊張関係はない。むしろ王法を助けるような形になっている状況の中で、蓮如の言葉をそのまま読むということは、蓮如の意図とは全く違うことになるだろう」と。<sup>91</sup>

これは、蓮如上人の権力者との距離の問題と私たちの権力者との距離の問題を共に問うものであり、私たちの問題意識と同一である。ただし、親鸞聖人と蓮如上人の距離がこのように近いものは、再考を要するだろう。

蓮如上人の後継者たちは江戸時代末期に至るまで、「王法と仏法という言い方」では、「念仏に導かれる実践活動」という課題を積極的に語っていない。むしろ、仏恩報謝の念仏は称名に限定され、その結果、後世を願う類名しつつ国法や世間の道徳を遵守する念仏者という類型が作り上げられていった。つまり、教団の歴史上、蓮如上人は、つねに掟書きにある「信心為本」と「王法為本」とを同時に説く宗主として理解されてきたのである。ここにおいて、蓮如上人の「王法為本」の掟は、困難な時代の妥協の産物ではなく、いつの時代においても遵守すべき規則へと意味が変質したと言えよう。この変質は蓮如上人自身によってすでに用意されたものなのか、

あるいは後継者たちの誤解によるものなのか。

(314) 後生の一大事

また、「後生の一大事」を、教団の差別の歴史を課題として担う責任主体を明らかにする言葉であると、氏は理解する。『御文章』二帖一通の「ただ今生にのみふけりて」と、「つねの人のならひなり」に注目し、この常の人の習いとしての「今生にのみふけりて」生きる生き方を「今よければ私よければこがよければ」という感覚です」とまとめ、それに対する「後生の一大事」を「過去のことに対して責任を持って現在を生きる。未来のことに対して責任を持って現在を生きる。それと同時に隣国、第三世界のことに対して責任を持って、ここで、今を生きるということである。そのことを蓮如は『後生の一大事』と述べています」と述べている。<sup>86</sup>

「今生にのみふけりて」を快樂主義の一種として捉えるのには賛成である。蓮如批判派は「無常感」を問題にするが、現在の快樂を追求して無常（老病死）を見ようとしないう態度から脱しようとするのは、釋尊以来の仏教の無常觀の基本であるから、これをもって仏教からの逸脱とすべきではない。また、「永生の樂果」という表現がこれに関して問題となるが、さとりをこのように表現する真宗の歴史の中で理解するべきである。<sup>87</sup> ただし、

還相廻向についての言及がほとんどないこと、現生不退の念仏者の実践である報恩の称名について具体的教示がないことから、玉光氏のように受け止める「後生の一大事」が、蓮如上人が述べる「後生の一大事」と一致するかどうかは、さらに検討を要する。私たちが現在、蓮如上人を実践的課題との関連で読むときには、玉光氏の読み込みが指針を与えてくれることは間違いないだろう。

(315) この項のまとめ

以上の簡単な考察から分かるとおり、蓮如上人を解放の教学の立場から読み解こうとする試みの難問は、教団の宗主の立場との矛盾が乗り越えがたい点にある。一方蓮如上人自身も、当時の教団の実状と信仰の乖離に悩んでいる。このような悩みをかかえた蓮如上人には、魅力的なことが色々あるので、何とかそれを運動の中で生かしたいものであるが、私たちは、玉光氏が最初に語った前提（蓮如という人は徹底して運動としての親鸞ということを追求していった人）から見直し、親鸞聖人の立場を読み解きながら蓮如上人を読み解く作業をする必要がある。



## 六、まとめ

昭和六十三年

基幹運動とくに同朋運動の視点から、近代真俗二諦教義につながるといわれる蓮如上人の王法観を採ったが、歴史認識の必要性を今更のごとく感じる。

実践的課題としての権力者の恩恵と権力者への奉仕の観念（「皇恩」「神国」観）は、蓮如上人にはみられなかった。むしろ、教団内で宗教的絶対平等と身分差別とが共存している「教団内真俗二諦」ともいふべき状況が、その後の教団と国家を見てゆく上で課題となることが分かった。したがって、第一に近代の真宗教義の中の「外教邪偽の異執」を別出してゆき、第二に「教団内真俗二諦」をもたらず「信心」の矛盾を明らかにしてゆくといふ、二段階の批判が有効であろうと考えられる。

蓮如上人を虐げられた者の立場から読み込む作業はまだ始まったばかりである。これから続けられるべき作業であると考える。

## 《参考文献》

ルベン アビト、玉光 順正

「二九八九」 『聖書と親鸞の読み方』明石書店

ルベン アビト

「二九八九」 『聖書を読む』「アビト・玉光一九八九」

井上 鋭夫

「二九六三」 『専修寺教団の確立』「真宗の発展と一

揆の必然性」(赤松俊秀・笠原一男編『真宗史概説』平楽寺書店、一八九―二〇八

頁)

梯 實圓

「二九八八」 『真俗二諦論について』(教学研究所編

『真俗二諦』、本願寺出版社)

河田 光夫

「二九九五」 『河田光夫著作集・第三巻 親鸞の思想

形成』明石書店

川本 義昭

「二九九六」 『思想主体の無化装置―『真俗二諦』』

(「山崎編一九九六」)

## 《略号》

真聖全 『真宗聖教全書』全五巻、興教書院

註釈版 『浄土真宗聖典(註釈版)』本願寺出版部、

神田 千里

〔一九九五〕 『信長と石山合戦 中世の信仰と一揆』

吉川弘文館

北西 弘

〔一九六三〕 「室町初期における真宗の発展」存如・蓮如の布教（赤松俊秀・笠原一男編『真宗史概説』平楽寺書店、一一三—一二九頁）

蓮如の布教（赤松俊秀・笠原一男編『真宗史概説』平楽寺書店、一一三—一二九頁）

平田 厚志

〔一九九六〕 「近世本願寺教団における『真俗二諦』思想の形成」（『山崎編一九九六』）

金龍 静

〔一九九七〕 『蓮如』吉川弘文館（歴史文化ライブラリー21）

リ―21）

金龍 静、左右田昌幸

〔一九九七a〕 浄土真宗教学研究所・本願寺資料研究所「史料でたどる蓮如上人の生涯(1)」（『宗報』平成九年四月号）

浄土真宗教学研究所・本願寺資料研究所「史料でたどる蓮如上人の生涯(1)」（『宗報』平成九年四月号）

浄土真宗教学研究所・本願寺資料研究所「史料でたどる蓮如上人の生涯(6)」（『宗報』平成九年九月号）

〔一九九七f〕 浄土真宗教学研究所・本願寺資料研究所「史料でたどる蓮如上人の生涯(6)」（『宗報』平成九年九月号）

浄土真宗教学研究所・本願寺資料研究所「史料でたどる蓮如上人の生涯(1)」（『宗報』平成九年四月号）から「同(8)」（『宗報』平成九年十一月十二月合

〔一九九七a―h〕 浄土真宗教学研究所・本願寺資料研究所「史料でたどる蓮如上人の生涯(1)」（『宗報』平成九年四月号）から「同(8)」（『宗報』平成九年十一月十二月合

〔一九九七a―h〕 浄土真宗教学研究所・本願寺資料研究所「史料でたどる蓮如上人の生涯(1)」（『宗報』平成九年四月号）から「同(8)」（『宗報』平成九年十一月十二月合

〔一九九七a―h〕 浄土真宗教学研究所・本願寺資料研究所「史料でたどる蓮如上人の生涯(1)」（『宗報』平成九年四月号）から「同(8)」（『宗報』平成九年十一月十二月合

〔一九九七a―h〕 浄土真宗教学研究所・本願寺資料研究所「史料でたどる蓮如上人の生涯(1)」（『宗報』平成九年四月号）から「同(8)」（『宗報』平成九年十一月十二月合

〔一九九七a―h〕 浄土真宗教学研究所・本願寺資料研究所「史料でたどる蓮如上人の生涯(1)」（『宗報』平成九年四月号）から「同(8)」（『宗報』平成九年十一月十二月合

併号)

玉光 順正

〔一九八九〕 「親鸞を読む」〔アビト・玉光一九八九〕

中島 法昭

〔一九九六〕 「『真俗二諦』論の現在」（『山崎編一九九六』）

九六）

本多 静芳

〔一九九六〕 「近世本願寺教団における『真俗二諦』思想の形成」（『山崎編一九九六』）

編一九九六）

満井 秀城

〔一九九六〕 『蓮如教学の思想史』法蔵館

編一九九六）

毛利 勝典

〔一九九六〕 「近代における真俗二諦論の成立」（『山崎編一九九六』）

山崎 龍明

〔編一九九六〕 『真宗と社会 「真俗二諦」問題を問う』大蔵出版

〔編一九九六〕 『真宗と社会 「真俗二諦」問題を問う』大蔵出版

〔編一九九六〕 『真宗と社会 「真俗二諦」問題を問う』大蔵出版

〔編一九九六〕 『真宗と社会 「真俗二諦」問題を問う』大蔵出版

〔編一九九六〕 『真宗と社会 「真俗二諦」問題を問う』大蔵出版

〔編一九九六〕 『真宗と社会 「真俗二諦」問題を問う』大蔵出版

〔編一九九六〕 『真宗と社会 「真俗二諦」問題を問う』大蔵出版

## 《註》

(1) 親鸞聖人の主著『教行信証』、蓮如上人の帖内『御文章』（御文）には、「仏恩」と「師恩」のみ説かれていた。二人にとつては、あくまでも浄土真宗のみが真理であり、浄土真宗に基づく活動のみが、仏教徒の必然的活動である。従つて「報恩」が特定の人物に対する奉仕の観念を伴うことはない。

親鸞聖人は、『皇太子聖徳奉讃』（真聖全、二、五四〇頁）において、『憲法十七条』の第二条・第五条に基づいて、国家の理想を三宝帰依を根幹とする公正な国家（念仏を弾圧し、虐げられた人々の訴えを聞くうとしない、利益「賄賂」優先の政治と社会がもたらす不正を、敢然とただす国家）に求めている。「河田一九九五」三八二―三九二頁参照。しかし「親鸞は、ついに、聖徳太子をも、その国家をも、現世における現代から未来につながる世界の中に発見できずに終わったのである」（「河田一九九五」三九二頁）

しかし戦国期には、「身命を顧みず」本願寺教団（宗主と組織）に忠節を尽くすことを信者の理想として提示する論理として、師恩（親鸞聖人の恩）が強調された（「河田一九九五」二二頁、三九一―四〇頁、一六〇

―一六二頁）。だが、国王の恩は述べられることがない。蓮如上人の王法に対する態度の影響であろう。なお、この時期の消息と、明治以後の「皇恩」を強調し「皇国の忠良」を要求する消息とは、恩を強調して忠節を求める論理が共通している。この意味では、一向一揆の論理（およびその後の本願寺教団の論理）と絶対天皇制の論理とは構造が似ているといえる。忠節を拒否する場合、門徒は破門され、臣民は「非国民」と呼ばれて、排除された。

一方、存覚師は『六要抄』（真聖全、二、四一八頁）において「外教邪偽の異執を教誡せば」（註釈版、四二九頁）以下を註釈して「これらは皆、邪神に事うるは損あつて益なきことを誡しむ。権社においてはこの限りにあらざるか。なかんずく我が朝はこれ神国なり」（原文漢文）と述べ、親鸞聖人の神祇観から逸脱するのみならず、国家観からも逸脱する。そして、『破邪顕正抄』（真聖全、三、一七三頁）において、「世々にかうぶりし国王の恩よりは、このところの皇恩はことにもし、世間につけ出世につけ、恩をあふぎ徳をあふぐ、いかでか王法を忽緒したてまつるべきや。いかにいはんや（中略）惣じては公家関東の恩化なりと信じ、別しては領主地頭の恩致なりとする。公私につ

けてさらに違背の儀なし」と述べ、仏恩と皇恩などの支配者の恩とを並列して、蓮如上人と一向一揆を飛び越えて、近代真俗二諦教義（皇恩と国家秩序への従順の要求）に直結している。「列祖済息抄」六七（真聖全、五、七七八頁下）を参照せよ。

近世（一八三八年）において明確に仏祖の恩と支配者の恩（公儀之御仁沢）を並列した例が「平田一九九六」一三二頁に引用されている。明如上人消息（真聖全、五、七七七頁上）には「良政をしき」仏法を「護持」する「国王・大臣」であるという治政の条件がついているので、厳密には、この消息に基づき仏教弾圧の悪政に対しては革命（たとえば、護法一揆）を起こすことも可能であるといえるが、現実には教団は「神国」を護持する側になっていた。

なお、「四恩」については、「慶安年中」（一六四八―一五二）の奥書がある消息に「念仏の行者可敬慎法」の第四として、「四恩を忘るるなかれ。その四恩とは、一には父母の恩、二には三宝の恩、三には国王の恩、四には衆生の恩これなり」とある（真聖全、五、七四六―七頁、原文漢文）。これに加え、西吟（一六〇五―一六六三）、仰誓（一七二一―一七九四）の四恩思想、西吟、性海（一七六五―一八三八）の国恩思想が

「平田一九九六」一〇〇―一〇一頁、一一六頁、一二九頁に紹介されている。「国恩」の考え方は、存覚師の「神国」観（真聖全、二、四一八頁）にさかのぼり、教団内差別を合理化する近世の「神国」観につながるであろう。「本多一九九六」七九―八〇頁、九二―九三頁、「毛利一九九六」一九六―一九九頁を参照せよ。

(2) この点で、梯實圓氏の真俗二諦教義の評価を肯定する訳にはいかない。「明治以後の二諦説」（「梯一九八八」三〇―三六頁）における氏の主張にたいする以下の六点の疑問による。

第一点。氏は、まず「これはある意味では、ずいぶんしたたかな学説だと思っんです。つまり政治権力がどう変わろうと、真宗そのものは変わりなく存続できるようになっているわけです」と言い、俗諦の内容を無視して、したたかさのみを強調する。だから、氏の捉える真俗二諦説の目的は、真宗という教団が中身はどうであれ存続することだけであり、教団の中身、すなわち真俗二諦説を受け入れることによる信仰の変容（たとえば、親鸞聖人、蓮如上人の教えにない「皇恩」を、教義の内容として急に持ち出すこと）は問題とならないことがわかる。これが当時の教団の論理である

ことは認められるが、現在この論理を肯定的に評価することが信仰者の態度とは思えない。蓮如批判者の言う「世間通途」のあり方そのものである。

第二点。また、「俗諦の内容において、随順すべきものが徳川将軍であれ、天皇であれ、民主主義の憲法であれ、別に問題にならないわけです」と言って、ご都合主義・便宜主義（生活規範との関わりをまったく欠いている信心の肯定）を真宗の特徴として認め、蓮如上人からさえも逸脱する。蓮如上人には、信仰と切り離せない生活規範、すなわち、神祇不拝や物忌み不要があった。だから、決して諦（真実）として神を拝することはなかったはずである（ちょうど阿弥陀仏以外の諸仏諸菩薩を絶対に拝まなかったように。弾圧「誹謗・謗難」を避けるため「世間通途の義に順じて」（註釈版、一一五九、一一六一頁）という理由で、物忌みと同様に、対外的には信仰の問題を前面に出さないことが勧められたが、もちろん神を拝せよとは指示されていない。教団内部の論理としては「諦」として従うことができないし、その必要もない。『御文章』一帖九通（註釈版、一〇九七頁）参照）。だから明治初期の真宗学者は国家神道は宗教にあらずという御用教学を用意して、蓮如上人流神祇不拝との矛盾を糊塗

したのであるが、当時においても現代においても国家神道が天皇とその先祖神、天皇のために死んだ軍人を神として拝ませる宗教であることは明らかである。しかし、徳川将軍も民主主義憲法も、神として拜まれることを全国民に要求することはない。だから、このような相違を無視して「別に問題にならない」としか言わない氏の、真宗学者としての宗教感覚が問われるのである。

第三点。第二点で示した逸脱の必然的帰結として、「明治維新のとき、本願寺教団は、わりあいとうまく（時流に）乗っていたようです。勤王派の僧侶が多かつたし、明治になってすぐに、明治天皇が大阪の津村別院へ行幸になられた時も、広如上人は、新門さまと共に陛下に拝謁されました、そこで忠節をつくすことを誓われまして、俗諦の内容として勤王の旗印をかかげた消息が発布されるというわけでございます」と言って、時流に乗って天皇に「忠節をつくす」ための、真宗の行動原理あるいは信仰上の根拠が有るのか無いかという問題を無視して、広如上人のご都合主義を持ち上げ、真宗信仰におけるその行動の問題点（以下第四点に引用する文で氏自身が提示）を素道りする。

第四点。だのに、「民主主義体制ができあがりす

と、民主主義的な政治と倫理を俗諦の内容にし、それを真宗の教義で正当化していくというふうなことになるわけでございます。この辺に従来の真宗学者、あるいは真宗教徒の俗諦におけるあまりにも自主性のなさが問題になるのでございます」と、今度は真宗学者たちの「自主性のなさ」を批判する。真俗二諦教義の「したたかさ」(第一点参照)を強調し、無原則性(第二点参照)を特徴として挙げながら、ここでなぜ、その真俗二諦教義の必然的結果である「自主性のなさ」を問題にするのだろうか。あまりにも節操のない論理展開である。氏の問題意識が何に由来するのか、氏は明確に語るべきである。また、「民主主義的な政治と倫理」を俗諦として「正当化」する「真宗の教義」とは何なのか、寡聞にして知らない。「民主主義的な政治と倫理」の定義と併せて教えて頂きたいものである。

第五点。もし第四点が氏の真宗に対する批判であるならば、氏は、「真宗学者」や「真宗教徒」一般ではなく、「俗諦における」「自主性」を決してもたらない(「俗諦の内容において、随順すべきものが徳川将軍であれ、天皇であれ、民主主義の憲法であれ、別に問題にならない」)真俗二諦説を、はじめて真宗教

義の中心に据え、信仰のことばに根拠をおかない俗諦の遵守を命令したご都合主義の広如上人(第三点参照)はじめ、その後の歴代の門主をこそ、問題にしなければならぬはずである。最終責任の所在は、教団規則上真宗学者(勸学を含め)を超えて教義の判定権を持つ門主以外にはなく、また、前門主は、門末への最高責任者としての指示(戦前の消息など、真宗教義をねじ曲げた聖戦教義の布教)をそのままにして、いち早く民主主義者を装ったのではないか。前天皇と同様である。なぜこれが氏の視野に入らないのか不思議である。入っていても無視するのであれば、氏の信仰内容が問われるであろう。

第六点。真俗二諦教義の誤りをそのままにしたまま、最高責任者である門主の功績(?)をこそ語れ責任を語らず、全体の責任に帰するこのやり方こそ、天皇制(「絶対」であれ「象徴」であれ)のコピーそのものである。民主主義(氏のいう現代の俗諦の内容)さえも正確に理解しようとする氏と教団の現状を暗示している。これが親鸞聖人がめざされた御同朋の社会であろうか。氏の見解を伺いたいものである。

まさしく問題になるのは、「従来の真宗学者」のみならず、権威主義のご都合主義者の梯氏自身であった。

そして、それは、氏にこのようなニヒリスティックで無責任な言説を語らせる教団の抑圧性の問題であり、また、教学上これらをなんら自身の課題にすることができない教団の苦い問題でもある。

中島法昭氏による「梯一九八八」への批判が『中外日報』（一九九三年十一月十二日および十一月十五日付）に掲載されたとのことであるが（中島一九九六三四一頁）、筆者未見。なお、真俗二諦の課題が天皇制の問題であることを論じているのに、「川本一九九六」二七四頁、三〇一頁がある。また、前天皇との類似性を含め前門主の変わり身の早さも紹介している（「川本一九九六」三〇三―三〇四頁）。

- (3) 「満井一九九六」（一三四―一三五頁）は、蓮如上人の王法仏法論は王法と仏法の区別に重点をおいたものであって、当時としては異例のものであるという点を論じている。蓮如上人は、註(1)で示した存覚師の「皇恩」「神国」の思想を採用していない。

- (4) 『御文章』一帖十通（註釈版、一〇九九頁）、十三通（註釈版、一一〇三頁）では、「一心一向」が純粋な形で示されているが、二帖一通（註釈版、一一〇八一―〇九頁）では、「神をおろかにすべからず」が掟として加わり、二帖二通（註釈版、一一一頁）になる

と、掟を守る理由付けとして「弥陀一仏の功德の中に全ての神がこもる」を挙げる。二帖三通（註釈版、一一三頁）になると、初めて本地垂迹説が神観の基本となつて、護法神という神観が唐突に加わり、三帖十通（註釈版、一一五三頁）では、それに加え、「阿弥陀仏を信じるだけで、全ての神を信じたことになる」という、これまでとは異なる論理が出てくる。帖内『御文章』では、他に一帖九通、二帖六通、九帖十通、三帖十三通が神に言及する。この全ての例において、阿弥陀一仏のみを信じ、他の仏・菩薩・神を信じず拝まないことは一貫している。蓮如上人の本地垂迹説は存覚師の説（『六要抄』真聖全、二、四一―八頁）によっているが、最後まで「権社につかえる」ことも認めなかった。

(5) 本願寺教団は、家柄に基づく中央集権的宗教教団（蓮如上人から一向一揆の時代に完成した型）であるゆえに、江戸時代国家の富を横取りする有害な宗教（一種の国家内国家）とみなされ敵視されながら、むしろ近代天皇制秩序に近い組織であると見ることができのだが、教団中枢は、ここで、世俗権力からの干渉の回避と教団における自らの権力の維持という目標を優先し、存覚師の神祇観を借りて近代真俗二諦教義

(「恩恵と報恩」という同じ構造により、国家と教団に奉仕する門徒像を流布する教義)を捏造したと見ることが出来る。註(1)参照。

(6) 『御文章』一帖一通(註釈版、一〇八四頁)

(7) 『第四回安芸教区「点検糾弾会」回答書』(一九九六年九月二日付)(二頁)で、「没社会性イデオロギー」を「(1)「生死出ずべき道(後生の一大事)を誤解して、信心の役割を内面と死後の問題を解決することのみに限定し、現生正定聚の活動を実質的に認めない立場をとる。(2)仏法をたてんがための王法仏法論を誤解して、この世での活動をそのときどきの倫理規範に委ねるのが真の念仏者の生き方であるとする。したがって、そのときどきの権力・權威に追従する。(3)その結果、ひとすじの仏道を踏みはずし、念仏の生き方に反する王法(俗諦)優先の非仏教徒の生き方を是とする」とまとめている。教団内二元論が蓮如上人の教団に認められるという歴史学の成果(後述)に従うならば、安芸教区の見解のうち蓮如上人の遺文から導きだした部分を修正しなければならない。

(8) 広如上人の真俗二諦教義は、明如上人消息(「列祖消息抄」(六六)、真聖全、五、七七七頁)に「前住之遺訓」として示されている。勝如上人の聖戦教義は

消息(「列祖消息抄」(八二)―(八五)、真聖全、五、七九〇―七九三頁)に見える。

(9) この伝説の現代的評価について、金龍静氏の見解は筆者の評価とは異なる。氏は、「嫁おどし肉付きの面」を「『機の深信』をよびおこさせる素材」であり続けたと評価し、「腹ごもりの聖教」「源兵衛の生首」伝承を「『いのち』以上に価値のあるものにふれたおもい」を今に伝えているものと評価している(「金龍一九九七」(九九一―一〇〇頁)。「鹿子の肖像画」伝説は、史料が紹介されているが(「金龍・左右田一九九七a」(四五―四七頁)、他の二つの伝説には史料紹介はない(「金龍・左右田一九九七b」)。不思議物語の中の「靈能者」としての蓮如上人伝説については、「神田一九九五」(八四―八七頁)を参照せよ。

住蓮安楽など兄弟弟子の殉教に関する親鸞聖人の言葉は、「罪科を考へず、猥りがはしく死罪に坐す」(註釈版、四七一頁)である。この弾圧事件のとき、住蓮らは、法然上人がたびたび引用した『法事讃』の「見有修行起瞋毒 方便破壊競生怨 如此生盲闍提輩 毀滅頓教永沈淪 超過大地微塵劫 未可得離三塗身」(真聖全、四、二五六頁など)を唱え、念仏彈圧者を憐れんだと言われている。この文を親鸞聖人も同じ文



脈で引用している（註釈版七八七頁、七九〇頁など）。筆者が安芸教区基幹運動推進委員会常任委員会に提出した「要請書」は以下の内容である（原文横書き）。常任委員会では、教学部会などが協議することに決定したが、いまだに答申は出されていない。

国際暦一九九六年六月十七日

「蓮如伝説」（前進座公演「蓮如」安芸教区実行委員会製作パンフレット記事）に関する教区の取り組みの要請

去る一九九六年六月十日、安芸教区基幹運動推進委員会総会において上記「蓮如伝説」の記載の問題を、ご議論賜った結果、以下の結論に達したと存じます。

1. 上演の機会に教区の広報活動を行うことには積極的な意味がある。

2. これらの伝説をそのまま掲載することには問題がある。しかし、大幅な変更は時間的に間に合わない。このため、これら伝説を載せたパンフレットは最小限の変更のみで配布する。

3. その際、読者に誤解を与えないよう、委員長名による別刷りの文書を添付する。文案は相談員の人選による検討者に一任する。

4. 公演当日のオリエンテーションの時間に、パン

フレットの問題について注意を喚起する。

また、ご旧跡においてこの伝説と同じような内容の伝説が語られたとき、僧侶はどのように対応するのかわかるという問題として、教区内僧侶一人一人が考えるべきことであるとの提起があり、これも大方の了承を得たものと理解しております。

問題は、実行委員会の中で一委員の問題提起を問題提起とさえ受け取ることができない僧侶が多かった事実であると存じます。このような現状の中で、たとえ僧侶個々の問題として「広報」したとしても、結果は実行委員会の反応（「細かいことをゴチャゴチャ言うな」「問題が起きたとき対応すればよい」）を大きく外れるものではないことが容易に予想されます。

六月十日に拝見いたしましたパンフレットのコピーをお返しいたしましたので、厳密なものではありませんが、私個人が問題だと考えるのは、おおよそ以下の内容です。ご批判賜り、基幹運動を実践する教団・僧侶へと共に歩みたいと念じます。

#### 問題点

1. 「安芸教区」名で発行したのだから、安芸教区他の活動との整合性と責任の所在を明確にしなければならぬ。とくに、封建的思考に基づく伝

説を有り難がる教区と僧侶という印象を与える内容なので、早急に取り組む必要がある。

2. これらの伝説の現代における意味を明らかにしていない。したがって、何を目的として掲載しているのか分からない（ご文章については現代的意義を掲載？）。これらはいっ作られた伝説なのか？

3. このパンフの読者が伝説をそのまま有り難がることと誤解してはいないか。もしそうなら、読者を蔑視してはいないか？

### 現代において伝説をそのまま語る問題

一、肉付きの面：理想的信心生活の形態がイエ制度をまろること肯定する無意識的イデオロギーを前提として語られています。

1. 不思議の強調は、念仏が呪文であるかのような誤解を与えかねません。迷信と同じ基盤にたった伝説ではないでしょうか？（蓮如はマジシャンか？）

2. 訂正前の伝説は因果応報思想に基づく伝説です。これは悪しき業論と同じ文化基盤をもつものと考えます。

3. この伝説を掲載するにあたり、イエ制度（封建制）にたいする反省がありません。

(1) 伝説は嫁姑関係を前提としています。これは江戸時代・明治憲法下で有効な伝説であって、

現在においては共感を呼ぶものではありません。ですから、この伝説を現代に蘇らせようとする教区の意図が問題になるのです。この伝説を「嫁いじめ」と改心による理想的イエの実現ととらえるとすれば、蓮如の宗教は封建制と不可分のものとなり、現代的意味を持ち得ないでしょう。蓮如上人の五百回会法要のテーマの一つが「家族」なら、とくにこの点には注意を払うべきです。

(2) 現代的神話解釈としては、たとえば次のようにも解釈することができますが、全体構造が上の問題をはらんでいるゆえ牽強附会となります。

面 … 頑なな自我の殻の象徴（神社から借りてきたⅡ地域支配勢力に取り込まれている自己）

嫁いじめ … 人間疎外の象徴（権力社会の支配被

支配関係の反映）

面がとれない…自己疎外の象徴（支配被支配関係の

自己内面化）

面がとれた … 人間性（宗教性）回復の象徴

## 嫁

…真宗により権力社会・自我の殻から  
解放された人格

二、血染めの聖教…聖教に対する殉教という、封建制・人命軽視を賛美する伝説に受け取れます。

(1) 聖教という物質の方が人命より貴重だとする倒錯を賛美しています。

(2) 人命を軽視する献身を理想化して描いています。

これはゆがんだ殉教物語です。例えば住蓮・安楽の死刑物語のように、弾圧に抗して殉教するのが通常の殉教物語です。この伝説の強調によって、献身しない者・献身できない者が排除されるおそれがあると考えるのは考え過ぎでしょうか。私には「非国民」という声が聞こえます。献身を要求する忠孝を理想とする江戸時代・明治憲法下では都合のよい伝説であったと思います。

(3) この倒錯を、何の疑問も抱かず掲載する信心の問題があります。偶像崇拜に通ずる問題であろうかと存じます。空襲下ご本尊をお救いするために焼け死んだ僧侶寺院の美談は、本当に美談でしょうか。むしろ倒錯（偶像崇拜）を強制された犠牲者の悲劇ではないでしょうか。

私たちは、この伝説と対照的な伝説を持ってい

ます（「弟子同行をあらそひ、本尊聖教を奪ひとること、しかるべからざるよしの事」註釈版、八八〇頁以下）。また、善導に「また深信するもの、  
・・・一心にただ仏語を信じて身命を顧みず、  
・・・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」（註釈版、二一八頁）という文がありますが、これも物質に「随順」するものではありません。

(4) 以下の現代的神話解釈も、物語が余りにも生々しいゆえ有効ではありません。

聖教 … 仏の教え、仏意、仏願の象徴

腹の中に… 領解の象徴

死守 … 随順の象徴

三、鹿の子の肖像画… 江戸時代の封建身分制度（本願寺教団も同質）の反映そのものであろうと思います。

(1) 封建制下のイエ制度の矛盾点を露呈しています。

1. 非人間性… 子の成功のため母親が姿を隠す物語は確かに涙を誘う物語ですが、それは、人間関係の歪みの極みだからです。本願寺がこのような非人間的な関係しか持てない教団だったことこそ問題です。また、父親の無責任が免責されていますので、なおさら問題です。

2. 女性蔑視：「下女に手をつけた？」結果、抑圧者である父親でなく、抑圧された女性が責任を感じる物語です。「正室」と（「側室」と）側室にさえない女性との差別があります。封建制下の家制度の抑圧性がよく示されています。

3. 身分差別：蓮如の生母はなぜ本願寺から疎外されたのでしょうか？「内室」となれる女性はどのような身分なのでしょうか？

(2)本願寺教団が世俗の権力と変わりないことを宣伝しています。

1. 本願寺教団において生母が姿を隠すことは美德なのでしょいか？

2. 本願寺がこのような犠牲者を産む教団であり続けたことを今どのように正当化するのでしょうか、あるいはしないのでしょうか。

以上、これらの伝説は、その中の問題点を直視して現代に残る封建制（習慣・意識）を反省する材料とするのならば分かりますが、改めて現代に復活させるべき「伝説」とは考えられません。以上

(10) 『歎異抄』第十二条（註釈版、八三九頁）

(11) 「北西一九六三」は、真宗の地方進出の増進が、真宗教義と地方農民の土俗信仰・神祇信仰との対決をも

たらし、その対決から、真宗は(1)真宗教義を恣意的に変形し、あるいは門徒農民の要求によって自然に変形せしめられ、いわゆる異義的な傾向に墮してゆくものと、(2)「教説自体を平易にし、通俗的に表現しながらもその内から土俗を真宗的に高めようとする傾向にあるもの」とに分かれ、本願寺は後者の道をたどったとする。そして、談義本に現れる教説を後者の方向で理解しようとしている。「平易化」の努力は談義本の歴史と共にあるといつてよいのであろう。なお、談義本の世界が平易化よりむしろ恣意的変形、すなわち密教的説明を中心としていることを私たちに示すのは、「金龍一九九七」（二四―二六頁）である。「神田一九九五」（七二―八九頁）は、この密教的傾向を、浄土宗・真宗・時宗などの各宗派の教義とは異なる、「一向宗」と呼ばれる独自の信心傾向の一つの特徴と捉えている。蓮如上人の説き方には密教的傾向はみられない（「金龍一九九七」二六頁）。「阿弥陀」の三字を「おさめ・たすけ・すくう」と解釈するのは、形式的には各字に「聖的な意味がこもっているという觀念」（「金龍一九九七」二五―二六頁）をもって字釈しているように見えるが、説き方を談義本に借りているだけであろう。『御文章』二帖一五通（註釈版、一

一三三頁）参照。

(12) 「蓮如上人五百回遠忌法要についての消息」（平成四年一月十六日付）参照。

(13) 『御文章』四帖八通（註釈版、一一七七一八、一七七八一九頁）を参照せよ。なお批判派の論点(9)については、私の論点は、「男にまさりて」という表現をあげて自分の意見として採用した問題は、蓮如上人が当時の差別観念に同調した過失を示すこと、罪・疑いの心の強調は、女性の「劣性」の客観的表現に見えるが、女性をおとしめるためではなく、本来は、往生の誓願さえも疑わずにおれない女性の自己疎外状況の深さを表すのが第一の目的だったであろうということである。その意味では「宿業」観念に重なる。歴史的には法然上人の女性観が親鸞聖人の和讃にも受け継がれ、蓮如上人にも伝わったと考えられる。『漢語燈録』卷一（真聖全、四、二七五—一九頁）、『和語燈録』卷二（真聖全、四、五九七頁）、卷四（真聖全、四、六三四—五頁）参照。存覚師も女性の「劣性」を客観的に語るため問題があるが、「往生にそのうたがひあるべし」と法然上人の真意を伝えてもいる（『女人往生聞書』真聖全、三、一一五頁）。

また、第二の立場を知るうえで、『蓮如への誤解』

『続蓮如への誤解』『新蓮如への誤解』（いずれも永田文昌堂刊）が参考担ったが、全体をまとめる時間的余裕と能力の不足から、おおまかな紹介になってしまった。

(14) 「金龍一九九七」。蓮如上人の時代を描く歴史書は数多いが、不勉強のため、ほとんど参照することができなかった。以上略述した三つの立場は、ここ一年間、さまざまの機会に調べたり、聞いたりした内容を、系統的でなく、大まかに分類したものである。

なお、「金龍一九九七」は、たいへん刺激的な作品であり、多くの点で教えられた。しかし、たとえば、同書（二二頁）では、中世の「善知識Ⅱ如来等同観」と親鸞聖人の「如来とひとし」（註釈版、七七七頁）を混同しているように思えるなどの疑問もある。信心の行者は如来に等しいという信仰には、特定の信心の行者だけを絶対視する思想は含まれていない。同じ「如来等同観」といっても、念仏者一人ひとりの絶対的尊厳を示す場合（親鸞聖人の場合、自己も法然上人も信心は等しい、つまり、弟子も師と同じく往生成仏定まるという意味で如来と等しいとの確信があった）と、絶対者信仰を補完する場合（たとえば、天皇や門主のみを「如来と同一」視してあがめさせる場合には、

念仏者一人ひとりには「天皇とひとし」「門主とひとし」とは言えない」とを区別するべきである。蓮如上人は「如来等同」をほとんど主張しない。彼の善知識観を考察する上で注意すべきことであろう。『親鸞聖人御消息』における用例は次の通り。註釈版、七四八頁「彌勒仏とひとしき人」、同七五八―九頁「等正覚の位」「彌勒とおなじ」「正定聚の人は如来とひとし」「心はずでに如来とひとし」、同七六五頁「如来とひとし」「信心をひとしといふ」、同七七六頁「まことの信心あるひとは、等正覚の彌勒とひとしければ、如来とひとしとも、諸仏のほめさせたまひたりとこそ、きこへて候へ」、同七七八―九頁「諸仏の御ところにひとし」「まことの信心の人をば、諸仏とひとしと申すなり」「補処の彌勒とおなじ」「信心まことなる人のこころを、十方恒沙の如来のほめたまへば、仏とひとしとは申す」、同七九四頁「如来とひとしき人」「真実信心をえたる人をば、如来とひとしと仰せられて候ふ」「自力のこころにて、『わが身は如来とひとし』と候ふらんは、まことにあしう候ふべし」、同八〇二―三頁「彌勒とひとつ位になるゆゑに、信心まことなるひとを、仏にひとしとも申す」「釈尊のみことばに『見敬得大慶則我善親友』とよろこばせたまひ候へば、

信心をえたるひとは諸仏とひとしと説かれて候ふめり」「すでに他力の信をえたるひとをも、仏とひとしと申すべし」

(15) 「神田一九九五」二〇―四三頁。

「北西一九六三」によれば、真宗が教勢を拡張したのは、寺社領主の統制手段であった神罰のおそれを克服する絶対者として民衆が阿彌陀仏を迎え入れたこと、神社信仰と融合していた時宗の阿彌陀信仰から一向専修の絶対者信仰へと民衆が転向していったことなど、真宗が時流に乗ったためであるとしている。さらに、蓮如上人の教勢拡張は、先代存如上人時代の教線拡張の下地の上に、(1)文書伝道・教説の平易化の継承と推進（典籍下付、御文下付、和讃開版）、(2)各地に寺院建立（寺院は道場を傘下におき、講を組織して、本願寺の領国化を推進）、(3)一門の結束（実子により地方門徒を掌握し統制）、(4)本願寺の本山化（本尊の統一と下付、教義の規格化と宗主への一元化、本山・手次・門徒の階層化）などにより、惣村の指導者層と利害関係が一致したことによって急速になされたとしている。さらに、「井上一九六三」によれば、中央集権的な教団組織は本願寺に限らず、当時の浄土宗鎮西派、曹洞宗、臨濟宗にも見られる。その社会的背景として、

応仁の乱以後の社会組織の統一への志向、全国的流通経済圏成立の先駆として、文化面での統一傾向が現れたことが挙げられる。政治経済的には、荘園制の解体が進行するにつれて地域的にまとまった惣村が生まれ、錯綜した土地の権利も地下請のように民衆の主體的立場から整理されることによって、その精神的支柱としての真宗が地域を一円的に掌握し、門徒勢力も社会的に向上して、地方の教团的まとまりができ、その機運に乗じて蓮如上人が中央集権的な全国的教団にまとめあげてゆく。新しい村落結合の中心となる「守護神」は、(1)共同作業のための強い団結を生む一神教的求心性をもち、(2)新技術導入を推進する合理性を備え、(3)領域経済と隔地間流通の進展に即応して、絶対的權威に連なり、普遍性を帯び、(4)支配的百姓の地位を明確にする祭司権の占有を保証し、(5)惣百姓に是認され、百姓の土地占有を確認し、現世の身分秩序を掌握し、同時に来世往生の機会均等を保証し、差別と平等を両立させるものであることを要件とする。

(16) 現在、『宗報』（浄土真宗本願寺派発行）に「史料でたどる蓮如上人の生涯」が連載されている。「金龍・左右田一九九七a—h」。確実な史料がいかに少ないかが分かる。

(17) 「アビト一九八九」三七頁。

(18) 「玉光一九八九」一一八一—一九頁、一三九—一四六頁。

(19) 「玉光一九八九」一〇三一—一〇四頁。このような読み方の結果、氏は「『お文』における掟の強調や酒飯茶の制限、そして三従五障の女人という表現、これらも又、もし今蓮如が『お文』を書くとするなら、掟を破ること大いに結構、酒飯茶しっかりやれ、女性だからこそ、ということになるのではないだろうかと思われ」と述べる。しかし、「世間通途」による無原則的生き方を肯定したという、現在提起されている蓮如批判のなかの最も手ごわい批判に対しては、有効な反論にはならないように思える。

(20) 「玉光一九八九」一〇八一—〇九頁。

(21) 「玉光一九八九」一一九頁。また、講組織については、寄り合いして対話する形式を、「共同体で読む。そして専門化しない」で「相手の言葉で語る」とことと理解している（「玉光一九八九」一四二—一四三頁）。

(22) 「玉光一九八九」一三六—一三九頁。

(23) 「ことに在家の身は、世路につけ、また子孫なんどのことによそへても、ただ今生にのみふけりて、これほどに、はや目にみえてあだなる人間界の老少不定の

さかひとしりながら、ただいま三途八難に沈まんことをば、露ちりほども心にかけずして、いたづらにあかし暮すは、これつねの人のならひなり。あさましといふもおろかなり。これによりて一心一向に弥陀一仏の悲願に帰して、ふかくたのみたてまつりて、もろもろの難行を修する心をすて、また諸神・諸仏に追従申す心をもみなうちすて、さて弥陀如来と申すは、かかるわれらごときのあさましき女人のためにおこしたまへる本願なれば、まことに仏智の不思議と信じて、わが身はわろきいたづらものなりとおもひつめて、ふかく如来に帰入する心をもつべし」(註釈版、一一〇八頁)

この御文章は「多屋内方」にあてたもので、性差別が問題となる御文章の一つである。

- (24) 「玉光一九八九」一四八一―一五二頁。玉光氏は、前天皇の報道の際の戦争責任にふれないあり方や、戦争責任の根本(皇恩に報い奉るために聖戦に協力したごと)にふれない大谷派の「全戦没者追悼法会」を、過去に対して責任をとらない現在の生き方として例示し、原発問題を未来に対して責任をとらない現在の生き方として例示している。

- (25) 「永生の楽果」の用例は『御文章』一帖十通(註釈

版、一〇九九頁)、二帖七通(註釈版、一一一八頁)、  
「法性常楽の淨刹」の用例は四帖三通(註釈版、一一六五頁)、  
「常住の極楽」の用例は五帖十一通(註釈版、一一九七頁)に出る。親鸞聖人の「常楽」の用例は註釈版三〇七頁、四八二頁、五九一頁上、七〇九頁参照。親鸞聖人は阿弥陀淨土を「極楽と申すはかの安楽淨土なり。よろづのたのしみつねにして、くるしみまじはらざるなり」と註釈している(註釈版、七〇九頁)。法然上人は、「一、ながく生死をはなれ三界にむまれじとおもひ候に、極楽の衆生となりても、又その縁つきぬれば三界にむまると申候は、ま事にて候か」云々の問に対して「答。これもろもろのひが事にて候。ごくらくへひとたびむまれ候ぬれば、ながくこの世に返る事候はず、みなほとけになる事にて候なり。ただしひとをみちびかんためには、ことさらに返る事も候。されども生死にめぐる人にては候はず」(『和語燈録』巻五、真聖全、四、六五一―六五二頁)と答えている。蓮如上人も、このような教えの流れの中で、今生の利己的な認識と快樂(実は「無常」を悟らない「顛倒」と対比して「常楽」を理解している事は明らかであろう。