

# 『蓮如論』抄

小森龍邦

蓮如没後五百年の記念行事が関係者の間で、大々的にとりくまれていた。浄土真宗中興の祖と言われて、世間から評価されている人のことである。

この時期、蓮如の信心の内容を掘り下げ、いま一度吟味することは、広く世間に影響のある人だけに重要なことである。

過般、拙著『蓮如論・問いかける人権の視点』を世に問うことにしたのも、そのような思いによるものである。この際、広島部落解放研究所宗教部会の企画によって、各方面からの蓮如に関する論集を収録するにあたり、人権の立場から論じてみる。

蓮如の生母に対する伝説は、この備後に深いかかわりをもっている。「豊後の国、ともの人」と記録されている古文書はあるが、豊後（大分県）には「とも」の地名らしきものはない。あえて言えば「もと」という地名は存する。全く正反対の聞き違い、書き間違えということ

は考えられないので、豊後（ブング）の国というのは備後（ビンゴ）の国の間違いであろうと推測する人が多い。豊後の国というのを備後の国のことという想いがふくらむ材料は他にも多く存在する。さしずめ、備後の国にとって著名の地名に鞆というところがあるということにまららない。

鞆は古来から京都、大阪方面への往来のあった良港をもっている。蓮如の生母が京都の本願寺に何かの縁があつて働いていたこともあながち可能性としては否定できない。現在鞆には本願寺と名乗る小寺が存在し、そこに蓮如生母の墓と伝えられるものもある。

他にも尾道市の浄土寺、福山市柳津町の善立寺など、蓮如ゆかりの伝説は備後の所々方々に存在している。

しかも、蓮如の生母の出自について、僅かながらも、蓮如没、間もない頃の本願寺関係者の記録によって、「身分低き人」と、当時の賤民層の出身者であることを窺わ

せるものがある。

蓮如の父・存如はやがて、正妻を迎えた。「さびさび」とした当時の本願寺の経済状況とあいまって、継母のもとで「部屋住み」の身として暮らした蓮如の生活苦は、生母と六歳のとき生き別れとなった境涯のことと重なりあって、さまざま言い伝えが残っている。

ここで、書き記しておきたいことは、「あなた一代で、本願寺繁盛を是非なしとげるように」と生母が言い残したとの言い伝えと蓮如の生涯は符合している。

そして「身分低き人」なればこそ、生母との生き別れによるその後の、蓮如の傷心が異常なまでに、「女人」に対する宗教的思索・分析を展開したものと想像される。生母との生き別れが、よかれあしあれ、蓮如の生涯に決定的な影響を与えていることに目を向けなければならぬ。そこを出発点として、蓮如の信心に、とりわけ人權の視点から、思いのままを展開してみることにする。

### 女人往生と五障・三従のこと

蓮如の信心の内容を問うとき、何といっても、この人の展開された「女人往生」についての思想を分析しなければならぬ。

蓮如は五人の妻とつぎつぎに死別した。それぞれの妻に苦勞をかけたとの思いもあって、生母との生き別れによる人生の変転とを重なりあわせて、女人への思い入れは格別なものがあつたと想像される。

宗教家たるものは、何といっても永遠の心の安らぎを問題とするものである。この人にとつては、古来から仏教思想の中にまぎれこんでいる女人を「五障・三従」の身とする思想に気をとめざるをえなかったとみられる。

女人は「男にまさりて罪の深ければ」、とても浄土への往生はかなわぬとなれば、生母は、五人の先立った妻たちは、ということになり、「五障・三従」のことに、何とか女人が往生出来る道筋をあげなければということに至る。

その思いが高じた結果が、「五障・三従の女人までも、みなたすけたまへる不思議な誓願力ぞとふかく信じて、さらに一念も本願を疑ふころなければ」（御文章二帖の十）という展開となる。

蓮如の時代における思想の限界は、「五障・三従」と女人を「男にまさりて罪ふかきもの」との『マヌの法典』からの仏教へ潜入した差別思想と闘うことになっていない。

女人往生を説くことのあまりに性急なるが故に、蓮如

はそこと闘わず、もっぱら「救われる」ということを主張しようとした。

そのために、「五障・三従のいたづらものなりとふかくおもひつめて」（御文章二帖の十五）と、弥陀一仏だけが、「かかるあさましき機を本とたすけたまへる」と説いた。

しかし、「五障・三従」の女人たるものは救からないのが本来の姿とあって、そこに持ち出した方法論が、「變成男子」ということである。いったんは男子となつて、「五障・三従」のくびきから離れて救われるものとの古い差別思想のままを踏襲したところに蓮如の思想の限界がある。その限界を乗り越え得なかつたところに、中興の祖と評価され、影響力が大きかつただけに、その後の仏教思想の差別的傾向をゆるぎないものにしたとの責めをまぬかれない。

「女性は罪深く、不浄で、男性よりも罪深いものであるとする考えは、現代の一般社会にも浸透している女性の差別思想である」（『浄土真宗聖典』補注一四）と指摘される所以である。

蓮如を遡ること、二百数十年前、宗祖・親鸞周辺もその時代が古いだけに、『マヌの法典』以来の女人蔑視は強かつた。しかし、「親鸞聖人は、この変成男子を女人

成仏と受けとめるとともにさらにすすんで『男女老少をえらばず』といい、阿弥陀如来の本願は、男性も女性もまったく差別なく、ひとしく救済されるとあらわされた」（同上聖典補注一四）と浄土真宗本願寺派は説明する。

そう言えば、親鸞にあつては、「五障・三従」を蓮如のように強調していない。そればかりか弥陀の本願力の前には「男女老少をえらばず」善悪・浄穢なかりけり」とまで喝破している。

蓮如に対する生母の本願寺再興への期待を一心に受けとめたこの人は、弥陀の本願力の不可思議の功德を女人の「罪業の深さ」と対置して説いた。その結果がこのような論理的影響をもたらしたものと思われる。室町末期が、次第に経済構造における「分割相続から単独相続への移行期」（『日本の封建社会』吉川弘文館）であつたことと関連して「女性の地位の低下」の時期でもあつた蓮如の「世間通途」が、ここにあらわれていると見るべきであろう。

### 後生の一大事のこと

蓮如のいう「後生の一大事」とは何を意味しているか。

久しく私は、人間は必ず一度は「死」に直面する。生きている間を真剣にとりくまなければならぬといったぐらゐの受けとめ方をしていた。

親鸞の「現生不退」という言葉もその程度の思いで、現在只今を生きることのエネルギーと思っていた。その限りでは私の脳裏に大きな比重を占めるものは、えがたくして今生に「生」を受けたものが、不幸な生活を余儀なくされたのではない。なんとか物心両面における人間らしい生活のできる社会でなければならぬと思っていた。

「信心の社会性」というのは、信心というものを社会から遊離させて、これとは無関係に単なる「心のありよう」と同じこめてはならないという意味である。最近、屁理屈をいう学者、僧侶の中に、信心は「心のありよう」を問うものであって、そこに社会性というようなものをくっつけては、信心そのものの純粋性がなくなると主張するものもいる。

「一切の衆生を救げずんば、正覚をとらじ……」とされた法蔵菩薩の誓願を単に「心のありよう」として、現実生活の貧しさや苦しさを「あきらめ」によって、まぎらわすといった低次元のものとしてしか受けとめられない人たちは、まず己の心の貧しさ、感性の枯渇状況を己

に問わねばなるまい。

蓮如没後五百年の記念行事を前にして、蓮如の信心の内実が論議をよぶようになって、少なからず、この私もそれに注目するようになった。

蓮如の説いた「後生の一大事」は、「現生不退」と同義のものかと尋ねるとき、やはり『白骨の御文章』を読み返してみることであろう。

「それ人間の浮生なる相をつらつら観ずるに」にはじまり、「すでに無常の風きたりぬれば、すなわちふたつのまなこたちまちに閉じ、ひとつの息ながくたえぬれば」と、まことに流暢な文章をもって、人の世のはかなさを説いている。

その論理的プロセスはやがて「たれの人もはやく後生の一大事を心にかけて、阿弥陀仏をふかくたのみまいらせて、念仏申すべきものなり」と結論づけられていく。つまり、ここにいる「後生の一大事」とは死後の世界の安楽を大きな人生の問題として考えなければならぬとしているものである。

生あるものは必ず滅するというのは世のならいであり、無常はこの世の法則であって、誰しもが認めるところである。

だが、この世が無常だからと言って、これを素通りし

たり、軽視することに賛成はできない。蓮如は「それおもんみれば、人間はただ雷光朝露の夢幻のあひだのたのみぞかし。たとひまた栄華榮耀にふけりて、おもふさまのことなりといふとも、それはただ五十年乃至百年のうちのことなり」(一帖の十一)と現生の喜び悲しみ、幸、不幸を軽視する。

「後生の一大事」をそこに対置して、「阿弥陀仏をふかくたのみまいらせ」としているのである。本来、「阿弥陀仏」を深くたのむとは、万人を不安とか苦しみから解放することであり、現に貧しく不幸なものには、貧しさから救われるということでなければならぬ。その対極において人びとの犠牲の上に、栄華をきわめているものには、そのことの反社会性、反人間性を説くことを重大な課題としなければならない。

「阿弥陀仏」は、寺院やそれぞれの家の仏壇の中にある仏像のようなものではない。しばしばこれを偶像のように観念するものもいるが、「阿弥陀仏」とは大自然、宇宙の動きの生成発展する法則のことをさすものであり、この法則の中に、お互いがそれぞれ生きていく位置をもつものであることを「阿弥陀仏」と表現したものである。

アミターバは無量光仏であり、アミターニスは無量寿仏を表現した梵語である。「阿弥陀仏」はそれを漢字に

あてて音訳したもので、今日的な言葉で表現すれば、自然の共生の法則を直覚した釈迦の教えと読み取らねばならない。

現実の世の中は、戦争の惨禍をくりかえし、資本主義経済は、市場原理だとか、自由競争だとかを主張して、殺戮と、追い落としにあげられている。

これは釈迦の直覚した自然法則に逆らうものであり、平和を求め、弱肉強食の市場原理から共生の社会原理とならなければならない。

仏教はそこを人間の「心のありよう」に言い聞かせようとしたものである。親鸞は古代仏教が「心のありよう」に偏執していることに気付き、これを庶民の生活の現実に生気をもたらすものにしようと腐心した。

浄土への往生は、現在只今を生きている間に、ひっきりかえることのない安定したものという意味で「現生不退」と表現されているのである。

生きている間に、万人がそうなれば、極楽浄土たる仏国が現出することは当然のことと言わねばなるまい。たとえ、個人の身は「死」という自然法則によって、滅するとも、その後の社会は浄土の名に値するであろう。論理の帰結として、親鸞の考えは、そのようなことに至る「萌芽」を内包しているのである。

現代科学は地球の誕生を四十五億六千万年前だと言っている。大自然の生命力の永遠性を直覚されていた釈迦の思想を吸収され、消化され、親鸞は、自然の永遠性とか永続性とかを認められ「現生不退」を「来世」に先行して問題とされ「現生」を非連続の連続ような感覚で受けとめられているのである。

蓮如は中世も末期に近い乱世に生き、あまりにも不幸せな民衆の生活を目のあたりに見ながら生きなければならなかった。そのために、急ぎ「後生」のことを「阿弥陀仏」なる宗教的観念と結びつけたという短絡の弊がきわだつた。

そのことが、二度とくりかえすことの出来ない人間の一生を「五十年百年」のこととして軽視し、「後生」を重視するものとなってしまった。

『白骨の御文章』は隠岐島に流された後鳥羽上皇（一一八〇—一二三九）の「無常講式」の中段あたりを下敷きにしたと言われるもので、支配階級の無常観と衆生救済の観念が渾融しているものと見なければなるまい。

当時の民衆の生活苦からくる無常観と救済を求める民衆の気持ちとがベースにあることは勿論のことであるが、支配階級の現実からの逃避の思想が混入したものであった。

「一心に阿弥陀如来、われらが今度の一大事の後生、御たすけ候へとたのみまうして候ふ」（領解文、法如）へと受け継がれていくことになる。

### 諸仏・諸神のこと

蓮如は親鸞と違って、諸仏・諸神のことについては「世間通途」という言葉にみられるように、主観的な方便的妥協と思つて言ったことであろうが、諸神を阿弥陀仏の仮の姿となつて現われたものと教えた。

阿弥陀仏が、いっきよに民衆の間になじまないもので、諸神の姿をもつて、人びとの前にあらわれ、弥陀の本願に多少でも縁を与えようとしているものであるというのである。実に勝手な理屈と言わねばならない。

「神明と申すは、それ仏法において信もなき衆生のむなしく地獄におちんことをかなしみおぼしめして、これをなにとしてもすくはんがために、仮に神とあらはれていささかなる縁をもつて、それをたよりとつひに仏法にすすめ入れしめんための方便に、神とはあらはれたまふなり」（二帖の三）

とにかく蓮如にあつては、既成の権威に対しては、あまり抵抗してはいけないという考えが強い。古来から伝

わる「本地垂迹」の考え方を踏襲してのことである。

可能な限り教線拡大をはかり、本願寺を再興したいとの一念はわかるとしても、浄土真宗の魂を失ってしまつたのでは、「角をためて牛を殺す」ことになってしまふ。

仏教には菩薩という仏陀になるまえの修業中の位置にあるものを想定している。かぎりなく仏陀に近いものとして法蔵菩薩なるものが存在している。

阿弥陀仏と衆生との間に、菩薩がいるというのに、「いささかの縁」をどうして、この菩薩によって結びえないのであろうか。何故に諸神を「衆生のむなく地獄におちんことをかなしみ」と、ここにあてがうのであろうか。残念ながら、ここは蓮如のもっとも詭弁の典型的なところであると言わざるをえない。

親鸞は『正像末和讃』の中で、菩薩を登場させ、阿弥陀仏の代理人またはスタッフとして位置づけている。

無碍光仏のみことには

未来の有情利せんとて

大勢至菩薩に

智慧の念仏さづけしむ

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

(三二)

いかでか涅槃をさとらまし (三五)

弥陀・観音・大勢至

大願のふねに乗じてぞ

生死のうみにうかみつつ

有情をよばうてのせたまふ (五三)

これらの菩薩を親鸞は「恒沙塵数」(『浄土和讃』一〇八)とその数の多さを表現している。

こうして、親鸞の場合は、諸神にたよらず弥陀は、勢至、法蔵、観音の菩薩を「有情をよばう」、つまり有情に呼びかけて仏の道に向かわせると言っているのである。かくして、弥陀の大悲にふれて、次のように示されることになる。

弥陀大悲の誓願を

ふかく信ぜんひとはみな

ねてもさめてもへだてなく

南無阿弥陀仏をとなふべし (五四)

そして、さらに、諸神に対しては過つたことをひろめようとしてくるから警戒すべきだと示唆し、つぎのように『浄土和讃』の中で語られている。

願力不思議の信心は

大菩提心なりければ

天地にみてる悪鬼神

みなことごとくおそるなり (一〇七)

さき出版した『蓮如論』においては、諸神に対する評価をぎりぎりのところで妥協的に扱っている。阿弥陀仏を尊敬しているとし、此方の味方たる立場をとり、念仏者を守るべく誓約しているとの説明となっているのである。

南無阿弥陀仏をとなふれば

他化天の大魔王

釈迦牟尼仏のみまへにて

まもらんとこそちかひしか (一〇五)

親鸞はいささかも本地垂迹の論には立っておらず、蓮如のそれとは、大きく相違していることを確認しなければならぬ。

王法為本のこと

ここでは蓮如の信心内容が、王法為本か信心為本かを問おうとしているところだ。通常、信心為本というのは、社会性のことを考慮に入れず、信心があれば世の中はよくなる筈だといったぐらいの現実生活への希薄な関心しか示さないことをいう。だが、ここで問題とするのは、王法（権力）と信心との関係において、王法の前に信心

が席を譲っているかどうかということで、どちらが第一義的に扱われているかということである。

「信心の社会性」ということに対置して、「信心第一主義」という表現をするときは、少なくともこの私にとっては、その価値を否定的に扱うときである。

しかし、「信心」が「王法」（権力）と対置されて語られるときは「信心為本」（信心第一主義）は、それなりに肯定されなければならない。

「外には王法をもちににして、うちには仏法を本とすべきあひだの事」（帖外四四）なる「御文章」を読んだだけでも、なぜ「外」と「うち」とを分けて、両面工作のような立場をとらねばならないのかと言いたい。

だが言い訳をしようと思えばできないこともない。権力者の目のさきをごまかして、弾圧をとりあえず避けるためだというような場合である。

しかし、クリシタンに対する「踏み絵」のような場合でも、毅然たる態度で「外」への態度を貫いたことを思うと、蓮如のそれには宗教の純粋性のようなところが、この「御文章」だけにかぎって見たとしても、うかがいようがない。

それにしても、一四七五（文明七）年五月七日の帖外四四通のこの「御文章」の二項めになると、文字通り、



蓮如の王法為本が歴然としてくる。

「国にありては守護・地頭方において、さらに如在あるべからざるよしの事」とある。

東大の名譽教授・笠原一男は「日常生活の外見においては為政者の命令を大切に守り、心の中においては念仏の信心を本とすべきこと」と最初の項について注釈を加え、次の二項目についての「さらに如在あるべからざるよしの事」という意味だとしている。

蓮如はさらに年貢をとどこおりなく収めよということも「御文章」の中で再三にわたって言っている。

こんなことを言った蓮如という人を、どうして「信心為本」と言えるのかと、ある蓮如びいきの学僧と議論したとき、この年貢督促のところさへも、方便として言っているもので、本気でそんなことを言っているのではないとの答えが返ってきた。

それでは、何を書いていようが、蓮如は王法為本でなく、信心為本の人だったと言おうと思えばいえるということになってしまふ。

とてもまともな議論ということにならない。

蓮如は諸神についても本地垂迹説を踏襲して、世間通途に生きることを信心の内容においても説いた。王法（権力）に媚びる教説であったことはすでに分析した。

そして、次には権力者たる守護や地頭を疎略にはならないというのであるから、ますます王法為本たることを看板にかかげていると言わねばならぬ。

そして、決め手となるのは、「守護・地頭においてはかぎりある年貢所当をねんごろに沙汰し」とか「公事をまったくすべし」の言葉が「御文章」の中にでてくるということである。

蓮如が権力からのいらざる弾圧を避けようとするために、面従腹背のような形で、それを言ったとすれば少し度が過ぎているとしなければなるまい。さきに拙著『蓮如論』の中において、彼がこう言わざるをえなかった事情については吉崎御坊建立にかかわり興福寺大乗院の寺領の年貢との関係において、一歩も二歩も支配階級側に足を踏み入れていたからだと分析しておいた。

蓮如の思想は仏教の哲理が見事に説いている。「縁」によって、いかようにでもなることを教えている。一切の衆生の救済を「第十八の誓願」とする立場の宗教家においてさえ、このような言葉を吐かざるをえなかったというわけである。マルクスは彼の著書『経済学批判』の序文の中で、「存在が意識を決定する」と述べているが、仏教は「存在」などと単純な表現をとらず「縁」なる含蓄のある言葉で、この道理を表現しているというべき

であらう。

このように「五障・三従」「後生の一大事」「諸神・諸仏」「王法為本」のことなどを追っていくと、トータルな評価において、蓮如像が浮かび上がってくる。そして、最後のところで、この人が「下克上」の時代に「一向一揆」にどのような態度をとったかというところに蓮如批判は煮詰まっていくのである。

### 一向一揆のこと

蓮如の伝記とされるものの中に、蓮崇なる人物が、「一向一揆」についてこの人の意に反して、肯定的な指示を出したということになっている。だから蓮崇は蓮如から破門されるという筋書きである。歴史の真実はなかなか確かめようはないが、不思議なことに、蓮如の信心についてトータルに肯定される人の中には、蓮如は王法為本ではなかったとし、だから信者に「一向一揆」のようなエネルギーが培われてきたのだという。

それなら、どうして、「一向一揆」を「言語道断」のことと蓮如は批判したのであろうか。

「一向一揆」は中世も終わりに近い頃、「下克上」の雰囲気、阿弥陀仏を信じて「無碍の一道」を当時の農

民たちが実感したことによるもので、蓮如の「後生の一大事」や「王法為本」の中から守れたものではない。

「年貢を収めよ」「守護を大事にせよ」という教えから、どうして権力に抵抗しようなどという行動が生まれてこようか。

親鸞の「現生不退」「無碍の一道」から生まれた農民のエネルギーと見なければならぬ。

そういえば、親鸞の「主上臣下、法に背き義に違し」の『教行信証』の中の言葉は、権力なにするものぞの気が読み取れる。

「王法為本」あたりで蓮如を批判する立場の人においても、「一向一揆」を「言語道断」とした蓮如像については相当程度味方をする。

歴史はさかのぼればさかのぼる程、民衆の権力への抵抗は、直接行動をとらざるをえない。

この時期の「一向一揆」や、江戸期の「農民一揆」を暴力的集団行動ととらえる人もいるが、やむにやまれぬ歴史的、集団的行動と見るべきであらう。

ドイツのマルチン・ルターが農民戦争に嫌悪感をいだき、権力側の論調に立ったことと、蓮如の「一向一揆」における態度と、全く同じとは言えないにしても、かなり重なりあうところがあることに注目する必要があるう。

浄土真宗を今日の大教団にまで拡大していったエネルギーについては、誰しも否定するものはない。

出来ることなら、蓮如をべた誉めにするのでなく、どのような歴史的事情のもとで人びとの心をとらえたかということを考えながら、「悪しき業論」の方向ではなく、どの点を批判し、どの点を補足したら、いま一度、浄土真宗が人びとの心をとらえることになるかという方向で論議する必要がある。

蓮如没後五百年の記念行事にあおられて、すべてを良しとする評価にとどまるかぎり、後世の歴史家は、さらに、蓮如に対するきびしい批判をもって応えなければならなくなる。

浄土真宗本願寺派の連続差別事件の思想的内容を検討してみるとき、「悪しき業論」による思想的基底につきあたる。

私が極端にすぎる程、蓮如の言動を「人権を問う」角度から、きびしい論調でとりくんでいるのは、いまこそ、浄土真宗が見事に、人びとの心の中に新しき息吹を興隆させなければならないことを希求しているからである。

