

「蓮如教学管見」

青 木 馨

筆者は数年来、蓮如をめぐる名号や本尊・影像類を通して蓮如教団の特質を考察して来た。その一つの結論は、蓮如が目ざしたものは優れて親鸞回帰であるという点である。開山親鸞を殊更強調し敬慕していくことは勿論のこと、信心の念仏を回復し名実共に「浄土真宗」教団を確立したとみることが出来る。

しかしこうした見解は、主に歴史的研究の分野からの評価であり、教学上ではそれと対照的に戦後の四五〇回忌以後、一部とはいえ「蓮如批判」とも言うべき否定的見解も指摘されてきた。すなわち、親鸞の教義との相違または退歩という評価である。今日蓮如五百回忌を迎え蓮如研究は大きく前進したものの、この点についてはあまり整理されていないようでもあり、本稿では、親鸞と蓮如を対比しつつ殊に親鸞の著述に注目することから蓮如の教学を考察してみたい。

一、蓮如批判の構図

従来の教学研究の中で、蓮如教学を批判的に論じ成文化されたものは意外と少ない。管見に入ったもののうち、あえて二・三の論著に着目してみるとほぼ次の三点に集約できるようである。⁽¹⁾

- (1) 蓮如による『歎異抄』の隠匿と明治期の近代教学先駆者の開示（再発見）。
- (2) 御文と『歎異抄』との比較において、『歎異抄』の積極的評価に対し御文の消極的あるいは否定的評価。
- (3) 御文の基本用語「後生」を来世救済・死後救済と理解することによる御文の否定的評価。

これらがその大筋のようであるが、以下これらについて検討を加えてみたい。

まず(1)については、その論拠となっているのが『歎異抄』蓮如写本の奥書である。「右斯聖教者、為当流大事聖教也、於無宿善機、無左右不可許之者也」との文章が存するからと言って、蓮如が『歎異抄』に限って公開制限をしたことにはならない。

中世社会では、仏教聖教や歌伝書に代表される伝書類は基本的には秘伝が建て前であるが、同時に『歎異抄』も東西分派以前の写本がいくつか伝存している。⁽²⁾近世初頭の寛文三年（一六六三）には『歎異抄私記』が版行されて以来、他の仮名聖教と共に江戸期には数回にわたって出版されている。にもかかわらず明治になって近角常観や清沢満之によって見出された（再発見）とする学説は、近時訂正されつつも一部に根強く顕伝されている。ただ西洋思

想流入という思潮の中で評価されたということは言い得るであろう。

聖教が秘伝のうちに、師資相承の血脈の証として授受の対象であつたり、逆に初期教団の制禁類に見られるように、師弟の勘当にあたり「悔い返し」の具となつていた状況から見れば、⁽³⁾むしろ御文が完全に公開された点において、⁽⁴⁾日本仏教史上画期的な文書伝道として評価すべきであらう。

(2)、さらに『歎異抄』と御文との表現の差違、すなわち『歎異抄』を新鮮表現、御文を退嬰的と評する点についてである。⁽⁵⁾そもそもこの両者を同一平面上で単純に比較することにはやはり問題がある。

すでに指摘するように、『歎異抄』は聖教としてあくまで非公開を前提に、信仰者の信心の是正をめざすものとして記述されたものであり、御文は不特定の無限の公開を予期して記述されたもので、その性格には決定的な相違がある。御文にはおのずと文章表現に大衆化が見られることは自明のことで、たとえ初步的、世俗的表現がとられたとしても、それを退嬰的なものと断言する事は両者の性格の相違を無視した短絡的評価と言わざるを得ない。

御文の表現は門徒大衆への大きな配慮の上に立つて構成されている。例えば「極楽」の多用はその大きな特徴であろう。極楽は仏教用語というより民衆に通ずる社会用語でもあり、親鸞はより厳密に「真実報土」と仏教用語で表現する場合が多い。しかし親鸞も消息には「往生極楽ノ大事」⁽⁶⁾、「弥陀ノ本願トマフスハ、名号ヲトナヘンモノヲハ極楽ヘムカヘントチカハセタマヒタルヲフカク信シテトナフルカメテタキコト」など、⁽⁷⁾関東門徒に対してはこうした表現も使っている。

御文の眼目は、雑行雑修から弥陀一仏へ、つまり自力から他力への展開の中で「タノム」一念の信心決定の時、

衆生の真実の救済主である南無阿弥陀仏の名号が具現することにある。その具現のために「ヒシトスガル」（帖内五十二）との表現や、信心を「安心」つまり「ヤスキコ、ロ」と世俗的表現をとって勧めたのである。そして、実体化した称名念仏の社会通念の中に、あらためて南無阿弥陀仏の「いわれ」を告知することが念仏の立脚地としての信心の内容であることをくり返し強調したのである。さらに対象は必ずしも真摯な聞法者とは限らず、「土民」「地下人」と呼称されたような社会層であつたため、王法外相・仏法内心や世間通途の義を遵守するといった配慮を、特に在吉崎期に表現した。これはすでに覚如撰と考えられる「十三カ条」制禁（貞和二年・一三四六）にも「仏法世法」として見られるが、元来は古代以来の王法・仏法相依論を背景としているものの、蓮如の場合は王法とは守護・地頭や年貢徴収者であり他宗派との関係でもあつた。⁽⁸⁾

いづれにしても、御文は『教行信証』の内容を凝縮しつつ、極力社会的用語で表記した法語であるといえよう。その意味で、親鸞の消息類にもほとんど使用されていない「後生」「後世」の用語も御文には多用される。次の(3)の問題については、節をあらためて詳述したい。

二、親鸞における往生観

蓮如の常用する「後生」と、親鸞の往生観との整合性については教学の分野ですでに論じられていることは事実であるが、今一度あらためて親鸞の主に仮名聖教や『歎異抄』に注目して、これを検討してみたい。

まず、親鸞が門徒に往生を語る代表例として、明法坊の往生についてのべている『末灯鈔』に注目してみよう。

第十九通に「ナニコトヨリモ、明法御坊ノ往生ノ本意トケテオハシマシサフラフコソ、常陸国ウチノ、コレニコ、ロサシオハシマスヒト／＼ノ御タメニ、メテタキコトニテサフラヘ」⁽⁹⁾「明法御房ノ往生ノコト、ヲトロキマフスヘキニハアラネトモ、カヘス／＼ウレシクサフラフ」とある。

この場合、親鸞は関東門弟の明法坊の命終の知らせに対し「往生ノコト」「往生ノ本意トケテ」と表現する。すなわち命終をもって往生と表現し、そのことを「メテタキコト」とする。そして『末灯鈔』十二には「コノ身ハイマハ、トシキハマリテサフラヘハ、サタメテサキタチテ往生シサフラハンスレハ、浄土ニテカナラス／＼マチマイラセサフラフヘシ」と有阿弥陀仏への返報の中で語る。さらに同消息には「弥陀ノ本願トマフスハ、名号ヲトナヘンモノヲハ極楽ヘムカヘントチカハセタマヒタルヲ、フカク信シテトナフルカメテタキコトニテ候ナリ」と表現している。このように、親鸞も極楽への往生を説き、浄土において再びの出会いを期する。この場合極楽と浄土は同義と考えられる。

次に『歎異抄』に着目してみると、十四条では「命終スレハモロ／＼ノ煩惱惡障ヲ転シテ、無生忍ヲサトラシメタマフナリ」⁽¹²⁾「イノチツキンマテ念仏退転セスシテ往生スヘシ」⁽¹²⁾十五条には「来生ノ開覺ハ他力浄土ノ宗旨」「弥陀の願船ニ乗シテ生死ノ苦海ヲワタリ、報土ノキシニツキヌルモノナラハ、煩惱ノ黒雲ハヤクハレ法性ノ覺月スミヤカニアラハレテ、尽十方ノ無碍ノ光明ニ一味ニシテ、一切ノ衆生ヲ利益セントキニコソ、サトリニテハサフラヘ」「浄土真宗ニハ、今生ニ本願ヲ信シテ、カノ土ニシテサトリヲハヒラクトナラヒサフラウ」といふ文言が見出せる。⁽¹³⁾

この二カ条に共通するのは、煩惱具足の身において今生でさとりを開くことは無理で、念仏は滅罪でなく、今生での信心決定により弥陀の光明に摂取される（弥陀の願船に乗ずる）ことにより、命終において煩惱惡障転じて開覺されることが浄土真宗であるとする。

『歎異抄』は今生でなく、命終または来生による救済（開覺）が他力念仏の真の目的であることを語るが、これは消息に見られる明法坊の命終における往生の表現と規を一にするものである。すなわち、これらを見る限り親鸞は肉体的な生命の終えんを以って往生としており、さらに再会をも約している。

さらにこのことを裏付けるものとして、妻惠信尼の最晩年の次の言葉は注目してよい。

「かまへて御念仏申させ給て、こくらくへまいりあはせ給へし、なおくこくらくへまいりあひまいらせ候はんすれは、なにこともくからすこそ候はんすれ」と、惠信尼は公達や近親の者に床しく思いつつ、現実では再会不能ではあるが、極樂に参り「あひまいら」すことであるので暗くないことを吐露する。

惠信尼は周知のように、親鸞の吉水入室の経緯や関東での信心の機微を克明に伝えていることからしても、親鸞に妻として随従し他の門弟に比すべくもなく最も長期にわたり聴聞し続けた人物である。その惠信尼が、間近な肉体の命終を超越した無量光明土たる「極樂」世界において参り会えることを喜びとしている姿は、惠信尼ゆえに親鸞からの長年の聞法生活の投影と見て大過ないであろう。

以上のように、親鸞に関する仮名聖教類や惠信尼消息において親鸞の往生觀を概観してみると、命終を機に往生あるいは命終後の開覺という表現が多々見られることが知られる。したがって、教学的に御文を否定的に評価する

場合の来世救済、死後救済、あるいは命終後の往生の問題においても、蓮如はむしろ親鸞の往生觀を踏襲していることをあらためて指摘しておきたい。

以上のように、一応三点に分けて蓮如の否定的評価の問題点について検討を加えたが、それでは戦後の教学が何故に否定的評価に至るのであるのか。この点について次に整理してみたい。

三、教学上の「往生」

近年、「往生」の問題についてあらためて論議される傾向にあるが、一九九五年国際真宗学会第六回大会においてもこの問題が取り上げられたようで、その報告書は現時点での水準を示しているように思われる。この中で寺川俊昭氏の論考¹⁶⁾は、現代教学における往生理解を提示しており、他方、佐藤正英氏の論考¹⁷⁾は現代的視点を排し、親鸞の聖教の言辞からの往生理解を示すもので、比較において興味深い内容をもつ。

まず寺川氏の論考の結論は、親鸞は浄土を西方の遠い彼方に実体的に存在するとイメージされる世界を仮土とし、真実報土の浄土は帰命尽十方無碍光如来の信心に開示される「尽十方無碍光」「無量光明土」の世界として了解するものとされる。そして、真実信心が獲得された時、そこに開示され体験される「尽十方無碍光」の世界として、浄土を自証したとする。さらに往生については、「正定聚」とは往生すべき身に決定したのでなく、決定した身を表すのであり、往生とは真実信心が獲得された時その信心のはたきにより現実する生の意味、換言すれば宗教的

に新生した生の歩みを意味するとされる。さらに、浄土を開示された生の歩みたる「往生」は、「大般涅槃無上の大道」を生きる歩みとして、肉体の死の後の他世界の極楽浄土へ転生する原始的・通俗的生命観を批判的に克服して大乘仏教の自覚道として、親鸞がうち立てた独創的知見であるとされる。

一方、佐藤正英氏は現代日本において「往生」なる言葉は衝撃力を失なった観念、死語化してしまった不幸な状況にあることを前置きしつつ、『唯信鈔文意』『末灯鈔』『尊号真像銘文』などの文言に忠実に親鸞の往生観を提示する。すなわち、往生とは次生に安養浄土、つまり〈真にして実なる〉浄土に生まれることであると明言し、浄土はさまざまな権仮の方便化土と区別される、阿弥陀仏が罪惡深重・煩惱熾盛の衆生を救ける手だてとして創立した世界であるとする。そして親鸞が、往生の後〈真にして実なる〉浄土において有縁の同信の念佛者との再会を実感的に語る世界でもあるとされる。

このように両者の論旨は対照的であるとさえ言える。ここで注意しなければならないのは、佐藤氏の往生の観念が現代では最早その意味を失なっているとの指摘と、現代日本の思想的課題をそのまま直接に親鸞とすり合わせたのでは、親鸞における往生という観念は見えなくなってしまう、との提言は極めて重要である。この意味では、現代の教学的課題を背景とした寺川氏の説は近代教学の一つの到達点ではあるが、親鸞の往生観は大乘仏教の自覚道としての独創的往生観であるとしつつ、現在の「生」という点での理解にとどまるものであり、佐藤氏の提言を重視すれば必ずしも親鸞の往生観を言い当てていないと言えよう。

現代教学のこうした解釈の背景には、親鸞の表現の中に信心の世界が命終を待つことなく往生したこととはほぼ同

義と取れるものが随所にあるからであろう。例えば和讃には「信心ヨロコブソノヒトヲ 如来トヒトシトキタマフ 大信心ハ仏性ナリ 仏性スナハチ如来ナリ（『浄土和讃』）、また消息には「まことの信心をえたる人は、すでに仏にならせ給へき御みとなりておはしますゆへに、如来とひとしき人と經にとかれ候なり」とする¹⁸ように、親鸞は往生の世界を限りなく現生に近づける表現もとっている。

実は、蓮如にも類似的の微妙な表現を門末に示している場合もある。大谷派八尾別院には、次のような蓮如自筆の仮名交り四行の聖教抜書が伝わる。「往生といふはあなかちに命終のときにあらず、無始已来輪転六道の妄業、一念南無阿弥陀仏と帰命する仏智無生の名願力にほろほされて、涅槃畢竟の真因はしめてきさすところをさすなり」と存覚の『浄土真要鈔』の一節を引く。¹⁹往生が現生的意味に表現される箇所であり、他の部分にも「コレサラニ臨終ノトキハシメテウル往生ニハアラス、サレハ至心信樂ノ信心ヲエナカラナヲ往生ヲホカニヲキテ、臨終ノトキハシメテエントハオモフヘカラス、シタカヒテ信心開發ノトキ撰取ノ光益ノナカニアリテ往生ヲ証得シツルウヘニハ、イノチヲハルトキタ、ソノサトリノアラハル、ハカリナリ」とする。²⁰『浄土真要鈔』はこのように往生について詳細に論述するが、「ウ（得）ルトイフハサタマルコ、ロナリ」と蓮如引用の文に続いてこのようにあるように、得往生は定まるという意味を前提としている。

これらは現代教学の理解にも相通ずる表現でもあるが、真実信心の世界は現世であっても、成仏すなわちさとりは「イノチヲハルトキ」とする。現生において往生定まり、命終時の完全救済がこの場合も説かれているようである。

ところが『口伝鈔』にも体失・不体失往生について、親鸞と善恵房証空の評論の記事が見られる。そして源空が両者はとして答えてゆく。善恵房の体失往生は諸行往生の機、善信房の不体失往生は念仏往生の機にして、「如来教法元無二」であつても、「正為衆生機不同」であればわが根機にまかせて領解する条、宿善の厚薄によるとする。さらに、この穢体亡失せずとも業事成弁すれば、体失せずして往生することは本願文に明らかなりとする。²¹⁾

この場合、来迎・不来迎を含めて第十八願と十九願を明瞭な形で比較しており、「体失・不体失」という点で往生が語られ、これも現代教学の解釈に相通じている。しかしこれも、先の『浄土真要鈔』における論理と同様、「往生ヲトグ」という表現もやはり定まる（住正定聚）という解釈の中におさめるべきであろうが、親鸞以後の諸聖教のうちでも『口伝鈔』のこの部分が最も現生の往生について明瞭に表現しているようである。

上来前節に親鸞の他力信心の救済は蓮如の「後生」の救済と基本的に同義であることを確認しつつ、本節で教学上の救済観は、より現生・現実に注がれることより蓮如の救済表現に対する否定的評価を醸成する可能性を指摘した。このことは、死は消滅であるという現代人の感覚と、親鸞がいわゆる靈魂観を否定したという親鸞理解から生じたものと考えられる。それでは親鸞や蓮如はいかなる事柄を「タスカル」としているのだろうか。信心の宗教という性格上、救済も救済の世界構造もすべて言葉によつて建てられている。佐藤氏の指摘をまつまでもなく、「往生」「後生」「浄土」などあらゆる信仰用語は中世社会において表現されたのであり、現代の感覚ではその内容は理解しがたい。親鸞・蓮如の時間差は二世紀あるが、それでも共に中世社会である。しかし蓮如以降の五世紀の時間は、近世・近代を経て現代に至るもので、このはるかな隔たりは親鸞や蓮如の信仰言語の意味を共有すること

を困難にしている。

この点をふまえて次節にて蓮如の後生救済について若干のアプローチを試みたい。

四、蓮如の後生救済観

「後生タスケタマヘ」の文言は、御文を象徴することは今更言う迄もないが、これは中世の救済観を示す文言として一般に広く流布していたと考えられる。以下に建武三年（一三三六）の足利尊氏願文を示しておきたい。

「この世は夢のことくに候、尊氏にたう心たハセ給候て後生たすけさせをハしまし候へく候、猶々とくとんせ^{（道世）}いたく候、たふ心たハ給候へく候、今生のくわほう^{（果報）}にかへて後生たすけさせ給候へく候、今生のくわほうをハ直義にたハせ候て直義あん^{（安隠）}をんにまもらせ給候へく候、

建武三年八月十七日

尊氏（花押）

清水寺」²²

これは、尊氏が後生を願ひ弟の直義に今生の果報として、安隠の守護を清水寺の観音に願ったものである。後醍醐天皇の建武中興の功臣であつた尊氏が、やがて対立し中興は破綻し湊川で楠木正成を倒した建武三年四月から程ない頃のもので、仏門に入るべく心境がうかがわれる。動乱の時期の特殊な状況にあつたとはいえ、蓮如より一世紀遡る時期に時代を代表する権力者においても、蓮如の御文に通ずる表現として注目してよい。無常の世の後生救

済観は、身分の上下を問わず中世における普遍的な宗教的思潮と言つてよく、蓮如だけがこうした救済観を殊更強調したものではない。このような時代思潮の中で蓮如は、御文において第十八願を基底とした真実信心の念仏を民衆に勧めたのである。

蓮如の教学的背景は、『教行信証』を基礎に覚如や存覚の聖教、『安心決定鈔』などがその中核となっている。『歎異抄』にも注目したとすれば、それは如信撰と信じられていたことによるものと考えられる。²³ すなわち蓮如の教学は、独自なものというより本願寺の伝統聖教を基に組み立てられているといえよう。

このように、現代の感覚をはるかに超えた後生の救済とはどのようなものとして理解すべきであろうか。救済されていく「いのち」とはどのようなものであるか。この点について考えてみなければならないのは、現実に処する肉体的生に対し、命終又は後生に救済されてゆくということは、少なくとも生物学的肉体的生命の救済ではないという点である。

この点でまず指摘しておかねばならないのは、現代では一般的に「事実」と「真実」の用語は、ほぼ同義に使われたり混同する場合が多い。「いのち」あるいは救済ということを考える時、このことは厳密にするべき事柄である。親鸞は、「真実」なる語を『愚禿鈔』において「至誠」と意味付け、そして「利他真実」「自利真実」はじめ細かに分析する。²⁴ 信巻では涅槃經を引用して真実を「如来」「虚空」「仏性」とする。すなわち、信心は仏性、また如来廻向の信ということであれば、真実とは如来・本願・浄土そのもの、あるいはそれに裏付けされる場合においてのみ許される用語として考えるべきであろう。例えば『顕浄土真実教行証文類』の題号自体がそれを示している。し

たがって、「事実」とは現実的空間を超えるものではなく、現実・現世が穢土である限り「眞実」とは同義でないばかりか、本来意味の重なり合う部分は無いということになる。ただ、ここに煩惱具足の身の上に本願に基因する名号が「眞実」を共有させるはたらしきをもつのであろう。『歎異抄』後序に「煩惱具足ノ凡夫、火宅無常の世界ハ、ヨロツノコトミナモテソラコトタワコト、マコトアルコトナキニ、タ、念仏ノミソマコトニテオハシマス」とあるのも、こうした観点から読み取ることが出来るよう。

このような理解に立つた時、親鸞や蓮如の教化伝道の文章表現の内側には、名号に呼応する「いのち」を想定出来るようである。極論すれば、相対有限の「肉体」に対し絶対無限の如来の「眞実」（名号）に呼応するもののみを「いのち」と称するべきもので、肉体はあくまで「肉体」である。すなわち死にゆく「肉体」に対し名号に呼応する「いのち」こそが往生する「いのち」ということになる。ただ、この二者が別物であれば肉体といわゆる靈魂ということになるが、靈魂はあくまで肉体の延長に過ぎない。「いのち」こそ相対有限の肉体において仏（阿弥陀）に呼びさまされつつ、「育ついのち」として促えるべきであらう（浄土真宗で「お育て」と言い慣わしているのもこの点を指していると考えられる）。すなわち、「信心よろこぶその人」こそ「如来とひとし」というのはまさにこれで、「正定聚ノクラキニツキサタマル」のもこれであらう。こうして親鸞は、命終する肉体と、仏として往生する「いのち」を峻別し、蓮如は「白骨トナレル身」（帖内五一六）、「二期ノイノチツキナハ、タ、チニ眞実ノ報土ニ往生スヘキコト」（同三一四）と表現する。ただこの場合の「二期ノイノチ」は肉体を指す。

ここに、死後の救済という批判的理解は氷解すると共に、死はあくまで現実的具体的事実であり、死後又はあの

世と認識する靈魂的世界も、あくまで現実の延長に他ならない。死後でない後生は、事実の上では死を契機としつゝも、「いのち」の眞実なる浄土への往生、すなわち仏としての誕生を意味している。親鸞の「浄土ニテカナラス／＼マチマイラセサフラフヘシ」という命終後の浄土での再会がそれを象徴しており、蓮如は「人界ノ生ハ、ワツカニ一旦ノ浮生ナリ、後生ハ永生ノ樂果ナリ」（帖内二一七）、「人間ハタ、ユメマホロシノアヒタノコトナリ、後生コソマコトニ永生ノ樂果ナリトオモヒトリテ、人間ハ五十年百年ノウチノタノシミナリ、後生コソ一大事ナリ」（帖内一一〇）と具体的に表現されるが、親鸞の言う浄土と蓮如の後生は同義と見てよい。

親鸞における浄土の世界を考える時、一つの参考となるのが親鸞の夢の問題である。周知の通り、親鸞は二十九才の時六角堂の救世菩薩の夢告により、求道の決定的転換をはかると共に妻帯の大きな機縁となった。さらに、四十二才の建保元年（一一二四）上野国佐貫において三部經千部読誦の発願、五十九才の寛喜三年（一一三二）に再度の衆生利益のための三部經千部読誦の発願をするなど、自力執心の迷いを夢により内省させられたことを、数十年後に恵信尼が特記する生涯の重大事であった。また恵信尼の体験として、堂供養の夢中で勢至菩薩が法然、観音菩薩が善信（親鸞）であることを感得し、親鸞もそれを正夢とした。

これらは、恵信尼消息第三通・第五通により知られるものであるが、これら以外に史料に残らないものも相当あったと想像されるが、少なくともこれを見る限り、親鸞は現実の事実を超えた夢中において救済の機縁を実感しつつ、ここに「眞実」を感得したのである。これまた、近・現代人の感覚では実感しがたいもので、恵信尼が子孫に書き遺さねばならなかった「夢」という非現実の世界に、実は「眞実」を見出した親鸞の中世人共通の側面が知られる

のである。

このように見て来ると、親鸞や蓮如においては現世は無常世界の現実であり「真実」たりえない時空とし、後世・後生が「真実」たる浄土にして究極の救済の場としていることを確認しうるであろう。

五、結びにかえて

蓮如の御文に対する否定的評価は、無常の現実を前面にし、信心決定による後生「極楽」救済を世俗化した形で宣布したところに集約され、同時に親鸞教義の退歩とする。このような教学の見解は、戦後の四五〇回忌を漸く過ぎて以降の比較的短かい期間に醸成されたものと思われる。あるいは大谷派の場合、大略同朋会運動提唱以降としてよいようである。

教学的関心は、価値観の変化に伴い時代即応であるため、肉体的死が限りなく負で生が正であるという価値観がより正当となった時、救済の基本概念である「現生正定聚」「往生」が、「生」のところにより大きな比重をもって理解される傾向となることは否めない。こうした現代教学の趨勢の中で、蓮如の「後生」の救済は親鸞教義からの乖離、あるいは退歩との位置付けがなされ、同時に『歎異抄』の人間存在の機微に触れた文章表現に注目が寄せられるようになるのも、あるいは当然の帰結かも知れない。

しかし、上來検討して来たように親鸞の浄土真宗の救済論の要は、聖教をより史料的眼光で注目した時、命終

を契機とした救済＝浄土往生であることは明らかである。親鸞が法然門下となってゆく根本的動機は、「こせ（後世）をいのらせ給」い、「こせのたすからん縁」「こせの事」（恵信尼消息第三通）とあるように後世の救済にあった。このことは、中世を中心に前近代の日本人共通の宗教的願望でもあった。もちろん、近代知識人が希求した親鸞の人間凝視の深遠さと致密な救済論理の展開と現世救済的要素も一定の考慮をしなければならないが、信心による宗教的新生の実現、あるいは宗教的自覚という現代教学の往生の解釈をもって、そのまま中世人たる親鸞の往生観という認識にはやはり無理があろう。ただ、自己における信念の確立という視点に立てば、蓮如以来近代に至る四世紀以前に「在家止住」の民衆に対し、罪業深重の「機」の自覚を通し「信心の沙汰」（帖内四十二）「聴聞」（夏御文）を勧めることは特筆すべきことで、その意味では、「弥陀ヲタノム」とは清沢満之における「絶対無限の妙用に乗託」するのと同じ線上に位置付けることができよう。

本稿は、「後生タスケタマヘ」という蓮如の救済の基本的表現が、親鸞の救済観とどれ程の相違が検出されるのかという視点から出発しているのであるが、「浄土」「往生」といった真宗教学の根本問題にまでふれざるを得ないことになってしまった。もちろんその事に完全に答え得るものではない。ただ、助かってゆく「いのち」の問題は、「事実」と「真実」の峻別を厳格にしてゆくことによって、より鮮明となり、生死する事実の世界が救済の縁と化す場であり、「入正定聚」なり「安心」なりの語が用意される。これに対し、生死を離れた真実の世界が救済完結の場であり「真実報土」・「後生」という語で表現されるものである。すなわち、死は肉体の消滅であるが、名号となって自己表現する願心によって死を契機として成仏するのである。そのことによってのみ末法濁世の現世の救

済が成就するのである。この点からすれば「八万ノ法蔵ヲシルトイフトモ、後世ヲシラサル人ヲ愚者トス、タトヒ一文不知ノ尼入道ナリトイフトモ、後世ヲシルヲ智者トストイヘリ」(帖内五―二)の文言は重く響くのである。ここに蓮如が、現生において「一大事」と言わねばならない所以がある。

以上、教学的にも最も重要な問題を短かく取りまとめてみたが、教学的研究の論法を考慮せず極めて稚拙なものになったかも知れない。だが、蓮如が御文に表現する救済観は、中世後期の民衆に対し親鸞の浄土真宗を忠実に再現していることをあらためて指摘しておきたい。御文においても、本尊・影像類が語る親鸞回帰⁷⁷(「真宗再興」)の理念をあます所なく反映していると言えよう。

- (1) 「宗門近代史の検証」(シリーズ) 25、26、本多弘之「教学」―教学的視座からの一考察(1)―第一章「真宗」(真宗大谷派宗報) 一九九二年十一月・十二月号)、寺川俊昭『蓮如上人』―現代的意義―(一九九五年大谷派三重教務所刊)。これらの論著は、一応は蓮如讃仰の文脈ではあるが否定的評価も見られる。また『蓮如への誤解』(永田文昌堂刊)は蓮如批判の論集であるが、一部を除き学術的な論文ではないため、名称のみ取りあげておきたい。
- (2) 共同研究「歎異抄異本研究」(同朋学園佛教文化研究所紀要第五号・一九八三)。
- (3) 拙稿「中世真宗教団の制禁及び掟について」(同朋学園佛教文化研究所紀要第四号・一九八二年)。
- (4) 金竜静『蓮如』(歴史文化ライブラリー 21・吉川弘文館刊)
- (5) 註(1)寺川本三〇頁、四〇頁。
- (6) 五月廿九日付慈信房御返事(『真宗史料集成』第二卷四二二頁。以下『集成』とする)。
- (7) 『末灯鈔』十二(『集成』一四三七頁)。
- (8) 註(3)に同じ。

- (9) 『集成』一四四三頁。
- (10) 『集成』一四四五頁。
- (11) 『集成』一四三七頁。
- (12) 『集成』一五〇七頁。
- (13) 『集成』一五〇八頁。
- (14) 『集成』一五一八・九頁。
- (15) 『大乘の至極淨土真宗』（國際真宗学会第六回大会報告・一九九五）
- (16) 寺川俊昭「信仰のダイナミックス 回向と願生」
- (17) 佐藤正英「往生の背景」
- (18) 『集成』一四一八頁。
- (19) 『集成』一六八一頁。
- (20) 『集成』一六七九頁。
- (21) 『集成』一六四三頁。
- (22) 『茶道雜誌』一九九八・一月号に紹介される。重文指定。
- (23) 『口伝鈔』に如信上人の仰せとして、『歎異抄』第三条と同義文を引く。また近世にはほぼ如信撰と信じられていた。
- (24) 『集成』一三七二頁。
- (25) 『集成』一五一〇頁。
- (26) 「一念多念文意」。尚、この場合「正定聚」の左訓として「ワウシヤウスヘキミトサタマルナリ」とある（『集成』一三八九頁）。
- (27) 拙稿「本尊・影像論」（『講座蓮如』第二卷所収）。