

蓮如上人の権力観

— 「白骨の御文」を通して —

尾 畑 文 正

一、問題の所在

蓮如は1457（康正3）年に43歳で父存如の跡を継いで、第八代目の本願寺留守職となった。当時の本願寺は『拾遺蓮如上人御一代記聞書』によれば、「当時はそれ程のちいさき坊は、一家中の諸国の坊にも有間敷よし沙汰にて侍りき。御坊中の後の方に女中方の御入候つれども、いづ方に女方衆御入候ともみえず、人あるともなくさびさびと御入候つるなどと、其折節の事、慶聞坊龍玄は御物語候ひし事なり」⁽¹⁾と述べられているような状況であった。その「さびさび」として参詣する人も途絶えたような本願寺を「あたかも仏国が如し」⁽²⁾といわれるほどに興隆させたのが蓮如であった。

その意味では、蓮如は第八代目の本願寺の当主として、「本願寺を再興した」人物であることはまぎれもない事実である。問題は、その当主が、宗祖親鸞が明らかにした「浄土真宗を再興した」人物であるかどうかである。『御一代記聞書』には蓮如を「何事をも思召まに御沙汰あり。聖人の御一流をも御再興候て、本堂御影堂をもたてられ、御住持をも御相続ありて、大阪殿を御建立有て御隠居候」⁽³⁾とあるように、ここには「真宗再興」の上人という位置づけがなされている。しかし、蓮如のどこをもって「真宗再興」の上人

蓮如上人の権力観

というのであろうか。「真宗」を「再興」とはどのような状態をいうのであろうか。元来、「真宗」とは再興されたり、されなかったりするものなのであろうか。再興されるといわれるような「真宗」とはなんであるのか。その根本のところ明らかにされない限り、蓮如が「真宗再興」の上人と位置づけられることはできないであろう。

先に挙げた『拾遺蓮如上人御一代記聞書』には、蓮如が継承した頃の本願寺は「さびさび」とした状態であったといわれる。その「さびさび」とした本願寺を「繁盛」させて発展強化したということであれば、「本願寺再興」の上人ということはいえるであろう。しかし、それが直ちに「真宗再興」の上人ということとはできない。蓮如が「真宗再興」の上人として人々から讃嘆され、評価されるためには、ただ単に寺を大きくしたということではなく、親鸞によって浄土真宗と名告られた仏法との関係において、蓮如が浄土真宗を十全に表現しているということではなければならない。

元来、本願寺教団は、親鸞の遺弟たちを機軸にして形成されてきた真宗諸教団と違って、親鸞との血統を掲げる宗教集団である。原始真宗教団はいわゆる「仏法」を機縁にして形成されたきた地域共同体的性格（例えば、横曽根門徒、鹿島門徒等々）の強い宗教集団である。それに対して、本願寺教団は、一般的な仏教における師資相承、それは現実の親子関係に準えられて血脈相承といわれているが、本願寺教団はその血脈相承を文字通り実体化して現実の親子関係という血の伝統によって形成されてきた血統教団である。その血統教団としての本願寺を隆盛させたという意味では、蓮如が親鸞との血縁関係をもって、本願寺第八代目の当主として「本願寺再興」の上人といわれることに対して、何人も異議を挟むことはできないであろう。蓮如にはそれだけの実績と歴史が存在する。

しかし、蓮如が「真宗再興」の上人といわれるためには、親鸞によって明

蓮如上人の権力観

らかにされた浄土真宗が、その末裔である蓮如によってどのように再興されたのか、その確認が不可欠である。それは親鸞と蓮如の血縁的な関係ではなく、蓮如の上に浄土真宗という名の仏法がどのように継承され伝統されているかという問題である。言いかえれば、蓮如の生き様の、蓮如の考え方のどこをさして、「真宗再興」の上人といえるのかという問題である。そのことをよくよく吟味していかないと、親鸞との血縁的關係を根拠にして本願寺当主を生き仏化して、封建的社会体制に見合う形で、浄土真宗を体制宗教としてきた本願寺教団の歴史を根本的に批判的に総括できないであろう。仏法の伝統を血統の上に実体化してきた本願寺教団の歴史を正当化するだけである。そうではなくて、本願寺教団が真宗教団として浄土真宗を明らかにする教団として存在することができるためには、そこに浄土真宗の仏法が現実として生きられていなければならない。

それと同じように蓮如においてもまた、蓮如の歴史と生活の中に、どのようにして浄土真宗の仏法が生きられていたのか。それが問題である。それを明らかにするためには、先ずは、浄土真宗の仏法とは具体的にはどういう形をとって現されるのであろうか。そのことが確かめられなければならないであろう。その意味で、我々は親鸞において明らかにされた浄土真宗の仏教が、蓮如という歴史的社会的現実の中で、どのように生きられ、考えられてきたのか、そのことを明晰判明に言い当てられなければならないであろう。そのように言い当てられて初めて、蓮如は本願寺を再興した上人というだけではなく、親鸞が明らかにした浄土真宗の仏教を時代と社会を超えて表現した「真宗再興」の上人といえるのである。

最初に断らなければならないが、蓮如を考察する我々の立場は、蓮如という実人生を生きる紆余曲折する人間を一面的に、「本願寺再興」の上人か、それとも「真宗再興」の上人かと断定して考える立場はとらない。蓮如の生

蓮如上人の権力観

涯のどの点に、「本願寺再興」の上人の姿があるか。あるいは「真宗再興」の上人の姿があるか。その都度都度の反応、リアクション等を通し、宗教的実存として運動している蓮如の存在を考える立場である。その意味では、蓮如がどのように浄土真宗を我が宗教として生きたかを検証するために、まず浄土真宗がいかなる宗教であるかが明確にされなければならない。

浄土真宗の現在

親鸞の主著である『教行信証』冒頭に、「大無量寿経 真実之教 浄土真宗」⁽⁴⁾という標挙の文がある。それは浄土真宗という仏法が『大無量寿経』を拠り所として現された真実の教えであることを明らかにするものである、問題は浄土真宗という場合の「浄土」が、『大無量寿経』の根本課題を表現している宗教的概念であるということである。『大無量寿経』の主題については、親鸞が『教行信証』に引用している憬興の『無量寿経連義述文贊』によれば、「如来の広説に二あり。初めには広く如来浄土の因果、すなわち所行・所浄を説きたまえるなり。後には広く衆生往生の因果、すなわち所撰・所益を顕したまえるなり」⁽⁵⁾とあって、如来浄土の因果と衆生往生の因果を明らかにするところに、その主題を見ることができる。

しかし、この如来浄土の因果と衆生往生の因果という二つの主題は、法蔵菩薩の浄土建立の志願という立場からいえば、衆生の自己喪失的現実、それは浄土という言葉に対応しているならば、穢土としての衆生の現実が課題化されているということである。如来の浄土建立の課題も、衆生が浄土に往生する課題も、それは二つの事柄でありつつ、衆生の現実が批判的に捉えられているということからいえば、一つの問題である。つまり、『大無量寿経』に説かれた「浄土」とは、穢土としての衆生の現実に批判的に対峙するかた

蓮如上人の権力観

ちで説かれた世界である。そこを明確にするところに、浄土真宗の積極的な意義が展開されることとなる。しかし、それはなにも殊更に奇をてらったものでもなければ、我々の独断的な解釈でもない。『大無量寿経』自身の中に既に説かれていることである。

それが典型的に現れているのが、浄土建立を根本的志願とする法蔵菩薩の物語である。法蔵菩薩の前身は、「時有国王」⁽⁶⁾といわれているように、穢土として現された欲望的世界の最大限の存在としての国王である。その国王が、「聞仏説法心懐悦豫」⁽⁶⁾といわれように、世自在王仏の説法を聞いて心に喜びを感じ、尋ちのうちに「無上正真道の意」⁽⁶⁾を發起して、「国を棄て、王を捐て」⁽⁶⁾るのである。ここに「国」と「王」という名で現されている世界は、信国淳師が「国を棄て、王を捐てるということは、私どもの自己が私意私欲とをもって関わっているその世界の放棄を意味し、又、私意私欲をもって世界に関わり、世界を私有化してはそれを穢す、その私どもの自己自身の放棄を意味するのであり、つまりは、自己自身と世界とを分別して、仏の意に叛いて生きようとするところの、その私どもの自己そのものの放棄を意味することであるのです」⁽⁷⁾と解釈しているように、自己中心的な分別心において我執された世界そのものである。通常我々の生活は、その我執された世界を問う方向ではなく、我執された世界の拡大強化こそが求められている。

しかし、法蔵菩薩の物語においては、我執された世界の拡大強化を求める生活そのものが、一大疑団となって有る国の国王を問うたのである。それが世自在王仏である。有る国王に国と王位を棄てさせた世自在王仏とは「世に興出して、無量の衆生を教化し度脱して、皆道を得」⁽⁸⁾させてきた五十三仏の名で現されている法界の歴史を背負って国王の前に登場している如来である。それはいうなれば無漏法界の真実を象徴して、有漏の直中に生きる衆生

蓮如上人の権力観

に対峙する仏である。そのような世自在王仏に出会うことを通して、有る国の国王は自らの歴史、生活、文化、風俗、風習、政治、芸術、倫理、道德等、総じていえば、欲望的世界を国王として生きること全体が問いとなってきたといえる。そのような自己の総体を根元的に問う問いに応えたのが、やがて法蔵菩薩の志願として結実されていく四十八の本願である。まさしく四十八の本願とは、真実に触れて見いだされてきた衆生の非本来的な現実が課題化されたものである。

それでは有る国の国王が棄てた「国」とは、いかなる国であるのか。それこそが四十八願冒頭において、法蔵の眼に見いだされた「地獄・餓鬼・畜生」⁽⁶⁾の「三悪趣」の世界である。端的に言って、三悪趣の世界とは、衆生の非本来的世界の謂いであろう。この三悪趣的状况を限りなく問題にしていく所に法蔵菩薩の浄土建立の根本的志願が存在するのである。その限り、『大無量寿経』に説かれた「浄土」とは、穢土としての衆生の現実に批判的に対峙するかたちで説かれた世界である。このように『大無量寿経』に説かれた「浄土」の意義を理解するならば、文字通り、浄土を真実の宗として明らかにする仏法である浄土真宗は、我々の生きる世界を穢土として批判的に対峙するときに、はじめてその宗教的生命を开花させることができる宗教であると確認することができるのではないか。

その意味でいえば、親鸞がその主著『教行信証』の題号を『顕浄土真実教行証文類』としたことの意義は、聖道門仏教に対して浄土門仏教を顕現するということであるよりは、穢土としての現実社会に対して、浄土を顕現する真実の教行証を明らかにすることに存在する。聖道門仏教が穢土を開くのか、それとも浄土門仏教が穢土を開くのか、そういう課題に立っての『顕浄土真実教行証文類』の制作なのである。そのために親鸞は『教行信証』を結ぶに当たって、存覚の『六要鈔』でいえば、「後序」として呼ばれ、一般的な経

蓮如上人の権力観

典解釈学でいえば、「流通分」として、全体の総まとめであり、かつ、後世に宗教的課題を手渡していく箇所には、次のように時代社会との緊張関係が「承元の法難」と呼ばれる宗教弾圧の記録を通して述べられている。

竊かに以みれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛なり。しかるに諸寺の釈門、教に昏くして真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷うて邪正の道路を弁うることなし。ここをもって興福寺の学徒、太上天皇諱尊成、今上諱為仁聖曆・承元丁の卯の歳、仲春上旬の候に奏達す。主上臣下、法に背き義に違し、忿を成し怨を結ぶ。

これに因って、真宗興隆の大祖源空法師、ならびに門徒数輩、罪科を考えず、猥りがわしく死罪に坐す。あるいは僧儀を改めて姓名を賜うて、遠流に処す。予はその一なり。しかればすでに僧にあらず俗にあらず。

このゆえに「禿」の字をもって姓とす。空師ならびに弟子等、諸方の辺州に坐して五年の居諸を経たりき。⁽⁹⁾

ここに我々が見ることができる浄土真宗とは、聖道門仏教に相對する浄土門仏教ではない。それは「真宗興隆」を阻む宗教的権威と世俗的権力に對峙する「証道いま盛な」る浄土真宗である。それはこの世の権威権力を頼らずに浄土を真実の宗とするが故に、時と場合においては、権力の弾圧が引き起こされてくるような宗教である。かつて、真宗大谷派教団の部落差別問題について部落解放同盟によって行われた糾弾会の席上において、糾弾する同盟員の米田富氏は次のように述べて、浄土真宗の原点を明らかにした。

私の聞るところによりますとね、ご開山が勿体なくも念仏をお称えになった。住蓮・安樂はヤスの河原で念仏を称えたために首を斬られた⁽¹⁰⁾と発言して、親鸞が明らかにした念仏は「首の飛ぶような念仏」であることを述べている。米田富氏は、この「首の飛ぶような念仏」を忘れて、体制権力と癒着同化して差別を正当化している、それが今日の本願寺教団だと指摘

蓮如上人の権力観

するのであるが、ここでいわれている「首の飛ぶような念仏」とは具体的に1207年の宗教弾圧、いわゆる承元の法難を指していることはいうまでもない。その宗教弾圧の歴史そのものが「浄土の真宗は証道いま盛なり」といわれるような生きた浄土真宗の現実を証明しているのである、と読めるのが「後序」の文章である。

それではなぜ浄土真宗の仏教が、例えば、宗教弾圧を引き起こすことになっていったのであろうか。その問題を解く鍵は「後序」の文の直前に親鸞によって読み換えられて引用された『論語』の文章に存在する。この読み換えられた引用文に、浄土の真宗が明らかにする主題が明確に現れている。そこには『論語』に云く、季路問わく、「鬼神に事えんか」と。子の曰わく、「事うることあたわず。人いづくんぞ能く鬼神に事えんや」と⁽¹²⁾とあって、鬼神信仰の呪縛から解き放たれて、独立自主する人間存在の意義が明らかにされている。

この点について広瀬晃氏は、「親鸞は、人間の主体的な自立を疎外するすべての作用を鬼神という言葉で押さえ、そうした有形無形の鬼神からの完全な人間解放の成就を、「人、いづくんぞ能く鬼神に事えんや」と述べたのである。すなわち親鸞は、こうした鬼神から人間を完全に解放して、なにものをも犯すことのない、真の人間自立の道を、万人のうえに平等に成就する「真実の教」を『大無量寿経』の仏教に聞き開き、それを「浄土真宗」と仰いだのである。」⁽¹²⁾と述べて、親鸞が明らかにする浄土真宗は、「有形無形の鬼神からの完全な人間解放の成就」を主題とするものであると確認している。

つまり、親鸞からいわせれば、念仏の教えが、浄土の真宗が、なぜ、宗教弾圧を蒙らなければならなかった理由は、それは浄土真宗が「人、いづくんぞ能く鬼神に事えんや」といわれるように、独立自主する人間存在を明らかにすることを通して、差別的な体制社会を根本から批判する原理を持ってい

蓮如上人の権力観

たからである。それが「首の飛ぶような念仏」の歴史である。親鸞の『教行信証』の「後序」は、このことを後世に伝達するための「流通分」なのである。こういう問題意識は、蓮如が書写した『歎異抄』にも伝統されているとみることができる。あるいは関東の念仏集団の一つであった性信が率いる横曽根門徒に伝承されてきたといわれる『親鸞聖人血脈文集』の構成においても、同じような問題意識を我々は見ることができる。

三、蓮如と『歎異抄』

特に、本論文が蓮如の権力観ということを課題にしているという意味において、いまは蓮如書写本の『歎異抄』を取り上げて、そこにもまた『教行信証』に現された「首の飛ぶような念仏」が明らかにされていることを確認したい。現存する『歎異抄』の最古の書写本は、周知のように、蓮如書写本である。多くの『歎異抄』はその蓮如の書写した『歎異抄』を底本にして刊行されている。その蓮如書写本の『歎異抄』の構成は、一般的には、前序、師訓篇（第一条から第十条まで）、中序、異義篇（第十一序から第十八条まで）、後序、そして宗教弾圧の記録文、奥付、としてまとめられている。安良岡康作氏は、これを三部構成にして「第一部 親鸞の語録（序・第一章－第十章） 第二部 唯圓の異義批判（序・第十一章－第十八章） 第三章 唯圓の後記」⁽¹³⁾とまとめている。1931（昭和6）年以来脅威的な版数を数えている岩波文庫本『歎異抄』（金子大栄校訂）によれば、その組織は、「この書は二部に別って見られる。前半は親鸞の語録であり、後半は唯圓の著作である。したがって最初の序文は親鸞の語録についてのものであり、唯圓の著作についての序文は第十章である」⁽¹⁴⁾として、全体の組織を「序／親鸞の語録 第九章まで／序 第十章／唯圓の語録 第十一章以下第十八章まで／結一述懐」

(14)とまとめている。

いまは煩を厭って代表的な解題二つを挙げるに留めたが、佐藤正英氏の『歎異抄論註』以外はほぼこのような構成として理解されている。この『歎異抄論註』に関しては、後ほど更に検討してみることにする。佐藤正英氏の問題提起はしばらく置くとして、蓮如書写本の『歎異抄』を素直に読む限りにおいては、安良岡康作氏、あるいは金子大栄師の指摘に見られるような構成として括られるべきものである。つまり、三序二部構成の書として理解することができるということである。このような構成を『教行信証』と比較対照してみると、その相似に驚かされる。というよりも、蓮如書写本の『歎異抄』は、親鸞の『教行信証』の構成を土台にして組織されたのではないかと考えることができるほどである。

なぜなら、『教行信証』の構成は、「そもそも『教行信証』六巻の聖典は、長い間、幾度も拝読してみて、大体、前後の二部に分れるということを知ることができたのであります。先ず「教」・「行」二巻が第一部であります。(中略)「教」・「行」二巻—第一部「伝統伝承の巻」をば「正信偈」をもって結んであるのであります。次に「信巻」以後の四巻は、「教」・「行」二巻が「伝統の巻」であるのにたいして、親鸞聖人の「己証の巻」であると信ずるものであります。」⁽¹⁵⁾と曾我量深師も指摘しているように、『教行信証』の前半「教行」二巻は、伝統の巻であり、後半は己証の巻である。そのように理解することができれば、『歎異抄』もまた前半は師訓篇として、それは本願念仏の仏道が明らかにされているという意味において、伝統の巻である。後半は異議篇として、本願念仏が現実的に展開されていく中で様々な問題が明らかにされているという意味において、それは己証の巻といえるであろう。

しかも、『歎異抄』には、『教行信証』が三序の形式をもっていると同じように、三序の形式が踏襲されている。更には、経典でいえば、「流通分」に

相当する箇所、どちらも「宗教弾圧の記録文」が記載されている（この見解は、『歎異抄』後序に出てくる「大切の証文」をどう読むかによって異なるが、いまは古田武彦氏の『親鸞思想—その史料批判—』（富山房）によって、流罪記録として考えることとする。そのかぎり、「宗教弾圧の記録文」は後序の内容と見なすことができる）。このことから見ても『歎異抄』が親鸞の『教行信証』を土台にして、『教行信証』の精神を明らかにしたいという願いのもとに構成されているものと考えても決して過言ではないと思う。このような形式を踏んだ『歎異抄』が蓮如書写本として現在に伝承されていることに我々はもっと注意を払う必要があるのではないか。

なぜなら、『歎異抄』が『教行信証』に擬せられて編集されているということにでもなれば、（１）このように『歎異抄』が編集されることによって、『教行信証』が明らかにする浄土真宗の仏教が我々に何を問いかけているのが『歎異抄』において一層明確になるということである。また、（２）そうであればこの『歎異抄』を書写するだけでなく、その奥付に「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。釈蓮如御判」とまで述べて、この『歎異抄』を書写した蓮如が、その存在価値を熟知していたことが伺われるからである。（３）それでは、『教行信証』、『歎異抄』を貫いて提起されている問題とは何であろうか。これらの聖教の構成上において見いだされる問題とは、親鸞が明らかにした浄土真宗の仏法は、時代社会と切り結ぶ仏法であるということである。それは「首の飛ぶような念仏」である。そのことを後世に語るために、浄土真宗を明らかにする聖教類には、「宗教弾圧の記録文」が、いわゆる「流通分」と呼ばれる箇所に記述されているのである。

最近の研究の成果として、先にも一言した佐藤正英氏が『歎異抄論註』（青土社）で、この『歎異抄』が元来は一冊のまとまった本ではなく、二冊

蓮如上人の権力観

の別々のものであったという新しい見解を発表している。佐藤正英氏は『歎異抄論註』で蓮如書写本の『歎異抄』に詳細な検討を加えて、唯円自筆本が蓮如書写本のような一部構成ではなくて、「異義条々」と「歎異抄」との二部構成であったことを論証している。このような佐藤正英氏の問題提起が正鵠を得ているとすれば、なおさらに、その別々二つのものが蓮如書写本のようになぜ一つにされなければならなかったのであろうか。そういう疑問に答えるひとつの回答として、蓮如書写本そのものか、あるいは蓮如が書写した原本が、二つのものをあえて一つにしたところに、親鸞の『教行信証』の主題に回帰しようとする意識が働いていると見ることができるのではないか。

つまり、『歎異抄』として掲げられた異義批判の書を、平板な信仰問書に終始するのではなく、親鸞の『教行信証』に提起されているような「首の飛ぶような念仏」をより積極的に明らかにする「顕浄土真実」の書として転換していくためにこそ、『教行信証』の形式に準じた書物として二部構成から一部構成に書き改められたのではないであろうか。それが蓮如自身の意図であるかどうかは断定できないとしても、少なくとも、このような問題を提起する形式の『歎異抄』が蓮如によって書写されたことは否定がきないとすれば、蓮如自身は充分に、この「宗教弾圧の記録文」が添付された一部構成の『歎異抄』が語る「首の飛ぶような念仏」について自覚していたものと思われる。

それが『歎異抄』末尾の「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。」の奥書である。このように現存する蓮如書写本の『歎異抄』を理解してみると、戦国乱世の時代の中で、一向一揆の激動を本願寺教団の当主として生きた蓮如の裏と表が透けて見えるようである。つまり、「聖人一流の御勸化のをもむきは、信心をもて本とせられ候」⁽¹⁶⁾と、どこまでも親鸞が明らかにした真実信心に向き合い、「首の飛ぶような念仏」に自

蓮如上人の権力観

覚的であった蓮如と、それ故に、本願寺教団の当主として「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。」と抑制せざるを得なかった蓮如とである。それこそが「本願寺再興」の上人蓮如と「真宗再興」の上人蓮如との差異である。そのどちらかに蓮如を配当して評価する立場を我々はとらない。むしろ、本願寺教団の当主として生きた蓮如のどこに親鸞が掲げた浄土真宗に回帰する表現が現されているのかに注目したいのである。そのひとつが「首の飛ぶような念仏」をそれとして現した『歎異抄』の書写であることはいうまでもない。

四、「白骨の御文」の背景

次に、我々は、「首の飛ぶような念仏」を意識しながらも、表面的には無常観で荘厳されている『五帖御文』収録の蓮如の「白骨の御文」を手がかりにしながら、抑制されながらもしたたかに時代社会と切り結ぶ浄土真宗を明らかにしていこうとした蓮如の考え方、生き方をより具体的に考察してみたい。先ず、「白骨の御文」を全文掲げてみよう。

夫人間の浮生なる相をつらつら観ずるに、おほよそはかなきものは、この世の始中終まほろしのごとくなる一期なり。さればいまだ万歳の人身をうけたりといふ事をきかず、一生すぎやすし。いまにいたりてたれか百年の形体をたもつべきや。我やさき人やさき、けふともしらず、あすともしらず、をくれさきだつ人は、もとのしづく、すえの露よりもしげしといへり。されば朝には紅顔ありて夕べには白骨となれる身なり。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とぢ、ひとつのいきながくたえぬれば、紅顔むなしく変じて桃李のよそほいをうしなひぬるときは、六親眷属あつまりてなげきかなしめども、更にそ

蓮如上人の権力観

の甲斐あるべからず。さてしもあるべき事ならねばとて、野外にをくりて夜半のけふりとなしはてぬれば、ただ白骨のみぞのこれり。あわれといふも中々をろかなり。されば、人間のはかなき事は老少不定のさかひなれば、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、念仏まうすべきものなり。あなかしこあなかしこ。⁽¹⁷⁾

この蓮如の「白骨の御文」は、現在の葬送儀礼の中では、野辺の送りを勤めて荼毘に付し、そのお骨を家に戻し終わった後で、遺族一同がお骨となった故人に身を据えている中で、手次の僧侶から朗々と読み上げられる「御文」として用いられている。「六親眷属あつまりてなげきかなしめども、更にその甲斐あるべからず」と、だめ押しのように説き出される「白骨の御文」に接して、多くの人々が、人間の生の無常性、不定性をリアルに刻みつけられ、自分もまた死ぬる存在であること、つまり、人間の死に向き合うところを我々の内に育ててきたのではないかと思われる。その意味では、この「御文」は『平家物語』以来の日本の無常観の流れの中で、仏教が説くところの諸行無常の教えを一人ひとりの生き様のところにまで主体化させてきた類稀な宗教的言語表現であるといえる。

この蓮如の「白骨の御文」をいただきながら真宗門徒は日々の生活の頼りなさ、不確かさ、不如意さを心に留めて、本当の確かさを南無阿弥陀仏の念仏の中に受けとめてきたのではなからうか。そこに「白骨の御文」の存在意義というものが知られるのである。しかし、我々の問題関心は、そこを踏まえて、なおその根底に、この「白骨の御文」には、もう一つの観点があるのではないかということにある。それは我々一人ひとりの危うさ、頼りなさ、儂さ、不確かさを指摘するだけではなく、我々の日常意識からすれば、永遠不変の絶対的な権力者と見える者もまた、我々と同じように危うく、頼りな

蓮如上人の権力観

く、儂く、不確かであることを明らかにする「御文」であるということである。つまり、わが身を当てにしないという真宗門徒の宗教的心情を形成してきた「白骨の御文」は、その実そのまま、体制的社会的権力的な秩序を根本から批判する文書であり、真宗門徒が連綿として継承してきた「首の飛ぶような念仏」を明らかにする宗教的言語表現であるということ論証したいのが、本論文の主題なのである。

しかし、この「白骨の御文」は、仏教が明らかにしてきた諸行無常の道理を全面に出しながら、その実、体制的社会的権力的な秩序に対する根源的な批判が暗喩されている「御文」として省みられたことはない。少なくともそういう論議の中でこの「御文」が課題にされたことはないと思われる。筆者の知るところでは、寿台順誠氏の『諸行無常・盛者必衰—出家の条件—』

(広大会編集委員会編『広大会』所収論文)が、この「白骨の御文」を蓮如の権力批判を明らかにする「御文」として位置づけている数少ない論文である。この寿台順誠氏の問題意識に共感しながら、我々も蓮如の「白骨の御文」の再解釈を試みてみよう。従来、この「白骨の御文」は、「夫人間の浮生なる相をつらつら観ずるに、おほよそはかなきものは、この世の始中終、まぼろしのごとくなる一期なり」という冒頭の文章からも推察できるように、諸行無常なる人間存在の現実を述べて、だからこそ一刻も早く「後生の一大事」を明らかにするべきであると、我々に念仏の信心を勧める「御文」として伝統されてきたものである。

このような伝統的な解釈に対して、我々は、この「白骨の御文」は、念仏の信心を我々に勧信する「御文」であるだけでなく、念仏の信心に立つものが現実社会にどう向き合うべきなのか、あるいは現実社会をどう受けとめるべきなのか、そういう問題を明らかにしている「御文」として解釈したいと考えるものである。もっと積極的にいえば、浄土真宗という仏教が伝統し

蓮如上人の権力観

てきた宗教的生命が「首の飛ぶような念仏」にあるとすれば、そういう宗教的生命に繋がる現実批判を明らかにする蓮如のメッセージとして「御文」を受けとめることができるのではないかということである。我々がこの「白骨の御文」で蓮如の権力批判を明らかにすることができれば、先に縷々述べたところの浄土真宗の現在性、つまり、『教行信証』、『歎異抄』、『親鸞聖人血脈文集』等に明らかにされている「首の飛ぶような念仏」の伝統を蓮如に見いだすことができるということである。

それでは具体的に、蓮如の「白骨の御文」を見てみることを通して、そのような伝統が蓮如の上にとどのように継承されているか検討してみたい。既に存覚の著述である『存覚法語』にも見られるように、この「白骨の御文」は後鳥羽上皇の『無常講式』を下敷きにして制作されたものである。『存覚法語』には「後鳥羽の禪定上皇の遠鳥の行宮にして、宸襟をいたましめ浮生を觀じましましける御くちずさみにつくらせたまひける「無常講の式」こそ、さしあたりたることはり耳ぢかにてよにあわれにきこえ侍るめれ。その勅藻をみれば、「あるひはきのふすでにうづんで、まみだをつかのもとにのごふもの、あるひはこよひをくらんとして、わかれを棺のまへになく人あり。おほよそはかなきものはひとの始中終、まぼろしのごとくなるは一期のすぐるほどなり。三界無常なり、いにしへよりいまだ万歳の人身あることをきかず、一生すぎやすし。いまにありてたれか百年の形体をたもつべきや、われやさき人やさき、けふともしらずあすともしらず、をくれさきだつひとは、もとのしづくすえのつゆよりもしげし」といえり」⁽¹⁸⁾と後鳥羽上皇の『無常講式』を引用して、「諸行無常」の現実を「老少不定」と「生者必衰」の道理をもって明らかにしている。この『存覚法語』を丸ごと下敷きにして作り出されたのが、この「白骨の御文」である。

しかし、この「白骨の御文」は、その冒頭において「夫人間の浮生なる相

蓮如上人の権力観

をつらつら観ずるに」と、人間存在の「浮生なる相」の典型として後鳥羽上皇の存在を暗喩しているところに、『存覚法語』によりながらも、独特な蓮如の思想的な立場というものが反映されている。それを問うことが本論文の主題である。なぜ蓮如は人間存在の「浮生なる相」の象徴として後鳥羽上皇の『無常講式』を取り上げたのであろうか。「浮生なる相」とは仏教でいうところの「諸行無常」ということであろう。仏教の根本道理である「諸行無常」の「相」を明らかにするのになぜ蓮如は後鳥羽上皇の『無常講式』を取り上げたのであろうか。その鍵は後鳥羽上皇という存在それ自体にあるようである。

なぜなら「諸行無常」ということでいえば、別の著述を参考にすることもできたであろう。蓮如はその伝記によれば、「二七日の夜は、蓮如の御時より竹一檢校平家を、琵琶を引、二三句かたり候と也、開山の御前にて也、法楽の体也。」⁽¹⁹⁾とあるように、山科本願寺で勤められた報恩講の大逮夜「開山の御前」において琵琶法師に『平家物語』を弾き語りさせていたことを思えば、人間存在の「浮生なる相」を説くのに、必ずしも『無常講式』を引用することもなかったのである。しかし、蓮如は『平家物語』ではなく、この後鳥羽上皇の『無常講式』を用いたのである。なぜなのであろうか。このことを考えるために、我々に若干の後鳥羽上皇に関する共通理解が必要であろう。後鳥羽上皇とはいかなる存在なのか。後鳥羽上皇は1221（承久3）年5月14日に、城南宮の流鏑馬に事寄せて挙兵して、鎌倉幕府転覆（北条義時追討）のための宣旨・院宣を全国に下し、鎌倉幕府と闘い破れた、いわゆる「承久の乱」の首謀者である。後にその責任を問われて隠岐島に流罪となった人物である。この後鳥羽上皇は、隠岐島流罪に先だって出家したが、その後鳥羽上皇が、流罪地の隠岐島で我が身のはかなさというものを悼んで書いたものが、いわゆる『無常講式』なのである。

五、蓮如の権力観

蓮如が『存覚法語』を通して写し取った『無常講式』を掲げてみれば、「凡無墓者人始中終如幻者一朝過程也、三界無常也、自古未聞有万歳人身、一生易過、在今誰保百年形体、実我前人前不知今日不知明日、後先人繁本滴末露」⁽²⁰⁾である。実に人間存在の無常性を的確に表現しているものであることが分かる。この文章によって、存覚、蓮如を経て、今日の真宗門徒に連綿として伝統されてきていることは、それらの人々の権威だけではなく、この文章にあたかも通奏低音のように流れている諸行無常の響きであろう。存覚は、この後鳥羽上皇の『無常講式』を「後鳥羽の禪定上皇の遠鳥の行宮にして宸襟をいたましめ浮生を觀じましましける御くちずさみにつくらせたまひける「無常講の式」こそさしあたりたることはり耳ぢかにてよにあわれにきこえ侍るめれ」と述べている。その意味では、後鳥羽上皇は人間存在の「浮生なる相」を一目瞭然に認知せしめる存在であった。

しかし、真宗門徒にとっての後鳥羽上皇はただそれだけの人ではない。後鳥羽上皇とは、『教行信証』においては、「竊かに以みれば、聖道の諸教は行証久しく廢れ、浄土の真宗は証道いま盛なり。しかるに諸寺の釈門、教に昏くして真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷うて邪正の道路を弁うることなし。ここをもって興福寺の学徒、太上天皇諱尊成、今上諱為仁聖曆・承元丁卯の歳、仲春上旬の候に奏達す。主上臣下、法に背き義に違し、忿を成し怨を結ぶ。これに因って、真宗興隆の大祖源空法師、ならびに門徒数輩、罪科を考えず、猥りがわしく死罪に坐す。あるいは僧儀を改めて姓名を賜うて、遠流に処す。予はその一なり」と述べ、『歎異抄』には、「後鳥羽院御宇、法然聖人他力本願念仏宗を興行す。于時、興福寺僧侶敵奏之上、御弟

蓮如上人の権力観

子中狼藉子細あるよし、無実風聞によりて罪科に処せらるる人数事⁽²¹⁾とあるように、「主上臣下」の「主上」その人であり、念仏者を「無実風聞によりて、罪科」に処した張本人である。

つまり、1207年の「承元の法難」において、法然を含む12人の念仏者たちを死罪流罪に科した責任者である後鳥羽上皇が、それから14年後の1221年の「承久の乱」において、その責任を問われて、鎌倉幕府によって隠岐に流罪になった。それは罰する者が罰せられ、刑を執行する者が刑を執行される歴史の逆転劇である。有為転変する世界の実相である。諸行無常のリアリティそのものである。その意味では、蓮如は「諸行無常」といわれる仏教が明らかにする真理が、他でもない、1207年の宗教弾圧の当事者の上に、「盛者必衰」の理として如実に現れていることに思いを馳せて、『平家物語』ではなく、後鳥羽上皇の『無常講式』を下敷きにして、仏教の真实性、いうなれば仏教の権力観を明らかにしたのである。

この問題を考えていくための蓮如の思想的な下敷きとしては、親鸞の『御消息集』に収録されている手紙を想起することができる。そこで親鸞は、1207年に起こった「承元の法難」と、1221年に起こった「承久の乱」の歴史的事件に対してにおいて、「さればとて念仏をとどめられそふらひしが、よにくせごとのおこりそふらひしかばそれにつけても念仏をふかくたのみて、世のいのりに、こころにいれて、もふしあわせたまふべしとぞおぼえさふろふ⁽²²⁾」と述べて、二つの事件を通して、諸行無常の現実に我々を帰らしめる道を明らかにしている。そこで親鸞は、先ず、1207年の後鳥羽上皇による念仏者への弾圧を「念仏をとどめられそうらいし」と押さえている。そして、次に、その「承元の法難」から数えて14年後の1221年に起こった「承久の乱」においては、かつての弾圧者後鳥羽上皇が流罪された現実を「世にくせごとのおこりそうらいしかば」と述べている。

蓮如上人の権力観

つまり、この『御消息集』においては、1207年の念仏者に対する宗教弾圧に対して、その後の権力者がたどった歴史を「世にくせごとのおこりそうらいしかば」と確認して、「それにつけても、念仏をふかくたのみて、世のいのりにこころをいれて」念仏もうしあいなさいと、どこまでも念仏の法に立って、諸行無常の現実を受けとめている。しかし、いま我々にとって問題なのは、その諸行無常の現実が、「承元の法難」の弾圧者後鳥羽上皇の有為転変をもって語られていることの内実なのである。そこに我々は真宗仏教における諸行無常ということが「盛者必衰」の現実を通して仏教の権力観として明らかにされていることに注目したいのである。

この問題は、真宗仏教においては『大無量寿経』に説かれた法蔵菩薩の物語にまで遡及して考えなければならない問題である。『大無量寿経』によれば⁽²³⁾、やがて法蔵菩薩として展開することとなる「国王」は、師仏・世自在王仏に出会い、その説法に触れ、説法を聞き取ることににおいて、たちまち「無上正真道の意」を発して、「国を棄て、王を捐て」て「行じて沙門と作り、号して法蔵」と名告ったとある。ここに真宗仏教における諸行無常の受けとめ方の典型が明らかにされている。諸行無常の認識は、傍観者的に諦観することではない。それは現実的に世俗的な権力社会に対して、その「盛者必衰」する道理を通して、そこを絶対化せずに「国を棄て、王を捐て」という形で相対化していくことである。それが諸行無常の教えを具体的に学んでいくことであろう。このように世俗的な権力社会を相対化する視点が、親鸞の『御消息集』であり、蓮如の「白骨の御文」である。

それが「白骨の御文」において、蓮如が『平家物語』ではなく、『無常講式』を下敷きにして「諸行無常」なる人間存在の「浮生なる相」を説くところの意義なのではないか。つまり、蓮如の「白骨の御文」に展開されている通奏低音は単なる無常感ではない。もっと積極的な意味において、蓮如の権力観

蓮如上人の権力観

を明らかにするものではないか。つまり、蓮如が「白骨の御文」において明らかにする「諸行無常」とは、人間の関心によって、この世は哀れである、この世ははかないと観想するような、詠嘆的情緒的な「諸行無常」の無常感というものではない。もっと積極的な意味での無常観ではないか。それを明らかにするものが後鳥羽上皇の『無常講式』を下敷きにした蓮如の思想的意味ではないか。このように「白骨の御文」を捉えようとするのが我々の問題意識である。

つまり、蓮如の無常観は、文字通り、無常観であって無常感ではない。それは仏教的原理に根ざして「我と我が世界」の現実を「諸行無常」と見いだす、リアルな現実認識であるから、それは当然に、「我と我が世界」の「浮生なる相」を具体的に問う方向で、現実社会への鋭い批判として展開していくものである。それが『無常講式』が下敷きにされなければならなかった理由である。

言い換えれば、「老少不定」の無常観が『無常講式』を下敷きにすることによって、それがそのまま「盛者必衰」の無常観へと展開していくのである。それによって、いかなる権力も、やがて社会的政治的な諸関係の中で、相対化されるべき存在となるのである。自然の道理で壊れていく存在として見いだされるのである。それが「盛者必衰」の道理の現実である。いかなる権力も必ず「諸行無常」の道理のままに必ず衰えるに違いないという蓮如の確信が、後鳥羽上皇の『無常講式』を下敷きにして、諸行無常を問う「白骨の御文」を書かしたとするならば、この「白骨の御文」は、仏教的理念を根本にして世俗の権力の脆弱さを明らかにするものであると意味づけることが可能ではないだろうか。

もしこのような解釈がこの「白骨の御文」において成り立つことができれば、この我々の歴史的内部的差別・被差別、あるいは抑圧・被抑圧、支配・

蓮如上人の権力観

被支配の関係構造を絶対化して、それらの支配構造、差別構造、抑圧構造が我々の人間社会からなくすることはできないのだと解釈するのではなく、それらはすべて「夢まぼろしのごとくなる一期なり」というかたちで、その差別・被差別の構造全体を、「夢まぼろしの世界である」と見破って、人間皆平等という世界を明らかにしていくところに「白骨の御文」の新しい存在価値が我々に見いだされるのではないだろうか。つまり、この「白骨の御文」が法然の念仏教団を弾圧した後鳥羽上皇の『無常講式』を根拠にして、「諸行無常」の仏教的理念を明らかにすることにおいて、親鸞以来の浄土真宗に一貫してきた学びの姿勢、それこそが「首の飛ぶような念仏」であるが、その学びの姿勢を蓮如もまた踏襲したと考えられる。少なくとも、「白骨の御文」においては、真宗仏教に通底している現実批判の宗教的生命が脈打っていることを明らかにすることができるのではないか。ここに我々は、現実的な意味での真宗仏教の権力観を見て取ることができるのである。

註

- (1) 『拾遺蓮如上人御一代記聞書』・『真宗聖教全書』 5-618頁
- (2) 山折哲雄著『人間蓮如』春秋社 232頁参考
- (3) 『蓮如上人御一代聞書』・真宗聖教全書 3-571頁
- (4) 『教行信証』・真宗聖教全書 2-2頁
- (5) 『教行信証』・真宗聖教全書 2-26頁
- (6) 『大無量寿経』・真宗聖教全書 1-6頁
- (7) 信国淳講述『正信偈講義(3)』(大谷専修学院同窓生学習会) 35頁
- (8) 『大無量寿経』・真宗聖教全書 1-7頁
- (9) 『教行信証』・真宗聖教全書 2-201頁
- (10) 1971年6月7日 部落解放同盟中央本部の第6回糾弾会記録より・真宗大谷派編『部落問題学習資料集』77頁
- (11) 『教行信証』・真宗聖教全書 2-201頁
- (12) 広瀬晃「親鸞の教義」・宮崎圓遵 藤島達郎 平松令三編『親鸞聖人』所収 168頁

蓮如上人の権力観

- (13) 安良岡康著作『歎異抄 全講読』（大蔵出版）40頁
- (14) 金子大栄校訂『歎異抄』（岩波文庫）8頁
- (15) 曾我量深著『教行信証「信の巻」聴記』・『曾我量深選集 第八巻』13頁
- (16) 『御文』・真宗聖教全書 3-507頁
- (17) 『御文』・真宗聖教全書 3-513頁
- (18) 『存覚法語』・真宗聖教全書 3-360頁
- (19) 『山科御坊事併其時代事』・『真宗史料集第二巻』548頁
- (20) 南条文雄「無常講式併に存覚法語とお文」・『無尽燈』24頁
- (21) 『教行信証』・真宗聖教全書 2-201頁
- (22) 『御消息集』・真宗聖教全書 2-696頁
- (23) 『大無量寿経』・真宗聖教全書 1-6頁