

# 親鸞書簡の信憑性の再検討

藤 井 淳

## 要約

現在の研究動向では、親鸞書簡は『親鸞聖人御消息集』『善性本御消息集』『血脈文集』『末灯鈔』といった諸書簡集に収載されたものや真筆の残る書簡及び古写の書簡を勘案して、全四十三通（又は四十二通）とされており、一般にはそれらの信憑性は疑問視されていない<sup>2</sup>。それに対し、本稿では、文献批判的立場から、それらの書簡の一部には親鸞の思想との異質性が見られることに注目し、特に慈信房義絶問題に関わる書簡は、門弟（性信系統）が親鸞書簡を模倣して、彼らの思想に基づいて改変・制作（偽作）したものであり、慈信房を追い落とし、自らを正統化することを目的として『親鸞聖人御消息集』を編集したことを論じる。

## 導入部

本稿で扱う親鸞書簡はいわゆる「慈信房（善鸞上人）義絶問題」といわれるものに関わる。そこでまず、慈信房義絶問題について簡略に紹介する。慈信房義絶問題とは、親鸞が実子である慈信房を「今は父子のぎ（義）はあるべからずせうろう」<sup>3</sup>「自今已後は慈信におきては（親鸞が）子の儀おもいきりてせうろうなり」<sup>4</sup>として義絶したとされる問題である。ただし、慈信房に対する義絶そのものがなされたか否かは以下に述べるように資料の解釈によるものであり、私は親鸞生存中に慈信房に対する義絶が起きたことはなく、関係文書は親鸞没後に門弟によって制作（偽作）されたものと考え<sup>5</sup>る。

それらの文書の中で、義絶の原因とされている慈信房の行為を簡略に述べると、親鸞が関東より京都に戻った後、親鸞門弟の或る者たちが「いかなる悪い行為をしても阿弥陀如来の救済の対象からは外れないのであるから、積極的に悪をなすことこ

そが弥陀の救済にあずかることを信じていることになり、そうでなければ、弥陀の本願を信じているものではない」といういわゆる「造悪無碍」を主張して、社会的問題を引き起こしたため、親鸞が慈信房を関東に派遣して問題の鎮静化を図ろうとした。しかし、慈信房は自分自身が教団を統括しようとする野心を起こし、関東の門弟たちについて親鸞に讒言したとされる。当初、親鸞は慈信房の報告を信用していたが、ついに慈信房の虚偽が明らかとなったとして、一転して門弟側を信頼し、慈信房を義絶するにいたったとされる。上記の理解は、現存する書簡の信憑性を認めた場合の一般的理解である。

現在までの研究状況としては、多少の留保はありながらも、おおむね慈信房に対する義絶そのものは存したとされているが、その際に用いられる資料批判は十分になされているとは言い難く、この問題を検討するに当たっては、まず資料の信憑性の検討を行う必要がある。

## 本稿で扱う資料の紹介…

慈信房義絶問題に直接関係する書簡

A 「慈信房宛義絶状」(顯智書写)<sup>8)</sup>

B 「血脈文集」第二通(性信宛)「義絶通告状」と呼ばれる

慈信房問題に関係する書簡

『親鸞聖人御消息集』第一通～第六通(慈信房宛と推定される)、第十通、第十一通(以上、慈信房宛)

『親鸞聖人御消息集』第七通、第十三通(以上、性信宛)、第十二通(真浄宛)

親鸞の書簡を集めた書簡集には『親鸞聖人御消息集』『血脈文集』の他に『善性本御消息集』『末灯鈔』が存在するが、慈信房に関わる問題は、重複する『末灯鈔』第十六通(『親鸞聖人御消息集』第五通)・第十九通(同第二通)・第四通)・第二十通(同第一通)以外にはなく、本稿では扱わない。

門弟の著作

『浄土法門見聞集』(『浄土法門見聞鈔』)<sup>10)</sup>

『一向帰西鈔』(『一心帰西鈔』)<sup>11)</sup>

## 『浄土真宗聞書』<sup>(12)</sup>

上述の文献は従来の研究でほとんど顧みられることがなかった資料群であるが、文体や内容から直弟の時代のものであることはほぼ確実であり、<sup>(14)</sup>時代的にも親鸞書簡で扱われた問題・用語と共通している。本稿では、これらを親鸞書簡との関わりで位置づける。

## 研究史

上述のA慈信房宛義絶状に関しては、従来から真作・偽作両説がある。<sup>(13)</sup>偽作説に立つ梅原隆章「一九六一」一七頁はAに出る「継母の讒言」と「萎める花」については「慎重な再検討が必要」としていたが、その後の研究で特に進展が見られていなかった。私は『駒澤大学佛教学部研究紀要』第七十一号でこの二つの点について、時代背景や典拠を示すことで、門弟側に慈信房を貶める意図があったことを指摘した（後述）。

『親鸞聖人御消息集』<sup>(16)</sup>については、江戸期の了祥が『弁御消息集』の中で、その一部を親鸞の思想との異質性が見られると指摘し、方便の説としている。<sup>(17)</sup>近くは遠藤美保子「二〇〇二」が真筆の存しない消息類についての問題を指摘し、『親鸞聖人御消息集』の一部には挿入・改変がなされているとしている。ただし研究の大勢としては、平松令三「一九八八」五四―六〇頁に『末灯鈔』の誤写や語句の一部の改変などを指摘するものの、四十三通の親鸞書簡は一般に真作として問題なしとして扱われている。

しかし慈信房に関係する書簡を収載する『親鸞聖人御消息集』には、遠藤美保子氏の指摘があるように、内容・語彙ともに問題があり、編纂者の意図も視野に入れて、より詳細に検討する必要がある。<sup>(18)</sup>

## 義絶関係書簡二通の信憑性の偽疑

### A「慈信房宛義絶状」についての関連資料

「慈信房宛義絶状」では、慈信房に①世間・②出世間ともに問題行為があったので、親鸞は息子の慈信房を義絶するとされている。本稿では、ここで要点のみを述べることにする（詳細は拙稿『駒澤大学佛教学部研究紀要』第七十一号参照）。同書簡では、

慈信房は①自らの非を親鸞が信じているのは、（母親である恵信尼が生きているにも関わらず）継母が存在していて、親鸞に讒言しているためだという虚言を言い（世間的問題行為）、②第十八願を「しほめる花」に譬えて貶めて、人々に捨てさせたところ（出世間的問題行為）<sup>20</sup>。従来の研究はこれらを真実として慈信房の義絶は当然であったと考えている。

しかしこのうち、①前者については、継母の讒言による義絶が多発していた時代背景を考えれば、この書簡の作成者が慈信房に同情の余地のない、真正正銘の問題行為があったことを印象付けようとする意図があると考えられる。②後者については、義絶状では慈信房は「萎める花」を悪い意味で用いたとされているが、実際の典拠は『古今和歌集』仮名序の「在原業平は、その心余りて言葉たらず。しほめる花の色なくて、にほひ残れるがごとし」<sup>21</sup>であると考えられ、典拠では「萎める花」は悪い意味では用いられていない。慈信房はそれを「唯信鈔文意」に見られる法性法身の「法身はいろもなし、かたちもましまさず」<sup>22</sup>についての譬喩として用い、方便法身に「においのこる」という働きを認めていたと思われる。それに対し、義絶通告状の作者は、その典拠を知らない聴衆・読者を想定して、「しほめる花」を意図的に曲解して否定的な文脈で用いていることが分かる。

それゆえ、「慈信房宛義絶状」は、親鸞没後において門弟によって慈信房を貶める目的で制作（偽作）されたものと言える。

また私は、義絶状の哀愍房の出現や六波羅での訴えなどの点の不自然さ（哀愍房出現については最後に検討）を考慮すると、義絶関係の書簡は親鸞（さらに限定すると恵信尼）没後に、慈信房と対立する門弟によって、慈信房宛と推定される書簡を元に作成（偽作）されたものと考えている。

#### B 「義絶通告状」についての関連資料

義絶通告状が含まれる『血脈文集』は、江戸時代の真宗の学僧、了祥によって「血脈文集の如き全く偽消息」<sup>24</sup>とされていたが、Aが大正年間に公開されたことにより、Bは義絶事件を裏付けけるものとして、Aとともに慈信房義絶を考える際の基本資料とされるにいたった。しかし同書簡に含まれる『観経疏』<sup>25</sup>散善義に基づいて「慈信を信じるな」とする個所と典拠を共通にする表現は、門弟（性信又は荒木源海とされる）の著作である『浄土法門見聞鈔』にも扱われ、門弟と慈信房との激しい対立が親鸞没後の問題であったことをうかがわせる。問題となる個所は以下のとおりである。

常陸ノ人々ノ、善信カマヘニテハ信スル氣色ニテオハシマスカ、クニヘクダリテハ、慈信カトカクイフソトイヒ、アルヒハ慈信カカタヘウツルトイヒ、マタウツラストウフ。スヘテココロエサフラハス。ソノユヘハ、善導ノ三心義ノトコロニイハク、深心ノシタノ釈ニ、タトヒ報仏ノ化仏キタリテ、サキノ仏ノトキクマフトコロハ、ヒカコトソト、ノチノ仏、世ニイテトクトモ、サキニトクトコロノ信心、ヤフラルナトコソ釈シタマヒタレ。親鸞ハ、サキニコソ法ヲ信スヘキヤウマウシテ、オノオノニ信ヲトラシメタリ。慈信ハノチニイテタル仏ノコトシ。タトヒ慈信、ヒカリヲハナチテメダタクトモ、サキニ親鸞カマウスコトヲ信スト、オホセラレタランニハ、ノチノ慈信カヒカコトマウスコトヲハ、一分ヲモミミニモキキイレアフヒテ、信ヲハスヘキヤ。ヨクヨク御ココロエサラフヘシ。カハスカハス本意ナクサフラ。オノオノ心信<sup>ママ</sup>ノ、コレホトタチロカレサフラハンニハ、ヨクヨク御ココロエサフラフヘシ。

ここには『観経疏』散善義を典拠として用い、慈信のいうことを「耳に聞き入れるな」とあるが、これはB「義絶通告状」(『血脈文集』第二通)で「慈信房のいうことを信じるな」という文脈で用いられる典拠<sup>26</sup>と同じである。『浄土法門見聞集』は、上引の個所の直後の「聖人の御在生るとき」といった文面からも親鸞没後に作成されたことが明らかであり、親鸞没後の門弟と慈信房との争いを記録するものである。また慈信房に対する批判は、従来知られていた以外にも存在していたことが知られる。

後で傍線部の個所を見るが、『浄土法門見聞鈔』の慈信房に言及する個所は、『親鸞聖人御消息集』第十一通・第十二通と共通する視点のものが見られることから、慈信房宛と推定される書簡を元にそれを参照して作成されたと考えられる。

以上、従来考慮されることのなかった出典や関連文献を示すことによって、慈信房義絶に直接関係する二つの書簡がともに、慈信房と対立する門弟によって親鸞没後に制作された可能性を指摘した。

### 慈信房義絶問題と『親鸞聖人御消息集』

『浄土法門見聞鈔』と同じ現象(門弟による偽作)は、他に慈信房の問題を扱っている書簡を含む『親鸞聖人御消息集』にも起きているのではないかと推測される。特に第七通・第十三通については他力・信心の理解について内容的に問題があり、第十二通は門弟宛の内容として考えることに問題がある。

## 『親鸞聖人御消息集』の構造

内容に入る前に『親鸞聖人御消息集』の構造を概観しておく。『親鸞聖人御消息集』の書簡数の数え方は、第十一通の追伸を別の一通とするか、第二通と第四通を何通と見るかなどにより違いがあるが、本稿では通例に従って十八通とする。

第三書簡群			第二書簡群			第一書簡群		
第十八通	慶西御坊御返事	二月二十五日				第一通	なし	宛先
第十七通	唯信御坊御返事	十月二十一日				第二通	なし	日付
第十六通	真仏御坊御返事	十一月二十五日				第三通	なし	建長四年八月十九日 <sup>(27)</sup>
第十五通	慶信 <sup>(28)</sup> 御坊御返事	十月二十七日				第四通	「御覧ぜずやそうらいけん」	「鹿島・行方」
第十四通	覚信御坊御返事	五月二十八日				第五通	「この辺より」	「鹿島・行方」
第十三通	性信御坊へ	なし				第六通	なし	「鹿島・行方」
第十二通	真浄御坊	正月九日				第七通	性信の御坊	「鹿島・行方」
第十一通	慈信御坊	十一月九日				第八通	教忍御坊御返事	「鹿島・行方」
第十通	慈信坊の御返事	九月二日				第九通	念仏の人々の御中へ	「鹿島・行方」
第九通	念仏の人々の御中へ	九月二日				第十通	慈信坊の御返事	「鹿島・行方」
第八通	教忍御坊御返事	十二月二十六日				第十一通	慈信坊の御返事	「鹿島・行方」
第七通	性信の御坊	七月九日				第十二通	真浄御坊	「鹿島・行方」
第六通	なし	二月三日				第十三通	性信の御坊	「鹿島・行方」
第五通	なし	十一月二十四日				第十四通	性信の御坊	「鹿島・行方」
第四通	なし					第十五通	性信の御坊	「鹿島・行方」
第三通	なし					第十六通	性信の御坊	「鹿島・行方」
第二通	なし					第十七通	性信の御坊	「鹿島・行方」
第一通	なし					第十八通	性信の御坊	「鹿島・行方」

慈信房宛と推定される根拠

異義者

信見房

善証坊

善証坊

信願坊

信願坊

信願坊

信願坊

信願坊

信願坊

信願坊

信願坊

信願坊

信願坊

信願坊

信願坊

信願坊

信願坊

信願坊

信願坊

信願坊

信願坊

『血脈文集』第三通

『末灯鈔』第十七通<sup>(29)</sup>真筆・『末灯鈔』第十五通<sup>(29)</sup>

真筆

『親鸞聖人御消息集』について、多屋頼俊「一九九二」二一頁は「鎌倉における念仏を停止しようとする訴訟にそなえて、親鸞の教えの本旨を明らかにし、提訴者の主張を反証するため」「性信」の集録としている。平松令三「一九八八」七一頁は「収めるところが大部分この善鸞事件に関するものであり、善鸞の行動を否定しようとする意図によって編集されたことは明らかであるが」としている。ただし平松氏は慈信房に対する義絶関係書簡が真作であるとする立場に立っている。

訴訟事件<sup>①</sup>について性信が関り、親鸞より全面的な承認を受けたとする第七通・第十三通が本書簡集において重要な役割を果たしていることから、私は、『親鸞聖人御消息集』は多屋氏と同じく性信による集録と考えている。

上記の表から分かるように、大きな構造として、多屋頼俊「一九九二」二〇頁は、第一通から第十三通までと門弟に宛てられた第十四通以後とは性格が異なるとする。より詳しく見ると、第一通から第六通までは宛名がない書簡が配され（私は第一書簡群とする）、第十四通から第十八通までは「御返事」という親鸞門弟の書簡が一通ずつ配されている（第三書簡群とする）。その間に第七通・第十三通の性信宛書簡が、また慈信房が親鸞に信願房を誣告し（第十通）、慈信房が中太郎からその門弟を奪ったことで親鸞の不信を招き（第十一通）、結果として信頼を失ったとされる（第十二通）書簡が配される（第二書簡群とする）。ちなみに『親鸞聖人御消息集』の現存する真筆は第十四通と第十五通のみで、慈信房に関係する書簡は義絶に直接関係するものも含め、真筆としては残されておらず、親鸞没後五十年ほどを過ぎて顕智によって書写された義絶状が伝わる。

第一書簡群——第一通～第六通（宛名なし）

第二書簡群——第七通～第十三通（慈信房問題が扱われる）

第三書簡群——第十四通～第十八通（門弟宛）

性信宛 第七通、第十三通  
現存真蹟 第十四通、第十五通

第一書簡群では第一通から第六通は宛名がないことが特徴的である。まずはもとの書簡に名前がなかったと考えられ、これは当時の書簡として一つの形態とも一旦は考えられるが、第二書簡群・第三書簡群には例外なく宛名があるので、なぜ第一書簡群に宛名が見られないのかについて考察してみる必要がある。

『親鸞聖人御消息集』では第七通以降に、「御坊」「御返事」と宛名が記されているので、第一通から第六通は、編纂者が①宛先が分からなかったか、②故意に宛先を書かなかったか、のいずれかであろう。これらの書簡は従来の研究では第三通



の「御ふみたたびまいらせさふらひき、御覽ぜずやそうらいけん」<sup>(33)</sup>、第五通の「この辺よりいできたるしにてはさふらはめ」<sup>(34)</sup>という表現から、また第一通は慈信房が関東に派遣された際に慈信房に持たせられたものであると推測され、第六通とともに「鹿島・行方」<sup>(35)</sup>と出ることから同一人、つまり慈信房に宛てられたものと考えられる。第二通から第四通は『末灯鈔』で一通（第十九通）として扱われるように、同じ性質を持つ書簡である。私は第一通から第六通は慈信房に宛てられていた書簡と推測する。このことを『親鸞聖人御消息集』の編纂者が知らなかったとは思われない。本来、慈信房に宛てられたものをここに宛名を伏せたのは、第七通の性信房宛に接続させることで、第一通から第六通は対外的には性信に宛てられたもののようにする意図があると考えられる。

第三書簡群は関東の門弟の書簡が一通ずつ挙げられている。性信が主に高田系や自らに関係の深い門弟の協力を得て集めることのできる書簡を配したものと思われる<sup>(36)</sup>。Aの義絶状の日付を建長八年五月二十九日としたのも、第十四通の覚信房宛の日付「建長八年五月二十八日」を参照したからと考えられる<sup>(37)</sup>。

問題となるのが第二書簡群である。これらは「御返事」とされておらず、「御坊」とされている。私は第七通・第十二通・第十三通の形式は、第十一通に二度出る「慈信御坊」の形態を模倣したものと考える<sup>(38)</sup>。他の門弟宛（教忍・覚信・淨信・真仏・唯信・慶西）の書簡は、宛名は分かっているが、門弟から協力を得ている分、文面に手を加えにくかったため「御返事」としたが、第七通・第十二通・第十三通は、編纂者が書簡に真実性を持たせるために「御坊」と文面にあったとしようにしたものと考えられる<sup>(40)</sup>。このように、第七通・第十二通・第十三通には第一にその形態の面から問題が存在すると言える。

よく知られているように、第七通・第十三通には親鸞の著作の他の個所では肯定的に使われることのない「いのり」という言葉が出ることで知られ、了祥も親鸞の（他力）思想との異質性を認めている。私はその内容には他力や信心の理解が示されない点に問題があると考ええる。

結論からいえば、第十二通は関東の門弟によって慈信房に宛てられた書簡をもとに、内容を挿入、および宛名を変更されたもので、第七通と第十三通は性信による作成と考えられる。以下にこれらの書簡の問題を中心に見ることにする。

## 対立の構図



第二書簡群からは慈信房と門弟が対立していたことが窺われる。中でも、第十二通の宛先である真浄と第七通・第十三通の宛先である性信は、慈信房宛第十通追伸<sup>(42)</sup>、慈信房宛第十一通追伸<sup>(43)</sup>で示されるように慈信房と対立していたことが、書簡の作者いかに関わらず、明らかである。それらの書簡から慈信房と対立していたことが分かる親鸞門弟は以下の通りである。

入信・真浄・法信・性信（第十通追伸）、おほぶの中太郎（第十一通）、真仏<sup>(44)</sup>・性信・入信（第十一通追伸）

ここで考慮すべきことは、第十二通の宛先とされる真浄と第七通・第十三通の宛先とされる性信は歴史的事実として慈信房と対立していたのであり、それに関係する書簡の信憑性については、無謬とするのではなく、批判的に検討する必要があるということである。第十二通に入信が登場することについては後で考察する。

既に指摘されている点であるが、『親鸞聖人御消息集』は語彙が親鸞真蹟書簡とは異なり、また内容的に矛盾するなど理解が困難な個所がある。その原因は親鸞書簡が現代から遠く時代を隔てた文書であるという性質にも基づこうが、その文書が別の意図によって改変されているとすれば、それを考慮しながら読解することで理解が可能となる個所もある。以下に、これまでの疑問とされる個所を含めて考察することにする。

### 語彙の改変が想定されるもの

まずは語彙の改変の可能性が想定され（てい）る個所を見て行く。<sup>(45)</sup>

第七通　こともあたらしきうたへにてさふらふなり。（室町期写本）

こともあたらしきうたへにてもさふらはす。（江戸期・恵空書写本）<sup>(46)</sup>

第七通は第十三通とともに、親鸞が性信の関わった訴訟事件を全面的に是認したとされるものである。江戸期の恵空による書写の異読をいかに扱うかは考慮すべきであるが、写誤によって恵空の読みから室町期写本の形態が生まれたとは思われないため、私は文意上不自然な室町期写本の記述が改変された形態と考える。親鸞は念仏の訴えのことは「法然上人のころからあり、別段に新しい類の類のものではない」としているのを、性信が自分に引きつけて「新しい訴えである」としたとも考えら

れる。<sup>(47)</sup>後に文意上自然な恵空書写本読みになったが、改変前の原文はこちらに近い形であつたろう。

第十通 信願坊がまふしやうとはこころへずさふらう。<sup>(48)</sup>

第十通は、信願坊には実際には「造悪無碍」の主張はなかったのに、慈信房が信願坊を誣告し、親鸞が不信を抱き始めていたころのものと解釈されている。しかしこの書簡の前半では親鸞は明確に信願坊の「造悪無碍」の問題を指摘しておきながら最後でここに引用したように、それを信願坊の主張ではないとだろうとするのは、すでに遠藤美保子「二〇〇二」三三七頁によつて内容的に矛盾しており、実際は「信願坊がもうしようはこころえずそうらう」ではなかったかと指摘されている。このようにこの書簡は慈信房と対立する門弟を挙げる際には、それを擁護するように文脈を改変しているとも解釈される。

第十通追伸 くげ（久下）どのにも、よくよくこびまふしたまふべし。このひとびとのひがごとをまふしあふてさふらへばとて、<sup>(49)</sup>

この個所は親鸞から慈信房に入信・真浄・法信に対し、「よくいいきかせるよう」にしなさい、性信坊にも私（親鸞）から言い聞かせました、とある後に出る。「このひとびと」はその前に出る人々全てを指すのであろうから、そこに含まれる「くげどの」も「ひがごと」を言っていた一人のはずである。その中の一人に「よろこび」をお伝えくださいとするのは文脈的な乱れが感じられる。これは第十通冒頭の「遠江の尼御前」に対する「よくよく京よりよろこびまふすよしをまふしたまふべし」<sup>(50)</sup>を参照し、「くげどの」に配慮して、文脈を改変したものとも解釈される。

## 第十二通の内容的な問題

第十二通には門弟に宛てた書簡としては楽観的すぎると解釈される個所がある。私は、この書簡は、本来は慈信房に宛てられた書簡に一文を挿入し（下で検討）、宛名を改変したものと考えている。親鸞の書簡二通（『末灯鈔』第九通・第十二通）の一部を元に、自己の見解を挿入して新たな書簡とした例は、時代は室町頃にまで下がるが『浄土真宗亀鑑』十二条<sup>(51)</sup>に見られる。宛名の改変の例としては真筆として残る書簡にもその宛名を擦り消した上に、書き直した痕跡が認められる書簡（『しのぶの御房

の御返事」がある。以下に四つの文について見ることにする。

- ① そのところの縁つきておはしましさふらはば、いづれのところにも、うつらせたまひさふらふておわしますように御はからいさふらふべし。<sup>(52)</sup>
- ② ひとびとの信心のまことならぬことのあらわれてさふらふ、よきことにてさふらふ。<sup>(53)</sup>
- ③ これよりは余のひとを強縁として念仏ひろめよとまふすこと、ゆめゆめまふしたることさふらわす、<sup>(54)</sup>
- ④ 入信坊なんども不便におぼえさふらふ、鎌倉にながいしてさふらふらん、不便にさふらふ。ゝ。ちからおよばずさふらふ。<sup>(55)</sup>

①については、親鸞の関東の門弟の中には居住を一定にしたものばかりではなかったろうが、布教についてはある場所に拠点を定めたものが多かったと考えられる。布教の拠点をえざるをえないのには非常な苦痛を伴うはずであり、慈信房の行為の結果として門弟が移動せざるを得なくなった場合にしては発言が樂觀的すぎよう。親鸞がここで移動を推奨する相手は、自ら関東に派遣し、特定の地を根拠とはしない慈信房の方が自然である。

②については、親鸞が慈信房を派遣し、その結果、相当の問題が起きたとすれば、親鸞にもその責任の一端が感じられるべきであって、文脈が樂天的すぎ、門弟に宛てたものとは見なし難い。むしろ慈信房に宛てられた内容と理解できる。

③は護国思想論争によって、慈信房が領主などの支配層と結託して、民衆を弾圧する立場にあったと解釈されてきたが、それは現代となつては時代のイデオロギーを強く反映した解釈の一つと言わざるをえず、語彙などについて、より近接する用例を考察すべきである。『浄土真宗聞書』では「強縁」いわゆる善知識頼みが明確に主張されており、門弟に善知識頼みの主張があつたことが指摘できる。

④第十二通では入信坊が鎌倉に長居することが不都合（不便）であるとされているが、これは入信坊が第十通追伸・第十一通追伸にも親鸞から疑いをかけられた側の人物として現われ、「ちからおよばずさふらふ」は慈信房宛の第十通追伸に出ることから考えて、この入信坊の記述も第十通・第十一通の慈信房宛と共通の視点に立っていると理解することができる。「不便」（不都合）という語も第十二通以外は慈信房に宛てられた書簡にのみ出る。

**第十二通の問題 慈信房についての批評（挿入の可能性）**

第十二通には、慈信房についての批評が繰り返され、そのいずれも慈信房の発言によって、関東教団が混乱されたとされる。ここではこれらの批評が挿入された可能性について考察する。

- ① 慈信坊がやうやうにまふしさふらふなるによりて、
- ② 慈信坊がまふしさふらふことをたのみおぼしめして、
- ③ やうやうに慈信坊がまふすことを、これよりまふしさふらうと御ころへさふらふ、ゆめゆめあるべからずさふらふ。  
法門のやうも、あらぬさまにまふしなしてさふらふなり。御耳にききいれらるべからずさうろう。
- ④ 奥郡のひとびとの、慈信坊にすかされて、信心みなうかれあふて
- ⑤ 慈信坊がまふすことによりて、
- ⑥ 慈信坊にみなしたがいて、

先ほど、第十二通の内容には門弟よりも慈信房に宛てられたものと理解する方が自然であると述べた。そして第十二通から上記の箇所を除いて読解すると第十二通は慈信房に宛てられたものと理解することが可能である。つまり、この書簡の作成者の立場にたてば、慈信房に宛てられた書簡をもとに、「慈信房がもうすことはでたらめである」という箇所を挿入すれば、文脈を逆転させることができる。これは慈信房に宛てられた第一通の「浄土の教えもしらぬ信見房などがまふすことによりて、ひがさまにいいよいなりあわせたまひさふらふらむと、きささふらふこそあましくさふらえ」<sup>58</sup>、第十通の「信願坊がまふすよう、かえすがえす不便のことなり」<sup>59</sup>とある異義者の箇所を参照して、第十二通を慈信房を貶める目的で、挿入し、文脈を変えたものと考えられる。

当時、文章を改変する際には最小限にとどめることが望ましく、また挿入という形がなされていた。その例は『唯信鈔文意』の諸本にも見られる。また或る二通の親鸞書簡をもとに、挿入をして新たな書簡を作った例としては古くは恵空写本『血脈文集』第四通<sup>60</sup>、それよりは新しいが『浄土真宗亀鑑』第十二条にもその例がみられる。同じ文章が繰返してみられること自体は、親鸞書簡にしばしばみられるが、同一人物の人名が六回も出て、一貫して否定的に扱われるのはこの書簡のみである。

第十二通のこのような繰返しは、第八通の「唯信鈔を御覽せうろうべし」の三度の繰返し<sup>(61)</sup>や第十通の「信願坊」が四回出る形式を模倣したと考えられる。

真浄が慈信房と対立していたこと、またこの書簡が『血脉文集』第二通・『浄土法門見聞集』と内容的な共通性を持つことから考えると、③のような中程度の長さの文の挿入も十分に考えられる。④奥郡は門弟の勢力圏からはじかれた善鸞が根拠としたところと考えられる。

### 第十一通・第十二通が『浄土法門見聞集』と共通する視点

『浄土法門見聞集』（先引）の慈信房を扱った箇所には『親鸞聖人御消息集』と共通する視点が見出される。

#### 第十一通

【見聞集】 あるいは慈信が「かたへうつるといい、またうつらずと（62）いう。みな慈信坊のかたへとて、中太郎入道をすてたとかや、ききさふらふ。」

#### 第十二通

【見聞集】 御耳にききいれらるべからずさふらふ（上引<sup>(63)</sup>）。一分をもみにききいれあふひて、信をはすべきや。

#### 第十二通

【見聞集】 ひとびとの日ごろの信のたぢろきあふておわしましさふらふも、（64）おのおのの心信<sup>ママ</sup>の、これほどたぢろがれさふらはんには、

『浄土法門見聞集』の文体は、先引の原文を見ると一見してかなり稚拙で、親鸞の書簡を模倣したもので、他力信心の理解も不十分で門弟の制作になることは明らかであろう。親鸞の名を借りた慈信房に対する非難は様々な種類があったことが分かるとともに、決定的に慈信房に打撃を与えるような親鸞による直接の義絶状は親鸞生存時に存在せず、門弟が慈信房に対し、様々な中傷行為<sup>(66)</sup>を行っていたと考えられる。

## 第十通から第十二通についての理解

従来、第十通で慈信房は門弟を親鸞に誣告し、第十一通で慈信房は親鸞から疑いを受け、第十二通では慈信房が親鸞の信頼を失ったとみなされているが、そのように読者に理解させているのは、『親鸞聖人御消息集』の編纂者の意図によると解釈できる。第十通には信願坊について文章の改変の可能性があり、第十二通は文を挿入し、宛名を改変したとも考えられる。それらを挟む形で第七通・第十三通で親鸞が性信に対し、全幅の信頼を寄せているが、次に述べるようにそれら二通は思想的に重大な疑義が存する。また最初に述べたように、義絶に直接関係する書簡（義絶状・義絶通告状）二通が門弟による作成の可能性がある以上、第十通から第十二通への流れは編纂者の意図を考慮に入れていく必要がある。<sup>(66)</sup>

## 性信房宛第七通・第十三通の問題

先に述べたように『血脈文集』第二通・通告状が性信による作成の可能性があり、『血脈文集』第四通も二通の書簡を合わせて作成された可能性があるならば、その他の性信宛の書簡の信憑性についても批判的に扱う必要がある。特に『親鸞聖人御消息集』第七通・第十三通は他力の理解において問題が存する。

## 第七通

それにつけても、念仏をふかくたのみて、世のいのりにころにいでて、まふしあはせたまふべしとぞおぼえさふらふ。<sup>(67)</sup>

## 第七通

わが身の往生一定とおほしめさんひとは、仏の御恩をおほしめさんに、御念仏ころにいでてまふして、世のなか安穩なれ、仏法ひろまれと、おほしめすべしとぞおぼえさふらふ。<sup>(68)</sup>

## 第十三通

念仏を御ころにいでてつねにまふして、念仏そしらんひとびと、この世、のちの世までのことを、いのりあわせたまふべくさふらふ。<sup>(69)</sup>

本稿では「こころにいでて」「いのり」が自力の理解を示し、親鸞のものというよりは、門弟の理解ではないかということの問題にする。

## ここに置いて

第七通・第十三通では「ここに置いて」が「世のいのり」「念仏」についている。<sup>(70)</sup> 私はこの書簡は性信（又は善性）によって、慈信房宛の親鸞書簡を参照して作成されたものと考えているが、その出處となったのは「遠江の尼御前の御ここに置いて沙汰さふららん、かえすがえすめでたくあはれにおぼえさふらふ」<sup>(71)</sup>（第十通）であろう。自力的な表現としては、ほかに第一通の「今日までいきでさふらへば、わざともこれへたずねたまふべし」<sup>(72)</sup>という発言があるが、親鸞は仏法に関することにその表現を用いており、遠江の尼御前に対し「ここに置いて沙汰する」ことを褒めたのも同義で他力思想に抵触しない。<sup>(73)</sup>

遠藤美保子「二〇〇二」三三〇―三三一頁は真蹟書簡には「信心」の語が多く出るのに対し、『親鸞聖人御消息集』では「念仏」の語が頻出し、中でも第七通には「念仏をふかくたのみて」（上引）といった奇妙な表現が見られることを指摘している。念仏を称え、祈ることに「ここにをいれる」というのは、第八通・第九通に出る信後の称名の問題を踏まえて、自力的な称名念仏を重視する性信（又は善性）の理解であろう。

## いのり

上述の個所で「いのり」<sup>(75)</sup>という語が出る。その当否は親鸞の他力理解にあらう。自分に善行あれば他人に振り向けることができる（自力廻向）が、それを認めないという親鸞の思想の構造上、いのりを積極的に肯定したとは考えられない。「いのり」の語は『一向帰西鈔』に見られ、親鸞の思想よりは門弟の著作により親和性がある。このことについて、了祥は「又おもに古来性信とつたふる浄土真宗聞書・一向帰西鈔等この陳状によく合すれども年時合しがたければ（かの書入に云々）性信にはあるまじけれどもこの陳状を迫るには相違あるまじ」としている。了祥はさらにつづけて「されば御消息集の言は一時陳状帯方便の意なること分明たるべし」とし、<sup>(76)</sup>その前では「おそらくは祖語にはあらじ」としている。了祥は性信の作とはしないが、第七通・第十三通はこれらの門弟の著作との親和性は極めて高く、親鸞の著述とは見なし難い。<sup>(78)</sup>

## あわせたまう

上述に「念仏を…もうしあはせたまふべし」「いのりあはせたまふべくせうろう」とあり、この第七通・第十三通に見られ



る「あわせたまう」という、多勢で念仏したり、祈ったりすると言う表現は、親鸞書簡の中で特異で理解しにくいことは遠藤美保子「二〇〇二・三三五頁・常磐井和子「二〇〇四」二〇、二二頁が指摘している。この特異な表現は、第七通・第十三通の制作者が、慈信房に宛てられた第一通の「ひがさまにいよいよなりあはせたまひさふららん」<sup>79</sup>「おほしめしあはせたまはばこそ」<sup>80</sup>「あなづりなむどしあはせたまふよし」<sup>81</sup>、第三通の「としごろ念仏まふしあはせたまうひとびと」<sup>82</sup>、第十通の「念仏をひとびとまふして、たすけんと、おもひあはせたまへとこそ、おほへさふらえ」<sup>83</sup>という個所をもとに、「あわせたまう」を親鸞に特徴的な表現と捉え、それを使用したためと考えられる。特に最後の第十通の表現を参考にしたものであろうが、親鸞においては「あわせ」が心の中の考えである「おもい」についていたのを形式的に模倣し、自ら重視する「念仏」や「いのり」に積極的に（「べし」という表現）つけたのは門弟の自力的理解が見える。

### 念仏弾圧者に対する態度

真筆とされ、性信に宛てられた「かさま（笠間）の念仏者のうたがいとわれたる事」で「この念仏する人をにくみそしる人をも、にくみすることあるべからず、あわれみをなし、かなしむところをもつべし」とこそ聖人はおおせごとありしか<sup>84</sup>とあり、第九通には「念仏せんひとびとは、かのさまたげをなさんひとをばあはれみをなし、不便におもふて、念仏をもねんごろにまふして、さまたげなさんを、たすけさせたまふべし」とこそ、ふるき人はまふされさふらひしか<sup>85</sup>と念仏弾圧者に対する言辞は親鸞書簡に見られるが、いずれも法然からの伝聞と言う形で出ており、それを称名念仏やいのりと「とぞ」という表現で直接結びつけたのは門弟の理解によると考えられる。

### 第七通の問題

また第七通では「わが御身の料はおほしめさずとも」「往生を不定におほしめさんひとは」「わが身の往生、一定とおほしめさんひとは」<sup>86</sup>と三段形式にし、それをいずれも「念仏」に繋げているが、そこに「信心」は介在しておらず、この部分は親鸞の思想と言い難い<sup>87</sup>。親鸞の三願転入などの三段形式は門弟にも知られていたことは門弟の著述からも明らかであって、この三段形式を形式的に模倣して、念仏を重視する立場の門弟が念仏と往生との関係を位置づけたのであろう。

## 第十三通の問題

第十三通は第十通から第十二通までの慈信房の問題を受けて、性信宛の書簡が配される。これも性信が自己の正統化を位置づけるために作成（偽作）したものと考えられる。中でも裁判が終息したことを受けて、次のように親鸞が述べる（たとされる）一節は決定的な問題である。

これにつけても御身の料はいまさだまらせたまひたり。<sup>89</sup>

親鸞が他人の往生が決定しているか否かを決めていたとは思われない。親鸞によれば往生は、全ては如来のおんはからいとされるはずであり、この記述は門弟が親鸞から往生決定の免許を受けたということを示そうとする言辞であると考えられる。<sup>90</sup>第二書簡群にある第八通・第九通では「往生一定」「仏恩」問題が扱われ、それに対する性信の理解が第七通・第十三通に示されたものであろう。信後の称名の理解の位置づけは、第八通・第九通では後の蓮如のように報恩の念仏と明確ではなく、それをうけた親鸞門弟の理解においてゆらぎがあったと考えられる。またこれが「いのり」を肯定することにつながったのであろう。政治と宗教との緊張関係は、良くも悪くも帰洛後の親鸞には存在しなかった。第七通・第十三通は裁判を通じて政治との交渉をもたざるを得ず、「いのり」を肯定し、念仏を政治的状況と結びつけなければならなかった性信の理解に基づくものである。<sup>92</sup>

真筆とされる「かさま（笠間）の念仏者のうたがいとわれたる事」の最後で「これさらに性信坊・親鸞がはからひ申にはあらず候」<sup>93</sup>とされ、性信は親鸞から信頼を寄せられているが、それは教説がはからいをまじえない他力に基づくことを示す意味であって、親鸞が人の往生を決定する第十三通の言辞とでは全く文意が異なる。第七通・第十三通は親鸞からの書簡を元にして成されたものと考えられ、第七通・第十三通を親鸞の撰述と認めることは、真筆が見つからない限り、留保すべきである。

了祥は「又おもうにたとひ偽書をなすものその益なくんばあらず。爾るに念仏して邪見の者のためにすといつはりて別に益あることなし。されば偽作すべき所由なきか」<sup>94</sup>として、この書簡の信憑性についての疑いを中止しているが、再三述べてきたように『親鸞聖人御消息集』の編纂は性信（系統）による自己正統化の意図があり、信後の念仏の位置づけについて親鸞の名

前をかりて自己の理解を示すために作成された可能性を考えるべきであろう。

# 結論..

『親鸞聖人御消息集』の信憑性は従来の指摘のとおり問題が存するだけでなく、編纂者の意図をも考察されるべきである。第一通から第六通は慈信房宛の書簡であり、宛名は意図的に伏せられ、第七通の性信宛に導かれる。

第七通・第十三通の性信宛の書簡は、性信が自己の正統化のために作成し、第一通から第六通を真に宛てられたものは性信であるとするために性信宛の第七通が置かれる。第十二通は慈信房に宛てられた書簡をもとに、宛先を変更し、第十通・第十一通とともに慈信房が門弟たちを誣告したという結論を示そうとした。現在の義絶問題に対する一般的理解はこの編纂者の意図に従ったものである。慈信房による誣告・讒言を経て、親鸞の信頼が最終的に性信にあると示そうとしたのが、第十三通である。第十四通から第十八通にかけては、他の門弟の協力を得て、参照しうる書簡を挙げた。『親鸞聖人御消息集』の構造は以上のものであると推測する。それでは『親鸞聖人御消息集』や義絶関係の書簡に見られる慈信房に関連する問題がどのような時間経過をたどっていたかについて私の推測を以下に挙げる。

## 親鸞帰洛後

『造悪無碍』の発生

親鸞による慈信房の東国派遣（建長四（一二五二）年頃、第一通）（関連、第二通～第六通）

慈信房と門弟との対立発生 他力信心と口称念仏（第十一通）

具体的事例 おほぶの中太郎の弟子が慈信房のもとへうつる（第十一通）

親鸞が慈信房に対して常陸・下野から奥郡への撤退を勧告（第十二通の原文書）

対立は水面下へ

親鸞没（弘長二（一二六三）年）

親鸞後継の正統性をめぐって慈信房と門弟との対立再発

慈信房による慈信房宛の書状公開（第一通～第六通、第十通～第十二通）

慈信房宛の書状をもとにした性信による第七、十二、十三通作成と『親鸞聖人御消息集』集成

恵信尼没（文永五（一二六八）年？）

慈信房宛の書状をもとにした『血脉文集』第二通「義絶通告状」、義絶状作成

性信没（建治元（一二七五）年？）

親鸞帰洛後に門弟の間で、造悪無碍、説が発生し、社会的問題となろうとしていた。そのため、親鸞は慈信房を、造悪無碍、説の矯正のために関東に派遣した。慈信房は親鸞から教えられた他力信心の教えを伝えようとしたが、念仏重視の姿勢をとっていた門弟との間で、勢力争いが発生した。第十一通の「みなとしごろ念仏せしはいたづらごとにてありけり」「ひごろの念仏は、みないたづらごとなり」という慈信房の発言は、往生のためには念仏を称えさえすればよいという、信心の契機を欠いた念仏を批判したものと思われる。ただその批判は直接的すぎ、門弟たちの面目を傷つけ、対立が起こった。

関東門弟の弟子たちが慈信房のもとに移るなど、慈信房と門弟との対立が激化するにいたって、親鸞生存中に親鸞から慈信房には常陸から奥郡への撤退勧告が出されたと考えられる。第十二通は元は慈信房に与えられたもので、「うつりたまうべし」という発言は門弟よりは慈信房に与えられたものと考えられる。また第十二通では親鸞は関東の情勢を厳しいものと把握している。この時点で義絶が行われたとする従来の理解は、全て門弟側が作成したと考えられる書簡に基づいた推測である。

親鸞生存中は両者の対立は水面下に鎮静化した<sup>95</sup>が、慈信房は親鸞没後に発生した門弟との正統を巡る争いの中で、親鸞生存中に自身に宛てられた書簡を公開した。そこには信見房・善証坊・信願坊についての親鸞の批評が書かれていた（内容が他人のことに関わることもあり、親鸞は文書の全面的公開を念頭に置いたものではなかったろうが）。これは親鸞書簡の一つの様式として認識され、門弟が義絶関係書簡（義絶状・義絶通告状）を作成する際に（文意としては極めて不自然であっても）哀愍房を合わせて挙げることになった。義絶関係の書簡における哀愍房出現の不自然さはこれで説明可能と考える。また偽書の多く作成された時代であるから、門弟側としては、慈信房が親鸞の名前で門弟に不信（や破門）を示すような書簡を制作・公開してくることも恐れられたであろう。ここに慈信房に対して、その権威を剥奪するために、不利な書簡を作成する動機が生まれた。それらの書簡には、慈信房が公開した書簡を参照し、稚拙なものは『浄土法門見聞集』の記述を始め「しほめる花」の意味を曲解する

義絶状に見られるようにさまざまな形式があったと思われる。

門弟側が結束し、慈信房に相対した結果、慈信房の教線は限られたものとなったと考えられる。

親鸞書簡は四十三通内部で完結したものではなく、その周囲を含めて位置づける必要がある。中でも門弟の時代の著作と推定される『浄土法門見聞集』『一向帰西鈔』『浄土真宗聞書』などは、語彙（強縁・いのり）の共通性はいうまでもなく、門弟の間で問題とされたものとして考える必要がある。

## テキスト

『定本』 『定本親鸞聖人全集』法蔵館、一九六九—一九七〇

『聖教』 『真宗聖教全書』大八木興文堂、一九四一

『史料集成』 『真宗史料集成』同朋社、一九七四—一九八三

『真蹟』 『親鸞聖人真蹟集成』法蔵館、一九七三—一九七四

『古今和歌集』 『謡曲集 上』岩波日本古典文学大系・岩波書店

## 参考文献

梅原隆章「一九六二」「慈信房義絶状について」『真宗研究』六

遠藤美保子「一九九九」「専修念仏「造悪無碍」の研究史小考—「親鸞と一念義」への序章」『仏教史研究』三十六

「二〇〇二」「親鸞の思想を語るに消息集は再検討されるべきこと」『鎌倉仏教の思想と文化』吉川弘文館

桜井好朗「一九七七」「親鸞の一消息の解釈—いわゆる護国思想をめぐる—」『年報中世史研究』二

住田知見「一九八七」「異義史之研究」（住田智見著作集第三卷）法蔵館

多屋頼俊「一九六三」解説『親鸞集・日蓮集』岩波書店・日本古典文学大系

「一九九二」『親鸞書簡の研究』（『多屋頼俊著作集』第三卷）法蔵館

常磐井和子「二〇〇四」「末燈鈔」を読み解く 六『高田学報』九十二

平松令三「一九八八」『親鸞真蹟の研究』法蔵館

〔二〇〇五〕『親鸞の生涯と思想』吉川弘文館

藤井 淳 〔二〇一三〕『慈信房善鸞上人義絶問題について』『駒澤大学佛教学部研究紀要』七十一

細川行信 〔一九七七〕『眞宗成立史の研究』法蔵館

松野純孝 〔一九七二〕『親鸞 その行動と思想』評論社

松本史朗 〔二〇〇一〕『法然親鸞思想論』大蔵出版

山田雅教 〔二〇〇三〕『善鸞事件をめぐる研究史』『高田学報』九十一

## 注

(1) 平松令三 〔一九八八〕五三頁はこれら書簡の集成されたものを「集成本」とする。これらのうち、最も成立を下るものでも

正慶二（一三三三）年に編集した旨が識語に記される『末灯鈔』で、何れも鎌倉末期までには成立していたとされる。多屋頼俊

〔一九六三〕一八頁。

(2) 『定本』三書簡篇—解説 二〇—二二

(3) 『定本』三書簡篇—四一、『眞聖』二一七—二七

(4) 『定本』三書簡篇—一六九、『眞聖』二一七—一八。括弧内は専

琳寺藏賢心写本

(5) 慈信房が義絶されたことを記す、古い資料（覚如期まで下る）としてD『慕帰絵詞』巻四・第一段とE『最須敬重絵詞』巻五・第十七段があるが、これらはいずれも慈信房が門弟との勢力争いから撤退した後に義絶が既成事実化された状況を反映していると考ええる。

(6) この説は、近年では一般に「造悪無碍」と呼ばれる。ただしその用語が近代以降に見られることについて遠藤美保子 〔一九九〕参照。

(7) 親鸞書簡の引用は『定本親鸞聖人全集』『眞宗聖教全書』、門弟の著作は『眞宗史料集成』『異義集』（『眞宗大系』『続眞宗大系』）を用いる。カタカナは現代の読みの便宜を考慮して適宜平仮名に改めた。

(8) 『高田学報』九十一に影印あり。『定本』三書簡篇—四〇—四四、『眞聖』二一七—二七二

(9) 『定本』三書簡篇—一六七—一七二、『眞聖』二一七—二七二

(10) 『史料集成』五—二八三—二八八、『異義集』卷一（『眞宗大系』三六一—下—一七下）。『史料集成』五—解題四五 月筌『左券』「念フニ普濟性信ナドノ筆ナラン」（五〇下）、泰巖『菽麥私記』「然レドモ祖師御直弟ノ作ナル可シ」（五六上）、僧樸

『管窺録』「関東二十四輩ノ中。古老僧ノ書トトメタル書ナルヘシ」（九六下）、先啓「源海作」『浄土真宗聖教目録』。括弧内は『真宗全書』目録部の頁数。

- (11) 『史料集成』五一五一—五六、「異義集」巻四（『真宗大系』三六一—七六上—一八五上）。月筌・泰巖・僧樸は存覚の撰述としているが、了祥が『浄土真宗聞書』との親和性を指摘するのに従う。『史料集成』と『異義集』巻四所載では文の長短がある。
- 「一向帰西鈔」の「いのり」が出る箇所は『異義集』巻四の「已下西寺仰來の本によりてこれを續く」以下にある。『異義集』巻四「されば念仏は一向後世のみに非ず。さては又現世の祈ともなるべし」（『真宗大系』三六一—一八二上）「念仏をもて今生の祈には向くべからず。唯偏に往生の爲には念仏を申せば求めず計らざるに現世の祈ともなるなり」（同「一八二下」）。『一向帰西鈔』と第七通では前者が結果的に「いのり」となるといふことと、後者が積極的に認めることが異なり、むしろ前者の方が親鸞の思想に近接しているが、往生のために信心を介在せず、他力思想が現れない点では第七通と同じである。

- (12) 『史料集成』五一二七五—二八二、「異義集」巻四（『真宗大系』三六一—一六八下—一七六上）。『異義集』巻四（『統真宗大系』十九—一六上下）に本文中に出る仏滅年代から考証して、了祥は「又古來性信の作とする説あれども、建治元（一二七五）年入寂の人なれば性信とはいひ難かるべし。」とする。また

「一向帰西鈔」と同計にして、表に一向専修をうり、裏に知識帰命無念念心の計を含むか」「古來これ等の邪書、みな性信の作とす、恐らくは同所飯沼の善性の作にして、このひと『末灯鈔』に出る吾祖嚴斥のもの、もとこれ栗原の息にして成覚の弟子善性なるべし」とする。

- (13) 江戸期の了祥や僧樸、近代では住田知見（一九八七）が参照しているが、了祥を除いて本格的な検討が行われているとは言い難い。

- (14) 『異義集』巻三（『統真宗大系』十九—一八八下）「一には『浄土真宗聞書』『一向帰西鈔』、是れ最もその古なるもの」

- (15) 義絶状を真作とする立場として代表的なものとして、平松令三「一九八八」六九—八六頁、同「二〇〇五」二六—六二頁。

- (16) 書誌については遠藤美保子「二〇〇二」三二—四—三一五頁参照。松本史朗「二〇〇二」一九七—一九九頁に「造悪無碍」を基準とする編集についての推測が述べられているが、同意し難く、それらの書簡がこの書簡集に収められた経緯は本稿で述べる。

- (17) 「但是一時救済の方便のみ故に末灯に是をのぞきたまふなるか」『真宗大系』二二—三三—四上

- (18) 遠藤美保子氏は親鸞真筆類と比較した際に『親鸞聖人御消息集』に見られる語彙・表現の特異性を親鸞の時代との隔たりに起因すると考えているが、私は語彙・表現が親鸞真筆類と異なるのは門弟による制作のためであると考ええる。いずれにせよ遠藤



氏の指摘は親鸞書簡の信憑性を再考する上で画期的なものである。

(19) 『第十八の本願をば、しほめるはなにとえて、人ごとに、みなすてまいらせたりときこゆること、まことにほうばふ(謗法)のとが』『定本』三書簡篇 四二―四三、『聖教』二一七二八

(20) 『古今和歌集』一〇〇頁、真名序「在原中将之歌、其情有余、其詞不足。如菱花雖少彩色、而有薰香。」同三三九頁

(21) 『古今和歌集』仮名序は「一般的な教養として、また東国下りの資料として、慈信房また親鸞に知られていたといえよう。」

(22) 『真蹟』八―三一―三一五(専修寺蔵正月十一日本)、『真蹟』十一―二〇四―二〇八(専修寺蔵正月二十七日日本)、『定本』三和文篇―一七一―一七二(専修寺本)、二〇二―二〇三(光徳寺本)、『真聖』二一六三〇―六三二、六四八(異本)。

(23) 法性法身・方便法身の位置づけは門弟の著作の中でもしばしば取り上げられ、比較的注目されていた議題であった。

(24) 『弁御消息集』(『真宗大系』一三三―一三四上)。ただし了祥は『異義集』巻二(『真宗大系』三六―九三など)『異義集』巻一(『続真宗大系』十九―三二上―三七上)において慈信房が邪計を立てたこと自体については全く疑っていない。これは了祥が挙げる第二次資料(『慕婦絵詞』巻四・第一段及び『最須敬重絵詞』巻五・第十七段)などにより、慈信房の邪計は疑う点のないものとして受け取っていたことによる。山田雅教「二〇〇三」九四―九五頁参照。

(25) 大正蔵三七―二七一下―二七二上取意。義絶通告状の作者は

『西方指南鈔』下本「しやう如ばうへ御消息」「さとりことなる人の往生いひさまたげむによりて、一念もうたがふところあるべからずといふことわりは、善導和尚の、よくよくこまかにおほせられおきたることにて候也。」「たとひおほくの佛その中にみちみちて、ひかりをはなち御したをのべて、悪をつくりたる凡夫なりとも、一念してかならず往生すといふことは、ひが事ぞ信すべからずとのたまふとも、それによりて一念もうたがふところあるべからず。…」(『定本』五―二六〇―二六二)また「おほの太郎へ御返事」(『定本』五―二三七―二三八)を用いたと思われる。「いのり」との関係でも了祥は『弁御消息集』で『西方指南鈔』鎌倉の二品比丘尼への返事(『定本』五―一九九)との関係を指摘している(『真宗大系』二二―三三〇上)。私はこれらの文書の作者(親鸞門弟)は『唯信鈔』『西方指南鈔』の理解に基づく所が多いと考ええる。

(26) 「まことの信をさだめられてのちには、弥陀のごとくの仏、釈迦のごとくの仏、そらにみちみちて、釈迦のおしえ、弥陀の本願はひがごとなりとおおせらるるとも、一念もうたがひあるべからず」(『定本』三書簡篇―一六八、『聖教』二一七二七

(27) 『末灯鈔』第二十通(『定本』三書簡篇―二二〇、『聖教』二一九三)では「建長四年二月二十四日」

(28) 真筆が残り、ここでは「淨信」に宛てられたものとなっている。

(29) 『末灯鈔』に宛先なし（『聖教』二一六八二）、真蹟書簡は「十月二十一日」（『真蹟』四一四二六）

(30) 『末灯鈔』に宛先なし（『聖教』二一六八三）。

(31) 訴訟事件が慈信房と関連付けられるようになったのは江戸期から見られる。

(32) 多屋氏は『親鸞聖人御消息集』を全十六通とし、第一通～第十一通と第十二通以降で区分されているが、全十八通とする際の区分は上述の通りである。

(33) 『末灯鈔』第一九通、『定本』三書簡篇一一〇六、『聖教』二一六八五

(34) 『末灯鈔』第一六通、『定本』三書簡篇一一〇一、『聖教』二一六八二。『末灯鈔節義』巻下「この仰より見れば慈信房へと拝視するが穩なり」『真宗大系』二二三八一上、『末灯鈔壬申記』巻四「此章は御子の慈信房へ下されたる御消息ともみゆるなり」『真宗大系』二二三八三上。細川行信「一九七七」一一六頁。

(35) 第一通・『末灯鈔』第二〇通、『定本』三書簡篇一二〇、『聖教』二一六九三。第六通、『定本』三書簡篇一二六、『聖教』二一六九五。

(36) 最後の第十八通（慶西宛）は性信系統で編纂されたとされる『血脈文集』第三通にも収録され、万福寺本『交名帳』によると、慶西は下総にいたとあるので、性信系であったと考えられる。ただし真仏・証信の門弟にも慶西という弟子が存した。

(37) 本稿ではこの問題は詳しく扱わないが、『真蹟』四一四一〇を見れば分かるように、「建長八歳（丙辰）五月二十八日 親鸞聖人御返事」と記されるのは別紙・別筆であり、この年号は書簡自体には記されない。またこの書簡の所有者であった覚信は親鸞が亡くなる前に亡くなっており（『善性本御消息集』第三通・『末灯鈔』第十四通の蓮位添状（『定本』三書簡篇一二〇、二二一、『聖教』二一六七九、六八〇）、「口伝鈔」巻下）、そこにこの書状の日付を用いて義絶状・義絶通告状を制作する余地が生れたと思われる。ただし私は義絶状の制作者は顯智ではなく、性信系統と考える。

(38) 第七通・第十三通の形態について了祥は『弁御消息集』で「二本の御消息ともに御跋あるはなくことに一本はまたく末灯に出たれども、又の一本は是外にして末灯に不<sub>レ</sub>入」「善知識の御跋なきなるか、よくよく翫味すべし」（『真宗大系』二二二三四上）としている。了祥の記述は事実関係を把握しにくいのが、この第七・十三通の形態を疑う文脈の中で出てくる。

(39) 東京大学史料集成編纂所が公開している『鎌倉遺文』データベースによると、「御房御返事」は親鸞・真宗に限らず当時の通例の形態であるが、「御坊御返事」は親鸞書簡にしから見られない。『善性本御消息集』と『末灯鈔』との「御房」と「御坊」の異読についての考察は別の機会を持ちたい。

(40) ここでは『親鸞聖人御消息集』の編纂者に①他の門弟より借

りた書簡と②手を加える書簡との違いにそれぞれ統一的な意識を払っていたことを指摘する。

- (41) 書簡自体に宛名を改変した例は真筆書簡における「しのぶの御房の御返事」(『真蹟』四—四二四、『定本』三書簡篇—三〇、『末灯鈔』第十三通、『定本』三書簡篇—九一、『聖教』二—六七四)の例がある。その他にも親鸞書写の聖教の宛名を抹消し、書き換えて伝持してきたことは、聖教の伝承者の自己正統化の表れであり、私は宛名を抹消、変更された可能性も親鸞書簡の信憑性について考慮されるべき重要な点であると考ええる。

- (42) 『定本』三書簡篇—一四二、『聖教』二—七〇四

- (43) 『定本』三書簡篇—一四六、『聖教』二—七〇六

- (44) 恵空写本では第十二通の宛名の異読として「真仏」を挙げている。『定本』三書簡篇—一五一、『聖教』二—七〇九

- (45) 『末灯鈔』にも文字の変更によって文意が正反對になった個所が指摘されている(平松令三「一九八八」五八頁)が、『親鸞聖人御消息集』では編纂者の自己の正統化の意図により変更されたと考える。

- (46) 『定本』三書簡篇—一二七、『聖教』二—六九六

- (47) 桜井好朗「一九七七」六五b、常磐井和子「二〇〇四」六頁は性信の意図とは関係づけていないが、文脈から恵空写本の読みをとっている。

- (48) 『定本』三書簡篇—一四一、『聖教』二—七〇四

親鸞書簡の信憑性の再検討(藤井)

- (49) 『定本』三書簡篇—一四三、『聖教』二—七〇五

- (50) 『定本』三書簡篇—一三九—一四〇、『聖教』二—七〇三

- (51) 『異義集』巻四、『続真宗大系』十九—一四一、了祥の指摘は同一三九。ちなみに新たに挿入された一節は「このやうをよくよく人々にも申しあはれ候べし」。

- (52) 『定本』三書簡篇—一四八、『聖教』二—七〇七—七〇八

- (53) 『定本』三書簡篇—一五〇、『聖教』二—七〇八

- (54) 『定本』三書簡篇—一四八、『聖教』二—七〇八

- (55) 『定本』三書簡篇—一四九、『聖教』二—七〇八

- (56) 松野純孝「一九七二」二四三—二四四頁は「たとえば、性信、専信、顕智らが諸所に移動していたことは資料的にも裏付けられる」としているが、ここの根拠地を失って移動していたこととは異なる。

- (57) 『史料集成』五—二七九下「そもそも念仏まうして浄土に往生せんとおもはんひとは、よき強縁をもとむへし。その強縁といふは、一心に弥陀の本願をたのみ、一向にもはら名号を称念して、さらに余行をましへされとすめんひとを、まことの善知識とたのむへし」とある。同二八〇下「かるかゆえに、つねに善知識にかつきて、自力の迷心をはなれて、他力の信心をうへきものなり」。私はこの個所についていくつかの解釈の可能性を想定している。
- (58) 『末灯鈔』第二〇通、『定本』三書簡篇—一一五、『聖教』二—六九〇

- (59) 『定本』三書簡篇——一四〇、『聖教』二一七〇三
- (60) 『定本』三書簡篇——一七五——一七六の注記参照。『聖教』二一七二〇
- (61) 『定本』三書簡篇——一三一、一三三、一三四、『聖教』二一六九八、七〇〇
- (62) 『定本』三書簡篇——一四四——一四五、『聖教』二一七〇六
- (63) 『定本』三書簡篇——一四九、『聖教』二一七〇八
- (64) 『定本』三書簡篇——一五〇、『聖教』二一七〇八
- (65) 『親鸞聖人御消息集』第十一通「また、かやうのきこへななどとさふらへば、そらごともおほくさふらふべし」『定本』三書簡篇——一四五、『聖教』二一七〇六
- (66) それでは門弟たちは自分たちに不都合な書簡（第十通追伸・第十一通追伸）は隠蔽して編纂すればよかったと考えられるであろう。しかし当時は裁判に偽書が多用された時代である。一方的に自己に有利な文書を作るよりも、一部は自分に不都合な部分も示しながら、終極的に自分に有利なように運ぶほうがより効果的であつたろうことは容易に想像される。これは、文書を作成・改変したのではないが、一方の慈信房にとつても同様の意識であつたと考えられる。慈信房が公開した書簡は必ずしも自分に都合のよいものばかりではない（第十一通など）はずである（さらに改変された可能性もある）が、親鸞から慈信房にあてられた全ての書簡を公開する結果が自分に有利に働くと予測し
- たものと考えられる。またこの書簡集の読者の対象は主として自己の門弟を念頭に置いたものであるから、慈信房が公開した書簡に手を加えたことを外部（慈信房側）から非難される可能性があつてもそれは問題ではなく、自己の教団内部に対してのみ機能すればよかったのである。現在の新興宗教においても外部を意識せず、内部のみに対する言説を発信していることが想起される。
- (67) 『定本』三書簡篇——一二八、『聖教』二一六九七 異説「よくいのり」
- (68) 『定本』三書簡篇——一二九、『聖教』二一六九七
- (69) 『定本』三書簡篇——一五二、『聖教』二一七二〇
- (70) 参考、遠藤美保子「二〇〇二」三三五頁、常磐井和子「二〇〇四」二〇頁
- (71) 『定本』三書簡篇——一三九、『聖教』二一七〇三
- (72) 『定本』三書簡篇——一二六、『聖教』二一六九五
- (73) 「わざとすまじきこと」は「造悪無碍」を批判する個所で現われる。第三通・『末灯鈔』第十九通、『定本』三書簡篇——一〇九、『聖教』二一六八七。第五通・『末灯鈔』第十六通、『定本』三書簡篇——一〇一、『聖教』二一六八二。親鸞の場合、<sup>レ</sup>造悪無碍<sup>レ</sup>賢善精進<sup>レ</sup>いづれも他力を基準として退けられるべきものである。
- (74) 連如は『末灯鈔』を始め『親鸞聖人御消息集』を含めて熟読した上で『御文』を著わしたと考えられるが、『御文』二帖目・第五通に「あいかまへて油断なく、仏法をこころにいれて、信

心決定すべきものなり」とし、「ここにいれて」の対象を称名でなく、仏法としているのは、この点で正しく親鸞の意図を理解したものと考えられる。

- (75) 参考、常磐井和子「二〇〇四」八頁(二一)、一〇〔九〕、一六②、一九一二頁

- (76) 『真宗大系』二二—三三〇上。参考、『異義集』卷四「浄土真宗聞書」の「また発願廻向のためにも念仏を先にすべしといへり。」に対して、「自力廻向の失分明、『歎異鈔』の所斥おもふべし、『一向帰西鈔』に、「されば念仏は一向後世のみに非ず又現世のいのりともなるべし」云々と、いまと同じ。』『続真宗大系』十九—二四下

- (77) 『真宗大系』二二—三二四下

- (78) 義導は幕末の元治元(一八六四)年に講じた『御消息集第二章甲子録』(第二章は略本の数え方で、第七通に当たると)の中で、第七通の「朝家のため国民のために念仏を申せよ」との語をもつて、真宗にも国家安穩の祈りに通じる念仏があると法主の御直書によって示し、それに従うべきであるとしているが、それでは「常の御教化にそむく」(『真宗大系』二二—三二二下)と反論があったことを紹介しており、伝統的な真宗の解釈ではこの箇所は親鸞の思想から異質なものとされていた。

- (79) 『末灯鈔』第二〇通、『定本』三書簡篇—一一五、『聖教』二—六九〇

親鸞書簡の信憑性の再検討(藤井)

- (80) 『末灯鈔』第二〇通、『定本』三書簡篇—一一八、『聖教』二—六九一

- (81) 『末灯鈔』第二〇通、『定本』三書簡篇—一一八、『聖教』二—六九一

- (82) 『末灯鈔』第一九通、『定本』三書簡篇—一〇八、『聖教』二—六八六『末灯鈔』は「まふしあひたまふ」

- (83) 『定本』三書簡篇—一四二、『聖教』二—七〇四

- (84) 『真蹟』四—四〇七、『定本』三書簡篇—七、五二—五三(古写書簡)、六七(『末灯鈔』第二通)、『聖教』二—六六〇(『末灯鈔』第二通)

- (85) 『定本』三書簡篇—一三六—一三七、『聖教』二—七〇一

- (86) 『定本』三書簡篇—一二八—一二九、『聖教』二—六九七

- (87) 桜井好朗「一九七七」はこのうち第一の部分で性信の発言を親鸞が承認したものとしている。

- (88) 第七通・第十三通の「料」の使用法が異例であることは、常磐井和子「二〇〇四」二二—二四頁に指摘されている。これも他の書簡を参照し、親鸞に特徴的な文体を模倣しようとしたことから起きたことで説明可能である。

- (89) 『定本』三書簡篇—一五二、『聖教』二—七二〇

- (90) 第一通に「をのをのいよいよみな往生は一定とおぼしめすべし」(『末灯鈔』第二〇通、『定本』三書簡篇—一一四、『聖教』二—六八九)とあるのは、直前に出る、すでに亡くなった「明

法御坊」と「ひらつかの入道殿」に対して述べられたもの（参考、『末灯鈔節義』巻下『真宗大系』二二一九〇上）で、第三通の聖覚・隆寛に対して「往生のめでたくおわしましそうらえ」（『末灯鈔』第十九通、『定本』三書簡篇一〇八、『聖教』二一六八六）と述べるのと共に故人に対する言辞であり、現に生きている人に往生の資格の沙汰することは親鸞においてありえず、この第十三通の表現は「料」の用法が特異であり、門弟側の往生決定の免許を求める気持ちの表れであると考ええる。参考、『弁御消息集』「御消息は聖覚等のおはりめでたきをほめ、明法往生のことのほかにほめたまふものしりぬべし」（『真宗大系』二二一三五七上下）

- (91) 可能性としては第八通・第九通にも門弟の作成の可能性があるが、第七通ほど自己正統化の意図がなく、問題は少ないと考える。
- (92) この書簡が時代を遥か隔たつて、幕末から戦前に至る時期に注目されるようになるのは、この書簡が受容されるときに持つ性質を示すものであろう。

(93) 『真蹟』四一四〇七、『定本』三書簡篇一七、五三（古写書簡）。

『末灯鈔』第二通、『定本』三書簡篇一六八、『聖教』二一六六一

(94) 『真宗大系』二二一三二四上

(95) 『定本』三書簡篇一四四、『聖教』二一七〇五—七〇六

(96) 第七通の「往生を不定におぼしめさんひとは、まづわが身の往生をおぼしめして、御念仏候べし」（『定本』三書簡篇一二二

九、『聖教』二一六九七）という個所には信心を全く介在しておらず、門弟の教説であらう。

- (97) 現代の我々は自分たちの持つ価値観を過去に投影しがちである。裁判に関わることは少し前までの現代日本人にとって何かやましいことに考えがちであるが、この時代には自己の所有権を主張し頻繁に裁判が起こされていた。またそれに勝訴するためには、双方に偽文書の作成を含めて自己を有利にする活動がなされていた。この裁判事件において、純朴な門弟達が狡猾な慈信房による讒言の被害を蒙ったとしばしば解釈されているが、裁判に関わることは双方ともに「純朴」な立場ではすまされなかったであらう。また慈信房義絶問題についても、多くの研究者はおそらく、長子相続が一般化し、問題行為が一方的に子にある場合の近世以来の勘当を念頭に置いているように思われる。しかし、当時は先妻・後妻の子の相続を巡って、名目的な義絶も含めて多発していたのであって、義絶状の「ままははいいまだわされたる」（『定本』三書簡篇一四一、『聖教』二一七二八）という表現はその時代状況を受けている。この問題を真摯に捉えようとするならば、当時の価値観を考慮に入れた上で問題を考察しなければならない。

（本稿は平成二十一（二〇〇九）年十月の第六十回佛教史学会学術大会の発表をもとにした平成二十四年度の駒澤大学研究特別助成による成果の一部である）