

## 親鸞像の形成 ―― 親鸞の見た親鸞、惠信尼の見た親鸞 ――

末 木 文美士

### はじめに

日本佛教の特徴といえば、教理的な問題以前に、僧侶の肉食妻帯という現象がすぐに指摘される。妻帯僧はチベット系佛教の一部や、植民地時代に日本から導入された韓国佛教の一部にも見られるが、これほど廣範に公認されているのは、確かに日本佛教の大きな特徴と言つていいであろう。それは、一方ではアジアの他の佛教國の人たちから奇異な現象と見られ、本來の佛教のあり方を逸脱したものととして蔑まれることもあり、他方ではそれ故に日本の佛教は世俗社會の中に定着して根を張ることができたという肯定的な評價を得ることもある。

もつとも日本佛教における戒律弛緩は早くから見られるとしても、肉食妻帯が制度的に公認されたのは一八七二年(明治五)のことであり、決して古いことではない。それまでは、浄土眞宗のみが、開祖親鸞の事例に従うということで肉食妻帯を公認されていたが、他の宗派では認められなかった。近代における全宗派の肉食妻帯の公認は、ある意味で佛教界全體の眞宗化とも言うことができる。眞宗は、世俗社會における個人の「信」に立脚した新しい教學の構築により、西歐

のプロテスタントをモデルにした近代的な宗教形態を確立し、近代の佛教界をリードするようになる。それに伴い、親鸞は一躍日本佛教の代表者としての地位に躍り出る。近世においては、確かに眞宗は多数の信者を擁した大教團であったが、佛教界の中では特殊視され、必ずしも佛教界をリードする位置にはなかったし、親鸞が日本佛教の代表者と見られることもなかった。このように、親鸞像は近代になって大きく變貌し、それに伴い、研究面でも、親鸞研究は他の日本の佛教者を壓倒して最先端を進むことになった。

今日、近代の行き詰まりの中で、近代的な親鸞像を洗い直し、再検討していくことが急務となっている。それには、近代の偏見を捨ててもう一度中世に立ち戻り、親鸞像がどのように形成されてきたかを検証していく作業が不可欠である。本稿では、その手掛かりとして、親鸞自身とその妻惠信尼が、どのように親鸞像を描いていたかを検討する。その中から、近代的合理性の中に解消されない、日本の中世という場の中での一人の佛教者の姿が明らかになっていくであろう。

### 一、親鸞傳と親鸞像

親鸞の傳記研究は、大正期になって『惠信尼文書』の発見により、大きく進展することになった。いわゆる實證的な歴史研究により、傳説が入り混じった従來の傳記に對して、確實な史料に基づいて、「人間親鸞」の生涯を明らかにすることが目指された。それは赤松俊秀『親鸞』（一九六二）によって一つの達成を見、その後も研究が進められている。しかしそれに對して、近年深刻な反省がなされるようになってきた。結局のところ、確實な史料は限られており、そこから描かれる親鸞像には限界があるということである。史料の足りないところは推測で補うことになるが、それを近代的な合理性に基づいて行なうと、あまりに近代的な親鸞像になり、中世という時代とかけ離れたものになってしまう。とりわけ、か

つて主流であった鎌倉新佛教中心論的な親鸞像にその傾向が著しい。

黒田俊雄や網野善彦による中世研究は、中世が近代とは全く異なる独自の世界を持っていたことを示している。近年、密教や神佛習合の研究は大きく進展し、中世の豊かな精神世界が少しずつ明らかにされつつある。しかし、親鸞に關してはそのような観点からの新しい研究が必ずしも十分に進んでいない。それは、近代的な親鸞研究があまりに成果が大きく、そこからの切り替えがうまくいかないということである。親鸞は、純粹な阿彌陀佛のみの信仰を貫き、神佛習合を否定し、權力からの弾壓に屈せず、關東の民衆とともに歩み、恵信尼とのうるわしい一夫一妻を一生涯通した——というあたりが、今日常識化している親鸞像であろう。

このような親鸞像は、近代的な宗教者像としての理想に合致するものである。だが、本當にそう言えるのであろうか。親鸞が阿彌陀佛信仰に篤いことは言うまでもないが、聖德太子や善光寺如來、また觀音・勢至などの菩薩も重んじていた。古い傳記にも神佛習合的な要素は入っており、それほど純粹に神祇否定とは言えない。やはり古い傳記では、天臺座主慈圓の弟子と傳え、九條家との關係もあつたと傳えており、權力を否定して民衆の立場に立ったという近代的な民衆史觀で切るのはい面的ではないか。恵信尼のほかに、古い傳承では九條兼實の女玉日との結婚も傳えている。こうした要素を、單なる傳承として切り捨てることができるであろうか。

思想面に關しては、従來の『歎異抄』中心の親鸞像が批判され、その著作をもう一度讀み直そうという傾向が少しずつ定着しつつある。それに對して、傳記研究は遅れているが、近年、従來用いられてきた本願寺系の『御傳鈔』に對して、傳説的で實證性に薄いとされてきた高田派系の『親鸞聖人正明傳』や『親鸞聖人正統傳』を見直そうという動向が現われた。それとともに、玉日の墓の發掘などを通して、その結婚を再検討しようという動きもある。しかし、『御傳鈔』『正明傳』『正統傳』など、そもそも傳記に關するしつかりした文獻的な研究が遅れていて、それぞれをどのように用いたらよ

いのか明らかでない。そもそも宗教者の傳記は、biographyでなく、hagiographyと言われるように、客観的な事實を記したのではない。それ故、それらの傳記の性格を明らかにすることがまず必要である。それとともに、單純に客観的な事實というよりも、それらの傳記がどのような親鸞像を描こうとしているのかを検討する必要がある。事實そのものよりも、まずある程度傳承をも含めた中世的な親鸞像の捉え方というところから見ていかなければならない。(以上に關しては、末木『淨土思想論』(二〇二三)、第六章に概略を述べた。)

こうした點から、鹽谷菊美『語られた親鸞』(二〇一一)は新しい方向を示す注目される研究である。鹽谷は、親鸞の傳記を時代順に分け、それぞれの時代の傳記の特徴を明らかにしていく。例えば、鎌倉時代後期から南北朝時代の『親鸞聖人御因縁』や『御傳鈔』(『傳繪』)は「物語型の教義書」という性格を持っているという。その後、「正しい解釋」の追及(南北朝から室町初期)、「物語不在の時代」(室町中期)、「眞宗流メディアミックス」(室町後期から江戸初期)、「東國の親鸞」の發見(江戸中期)、「讀本から近代史學へ」(江戸後期から明治)という展開を示しているという。同書は一般向けの本という性格上、細かい論證を缺いており、これらの傳記の展開にはなお検討を要するところも大きい。「事實」よりは、「いかに語られたか」という語り方、描き方に重點を置いて傳記の讀み直しを圖った點で、今後の研究の方向を示すものということが出来る。

ところで、親鸞自身や惠信尼が描く親鸞像は、そのまま事實として受け取ってよいのであろうか。老齡になってからの記録が、確實に事實を記していると言えるであろうか。あるいはもし事實としても、そこには選擇が働いていて、記憶し、記録したいことだけが記されているはずである。そうであれば、何故その事實だけが記録されたのか、探ることが必要となる。このような觀點から、初期の傳記の親鸞像の形成に先立ち、まず親鸞自身や惠信尼の親鸞像から考え直さなければならぬであろう。

## 二、親鸞自身の親鸞像

### 1、『教行信證』における自己理解

親鸞自身は自分のことをどのように語っているであろうか。まず注目されるのは、『教行信證』化身土卷の三願轉入の箇所であろう。

ここを以て愚禿釋の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化に依りて、久しく萬行諸善の假門を出でて、永く雙樹林下の往生を離る。善本徳本の眞門に回入して、ひとへに難思往生の心を發しき。しかるに、今まことに方便の眞門を出でて、選擇の願海に轉入せり。すみやかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲す。果遂の誓、まことに由あるかな。ここに久しく願海に入りて、深く佛恩を知れり。至徳を報謝のために、眞宗の簡要をひろふて、恒常に不可思議の徳海を稱念す。いよいよこれを喜愛し、ことにこれを頂戴するなり。(日本思想大系『親鸞』、二二四頁)

これは親鸞の信仰的な體驗告白とも言うべき箇所として有名である。萬行諸善の假門(自力諸行Ⅱ十九願)↓方便の眞門(自力念佛Ⅱ二十願)↓「選擇の願海」(他力の念佛Ⅱ十八願)という展開で、他力の信を得たという過程を振り返っている。しかし、これは内面的なことであり、これだけではないつという時点を定め難い。

そこで、それとも関連しながら、より事實的なことを述べているのは、化身土卷の最後のところで「後序」と呼ばれる箇所である。假に段落を分けて引用する。

A1 竊かにおもんみれば、聖道の諸教は行證ひさしく廢れ、淨土の眞宗は證道いま盛りなり。しかるに諸寺の釋門、教に昏くして眞假の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷ふて邪正の道路をわきまふることなし。ここを以て、興福寺

の學徒、太上天皇〔後鳥羽の院と號す〕〔諱尊成〕、今上〔土御門の院と號す〕〔諱爲仁〕聖曆、承元丁卯の歲、仲春上旬の候に奏達す。主上臣下、法に背き義に違し、忿をなし怨を結ぶ。これに因りて、眞宗興隆の大祖源空法師ならびに門徒數輩、罪科を考へず、みだりがわしく死罪に坐す。あるいは僧儀を改めて姓名を賜ふて遠流に處す。豫はその一なり。しかればすでに僧にあらざ俗にあらず。この故に禿の字を以て姓とす。空師〔源空〕ならびに弟子等、諸方の邊州に坐して五年の居諸を經たりき。

A2 皇帝〔佐土の院〕〔諱守成〕聖代、建曆辛未の歲、子月の中旬第七日に、敕免を蒙りて入洛して已後、空、洛陽の東山の西の麓、鳥部野の北の邊、大谷に居たまひき。同じき二年壬申寅月の下旬第五日午のときに入滅したまふ。奇瑞稱計すべからず。別傳に見えたり。

B1 しかるに愚禿釋の鸞、建仁辛酉の曆、雜行を棄てて本願に歸す。元久乙丑の歲、恩恕を蒙りて選擇を書しき。同じき年の初夏中旬第四日に、「選擇本願念佛集」の内題の字、ならびに「南無阿彌陀佛、往生之業、念佛爲本」と「釋綽空」の字と、空の眞筆を以て、これを書かしたまひき。同じき日、空の眞影申し預りて、圖畫したてまつる。同じき二年閏七月下旬第九日、眞影の銘に、眞筆を以て「南無阿彌陀佛」と「若我成佛十方衆生、稱我名號下至十聲、若不生者不取正覺、彼佛今現在成佛、當知本誓重願不虛、衆生稱念必得往生」の眞文とを書かしたまふ。また夢の告げに依りて、綽空の字を改めて、同じき日御筆をもつて名の字を書かしたまひ畢んぬ。本師聖人、今年は七旬三の御歲なり。

B2 『選擇本願念佛集』は、禪定博陸〔月輪殿兼實、法名圓照〕の教命に依りて選集せしめるところなり。眞宗の簡要、念佛の奥義、これに攝在せり。見るもの諭りやすし。誠にこれ希有最勝の華文、無上甚深の寶典なり。年を涉り日を涉りて、その教誨を蒙るの人、千萬なりといへども、親といひ疎といひ、この見寫を獲るの徒、はなはだ以て

難し。しかるにすでに製作を書寫し、眞影を圖畫せり。これ專念正業の徳なり、これ決定往生の徴（徴の字、千の反、あらはす）なり。よりて悲喜の涙を抑へて由來の縁を註す。

C 慶ばしいかな、心を弘誓の佛地に樹て、念を難思の法海に流す。深く如來の矜哀を知りて、まことに師教の恩厚を仰ぐ。慶喜いよいよ至り、至孝いよいよ重し。これに因りて、眞宗の詮を鈔し、淨土の要を撫ふ。ただ佛恩の深きことを念うて、人倫の嘲りを恥ぢず。もしこの書を見聞せん者、信順を因とし、疑謗を縁として、信樂を願力に彰し、妙果を安養に顯はさんと。（同、二五七―九頁）

Aは承元の法難に關すること、A1は法難そのものこと、A2は赦免によつて法然が都に歸つて往生を遂げたことを記す。Bは親鸞の法然への歸依と、『選擇集』書寫のことを記す。B1はその経緯であり、B2はそれに對する注釋的な補足である。最後にCにおいて、『教行信證』執筆の目的を記す。

ここには、承元・建暦・建仁などの年號の入つた記事が並び、親鸞自身による傳記事實の記載としてこれまでも重視されてきたところである。しかし、法難に關する記述が先にあり、その後、時期を遡つて法然への入門と『選擇集』書寫が出るという構成が何を意味するのか、そのあたりがいまだ十分に明確にはされておらず、検討が必要である。

## 2、『教行信證』後序の検討

この點に關して詳細な検討を行ったのは、古田武彦であつた（古田武彦『親鸞思想』（一九七五）、第三章第一節）。古田は、この部分が四つの文書をつなぎ合わせたものだと考へた。即ち、A1は、越後流罪中、承元四（二二一〇）～五年（二二一一）頃著わされたもので、公に訴へた「申狀」としての性格を持つもので、古田はこれを「承元の奏狀」と呼んでいる。それに對して、A2は「法然追悼の贊文」としての性質を持つもので、承元三年（二二二二）から『教行信證』執筆の元

仁元年（一二二四）の間の成立とする。B1のうち、「愚禿釋の鸞、建仁辛酉の曆、雜行を棄てて本願に歸す」の箇所は、吉水入室の記録であり、その續きから、B2の「これ決定往生の徴なり」までを、元久二年（一二〇五）の元久文書であるとす。以上のように、この部分は、親鸞自身がかつて執筆した四つの文書をつなぎ合わせたものだというのである。

古田の議論はやや無理が大きく、そのままは従えないが、A1の部分に關しては、土御門を「今上」としていることから、實際に奏上したかどうかはともかく、土御門在位中に執筆した文書がもとなつていてということはあることである。それ以後も、月日まで正確に記入しているので、その時の記録か日記がもとなつていては間違いない。

古田は、AとBが年代順としては順序が逆轉しているところに、『教行信證』執筆の意圖を讀む。即ち、まずA1で、後鳥羽院らが「逆謗闡提」であることを明らかにし、その「逆謗闡提」の救済にこそ、『教行信證』の目指すところであり、それを亡き法然に報告するのが、本書の意圖であつたとす。古田によれば、「念佛迫害者へのあわれみ」こそ、法然生前の意志であつた」（同、二二四頁）のであり、親鸞は、「法然の十三回忌たる元仁元年、師の遺志・遺告を反芻しつつ、法然への「報答」の書、原教行信證を執筆していた。そこには、師の望んだごとく、原始専修念佛運動が「逆謗闡提者」のいかなる迫害・彈壓にも耐えて生きのびつづけていること、その「逆謗闡提者」も、必ず「回心」によつて救済されるであろう、という歸結が確固としてしるされ、師に「報答」されていたのである」（同、二二五―二二六頁）と解する。この古田の説も、必ずしも全面的には従えないまでも、それまで無視されていた大きな問題を提起しており、注目される。

そこで、古田説を念頭に置きながら、この「後序」の部分をもう一度見直してみよう。まず考えるべきは、はたして「後序」がその前の部分と無關係に、『教行信證』全體の「あとがき」的なものとして書かれたのか、ということである。化身土卷の構成を見ると、前半は第十九願、二十願による自力諸行、自力念佛の機が化土に生まれることを述べ、三願轉入で結ばれている。その後、「信に知んぬ、聖道の諸教は在世・正法のためにして、全く像末・法滅の時機にあらず。す

でに時を失し機に乗けるなり。浄土眞宗は在世・正法、像末・法滅、濁悪の群萌ひとしく悲引したまふをや」（日本思想大系『親鸞』、二二四―五頁）として、聖道・浄土の分別を説く。法然の『選擇集』が聖道・浄土分別を出發として、全體として教判論として構成されているのに對して、『教行信證』は、教卷がいきなり「謹んで浄土眞宗を案ずるに、二種の廻向あり」（同、一五頁）と始まっており、「浄土眞宗」を前提としている。聖道門の問題は、化身土卷のここに至ってはじめて出てくるのである。

續いて、「ここを以て經家に據りて師釋を披きたるに、説人の差別を辨せば、おほよそ諸經の起説五種に過ぎず。一つには佛説、二つには聖弟子説、三つには天仙説、四つには鬼神説、五つには變化説なり。しかれば四種の所説は信用するにたらず。この三經はすなはち大聖（釋尊）の自説なり」（同、二二五頁）と私釋が續く。ここでは、佛説のみが信ずるに足り、それ以外は信用してはいけないということであり、聖道・浄土の問題とずれている。なぜならば、聖道門も佛説であるから、佛説と佛説以外を分けるのではなく、佛説の中を分別する教判論が必要だからである。

實際親鸞はその後、正像末の時機の問題から、聖道門が末法の時機にふさわしくないことを論ずるが、分量的には必ずしも多くない。しかも『末法灯明記』を引くなど、末法の様相を示すほうに重點が置かれ、聖道門の問題には必ずしも深く入っていかない。親鸞にとって、聖道門はそれほど大きな問題ではなかったということであろう。

坂東本などで化身土卷を上下に分ける時、ここまでで上卷が終わり、下卷はまるまる外教の問題に宛てられる。それは、「それらもろもの修多羅に據りて、眞偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誡せば」で始まり、ここでは徹底して「外教邪偽」の排撃を行なう。他と異なり、この部分は浄土論師の文をほとんど引かず、『大集經』をはじめとする經典を引き、さらに『辨正論』を長く引くなど、外典をも引用している。そこで言われているのは、「外教邪偽」に依るべからざることである。特にその最後のほうは、『摩訶止観』、源信、『論語』を引いて、「魔」や「鬼神」について、その説が菩提を妨

げるものであり、近づいてはならないことを説いている。

このような流れで「後序」の「竊かにおもんみれば」に入っているのである。そこでまず、「聖道の諸教は行證ひさしく廢れ、淨土の眞宗は證道いま盛りなり」というのは、末法である以上、當然ということである。ところが、「諸寺の釋門、教に昏くして眞假の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷ふて邪正の道路をわきまふることなし」と、いまだに聖道諸門を説き、儒教を説いているのは、まったく時機を辨えない行爲ということになる。この前提に立つて、承元の彈壓へと進んでいくのであるから、ここでの「主上臣下」の行爲は、まさしく「魔」や「鬼神」の行爲ということになる。

重要なことは、化身土卷の前半の第十九、二十願の機に對しては、化土という形での救済が示されるが、聖道門や、さらには「外教邪偽」に對しては全く救済の道が示されていないということである。とりわけ「魔」や「鬼神」の説は、ひたすら否定し、拒否すべきものであり、その救済ははじめから問題となっていないのである。もつとも、化身土卷の最後の最後に至ると、救済の方向性が示されるが、それについては後ほど觸れる。

ともあれ、以上のようなつながりから見れば、「後序」は決して、『教行信證』の跋文ではなく、そこまで「魔」や「鬼神」の邪説を説いてきたことに對する私釋と見るべきではないかと考えられる。その箇所 of 激烈な非難の言葉を見れば、むしろこの私釋に行き着くために、その前に「魔」や「鬼神」について説いてきたとも言えるくらいである。それ故、古田の説とは異なり、「主上臣下」の救済は問題になっていないと言わなければならない。

ところで、A1の最後のほうで「しかればすでに僧にあらざ俗にあらざ。この故に禿の字を以て姓とす」というところは、それまでの一方的な論難とやや異なつて、親鸞自身の側の主體的な對應を述べている。「僧儀を改めて姓名を賜ふて遠流に處す」のであり、親鸞も還俗させられて藤井善信よしかねという姓名を與えられたことである。それ故、「非僧」ではあるが、「非俗」ではないはずである。ところが、親鸞はその流罪を逆手にとって、「非僧」であるとともに「非俗」を宣言し、

與えられた「藤井」ではなく、自ら「愚禿」を姓とする。そしてそれを生涯通すことになる。これはもはや受身の法難でなく、それをきっかけに自らの立場を確立したことの宣言である。

そう見るならば、法難の別の側面が見えてくる。それは一面では絶対に許すことのできない魔や鬼神の行爲でありながら、他面ではそれをきっかけに自らの立場を確立できたとも言えるのである。その両義性がここに表明されている。法難が親鸞の立場の確立になることは、『歎異抄』後序に流罪記事があり、『血脈文集』にも流罪と「愚禿」の由来を記した文章が収められていることから知られる。それは、親鸞一人でなく、親鸞門流にとっても一門としてのアイデンティティをなす出来事であった。

次のA2の部分は、A1からの流れとして自然であろう。ところが、そこからBに移ると、古田の指摘の通り、時間的には逆行することになる。しかし、A2の法然の入滅ということから、遡って法然の生前のことに戻るとするのは、流れとしては不自然とは言えない。こうして、Aにおける法難から非僧非俗の確立ということが、「後序」の第一のポイントとすれば、Bにおいては、親鸞は法然の眞影に銘を頂き、『選擇集』の書寫を許されたことをもって、自らを法然の正統を継ぐものとして表明している。即ち、密教や禪で言えば、まさしく師の印可を蒙り、その法を正しく受け継いでいるということである。「しかるにすでに製作を書寫し、眞影を圖畫せり。これ専念正業の徳なり、これ決定往生の徴なり」というのは、その意味であり、單に己心中に信心を得たというだけでなく、法然によってその正しさが承認されたということである。それ故、「その教誨を蒙るの人、千萬なりといへども、親といひ疎といひ、この見寫を獲るの徒、はなはだ以て難し」と言われるように、自らが多数の法然門弟の一人というのではなく、法然によって特に選ばれ、正しさを認められた少数者であるということを主張しているのである。翻って、A1の流罪記録を見ると、そこにも「予はその一なり」と言われ、法然と同じく流罪に遭ったことを誇らしく表明している。

このように、親鸞が法然門下における自らの正統性を強く表明しているとすれば、『教行信證』は単に己證のために書かれたのではなく、一方で法然門下に向かつての自己主張という面を強く持ち、他方で自分の弟子たちに向かつて、自らの教えが法然を正しく受け継いだものだと保證する目的があったと思われる。Cの後、親鸞は『安樂集』の、「眞言を採り集めて、往益を助修せしむ。いかんとなれば、前に生まれむ者は後を導き、後に生まれん者は前を訪へ、連續無窮にして、願はくは休止せざらしめんと欲す。無邊の生死海を盡くさんがための故なり」(日本思想大系『親鸞』、二五九頁)という文を引いているが、これはまさにその繼承の有効性を確認するためである。親鸞門流が、密教や禪と等しく法脈・血脈を重視するようになるもとは、このような親鸞の態度にあったといえよう。

化身土卷のいちばん最後の文、従って、『教行信證』のいちばん最後の文は、『華嚴經』の偈に云ふがごとし。「もし菩薩、種種の行を修行するを見て、善・不善の心を起すことありとも、菩薩みな攝取せん」と(同)という引用で終わっている。これは、戻って「主上臣下」の謗法の振舞いをも含めて、救済の可能性を僅かに示しているが、その具體的な展開はない。

以上、『教行信證』化身土卷のいわゆる「後序」を検討してみた。それは、最初から本文と全く獨立して、跋文として書かれたものではなく、化身土卷後半の魔や鬼神の説の私釋として法難を論じ、そこから法然について記すという具合に展開して、次第に「後序」として形を整えていくという構成になっている。

そこで、親鸞が自ら取り出した人生上の畫期は、第一に、法難であり、そこでは「主上臣下」の逆謗闡提の行爲を糾弾するとともに、「非僧非俗」の「愚禿」を選んだ大きな轉機と見なされている。第二に、法然との關係であり、とりわけ眞影を描き銘文を頂いたことと、『選擇集』の書寫を許されたことがあげられている。これは、親鸞が自らを法然の正統的な繼承者として位置付けていたことを示している。

### 三、惠信尼の親鸞像

#### 1、惠信尼文書について

惠信尼文書は、すべて越後に住む惠信尼が、都に住む覺信尼に宛てたもので、全十通からなる。そのうち、最初の二通は消息というよりも讓狀と見るべきものとされるが、ここでは、それも含めて十通をまとめて考え、もつとも新しい成果である今井雅晴『現代語譯惠信尼からの手紙』(二〇二二)によって引用する。惠信尼文書の概略は以下の通りである。

第一通——建長八年(一二五六)。惠信尼七五歳。下人の讓狀。

第二通——建長九年(一二五七)。惠信尼七六歳。下人の讓狀。

第三通——弘長三年(一二六三)。惠信尼八二歳。前年、親鸞の死を告げた覺信尼の手紙に對する返事。親鸞の法然入門のいきさつ、親鸞が觀音菩薩の生まれ變わりであると夢見たことなど。

第四通——同年。第三通の追伸。

第五通——同年。第四通に續く。親鸞の寛喜三年(一二三二)の夢(三部經讀誦)。

第六通——同年。第五通の訂正。

第七通——文永元年(一二六四)。惠信尼八三歳。五輪塔を建てたいという願望。

第八通——同年。五輪塔の願望など。

第九通——文永四年(一二六七)。惠信尼八六歳。老年の感慨。

第十通——文永五年(一二六八)。惠信尼八七歳。老年の感慨。

以上のように、十通はほぼ三つに分けることができる。

第一群 第一、二通——下人の譲り状。

第二群 第三～六通——親鸞の死をきっかけに、親鸞の思い出を記す。

第三群 第七～十通——老齢になつての願望や感慨。

このうち、恵信尼が描く親鸞像が明確にうかがわれるのは、第二群である。第三通は、弘長二年（二六二）一月二八日に親鸞が亡くなったことを覺信尼が傳えたのに對する返事で、親鸞が間違ひなく往生したことを記し、それを證據立てる意味で、恵信尼が重要と考えることを記すのであるが、それを補足したり、訂正したりで、第六通まで續くことになる。その中で、大きく取り上げられているのは、第一に、親鸞の六角堂夢告と法然入門のいきさつであり、第二に、三部經讀誦をやめたことに關する關東のできごとである。この二つが、恵信尼にとつての親鸞像の中核となるものであった。

## 2、六角堂夢告

まず、第三通によつて、六角堂の夢告と法然への入門のいきさつを見てみよう。

A やまをいで、六かくだうに百日こもらせ給て、ごせをいのらせ給けるに、九十五日のあか月、しやうとくたいしのもんをむすびて、じげんにあづからせ給ひ候ければ、やがてそのあか月いでさせ給て、

B ごせのたすからんずるえんにあいまいらせんと、たづねまいらせて、ほうねん上人にあいまいらせて、又、六かくだうに百日こもらせ給て候けるやうに、また百か日、ふるにもてるにもいかなるたい風（ふつうは「大事」と取るにもまいりてありしに、たゞごせの事は、よき人にもあしきにもおなじやうに、しやうじいづべきみちをば、たゞ一すぢにおほせられ候しをうけたまはりさだめて候ひしかば、

C しやうにんのわたらせ給はんところには、人はいかにも申せ、たとひあくだうにわたらせ給ふべしと申とも、せ、しやうくにもまよいければこそありけめ、とまで思まいらするみなればと、やうくく人にの申候し時もおほせ候しなり。(今井、前掲書、二四―二五頁)

非常に分かりにくい文章で、解釋が分かれるが、ここでは、今井の解釋をもとに、少し改めて三段に分けてみた。Aは六角堂に百日籠もつたとき、九十五日目の曉に示現を得たということである。この時に得た示現の文については、この消息の最後に、

このもんど、殿のひへのやまにだうそうつとめておはしましけるが、やまをいで、六かくだうに百日こもらせ給て、ごせの事のり申させ給ける、九十五日のあか月の御じげんのもんなり。ごらん候へとてかきしるしてまいらせ候。(同、四四頁)

とあるところから、はつきり文章として得ていたもので、それを惠信尼も知っていたことが明らかである。「ごらん候へ」とあるから、この消息にその文章が付されていたことになるが、それは散逸して現存しない。多くの研究者は、それが「行者宿報偈」(いわゆる「女犯偈」)であろうとしている。それは、

行者宿報設女犯 行者 宿報に設い女犯すとも

我成玉女身被犯 我 玉女と成りて 身 犯されん

一生之間能莊嚴 一生の間 能く莊嚴し

臨終引導生極樂 臨終に引導して 極樂に生ぜしめん

というものである。この偈であるという絶対的な證據はないが、他に可能性のあるものがなく、おそらくこの偈と認めてよいであろう。そうなると問題は、この偈と法然入門との関係がはつきりしないということである。偈はあくまでも女犯

を認めたものであつて、ただちに法然への入門を促すものとは讀めない。

鹽谷菊美の指摘のように、六角堂の夢告に關して、古い傳記の位置づけは曖昧である（鹽谷、前掲書、四五頁）。『御傳鈔』などでは、六角堂參籠と夢告は法然入門以後に位置づけられているが、『惠信尼文書』では、それは法然入門以前とされている。赤松俊秀によれば、覺如は最初『惠信尼文書』を知らずに『御傳鈔』を書いたため、六角堂參籠を法然入門以後に入れたが、後に『惠信尼文書』を見たために、混乱したとの見方を示している（赤松、前掲書、五三頁）。今はそのような事實關係よりも、二つの系統があることを確認しておくだけに留めたい。

もう一つ大きな問題になるのは、夢告の意味づけである。『御傳鈔』では、次のように述べられている。

そのとき善信夢のうちにあるが、御堂の正面にして東方をみれば、峨々たる嶽山あり。その高山に數千萬億の有情群集せりとみゆ。そのとき告命のごとく、この文のころを、かの山にあつまれる有情に對して説ききかしめをはるとおぼえて、夢さめをはりぬと云々。つらつらこの記録を披きてかの夢想を案ずるに、ひとへに眞宗繁昌の奇瑞、

念佛弘興の表示なり。（『淨土眞宗聖典（註釋版）』、一〇四五頁）

即ち、この夢告は「眞宗繁昌の奇瑞、念佛弘興の表示」だといふのである。しかし、夢告の偈は、どう讀んでもそのように解釋することは困難であり、文字通り女犯を認めたものと解する他ないであろう。

それに對して、『惠信尼文書』ではどうであろうか。本願寺派の現代語譯によると、この箇所は、「九十五日目の明け方に、夢の中に聖德太子が現れてお言葉をお示しく下さいました。それで、すぐに六角堂を出て、來世に救われる教えを求め、法然上人にお会いになりました」（『親鸞聖人御消息・惠信尼消息（現代語譯）』、二〇〇七、一二三頁）とされている。文字通りの譯としてはそのとおりであろうが、ここでの問題は、夢告と法然入門の關係である。このままだと夢告が法然入門のきっかけとなつたと讀めるが、夢告が女犯偈であるとする、それがどうして法然入門を指示するのか、やはり十分に

説明できない。

今井雅晴は、「法然を訪ねたのは「六角堂の參籠で出現した聖徳太子の指示による」説は、史料的な根拠がない」として、「六角堂を出た親鸞は、直接法然の吉水草庵を訪ねたのではなく、「たづねまいらせて」とあるように、訪問先を探し求めたのである」（今井、前掲書、三三二頁）とするが、そのほうが適切ないように思われる。夢告を得て、そこでひとまず一つの問題が決着したので、そこで「ごせのたすからんずるえんにあいまいらせんと、たづねまいらせて」と、次に後世の救済の問題へと進んだということになる。そうすると、六角堂の夢告（A）と法然入門（B）とはまったく切り離された別のことになる。即ち、夢告によって、それまで悩んでいた女犯の問題に解決が付いたので、そこで改めて後世の救済を求めて法然の門を叩いた、というわけである。

ところが、そのように二つを完全に切り離すのも問題がある。六角堂參籠は、「ごせをいのらせ給ける」ものとはつきり言われており、この情報の最後に偈を付した追伸の文にも、「やまをいで、六かくだうに百日こもらせ給て、ごせの事のり申させ給ける」と、六角堂參籠が「後世の事」に關係していることが述べられている。そうとすれば、それが法然入門と結び付けて解されたとしても、おかしくはないであろう。ただ、その場合にはまた、夢告の内容である女犯と「後世」との關係が問題になる。

このように、惠信尼文書の二箇所を較べ合せる時、夢告と法然入門との關係は、二つの解釋のいずれも成り立ちうる曖昧さを残している。興味深いことに、『御傳鈔』以前のもっとも古い親鸞の傳記的な物語である『親鸞聖人御因緣事』では、こうした女犯偈の位置の曖昧さを生かす重層的な解釋がなされている。『御因緣』は、一生不犯のつもりであった親鸞が、凡夫往生の實例を示すために、法然の命で九條兼實の女玉日と結婚することになるいきさつを描いているが、その鍵となるのが女犯偈である。結婚をためらう親鸞に對して、法然は、「御邊コノ門徒ニキタルコトハ六角堂ノ觀音ノ御示

現コサンメレ、ソノ示現ニマカセテ、落墮スヘシ」(あなたが、私の門に來たのは、六角堂の觀音のご示現によるものだったのでしよう。それならば、その示現通りに、妻帯しなさい) (『大系眞宗史料』傳記編1、四頁) と迫り、承諾させるのである。

ここには、親鸞本人しか知らないはずの示現の偈を法然も實は知っていたという、師弟一體の神秘という別のモチーフもあるが、ともあれ、偈が法然入門のきっかけとなったとともに、妻帯を促す契機ともなるといふ二重の意味を持つものと理解されている。即ち、その曖昧さを巧みに生かしているのである。

そこで、改めて女犯偈を見てみると、「一生の間 能く莊嚴し／臨終に引導して 極樂に生ぜしめん」と、玉女〓觀音〓聖德太子が、現世に(一生の間) 添い遂げてその生を完成させるとともに、臨終に極樂に導く役割をも果たすことが誓われている。そうとすれば、この偈は後世のことを祈ったことに對する返答として、適切であったと考えることができる。それは、女犯の承認とともに、後世の救済に對する答えでもあった。それによつて救済が得られる確信を得たうえで、今度は具體的に、「ごせのたすからんずるえん」を求めて法然を訪ねることになるのである。

ところで、惠信尼はなぜこの偈をわざわざ最後に添えて、覺信尼に傳えたのであろうか。上述のように、第三通は、覺信尼が親鸞の亡くなったことを傳えた手紙に對する返答であるが、最初のところに、「なによりも殿の御わうじやう、中々はじめて申におよばず候」とあるように、親鸞の往生が疑いようがないということを書いており、この偈もその證據ということになる。逆に言えば、「覺信尼が、親鸞は極樂へ往生できなかつたのではないか、という不安を覚えていた」(今井、前掲書、一三頁) ということである。惠信尼がこの偈を引いたのは、何よりも觀音〓聖德太子が、親鸞の往生を保證していたというところに主眼があつたということになる。

しかし、偈の内容はそれに留まらない。そこでは、觀音〓聖德太子が、玉女となつて親鸞と交わり、一生添い遂げ、その上で極樂に導くと言われており、それでは、具體的に玉女は誰なのかが問題とならざるを得ない。惠信尼としては、た

とえ晩年離れていても、まさしく親鸞に一生添い遂げたのは、他の女性ではなく、自分だと確信していなければ、この偈を付する意味はないであろう。恵信尼にとって、この偈は親鸞と自分との関係を示すものであり、そうとすれば、恵信尼自身こそが観音の化身たる玉女ということになる。

このことは、『御因縁』で、この偈が親鸞と九條兼實の女王玉日との結婚を豫知するものと解しているのと相違することになる。玉日が實在であったか、玉日と恵信尼はどのような関係だったのか、などの問題に、ここでは立ち入らない。ただ、偈に對して、恵信尼の理解と『御因縁』の理解が異なり、二つの解釋傳承があったことを確認しておきたい。

ところで、ここにわざわざ偈を引いて、親鸞と恵信尼自身の関係の緊密さを述べたのは、もちろん単なる麗しい思い出というだけではない。恵信尼がこと細かに覺信尼に下人を讓ることを述べた譲り状と較べあわせるとき、一見、譲り状の極めて現実的な財産問題と、夢告の話とはかみ合わないように見える。しかし、實はそうではなく、おそらく當時不安定な状況にあった覺信尼を經濟面と精神面の兩方でサポートする必要があったのである。

ややうがちすぎた見方かもしれないが、親鸞の最晩年から没後へかけて、門人たちや、善鸞のような（おそらくは異母の）子供たちの中で、恵信尼自身の子供である覺信尼たちの地位を確保するために、この偈が親鸞と他の女性ではなく、恵信尼との関係を示すものとして覺信尼に伝えられることは、恵信尼―覺信尼こそが、親鸞のもっとも正統的な繼承者であることを示すことになるという意味もあつたであろう。第四通でも、最初に「このもん」を大事にするようにと改めて記されており、「このもん」がいかに重要なものであつたか知られる。

### 3、恵信尼文書の親鸞像

六角堂の夢告は、親鸞が夢で得たお告げであつた。第二通の後半は、一轉して恵信尼が見た夢に話に移る。それは、

「ひたちのしもつま」（常陸の下妻）の「さかいのがう」（坂井郷）に滞在していた時に恵信尼が見た夢である。それは、「だうくやう」（お堂の落成式）のようで、お堂の前の鳥居のようなものに、二幅の佛の繪姿を掛けてあった。

一たいはたゞ、ほとけの御かほにてわたらせ給はで、たゞひかりのま中、ほとけのづくわうのやうにて、まさしき御かたちはみへさせ給はず、たゞひかりばかりにてわたらせ給。

いま一たいは、まさしき佛の御かほにてわたらせ給候しかば、これはなにほとけにてわたらせ給ぞと申候へば、申人はなに人もおぼえず、あのひかりばかりにてわたらせ給は、あれこそはほうねん上人にてわたらせ給へ。せいしほさつにてわたらせ給ぞかすと申せば、

さて又、いま一たいはと申せば、あれはくわんおんにてわたらせ給ぞかし。あれこそせんしんの御房よと申とおぼえて、うちおどろきて候しにこそゆめにて候けりとは思て候しか。（今井、前掲書、三四―三五頁）

光ばかりの佛は、勢至菩薩で法然であり、顔だちのはつきりした佛は觀音菩薩で善信（親鸞）だと教えられたというのである。そこで恵信尼は、前半のほうだけ親鸞に告げたところ、それこそ實夢で、勢至菩薩は智慧そのものであるから、光でいらっしゃるのだと言われたという。親鸞の『高僧和讃』にも、「源空勢至と示現し／あるひは彌陀と顯現す／上皇群臣尊敬し／京夷庶民欽仰す」とあって、法然が勢至菩薩、あるいは彌陀自身であると歌われている。それは當時少なくとも法然の弟子たちの間では公認のことであった。

ところで、問題はもう一體の佛のほうである。恵信尼は、夢の中で、それが觀音であり、親鸞その人であると教えられた。法然のほうが正しければ、こちらも同様に實夢でなければならぬ。恵信尼はそのことを親鸞にも他の人にも言わなかったが、それを始めて覺信尼に語るのには、「御りんずはいかにもわたらせ給へ、うたがひ思まいらさぬ」（臨終がどうであつても、往生は疑いない）ことを示すために他ならない。親鸞にとっては、恵信尼は觀音の化身であり、恵信尼にとつ

ては親鸞は観音の化身であったわけである。

ちなみに、『御傳鈔』第四段では、建長八年（一二五〇）、親鸞八四歳の時に、弟子の蓮位の夢に、聖徳太子が親鸞を禮拜したという夢を見たという話を挙げ、「しかれば祖師上人は彌陀如來の化身にてましますといふことあきらかなり」と、親鸞は阿彌陀佛の化身に高められている。

第三通では、このように親鸞の夢と恵信尼の夢が重要な役割を果たしている。第五通で述べられるのは、夢ではないが、親鸞が風邪から重態に陥り、夢うつつ状態の時のことである。『無量壽經』の文句がありありと見え、そらで讀誦していたというのである。第五通では、寛喜三年（一二三二）四月十四日に風邪となり、二日目から經を讀み始め、四日目に「まはさてあらん」と言つてやめたとされていたが、第六通では、日記を確認して、四月四日に病氣になり、十一日に「まはさてあらん」と言ったと訂正している。これは、きちんと日記に記録されていた事実であることを示すとともに、それだけ重要な意味を持っていたことを示すものである。

この話は重層的になっていて、「この十七八ねんがそのかみ、げにくしく三ぶきやうをせんぶよみてすざうりやくのためにとて、よみはじめてありしを」（今井、前掲書、五六頁）、思い返してやめたという、過去のできごとがあり、その「ひとのしうしん、じりきのしん」が残っていたのだと、自力を捨てることの難しさが述べられることになる。

なぜこの時点で、過去のこの話が特に取り上げられなければならないのであろうか。第四通に「おさなく御身のやつにておはしまし候しとしの四月十四日より、かぜ大事におはしまし候しときの事どもをかきしるして候也」とあることから、第五通のこの話は、第四通と同じときに書かれたものと考えられる。とすれば、これもまた、單なる思い出話ではなく、親鸞没後の危機的な状況の中で、覺信尼に關して「他力の信」のあり方を説いたものと考えなければならない。親鸞の晩年の消息や『歎異抄』を見れば、當時、「他力の信」のあり方が門人たちの間で大きな問題になっていたことが知ら

れる。そうした流れの中でこのことが取り上げられているのは、年時のはっきりした二回の事實の重層によって、親鸞の他力觀を明確化するという意圖があつたと思われる。六角堂夢告に關して、わざわざ文書を添えるのと同じく、あくまで脚色でなく、事實であることを明確化する必要があつたと考えられる。

以上、恵信尼の見た親鸞像を検討してみた。親鸞はまず觀音の化身であり、その人生の大きな轉機は六角堂の夢告に求められ、女犯偈がもつとも大事に伝えられるべきものとして、覺信尼に渡された。それとともに、三部經千部讀誦の話がクローズアップされ、それが他力の信のあり方の範型とされた。それは、單なる思い出ではなく、恵信尼から覺信尼へと親鸞の教えが正統的に傳わることの確證として、親鸞の人生上のできごとが取り上げられてくるのである。

先に見た親鸞自身の『教行信證』後序においては、法難と法然との關係が中心的な問題になっている。法然との關係では、『選擇集』書寫の許可が大きく取り上げられ、法然―親鸞の傳授の正統性をもつとも中心に置かれている。親鸞が、法然―親鸞の緊密な傳授に重點を置くとすれば、恵信尼は、親鸞―恵信尼―覺信尼という傳授の正統性に力點を置くのである。

「信」という見えざる心のあり方に最高の價值を置く親鸞門流にとって、自らの正しさは、どのように親鸞につながるかという系譜的由緒に求められる。それは、同時代の禪が師資相承の印可に正統性の根據を求めると全く同じであり、その源流は、密教事相の傳授に求められる。親鸞自身の自己像も、恵信尼の親鸞像も、そのような相承の正統性を核心に置いて、その生涯を描いている。それ故、そこに傳記的事實が描かれているとしても、すでにこのような意圖で取舍選擇された事實であることを、十分に認識しておくことが必要である。そして、そのような正統性の要求が、後の傳記の展開において、さらに大きな意味を持つていくことになるのである。

【引用史料】

- 惠信尼『惠信尼文書』（今井雅晴『現代語譯惠信尼からの手紙』、法藏館、二〇一二）  
覺如『御傳鈔』（『浄土真宗聖典』註釋版、第二版、本願寺出版社、二〇〇四）  
親鸞『教行信證』（日本思想大系『親鸞』、岩波書店、一九七一）  
『親鸞聖人御因縁』（『大系真宗史料』傳記編1「親鸞傳」、法藏館、二〇一二）

【参考文献】

- 赤松俊秀（一九六一）『親鸞』（吉川弘文館）  
今井雅晴（二〇一二）『現代語譯惠信尼からの手紙』（法藏館）  
鹽谷菊美（二〇一一）『語られた親鸞』（法藏館）  
末木文美士（二〇一三）『浄土思想論』（春秋社）  
古田武彦（一九七五）『親鸞思想』（富山房）  
本願寺教學傳道研究所（二〇〇七）『親鸞聖人御消息・惠信尼消息（現代語譯）』（本願寺出版社）

The Formation of the Image of Shinran :  
Shinran as seen by Shinran himself and his wife Eshin-ni

Fumihiko SUEKI

Shinran (1173-1262) has been regarded as the most representative Buddhist monk in the history of Japan. This valuation of Shinran began after the Meiji restoration. Marriage of monks was permitted officially in 1872 and the Buddhist activities in the secular world became important in modern Japan. Shinran, who had married, had children and lead a secular life, became the best model for modern Japanese Buddhist monks. In this situation, research on Shinran has been more developed than other pre-modern Buddhist monks. The modern image of Shinran was formed as if he were a modern Protestant priest and became very popular.

Now, the situation is changed. The universality of modern ideas is called into question. The modern image of Shinran should also be changed. His life and thought should be interpreted in the medieval Japanese situation without any modern prejudices. In this article, I investigate the writings of Shinran and his wife Eshin-ni and make clear what kind of images of Shinran they had in the medieval religious situation.

For example, Shinran thought himself as the best successor of his master Hōnen, the incarnation of Mahāsthāmaprāpta Bodhisattva and Eshin-ni believed that Shinran was the incarnation of Avalokiteśvara Bodhisattva. Supernaturality was mixed in their images of Shinran and it was the basis of their confidence that Shinran was the authentic successor of the true dharma.