

現生正定聚と浄土の慈悲(一)

——重なり合う「証」——

井 上 尚 実

はじめに

親鸞晩年の思想の中心は、「現生正定聚」という念仏者の目覚めの意義を解き明かすことであつたといふことができる。八十代も半ばを過ぎた親鸞は、「正定聚のくらい」の上に積極的な目覚めの働きを重ね合わせていく解釈によつて、正定聚の目覚めこそがすべての人に開かれた大乘仏教の理想とする目覚めであり、速やかに成就する「証」であることを顕かにしたのである。現存する著作を概観すると、八十五歳の正嘉元年(一二五七)から翌年にかけて、老齡にも関わらず親鸞の執筆量は飛躍的に増えており、その多くにおいて真実の「証」としての「正定聚のくらい」が重要なテーマとして論じられている。小論の前編「現生正定聚と浄土の慈悲(一)——最後の親鸞」に学ぶ⁽¹⁾では、正嘉の大飢饉と疫病による多くの人の死に注目した吉本隆明の解釈に学び、正嘉元年八月までの著作群における「正定聚のくらい」への思索の集中と深まりを確認した。

この時期に著された『唯信鈔文意』、『一念多念文意』、『浄土三経往生文類』(広本)、『正像末法和讃』(草稿本)、

『如来二種回向文』などの仮名聖教には、「正定聚のくらい」を「補処の弥勒」に譬え、本願を信ずる念仏者は「撰取不捨の利益」によって「等正覚をなり」「無上覚をさとる」というような極めて高調した表現が繰り返し用いられている。また「正定聚のくらいに住する」念仏者には、還相の菩薩のような利他の働きが現れ出ることの示唆もみられる。これらは晩年の仮名聖教において強調されるようになった教説であり、「便同弥勒」「如来等同」思想とも呼ばれ、特に戦後の真宗研究において注目を集めてきた⁽²⁾。

本願を信ずる念仏者は「現生に正定聚に住する」という教説は、親鸞が独自に展開したものであり、『教行信証』では行巻、信巻、証巻の要所に説かれている。しかし『教行信証』は漢文による体系的な著作であるため、「現生正定聚」が一貫した主題として分かり易く解き明かされている訳ではない。晩年の仮名聖教において「正定聚のくらい」に焦点が定まっていたのは、苦悩する多くの人々にとって本願念仏の教えのどこが肝心要であり、それはどう表現されるべきかという問題に親鸞の思索が集中したためと考えられる。この点において、八十六歳の正嘉二年（一二五八）から八十八歳の文応元年（一二六〇）にかけての大飢饉と疫病の蔓延は、親鸞晩年の思想深化の契機として極めて大きな意味をもつ。

多くの人々が為す術もなく苦しみ死んでいく悲惨な状況の中で、親鸞と関東の門弟たちが真剣に向き合い続けた問いは、念仏者における慈悲の問題、信心と利他の関係であったと推測される。正定聚に住する念仏者は、多くの人々の死と苦難をどのように受けとめ、それにどう応えていくべきなのか。「如来よりたまわりたる信心」は、「一切苦悩の衆生を捨てず」という如来の大悲心とどのように結びついているのか。これは現代の真宗学においても問い続けられている重要な問題である。本論では、この問いを親鸞晩年の思想の中心課題と受けとめ、最後まで力を尽くして応答を続けた親鸞の言葉の真意を、『御消息集』（善性本）を中心に、歴史的・社会的文脈の中にできる限り置き戻して考えてみたい。

一 十月六日付「しのぶの御房」への消息における「正定聚のくらい」

正嘉元年の十月から翌年の十月末までの一年あまりの間に、親鸞と関東の門弟たちの間で「撰取不捨」や「正定聚」の教説をめぐる手紙のやりとりが頻繁に行われ、質疑応答の中で「現生正定聚」の積極的な意味が強調され、「便同弥勒」「如来等同」の思想が展開されていった。それらの消息について詳細な研究を行った常磐井和子は「何か相当強力な指導力が、時期を同じくし、広範囲に及んだとしか考えられない」として、際だった特徴のある消息がこの時期に集中した理由について考察している。そこで常磐井が指摘しているように、関東の門弟からの質問状が増えた直接の原因は、その夏の間に関東の親鸞のもとから高田に戻った真仏が、『正像末法和讃』（草稿本）など、親鸞から伝授され持ち帰った最新の聖教を披露する法座を開き、「補処の弥勒におなじ」「撰取不捨の利益」「等正覚」「無上覚」など、耳慣れない語彙を含む新たな教説を広めたことにあるであろう。さらに、それらの消息が交わされた時期を考えると、正嘉の大飢饉の発端となった火山噴火や地震・津波などの災害の影響で疫病が広まり始めた時期に重なっており、危機的な社会状況が思想展開の契機になったと推測される。

この時期の主要な書簡十一通を飯沼（落田）の善性が書写編集した『御消息集』（善性本）の中で、執筆発信された日付の順で最も早いのは、四番目に収録されている「しのぶの御房」⁽⁴⁾（真仏）に宛てた十月六日付の親鸞の手紙であり、その真蹟は高田専修寺に伝えられ現存する。

たずねおおせられてさうろう撰取不捨の事は、『般舟三昧行道往生讃』と申すにおおせられて候うをみまいらせ候えば、「釈迦如来・弥陀仏、われらが慈悲の父母にて、さまざまの方便にて、我等が無上信心をばひらきおこさせ給う」と候えば、まことの信心のさだまる事は、釈迦・弥陀の御はからいとみえて候う。往生の心うたがいなくなり候うは、撰取せられまいらするゆえとみえて候う。撰取のうえには、ともかくも行者のはからいある

べからず候う。浄土へ往生するまでは、不退のくらいにおわしまし候えば、正定聚のくらいとなづけておわします事にて候うなり。
〔真宗聖典〕五九〇頁⁽⁵⁾

書き出しから分かるように、これは「撰取不捨」について尋ねる質問状への返書であり、親鸞は善導の『般舟讚』の文を引用し、相手を思いやる非常に丁寧な敬語を用いて答えている。ここに和文に訳して引かれている『般舟讚』序文の原文は「釈迦如来は實に是慈悲の父母なり。種種の方便もて、我等が無上の信心を發起せしめたまう」(原漢文)という形であり、主語は「釈迦如来」である。⁽⁶⁾『教行信証』信巻と『浄土文類聚鈔』には原文のままの形で引かれている。⁽⁷⁾それが『入出二門偈頌文』における引用では主語が「釈迦諸仏」になり、この手紙では「釈迦如来・弥陀仏」の二尊になっている。このように釈迦弥陀の二尊を主語とする引用例は仮名聖教にみられ、『高僧和讃』善導讚の十三首目には次のように詠われている。

釈迦弥陀は慈悲の父母 種種に善巧方便し

われらが無上の信心を 發起せしめたまいけり

〔真宗聖典〕四九六頁⁽⁹⁾

同じように『唯信鈔文意』には「釈迦は慈父、弥陀は悲母なり。われらがちち・はは、種種の方便をして、無上の信心をひらきおこしたまえるなりと、しるべしとなり」という形で引用されている。⁽¹⁰⁾仮名聖教において主語が釈迦弥陀二尊とされるのは、それによって「慈悲の父母」という対になった述語との呼応が自然になるということもあるだろうが、より根本的な理由は、釈迦諸仏による様々な方便の根源には、必ず阿弥陀仏の慈悲があるということを表すためと考えられる。この『般舟讚』巻頭の文は、正嘉元年から二年にかけての親鸞にとって思想の重要な拠り所になっていたようで、正嘉二年九月に再治を終えた『正像末法和讃』(顕智書写本)では、巻頭に移された夢告和讃の前にその漢文原文が掲げられている。⁽¹¹⁾

正嘉元年十月六日の真仏(しのぶの御房)に宛てた消息における引用では、『唯信鈔文意』の例と同様に「釈迦

如来・弥陀仏、われらが慈悲の父母」というように、「私たちの」という連体修飾語が付加されていることが注意される。これはその後に来る「我等が無上信心」と対になる表現であり、如来の慈悲と如来からたまわる信心のつながりを示すとともに、信心が定まったものはみな「如来の家」⁽¹²⁾に生まれた「如来の子」⁽¹³⁾であり、如来の慈悲によって育まれる兄弟姉妹だということを伝えようとする表現と解される。「撰取不捨」に関する問いに答える親鸞の念頭には、仏の大慈悲によって信心発起した阿闍世王が詠ずる次の偈文（『大般涅槃経』梵行品）が浮かんでいたものと思われる。

如来、一切のために、常に慈父母と作りたまえり。

当に知るべし、もろもろの衆生は、みなこれ如来の子なり。

〔真宗聖典〕二六七頁⁽¹⁴⁾

真仏から親鸞のもとに届いた質問状は残っていないので、どのような文脈の中で「撰取不捨の事」が問われたのかについては推測するしかないが、返信の中で親鸞が「往生の心うたがいなくなり候うは、撰取せられまいらするゆえ」とみえて候う」と言っているのが、真仏の手紙には何らかの理由で「往生の心うたがいなくなり候う」という心境の変化が綴られており、それとのつながりで「撰取不捨」のことを尋ねたものと推測される⁽¹⁵⁾。九月の初めの頃と推定される真仏からの上書の発信時期を考えると、その心境の深まりは八月二十三日の南関東大地震と関係があった可能性が高い。少なくとも、関東の状況を知らせる中で鎌倉の地震や沿岸部の津波による被災のことには触れていたであろうと思われる⁽¹⁶⁾。真仏の言葉には、何らかの理由で「死を覚悟するに到った」という意味も含まれていたのかもしれない。実際、真仏は半年後の正嘉二年三月八日に五十歳で命終している。被災後の困難な状況の中で関東の同朋を気遣う真仏に対して、無理をせぬようにという意味も込めて「行者のはからいあるべからず候う」と述べているようにも感じられる。「浄土へ往生するまでは、不退のくらいにおわしまし候えば、正定聚のくらいとなづけておわします」というところには「おわします」という強い敬意を表す表現が用いられている。相手をいたわる気持ちにあふれたこ

の手紙には、当時の関東の状況を推測する手掛かりと、そのような状況の中で「撰取不捨の利益」としての「正定聚のくらい」が、門弟たちの間に意識され始めていたことが窺える。

二 正嘉元年十月十日付の性信への消息における「如来とひとし」

おそらくこの時期に、関東の状況を知らせる手紙が他の門弟たちからも届いており、親鸞はより公式な法語の形で「正定聚のくらい」の積極的な意味を伝える必要を感じたものと思われる。正嘉元年十月十日付で飯沼（横曾根）の性信に宛てた消息は、年月日・干支・差出人・宛名がすべて揃った正式なもので、入念に推敲された法語の形になっている。残念ながら真筆は現存しないが、『御消息集』（善性本）第五通¹⁷、『末燈鈔』第三通に収められ、性信の門流が伝承したと推定される『親鸞聖人血脈文集』には「金剛信心の事」という題が付けられた重要文書として六番目に収められている¹⁸。

この法語は、親鸞が到達した「現生正定聚」思想の極致を五百字あまりの文章に凝縮しており、親鸞が「正定聚のくらい」に「証」を重ね合わせていく転釈の展開を「等正覚」・「弥勒におなじ」・「無上覚」・「如来とひとし」という順に辿ることができる。

信心をえたる人はかならず正定聚のくらいに住するがゆえに、等正覚のくらいともうすなり。いまの『大無量寿経』に、撰取不捨の利益にさだまるを正定聚となづけ、『無量寿如来会』には、等正覚ととき給えり。その名こそかわりたれども、正定聚・等正覚は、ひとつどころ、ひとつくらいなり。等正覚ともうすくらは、補処の弥勒とおなじくらいなり。弥勒とおなじく、このたび無上覚にいたるべきゆえに、弥勒におなじととき給えり。

さて、『大経』には、「次如弥勒」とは申すなり。弥勒はすでに仏にちかくましますれば、弥勒仏と諸宗のならいは申すなり。しかれば、弥勒におなじくらいなれば、正定聚の人は如来とひとしとも申すなり。浄土の真実信心の

人は、この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、心はずでに如来とひとしけれ「ば」、如来と申すこともあるべしとしらせ給え。弥勒すでに無上覺にその心さだまりて、あかつきにならせ給うによりて、三会のあかつきと申すなり。浄土真実の人もこのところをこころうべきなり。光明寺の和尚の『般若讚』には、「信心の人は、その心すでに浄土に居す」と釈し給えり。「居す」というは、浄土に、信心の人のこころつねにいたりというこころなり。これは弥勒とおなじくということを申すなり。これは等正覺を弥勒とおなじと申すによりて、信心の人は如来とひとしと申すこころなり。

正嘉元年^{丁巳}十月十日

親鸞

性信御坊

〔真宗聖典〕五九一頁⁽¹⁹⁾

この法語にまとめられている「等正覺」「補処の弥勒におなじ」「無上覺」「如来とひとし」は、それぞれ正嘉元年前半までの仮名聖教の中に説かれていたが、ここではそれらの意味の重なりについて、聖教の典拠を示しながら畳みかけるように語っており、「信心の人は如来とひとし」ということを、説得力をもって伝えようとする勢いのある法語である。

はじめに「正定聚のくらい」が「等正覺のくらい」と同義であることが強調されるが、この二つは仏教の常識において決して同義語ではない。「等正覺」は、仏・如来の「正しく平等な目覺め」(三藐三菩提^{さんみょうさんぼだい} samyaksambodhi)というのが第一義であり、『大無量寿經』など古訳では仏の十号の一つ (samyaksambuddha の訳語) として「等正覺」が用いられている。正定聚がその「等正覺」と同じ位だ⁽²⁰⁾というのはかなり大胆な転釈であるが、もしそれが言えるなら「如来とひとし」ということの決定的な論拠となる。親鸞はこの転釈の典拠として、唐訳『無量寿如来会』の第十一願文において「正定聚に住する」に該当する部分が「等正覺を成ずる」と訳されているところに注目し、『教行信証』証巻のほか『浄土三經往生文類』、『如来二種回向文』、『一念多念文意』の要所に繰り返し引用している。「正定

聚」が「等正覚」と同義であれば、「心は如来とひとし」と言える。身は「あさましき不浄造悪」の凡夫だとしても、「心は如来とひとし」と言えるのである。

「弥勒とおなじ」ということについても「等正覚」をキーワードに転釈されている。「補処の弥勒とおなじくらい」というときの「等正覚」は、大乘菩薩道における五十二の階梯のうち、仏となる「妙覚」位の直前の五十一番目の「等覚」位を指す。弥勒は、ほとんど仏と等しい目覚めを成就しているので「等覚」なのである。「等正覚」の弥勒は仏に限りなく近いので、菩薩であるにもかかわらず様々な伝統において「弥勒仏」と呼ぶ習わしだという。ここでの「弥勒仏」への言及については、少し詳しい検討が必要である。

・ 笠間時朝と等身の弥勒仏像

親鸞は、八十三歳の建長七年十月三日付の「かさまの念仏者のうたがいとわれたる事」と題された長い法語の中で、「正定聚のくらしい」に定まった念仏者を「弥勒仏とひとしき人⁽²¹⁾」と言い表し、八十五歳から八十六歳の間に書かれた仮名聖教の中で「弥勒とおなじ」ということを繰り返し強調するようになる。その理由については様々な角度から論じられてきたが、最も直接的な原因は、宝治元年（一二四七）に笠間時朝（一二〇四―一二六五）が、親鸞の門弟の多い笠間郡の石寺に、自らと同じ身の丈と言われる「弥勒仏」立像を造立したことにあるであろう。

笠間時朝は下野の宇都宮氏の一族、塩谷朝業（信生）の次男で、伯父の宇都宮頼綱（蓮生）の養子となり、常陸国笠間郡の領主として長年その地を治めた武士であるが、仏教や和歌にも造詣の深い優れた文化人であった。⁽²³⁾ 関東時代の親鸞が教化の拠点にし、『教行信証』の草稿を完成した稲田の草庵は笠間領内にあり、親鸞が京都に戻る六十歳の頃に時朝は三十歳を過ぎた壮年の領主だったので、当然親鸞とは面識があり、京都に戻った後も晩年まで交流が続いたものと推測される。稲田西念寺に伝わる「寛元三年（一二四五）の『交名牒』」には、門弟の名簿の後に「有力な



（彌勒仏立像 笠間時朝造立〔国指定重要文化財〕笠間市 彌勒教会所蔵）⁽²⁶⁾

帰依者（帰依布列）として十五人が列記されており、その三番目に「有阿弥陀仏 常州カサマノ 号笠間長門守ト」とある。⁽²⁴⁾ この「笠間長門守」とは時朝のことである。「有阿弥陀仏」という阿弥陀仏号は、証空の門下で教えを受けた浄土宗の念仏者としての名告りと考えられる。⁽²⁵⁾ これによれば、正嘉二年七月の発信と推定される『末燈鈔』第十二通において、八十六歳の親鸞が、相手の偏った往生理解について「おおかたころえがたくせうろう」とほぼ全否定しながら、同じ手紙の末尾に「この身はいまはとしきわまりてせうらえば、さだめてさきだちて往生しせうらわんずれば、浄土にてかならずかならずまぢまいらせせうろうべし。あなかしこ、あなかしこ」と懇ろな挨拶を書き送

った「有阿弥陀仏」は、笠間城主の時朝ということになる。親鸞八十三歳のときの「かさまの念仏者のうたがいとわ
れたる事」という法語の「かさまの念仏者」も時朝を指すものと考えられる⁽²⁷⁾。

正嘉元年十月十日の性信宛の法語における「弥勒仏」への言及は、笠間時朝が造った等身の「弥勒仏」立像が笠間
を中心に関東で人々の話題になっていたという文脈の中で理解する必要がある。『御消息集』(善性本)所収の蓮位添
え状(正嘉二年十月二十九日付)の中に「(京に)のほりて候いし人々、「くに〔田舎〕に論じもうす」とて、あるい
は、「弥勒とひとし」ともうし候う人々候う」よしを、もうし候いしかば、しるしおおせられて候うふみの候う。し
るしまいらせて候うなり⁽²⁸⁾」と書かれている。ここに「国許で論じている」、あるいは「弥勒とひとし」ということを
説く人々がいる」と親鸞に報告されているのは、笠間時朝とその影響を受けた人々のことと考えられる。正嘉二年か
ら弘長元年の頃に編纂された宇都宮歌壇の『新和歌集』には、次のような浄意法師の和歌と、それに対する時朝の返
歌が収録されている⁽²⁹⁾。

〔藤原時朝あまたつくりたてまつりたる、等身の泥仏をおがみたてまつりて〕

君が身に　ひとしとききし　仏にぞ

こころのたけも　あらわれにける

〔返事　藤原時朝〕

心より　こころをつくる　ほとけにて

わが身のたけを　しられぬるかな

時朝には『前長門守時朝入京田舎打聞集』という自選和歌集があり、そこにはこの他にも『大経』(四十八願)『観
経』『般舟讚』『法事讚』『華嚴経』をもとにした釈教歌が含まれ、証空の教えを受けた地方武士としての類い稀な素
養が示されている⁽³⁰⁾。しかしながら時朝の浄土教理解は、親鸞が信頼を寄せる門弟たちとは大きく異なり、「念仏往生

と信ずるひとは、辺地の往生とてきらわれそうららん⁽³¹⁾”という疑いをもって、自力の作善を重視し、功德を積むことよって死後の善所への往生を願う平安時代的、自力聖道門的な浄土信仰であった。時朝が造立した弥勒仏像の胎内胸部には「敬白 弥勒如来 右志す所は、信心大施主藤原時朝ならびに御所生の愛子等、現世安穩・後生善所の願い也」と墨書されている⁽³²⁾。

時朝の作善については、この他にも建長四年（一二五二）に真言律宗の忍性を常陸に招くのに主導的役割を果たした⁽³³⁾こと、その三年後に鹿島神宮に唐本一切経を寄進したこと、建長五年（一二五三）と亡くなる前年の文永元年（一二六四）に京都の蓮華王院（三十三間堂）に千手観音菩薩立像を一体ずつ寄進したことなどが知られている⁽³⁵⁾。これらはいずれも顕密体制の中で大きな「善」として広く認知される一大事業である。このような時朝の姿を見ると、「ただ念仏して、弥陀にたすけられ」「愚者になりて往生す」という浄土宗の人ではない。経済力を背景に仏教的作善に励む教養ある武家領主であり、『歎異抄』第三章に「自力作善のひとは、ひとえに他力をたのむころかけたるあいだ、弥陀の本願にあらず」と言われているような「善人」の典型である。親鸞が唯円たちの前で『歎異抄』第三章の言葉を語ったオリジナルの文脈において、「世のひとつねにいわく」というとき、みな念頭にすぐ浮かぶ具体的な「善人」は、忍性や時朝であった可能性が高い。

・「心はずでに如来とひとし」とその文脈

自分と等身の金色に光輝く弥勒如来像を造り、笠間の領民たちに拜ませていた時朝とは逆に、親鸞は正嘉元年十月十日付の性信に宛てた法語において、信心をいただいて「正定聚のくらい」に就いたものはみな「弥勒とおなじく」「如来とひとし」と述べ、念仏者の尊厳を強調する。さらに続けて「浄土の真実信心の人は、この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、心はずでに如来とひとしければ、如来と申すこともあるべし」とまで言い切るのである。こ

の言明の中で特に抵抗を生じるのは、最後の「如来」と言うこともできるのだ」という思い切った修辭である。この箇所について『末燈鈔』第三通のように「心はすでに如来とひとしければ、如来とひとし、もうすこともあるべし⁽³⁶⁾」と傍点を付した刺語を補っている写本が存在することは、書写伝承するときに、そのままでは親鸞による法語に相応しくないと検閲が入ってしまうほどの強い表現であることを意味する。真筆が現存しないので確証はできないが、文脈からすると『御消息集』（善性本）と『親鸞聖人血脈文集』の形が本来であったと考えられる。そこだけ切り取られると真言の「即身成仏」の教説と誤解されかねないことを承知の上で、敢えてこのような表現をとった親鸞の意図を思うべきである。

この法語の内部の文脈で重要なのは「この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、心はすでに如来とひとしければ」というように、「正定聚のくらい」に住する念仏者の身と心を分けた上で、その心に限って「如来とひとし」と表現し、「如来」と言うこともできる」と言っていることである。法語後半の「如来とひとし」ということについては論ずる結論部は、「正定聚のくらい」における「心」の在り方について説いているのであり、「身」のことではない⁽³⁸⁾。「信心の人は、その心すでに浄土に居す」（傍点筆者）という善導『般舟讚』の引用は、そのことを明確にしている。この『般舟讚』結勸の原文は「欣えばすなわち浄土に常に居せり（欣則浄土常居）」⁽³⁹⁾であるが、親鸞はここで傍点を付した「その心」を補って引いているのである。

身と心を分け、心について「信心の人は如来とひとし」「如来と申すこともあるべし」と誇張した表現をする親鸞の意図を考えると、法語を受け取る関東の門弟たちが置かれていた歴史的・社会的文脈が重要な意味をもつ。一つには、同時期の笠間に、自分と等身の弥勒仏像を造り、「身の丈」と「心の丈」の相応を和歌にして喧伝するような領主の時朝がいたことが背景にある。親鸞は、笠間時朝が用いた自力作善のレトリックを逆手に取り、他力回向の「金剛信心」を讀める法語に用いたのである。性信に宛てた法語の十一日後、十月二十一日付で浄信に宛てた消息

『親鸞聖人御消息集』〔広本〕第十五通)には、「如来とひとし」ということに関して自力と他力の違いがまだ腑に落ちていない承信房のことに触れ、次のように説かれている。

他力によりて信をえてよろこぶところは如来とひとしと候うを、自力なりと候うらんは、いますこし承信房の御ところのそのゆきつかぬようにきこえ候うこそ、よくよく御あん候うべくや候うらん。自力のこのころにて、わがみは如来とひとしと候うらんは、まことにあしう候うべし。

〔真宗聖典〕五八〇頁⁽⁴⁰⁾

ここに示されているように、他力回向の信心をいただくからこそ「心は如来とひとし」といえるのであり、「もし自力の心で、我が身は如来と等しいというようなことであれば、それは本当に間違ったこと」なのである。この点は笠間時朝のような自力作善の「はからい」を批判するレトリックとも解釈できる。

信心の人の「心は如来とひとし」という言葉が発せられた文脈として、さらに重要なのは、正嘉元年の後半という歴史的災害の文脈である。「心は如来とひとし」と強調することで親鸞が伝えたかったのは、「如来よりたまわりたる信心」は如来の大慈大悲心と、大きさは異なっても同質の心であること、他者の苦しみを共にする尊い慈悲の心だということであろう。「正定聚のくらい」に住するものは「あさましき不淨造悪の身」であっても、その心は弥勒(慈氏)と同じく、如来と等しいという教えは、念仏者の実存を積極的に肯定し、主体性を付与する。厳しい現実の中で苦悩する人びとに、自信をもって生きよと励ます親鸞の気持ちが高調した表現をとらせているように思われる。⁽⁴¹⁾

三 正嘉二年の慶信と浄信からの上書および蓮位の添え状

『御消息集』(善性本)には他の消息集には見られない編集上の特徴がある。親鸞の手紙だけを集めるのではなく門弟の慶信・浄信・専信が親鸞に書き送った上書(質問状)とそれぞれに対する親鸞の返書がセットになる形で編集されており、さらに親鸞の侍者を務めていた蓮位が、病床にあった親鸞に代わって筆を執り慶信への返書に添えた長文

の添え状も含まれているのである。それらに一貫した主題は「正定聚のくらい」は「弥勒とおなじ」「如来とひとし」ということであり、親鸞が伝えようとした「現生正定聚」の意義が門弟に伝わっていった様子が分かるように編集されている。日付の順ではなく、はじめに慶信、次に浄信との往復書簡が置かれているのは、慶信や浄信による「正定聚のくらい」の受けとめが大切であると編集者の善性が考えたからであろう。二人の上書には「正定聚のくらい」に就くとき、如来の「撰取不捨」の「慈悲」「あわれみ」によって、利他の思いが自然に発起してくるという心の動きが語られている。

まず第一通目の慶信の上書は、正嘉元年十月十日付の法語からちようど一年たった正嘉二年十月十日に書かれたものである。⁽⁴²⁾その冒頭には『華嚴経』入法界品と『大般涅槃经』獅子吼菩薩品の言葉に基づいた『浄土和讃』(諸経意弥陀仏和讃八首目)⁽⁴³⁾を引用し、それによって信心の人は如来と等しく「如来と申すこともある」というこの時期の親鸞思想の主題を明確に示している。

畏申候

*〔大無量寿〕経に「信心歓喜〔喜〕と候う。〔華嚴経を引ききて浄土〕和讃にも、
「信心よるこぶその人を 如来とひとしと説きたまう 大信心は仏性なり 仏性すなわち如来なり」と仰せられて候う……………」

*〔一〕は親鸞による加筆。網掛け部分については親鸞が〔一〕に修正。

〔真宗聖典〕五八三頁⁽⁴⁴⁾

この慶信による上書の原本は、病床の親鸞によって一部の語句に修正が加えられた上で慶信の元に返送されており、その経緯については蓮位の添え状に詳しいが、慶信の受けとめについて親鸞は「すべて、この御ふみのよう、違わず候う⁽⁴⁵⁾」と積極的に肯定している。この慶信の上書の中で、小論が検討してきた「正定聚のくらい」と「慈悲の心」と

の関係で特に注目されるのは次の箇所である。

二尊の御方便にもよおされまいらせて、雑行雑修・自力疑心のおもいなし。無碍光如来の撰取不捨の御あわれみのゆえに、疑心なくよろこびまいらせて、一念するに〔までの〕往生定まりて、誓願不思議と心得候いなんには、聞見る〔候う〕にあかぬ浄土の御〔聖〕教も、知識にあいまらせんとおもわんことも、撰取不捨も、信も、念仏も、人のためとおぼえられ候う。

〔真宗聖典〕五八四頁

この「阿弥陀仏の撰取不捨のはたらきのすべては〔我が身のためではなく〕人のためと思われる」というのと同じ趣旨の述懐が、慶信の次に善性本に収録されている浄信の二月十二日付上書の冒頭にも記されている。

無碍光如来の慈悲光明に撰取せられまいらせ候うゆえ、名号をとなえつつ、不退のくらしいにいりさだまり候いなんには、このみのために、撰取不捨をはじめたずぬべきにはあらずとおぼえられて候う。

〔真宗聖典〕五八八頁⁽⁴⁶⁾

阿弥陀仏の「撰取不捨」の大悲が、「我が身一人のためではなく、他者のためと思われる」という慶信と浄信の感慨について、多屋頼俊は「偶然の一致とはいいがたい。おそらく兩人は心底を披瀝して語り合って、同一信心であることを知ったが、それが正しいのか否かを親鸞にお尋ねしたものとと思われる」と推測している⁽⁴⁷⁾。阿満利磨も多屋の解釈に賛同し「こうしたりりが本願念仏の新しい展開をうながしていたのであろう」と述べている⁽⁴⁸⁾。

この新たな展開の背景には災害に起因する感染症の蔓延があった。そのことは十月二十九日付の蓮位による添え状によって明らかになる。そのはじめに「おりふし、御がいびょう〔咳病〕にて御わずらいにわたらせたまい候えども」とあり、慶信上書を受け取った十月下旬に、親鸞は咳の症状が出る病で寝込んでいて、筆を執ることが困難な状態であったことを伝えている。親鸞は蓮位に代筆を命じたが「御自筆は、つよき証拠におほしめされ候いぬ」と言って蓮位が病床の親鸞に筆を持たせ、親鸞が自筆で修正を入れ、別紙の質問状には余白に短い返信を書き込む形で返答

したのである。専修寺に現存するその真筆の勘返状を見ると、行が斜めに傾いている部分もあり、病床のかなり無理な状態で筆を執ったことが窺われる⁽⁴⁹⁾。この親鸞の「咳病」は、その一ヶ月ほど前に京都で親鸞と蓮位に看取られて亡くなった覚信が、旅の途中で感染したのと同じ疫病かと思われる。

正嘉元年十月から正嘉二年十月のわずか一年の間に、高田の真仏に続いて敬愛する覚信にも先立たれ、自らも病に臥せる中で、親鸞は深い悲しみに沈んだものと思われる。覚信の最期の様子を、覚信の子である慶信に伝える蓮位の心のこもった文章には、大悲のはたらきや還相回向について、病床の親鸞と語り合った内容も反映されているように思われる。

おくれさきだつためしは、あわれになげかしくおぼしめされ候うとも、さきだちて滅度にいたり候いぬれば、かならず最初引接のちかいをおこして、結縁・眷属・朋友をみちびくことにて候うなれば、しかるべくおなじ法文の門にいりて候えば、蓮位もたのもしくおぼえ候う。また、おやとなりことなるも、先世のちぎりともうし候えば、たのもしくおぼしめさるべく候うなり。このあわれさ、とうとさ、もうしつくしがたく候えば、とどめ候いぬ。⁽⁵⁰⁾

この中で、「先に滅度に至つたものは、必ず最初に〔この世に残されたものを〕浄土へ導き迎える誓いを立て、有縁の親族や友達を導くことになる」というところは、『歎異抄』第五章で還相回向に関して「いそぎ〔浄土の〕さとりをひらきなば……〔中略〕……まず有縁を度すべきなりと云々」というところと共通する語り方である。おそらくこの時期に、飢饉と疫病のために家族や友人を失って悲しむ人々に対して、親鸞と門弟たちはこのように慰めと励ましの言葉を伝えたのである。「ものをあわれみ、かなしみ、はぐくむ」という慈悲の「かわりめ」を説く『歎異抄』第四章の言葉も、同じ正嘉の大飢饉と疫病の広まりの中で親鸞が語つたものと思われる。

このような歴史的・社会的文脈を念頭に置くなら、正嘉年間に親鸞と門弟たちの間で議論され『御消息集』（善性

本)にまとめられた「信心の人は如来とひとし」「如来と申すこともあるべし」という教説は、「正定聚のくらい」に「如来の慈悲」を重ね合わせることによって正定聚の目覚めの利他性を示しつつ、同時に「行者のはからい」を超えさせるという両立の難しい微妙な意図を合わせもつものである。「如来とひとし」ということを説く親鸞の消息は、『歎異抄』第十章と同じように、決まって「義なきを義とす」という法然の言葉を引いて結ばれている。

おわりに

小論では、『御消息集』（善性本）を中心に、八十五歳から八十六歳の親鸞が関東の信賴する門弟たちと交わした手紙の内容について「正定聚のくらい」と如来の慈悲のつながりという観点から考察した。第一章では十月六日付の「しのぶの御房」（真仏）に宛てた手紙を取り上げ、そこに引用される『般舟讚』の言葉に注目して「正定聚のくらい」における「信心」と「慈悲」の結びつきについて解釈を試みた。第二章では「便同弥勒」「如来等同」思想が最もまとまった形で表現されている十月十日付の性信への消息を中心に、「弥勒とおなじ」「如来とひとし」と表現される思想の意味を再検討した。特に「正定聚のくらい」に住する「真実信心の人」について、「心はずでに如来とひとしければ、如来と申すこともあるべし」という極端な強調表現が生まれてくる歴史的・社会的文脈に注目し、笠間時朝による等身の弥勒仏像の造立との関連を詳しく検討した。時朝の自力作善の領主的レトリックに対抗して親鸞が「信心の人は如来とひとし」というとき、等しいのは他力回向の信心、「如来よりたまわりたる信心」だということが重要なポイントであった。

第三章では慶信と浄信からの上書および蓮位の添え状に見いだされる「慈悲」や「あわれみ」、利他的な心の発露に注目して考察した。正嘉の大飢饉と疫病の広まりという文脈を重視するなら、「心は如来とひとし」というときの「心」すなわち「信心」は、「慈悲の心」と考えられる。しかもそれは「自力のはからい」によって汚染されない清

浄な慈悲、「浄土の慈悲」なのである。このようにみてくると、『歎異抄』第四章に説かれる「浄土の慈悲」の「念仏して、いそぎ仏になりて」という大胆な表現も、正嘉元年十月十日の法語に出てくる「浄土の眞信心の人は、この身こそあましましき不浄造悪の身なれども、心はすでに如来とひとしければ、如来と申すこともあるべし」という強調と同じように、「正定聚のくらい」の勝れた利他性を表現するレトリックと受けとめることができる。本論の続編では、そうした視座から「浄土の慈悲」の新たな解釈を提示したい。

注

(1) 拙稿「現生正定聚と浄土の慈悲(一)―「最後の親鸞」に学ぶ―」『親鸞教学』一〇四号(二〇一五年)一―二七頁。その「はじめに」において、正嘉の飢饉と疫病の蔓延という歴史的社会的文脈を重視した解釈を最初に提示したのは吉本隆明の『最後の親鸞』(一九七六)であるとしたが、吉本が参照したと考えられる以下の重要な先行研究があるので「最初に」という部分は削除して訂正したい。松野純孝「如来等同思想の形成について―坂東本「教行信証」信卷の成立問題―」『宗教研究』第一五一号(一九五七年)二四八―二八六頁。松野はこの論文の中で「現生正定聚」への思想的な飛躍を可能にした契機の筆頭に正嘉の飢饉と疫疫を挙げて論じ、親鸞が早くから飢饉に対して大きな関心を持ち続けていたことも指摘している(二五一―二五六頁)。松野純孝『増補親鸞』(東本願寺、二〇一〇年)三六七―三七四頁参照。柿本理海「現生正定聚義の成立について」『印度学仏教学研究』第一五卷第一号(一九六六年)も飢饉や病疫など、論理に先行する時代的要求が「現生正定聚」説が成立する背景にあると論じている。

(2) 右の松野の論文以降の主な研究として信楽峻磨「親鸞における如来と等し思想」『眞宗学』第四一号(一九七〇年)、小野蓮明「獲信の開く世界―「如来と等し」の思想―」『大谷学報』第五八号(一九七九年)、徳永道雄「親鸞の諸仏等同について」『日本仏教学会年報』第五三号(一九八八年)、御手洗隆明「如来等同の一考察」『親鸞教学』第六六号(一九九五年)、玉木興慈「便同弥勒」「諸仏等同」についての一考察―第十七願との関連から―『眞宗研究』第四三輯(一九九九年)、井上善幸「如来とひとし」という表現をめぐって『眞宗学』一二九・一三〇合併号(二〇一四年)、日下貞行「便同弥勒」

「諸仏等同」説示の文献学的考察」『宗学院紀要』第十四号（二〇一八年）などを参照。特に最後に挙げた目下による論考は、『教信信証』信巻の信楽釈における説示の読解を含む優れた研究であり、正嘉元年から二年の仮名聖教における説き方について、その歴史的・思想的文脈を検討する必要性を指摘している。

(3) 常磐井和子「末燈抄を読み解く（七）」『高田学報』第九十三輯（二〇〇五年）二七～二九頁。

(4) 「しのぶの御房」が真仏であるという同定については、前出論文における常磐井和子の仮説（十一～十二頁）が最も説得力がある。真蹟の宛名の部分には「し□□の御房」と二文字を一度消して書き改めた跡があり判読できない。善性本では「シノブノ御パウ」となっており、『末燈抄』第十三通では「真仏御房」になっている。「しのぶの御房」が誰かに関する諸説については平松令三「しのぶの御房あて御消息について」『高田学報』第九十四輯（二〇〇六年）七三～七九頁に詳しい。本論は真仏説に立って論を進める。

(5) 『定親全』三・書簡篇一八～二九頁。「善性本」第四通の影印（片仮名表記）は『高田学報』第九十四輯一三七～一四〇頁。真筆影印は『増補親鸞聖人真蹟集成』第四卷四二三～四二四頁。

(6) 『真聖全』一・六八三頁。

(7) 『真宗聖典』二二一～二二三頁、『真宗聖典』四二一頁。

(8) 『入出二門偈頌文』の末尾に近い七三～七四行目に「釈迦諸仏是真実 慈悲父母以種種 善巧方便令發起 我等無上真実信」（『真宗聖典』四六六頁）と引かれる。主語が「釈迦諸仏」とされる意図については一楽真『入出二門偈頌文』聞記（二〇一四年、東本願寺安居次講）一三四～一三六頁を参照。

(9) 『定親全』二・和讃篇一一四頁。

(10) 『真宗聖典』五五六頁。『定親全』三・和文篇一七六頁。『唯信鈔文意』にはもう一カ所「金剛の信心」を獲ることに關して「この信心のおこることも、釈迦の慈父、弥陀の悲母の方便によりておこるなり。これ自然の利益なりとするべしとなり。」（『真宗聖典』五四九頁、『定親全』三・和文篇一五九頁）という形の言及もある。

(11) 『定親全』二・和讃篇一五七頁。『般舟讚』は法然没後の建保五年（一二一七）に仁和寺から「発見」されたもので、その後、法然門下の証空・幸西・親鸞・良忠らによって重視された。『般舟讚』の影響とその広まりについては稲葉是邦「般舟讚

流布について」『印度学仏教学研究』第三四卷第二号（一九八六年）を参照。

(12) 「如来の家」に生まれる（生如来家）という表現は『華嚴経』に多用されるもので正定聚不退転のくらいに就くことを譬える。親鸞は『教行信証』行巻において『十住毘婆沙論』入初地品から引用する（『真宗聖典』一六一～一六二頁）。

(13) 「如来の子」（如来子）という表現は『大般涅槃経』（梵行品）の偈文に出てくるもので、親鸞はそれを信巻に引く（『真宗聖典』二六七頁）。

(14) 『大正大藏経』第十二卷四八五頁a一六～一七行。「如来為一切 常作慈父母 当知諸衆生 皆是如来子」

(15) この一節がこの手紙の要所であり「往生の心うたがいなくなり候う」というのは真仏からの手紙の中に書かれていた述懐の直接話法による引用だという解釈は、前出の常磐井和子の論文（十二頁）による。

(16) 八月二十三日の「正嘉の大地震」と津波については、拙稿前篇「現生正定聚と浄土の慈悲（一）『親鸞教学』一〇四号四頁、二三～二四頁注（一〇）を参照。この時の地震と津波の全貌は未解明であるが、南海トラフ地震であった可能性が指摘されている。

(17) 善性が書写した底本は性信の手元にあつた真蹟の可能性が高い。「飯沼」は水上交通の要路であり、北側の路田に住んでいた善性は、南の横曽根の性信と舟で容易に行き来ができた。飯沼の周辺における親鸞門弟の活動については『石下町史』（一九八八年）一八八～一九〇頁、図Ⅱ・七「飯沼辺近浄土真宗関係図」を参照（『常総市デジタルミュージアム』で閲覧）。

(18) 『親鸞聖人血脈文集』の史料としての重要性については古田武彦「性信の血脈文集と親鸞在世集團―新史料蓮光寺本をめぐって―」『史林』四九卷三号（一九六六）を参照。古田は、従来の説を覆し、『血脈文集』は「金剛信心」の血脈を門徒一人ひとりが相続すべきことを示すために性信が自ら編集した重要な文集であると結論づけており、その点について十分な説得力がある。

(19) 「善性本」第五通影印（片仮名表記）は『高田学報』第九十四輯一四一～一四六頁。

(20) 「正定聚」と「等正覚」を同義とする親鸞の転釈の重要性については、これまでに多くの学者によって指摘されてきた。現代のものとして以下を参照。曾我量深「念仏往生因果同時」『親鸞教学』十三号（一九六八年）一～三頁、上田義文「親鸞の『往生』の思想（一）」『親鸞教学』十三号（一九六八年）一一〇、一一五～一二六頁注⑤、梶山雄一「解説―仏教思想史に

おける親鸞』『大乘仏典 中国日本篇 二二 親鸞』（中央公論社、一九八七年）三五二頁、小川一乘『親鸞の成仏道―「証」の二重性と「真実証」』（法蔵館、二〇一八年）六〇～六七頁。

(21) 『真宗聖典』 五九五頁。『定親全』 三・書簡篇六頁。

(22) 松野純孝『増補 親鸞』 四五七～四九〇頁。安藤文雄「親鸞における弥勒の問題」『真宗研究』 三〇輯（一九八六年）五二～六七頁、山田恵文「親鸞における「弥勒」の考察―『大経』 対告衆弥勒を通して―』『親鸞教学』 七五号（二〇〇〇年）四九～六一頁。

(23) 時朝に関する近年の研究として高橋修「笠間時朝論序説」江田郁夫編『中世宇都宮氏―一族の展開と信仰・文芸』（戎光祥出版、二〇二〇年）二九～五五頁を参照。今井雅晴「親鸞をめぐる人びと」（自照社出版、二〇二二年）二二三～一三三頁参照。

(24) 細川行信・村上宗博・足立幸子『現代の聖典 親鸞書簡集 全四十三通』（法蔵館、二〇〇二年）一四六～一四七頁脚注参照。足立幸子氏の御教示により「寛元の『交名牒』 帰依布列の部」は、稲田西念寺に伝わる寛元三年の『交名牒』が典拠であることを確認できた。小栗憲一『真宗興隆縁起』（法蔵館、一九〇一年）四三、七〇頁参照。花山大安『末燈鈔欽仰記』（安居事務所、一九三四年）二四七頁にも「寛元の『交名牒』をもとに有阿弥陀仏が笠間時朝であることに触れて「有説に此人は他流の人なりとも云、未知所拠」とある。

(25) 時朝の曾祖父宇都宮朝綱は晩年出家して「重阿弥陀仏寂心」と号して宇都宮家の菩提寺を開創している（小山正文『笠間時朝鹿島社奉渡唐本一切経』『同朋大学仏教文化研究所報』 一五号二頁）。時朝の父塩谷朝業は源実朝に仕えて歌詠みの相手であったが、実朝が暗殺された後出家して信生と号し「信阿弥陀仏」とも名告ったようである。寛喜二年四月付の「信阿弥陀仏寄進状」や「信阿弥陀仏置文」があり、この「信阿弥陀仏」は朝業のことであると推定されている（『喜連川町史』 第六卷、通史編一、栃木県さくら市、二〇〇八年）。

(26) 像高一七五・二cm 光背高一九四cm、椀材の寄木造、漆箔、玉眼嵌入の像。漆を塗った上に金箔を貼った「泥仏」。仏像の様式としては運慶にはじまる鎌倉時代の新しいスタイル。「如來形」であるため外見は阿弥陀如來・釈迦如來と変わらず、胎内胸部の墨書銘によって弥勒如來であることが分かる。写真はブログ「祇是未在―ソツタケ仏像紀行」管理人大竹氏の撮影。

無償でデータを御提供いただいたことに感謝する。(https://butsuzo.jp/2014/06/3494/)

(27) 寺川俊昭「笠間の念仏者へのお手紙」「親鸞聖人のお手紙―御真筆御消息のすべて」(同朋舎メディアプラン、二〇〇六年)三八〜三九頁参照。

(28) 『真宗聖典』五八六頁。『定親全』三・書簡篇一七頁。親鸞は国許の笠間から高田周辺に広まっていた「弥勒とひとし」という議論を踏まえて書いた法語(「しるしおおせられて候うふみ」をいくつか手元に置き、それらを参照して門弟への消息を書いていたのである)。

(29) 『新和歌集』の成立時期については中川博夫「『新和歌集』成立時期小考」『三田國文』六号(一九八六年)八〇〜八六頁。時朝と淨意法師に関しては小林一彦「宇都宮歌壇の再考察―笠間時朝・淨意法師を中心に」『國語と國文學』第六五卷三号(一九八八年)十七〜三三頁を参照。小林は親鸞と時朝の関係についても考察しており(二六頁下段)、三二頁の注十五によれば「親鸞聖人門侶交名牒」には「新和歌集」中の僧侶歌人と同名の人物(常陸の覚願、道願、慶西、蓮信、円智、西善)が入っているという。おそらくこの慶西は『御消息集』(広本)の第十八通(正嘉二年、二月二十五発信)を受け取った慶西であろう。

(30) 中西随功「宇都宮歌壇の浄土教」『印度学仏教学研究』第三二卷第二号(一九八四年)二二二〜二二五頁、外村展子『前長門守時朝入京田舎打聞集全釈』(私家集全釈叢書一八、風間書房、一九九六年)二八四〜二九九頁参照。

(31) 『末燈鈔』第十二通に親鸞が引く有阿弥陀仏の疑いの言葉(『真宗聖典』六〇六頁)。「定親全」三・書簡篇八七〜八八頁。

(32) 川勝政太郎「笠間時朝の作善とその背景(上)」『史迹と美術』四三三六号(一九七三年)二〇八頁を参照(原漢文)。右足ホゾの内側に「時朝同身」と書かれている。前出の高橋修「笠間時朝論序説」四七〜五〇頁に、近年の修復時のX線撮影影によって新たに読めるようになった部分を含む墨書銘全文とその解説がある。

(33) 高橋修「笠間時朝論序説」四〇〜四二頁。高橋は「忍性下向を実現する上で時朝の役割が大きかったことは確実と思われる」と述べている。忍性の関東下向と権力者への接近、パフォーマンスとしての「慈悲」の問題点については理崎啓「忍性の真実―極楽寺良観と戒律」(哲山堂、二〇一八年)一一二〜一三三頁参照。忍性と時朝は、同時期の関東で親鸞門弟の「造悪無碍」「本願ほこり」の問題に対処した善鸞とも関係があった可能性が高い。この点について松尾剛次「知られざる親鸞」

(平凡社新書、二〇一二年) 二一〇～二二六頁を参照。

(34) 小山正文「笠間時朝鹿島社奉渡唐本一切経」『同朋大学仏教文化研究所報』一五号(二〇〇二)二～四頁参照。

(35) 川勝政太郎「笠間時朝の作善とその背景(上)」二〇九～二一〇頁。建長五年が二〇号像、文永元年が一六九号像で、前者の背には銘文が彫られ、後者の右足ホゾには「長門前司時朝 文永元年八月十一日(花押)」と墨書されている。川勝によれば三十三間堂の千体仏の中で造立結縁者の名前が入っているのは、この二体のみであり「特異」。とくに時朝は自分の名をふくむ銘文を陰刻または墨書で記すことに意欲的であったのかもしれない。」

(36) 『定親全集』三・書簡篇六九～七〇頁。

(37) この「如来と申すこともあるべし」という表現の解釈については、玉木興慈「便同弥勒」「諸仏等同」についての一考察―第十七願との関係から―『真宗研究』第四三輯(一九九九年)一六～二九頁、井上善幸「如来とひとし」という表現をめぐって『真宗学』二一九・一三〇合併号(二〇一四年)三二五～三二七頁などを参照。

(38) この結論部には漢字の「心」と仮名の「こころ」が畳みかけるように都合八回も用いられており、「心」の多義性(①知識・感情・意志の総体〔「身」に対する〕、②思慮、③気持、④意味・意義・趣旨)を活かした文章表現になっている。ここに出てくる「あかつき(暁)」にも二重の意味(①悟り・目覚め・証と②夜明け前・明か時)があり、弥勒の「あかつき」に閱して「浄土真実の人もこのころ、をこころうべきなり」という文は「この目覚めを目覚めるべき」あるいは「この(暁)目覚めという」意味を理解すべき」と重層的に解釈できるようになっている。こうした点からも、修辞法を活かして親鸞が推敲を重ねた法語であることが分かる。

(39) 『真聖全』一・七二六頁。

(40) 『増補親鸞聖人真蹟集成』第四卷四二六頁。十月廿一日という日付は専修寺に伝わる真筆による。この十月廿一日付浄信宛消息の重要性については、『真蹟集成』四四四～四四五頁の赤松俊秀による解説を参照。

(41) 松野純孝『増補親鸞』四七六～四七七頁を参照。

(42) 慶信上書と親鸞の加筆御返事・勘返状と、蓮位の添え状の詳しい読解については、常磐井和子「末燈抄を読み解く(九)」

『高田学報』第九十五輯(二〇〇七年)二四～三九頁参照。

- (43) 『真宗聖典』四八七頁。『定親全』二・和讃篇五七頁。七六歳のときの初稿本では『華嚴經』入法界品に基づく前半部分は「歓喜信心無疑者おば 与諸如来等ととく」と原漢文を含む形であった。
- (44) 『定親全』三・書簡篇十三～十六頁。『増補親鸞聖人真蹟集成』第四卷四二三～四一五頁。
- (45) 『真宗聖典』五八五頁。『定親全』三・書簡篇一七頁。
- (46) 『定親全』三・書簡篇二六頁。
- (47) 『多屋頼俊著作集第三卷 親鸞書簡の研究』（法蔵館、一九九三年）二六～二七頁。
- (48) 阿満利磨『親鸞からの手紙』（筑摩書房、二〇一〇年）一七三～一七四、一八二頁参照。
- (49) 『増補親鸞聖人真蹟集成』第四卷四二二頁。この慶信への勘返状の成立に関する詳しい考察は、永村眞「親鸞聖人の消息と法語―主に高田専修寺所蔵自筆「消息」を通して―」『高田学報』第九十四輯（二〇〇六年）三九～四四頁参照。
- (50) 『定親全』三・書簡篇二二頁。