

親鸞思想と日本海

古 田 武 彦

序

従来、親鸞の流罪地区「越後国」と称せられてきた。いわば、確固不動の「定説」の観を呈してきたのである。しかし、それは必ずしも史料上、安定した理解ではなかった。第一、親鸞伝中の中心典拠とも言うべき、覚如の親鸞伝絵すら、後述するように、この「定説」を支持するもの、とは断じえなかったのである。

また、新潟県（越後国）における現地伝承もまた、この「定説」と合致してはいなかった。

これに対し、本稿においては「第一史料による、本格的理解」の立場に立ち、当問題の筋道を通し、至るべき帰結に到着したいと思う。

「認識せられたものの認識」(Das Erkennen des Erkantnen) それは、ドイツのアウグスト・ベエクのフィロロギーの基本理念であるが、わたしもこれに従い、「ありのままの」史料認識を目指したいと思う。

一

親鸞はその主著、教行信証の後序において次のように記した。

「眞宗興隆大祖源空法師・并門徒數輩・不考_二罪科_一猥坐_二死罪_一。或改_二僧儀_一、賜_二姓名_一處_二遠流_一。予其一也。」

周知の文面であるが、当の親鸞が「遠流」に処せられた、と言っているのであるから、これは第一史料の証言と言つてよい。

では、この「遠流」とはいかなる概念をしめす用語であろうか。それは統日本記卷九の聖武天皇の詔勅（神亀元年二月）において明記されている。

「庚申、定_二諸流配遠近之程_一。伊豆・安房・常陸・佐渡・隱岐・土佐六国、為_レ遠。諏方、伊豫為_レ中。越前、安芸為_レ近。」

右のように、北陸では唯一「佐渡」のみが「遠流」の地であり、「越後」は入っていない。のみならず、「越後」の隣国ともいうべき「越前」は「近流」であり、「中流」ですらない。

令制による限り、北陸における「遠流」の地とは、この「佐渡」以外にありえない。——「佐渡」と「越後」とは、当然別国である。

二

周知のように、流罪に関して画期的な激変があつたのは、いわゆる「承久の変」である。承久三年（一二二二）

だ。

これ以後、流罪の原点は京都から鎌倉へ移転する。それまでは発布者（権力者）は京都にいたが、この変以降は鎌倉となったのである。しかも、これ以前の発布者（後鳥羽上皇、土御門天皇、順徳上皇）が逆に「被流罪者」側となるという、文字通りの「一変」となったのである。

そのため、令制における「遠流・中流・近流」の区別は撤廃された。かつての「遠流」の地であった関東の諸国（伊豆・安房・常陸）が鎌倉中心では到底その称に当りえぬことを考えても、この撤廃は自然である。変って「遠・中・近」を問わず、流罪全体を「遠流」と呼ぶこととなった。いわゆる「遠流一種」の時代である。

三二

流罪の記録として著名なのは、歎異抄末尾の流罪記録である。

「一、法然聖人并御弟子七人流罪、又御弟子四人死罪におこなはる、なり。聖人は土佐国番多といふ所へ流罪、
名藤井元彦男云、生年七十六歳なり。」

親鸞は越後国、罪名藤井善信云、生年三十五歳なり。浄聞房備後国 澄西禅光寺房伯耆国 好學房伊豆国 行
空法本房佐渡国

幸西成覺房、善惠房二人、同遠流にさだまる。しかるに无動寺之善題大僧正、これを申あづかると云。
遠流之人云已上八人なりと云。」

ここでは、備後国や伯耆国など、令制では「遠流」に入らなかつた国々も含めて、
「遠流之人云已上八人」

と記している。明らかに「承久の変、以降」の「遠流一種」の時代の表記である。

また、流罪地そのものも、肝心の法然の場合、名義上の流罪地たる「土佐」のみ記して、実際上の滞留地「讃岐」を記すことがない。すなわち、精密というより、概略的な表記にとどまっているのである。

要は、この流罪記録は、後代（承久の変、以後）の「アバウト」な第二史料であること、この一事は疑うことができない。

しかるに、従来はこの第二史料（他にも血脈文集等）に立脚して、この「目」によって、第一史料である教行信証後序という当人（親鸞）自筆の第一史料を「解釈」してきた。これが史料理解上の根本の錯誤だったのであるまいか。

やはり、これとは逆に、第一史料を同時代の法制（令制）によって理解し、その上に立って第二史料に対する批判を行なう。それが「ありのまま」の史料批判の王道である。

四

この点、実は現地（新潟県）の現地伝承もまた、その「移転」問題を「裏づけ」している。すなわち、親鸞の上陸地が「居多ヶ浜」（直江津）とされているのは、決して「京都から」到来した上陸地にはふさわしくない。ことに、その親鸞を乗せた舟が、先ず（直江津の西隣の）糸魚川（姫川）から、ここ「居多ヶ浜」へ到着した、と（姫川側で）伝承されていること、「京都からの直接到来」とした場合、いよいよ不審である。なぜなら、

（一）京都を出たあと、福井方面から早く上船したとすれば、このような（能登半島の）大迂回は、「福井より姫川へ」の陸路に比べて、はるかに難路である。そのような大迂回の場合も、改めて「姫川より居多ヶ浜の間」だ

けを「伝承」すべき理由がない。

(二)「京都から陸路」の場合、すでに「親不知」の難所を越えたあと、わざわざ姫川から「乗船」して直江津へ向う、などというのは、全く現地鑑を欠いた「不合理」の挙である。(大場厚順氏、指摘。)

このように、従来の第二史料の立場に立つ限り、この類の矛盾は避けがたかった。

けれども、新たな理解

「第一史料から第二史料へ」

という立場をとるとき、事態は一変する。親鸞は最初、佐渡島の流罪地におもむき、やがて(まもなく)越後の国府(直江津)へと「移動」させられた。流罪者を乗せた囚人船が「佐渡から直江津へ」向かったのである。

第一、最初、親鸞たちを乗せた囚人船は、佐渡島の対岸、寺泊(野積)へ向かったことと思われる。その後、方向を西に向け、沿岸ぞいに直江津の国府を目指したものと思われる。

第二、これは、ストレートに「佐渡から直江津へ」のコースをとるより、より安全な行路だと思われる。

第三、その時期は、たとえば十〜十一月頃(旧暦・神無月)など、「東から西へ風の吹く」シーズンがえらばれたのではあるまいか。

海流そのものは、西から東へ、黒潮の分流である対馬海流が流れている。しかし(だからこそ)風が「東から西へ吹く」季節でなければ、船行は容易ではないのである。

第四、しかしながら逆に、その「風」が暴風雨となったとき、情況は一変する。「寺泊より直江津へ」と目指した舟も、その上陸予定地を通りすぎ、やや西寄りの姫川近辺に漂着する。そして予定地の直江津へ「引き返す」、こういう事態は十二分に予想しうるのである。

わたし自身も、今年(二〇〇七)の一月七日、直江津の居多ヶ浜近辺で荒れ狂う暴風雨を直接経験した(多くの

汽車がストップ。陸路。)。貴重な実体験であった。

以上のように、現地伝承はこの「第一史料に立脚した理解相」と対応していたのである。

五

ではなぜ、このような「佐渡から越後の国府（直江津）へ」の移動が行なわれたのか。この問題を考えてみよう。

この問題についてのべた、直接の資料は存在しないから、一つの「想定」としてこれをのべてみよう。

流罪者が流罪地に送られたあと、権力者側にとって必要なこと、それは、生活資料を上廻る、労役の存在である。これなしでは、長期的に「流罪人の生活資料」を維持できないからである。この点、佐渡島には、かつて縄文時代には「五色の石」が出土したため、当時の「越の文明」として重要な領域であったと思われる。また江戸時代前後には、大判・小判の金材料の出土地として、数多くの採掘労務者が必要とされていたことも周知である。しかし、鎌倉時代はそのいずれの時期にも属さず、流罪者の「労役」地としては、必ずしも「恵まれ」てはいなかった。

そのため、親鸞たちは越後の国府近辺の（上越地方の）地において各種の「労役」の任を課せられたのではあるまいか。

直江津の近辺には、二ヶ所、親鸞の「草庵そうあん」と伝えられる場所がある。「草庵」とは、風雅なひびきの言葉だけれど、親鸞はここで「月を眺め」「和歌を詠ずる」ことに興じていたわけではない。端的には、流罪人の囚人小屋である。それを後代の人々（浄土真宗の信者たち）が追慕して、美しく呼びなしたものはあるまいか。信

者の心情表現である。

けれども、そのような（もつともな）「心情」によって、親鸞が朝夕直面していた現実を錯覚させてはならない。苛酷な囚人としての「一流罪人」であったこと、それは親鸞自身の証言の中にもしめされている。

六

その証言は次のようだ。

正像末和讃の愚禿悲歎述懐の項に「无戒名字の比丘なれど 末法濁世の世となりて 舍利弗日連にひとしくて 供養恭敬をつとめしむ」と述べられている。この文章の主語は、当然「わたし」（親鸞）という第一人称である。日本語の文章性格として、しばしば「主格省略」が常用されること、周知のところである。

したがってここに「无戒名字」と言っているのは、「戒律をもつ僧」の立場を失い、「藤井善信（よしぎね）」という俗名（「名字」）を与えられた自己、すなわち「流罪時代の自己」を表示した一句なのである。

その上、重要なのは「比丘」の一語である。親鸞が教行信証後序において

「余者、已非僧非俗、是故以禿字為姓。」

とのべたこと、著名であるが、その「非僧非俗」の身を、一言にして「比丘」と称していることとなろう。問題は、次の一句だ。

「比丘・比丘尼を奴婢として 僕従者の名としたり」

すなわち、親鸞は「奴婢」として、また「僕従者」として扱われていた、と述懐しているのである。晩年、親鸞が「屠沽の下類」（被差別民）を「われら」と呼んだことも、この実体験抜きにはありえないであろう。これは親

鸞思想の骨髓をなすものである。

この明白な述懐に対し、後代の信者や研究者の多くは、自らが「奴婢」でも「僕従者」でもないため、親鸞の切実な「自己告白」を以て「換骨奪胎」し、あたかも、一インテリの立場に立つ「社会評論」であるかのように、
「解し換え」てきていたのではあるまいか。わたしも、そうだった。

しかし、今正視してみれば、これは明らかに親鸞の自己告白であった。だからこそ切々たる「悲歎の声」がこの文言の底からほとばしっているのである。次いで

「五濁邪惡のしるしには 僧ぞ法師といふ御名を 奴婢僕使になづけてぞ いやしきものとさだめたる」とのべているのは、この「奴婢」や「僕使」という存在の「社会的位置」を明らかにした一節である。

すでに、故河田光夫氏が『河田光夫著作集』三卷（明石書店刊）で詳細に研究し、報告しているように「（僧）」「（法師）」という名称は、被差別民に対する「称号」であった。たとえば、死者を葬う儀式の場合などに、彼等は「必須の存在」だったのである。河田氏は親鸞などの葬儀の場の「絵図」の緻密な研究によってその論証を押しつめられたのである。

けれども、これは必ずしも「葬儀」の場に限らない。京都の旧仏教の「高僧たち」も、同じ階層社会、身分階層の具現者だったのである。

「末法悪世のかなしみは 南都北嶺の仏法者の 興かく僧達力者法師 高位をもてなす名としたり」の一節はそれを表示する。ここで「興かく僧達力者法師」と言っているのは、他でもない河田氏の指摘される「被差別民」の位相だ。だから、流罪時代の親鸞は彼等「被差別民たち」の中の一員、その「仲間」として「労役」させられていた。その述懐なのであった。

かつて「いや女讓状」を史料根拠として、「親鸞プロレタリアート説」が喧伝されたことがある。服部之總氏だ。「親鸞は、自分の娘を売った」というのである。驚天動地の説と見られた。しかしそれは「古文書の誤読」だった。親鸞が、やとうていた、すなわち、当時の社会制度の中では「自己の所有」となっていた、いや、女を「王御前」（覚信尼か）にゆずる、というものである。現代の「遺産相続」にも似た、当代の社会様式の一表現にすぎなかったのである。それを明らかにされた、赤松俊秀氏の研究の意義は大きい。

けれども、これに反し、近來は親鸞に関し、いわば「恵まれた流罪生活」ともいうべき要素（一エレメント）をクローズ・アップし、拡大し、宣布しようとする傾向が少なくない。すでに松野純孝氏が現地（新潟県）の研究者として、親鸞の妻、恵信尼と「三善氏」（越後の豪族）とのかかわりを指摘して以来のテーマである。まことに注目すべき好テーマではあるけれど、反面、ここから飛躍して、親鸞が、三善氏（あるいは日野氏）の庇護によって、単なる流罪人に非ず、いわば「恵まれた流罪時代」をすごしたかのように解するのは、かつての服部説とは逆に、「親鸞、ブルジョワ説」もしくは「親鸞、高級流罪人説」ともいうべき「片寄った論議」、他方のイデオロギー的解釈に属するものではあるまいか。

もちろん、旧身分が貴族であったり、インテリであったりした場合、当然本人の周辺には、身分ある親族がいるわけであるから、彼等による、とりなしの存在したこと、一般であろう。親鸞も例外ではない。

しかし、そのような「親族の介入」問題をいたずらに、過大に考えることは危険である。なぜなら、彼等の親族の「介入力」がもし、強大であったなら、そもそも「流罪」などの目には合わなかったであろうからである。

確かに歎異抄の流罪記録には、幸西成覚房と善恵房の二人が「流罪」にさだまっていたのに、先動寺之善題（前代）大僧正が彼等を「申あづかる」と記されている。有力者による「介入」の事例である。

しかし、親鸞に関しては、そのような「介入」の記載がない。この記録は、当然ながら「親鸞中心」の記載であるだけに、もしかりに「三善氏」や「日野氏」による「介入」などがあつた、とすれば、

「それが書かれていない」

事實は、無視できないのではあるまいか。

先述のように、法然に関しては「土佐流罪」のみが書かれ、「讃岐滞留」にはふれていない。その点、十全の記録でないことは当然であるけれど、親鸞の場合、第二流刑地である「越後」のみを記しながら、そこに「――」が申しあづかつた」旨の記載のない事實は、やはり軽々に無視しがたいところなのではあるまいか。

要は、軽々の「介入説」に奔らず、親鸞自身の語る「比丘——奴婢——僕従者」告白を注視すべきもの。わたしはそう考える。

八

わたしが今回、この「親鸞、佐渡遠流」問題に着眼できたのは、現地（新潟県、上越市板倉）出身の方からお聞きした「現地伝承」が契機であつた。それは次の二点である。

第一、板倉近辺の関山の洞窟に、親鸞が住んでおられた。

第二、越後へ来る前は、佐渡島にあり、そこから来られた。

以上、いずれも、わたしにとってはまさに驚天動地の「証言」だつた。その方は、板倉に生れ、念仏に明け暮れ

ている母親から、このように聞かされて育った、というのである。

わたしには、意外ながら、何か心にひっかかるものがあつた。ことに「佐渡、流刑」の問題は、後述するよ
うに、浄土真宗内ではなく、外（浄土宗系）の文献にそれを見て以来、心にかかつていた。それと契合する「伝
承」だったのである。

最初の「関山洞窟居住」問題も、従来の親鸞伝では「思いも及ばぬ」事態だ。だが、今回の「比丘・奴婢・僕従
者」問題からすれば、必ずしも「虚妄」とは言いえないであろう。なぜなら、この関山の洞窟は、内部に「十人」
くらい入れる、という。つめれば、さらに多くの「労役者」が、つめこまれうるであろう。

関山の山頂には、長野の「善光寺如来」が奉ぜられている、という。その前にも、各時代の「神々」や「仏た
ち」がまつられていたことであろう。その山頂へ（善光寺などの）高位の僧たちが登ろうとするとき、その「か
ご」をかく労役者たちは、どこにいたか。

このように問うとき、親鸞たちが「労役者」として、ここに居住させられていた、としても、必ずしも不可解で
はないのである。

この洞窟は「ひじりのいわや」と呼ばれているけれど、「ひじり」とは、親鸞のような「非僧非俗」の比丘を指
す稱である。

親鸞が生涯、この北国の人々の愛用する「えりまき」を身にまもっていたこと、著名である（大場厚順氏等）が、
これは親鸞自身が「虜囚としての流罪人時代」を忘れず、逆に「比丘」としての自己の「生涯のシンボル」として
いた、その「自己表現」なのではあるまいか。

九

従来の親鸞伝の中心をなしたものの、それは親鸞伝絵（「本願寺聖人伝絵」）である。そこには

(β)「空聖人罪名藤井元彦配所土佐国幡多、鸞聖人 罪名藤井善信、配所越後国国府此外の門徒、死罪流罪
みな略之」

とあり、この一文が「越後国国府、流罪」の典拠となったこと、周知である。けれども、この一文の直前には次の一節がおかれている。

(a)「太上天皇諱尊成号今上諱為仁号後鳥羽院土御門院……主上臣下背法違義……或改僧儀賜姓名處遠流、予其一也（下略）」
教行信証後序の「長文」が、眼睛をなす。「主上臣下背法違義」の一句をふくめ、的確にしめされている。覚如の見識である。

その中に、問題の一語「遠流」もまた、出現している。その一語こそ本来「佐渡流罪」をしめした一語であった。従来は、(β)への理解をもととして、(a)の文面を解してきた。いわば「越後、一貫主義」の解釈である。

しかし、右の文のつらなりからすれば、

(a) 佐渡への「遠流」

(β) 越後国国府への配流

という理解もまた、ありうるのである。あるいは、覚如にとつては、そのような「流れ」を意識しての配慮であったのかもしれない。ここに改めてこの点に留意しておきたい。

わたしがはじめて「親鸞、佐渡流罪」の報に接したのは、「東日流（つがる）外（そと）三郡誌」の一端、「金光抄」によってであった。

金光上人は、九州の久留米の出身。京都に行き、法然の弟子となった。その教示をうけ、津軽（青森県）へおもむき、その地に没した。親鸞の兄弟弟子に当たっている。

法然とその弟子たちが流罪になったとき、彼は佐渡島へ行き、親鸞に会った（或は、書簡の交流）。そこで「多念、一念問答」を行なった、とされている。この「問答」は、まさに当時の専修念仏集団の中の喫緊の課題、不可避のテーマだった。けれども、問題はその「場所」である。金光は「佐渡」で、親鸞（「倅空」）と会った（或は、交流）。というのである。「越後」ではない。なぜだろうか。

通例の、浅い「表層的な史料批判」から見れば、右の記述だけで、「この史料価値は、非。」と断ずる人もあろう。しかし、静思すれば、「？」だ。なぜなら、もしそれが「偽作者」による「偽文書」だったとしたならば、誰が当時（今に至るまで）「常識中の常識」「通念中の通念」であった、「親鸞、越後流刑」に反した記述を、あえて採用するだろうか。考えられない。

とすれば、ここには何かの「真実」が存在するのではないか。わたしはそう考えたのである。そのための「？」だった。

ところが、昨年（二〇〇六）の十一月十三日（月曜日¹）、東京のタクシーの中で偶然お聞きした運転者のお話によつて、その方の出身地（板倉）の「伝承」では、

「親鸞聖人は、佐渡から来られた。」

とされていることを知ったのである。これがわたしの新しい探究の出発点となった。

京都へ帰ったあと、改めて教行信証後序の文に直面したところ、「佐渡流罪」こそ親鸞の第一史料による理解であったことを確信したのであった。

三十代から四十代前半にかけて親鸞研究に没頭していたわたしは、偶然の手に導かれ⁽²⁾「邪馬台国」問題の探究を発端として、三十余年の古代史研究の世界を渉獵していた。そのため、机辺の続日本紀を開き、聖武天皇の神亀元年（七二四）の項に、冒頭にあげた「遠流・中流・近流」の記事を見た。その中で、北陸に当るのは、佐渡だけだった。ここにわたしは「親鸞、佐渡流罪」の史実を確認したのである。

十

昨年（二〇〇六）の十一月十日（金曜日）、わたしははじめて念願の「東日流外三部誌」の寛政原本に接した。八王子の大学セミナー（「筑紫時代」）の講師室（宿泊）だった。竹田侑子さん（弘前市）から送られてきた古文書類の中に「発見」したのである。

「従来、かまびすしかった「偽書説」論争に対して、本質的にどどめがさされた、記念すべき瞬間だった。

竹田さんの御要望通りに、この寛政原本をふくむ古文書類（ほとんどは、和田家文書、明治写本）を、翌日、参加された方々（約七十名）に向かって「公開」したのである。

先述のように、その翌々日（十一月十三日）、同セミナーを去るとき自動車の（八光タクシー）の中で、運転手の藤巻栄さんから、例の「ひじりのいわや、親鸞居住説」と「親鸞、佐渡流刑説」を、現地（新潟県板倉）伝承と

して、お聞きしたのであった。

わたしが「親鸞は佐渡から来た、といった話はありませんか。」と問うと、直ちに藤卷さんは「そうですよ。」と答えそれを「知らぬ」というわたしを「さとす」かの口調なのであった。

現地伝承に真実は生きていたのである。

十一

金光上人について、近年浩瀚な資料等が刊行された。『金光上人関係伝承資料集』である。平成十一年、浄土宗宗務庁教学局の刊行会から発刊されている。大冊である。その中で「四和田家文書」（二〇七一―二一一一ページ）において、この和田家文書が扱われている。

昭和六一年以来、故和田喜八郎氏、故藤本光幸氏等の生存中、つぶさに研究調査し、一五九資料をマイクロ撮影した旨、記せられている。しかし、その内容（資料）収録は行なわれていない。

なぜなら、いわゆる「東日流外三部誌」の「偽書説」論争にふれ、その「偽書説」側に左祖されたためである。したがってこれらを「伝承」とは見なされなかった。

しかし、「資料」そのものの「是非」を判断するのは、読者や研究者の側であり、そのための資料集である。編集者側が特定の判断を立て、資料そのものをカットすべきものではないであろう。

『東日流外三部誌』及び『東日流内三部誌』の著者、秋田孝季は、自己の書写・記述内容の是非を問わず、相矛盾するままに書写した。その是非の判断は後世の読者に委ねたい、とくりかえし述べている。正当な、学問研究者のつつしみである。

今回の大冊が、このような秋田孝季の姿勢とは相反していることを遺憾とせざるをえない。

ことに昨年以來、『東日流外三部誌』と『東日流内三部誌』の寛政原本が次々と（五種五冊）出現した。その上、今問題の「金光抄」の「金光・親鸞交流」の記事が、原本上の真実と合致していた。「佐渡」に対する交流は史実だったのである。当然これら和田家文書の史料価値は「再認識」されねばならない。

幸いに、全一五九資料ものマイクロフィルム撮影を行なわれたようであるから、その「新編、資料集」の追刊される日を待望する。明治以來、多くの学者から「親鸞、架空説」などささやかれた一因は、本願寺や浄土真宗系以外の「外在資料」すなわち、当時（十三世紀）の公郷日記（玉葉等）や浄土宗系の資料（法然上人全集等）には、一切「親鸞」の名が現われていない、という点にあった。

唯一の例外は、周知のように、七箇条起請文の『二尊院文書』中の「僧綽空」の署名であった。「善信」は（教行信証後序に示唆されているように）法然自身による「認承」名称である。つまり、宗派内名称だ。さらに、「親鸞」に至っては、いわば本人自身の（流罪中）の「自称」である。

これに反し、「外部」に知られた、公的名称はあくまで「綽空」であった。

この「金光抄」では、金光上人が交流したとされている人物は「綽空」と書かれている。意義深い。

これに対して、近年「偽作者」としてくりかえし擬せられてきた和田家文書の所有者、和田喜八郎氏は、この「綽空」を以て「日蓮の弟子」と信じこんでおられたのである。「綽空＝親鸞」という歴史認識をお持ちではなかったからである。到底『偽作者』どころの騒ぎではない。

以上、わたしは明白にこれを証言する。

本来の問題に帰ろう。教行信証後序のもつ史料性格だ。

「處 遠流。予其一也。」

の一節は、いつ親鸞によって書かれた文章なのであろうか。これを「問題」とするのは、他でもない。今の課題としての「承久三年」（一二三二）（承久の変）は、親鸞の生涯の中に当たっている。親鸞が教行信証の中で「末法計算」の原点とした「元仁元年」（一二二四）は、この承久の変の三年後の時点だからである。それは同時に、教行信証の著述成立の原点でもあったのである。

すなわち、この著述（第一次）成立時点は、先の「流罪」定義から言えば、京都中心ではなく、すでに鎌倉中心の時代、「遠流一種」の時期に当たっていたこととなろう。

このような立場からすれば、教行信証後序中の一文「處 遠流」云々の文面もまた、「遠流一種」の表記と見られうるからである。

けれども、この一見の「難問題」も、史料批判上、明確な回答をうることができる。この一連の文面中の

（号後鳥羽院）太上天皇諱尊成

（号土御門院）今上諱為仁

とある。その「今上」の表記が「不審」とせられてきた。なぜなら、先の（元仁元年）やその後の（晩年）完成期は、いずれも「現任の天子」は土御門天皇ではない。したがって「今上」とは呼びえないからである。

けれども、この後序の文面の全体は決して一挙に「成立」したものではなかった。

たとえば

「建仁辛酉曆、棄_レ雜行_一歸_二本願_一」

の一文は、建仁元年（一二〇一）、吉水入室時の文章を、抜き出して、採用したものであり、

（元久乙丑歳、蒙_レ恩恕_一書撰撰、云々）

の文面は、当の「元久乙丑（二）年（一二〇五）」当時執筆の文章からの「転載」である。

さらに「同二年閏七月下旬第九日」にはじまる文面が「本師聖人今年七旬三御歳也。」と結ばれているのは、この文面が「元久二年」を「今年」とする時点の執筆だったことをしめしている。

したがって今問題の「土御門院」を「今上」と呼ぶ文面は、まさに土御門天皇を「今上」とする在位時代（一一九八―一二一〇）の成立にかかる執筆であったことが判明する。すなわち、親鸞が流罪中に執筆した文章、その核心部を、抜き取り、ここに「転載」したものであったのである。

以上はすでに早く、わたしの分析したところ（「親鸞の秦状と教行信証の成立——『今上』問題の究明——」『親鸞思想』等所収）であるが、それ以降、他の研究者からの再批判を見ていない。

このような史料批判の成果からすれば、今問題の、同じ一連の文面中の

「處_二遠流_一。予其_二一也。」

の一節は、土御門天皇を「今上」とする、流罪中に記せられた原文面からの、切り採りによる転載。そのように見なされねばならぬ。したがって本稿で立証し、縷々叙述してきたように、

「この『遠流』は、令制による表記であり、北陸では佐渡のみを指す。」

という命題は、あやまるどころなし、としなければならぬのである。

以上をもって、本稿の結びとする。

註(1) 真宗連合学会(第五十四回、二〇〇七、六月八日)の報告において、「十一月十四日」とのべたのは、「十一月十三日」のまちがいであった。訂正する。

(2) 「邪馬壹国」(史学雑誌、七八—九、昭和四十四年九月)。「邪馬台国」はなかった(昭和四十六年、朝日新聞発刊)。以降、各書。

(3) 『なかつた——真実の歴史学』(第三号、「寛政原本」特集、ミネルヴァ書房、二〇〇七、五月刊)参照。
『太田覚眠と日露交流——ロシアに道を求めた仏教者——』(松本郁子著、ミネルヴァ書房刊、「坂東曲」と西本願寺の僧侶、覚眠について)参照。

(補) 本稿の研究の進展の結果、恵信尼文書の一節の理解に対して重大な変動を生じた。「くりざわ(栗沢)の信蓮房」は決して、山伏、風味の人物などには非ず、実は親鸞思想の本質に対し、こよなき理解者であった。

今年(二〇〇七)の十一月二十四日、東本願寺の高倉会館において、この問題につき講述。『真宗教学研究』第29号(二〇〇八年六月発刊)に掲載予定。

