

「タスケタマヘ」の総合的研究 目次

序論	三頁
----	----

第一章 「タスケタマヘ」をめぐる論争	一七頁
--------------------	-----

第一節 三業惑乱における「タノム」「タスケタマヘ」の解釈	一九頁
------------------------------	-----

第一項 三業惑乱について	一九頁
--------------	-----

第二項 『願生帰命弁』について	二三頁
-----------------	-----

第三項 『興復記』について	三〇頁
---------------	-----

第四項 『横超直道金剛鐱』について	四一頁
-------------------	-----

第二節 三業惑乱以降にみられる論争	四六頁
-------------------	-----

第一項 占部観順師の所説をめぐる論争	四六頁
--------------------	-----

第二項	松山智光氏の主張をめぐって	五一頁
第三節	浄土教と願生心	六〇頁
第一項	願生思想について	六〇頁
第二項	三願欲生について	六六頁
小結		七〇頁
第二章	「タスケタマヘ」の国語的検討	八四頁
第一節	義門師における「タスケタマヘ」の解釈	八六頁
第一項	義門師について	八六頁
第二項	義門師の主張	九一頁
第三項	義門師の反論	九六頁
第二節	義門師以後における「タスケタマヘ」の考察の諸問題	一〇〇頁
第一項	義門師の手法の継承	一〇〇頁

第二項	文選読みによる解釈	一〇八頁
第三項	『竹取物語』説	一一五頁
第四項	「許諾義」について	一二二頁
第五項	「タノム」についての国語的考察	一二六頁
第三節	聖教の解釈と国語との関係	一三八頁
第一項	義門師前後	一三八頁
第二項	国語による諸解釈の背景	一四七頁
小結		一五〇頁
第三章	親鸞と蓮如の表現	一六一頁
第一節	親鸞の表現	一六三頁
第一項	親鸞の訓点・仮名遣い	一六三頁
第二項	親鸞の文体と用語	一七六頁

第三項 親鸞の表現の特徴	一九三頁
--------------	------

第二節 蓮如の表現	一九八頁
-----------	------

第一項 蓮如の仮名遣い	一九八頁
-------------	------

第二項 蓮如の文体と用語	二〇六頁
--------------	------

第三項 親鸞と蓮如との表現の比較	二一二頁
------------------	------

小結	二一七頁
----	------

第四章 「御文章」における「タスケタマヘ」の使用	一二九頁
--------------------------	------

第一節 鎮西派一条流と蓮如	一二三頁
---------------	------

第一項 鎮西派一条流と『三部仮名鈔』	一二三頁
--------------------	------

第二項 一条流と蓮如との交渉	一二四〇頁
----------------	-------

第二節 『三部仮名鈔』と「御文章」	一二四六頁
-------------------	-------

第一項 『三部仮名鈔』と「御文章」の性格	一二四六頁
----------------------	-------

第二項	『三部仮名鈔』と「御文章」における「タスケタマヘ」の使用……………	二五四頁
第三項	「御文章」における「タスケタマヘ」の使用法……………	二六二頁
第四項	証賢と蓮如の教義理解……………	二六九頁
第三節	「御文章」における「タスケタマヘ」使用法の確立……………	二八〇頁
第一項	「タスケタマヘ」使用法の成立過程……………	二八〇頁
第二項	「タスケタマヘ」使用法の特徴……………	二八六頁
第三項	年紀未詳の「御文章」と「タスケタマヘ」使用法との交渉……………	二九四頁
第四項	「聞きもの」としての「御文章」……………	二九八頁
小結	……………	三〇三頁

結論

……………	二二三頁
-------	------

附録【蓮如関連略年表】……………	二三五頁
------------------	------

〈凡例〉

① 引用文は現行の正字体に改めて示した。

② 引用典籍の略称は以下のように統一した。

『大正新脩大藏經』

↓ 『大正藏』

『真宗聖教全書』

↓ 『真聖全』

『浄土真宗聖典（原典版）』

↓ 『原典版』

『浄土真宗聖典全書』

↓ 『聖典全書』

『浄土宗全書』

↓ 『浄全』

『真宗史料集成』

↓ 『史料集成』

序 論

序論

本願寺中興の祖と仰がれる蓮如（二四一五～一四九九）は、積極的な伝道教化によって教団の規模を飛躍的に拡大させた。その伝道教化の中心にあったものが「御文章」であり、その「御文章」に頻繁に用いられた用語が「タスケタマヘ」であった。『蓮如上人御一代記聞書』には、

聖人ノ御流ハタノム一念ノ所肝要ナリ、故ニタノムトイフコトヲバ代々アソバシヲカレ候ヘドモ、委ク何トタノメトイフコトヲシラザリキ、然バ前々住上人ノ御代ニ御文ヲ御作候テ、雜行ヲステ、後生タスケタマヘト一心ニ弥陀ヲタノメト、アキラカニシラセラレ候

とあり、代々「何トタノム」べきか明らかでなかったところを、「タスケタマヘト弥陀ヲタノム」と明かしたところに蓮如の大きな功績があると述べられている。

さて、筆者がなぜこの「タスケタマヘ」の語に興味を抱き、研究の対象としたのか、そのきっかけは非常に素朴なところにある。筆者は広島県北西の山間部の出身であり、広島県西部は北陸に並ぶ真宗王国である。安芸門徒と呼ばれる篤信の人々は老若男女を問わず「領解文」を当然のごとく暗誦し、「御文章」についても「聖人一流章」や「末代無智章」等、著名なものはそれを誦んじる人も少なくない。そのよう

な環境で育った筆者は、安芸門徒の人々が「御タスケサフラへ」「仏タスケタマへ」というように「タスケタマへ」の語を述べる姿を幾度となく見ながら育ち、自ずとこの「タスケタマへ」の語が真宗の信仰上のキーワードであるという認識を持つようになった。そしてこの「タスケタマへ」という言葉をとりわけ強く意識する機縁となったのは、大学院の演習の研修で訪れたある宗教施設でのやり取りであった。筆者がその施設の担当者に、「そちらの教えのキーワードとはどのようなものであるのか」と尋ねたところ、返ってきた言葉がまさに「タスケタマへ」であったのである。いわく、信仰対象である神があらゆる悪を払いのけて私たちに幸せを実現して下さることを念じながら「タスケタマへ」と発語することこそが自らの宗教の肝要であるとのことであった。筆者はその方に、真宗においても「タスケタマへ」という言葉は重要なものであり、ただしこちらから救いを請い求めていくものではなく、先手の救いを受け入れる許諾信順の義であるので、同じ「タスケタマへ」であつてもこちらとそちらとは意味内容が異なることを説明すると、相手は何か非常に怪訝そうな表情を浮かべていた。もっともこれは筆者の説明不足によるところが大きいのであるが、ともかくも二つの異なる宗教においてそのキーワードが同じ「タスケタマへ」という言葉でありながら、その言葉の示す意味内容が「求める」と「受け入れる」というように全く異なっているわけであり、その宗教施設での一件以来、筆者の中で「タスケタマへ」という言葉への関心がさらに高まることとなった。

さて、本願寺を巨大な教団へと発展させた蓮如はこの「タスケタマヘ」の語を「御文章」において多用し、蓮如の伝道教化を語る上でもこの語は非常に重要な位置を占めている。そこでその本願寺教団の歴史を紐解いてみると、いくつもの大きな法論というものが惹起しており、わけても承応の閼牆・明和の法論・三業惑乱は三大法論としてその名が知られている。その三大法論の中でも、教団史上最大の法論と位置づけられるものが三業惑乱であり、三業惑乱の解決に獅子奮迅のはたらしをみせたのが真実院大瀛師であった。筆者が「タスケタマヘ」という語が人口に膾炙した土地に生まれ育ったことは既に述べたが、大瀛師も筆者と同じ安芸の出身であり、数年前には大瀛師二百回忌法要が師にゆかりの各寺院で勤修され、地元の新聞等でも師の業績や三業惑乱について取り上げられた。筆者もそれを縁として三業惑乱の概要について学んだところ、三業惑乱の争点の一つが「タスケタマヘ」の語の解釈にあることを知り、このこともまた「タスケタマヘ」の語への関心を高めることとなった。このように「タスケタマヘ」とは、本願寺中興の祖と仰がれる蓮如の伝道教化の中核を担った語でありながら、本願寺史上最大の法論の中心問題ともなった語であり、この言葉の特異性への関心の高まりが筆者の「タスケタマヘ」研究の大きな動機であったといえる。

そのような経緯により、まずは「タスケタマヘ」の語に関する先行研究を渉猟したところ、それらの研究の多くは、「タスケタマヘ」の語は祈願請求の義をあらわすものではなく、許諾信順の義をあらわすも

のであるということを経々な角度から論じたものであった。そして、先行研究を読み進める過程で筆者が特に関心を抱いたものが、国語的視点から「タスケタマヘ」の語を解釈した諸論文である。中でも文選読みという特殊な訓読法を用いて「タスケタマヘ」の語に信順の義をみようとする説は、学部生時代に漢文訓読史を嚙った経験のある筆者にとって非常に興味深い論考であった。そこでその文選読みによって「タスケタマヘ」に信順の義を結論付けた説が真宗学の論文の中でどのように受け止められたのかを確認したところ、そこでは国語は専門ではないという理由からこの説の正否に言及しないものや、逆にこの説を「タスケタマヘ」の信順義を明かす一つの論拠として容認するもの、あるいは他の論拠を示して「タスケタマヘ」の信順義を論証することで、「タスケタマヘ」と文選読みとは無関係であることを示す論文等が見受けられた。しかし、私の管見の限り、文選読みそのものの性質や構造からこの説の正否に言及したものは見当たらず、国語という視点を取り入れて提示されたこの論は未だ宙に浮いた状態であるといえる。そこでさらに、そもそも真宗学と国語との関係とはいかなるものであるかを調べたところ、国語という視点を取り入れて著された真宗学の論文というものも決して少なくないということを知り、また同時に真宗学と国語との関係を語る上で欠くことのできない重要な人物にたどり着いた。それが国語学の泰斗、東条義門師（一七八六―一八四三）であった。義門師の名と、師が真宗の僧侶であるということは既知であったが、義門師の著作において「タスケタマヘ」及び「タノム」の語の解釈にひとときわ労力が注がれているという

事実はいままで認識していなかった。さてそこで、義門師による研究を契機として真宗学と国語とが以降親しく交渉を持つようになったかといえ、残念ながらそのような状況とはならなかったようである。もちろん、瓜生津隆雄氏のように真宗典籍の研究には国語の知識が欠くべからざるものであることを主張した研究者も存在するわけであるが、そのような視点からの研究が幾人にも受け継がれているかといえ、必ずしもそのようではない。このように、真宗学者において国語という視点を切り口とした研究が現在あまり盛んではないわけであるが、一方で、最近の国語学者の動向に目を向けてみると、近年真宗聖教の閲覧が比較的容易となり、また原本の写真版等が刊行されたことによって、親鸞の著作を中心に真宗典籍に関する研究論文が年間数本ずつ発表され、その成果は日進月歩の様相を呈している。しかしまた、それら国語学者の論文においては、みずからは真宗教義を専門とするものではないという理由から真宗学の論文とは一線を画し、国語学的考察の範疇を越えた内容には言及されないものがほとんどである。もちろん国語学を専門とする研究者の執筆した論文であるので、中には非常に専門性の高い内容に終始しているものもあり、真宗学と交渉の余地があるのか直ちには判断し難いものも存在する。しかし、いずれの論文も親鸞・蓮如等の表現上の特徴や傾向を指摘するものであり、個別の論文としては高次の専門性を有するものがあるとしても、いくつもの論文全体から把握される親鸞・蓮如の表現の特徴や傾向というものは、やはり真宗学の論文執筆にも益するところ大であるといえる。例えば蓮如は「タスケタマヘ」あるいは「機法一

体」の語を他宗から転用したと指摘されるが、このように他で用いられている用語を自宗に転用するというその態度は、蓮如の表現上の特徴のどのあたりと関係性を持つものであるのか、国語系の論文の中に求めていくことは可能である。あるいは親鸞はその訓点における読み替えに代表されるように、表現の独自性ということがいわれるが、果たして親鸞の表現とはそのように「独自性が強い」という評価のみで捉えられるものであろうか、この点についても国語学者の論考に目を向けていかなければならない。また、上に紹介した文選読みの説のように、国語的視点を切り口として聖教の文の解釈について提示された論もあるものであり、そのような論に対しては、賛意を示すにしても反論するにしても、国語の視点をもって臨まざるを得ないのである。また国語的視点より真宗学の論文を執筆するのかどうかということにかかわらず、そもそも教学とはまずもって聖教の文に基づくものであり、聖教の文を読解していく際には正しい国語の知識を持つておくことが極めて重要であることは言を俟たない。これはいわゆる「文によって義を立て、義によって文をさばく」ということの「文によって義を立て」ということと関係するわけであるが、真宗学と国語的知識というものは本来非常に親しい関係にあるべきものであるといえる。

以上のように、筆者が「タスケタマヘ」の語に興味を抱いた動機は、まずもって自身のその生い立ちと関係が深く、加えて三業惑乱決着の立役者である大瀛師が同郷の人であったことから、三業惑乱において「タスケタマヘ」がどのように解釈されたのかという点についても関心を抱いたわけである。これに加え

て、「タスケタマヘ」を国語的視点をもつて解釈した論文の存在や、国語学の大家であり真宗の学僧であった義門師の功績、あるいは国語学者を中心に真宗典籍の研究が隆盛している現状等、筆者のこれら複数の関心事項について、「タスケタマヘ」という語を軸として考察していくことで、それらが有機的関連性を持つて一つの論文として成立し得ないであろうかと試みたものが本論文である。「タスケタマヘ」の研究を始めた当初は国語的問題を中心に扱っていたが、後にその関心が多岐に亘るようになったことで、本論文も「タスケタマヘ」の語に関連してかなり広い範囲まで扱うものとなった。これが本論文を「タスケタマヘ」の総合的研究」と題した所以である。基本的な問題意識としては、蓮如の伝道の中核にありながらも、教団史上最大の法論の中心問題ともなった「タスケタマヘ」の語について、この語が使用された背景とその使用法とをより明らかにすること、そして三業惑乱以降、「タスケタマヘ」が特に国語的視点をもつてどのように解釈され、またそこにどのような問題が生じているのかを指摘・検討するというものである。

さて、研究の動機や問題意識はおよそ以上のものであり、以下に本論文の各章で取り扱う内容について概観しておく。

第一章では「タスケタマヘ」及び「タノム」の語の解釈をめぐる論争について考察する。既に述べたように、「タスケタマヘ」の解釈をめぐる論争としては三業惑乱がよく知られているが、実は三

業惑乱はその知名度こそ非常に高いものの、論争の発端の書である功存の『願生帰命弁』でさえ、これまで十分な翻刻研究すらなされていない状況であった。また三業惑乱については、従来より功存の『願生帰命弁』と大瀛師の『横超直道金剛鉚』との内容を対比させた研究が多くなされてきたが、三業惑乱では『願生帰命弁』に対していくつもの反論書が著されたことによつて論戦が展開されており、『願生帰命弁』と『横超直道金剛鉚』との内容を引き比べることのみでこの論争を捉えることはできない。もちろん多くの先行研究でこの二つの書が頻繁に比較されることは、三業惑乱においてこれら二つの書物がとりわけ重要な位置にあることを示していることに他ならず、本論文においても当然両書を扱うわけではあるが、近年、三業惑乱関係資料の翻刻を中心とした研究も進められており、筆者もその研究会に参加させていただく縁を賜った。そこで本論文では『願生帰命弁』への反論書の嚆矢である宝巖の『興復記』を取り上げて、『願生帰命弁』への反論書において「タスケタマヘ」がどのように解釈されているのかその内容を検討したい。ところで、「タスケタマヘ」の解釈に関する論争とは三業惑乱だけではない。真宗大谷派においても、真宗大学の初代学監である占部観順師の所説をめぐり論争となり、観順師は大谷派を追われることとなっている。この論争では、三業惑乱で正義とされた「タスケタマヘ」信順」ということを主張した観順師が異安心として調理されていることから、当時の大谷派の「タスケタマヘ」の解釈のあり方を知る上でも興味深い論争である。また、時代は下つて昭和三十年代においても、真宗高田派の松山智光氏が蓮如の

「タスケタマヘ」を祈願請求の義であるとする論文を発表し、それに対して本願寺派の村上速水氏が反論するといったことがあり、その内容についても考察したい。そして本章最後では、そもそも「タスケタマヘ」の語について考えていく際、先の『願生帰命弁』という書名にもあるように、「願生」ということとの関係性が一つの大きな問題となることから、浄土真宗における願生（心）の位置付けについて検討する。

第二章では「タスケタマヘ」の国語的解釈について考察する。三業惑乱以降、「タスケタマヘ」についての研究とは、この語が祈願請求の義ではないことを明かそうとするものであった。そして、三業惑乱期も含め、「タスケタマヘ」の語が許諾信順の義であることを論証するひとつの視点として国語的視点というものが頻繁に持ち出されている事実がある。そこで第二章では国語学の大家であり、真宗の学僧であった義門師に注目しながら、義門師が登場するその前と後とで、「タスケタマヘ」についての国語的解釈としてどのようなものが提示されているのかを考察したい。そして、そこでは先に研究動機の中で述べた文選読みという訓法を根拠とした説についても、その主張内容の正否について検討したい。また、義門師はとりわけ言葉の活用の研究において大きな成果を残した人物であるが、その成果と研究手法とがその後どのように継承されていったのかということについても論じたい。そして、国語的視点より提示された諸説を考察することで、同じ国語という視点を持ちながら、内容の異なる説がいくつも提示されてきたその背景、あるいは国語という視点のみに偏って聖教の言葉を解釈していくことの問題性について考え、語学と

義学というものの関係性についても検討したい。

第三章では蓮如の表現の特徴について考察したい。第二章第三節においては、「タスケタマヘ」という語を解釈する際には、この語を特定の語法や文法という視点のみからみていくのではなく、この語を用いた人物がどのような表現上の特徴や使用背景を持ち、またどのような文脈においてこの語を使用したのかを考察することが不可欠であることが述べられるのだが、「タスケタマヘ」とはそもそも浄土宗鎮西派を中心に用いられた言葉であり、それを蓮如が転用したと指摘されるものである。蓮如は他にも浄土宗西山派で用いられた「機法一体」の語を意味内容を変えて自宗に転用しており、他派の用語であっても柔軟に自宗に取り入れていくという表現態度を示している。そこで本章では蓮如の表現の特徴についてより広く考察することで、このように蓮如が他派の表現を自由に取り入れていった表現態度の、その源泉はどこにあるのかを検討したい。またその際、親鸞の表現の特徴と比較することで、蓮如の表現の性質をより明らかにものとしたい。特に親鸞の表現上の特徴を確認する際には、先に述べたように、現在、国語学者を中心に親鸞著作について次々と論文が発表されていることから、その内容を積極的に紹介することで、親鸞の表現の特徴を考察する一助としたい。

第四章では、第三章において「タスケタマヘ」を用いた蓮如の表現上の特徴を確認したことから、ここでは「御文章」に「タスケタマヘ」の語が使用されたその使用背景について考察したい。特に、「タスケタマヘ」

の使用に多大な影響を与えたことが指摘されている浄土宗鎮西派の典籍『三部仮名鈔』における「タスケタマヘ」の使用法と、『御文章』における「タスケタマヘ」の使用法とを比較したい。また蓮如は当初「タスケタマヘ」の語を否定的に用いていることから、蓮如がこの語を肯定的に用いるようになったその使用法の変遷についても検討したい。そして、「タスケタマヘ」を肯定的かつ積極的に用いるようになった以後も「タスケタマヘ」の語の前後に配置される言葉は年代によって変化しており、この点に注目することで、年紀未詳の「御文章」についてもある程度の年紀の推定が可能ではないかという試論も提示したい。また最後には、「御文章」は「聞きもの」であるという視点から、聞きものにおいて「タスケタマヘ」というフレーズが聴衆にどのように領解されていたのかということ論じてみたい。

およそ各章はこのような内容であり、本来であれば時系列からして、まずは「御文章」における蓮如の「タスケタマヘ」、あるいはそこに影響を与えた、鎮西派における「タスケタマヘ」についての考察を第一章に立てるべきであろう。しかし、先にも述べたように「タスケタマヘ」の研究が盛んになったのは三業惑乱を契機としており、まずは「タスケタマヘ」の解釈が中心問題となった諸論争を考察することで、「タスケタマヘ」の解釈について、その問題の所在を明らかにするためにこのような章立てとした。そして、三業惑乱以降、「タスケタマヘ」を許諾信順の義で解釈する過程で、国語という視点が頻繁に持ち出されてくるようになるが、そこでは国語的視点にあまりに重きを置きすぎることと、「御文章」に「タスケタ

マへ」の語が用いられた背景や文脈、蓮如の表現の特徴といったことを考慮することがなおざりにされてしまったケースも多い。それらのことを第二章では確認し、さらに第三章では蓮如の表現上の特徴を、親鸞の表現との比較から明らかにする。そして第四章では、「タスケタマへ」の使用背景と使用法の変遷について、細かい表現の差異にまで注目して考察していくというものが、本論文の流れである。

* 『原典版』 一二五四頁

龍谷大学仏教文化研究所 共同研究 「三業惑乱関連書籍の翻刻と註釈」 (代表：殿内恒)

第一章

「タスケタマへ」をめぐる論争

第一章 「タスケタマヘ」をめぐる論争

はじめに

蓮如の用いた「タスケタマヘ」および「タノム」という語を対象とした研究が盛んに行われるようになったのは、蓮如在世時よりかなりの年数を経て後に、これらの言葉の解釈が教団を二分するほどの大法論を惹起したことに帰因する。いわゆる三業惑乱である。言うなれば本論文も三業惑乱以後より盛んになった「タノム」「タスケタマヘ」の研究の延長線上にあるものといえる。そこでまず、これらの言葉の解釈をめぐる生じた論争とは具体的にどのようなものであったのか、その内容を確認することで問題の所在を明らかにしたい。「タスケタマヘ」および「タノム」の解釈をめぐる論争としては三業惑乱があまりにも有名であるが、実際には三業惑乱以外にもこれらの言葉の解釈をめぐるいくつかの論争が起こっており、その内容についても考察していきたい。またそれらの論争においては、浄土教における願生思想、および真宗における願生心の位置付けというものも重要な争点になっていることから、この点についても検

討
し
た
い。
。

第一節 三業惑乱における「タノム」「タスケタマヘ」の解釈

第一項 三業惑乱について

「タノム」「タスケタマヘ」の解釈をめぐる論争といえ、三業惑乱がまず挙げられるであろう。教団史上の三大法論の一つに数えられ、その規模たるや全国の門末のみならず、他派までをも巻き込み、その裁定が最終的に幕府に委ねられるに至ったほどの大論争であった。今その概要を示せば、論争の発端となつたのは第六代能化功存（一七二〇～一七九六）の著した『願生帰命弁』（以下、本文中では『帰命弁』と略す）の所説であった。『願生帰命弁』とは、宝暦年間に越前の龍養が唱えた「無帰命安心」の邪義を破すことを目的として著されたものである。すなわち龍養が「ア、ト信ズルバカリ」が真宗の信心であると主張したことに對して、功存はそこには「後生タスケタマヘト弥陀ヲタノム」という一念が欠落していると指摘するのだが、ただしこの「弥陀ヲタノム」という初起の一念は「タスケタマヘ」という願求の思ひであり、またその一念帰命の相は身口意の三業に表されるべきものであると主張したのである。いわゆる「願生帰命説」及び「三業帰命説」である。『帰命弁』の所説については道粹（一七一三～一七六四）や僧樸（一七一九～一七六二）といった当時の学僧が意見や疑義を呈する一幕もあったのだが、ついに宝

曆十四年の正月には『帰命弁』が開版されるに至っている。開版にあたっては先ほどの道粹が序を認めていることから、一時は本書の内容に疑義を呈した道粹も最終的にはその内容を認め、あるいはそれ以上問題とはしなかったようである。しかし、『願生帰命弁』の刊行以後、やはりその内容は物議を醸し、ついには学林を中心に功存の所説を奉じる新義派と、在野を中心に功存の主張に反論する古義派というように、教団を二分する大法論へと発展していったのである。また、『帰命弁』に対しては多くの論難書が著されて論戦が繰り広げられていったのであるが、その論戦に加わった面々は真宗本派のみならず、他派の学僧までもが含まれており、この論争が教団内の問題にとどまるものではなかったことが窺われる。

さて、今はその法論の顛末を事細かに述べていくことが主題ではなく、「タスケタマヘ」および「タノム」という語がそこどのように解釈されていったのかを中心にみていくことを目的としている。そこで話をこの法論の発端の部分に戻すと、先にも述べたように、もとは龍養の邪義に対して功存が著した『帰命弁』の内容が物議を醸したことで問題となったわけである。龍養の一件については『龍養異解始末』なるものにまとめられているが、本書は小部のもので、実際に龍養本人がいかなる説を主張したのかということは詳らかに窺い知れない。中井玄道氏も『龍養異解始末』における龍養の主張に関する記事について、

無帰命とは機受の領解を論ぜぬものでなければならぬが、龍養が果たして機受の領解を無視したか何

うかは、これだけの記事では甚だ明瞭でないが、併し当時龍養の唱うる所が越前に於いて旧来の信仰を動揺せしめたこと、及び当時の学者が一般にこれ無帰命の邪義と認めたことは事実である。

と述べ、龍養の主張については甚だ不明瞭ではありながらも、その主張がやはり無帰命安心に類するものであったことを指摘している。

さて、龍養の主張についてその正確な内容は知り得ないわけであるが、今問題とする所は、それに対して功存が唱えた願生帰命説及び三業帰命説であり、これらの主張がなされた『帰命弁』の内容をこそ、まずは正確に把握していかなければならない。そこでまず三業惑乱に関する先行研究に目を向けると、功存の所説について考究されたものが多く存在する。ここでは概して『帰命弁』で主張された願生帰命説および三業帰命説の問題点が指摘され、また大瀛師の著した『横超直道金剛鉈』（以下、本文中では『金剛鉈』と略す）の所説が功存の邪説に対する正当教学の鑑たるものとして評価されている。このように、先行研究では『帰命弁』の問題点の指摘と、大瀛師の『金剛鉈』による邪説の論破ということが中心に論じられてきたわけであるが、上にも少し触れたように、実際には三業惑乱とは『帰命弁』の刊行以来、宝厳師（生没年未詳）著『興復記』『帰命本願訣』、大麟師（生没年未詳）著『真宗安心正偽編』等をはじめ、『帰命弁』に対する多くの論難書が著され、またそれらに対しては三業派の学僧から、玄仗（一七三八～一七九一）著『弾妄釈義篇』、崇廓（一七二九～一七八六）著『傍観正偽篇』等が著されて激しい論争となつて

いる。つまり、法論の発端の書物である『帰命弁』と、その邪説を破して正当教学を主張した大瀛師の『金剛鉅』との内容を押さえることのみでは、いまだ三業惑乱という論争の全貌を把握したことにはならないのである。ただし、それら論難書をはじめとする関係文献だけでも数十冊に上り、加えてそれらの大半が未翻刻で、また中には入手困難なものも存するため、本論文においてそれらの内容を網羅的に紹介し検討することはかなわない。

しかし、そもそも法論の発端の書物である功存の『帰命弁』でさえこれまでに翻刻された機会は滅多になく、三業惑乱とはその知名度に比して、『帰命弁』をはじめとする関係典籍の翻刻研究や内容考察はいまだ不十分な状態であるといえる。そのような状況の中、近年、『帰命弁』の本文翻刻が発表され、本文の確認が容易となった。そこでまず『帰命弁』本文の内容と構成とを確認しながら、そこにおいて「タスケタマヘ」および「タノム」の語がどのように解釈されているのかを確認したい。そして、従来であればその内容と大瀛師の『金剛鉅』の所説とが対照されることが多かったわけであるが、先に述べたように、三業惑乱においては『帰命弁』の発刊を契機として多くの論難書が著されたことでその論争が激化していたという経緯がある。資料的な問題もあり、現時点でその論争の過程を詳述することができないことは先に述べた通りであるが、そこで本論文ではそれら論難書の嚆矢である宝嚴の『興復記』の内容を検討し、『帰命弁』の所説に対する論難書のその嚆矢たるものにおいて、『帰命弁』の所説の何が問題とされ、い

かなる論理を以て『帰命弁』の所説に反駁が試みられたのかを考察したい。それではまず、以下に功存の『帰命弁』の所説をみていきたい。

第二項 『願生帰命弁』について

まずは『帰命弁』の内容についてであるが、そこで問題とされる願生帰命説および三業帰命説について、これらの説の萌芽は功存以前の諸学僧の書物にも散見されることは既に指摘されるところである⁵⁰。しかし、三業惑乱においてはやはりこの『帰命弁』こそが三業派の主張の根幹をなした書物であり、まずはこの『帰命弁』に展開される主義主張を知ることが必要不可欠である。

それではまず『帰命弁』の構成についてふれておくと、その中は六門に分けられている。すなわち、①「先釈名義」②「正挙相状」③「通弁道理」④「明出文証」⑤「因引例証」⑥「広通妨難」の六である。これら六門の内容をみると、前三門では願生帰命説・三業帰命説についてその論理が説明されており、

後半の三門ではその文証と例証とを挙げ、あるいは他からの論難に対しては反駁をなしている。そこで今は、『帰命弁』の主張の中心である前三門について、特に「タスケタマヘ」及び「タノム」の解釈にかかわる部分の内容を確認していききたい。

はじめに、第一門「先釈名義」では「弥陀ヲタノム」ということについて、

今、ワガ宗ニ伝フル弥陀ヲタノムトイフコトハ、本願ノ三信ヲ統括シテ近ク六字ノ名号ナルコトヲ示シ、三信即一ノ欲生ノ一心開發ヲアラハシタマフスガタト見ヘタリ。

と述べられ、「弥陀ヲタノム」とは「三信即一ノ欲生ノ一心開發ヲアラハシタマフスガタ」であるとされる。またこの「三信即一ノ欲生ノ一心開發」という義については、続いて『願々鈔』の「彼国ニ生マルル信心歓喜ノ念仏衆生、一念欲生ノキザミニ正定聚ニ住ス」⁵⁾という一文がその文証として引かれており、この『願々鈔』の文は三業派の各人の書にも頻繁に用いられ、その主張の根拠とされている点からも重要である。そしてまた『帰命弁』ではこの「タノム」の語について、

タノムトイヘバトテ、頼・憑・恃・怙等ノ字ヲモテ解スベカラズ。ソノ頼字ハタノミニスルコトナリ。憑ハヨリカヽルナドノコヽロナリ。今ノタノムトイフハ、願文ノ欲生我国、成就ノ文ノ願生彼国ト説キタマヘル、如実ノ欲ト願トノオモムキナリ。

として、今問題にしている「タノム」は「頼」（タノミニスル）や「憑」（ヨリカカル）の字義をあてるも

のではなく、願文と成就文とに根拠を置いた「如実ノ欲ト願トノオモムキ」であると述べられている。またその「如実ノ欲ト願トノオモムキ」については、続いて「最初帰命一念開發ノスガタナリ」』として、つまり「タノム」とは一念開發の際の帰命を表すものであり、すなわち欲生（願生）帰命をあらわす言葉が「タノム」であると解釈されている。またこの後には、

然ルニ異解者流、偏ニ頼ノ字ノ訓ニテタノミニスルコトナリトテ、三業ニ亘リタスケタマヘトタノム
コトヲ、怨ノゴトクキラヒニクメリ。コレ大イニ宗教ニ違背ス。

と述べ、異解者（龍養）への批判を通して、「タノム」とは「頼ノ字ノ訓」ではないこと、そして、「三業ニ亘リタスケタマヘトタノム」ことこそ本宗教であるという三業帰命説を主張し、あるいは続いてこの「タスケタマヘ」とは「求念」の義であることを述べている。また『帰命弁』では「タノム」ということについて、「タノムコ、ロモワレトオコラヌ」³⁰とも述べられ、願生帰命とはいってもただ自らが願求していくのではないといった趣旨の記述も見えるのだが、先にみたように、一念開發の際にはみずからの三業に表して帰命すべきであるといった、一念開發に衆生の造作が拘わるとする主張がなされることはやはり宗義上問題があると言わざるを得ない。

さて、この第一門「先釈名義」の終わりに「タノム」の語義に関する問答が設けられている。その問いとは、「タノム」と「ネガフ」という言葉には違いがあるのかというものであり、これに答えて、「ネガフ」

ということは対象となる相手がおらず自心の中で独り望むことも「ネガフ」というが、今この「タノム」とは阿弥陀仏を所対所向に願うことをいうのであるとその語義の違いについて述べられている。

以上のように、まず第一門「先釈名義」では、「タスケタマヘ」及び「タノム」の語を中心にしてその名義が釈され、「タノム」とは願生帰命による「帰命一念開発ノスガタ」であり、また「三業二亘リタスケタマヘタノム」という三業帰命こそが真宗の正義であると主張されている。

次に第二門「正挙相状」についてみると、この一段は次の一文から始められている。すなわち、
正シク相状ヲ挙グトハ、モト論偈初行ノ三念門ノスガタ、他力安心ノ標相ナリ。

というものである。「論偈初行」とはいうまでもなく、天親の『浄土論』の「世尊我一心帰^ニ命^{シタテマツリテ} 尽^ニ十方無礙光如来^ニ 願^ズ 生^{セント} 安樂国^ニ」のことであり、「三念門」とは『浄土論』所説の、「礼拝」「讃歎」「作願」「觀察」「廻向」の五念門のうち「礼拝」「讃歎」「作願」の三を指し、これは曇鸞の『往生論註』に『浄土論』の先の文を釈して、「第一行四句相含^ニ 有^{ミテ} 三三念門^ニ」と示されるものである。このように、まずはその三念門こそが「他力安心ノ標相」であると示され、続いて、

然バ、善知識ノ教ニマカセ、身業仏ニ向カヒ、合掌敬礼シテ口業ニ阿弥陀如来、ワガ一大事ノ後生タスケタマヘト白シ、心ニ念ズルコト口業ノゴトク、カカル出離ノ縁ナキモノヲタスケタマヘト一心ニ帰命スルトキ、御タスケ一定ト信ジテ疑ヒナキヲコソ、今ノ帰命ノスガタトハイフベシ。

として、一念帰命の相は三念門としてあらわれ、身口意の三業に亘って「タスケタマヘト一心二帰命スル」という三業帰命説が主張されている。またこの三業帰命については、信と行とが融じた「信行融即ノ相」^三であるとしてされており、この「信行融即」という名目については宝厳師の『興復記』において批判の対象となっていることから後述する。

このように、「タスケタマヘトタノム」とは三業に表して帰命することをあらわしたものであることが主張されており、続いて異解者（龍養）に対しては、龍養が主張する「ア、ト信ズルバカリ」とは「決定恒時ノ信相」であり、ここでは一念帰命の欲生が捨てられていると批判するとともに、「タスケタマヘトタノム」という「一念発起ノ帰命願生」こそがまずもって重要であるとして、決定の一念には願生帰命が欠くべからざるものであることが主張されている。

以上、第二の「正挙相状」においては『浄土論』の願生偈の文を根拠としながら、「タスケタマヘトタノム」という願生帰命のその相状は身口意の三業に亘って表されるべきものであるという三業帰命説が強く主張され、異解者龍養の所説にはその「一念発起ノ帰命願生」が欠落していることが指摘されていた。最後に、第三門「通弁道理」についてみておくと、まずはじめに^三、

凡ソ帰仏ノ法ハ三業帰敬ヲ用ルモノ、コレ通方ノ理ナリ。

として、三業帰命は通方に則ったものであることが述べられている。その上で^三、

蓋シ惟バ、一切ノ仏法ソノ發軔ヲ論ズルニ、事アリ、理アリ、解アリ、行アリ。天台・華嚴ノゴトキ、マズソノ理・解ヲ貴ム。真言・浄土ノゴトキ、マズソノ事・行ヲ首トス。

として、本宗においては「事・行」を首とすることが述べられ、三業帰命は、事・行を本とする本宗の宗義にかなうものであることが主張されている。

続いてまた「機法和合」の義を示すとして、「火」と「薪」の譬をかりて説明している。すなわち¹⁹⁴、ソノ機ノ生質ハ十方衆生コレ薪ノゴトク、ソノ法ハ阿弥陀仏コレ火ノゴトク、

として、機を薪、法を火に譬えた上で、薪に火が点くのはその薪の先の硫黄が発燭するからであるとし、今シバラク喩フルニ、硫黄ハ意業ノゴトク、木片ハ身・口業ノゴトシ。木片イマダ燃ヘオハラザルニ火スデニ発スルハ、タスケタマヘトオモフコ、ロノ一念オコル刻ミ、ハヤ摂シタマフトノタマフニ喩フベシ¹⁹⁵。

と述べ、意業である「タスケタマヘ」の一念に機法が和合するのだと主張されている。そして、異解者の説については¹⁹⁶、

然ニ近来ノ異解ノゴトキハ、タダ法体ノミヲ語ル。カノ薪ノ大火ニ周匝セラルル一辺ニシテ、却リテ機法趣入ノ法方ヲソシレリ。

と述べ、異解者はただ法体のみを語り、意業の「タスケタマヘ」の一念を疎かにしていると批難している。

また異解者が「ア、ト信ズルバカリ」と主張していることについては、異解者の理解には「タスケタマヘトタノム」という意業の一念が捨てられており、その一念が欠落したこのような理解は「十劫秘事」に同ずるものであると難じている。そして、本段の最後ではまた異解者について、

彼モマタ往生ヲ所期トスレバ、ヨモヤ仏タスケタマヘトオモヒシコ、ロノ絶ヘテ一念モナキニハアラザルベシ。

として、いかに異解者といえども浄土願生者である限り「仏タスケタマヘ」の一念はあつたであらうとしながらも、「正教ヲ謗リ祖門ノ和合僧ヲ破スル」という異解者の咎は極めて重いものであると断じている。

以上のように、本段「通弁道理」においては、三業帰命は通方の理であることを弁じ、また機法和合の義を譬喩を以て説き示すことで、「ア、ト信ズルバカリ」という異解者の主張には意業による「タスケタマヘトタノム」という一念が欠落していると批判している。

さてここまで『帰命弁』について、「先釈名義」「正挙相状」「通弁道理」の三門の内容を中心に、功存の主張、とりわけ「タノム」「タスケタマヘ」の語の解釈を中心に確認した。『帰命弁』にみられる願生帰命説・三業帰命説については諸先行研究においても言及されてきたが、未だ本文研究が十分になされていないという現状に鑑みて、「弥陀ヲタノム」とは「三信即一ノ欲生ノ一心開發ヲアラワシタマフスガタ」

であり、「タスケタマヘトタノム」という帰命の相状は必ず三業に亘って表されるべきものであるとする功存の基本的理解について、先般刊行された本文翻刻に基づきながらその内容を窺った。

第三項 『興復記』について

前項では功存の『帰命弁』における「タスケタマヘ」及び「タノム」の語の解釈を確認したが、次に『帰命弁』へ論難の第一矢を放った宝厳師の『興復記』の内容についてみていきたい。まずは『興復記』の著者である宝厳師について少し説明を加えておくと、同師は真宗大谷派の学僧であり、讃岐西法寺の住職であった。十代の頃より熱心に教学を研鑽し、天明四年（一七八四）には大谷派の安居で『入阿毘達磨論』を講じるに至っている。また、功存の『帰命弁』が刊行されるや、その論難書の嚆矢たる『興復記』を安永十年（一七八一）に著し、これに続く書として天明八年（一七八八）には『帰命本願訣』を刊行している。

それでは『興復記』の内容についてみていくと、『興復記』においてその紙数の大半が費やされているのは、先ほど確認した『帰命弁』の前三門（①「先釈名義」②「正挙相状」③「通弁道理」）の内容に対する反論である。今ここでも、その反論を中心にその内容を確認し、とりわけ「タノム」「タスケタマヘ」がどのように解釈されているのかを把握したい。

まず『興復記』の序では『帰命弁』の所説について、「三業帰命ヲ建立シテコレヲ弥陀ヲタノムノ義トセリ」として、宝厳師の批判の中心は『帰命弁』において「タノム」の語が三業帰命をあらわすものであるとされている点にあることが述べられる。そして本論は『帰命弁』第一門「先釈名義」への反論からはじまるわけであるが、まず『帰命弁』「先釈名義」では三信即一の欲生を以て「タノム一心ノスガタ」とされていることについて、「高祖ハ三信ヲ信樂ニスベテ一心ト判ジタマヘリ」として、親鸞は三心を欲生ではなく信樂におさめていることを確認し、「御文章」の「一心一向ニ弥陀ニ帰命スルヲモテ願ヲ信樂スル体トス」を文証として、弥陀に帰命する、つまり「弥陀ヲタノム」とは信樂の義であることを主張している。その上で、「祖師聖人・蓮如上人ノ御コトバニ欲生ヲタノム一心トシタマヘル文アリヤ」というように、親鸞・蓮如の上には欲生を「タノム一心」と解した文がないことを指摘して、功存の欲生帰命説を難じている。

それでは宝厳師自身は「タノム」の名義をどのように釈すのかというと、

ソレ淨土真宗ニワイテ弥陀ヲタノムトイフ義ハスナハチコレ信ズル義ナリ。コヽヲモテ弥陀ノ本誓・
釈迦ノ金言・諸仏ノ証誠・七祖ノ伝灯、タゞコノ一句ニアリ。凡ソコノタノムトイフハアテニスル処
アリテ、ソレヲチカラトシ、ヨリモタレテ不定ニオモフ意ナキ、コレヲタノムト名ヅク。

と述べ、「タノム」とは「信」の義であり、「アテニスル」「ヨリモタレル」ことであるとしている。また、
「タノム」が「アテニスル」「ヨリモタレル」の意である根拠として、古歌や『源氏物語』等にもそのよ
うな用法の実例があるとし、また『戦国策』等では「信」の字が「頼」「憑」のように「タノム」と訓じ
られる語と同義として用いられていることから、「信」の和訓としても「タノム」が適当であるとしてい
る。さらにまた、親鸞もそのような「信〓タノム」の用法を承けているとして、実際に「和讃」等に用い
られる「タノム」の例は全て「アテニスル」「ヨリモタレル」の意であることを指摘して、「たのむ」とは
欲生の義ではなく信樂の義にあたることを強調している。

さて、『興復記』ではここで一つの問答が設けられている。その問いとは、「御文章」においてただ「弥
陀ヲタノム」というところもあれば、「後生タスケタマヘトタノム」というところもあるが、この文意に
違いはあるのかという問いである。これについて宝厳師は、「弥陀ヲタノム」と「後生タスケタマヘトタ
ノム」という表現には総別の異なりがあると答えている。すなわちまず「弥陀ヲタノム」を「総」として、

弥陀ヲタノムト云ハ、信樂開發ノ一念ヨリ臨終一念ノタマデ憶念ノ心ツネナルスガタヲ総ジテアラハ

シタマヘル御コトバナリ。

と述べ、これは信の一念より臨終の一念まで信心が相續していくすがたを表現したものであるとしている。一方で「後生タスケタマヘトタノム」とは「別」にあたるとして、

後生タスケタマヘト云ハコレ一念帰命ノスガタヲ別シテシタマヘル御辞ナリ。

と述べ、「タスケタマヘトタノム」という場合は、まさに信の一念それを表したものであるとしている。宝厳師は総別の違いをこのように説明した上で、「弥陀ヲタノム」も「後生タスケタマヘトタノム」も、つまり「総」も「別」も共に信心のすがたであることを主張している。

このように宝厳師はまず、「弥陀ヲタノム」とは信樂をあらわす語であることを明らかにし、「タノム」も「タスケタマヘ」も信心のすがたであることを指摘することで、功存の願生帰命説を批判している。

さて、これに続いて三業帰命説についても批判が加えられるのだが、ただしその際に宝厳師が「信」とは「三業ノ中ニハ意業ニ属スル」という理解を示していることには注意を要する。すなわち同師は功存の三業帰命説を破するにあたって、

御文ノ中ニハ意業ニツイテ意ニタスケタマヘトモ、又タスケタマヘトオモフ意トモ示シタマヘドモ、一箇処モクチニトモ詞ニトモ身ニモトモノタマハズ。(中略)詮スル所ハ心ノ決定スル安心ノ一途ニシテ、身語ノ事相ニカカハルコトニアラズ。

と述べ、先ほど「一念帰命ノスガタ」と述べたその「タスケタマヘ」とは意業に属するものであつて、身口の二業には亘らないとしている。つまり、『興復記』では功存の三業帰命説を対破するにあたり、一念帰命は三業のいずれにも表さないとするのではなく、「タスケタマヘ」という一念帰命は意業に属するのであり、身口の二業に亘るものではないと主張されているのである。このように、信とは意業であり、一念帰命の際には「タスケタマヘトタノム」という信、つまり意業のみが存し、帰命の相は身口の二業には亘るべきものではないというのが宝蔵師の理解であつた^と。本段の終わりに^も、

身ニモアラハシ、口ニモタノメトオシフルハ大ナル誤リナリ。

と述べ、帰命の相が身口二業に亘ることは否定するが、意業について否定されることはない。

以上のように、『帰命弁』第一門「先釈名義」の内容に対する『興復記』の反論では、「弥陀ヲタノム」とは信樂の義であることが強調され、「弥陀ヲタノム」「後生タスケタマヘトタノム」について総別の違いをみながらも、それらは共に信心をあらわす言葉であることが述べられていた。また三業帰命説については、一念帰命のすがたが三業に亘つて表されるものではないとしながらも、信を意業に配し、一念帰命の相は身口の二業には亘らないものの、信である意業は存するのであるという理解が示されていた。

さて次に、『帰命弁』第二門「正挙相状」に対する反論の内容についてみていきたい。まず『帰命弁』に三業帰命の文証として『浄土論』偈文の冒頭四句が挙げられていることに對して、『浄土論』はその内

容が三經に通じるものであるので、『往生要集』は『觀經』のここから五念門を行者の所修とし、『入出二門偈頌』は『大經』のここから五念門を法藏菩薩所修の行として、

シカレバコノ五念門ハ觀經ノ意ナレバ、マタク他力ノ正業ニアラズ。大經ノ意ナレバ、マタク行者ノ所修ニアラズ。^{*360}

と述べ、このような五念門の内の三念門が一念歸命の相として行者の三業に配されていくことはありえないことを指摘している。そして、「高僧和讃」に「尽十方無碍光仏 一心に歸命するをこそ 天親論主のみことには 願作仏心とのべたまへ」^{*361}とあり、これに続く和讃ではこの心を「利他眞實の信心なり」と結ばれていることから、かの偈は大信の相を述べたものであることは明らかであると指摘している。

このように、『浄土論』の偈は功存の主張するような三業歸命説の文証とは成りえないことを述べ、これに加えて^{*362}、

今コノ所立ノ如ク三業ヲ表シテ弥陀ヲタノムベキ旨ヲ明スコト、正依ノ三經ナラビニ七祖・我祖ノ判釈等ヒロシトイヘドモ、ソノ中ニ一箇処モアルコトナシ。

として、そもそも三業歸命というような説示は三經七祖や親鸞の文釈の上には全く確認出来ないことを指摘している。^{*363}

続いて、『歸命弁』に「タゞ一心ニ阿弥陀如来後生タスケタマヘトタノム一念ノトキ、仏ノ御タスケ一

「定ト信ズルヲ本トスルナリ」とあることに對して、本とは末に對する言葉であり、信じることを本とするならば三業に表してたのむことは末となり、一念歸命の際に三業に表してたのむという義は成り立ち得ないとして『歸命弁』の論理矛盾を突き、さらに『歸命弁』ではそこに「信行融即」という名目を立てて三業歸命を説明していることについて、確かに信と行とは共に名号を体としているものの、その相については各別であり、それ故「信行融即」などという名目は未だかつて聞いたことがなく、『歸命弁』の所説は珍名目の新立であると厳しく批難している。

このように、『歸命弁』第二門「正挙相狀」の内容に對する『興復記』の反論では、三業歸命説の有力な文証とされる『淨土論』冒頭の四句をはじめ、『歸命弁』で三業歸命の相狀を示すものとして挙げられていた聖教の文について、それらが三業歸命の文証とは成り得ないことが述べられ、また『歸命弁』に立てられる「信行融即」という名目の内容について批判されていた。総じて言えば、『歸命弁』において、三業に表して「タスケタマヘトタノム」とされる三業歸命の相狀について、それを根拠付ける文証理証等が甚だ不的確であることが指摘されているといえる。

最後に、『歸命弁』第三門「通弁道理」の所説に對する『興復記』の反論をみておくと、まず『歸命弁』「通弁道理」の冒頭では先に確認したように、「凡ソ歸仏ノ法ハ三業歸敬ヲ用ルモノ、コレ通方ノ理ナリ」と述べられ、三業歸命は通方の理であるとされるが、これについて『興復記』では、「信樂開發已後」の

三業帰敬であれば認めるが、信樂開發の一念に三業帰敬があるとするとは認められないと述べられている[※]。また、『帰命弁』に「真言・浄土ノゴトキ、マズソノ事・行ヲ首トス」とあることについては、「首」とは「尾」に対する語であり、「事・行」を首とするのであればおのずと「理・解」が「尾」となるはずであるが、そもそもまず一念發起は「信」であり「行」ではないことを指摘し、さらに『経』には信を得る者を「廣大勝解者」[※]等と示されていることから、真宗においては「解」は「信」に属するものであることを述べ、『帰命弁』に「まずその事・行を首とす」とあることは、信心を本とする真宗の宗義に反しているとは指摘している。また『帰命弁』のこのような所説は、先にも述べた「信行融即」という名目とその理解に基づくものであるとして、「コレ信行融即ノ新名目ヨリ起ル過失ナリ」[※]と、あらためてこの名目について批判している。

さて、『帰命弁』では火と薪の譬喩を借り、「タスケタマヘ」という願求の念によって機法が和合するところが主張されていたが、『興復記』では、『帰命弁』の「タスケタマヘ」の解釈や願生帰命説・三業帰命説は文証理証が不的確であることを既に指摘したとして、その成り立ちえない願生帰命説・三業帰命説をあらわそうとするこの譬喩はもう意味を持たないものであると述べ[※]、これには批判すら加えずに反論を終えている。

以上、『帰命弁』第三門「通弁道理」に対する『興復記』における反論は、三業帰命は通途においても

道理であるとする『帰命弁』の主張について、仏に対して三業を以て帰敬するということが自体は信樂開發以後であれば認め得ることであるとしながらも、信樂開發の一念に三業に表して「タスケタマヘトタノム」ということは認められないことを述べ、また『帰命弁』に本宗を「事・行ヲ首トス」とすることについても、信心を本とする本宗においてそのような義は成り立ち得ないことを指摘している。そして、『帰命弁』の主張の根底にある「信行融即」という理解をあらためて批判し、『帰命弁』に示される譬喩についても、そもそも功存の主張の根本論理に問題があることから、それについての譬喩は既に意味を持たず、批判の対象にすらならないとしている。

さてここまで、功存の『帰命弁』において願生帰命説及び三業帰命説がどのような論理を以て主張され、そこで「タノム」「タスケタマヘ」の語がどのように解釈されてきたのか、あるいはそれに対して宝厳師の『興復記』ではどのような批判が展開されたのかを考察してきた。その主張と批判との中心は、『帰命弁』では「タスケタマヘトタノム」とは「三信即一ノ欲生ノ一心開發ヲアラワシタマフスガタ」であり願の義である（願生帰命説）とされ、その一念帰命は三業に表されるべきものである（三業帰命説）と主張されたことに対し、『興復記』ではそれを根拠のない臆説であると喝破して、「タノム」について信樂説を主張し、「タノム」とは「アテニスル」「ヨリモタレル」の義であり、また「弥陀ヲタノム」と「後生タスケタマヘトタノム」とには総別の異なりはありながらも、いずれも「信心ノスガタ」であるとして、「タ

ノム」「タスケタマヘ」とは共に信樂をあらわす語であると反論がなされていた。この他にも信行融即の名目や、三業帰命ということの通途における扱いなども論点とされていたが、両者の主張の対立の根本は、やはり「タスケタマヘ」及び「タノム」の語についての解釈の相違であつたといえる。

このように、功存の主張する願生帰命説・三業帰命説に対し、その論難書の嚆矢である『興復記』を著した宝厳師はそこに徹底的に批判を展開していったわけであるが、しかしまた、同師は「タノム」「タスケタマヘ」を信をあらわす言葉としながらも、その信を意業に配する理解を示していることは先に指摘した通りであり、この点には宗学上問題があると言わざるを得ない。故に大原性実氏は宝厳師を評して、

蓋し彼は三業帰命を嫌いて身口の表相を斥けんとせる余り、反つて「意業の信」ということを強調する結果となり、「意業づのり」の陥穽に墮することとなり、所謂角をためて牛を殺すの類となつたのであつて、これは宝厳のため、惜しみても余りある次第といわねばならぬ。

と述べ、宝厳師が功存の三業帰命説を斥けんとしたその志には評価を与えながらも、その主張内容には問題が存していたことを指摘している。功存の願生帰命説ならびに三業帰命説に教義上の問題があつたことはもちろんであるが、そこに論難を加えた宝厳師にもまたその教義理解において問題が存したわけである。事実、宝厳師は自身のこのような教義理解のために、享和三年（一八〇三）に学寮より異義を問われ、言説を改めて回心状を出すに至っている。

さて、従来、三業惑乱についてみていく際、『帰命弁』と大瀛師の『金剛鉈』とが比較されることが多い中、本論文ではまず論争の発端の書である『帰命弁』における主張を確認し、その論難書の嚆矢である『興復記』の所説をみていくことで論争最初期の様子を確認した。ここでは「タスケタマヘ」及び「タノム」の解釈が論争の中心となっており、また宝嚴師においては功存の所説を破しながらも、信を意業に配するという理解が示されていた。こうして、『帰命弁』の発刊とそれに対する論難書の制作を契機として論争は激化していくのであるが、先にも述べたように今はそれらの書物の交わし合いの様子を詳説することが目的ではなく、また資料的にも十分ではない。ただし、三業惑乱において「タスケタマヘ」及び「タノム」がどのように解釈されていたのかを考察するには、『帰命弁』と『金剛鉈』との対比のみではなく、諸論難書による論争にも目を向けるべきであり、それら論難書の嚆矢という位置づけから宝嚴師の『興復記』を取り上げて考察を試みた次第である。

第四項 『横超直道金剛鉈』について

惑乱期に教学の正義を判じ、論争にピリオドを打ったとして先行研究においても常に顕彰されるのが大瀧師の『金剛鉈』である。先行研究において『帰命弁』と『金剛鉈』とが常に対比されてきたことも、それはやはり本書がそれほど重要な位置付けにあることを示すものに他ならない。前項までは、従来の『帰命弁』と『金剛鉈』との対比という見方ではなく、『帰命弁』とその論難書の嚆矢である『興復記』とをとりあげ、論争初期の様子について考察を試みたわけであるが、次にこの『金剛鉈』の内容を窺っておくことは、本書の位置づけの上からもやはり大変重要である。ただし、本書の所説については先行研究により既に多くの考察がなされており、ここで再びその内容を論じることとは屋上屋を架すことにもなりかねない。今はその主張の中心と、とりわけ「タノム」「タスケタマヘ」の語の解釈についてその内容を検討していきたい。

さて、『金剛鉈』の著者大瀧師はいわゆる芸轍の筆頭格であり、苅園学派の祖たる人物である。功存が主張する願生帰命説・三業帰命説、あるいはその説を承けた第七代能化である智洞（一七三六～一八〇五）の主張に対して『浄土真宗金剛鉈』を著し、その後これに改訂を加え、『横超直道金剛鉈』として出版し

ている。大瀛師は結核を患いながらも古義派の旗手として、京都二条庁への出向や、江戸における智洞との対論等、獅子奮迅のはたらきをみせ、主著『金剛鉤』は惑乱期における破邪顕正の書としてあまりにも有名である。それでは以下に『金剛鉤』についてその主張の中心と、「タスケタマヘ」及び「タノム」の語の解釈についてみていきたい。

まず『金剛鉤』では、『帰命弁』で本願の三心が欲生におさまるとされることについて、

三心仏ニ在リテハ互融ストイヘドモ、コレヲ以テ機受安心ヲ概論スベカラズ。若シ機受唯一信樂ナレバ、三心自ラ此中ニ円具ス。信ハ唯法体ヲ全領シテ毫モ機功ヲ容ザルガ故也。之ヲ除キテ外ハ機失ヲ免カレズ。

として、三心は仏辺では互融するが、機受においては信樂一心であることを述べ、また、

他力ノ宗旨ハ三心全ク是仏徳ニシテ、機ノ造修ニ非ズ。仏ソノ徳ヲ全ジテコレヲ六字ノ名号トナシテ衆生ニ回施シタマフ。ソノ名号ノ義ヲ弥陀如来ノ眞實信心ト云リ。行者コレヲ聞得テ是ノ如ク決定シテ少モ疑心ナケレバ、是仏心ヲ全領セルモノナル故ニ、コレヲ弥陀智願ノ回向ノ信樂トモ、廣大無礙ノ一心トモ、他力眞実ノ信心トモ云リ。タノム一念トハ此ノ信樂開發ノ初念ヲイフ。此ハ報土眞因決定セル時剋ノ極促ヲ指定センガ為ニ一念ト云ノミ。

と述べ、三心は全て仏徳であり、それを名号として仏が衆生に回施したもうたものを衆生が領受するので

あるから、これを他力回向の信樂というのでありとし、そして「タノム一念」とは「信樂開發ノ初念ヲイフ」として、『帰命弁』では「三信即一ノ欲生ノ一心開發ヲアラハシタマフスガタ」とされた「タノム」の語を、信樂に配して解釈されている。

このように、三心は機受においては信樂であるということが徹底され、また「法体ヲ全領シテ毫モ機功ヲ容ザル」という内容は、開發の一念には三業に表して帰命すべきとする功存の三業帰命説を真つ向から否定するものである。またその願生帰命説・三業帰命説については、

帰命ヲ機ノ發願トシテ信樂具三ノ旨ヲ廢スル者ハ、若ハ唯意業ニモアレ、若ハ身口羯磨ニモアレ、（中略）願力回向ノ意ニ背テ自ラ發願回向スル者ナリ。何ゾ他力ノ真帰命トセンヤ。

と述べ、意業のみ、あるいは三業を以てする帰命とは、それはいずれも自力の分となることを指摘している。また前項で『興復記』においては信が意業とされていることを指摘したが、信を意業に配するという理解については、「其意業何ゾ自力ニ非ンヤ」と述べ、意業の信は自力であるとし、そのような信は「信受ト云モ如実ノ信ニハ非ズ」と述べ、不如実の信であると断じている。

さて、本書では「タノム」を信樂をあらわす言葉として解釈していることは既に述べたが、また本書では「タノム」の語について、『古事記』の中で「信」の字に「タノム」という仮名が付されていることを指摘し、「タノム」の語は「信」の和訓として古くから用いられていることを述べている。

それでは次に「タスケタマヘ」の語については、この語を「願求ノ心相トセンカ」「信順ノ心相トセンカ」⁵²と問いを立てた上で、宗祖親鸞は他力廻向の信心を以て宗要としているのであるから、機受の安心の上では「タスケタマヘトノ教語ハ理トシテ自力ノ願心ニハ非ズ」⁵³と述べ、また「行者努力ノ願心ヲ要須シタマフモノナラバ祖師御相伝ノ一途ニ戻ル」⁵⁴として、「タスケタマヘ」とは願求の心相ではなく信順の心相であると結論付け、加えて「タスケタマヘトタノム」についても「信心無疑ノ相」⁵⁵であると示している。また、先にも指摘したように、大瀛師は三心は機受においては信樂であることを一貫して主張し、「タスケタマヘ」とはその他力廻向の信樂の上で発せられるものであつて、これは未決定位の者が救いを請い求めて発するものではないと指摘している。

さて、前項でも確認したように、新義派と古義派との対立点とは、「タノム」「タスケタマヘ」を願求の義とするのか、信順の義とするのかというところにあつた。そこで『金剛錚』では「タノム」を機受の信樂をあらわす語とし、「タスケタマヘ」もまた信順の義であることを指摘することで、功存が三心を欲生におさめて「タスケタマヘトタノム」を願求の意であると主張した願生帰命説に反論している。また大瀛師は、三心は全く「機ノ造修ニ非ズ」⁵⁶と述べ、仏辺成就の三心を他力廻向の信心として領受するばかりであるので、如実の信は衆生の意業に拘わるものではなく、それ故、三業に表して帰命すべきという三業帰命説はまずもって成り立ち得ないということを指摘している。

以上、概略的にはあるが、『金剛錚』にみられる大瀛師の主張を確認した。さて、三業惑乱における新義派と古義派との論争は、最終的に幕府の裁定を仰ぐことで決着をみたのだが、そこで正義とされたのは古義派の主張、つまり今みてきた大瀛師の所説がそれであり、「タノム」「タスケタマヘ」は願求の義ではなく、信を表す語であると解釈することが正義であるという結論に至ったのである。

本節では蓮如使用の「タノム」及び「タスケタマヘ」の語について、三業惑乱を取り上げてその論争の一端を考察した。すなわち、「タノム」「タスケタマヘ」が『帰命弁』において具体的にどのような解釈されたことよって論争となっていたのか、また『帰命弁』に対する論難書の嚆矢である『興復記』を取り上げて、論争初期の様子とはいかなるものであったのか、そして正義を主張した『金剛錚』の所説について確認した。

第二節 三業惑乱以後にみられる論争

第一項 占部観順師の所説をめぐる論争

本節では、三業惑乱以降にみられる、「タスケタマヘ」の解釈をめぐる論争を取り上げたい。まず本項では大谷派の占部観順師（一八二四―一九一一）の所説をめぐる論争について考察したい。観順師は、大谷派の大坂了願寺に生まれ、生涯を通して教学の研鑽に励み、明治三十年（一八九七）には現在の大谷大学の前身である真宗大学の初代学監に就任した人物である。しかし、後にはその教義理解が異安心であるとの指摘を受け、その結果大谷派を追われ、興正派への転派を余儀なくされている。そこで、観順師が異安心との指摘を受けた教義理解とはどのようなものであったかというと、それこそが蓮如の用いた「タスケタマヘ」の語に関するものであった。すなわち観順師は「タスケタマヘ」について、本願の勅命にしたがいまかせる信順の義であるという理解を示し、これが異安心に問われたのであった。「タスケタマヘ」を信順の義とする理解、つまりこれは三業惑乱においては正義とされたものであるが、これを主張した観順師は大谷派において異安心であると糾弾されたわけである。当時大谷派ではいわゆる学寮派が「タスケタマヘ」について請求の義を正当としており、そこに信順の義を主張した観順師は学寮派より厳しい批判

を受けることとなった。当時大谷派内は学寮派が主流であり、数の面からいっても同派が大きな力を持ち、これにより観順師は真宗大学監を解任されるに至っている。またこの一件は学寮派と観順師との間の問題に止まらず、観順師の薫陶を受けた学徒を中心とした信順派が団結したことで、宗派内において請求派対信順派という対立の構図を生み出している。しかし、派内の要職の多くは学寮派が占めていたこともあり、観順師は次第に排斥され、信順派も署名活動などの手段にも打って出たようであるが、事態は政争の色合いを帯びることとなり、ついに観順師は大谷派を追われることとなったのである。

さて、この観順師の異安心調理事件の性格について畑辺初代氏は以下のような指摘をしている⁴⁰⁾。

「事件」は宗学の伝統評価をめぐる二つの潮流の対決という性格を有している。（中略）二つの潮流とは、一つは学寮派・貫練会の立場であり、それは高倉学寮の宗学の伝統は純一であり、宗学はこの先輩達の純一なる学軌に依るべきであって宗義改革者は断じて許さないとするものである。もう一つは高倉学寮の宗学の伝統は決して一貫していないので、聖教量に依って取捨選択してゆくべきであるとする立場であり、信順派・『教界時言』の立場である。

このように、観順師の主張をめぐるこの一件は、伝統宗学の立場を重んじる請求派（学寮派）と、あくまで聖教の文によって解釈してこうとする信順派との対立であると分析されている。事実ここで指摘されているように、観順師は、請求派と信順派とで主張を戦わせる際には互いに聖教の文に基づいて議論すべ

きであると呼びかけているのだが、請求派はそれに応じることなく、「タスケタマヘ」を信順とする観順師の主張をひたすら否定し続けたようである。³⁷⁾ 観順師は請求派のこのような態度について³⁸⁾、

唯命令的多数的ヲ以テ、本抛モナシ、聖教モ引カズ、タダタスケタマヘハ直ニシタガフ義ト弁ズベカラズトノ空論デハ、今後、年ヲ重ネテ筆問筆答シテモ、其結果ハ得ガタシト存候。

と述べ、聖教の文に基づくことなくこのまま議論を続けていても何も得られるものはないとし、学寮方がその数と力をたのんで強権的に圧力をかけてくることを批判している。このように観順師は聖教の文に基づいた議論をすべきであると請求派に再三申し入れたが、ついにそれが果たされることはなかったようである。

さて、観順師が「タスケタマヘ」を本願の勅命にしたがいまかせる信順の義であると主張したことは既に述べた通りであるが、学寮派が「タスケタマヘ」を請求の義とするというその主張内容についても触れておきたい。そもそも学寮派が「タスケタマヘ」を「コヒモトムル」という請求の義とする主張とは³⁹⁾、

此コヒモトムルトハ信願相對ノ願ニアラズ、シタガヒマカスルト同ジク能帰ノ信心ナルコト明カナリ。即チ前ノシタガヒマカスルノ義ヲ含ムトコロノコヒモトムルノ義ニシテ帰命ノ義相ナリ。

というものであり、「タスケタマヘ」とは「シタガヒマカスルノ義ヲ含ムトコロノコヒモトムルノ義」という解釈がなされており、これについて同じく請求派の学僧の記述をみると⁴⁰⁾、

祖師聖人は如来の勅命の機に受けられた相をお知らせなされ、蓮如上人はその勅命の受けどころの機より法に向ふて後生たすけたまへとすがり奉る相を御示し下された。是が決して勅命に順ふたすけたまへと弥陀に向い奉るとは前後の差別があるのではない。名号六字の謂われの聞開かれた一念同時に此思いが具わることじゃ。故に如来の勅命に順ひ奉りたそのままが後生たすけたまへと如来に向いたてまつるころと申すもの。

とあるのだが、そこでは「勅命に順ふたすけたまへと弥陀に向い奉るとは前後の差別があるのではない」とされ、「名号六字の謂われの聞開かれた一念同時に此思いが具わる」と主張されている。ここにおいて、「名号六字の謂われの聞開かれた一念」、つまり信の一念その時に衆生から弥陀に向かうころ（コヒモトムルノ義）も同時に存するとされている点はやはり問題があると言える。

このように大谷派内において、「タスケタマヘ」は本願の勅命にしたがう信順の義であるとする信順派と、名号のいわれを聞き開いた一念同時に衆生から弥陀に向かつて請い求むる思いが存するとする請求派との主張が対立したわけであるが、また観順師は、請求派が「タスケタマヘ」に連なる一文にしばしば見られる「阿弥陀仏ノ御袖ニヒストスガリ」という表現についても請求の義に解すること、²⁰「御文章」には「タスケタマヘ」と同様に請求の義がみられると主張したことを述べている。²¹すなわち請求派は『唯信鈔』の²²

たとへば人ありて、たかききしのしもにありてのぼることあたはざらむに、ちからつよき人、きしのうへにありてつなをおろして、このつなにとりつかせて、われきしのうえにひきのぼせむといはむに、ひく人のちからをうたがひ、つなのはからむことをあやぶみて、てをおさめてこれをとらずは、さらにきしのうえにのぼることをうべからず。ひとへにそのことばにしたがふて、たなごゝろをのべてこれをとらむには、すなわちのぼることをうべし。

という譬喩の最後にみられる、こちらから綱を手に取る姿こそ「阿弥陀仏ノ御袖ニヒシトスガリ」と相通じるものであり、これは「きつとお助け下さい」という願求の思いによるものであると主張したのである。

このような請求派の主張に対して観順師は、宗祖親鸞は『唯信鈔』のこの譬喩を一度も引用せず、『唯信鈔文意』にもこれを引いていないとして、親鸞が重用しなかった譬喩に根拠を置いてなされる請求派の主張は正当なものではないと反論している。確かに観順師の指摘するように親鸞はこの譬喩を引用していないわけであるが、そもそもこの譬喩の中心はこちらが綱に手を出した時に請求の思いがあるのか否かというところではなく、「われきしのうえにひきのぼせむ」という救いの声に対してそれを疑うのか、あるいは「ひとへにそのことばにしたがふて」いくのかという信疑の問題が中心であると思われる。その意味からしても、この譬喩と結びつけて「御文章」の「阿弥陀仏ノ御袖ニヒシトスガリ」という表現を解釈しようとした請求派の立論の仕方には筆者としても疑問を覚えるものである。³⁰⁾

このように、中には「タスケタマヘ」以外の表現についても議論が交わされる場面もあったわけであるが、この論争の中心はやはり「タスケタマヘ」の語の解釈をめぐるものであった。本派の三業惑乱では正義とされた「タスケタマヘ」を信順とみる理解が、こちら大谷派では一転異安心とされ、信順派の急先鋒であった観順師が派を追われる結果となったのである。

しかしまた、後には観順師に代表される信順派はその理解が正義であることが認められ、観順は贈講師となつてゐる。

ともかくも、ここにおいても「タスケタマヘ」を請求の義とするのか、信順の義とするのかという「タスケタマヘ」の解釈をめぐる論争が起こり、最終的には信順派が正義であるとして決着をみたわけである。

第二項 松山智光氏の主張をめぐる

「タスケタマヘ」及び「タノム」の解釈をめぐる論争としては、上に述べた三業惑乱がやはりその最た

るものとしてまずその名が挙がり、また前項で扱った占部観順師の所説をめぐる論争は、三業惑乱と比べるあまりこれまで言及される機会はなかったものの、やはり注意を払うべきものといえる。さて、それからだいぶ時代は下り、昭和三十年代のことであるが、真宗高田派の松山智光氏が『高田学報』第四十一号において「御文章批判」と題する論文の連載を始め、「御文章」による蓮如の教示は宗祖親鸞の教学に反するものであるとの主張を展開した。そこで同氏は「御文章」においてとりわけ問題となるのは「後生タスケタマヘトタノム」の語であると述べ、その内容をさらにまとめて『真宗研究』第四号に論文「蓮如の信仰・（後生たすけたまへとたのむ）考・」として発表している。しかし、その論文の内容についてすぐさま本願寺派の村上速水氏が反論し、「松山氏の『蓮如の信仰』批判」と題する論文を発表している⁵⁵⁾。このように、三業惑乱や占部観順師の時代からかなりの時を経て、再び「タスケタマヘ」及び「タノム」の語をめぐる論争が惹起しているのである。それでは以下に「タスケタマヘトタノム」の解釈を中心にこの論争の内容を考察したい。

まずはじめに松山氏の主張を確認していききたい。同氏は論点として⁵⁶⁾、

問題は、「後生たすけたまへとたのむ」が(一)衆生の祈願、哀願の心からでている言葉なのか。(二)如来の勅命に信順、信憑する心からでている言葉なのかということである。

(一)の意ならば、衆生の祈願することを前提条件として、如来の願力が働きかけて来るということにな

る。これは衆生の祈願することに功を認めるのであるから、自力信仰となる。

(二)ならば「後生たすけたまへとたのむ」といっても、如来の誓にただ従いゆくだけであるから凡夫のはからいは少しもない。呼びかけたもう本願の真実なるに動かされて、それに信順してゆくのであるから他力信仰となる。

と述べ、これに続いて、(二)の意で解釈されることが現在通例となつていることに自らは疑念を抱くとしてゐる。そして、「タスケタマヘトタノム」の語に関する先行研究について、

これは、今までに幾多の研究がなされてきた。しかし、その全てが「彼は真宗の中興上人である。信仰はもちろん宗祖のものと同一にちがいない」という前提のもとになされてきたのであつて、かかる先入観からは彼のいう「後生助けたまへとたのむ」の真意を把握することはできない。

として、これまで先行研究においては、親鸞と蓮如との教義理解に齟齬があるはずがないという前提に立つて研究がなされてきたと述べている。そして、同氏は自らの見解を以下のように提示している。すなわち、「御文章」の中からまず「助ケタマヘト思フ心ノ一念オコルトキ」¹⁹⁾、「助ケマシマセト思フココロノ一念ノ信マコトナレバ」²⁰⁾というものを挙げ、この「助ケタマヘ」「助ケマシマセ」について、

「助けたまへ」「助けましませ」は、明らかに衆生の「助けて下さい」という哀願心から出てきている言葉である。「思ふこころの一念」は「助けたまへ」に続くものであるから、衆生の「助けて下さ

い」とおもうところを指している。「一念」も、衆生の勝手な一念である。その証拠に「一念の信まことなれば」の文がある。これを「如来よりたまわりたる一念の信はまことであるから」と解することとできようが、それであれば「助けましませと思ふ心」と続かないことになる。「助けましませと思ふ心」は明らかに凡夫の祈願の心であるから当然「一念の信まことなれば」も自力となる。すなわち、「衆生の祈願心が心の底から出てくるほんとうのものならば」ということになる。一心不乱になつて後生助けたまへとたのめば、必ず如来は助けてくれるというのが文の意である。

衆生の自力の信心であるから、それが「まこと」か「いつわり」かを問いたださねばならぬ。

と述べ、蓮如が「タスケタマヘトタノム」と表現しているのは衆生の哀願の心・祈願請求の心であると主張している。また、同氏はこのように「タスケタマヘトタノム」の語を祈願請求の意と解釈することで、「御文章」の「南無ノ二字ハ、衆生ノ阿弥陀如来ニムカヒタテマツリテ後生助ケタマヘト申ス意ナルベシ」等の文から、蓮如は「南無」を衆生の祈願請求の心と示したのであると結論付け、同じく「御文章」の「南無トイフ二字ハスナハチ帰命トイフ意ナリ。帰命トイフハ、衆生ノ阿弥陀仏後生助ケタマヘトタノミタマツルコゝロナリ」等の文から、「帰命」もまた衆生の祈願請求の心であると蓮如は教示しているのだと指摘している。このように同氏は蓮如の用いた「タスケタマヘトタノム」は衆生の祈願請求の心であり、「南無」「帰命」の語も同様の義として解釈しており、蓮如の教義理解は親鸞の他力信仰とは全く乖離し

たものであると、つまり、「御文章」には自力的信仰が説かれ、それは真宗の教えの伝統から大きく逸脱するものであると主張したのである。

さらに松山氏は「タスケタマヘトタノム」を蓮如が祈願請求の義で用いたとする根拠として、蓮如在世時に大きな勢力を持っていた浄土宗鎮西派において用いられた「タスケタマヘ」と蓮如の用いた「タスケタマヘ」とが全く同じ用法であると指摘している。確かに蓮如が用いた「タスケタマヘ」の語は鎮西派で用いられたものを蓮如が転用したとする指摘は多くなされているが、同氏は鎮西派で用いられる「タスケタマヘ」は真宗の学者の間では祈願請求の義とみなされることが通例であった上で、それでは鎮西の典籍にみられる「南無トイフハ助ケタマヘトイフ言葉ヲ釈スルナリ」³² という文言と、「御文章」の「南無トイフ二字ハ、即チ帰命トイフコ、ロナリ。帰命トイフハ、衆生ノ阿弥陀仏後生助ケタマヘトタノミ奉ルコ、ロナリ」³³ とは、その内容に全く相違がみられないとしている。あるいは同時代に用いられた「タスケタマヘ」という同じ言葉を、浄土宗では祈願請求、真宗では信順というように差別してみることは適切ではないと述べ、これらのことを根拠として「御文章」に用いられる「タスケタマヘ」もまた鎮西派での用法と同じ祈願請求の義であると結論付けている。

さて、松山氏のこのような主張に対して村上氏がすぐさま反論しているわけだが、同氏はまず自身の論文冒頭において、蓮如の「タスケタマヘトタノム」を祈願請求の義であるとする松山氏の結論を³⁴、

実は『御文章』にしばしば用いられる「後生たすけたまへと弥陀をたのむ」という言葉は祈願請求を意味するものである、という氏の予定概念から出發しているのであって、このことは氏の主張がすでにその出發点において独断に陥っていることを示す外の何ものでもなく、到底私には容認することのできないものである。

として、松山氏がはじめから結論ありきで論を進めていったその態度は容認されるべきものではないとしている。そしてもう一点、松山氏の研究態度について、

ましていまの問題に関しては、本願寺派の教学史上においては三業惑乱というあまりにも高価な犠牲の払われたことであり、先哲の中にはそのために文字通り身命をなげすめた方もあるのである。したがってその研鑽も精緻をきわめていることであるから、少なくともこの問題に関して異説を發表せられる以上は、これら先哲苦心の跡を顧みられるのが当然と思われるが、氏の論文に全くその形跡のみられないのは甚だ遺憾である。

と述べ、本章第一節でも述べたように惑乱期においては古義派の先哲を中心に「タスケタマヘトタノム」とは祈願請求の義ではないということが論じられてきたわけであり、それら先哲の論を一顧だにしない松山氏の学問的態度には問題があるとしている。

それでは松山氏の主張に対して具体的に村上氏がどのように反論していったのかを以下にみていく

い。松山氏がまず「タスケタマヘトタノム」は衆生の祈願請求の心を表すものであり、「御文章」は自力的信仰が説かれたものであると指摘したことに対し、村上氏は「御文章」をはじめとする蓮如の著述において「他力回向の信」ということが説かれる箇所を列挙した上で、

松山氏がいかに自説を主張するために都合のよい文言を提示されようとも、これらの明らかに他力信を表明される言葉の数々は、それらの一見自力的に見える言葉を根底からくつがえすに足る十分な交証ではないであろうか。「信心の体といふは南無阿弥陀仏これなり」といわれる。六字全体を名号とし、その名号六字を釈して「たすけたまへとたのむ」といわれるのである。氏がいかに強弁されようとも、すでに法体の上に成就された信心であることはうごかすことはできぬではないか。

として、松山氏が二、三の文の一部分から「タスケタマヘトタノム」を祈願請求の義と判じたことに対し、蓮如の著述において真宗の信心は如来より賜りたる他力回向の信であることを説かれた文は枚挙に暇がなく、その信心の体である名号を蓮如は「タスケタマヘトタノム」と釈したのであるから、それが祈願請求を表すものであるはずがないことを述べ、松山氏の文証の提示の仕方が非常に恣意的であると指摘している。

また、松山氏が蓮如の「タスケタマヘ」は浄土宗鎮西派が用いる「タスケタマヘ」と全く同じ用法であり祈願請求の義であるとしたことについて、村上氏は、そもそも蓮如の「御文章」の中には浄土宗と浄土

真宗との義の違いについて述べられた浄土宗義批判の「御文章」が多く存在し、むしろ蓮如は浄土宗と浄土真宗との信仰の相違を明らかにすることに努めていることを指摘している¹¹⁾。また村上氏は良忠や聖岡といった鎮西諸師の著述における「タスケタマヘ」は文脈上「度我救我」の義で用いられているとした上で、浄土宗と浄土真宗との宗義に明らかな違いがあるとした蓮如にあつては、「度我救我」の義として用いられる鎮西派の「タスケタマヘ」と全く同じ用法で「タスケタマヘ」の語を用いたはずはなく、鎮西義の用法とは区別して許諾信順の義で用いられていることを指摘している。

以上、松山・村上両氏の議論において、とりわけ「タスケタマヘトタノム」の語の解釈をめぐる部分についてみていった。そこにおいて、「タスケタマヘ」を信順の義、あるいは祈願請求の義とする先入観や予定概念に縛られて論を進めていくことについて互いに非難がなされていたが、もちろん研究者がテーマを定めて論文を執筆する場合、その結論部分についてある程度の予定的概念をもって論を組み立てていくということはあり得ると思われる。ただしそこで重要なことは、文献を用いて自らの論を証明していく際、その論証の過程において文献の扱い方が恣意的であつてはならないということであろう。その意味では、「御文章」中の短文の数力所のみから蓮如の「タスケタマヘトタノム」を祈願請求の義であるとして、「御文章」を自力信仰の書であるとした松山氏と、「御文章」を含めて広く蓮如の著述全体から多くの文を渉猟することで、そこに他力廻向の信心というものが繰り返し説かれ、「タスケタマヘ」はその信心の

体である名号を釈して述べられていることを指摘した村上氏とは、その学問的態度の差は歴然としており、どちらが適正な手続きを踏んでいるかは明白である。

また、松山氏の所論については筆者も疑義を抱いている。すなわち、松山氏は「御文章」の「助ケマシマセト思フココロノ一念ノ信マコトナレバ」の文の「一念」について「衆生の勝手な一念である」とするが、その根拠として「一念ノ信マコトナレバ」の「マコトナレバ」は「ほんとうのものならば」の意であり、「衆生の自力の信心であるから、それが〈まこと〉か〈いつわり〉かを問いたさねばならぬ」と述べ、先の文は「衆生の祈願心が心の底から出てくるほんとうのものならば」という意であるとしている。しかし、筆者はこの「マコトナレバ」については已然形の確定条件として「まことであるので」と訳して何ら差し支えないと考える。松山氏は「如来よりたまわいたる一念の信はまことであるから」と解することもできようが」とも述べるものの、そのように解釈できない理由として、続く「助ケマシマセト思フココロ」という句の存在を指摘し、この心が「明らかに凡夫の祈願の心である」ので「当然〈一念の信まことなれば〉も自力となる」と結論付けている。しかし、松山氏が「タスケマシマセ（タスケタマヘ）」を凡夫の祈願心であるとみていくことの論拠が非常に脆弱であることは上の村上氏の指摘の通りであり、また「マコトナレバ」と已然形になっている原文をわざわざ仮定条件で理解していく積極的理由はどこにも見当たらないといえる。つまり、松山氏におけるこのような解釈のあり方は、村上氏がそれを評して「独

断に陥っている」と指摘した通りであり、筆者もそれに同調するものである。

第三節 浄土教と願生心

第一項 願生思想について

前節までみてきたように、「タスケタマヘ」及び「タノム」の語をめぐる論争とは、これらの語が祈願請求を表すものなのか、あるいは信順を表すものなのか、その解釈をめぐる論争であった。そして、これらの語はこちらから仏に救いを請うていくものではなく、如来の本願力に従い任せる信順の義として解釈することこそ正義であることが指摘されてきた。さて、先に述べた三業惑乱において功存は「タノム」「タスケタマヘ」を願生帰命を表す語であるとした上で、異解者龍養について「彼モマタ往生ヲ所期トスレバ、ヨモヤ仏タスケタマヘトオモヒシコ、ロノ絶ヘテ一念モナキニハアラザルベシ」と述べ、龍養も浄土教者であれば、願生の思いがないはずはないとしている。「タノム」「タスケタマヘ」についての功存の解釈に

は教義上の問題があったわけであるが、浄土教とは浄土への往生を目的とするものであり、浄土教を信仰する者であれば願生の理があるとするこの指摘は注意すべきものであると考える。大原性実氏は³²⁾、

浄土教の中心思想が何であるかに就いては種々の角度より論議されてきたが、彼度得証を標識とする限り、往生浄土即ち願生浄土の思想をその中心とし、中核とすべきであることは、何人も否定することができないであろう。

と述べ、浄土教において願生とはその思想の中核であるとしている。真宗も当然この浄土教の中にあつて弥陀仏国を所期としている。また弥陀の本願には「欲生」が誓われており、それが方便願である第十九願・第二十願にも「欲生」と誓われていることから、いわゆる「三願欲生」の問題としても検討されてきた。

また、先に三業惑乱について述べたが、そこで問題となった典籍の名が『願生帰命弁』であるように、そこには「願生」の語が冠されており、「タノム」「タスケタマヘ」という語の解釈をめぐる問題を考える時、浄土教における願生思想の性格について考察しておかなくてはならない。「タノム」「タスケタマヘ」の解釈をめぐる諸論争では、これらの語は浄土に生れることを願つて仏に救いを祈願請求するものであるのか否かということが論点となっている。そこで以下に浄土教における願生思想の性質について確認した上で、真宗における願生の位置付けとはどのようなものであるのかを検討したい。

さて、まず一口に「願生思想」と言つても、その形態は一樣ではない。先の大原氏は願生思想に以下の

三つの類型があることを指摘している¹²⁾。すなわち、「求樂の思念に基づく、厭離穢土・忻求淨土の願生思想」「淨土を修道の為の環境とする願生思想」「成仏を目的とする願生思想」の三である。まずはじめの「求樂の思念に基づく、厭離穢土・忻求淨土の願生思想」とは、同氏はこれを「為樂願生」と位置づけ、衆苦の充滿する穢土を厭い、諸樂に満ちた淨土を志求する願生思想であるとしている。またこれは、現世に対するあきらめの思想が混入したものでもあり、逃避的な傾向を強く持っているといわれる。続いて第二の「淨土を修道の為の環境とする願生思想」とは、煩惱に基づく諸邪業繫を超脱するという行者の目的の達成のために優れた環境を持つものが淨土であるとする願生思想である。誘惑の多い此土ではなく、不退転に住することのできる淨土こそが修道の理想的環境であるとするのである。先の「為樂願生」のような、享樂的なものを求めての願生ではなく、理性的かつ道義的願生思想であるとされる。そして、第三の「成仏を目的とする願生思想」とは、これこそ親鸞が大成した願生思想であるとされる。自らは虚仮なる凡夫であり、まことあることなき此土ではあるが、これはあきらめではなく、仏の光に照らされて気付かされた姿であり、決して逃避的なものではないとされる。その凡夫が、仏が全徳施名された名号を領受する一念に仏因円満するのであるから、往生とは即成仏となる。凡夫が凡夫としてそのまま生かされながらも、更に永遠に真実に生かされていこうと願するものが、この第三の願生思想であるとされる。

このように大原氏は、願生思想の三つの形態として、享樂主義的な為樂願生、淨土を修道の場とする理

性的かつ道義的願生、浄土で仏となるという往生即成仏に基づく願生、というものを指摘しているわけであるが、また村上速水氏は日本浄土教史における願生思想について、その思想の深化の過程という視点から分類をおこなっている⁸⁵。すなわち初期のものとしては、主として貴族階級に受容された浄土教における願生である。これは「世間虚仮 唯仏是真」というような理解に基づいての願生ではなく、富裕な現実生活を肯定しつつ、「現世安穩 後生善処」といった、後世もまた豊かで安穩なあり方を願うという願生思想である。ここで願われる浄土について同氏は「感覺的享樂の世界としての浄土」⁸⁶であると指摘している。また平安末期の戦乱期において願生思想は一段深化されたとして、それは戦乱の世、つまり現世（穢土）を厭い、浄土を欣求するという厭欣思想に基づいた願生思想であるとされる。これはただ物質的に豊かな享樂的浄土というものを求めた前時代の願生思想に比べ、願生者の精神的部分が大きく深められたものであるとされ、ここにおいて現世を否定して浄土での来世を切望するという浄土への思慕の念は一方ならぬものがあると指摘される。さてこのような願生思想は武士あるいは一般庶民に受容された浄土教においてさらに深められたとされる。すなわち武士は殺戮を事とし、庶民も狩猟等を生業とするなかで、これらの人々の感じる現実否定とはただ時代的環境的なものによるのではなく、自らの生活そのものが悪業・罪業であるという罪惡感に根ざしたものであるとされる。つまり、そこで願われる浄土とは「苦」から「楽」へというような欲望を満たす世界ではないのである。これについて村上氏は⁸⁷、

いわば人間的欲求を満足せしめるような彼岸の世界ではなく、却ってそういう欲望自体を根底から否定し、浄める世界としての浄土であった。そしてそのような世界こそ、真に浄土と呼ばれるべき世界なのであって、彼ら武士や下層の庶民に受容せられ信奉せられた浄土教こそ、彼土得生を目指しているところの、浄土教の本質に触れたものということが出来るであらう。

と指摘している。

このように、日本浄土教史における願生思想について三層の深化の過程があることが指摘されているわけであるが、村上氏はまたこの三つの過程におけるそれぞれの願生心を以下のように比較検討している。まず第一の、現世の享樂を後世でもまた再現したいという思いに基づく願生心は、浄土というものを直線的平板的に現世の延長線上の世界としており、その世界に生まれるために特別な行業が行われることもなく、ただ漫然と功利的に浄土を願うものであるとされる。もしそこで読誦等の行業が行われたとしても、それは仏道修行と呼ぶべきものではなく、極めて自慰的なものであると指摘されている。次に第二の厭欣思想に基づく願生心とは現世の否定を原則とするのであるから、そこで願われる浄土はおのずと現世とは次元の異なる高次なものとなり、先ほどの第一の願生心を人間の本能的欲望的とみるならば、理性的願生心と呼ぶことができる。しかしまた、これはいまだに人間の主我性功利性を離れるものではないとも指摘されている。さて第三の、自身の罪悪性の自覺に根ざした願生心とは、そこで否定されるのは現

世というよりも罪業深重の自己自身であり、そこには浄土への自らの熱烈な願生心ではなく、むしろ浄土を願生する心すら持ち合わせていない自己というものに気付かされる立場を有するものであるとされる。これについて村上氏は⁸⁵⁾、

しかしながら、自己自身の否定、自己による自己の否定、ということは如何にして可能であろうか。そこでは否定されるものが自己であると共に、否定するものも自己であるから、否定する自己は永久に残らなければならない。即ちそのような自己否定はなお相対的な自己否定であって、このような否定の仕方によって見出された浄土は、なお此岸的であることを免れない。真に自己の全体が否定されるような否定の道は、自己ならぬ他己によるものでなければならぬ。

かくて此岸を超えた彼岸としての浄土は、人間の自己否定の結果としてあらわれるものではなく、逆に彼方から来って人間の主我性を破砕する、そういう世界でなければならぬ。

と述べ、自己を否定するということは自身では不可能であり、彼岸よりはたきかけられることによってこそ、それが可能であると指摘されている。そして、そのような浄土というものを把握する道は、浄土からはたきかけを領納する「信」のほかにないとして、それにより、願生すらしえなかった者が願生せしめられるという構図がそこに成立すると述べられている。つまりこの願生心とは、信に先立つものではなく、信の意味内容としての願生心であると説明することができる。⁸⁵⁾

以上、「タノム」「タスケタマヘ」という語の解釈の問題を論じるにあたり、浄土教における願生の位置付けを明らかにする必要性があることから、願生についてその性格上の分類、あるいは深化の過程という視点による分類を確認した。そこで真宗における願生心とは、村上氏が類別した願生心の三つの形態からすると第三のものがそれであった。それはつまり、こちらから一方的に浄土を熱望し願っていくというものではなく、浄土からのはたらきかけを領納したところである「信」にめぐまれていく願生心である。このように、真宗の願生心とは信に先立つものでもなければ、衆生からの祈願請求の思いに基づくものでもないということを本項では確認した。

第二項 三願欲生について

前項においては浄土教の願生思想について、先行研究で指摘される分類を参考に整理し、真宗における願生心とは信の意味内容として成立するものであることを確認した。ところで、弥陀の本願には「至心信

樂欲生」というように「欲生」が誓われているが、方便願とされる第十九願・第二十願にもまた「欲生」が誓われており、真宗における願生心の位置づけをさらに明らかにするためには、これら三願に誓われている「欲生」の關係性を検討しなければならない。これに関しては論題「三願欲生」としてこれまでにも検討がなされてきており、ここでは先哲の解釈として慧海師と善護師の所論[※]についてその内容を窺いたい。

まず慧海師は三願に通じて誓われる欲生について、第十八願の欲生は真実の欲生であり、第十九願・第二十願の欲生は方便の欲生であるとした上で、第十八願の眞実欲生とは如来の大悲心、招喚の勅命であり、如来が衆生を浄土に生ぜしめんと願われる心こそが第十八願の欲生であると指摘している。一方で第十九願・第二十願の欲生は定散自力の心より起こるところのものであり、両願において行の違いはあれども、自らが修するところをふり向けて往生を欲求するという点においては同質なものであるとされる。つまりそれは、果を向こうに眺めながらそれを願う不決定の心であると述べられている。これに対して第十八願の眞実欲生は「決定欲」であるので、決定の上にはこちらから求めていく必要は既に無く、初帰の信樂がそのまま相續していく心が第十八願の欲生であると指摘している。

次に善護師の所論についてうかがうと、同師は第十九願・第二十願の三心は自利各別のものであるので、自力の希求希望を以て起こるものであるとし、第十八願の三心は他力の三心であるので、衆生を往生せし

めたいという希みは仏の側にあり、その希みである願を衆生が領受（信樂）した往生治定の思いがそのまま欲生であるので、信樂の他に別起するものではないとしている。そして、そのことを示すものとして、『尊号真像銘文』の「他力の至心信樂を以て安樂淨土に生れんとおもへとなり」[※]の文を挙げ、また善導が白道の信心を表すものとして用いる「能生^{クゼシムル}ニ清淨願往生心^ヲ」[※]の語を親鸞は『愚禿鈔』に「言^フニ能生清淨願往生^トニ心者^ヲ、發^{スル}ニ起無上信心金剛真心^ヲ也、斯^{コレハ}如来廻向之信樂也」[※]と述べられていることを示し、第十八願の上での欲生（願往生心）とはそのまま信樂であり、既に決定の身であることから、こちらから希求していくものではないことを指摘している。

このように、第十九願・第二十願の欲生は自力心から發起するものであり、第十八願の欲生こそが真実の欲生であつて、またそれは他力の欲生であるとともに、如来廻向の信樂と別して起るものではないということが先哲両師において共に指摘されていた。また、「決定欲」「往生治定の思い」であると上に指摘される第十八願の欲生は、しばしば「決定要期の心」の語を以て説明されるが、これはつまり、第十八願の欲生心とは、仏の側からいえば衆生を淨土に生ぜしめんという大慈悲心であり、衆生の側からいえば必ず淨土に往生せしめられることはもはや間違いないという決定要期の心であるということである。前項において真宗における願生心とは信に先立って別起するものではなく、衆生からひたすら往生を請い求めていくものでもないことを確認したが、上記のような三願における欲生の関係からみても、真実の欲生とは

如来の大慈悲心そのものであるといえる。つまり、「タノム」「タスケタマヘ」を衆生が浄土へ往生したいと仏に請い求める義であると解釈することは、真宗における願生心・真実の欲生の内容からしても、全く相容れない解釈であると言わざるを得ないのである³⁰⁰。

小結

本章においては、本論文のテーマである「タスケタマへ」及び「タノム」について、これらの語の解釈をめぐる論争を取り上げ、その内容を考察した。もちろん、「タノム」「タスケタマへ」の語の解釈をめぐる論争の争点が、これらの語を祈願請求の義とするのか、信順の義とするのかということにあることは既に明らかであったが、上に述べたように、これらの語をめぐる論争は三業惑乱だけではなく、大谷派の占部観順師に関するもの、あるいは松山智光氏と村上速水氏との間でなされたもの等、複数の論争が存在し、その論争の過程はそれぞれ異なるものであるため、「タスケタマへ」の解釈に関してその問題の所在をより明らかにするためにも、これらの論争の内容を考察する必要性があった。また三業惑乱に関し、その考察のあり方として、従来は『帰命弁』と『金剛錍』との対比というものが中心であり、またその『帰命弁』の本文ですら十分な翻刻研究がなされていないという現状があった。そこで本章において、先般翻刻された『帰命弁』の本文に基づいて「タノム」「タスケタマへ」の解釈をめぐる部分を中心に今一度その内容を検討し、さらに、それをそのまま『金剛錍』の内容と対比させるのではなく、『帰命弁』への論難書の嚆矢である宝巖師の『興復記』の内容との比較検討を試みた。このように、宝巖師の『興復記』を

扱うことで、「タノム」「タスケタマヘ」についてどのような解釈が提示されることにより、『帰命弁』への反駁の第一矢が放たれたのか、その内容を考察した。¹¹⁰⁾

また、三業惑乱をはじめとする諸論争において、「タノム」「タスケタマヘ」の語と願生思想との関係が問題とされることから、先行研究の分類を参考に浄土教における願生思想、そして真宗における願生心の位置付けについて検討した。

ところで、宝厳師の『興復記』において「タノム」の語を「信」の和訓であることを論証するために、古歌や『源氏物語』、あるいは『戦国策』といった古典籍における使用法にその根拠が求められ、また『金剛錍』においても同じく「タノム」の語を「信」の和訓とする根拠として『古事記』の用法が紹介されていた。このように、「タノム」「タスケタマヘ」の語が祈願請求の義ではなく信順の義であることを論証するために、しばしばこのように古典籍の用法が顧みられ、あるいはこれらの語の語源が探られ、また「タスケタマヘ」については国文法の面からこの語に信順の義を論証しようとする論文も発表されてきた。本章では「タノム」「タスケタマヘ」の語をめぐる論争について考察し、祈願請求か信順かという論点について、両派がいかなる主張・論証をなしてきたのかを考察したが、今述べたような文学的・国語的視点から「タノム」「タスケタマヘ」を信順の義であると立証しようとしたケースは惑乱期を含めてかなり多くのものが見受けられる。またその論証の手続きには、実際、問題を含むものも存在している。そこで、「タ

ノム」「タスケタマへ」の解釈について、なぜ国語的視点が積極的に用いられたのか、そしてそのような視点からいかなる論証がなされ、またそこにはどのような問題が存したのか、それらの点について次章であらためて論じてみたい。

* 「三業惑乱の大観」

* 『龍谷大学仏教文化研究所紀要』四八号

* 第二代能化の知空をはじめ、その門弟の峻諦、あるいは第五代能化の義教等の著述には三業帰命と目されるような文があるとされ、中井玄道氏は、「第五代能化義教、及び第二代能化知空は確かに三業帰命の説を懐いていたから、これ以って学林相承の説とするは必ずしも根拠の無いことではない」（「三業惑乱の大観」）と指摘している。

* 『願生帰命弁』巻上 一丁裏（引用文は先に発表された翻刻文に即して適宜濁点及び句読点を付したものである。また、読解の便を図るため、一部漢字を仮名にあらためた）

* 『真聖全』巻三 四四頁

* 『願生帰命弁』巻上 二丁裏

* 『同』巻上 二丁裏

* 『同』巻上 四丁表

* 『同』巻上 四丁裏

* 『同』巻上 四丁表

* 『同』巻上 五丁裏

- *12『真聖全』巻一 一六九頁
- *13『同』巻一 一八一頁
- *14『願生帰命弁』巻上 六丁表
- *15『同』巻上 七丁表〜同丁裏
- *16『同』巻上 八丁裏
- *17『同』巻上 九丁表
- *18『同』巻上 一一丁表
- *19『同』巻上 一二丁裏
- *20『同』巻上 一三丁表
- *21『同』巻上 一四丁裏
- *22『同』巻上 一四丁裏〜一五丁表
- *23『興復記』を著した際は、三州善永という名を借りている。
- *24『興復記』一丁表〜同丁裏
- *25『同』二丁表
- *26『原典版』一一一四頁

*27 『興復記』 一二丁裏

*28 『同』 三丁表～同丁裏

*29 『同』 六丁裏

*30 『同』 七丁表

*31 『同』 七丁表～同丁裏

*32 『同』 八丁裏

*33 『同』 八丁裏

*34 あるいは『帰命弁』第二門「正挙相状」に対する『興復記』の反論の中で、『帰命弁』の主張について「又道理ニモソムケリ」として、経量部の審慮思・決定思・動発勝思という思の三種を挙げてくるのだが、ここにもまた信を意業とする理解が窺われる。すなわち宝厳師は、「所謂、審慮思・決定思・動発勝思ノ中ニハ業事成弁ハ決定思ノ一念ニアリ」（『興復記』一二丁裏）と述べ、一念帰命は未だ決定心を起こさない審慮思や身語の二業において動作する動発勝思ではなく、一念の信が決定する決定思にあたることを指摘し、三業に表してたのむところに往生治定するという三業帰命説は仏教教義の道理にも反するものであると批判しているのだが、「経量部」における審慮思・決定思・動発勝思という思の三種と三業との関係を見ると、意業は審慮と決定とをその自体とすると説明されており、つまり決定思とは意業にかかわるものなのである。宝厳師の一念帰命理解として、一念帰命の際には「タスケタマヘ」という意

業が存するとされるが、ここでも一念帰命を意業にかかわる決定思に配当しており、あらためて宝蔵の一念理解の特徴を窺うことができる。

※「思の三種」とは、中村元編『広説仏教語大辞典 上巻』（五七四頁）の「三思」の項に、「三勝思ともいう。心のうちで思考するはたらきの三種の相。①審慮思（あることをなすべきか否かを思惟する）②決定思（そのことをなすべきであると決定する）③動発勝思（正しく身・口をはたらかせる心作用）」と説明されている。

*35『興復記』九丁表

*36『同』十丁表

*37『聖典全書』卷二 四一二頁

*38『興復記』一一丁表〜同丁裏

*39 あるいは「御文章」の内容についても、「一念帰命ノ義ヲ示ス所ニハカナラズナニノヤウモナクトモ、ナニノワヅラヒモナクトモノタマヘリ」（『同』一二丁表）として、「御文章」の文にはむしろ一念帰命は行者の造作にかかわらないことが説き示されており、『帰命弁』に「御文章」の文に三業帰命が明かされているとあることについて、全く理に適わぬことであると指摘している。

*40『帰命弁』において、何か障縁があつて三業に表して帰命することのできない者もいるであろうと述べられていることについては、『興復記』ではそのような者たちの往生の可否という視点から問題している。すなわち、もし往生不

可とするのならば、三業に表してたのまねば往生できないとする文証を聖教より出せと難じ、往生可能であるとするならば、それではそもそも三業に表して帰命せねばならないと主張する意味はどこあるのかと問難している。また、『帰命弁』にはこれに続いて「独り自ラタノム人モアルベシ」と述べられていることに關しても、「独り自ラタノム」ということはそもそも「御文章」に言われる「五重の義」に反するものであると批判している。「五重の義」とは『御文章』二帖目第十一通に「これによりて五重の義をたてたり。一には宿善、二には善知識、三には光明、四には信心、五には名号、この五重の義成就せずは往生はかなふべからずとみえたり」とあるもので、そこに挙げられる五つによつて、衆生の救われる構造が示されたものである。詳しくは内藤知康著『安心論題を学ぶ』（本願寺出版社 二〇〇四）『五重義相』（二二〇頁）を参照のこと。

あるいは、『帰命弁』に異解者の「ア、ト信ズルバカリ」ということを「決定恒時ノ信相ニシテ、一念發起ノ帰命願生ニハアラズ」と述べられていることについて、そもそも「ア、」とは悲嘆や讃歎に用いられる言葉であり、「ア、ト信ズル」というような用い方自体が国語として誤りであることを指摘し、また『帰命弁』ではこれを「決定恒時ノ信相」であり、「一念發起ノ帰命願生」ではないとしていることについては、『帰命弁』の論理は初に欲生、次に信樂という順序を立て、直に信樂を勧めることを否定するものであつて宗義に反するものであると批判している。

*二『興復記』一六丁裏―一七丁表

*三『如来会』には、「廣大勝解之者、当能聴聞獲大歡喜、受持誦誦廣為他說、常樂修行（廣大にこれを勝解する者は、

当によく聴聞して大歡喜を獲、受持し読誦して広く他の為に説き、常に樂しみて修行すべし」(『真宗聖教全書』卷一、二二二頁)とあり、親鸞著『顕浄土真実教行証文類』「行卷」の「正信偈」には「仏言広大勝解者 是人名分陀利華 (仏、広大勝解のひとつのたまへり。この人を分陀利華と名づく)」「『聖典全書』卷二 六一頁)とある。

*43『興復記』一八丁表

*44『同』一八丁表

*45大原性実『真宗教学史研究・願生論の展開』二七九頁

*46『横超直道金剛鉢』卷上 五丁裏

*47『同』卷上 四丁表

*48『同』卷上 二九丁裏

*49『同』卷中 二九丁裏

*50『同』卷中 二七丁裏

*51『同』卷中 二八丁表

*52『同』卷中 二八丁表〜裏

*53『同』卷中 二八丁裏

*54『同』卷下 一一丁表

*55 『同』 卷上 四丁表

*56 「占部観順異安心調理事件」四〇頁～四一頁

*57 『同』 四三頁～四四頁

*58 真宗高倉大学寮『占部観順法義取調記録』参照

*59 『同』 第二回筆問参照

*60 『貫練会報』 第八号における、吉谷覚寿氏談。

*61 『真宗論題叢書 六』 四九頁

*62 『聖典全書』 卷二 一〇九四頁

*63 ちなみに道隠師はこの「阿弥陀仏ノ御袖ニヒシトスガリ」という表現について『御文章明灯鈔』に、「今謂く、一筋に仏の御袖にひしとすがるとは、一心一向の義を宛然として顕し給ふなり。袖にすがるとは、ひたすらにたのむことの切なるをいふ諺なり。尽十方無碍光、いかなる袖ありてか、我等いかなる腕ありてかすがるべけんや。和の俗語なることを知らず、種々に鑿解す。全く取るべからざるなり。御手にすがる、御袖にすがる外にしかたなくひたすらたのむこゝろをいふなり。御袖は如来の慈悲を云ふ。すがるは信心の手をもてとりつくなり。何ぞ仏の三衣法服の衿袖無きことを憂んや」と述べ、「阿弥陀仏ノ御袖ニヒシトスガリ」とは信心をあらわす表現であると解釈している。

*64 『真宗研究』 第四号

- *65『蓮如大系』卷二 一三四頁
- *66『同』卷二 二三四頁
- *67『史料集成』卷二 一九六頁
- *68『同』卷二 一四七頁
- *69『蓮如大系』卷二 二三六頁
- *70『史料集成』卷二 一六七頁
- *71『同』卷二 一七八頁
- *72向阿証賢「帰命本願鈔」(『大正藏』卷八三 二八五中)
- *73『史料集成』卷二 一六八頁
- *74『蓮如大系』卷二 二四四頁
- *75『同』卷二 二四四頁～二四五頁
- *76『同』卷二 二四八頁～二四九頁
- *77『同』卷二 二五四頁
- *78『真宗教学史研究・願生論の展開・』一六頁
- *79『同』三二頁～四三頁

*80 『親鸞教義の研究』二九五頁～三二〇頁

*81 『同』二九六頁

*82 『同』二九七頁～二九八頁

*83 『同』二九八頁～三〇一頁

*84 『同』三〇〇頁～三〇一頁

*85 また村上氏は、「一たび弘願の信に到達して後は、もはやそういう人間的感情の有無は問題とされないということである。換言すれば、為楽願生のな凡情をも許される面のあるということである。即ち絶対の否定を通して再び甦った肯定であり、もとより第一の形態に見られるような素朴な為楽願生とは質を異にする。いわば楽を得んがための願生ではなく、楽が与えられることを要期する願生である。もし第十八願の欲生が、このような凡情を永久に遮断するものであるとしたら、信後にも人間的な心は許されぬこととなり、かえってそれは浄土教の圏外に逸脱するものとなるであろう」（『親鸞教義の研究』三〇六頁）と述べ、第十八願の欲生とは凡情を遮すことなく為楽願生が再肯定される場であり、ただしそれは与えられることが決まった楽を要期するという願生であるとしている。

*86 『真宗叢書』卷一 五五頁～五八頁

*87 『聖典全書』卷二 一六〇四頁

*88 『真聖全』卷一 五四〇頁

*89 『聖典全書』 卷二 三〇五頁

*90 一点注意すべきは、「高僧和讃」の「信は願より生ずれば 念仏成仏自然なり」(『聖典全書』卷二 四四六頁)というような「願」の用例である。この「願」を衆生の欲生心と理解してしまうと、信樂は欲生から起こるものとなってしまう。この「願」は国宝本の「高僧和讃」の左訓に「ワレラシユジャウノシンハミダノグワンヨリオコルナリ(われら衆生の信は弥陀の願より起こるなり)」(『聖典全書』卷二 四四六頁)とあるように、阿弥陀如来の本願を指したものであり、「信卷」別序の「獲得^{スルコトハ} 信樂^ヲ、發起^ス自^ニ如来選択^ノ願心^ヲ」(『聖典全書』卷二 六五頁)の意に同ずるものである。

*16 本論文内では扱わなかったが、三業惑乱期には蓮如の「御文章」にみられる「タスケタマヘト申ス」という表現について、この「申す」をどのように解釈すべきか、とりわけこれを「タスケタマヘ」と発語することと理解すべきであるかが争点の一つとなっていた。特に三業派は三業帰命における口業との関連性からこの表現を発語とみていたのだが、そこでは「南無阿弥陀仏」と「タスケタマヘ」とを同質のものであると理解しようとする、いわば「タスケタマヘ」の名号化といえる主張がみられることが指摘されており(井上見淳「たすけたまへと申す」考)、興味深い論考といえる。

第二章

「タスケタマヘ」の国語的検討

第二章 「タスケタマヘ」の国語的検討

はじめに

第一章においては、「タスケタマヘ」及び「タノム」の解釈をめぐる論争の内容を考察し、また真宗における願生心の位置付けについて検討した。ところで先行研究をみると、「タスケタマヘ」及び「タノム」の語が祈願請求を表すものではないということを論証する際、国語の知識を以てしばしばその論証がなされておき、また同じ国語というものに主眼を置きながらも、論証のプロセスが非常に多様であることに筆者は強い関心を抱いてきた。そこで本章では、真宗の学僧でありながら国語研究の大家としてもその名が知られる義門師の解釈を中心として、義門師以前に「タスケタマヘ」について国語の視点からどのような解釈がなされたのか、そしてそれに対して義門師はいかなる批判を加えていったのかを考察し、また義門師以後に新たな論として国語の視点から提示されたもので、以降、正否未決となっているものについてはその内容を検討したい。その上で、それらの諸論がいずれも「タスケタマヘ」は祈願請求ではないという

同じ結論を持ちながら、それではなぜそのように多くの異なる論が主張されていたのか、その背景を探り、「タスケタマヘ」の国語的解釈における問題点を指摘したい。

第一節 義門師における「タスケタマヘ」の解釈

第一項 義門師について

真宗大谷派の学僧であつた義門師は、宗学はもちろんのこと、とりわけ国語研究の分野において多大な功績を残した人物である。その国語研究の業績の一端を示すと、国語の活用を整理、体系化したことがまず挙げられるであろう。また義門師はその生没年からも分かるように、三業惑乱という未曾有の大混乱が生じた中で修学期を過ごした人物であり、その時代に国語を研究した真宗僧侶として必然的に「タスケタマヘ」あるいは「タノム」の語についても国語研究の視点から言及している。そこでまず本項では、真宗僧侶でありながら、かつ国語研究に邁進した義門師という人物について述べてみたい。

義門師は天明六年（一七八六）、若狭小浜の妙玄寺に生を受けている。父の伝瑞は高倉学寮で寮司³を務めたほど宗学に精通した人物であり、兄の実伝もまた父と同じく後に寮司を務めており、宗学に明るい人物であつた。このような環境に育つた義門師はおのずと学問の世界に傾倒していったようである。自坊の妙玄寺は兄が継職し、義門師自身は寛政十一年（一七九九）、十四歳で丹後の寺に入寺している。義門師は入寺後も学問を怠らず、内外の典籍を広く学んで幅広い知識と教養とを身に付けている。また十七歳

の時、初めて高倉学寮において宗学研鑽の機会を得ており、翌年には深励師所蔵の『尊号真像銘文』を書写している。この『尊号真像銘文』書写の際、「信心」の語の振り仮名が「シンシム」となっているのを目の当たりにし、このことが国語の音韻を研究する動機となったといわれている。こうして学寮で学んだことによつて益々向学心旺盛となった義門師であるが、そのまま学問の道に邁進することは状況が許さなかった。すなわち、文化四年（一八〇七）、実家妙玄寺を継職していた兄が三十一歳で死去し、義門師が小浜に戻つて妙玄寺を継ぐこととなつたのである。恐らくは後ろ髪を引かれる思いで学問の場を去り、住職を継職したことと思われるが、結局、学問への志を捨て切れず、ついには再び上京して高倉学寮で本格的に宗学研鑽に励んでいる。こうして宗学の研鑽を続けながら、一方で国語研究にも勤しみ、文化七年（一八一〇）には江戸の本居春庭のもとへ赴き、当時春庭が言葉の活用を論じた『詞八衢』について、春庭に自らの理解を述べてそれに対する批評を請うている。

さて、義門師がこれほどまでに国語研究を重んじたのは、ただ国語への興味というわけではない。後に義門師の口述が筆記された『真宗聖教和語説』に以下のような記述がある。

凡三部経ノ訓読ヲ初、七祖ノ聖教、御当流ノ御読クセ、祖師聖人已来、御先徳ノ御仮名聖教・御和讃・御文等ノ御詞ヅカヒニ付テ、和語ニカ、ハル手爾乎波ノコト、古来歴々学者方ノ宜キ弁モ有カハシラ子ドモ、此方ノ不覚ニテ未_レ聞。マタマタ見聞シタル中ニハドウモホツコリ致サヌト存ズルコ

トバモ多有^レ之ニ付テハ、是ハ当時學問盛ノ時ナレドモ、残念ナルカナ、祖訓ヲ伺フ一ツノ欠点ト云ベシト、竊ニ存居ルコトナリ。夫故是等ノコトハ餅ハ餅屋デ、国學者ニ從ヒ、手爾乎波學ビノ書物類ニ付テコソ詮議スベキコト、存ズ。其趣聊存ジ付タルコトヲバ書付テ、識者ノ評ヲ冀ヒタキヨウニ年来存ズレドモ、筆ノ不達者ト不精自墮落トデ未ダソノ端ヲ不^レ開ニ居ル所ニ、此節御相談ヲ申シ、口ヅカラ述ルハ不精者デモ致シ易イコトユエニ、申述テ是ヲ御書付ナサレバ、更ニ夫レヲモテ聊右欠点ノ一ツヲ補フ便リニ致サウト存ズルナリ。

ここでは、七高僧や宗祖、あるいは宗祖以後の先徳には独特の読み癖や言葉遣いがあることを指摘し、それに対する先哲方の見解について義門師自身「ドウモホツコリ致サヌ」と述べ、真宗學者における国語の知識の欠乏を「祖訓ヲ伺フ一ツノ欠点」としている。そして、「餅ハ餅屋デ、国學者ニ從ヒ、手爾乎波學ビノ書物類ニ付テコソ詮議スベキコト、存ズ」として、読み癖や言葉遣いという国語の問題はやはり国語の研究書にあたって学んでいくべきであることを述べている。そして、国語を学んだみずからの知識を聴衆に説き述べることについては「更ニ夫レヲモテ聊右欠点ノ一ツヲ補フ便リニ致サウト存ズルナリ」として、聖教を学ぶ人々に国語の知識を説くことで、人々の国語力不足という欠点を補えるようにとの思いを述べている。このように、義門師が国語の知識をひたすら求めていった理由は、聖教にみえる様々な読み癖や言葉遣いについて、原意に沿って正しく理解していきたいという志に基づくものであった。つまり、

聖教の文を句面のごとく正しく解釈していくところにこそ、義門師の国語研究の動機があつたのである。義門師はその生涯を通して国語的検討を重んじながら真宗聖教の解釈に努め、その成果として『真宗聖教和語説』や『末代无智御文和語説』等を口述しており、また国語学者としても国語の音韻を研究した『男信』や『於平軽重義』を著し、わけても言葉の活用を綿密に研究した『活語指南』は近世国語学の樹立に大いに寄与するところとなつてゐる。

このように、義門師は聖教の内容を正しく理解するために国語の研究に励み、そしてその成果を他の真宗者に伝えることで真宗者の国語力を養つたわけであるが、義門師が国語研究に邁進したのにはこの他にも理由があつた。これについては『真宗聖教和語説』に^も、

今ハ昔、彼名高キ華嚴ノ鳳潭、諸宗門ノ祖師方ヲ毀謗イタシ、スナハチ我祖聖人ヲモ誹ル一ツノ道具ニ、彼御和讃ニ、守ントコソチカヒケレトイフベキヲ、コレシキノ事ヲ知ラヌハ拙シナドト謗ラレタコトガアリテ、是ハ土台論ニカ、ラヌ謗リナレドモ、守ントコソ誓シカトアルノガ実ニ正イノナリト云コトヲ弁ヘ居ズシテハ、其謗リヲ止ルコトハナラヌナリ。已ニ西御本山ノ学匠ノ桃溪ト云ハ、総ジテ前々ノ学者ノ中デモ勝レタ人ナルガ、夫ガ右ノ鳳潭ノ謗リヲ防ントテ、アノシカト云ノハ、我イホハ都ノタツミシカゾスムノシカト同ジコトヂヤトイハレタ。是更ニモテ鳳潭ノ謗ヲ防ニ足ラヌ。和学者ノ為ニハ鳳潭ニ笠キセタ妄説ヂヤト、増々笑ヲコソヒクベキ説ナリ。（中略）コレハ正イ和語ノ学

問手爾乎波ノ修練ガナイカラノコトナリ。

とあり、過去に華嚴の鳳潭から宗祖の言葉遣いについて論難を受けた際、宗学者が十分な国語的知識を持ち合わせず、鳳潭に反駁することができなかったことを嘆いており、真宗に対する外からの謗りに反論するためにも国語を修練しなければならないとしている。また同書には、

何ノ仮名遣ヒヂヤノ天爾乎波ナドト云フ筋ハ、何デモナイコトヂヤト捨テオカレヌトイフモノハ、此筋ノ学ビノアライカラ起テ、不図スルト法門ノ筋マデヲ取違ヘルコトアルマジキニモ非ズ。

と述べられ、仮名遣いや天爾乎波を軽視することはついには法門の筋を取り違えることにまで繋がるのだと警鐘を鳴らしている。義門師はこの文に続いて三業惑乱を例に挙げて、聖教の解釈の違いがともすれば大論争に発展していくことを述べ、国語の学びの重要性を重ねて指摘している。ここで義門師自身も取り上げているが、義門師にとって三業惑乱という法論の存在は非常に大きなものであった。惑乱期においては「タスケタマヘ」あるいは「タノム」という言葉の解釈等をめぐって教団が二分するほどの論争となり、その混乱期の中、義門師は修学期を過ごしている。そのような状況下で研鑽に励んだ義門師は、国語の学びを正しくすることで、聖教解釈をめぐる論争を再び起こすまいという思いも強く抱いたことと思われる。そしてまた、国語の知識を身につけた者として、後に義門師自身も「タスケタマヘ」や「タノム」の語について国語的視点から解釈を施しており、これについては後述したい。

さてこのように、義門師が国語研究の道を志し、その成果を他の真宗者に講じていったことは、聖教を句面のごとく正しく理解するということを基本として、他宗等からの謗難に相對していく用意、あるいは国語力不足による聖教解釈の取り違いから論争が起こる事への危惧等があつてのことであつた。それでは次項において、「タスケタマヘ」という語について義門師が実際にどのような解釈を施していったのかをみていきたい。

第二項 義門師の主張

第一項では義門師という人物について触れ、義門師は聖教を正確に解釈するために国語研究の道に邁進したことを述べた。さて、それではその義門師は国語の知識を活かしながら、「タスケタマヘ」という表現をどのように解釈していったのであろうか。周知の通り、「タスケタマヘ」という表現は「御文章」に多く用いられる表現であるが、義門師が「御文章」を直接解釈したものとしては『末代无智御文和語説』

があり、そこでは「タスケタマヘ」の語が以下のように解釈されている。

タスケハ加行下二段ノ活キユエ、ケト云フガ次ノタマヘト云用言ヘツゞキタルナリ。(中略)タマヘ、コレハ言ノ自体ノ義ハ、タマト云処ニアリ。玉ト云モノハ寶玉ニテ、貴ムモノユヘ、ソコデ貴重シテ云言バニ、自ラ用ル様ニナリタモノナリ。ソノタマト云ヲ活キ言トスルニ三ノ別有テ、一二ハ、ハ・ヒ・フ・ヘト四段ニ用ク。コレハ他ニ付ケテ云言。二二ハ、ヘ・フ・フル・フレト活ク下二段ナリ。此時ハ自ニ付ケテ云。サテ他ニツケテ云ハ・ヒ・フ・ヘト云ハ、活キハ一ツデ、遣フ意ハ二タ色アリ。一二ハ賜ノ字ニ当ル。コレハ物ヲ上ヨリ下ヘ与ル事。又一切ノ用言ニツケテタスケ給ヘト云ガ如キハ体アルモノヲ遣ルノ取ルノト云事ナシニ、タゞ他ノ上ヲ敬テ云事。

ここで義門師は「言葉の活用」という視点を以て「タスケタマヘ」の語の解釈に臨んでいることが分かる。まず「タスケハ加行下二段ノ活キユエ、ケト云フガ次ノタマヘト云用言ヘツゞキタルナリ」と指摘し、「タスケ」は力行下二段活用に属することと、「タスケ」の形は用言へ接続する活用形であることとを述べている。これはつまり、「タスケタマヘ」の「タスケ」は力行下二段活用の動詞「タスク」の連用形であるとの指摘である。次に、「タマヘ」についてはその原意を「玉(宝玉)」に求め、そこからの尊ぶ、あるいは敬意を表す語としての用法が出てきたことを述べている。そして、この「タマヘ」の語に関してもやはり言葉の活用に着目して分析している。それによると、まずこれには四段活用と下二段活用との二種

類の活用形が認められるとした上で、四段活用は「他ニ付ケテ云言」、下二段活用は「自ニ付ケテ云」と区分している。そして、四段活用のものについては「活キハ一ツデ、遣フ意ハ二天色アリ」として、二通りの用法があることを示し、一つは「物ヲ上ヨリ下ヘ与ル事」という「賜ふ」という動詞の用法であるとし、もう一つは「タスケ給へ」というような補助動詞としての用法であるとしている。そして、この文の続きにおいて下二段活用の「タマフ」も補助動詞であると規定した上で、補助動詞「タマフ」の四段活用と下二段活用との二種類の用法について、以下のような実例を挙げて説明している。すなわち、

如是我聞ノ聞ノ字ハ、キ、給ヘキト御ヨミナサレ、住王舎城ノ住ハ住シ給ヒキトナサレタ御訓点、即此二ツノ別明カナリ。

として、「給ヘキ」と「給ヒキ」のように、同じ「キ」という語に接続するのに「給ヘ」「給ヒ」という異なる形があることから「二ツノ別明カナリ」と述べている。この下二段活用と四段活用という二つの用法は、いわゆる謙譲と尊敬とに相当するが、「タスケタマヘ」の「タマヘ」については前の文にあるように、義門師は「タゞ他ノ上ヲ敬テ云事」として尊敬の用法であるとしている。それではこの「タスケタマヘ」の「タマヘ」とはどのような活用形であるのかといえ、³⁰「我ニ正受ヲ教ヘ給ヘ」という用例を出し、これと同様の「給ヘ」であるとし、希求言、つまり命令形であるとしている。

このように義門師は言葉の活用という視点から、「タスケタマヘ」の語は「力行下二段活用の動詞ヘタ

スク」の連用形」と「尊敬の補助動詞（タマフ）の命令形」からなる言葉であると分析している。さてそれでは、義門師はこのような分析に基いて「タスケタマヘ」の語をどのように解釈したのかというところ、

此佛タスケ給へトアルハ、御助ケ下サリマセイト申。

というように、「御助ケ下サリマセイ」というように解釈している。さて、この「御助ケ下サリマセイ」という結論のみをみれば、「タスケタマヘ」がいわゆる祈願請求として理解される可能性もあるように思われるが、義門師はこれに続けて、

別ニ意念ヲ企テ構ルノト云事ニ非ルハシレタ事ナリ。

と述べ、「御助ケ下サリマセイ」とはいつでも、衆生が意念を企てて求めていくものではないことを補足している。

以上が義門師における「タスケタマヘ」の解釈であるが、それではなぜその「御助ケ下サリマセイ」が「意念ヲ企テ構ルノト云事ニ非ルハシレタ事」となるのか、もう少し説明を求めたい感がなきにしもあらずであるが、しかし、そもそも義門師が「タスケタマヘ」の語についてその活用を定め、「タマフ」に二種の用法を確認し、その上で「タマフ」が四段活用の命令形であることを指摘したことは、当時のように言葉の活用というものが体系化、あるいは周知されていない状況にあつては、そこに提示された義門師の見解は画期的かつ先駆的なものであつた。なおかつ、「タスケタマヘ」を力行下二段活用の動詞「タスク」

の連用形と、四段活用の補助動詞「タマフ」の命令形から成るものであるとした指摘は現在でもそのまま受け入れられるものであり、いかに義門師が正確な分析を行ったかがここに知られるのである。また義門師の「タスケタマヘ」の解釈について、いまだ説明がほしいとも述べたが、義門師が「タスケタマヘ」について言葉の活用という視点から綿密な分析を行い導き出した結論が「御助ケ下サリマセイ」の一語であつたことは、そもそも文章中の言葉の意味はその一語のみを凝視し分析しても、そこから出される解釈には限界があることを示しているように思われる。つまり、「タスケタマヘ」についてその活用形の分析から得られる解釈は「御助ケ下サリマセイ」というところまでが限界であり、それが祈願請求であるのか信順であるのかはこの時点では判別できない。実際には、「御文章」という文章中に用いられる「タスケタマヘ」の語は、その文章全体の中にあつて具体的にどのような意味が与えられているのか、どのような文脈の中に置かれているのか、その点に注意しなければ正確な意味は明らかにならないといえ、これについては後述したい。

ともかくも、当時、言葉の活用という概念が整理、体系化されていない状況において、かくも正確な分析をおこなつた義門師の功績は非常に大きく、そして、文章全体から「タスケタマヘ」の意味をみていかなくはならないというものの、まずはそのターゲットとなる言葉の基本的活用、あるいは助動詞の意味等を定めることは必要不可欠であり、そこを精緻にやつてのけた義門師はやはり「タスケタマヘ」研究

を大きく前進させたといえるのである。

第三項 義門師の反論

前項では義門師が「タスケタマヘ」についてどのような解釈を施したのかを確認した。さて、義門師は自身の解釈を述べるとともに、「タスケタマヘ」について当時既に提示されていた解釈に対して反論をなしている。そこで本項では、既存の説に対して義門師がどのように反論していったのかを窺うことを通して、当時、いかなる説が主張されていたのかを考察したい。

まず義門師は『真宗聖教和語説』において、

已ニ近来三業意業ノタノミ募ノ者ヲ嫌ウテ、信ズルガ即タノムナリ、タノムガ即信ズルナリト云。其
場処ハ正義ヲ伝ル輩ノ中デ有ナガラ、和語ノ学問ヲセズニ、タバアラアラク五音相通ト云コトヲ心
エテ、ウサギ（兎）ヲウサギ、ウヲ（魚）ヲイヲトモ云ナゾハ、アイウエオ、ワヰウヱヲノ通音ヂヤ

ト云ヤウナコトノ片端ヲ聞ハツリテ、ナンデモコレハ面白イコト、思フタモノトミエテ、彼タノミヅノリノモノヲ対破ニ付テ、「仏タスケタマヘト申サン衆生ヲバ」ト有ルハ「仏タスケタマフ」ト信ズルト云コトヂヤ。給ヘトアリ、給フトアルハ全ク同コト。ハ・ヒ・フ・ヘ・ホノ通音ナルガ故ニト申シタ人ガ他流ノ学者ノ中ニアル。是等ハタノミヅノリヲ嫌フ心ハヤサシケレドモ、和学ヲシラヌカラ起テ、アマリナル愚解ヲナスト云モノナリ。其上タマヘトタマフトガ同ジコトヂヤナド、云ト、後ニハ法門ノ義筋マデヲ取違ヘルナリ。サスレバコトゴトシキヤウナレドモ、チト大キニ云ト、コノ和語ノ学問、御当流ニハ法義ニモ関ル事アルト云モノ也。

と述べ、まず当時は「五音相通」という考えに依拠した説が主張されていたとしている。五音相通とは五音図の縦の行の音が互いに通じ合うという考え方であり、その例として義門師は「ウサギ」を「ヲサギ」、「ウヲ」を「イヲ」と言うことを挙げ、前者ではワ行、後者ではア行で音が通じていることを示している。当時、この五音相通を利用して「へ仏タスケタマヘト申サン衆生ヲバ」ト有ルハ「へ仏タスケタマフ」ト信ズルト云コトヂヤ。給ヘトアリ、給フトアルハ全ク同コト。ハ・ヒ・フ・ヘ・ホノ通音ナルガ故ニ」というように、ハ行の音の相通ということを根拠に「タスケタマヘ」イコール「タスケタマフ」であるという主張がなされていたようである。しかし、例えば「ウサギ」を「ヲサギ」と言うことがあるからといって、「タスケタマヘ」と「タスケタマフ」が同義であるとしてしまうことは、五音相通と言葉の活用との混同であり、

「タスケタマヘ」が「タスケタマフ」とイコールであるなどとすれば、言葉が活用する意味自体が無くなってしまう。特に国語研究を専門とする義門師にとつてはこの説の不成立は一目瞭然であつたであろう。この説について義門師は「和学ヲシラヌカラ起テ、アマリナル愚解ヲナスト云モノナリ」と非難し、また「後ニハ法門ノ義筋マデヲ取違ヘルナリ」として、このような誤つた国語理解が、遂には法義を取り違えるという大事にもなるのだと危惧している。

このような五音相通を根拠とした説が成り立ち得ないことは明らかであるが、この主張において言葉の活用というものが五音相通と混同して捉えられていることから、当時いかに言葉の活用というものが未だ周知されていない状況であつたのかが窺える。またこれは、義門師という国語の専門家からみれば稚拙にさえみえたであろう説であつたが、この説が主張された背景には三業惑乱との関わりがあつたことが窺われる。この五音相通を利用した説については前掲文に「三業意業ノタノミ募ノ者ヲ嫌ウテ」とあるように、三業帰命説を破すためになされた主張の一つがこれであつた。三業惑乱という未曾有の法論の渦中にあつては、何としても邪義を破そうとする思いから、本来であればより慎重に検討、検証すべき説もそのまま表に出てきたのではなからうかと思われる。義門師も「タノミヅノリヲ嫌フ心ハヤサシケレドモ」と述べ、文中の「ヤサシ」とは「殊勝である」、あるいは「健気である」というような意味であるので、「タノミヅノリ」の説に反駁しようとしたその態度には賛同の意を表しているわけだが、国語の専門家の義門

師からすればその主張は如何せん受け入れがたいものであったことは明らかである。そして、このような主張が万が一にもまかり通っていけば、法義の筋が取り違えられることにも繋がりかねないとの危惧から、そこに訂正を加えていったのである。

さてこのように、「仏タスケタマヘ」が「仏タスケタマフ」と同義だとする説は義門師によってその不成立が指摘されたわけであるが、一方でこの説はその後かなり根強く主張されたようであり、その様子についてはまた次節において触れることとする。

第二節 義門師以後における「タスケタマヘ」の考察の諸問題

第一項 義門師の手法の継承

前節では、「タスケタマヘ」について義門師が国語という視点から論究したことを述べたが、その後、国語研究の成果を以て「タスケタマヘ」の語について、あるいは真宗聖教について研究を行った者が続いて輩出されたかといえ、実際にはすぐさまそのような状況にはならなかった。それは義門師が自らの成果を広く説きながらも、特定の後継者の育成を行わなかったことや、また義門師ほどに国語研究に没頭する人材が容易には現れなかったこと等に帰因する。そのような中で、聖教の文の解釈において義門師の研究成果の中心である「言葉の活用」という視点を取り入れていったのが針水師（一八〇八―一八九三）であつた。針水師は和語を解釈する手順として、

和語トハ試ミニ三重ヲ分ケテコレヲ解セン。一ニハ語源ヲ尋ヌ。二ニハ語意ヲ釈ス。三ニハ語位ヲ弁ズ。

という三点を挙げている。まず「語源ヲ尋ヌ」とは、ここである「語源」とは言葉の成り立ちということではなく、その言葉がどこで使用されたものであるのかを「語源」と定義し、言葉には都や地方を問わず

用いられるものもあれば、特定の地域のみで用いられるものもあり、使用される地域によって意味が変化してくることから、和語を解釈する際にはまずその言葉がどこで使われたのかという「語源」を探ることが重要であると述べられている。次に「語意ヲ釈ス」とは、その言葉が既存の文献の中でどのような意味として用いられてきたのかを検討しなくてはならないと述べられている。そして、三つ目の「語位ヲ弁ズ」という、これこそが言葉の活用について言及されたものであり、「凡ソ和語ニハ体言言助辞ノ三種有り」³¹として、用言はその活用形によって意味が異なってくることから、その点に注意して解釈しなければならぬということが指摘されている。そこで針水師はいくつもの例文を列挙しながら言葉の活用について説明している。ただし、実際にその例文をみると四段活用と下二段活用の動詞を取り違えているものが散見され、また「タスケタマヘ」については言葉の活用という視点からの言及は少なく、既存の文献における使用例を列挙して考察するという、先の「語意ヲ釈ス」というところに力点が置かれている。つまり、言葉の活用に注意を払うべきことが述べられながらも、それが研究の手法としては未だ完全に機能したとは言い難い面も認められるのであるが、しかし、義門師没後より間もなく著された針水師の著書において、聖教の文を解釈していく際には言葉の活用形に注意を払うべきであるという視点が既に導入されていることは興味深く、針水師が最新の国語的知識を取り入れ、それを「タスケタマヘ」あるいは「タノム」を解釈する一視点としたことは注目に値する。

さて、義門師以後、針水師のように言葉の活用という点に注意を払う人物も現れたわけであるが、義門師の手法を本格的に継承して国語研究に努めながら「タスケタマヘ」の解釈を試みていく者はなかなか現れない状況であつた。そのような中で、義門師より大分時を隔てて「タスケタマヘ」について国語の視点から考察を試みた研究者として梯俊夫氏がいる。梯氏は論文「御文の「タスケタマヘ」について」を発表し、その論文には題名に添えて以下のような長文の付記がなされている。³⁰

真宗々学界において、五帖御文に示された「タスケタマヘ」を、国語学上から見ても亦信順の義である、主張するために採られた国語学的解釈方法の当否を考察し、併せて愚案の国語学的解釈方法を提示して、御叱正を仰ぐ

このように、梯氏はこの論文において、それまでに主張されていた「タスケタマヘ」についての国語的視点からの解釈を精査し、また国語的解釈に基づいた自らの論を提示すると述べている。義門師以後、すぐにその手法を承けて研究を進めた者は現れなかったが、自らが本格的に国語の研究に邁進することはなくとも、国語という視点から「タスケタマヘ」の解釈を試みたものは幾人か存在している。梯氏は今この論文に当時の宗学者が国語の視点から立論した説を紹介しながらその内容に検討を加えており、このことから、義門師以後、国語的視点より聖教を解釈するという姿勢や手法が宗学者の間でどの程度受容されていたのかを窺うことができる。そこでまずは梯氏の論文を手掛かりとして、当時の宗学者が提示した見解に

ついで以下に考察していきたい。

さて、そこでまず梯氏は、

今、宗学界において語学的に見ても亦信順の義だとする解釈方法を見て行くと、大別して、左の二類に分けられるようである。

として、以下の二説を紹介している。すなわち、

(一)「タスケタマヘ」の「タマヘ」が命令形であることを知りつつ、これを命令形としては取り扱はず
に、その「タマヘ」の上に、無理をして終止形（タマフ）の持つ職能を附着させて行かうとする
仕方。

(二)「タスケタマヘ」が命令文であることを認め、それを、命令（希求・請求）の意を持つ命令文とし
ては取扱はずに、『御文』とも質的にも、時間的にも、何等交渉のない文献の中の一文を採って来
て、その文を前後の意味関係からみて、許可の意を持つ文だと称し、「タスケタマヘ」は正しくそ
の用法に該当するものだとする仕方¹⁰⁰。

という二説である。また、(一)の説についてはさらに細かく分類されており、今はそれらを三説にまとめ
て示してみると、

①「タスケタマヘ」のへがフに通ずる

②「タスケタマヘ」は「タスケタマフベシ」の略である

③「タスケタマヘ」は上に係り助詞コソが略されてある

といったものである。これらの三説はいずれも「タスケタマヘ」は「タスケタマフ」の意味であるとして、故に祈願請求の義ではないとするものである。まず①について梯氏は、

「タマヘ」が「タマフ」に通ずるといふことは活用するといふ意味に於てのみ認められるが、機能まで同一であることは到底認められないのである。

として、補助動詞「タマヘ」はハ行で活用していくので、ハ行で活用するという意味では「タマヘ」と「タマフ」とは通じるといえるが、それぞれの活用形には各々の職能があるのであるから、そこに意味の同一性までみることは出来ないことを述べている。そして、

即ち「タマヘ」は命令形であり、「タマフ」は終止形であり、両者の混同は許されないのである。

と述べ、終止形は終止形として、命令形は命令形としてそれぞれの義で解釈すべきだとしている。これは現在では至極当然のことと感じられるが、当時「タスケタマヘ」と「タスケタマフ」とが同一であるというような主張がなされていたことから、義門師以後、なかなかその活用研究の成果が広く受容される状況ではなかった様子が窺われる。

次に「タスケタマヘ」は「タスケタマフベシ」の略であるとする②について同氏は、

この説をなした人は、「タスケタマヘ」が命令文であることをよく知つてゐて、命令文のままで、命令の意味にとらないものがなからうかと考へ求めた結果、さがし出したものが助動詞ベシの特性だったのであらう。

と指摘している。ここに指摘される「助動詞ベシの特性」とは、助動詞「ベシ」は終止形の中に命令の意味も持つが、その他にも推量・意志・可能・当然・適当等の多義があるので、必ずしも命令の意味として解釈しなくてもよい、というものである。すなわちこの説の立論者は、「タスケタマヘ」とは省略形であり、本来は「タスケタマフベシ」という文であるとした上で、ここでは命令の意味ではなく、例えば「当然」の義として「必ずお助け下さるのだ」というような意味で「タスケタマフベシ」（「タスケタマヘ」）を解釈したのである。しかし、この説について筆者なりに考えてみると、例えば文字数や句数が限られている状況でもないのにどうして助動詞を省略しなければならないのかという疑問が生じ、またそもそも真宗の教義を和語で平易に表現することに主眼がおかれて著された「御文章」であるのに、文義を左右する助動詞をそう簡単には省略するはずはないであらうと思われる。梯氏も、

助動詞が叙述の意味を決定する上に重要な役割を持つものであることは縷説するまでもないであらう。試みにタスケタマハズ・タスケタマハム・タスケタマヒケム・タスケタマヒケリ・タスケタマフナリ・タスケタマフベシ・タスケタマヘリなどを眺めるとき、助動詞ズ・ム・ケム・ケリ・ナリ・ベ

シ・リが易々と略される筈はないのである。

と述べ、実際に「御文章」において「タスケタマフ」の語が助動詞と共に用いられている例を挙げ、それらが省略されることは考えにくいことを指摘している。また、「御文章」においては実際に「タスケタマフベシ」という語が使用されており、つまり、万が一にも「タスケタマヘ」が「タスケタマフベシ」の省略形だとしても、それではなぜ省略する時とそうでない時とが混在するのか説明がつかず、そもそもやはり助動詞「ベシ」の省略とみることは、先の梯氏の指摘と今のような理由からして、甚だ困難である。

さて最後に③についてであるが、これは「タスケタマヘ」は係助詞の「コソ」が上に省略されているとするものである。つまり、係助詞の「コソ」に対応する結びであるので補助動詞「タマフ」は已然形をとって「タマヘ」となり、故に「タスケタマヘ」となっているのだとする説である。これも②の「ベシ」の省略説と同様に、そのように簡単に係助詞「コソ」が省略されるものなのかという疑問を覚える。この点についても梯氏が¹⁰⁾、

仮りに、コソが省略されたものだとしたならば、当時の大衆が、かかる語法に習慣づけられてゐたものだ主張することになるだらう。併し、それは甚だ疑はしいことである。何となれば、今日已にゾ・ナムなどの係り助詞が全く滅んでしまつてゐるのに、独りコソだけは残存してゐるではないか。然れば、室町時代においてコソが易々と省略されたものだとは考へられない。

として、係助詞「コソ」の省略であるとする説に疑問を呈しており、加えて、蓮如においては係助詞「コソ」の結びが必ずしも已然形ではないとして、

他力ノ大信心トイフコトハイマコソ・アキラカニシラレタリ^と

という例を挙げて、蓮如の語法の特徴を指摘している^と。つまり、係助詞「コソ」を必ずしも已然形で結ばない蓮如について、「御文章」等に見られる「タスケタマヘ」は全て上に係助詞「コソ」が省略されたものであるというような主張は、まず成り立ち得ないと言える。

以上、梯氏が当時の宗学界で提示されている説として紹介した、「ヘタスケタマヘ」の「タマヘ」が命令形であることを知りつつ、これを命令形としては取り扱はず^に、その「タマヘ」の上に、無理をして終止形（タマフ）の持つ職能を附着させて行かうとする仕方^とというものについて、その内容をみていったが、国語の知識を以て内容を検証した梯氏はそのいずれについても首肯し難いとしている。

さて、次に梯氏は同じく当時の宗学界で提示されている説として、「ヘタスケタマヘ」が命令文であることを認め、それを、命令（希求・請求）の意を持つ命令文としては取扱はず^に、『御文』とも質的にも、時間的にも、何等交渉のない文献の中の一文を採って来て、その文を前後の意味関係からみて、許可の意を持つ文だと称し、「ヘタスケタマヘ」は正しくその用法に該当するものだとする仕方^とというものを挙げている。これは具体的には古典『竹取物語』において用いられる「タマヘ」の使用法に着目した解釈法で

あるのだが、実はこの『竹取物語』を用いた説には「タスケタマヘ」を解釈する上で非常に重要な問題が付随しているため、次々項において改めて論じることとする。

第二項 文選読みによる解釈

前項では梯俊夫氏の論考に基づき、「タスケタマヘ」の国語的解釈として宗学界で主張されていた説について窺った。それでは梯氏自身は「タスケタマヘ」を国語的にどのように解釈したのであろうか。梯氏は「タスケタマヘ」の語義を信順とみることにについて、それは「タスケタマヘ」の下に付く「トタノム」によるのだと前置きした上で以下のように述べている⁵³⁾。

「タスケタマヘ」は「タスケタマヘ・トタノム」と連用して考察すべきものであることは前述の如くである。従って信順の義だといふのである。何故「トタノム」と連用されることによつて請求の義が信順の義となるのか。その理由は至極簡単である。助詞トにある。然らば、どうして指示の助詞トはそ

んなに不思議な作用を持つてゐるのであるうか。

『文選』は周知の書である。(中略) さて、この『文選』には周知の如く、特色ある訓法がある。それは、語を音訓複読(併読)する所謂文選読みである。

まず梯氏はこのように述べ、「タスケタマヘ」が信順の義となることの理由は「タスケタマヘトタノム」の助詞「ト」にあることを指摘し、それではなぜその「ト」によつて「タスケタマヘ」が信順の義となるのかについては、文選読みという訓法によると述べている。ここで梯氏がその名を出している文選読みとはどのようなものかという、一つの熟語(漢字)を音と訓とで併読し、その音と訓との間に「と」や「の」という助詞を挟んで読む訓読法である。そして、梯氏は文選読みの例として以下のものを挙げている。

關々トヤハラギナケル睢鳩ノミサゴ

窈窕トオヤカナル淑女ノヨキヲトメ

この文選読みという訓読法について注意されることは、例えば今の「關々トヤハラギナケル睢鳩ノミサゴ」においては、意味として「關々」イコール「ヤハラギナケル」、「睢鳩」イコール「ミサゴ」であり、「窈窕トオヤカナル淑女ノヨキヲトメ」においては、「窈窕」イコール「オヤカナル」、「淑女」イコール「ヨキヲトメ」という関係にあるということである。つまり、文選読みにおいて助詞「ト」及び「ノ」は前後の言葉の意味をイコールの関係として繋いでいるということである。そしてまた、現在でもこのよう

な「ト」の用法が残っているとすると同氏は「二度とふたび」という言葉を挙げている。梯氏はこの文選読みに用いられるような前後をイコールとして結ぶ「ト」に着目して、「タスケタマヘトタノム」の語について、まず「タノム」の語義は信順であると規定した上で、「タスケタマヘトタノム」の「ト」は文選読みで用いられるようなイコールを表す「ト」であり、信順を表す「タノム」の語にイコールの「ト」を介して結ばれているのであるから「タスケタマヘ」も信順の義となるのだと結論付けている。つまり、

「タスケタマヘトタノム」の助詞トに注意しつつみて行く時、「關々トヤハラギナケル」・「二度とふたび」において「關々」即「ヤハラギナケル」であり、「二度」即「ふたび」であるやうに「タスケタマヘ」即「タノム」だとみられるのである。そこで、「タノム」が信順の義である限り「タスケタマヘ」は信順の義となるのである²⁶⁾。

という論理である。これが梯氏による文選読みの語法を根拠とする「タスケタマヘ」についての解釈である。

さて、文選読みに基づいたこのような解釈についてさまざま他の論文等による反応は確認できないが、そのような状況で瓜生津隆雄氏が文選読みによる梯氏の所論に言及している。そこで以下にその瓜生津氏の所説をみていきたいのであるが、まずその前に瓜生津氏の著述の中に、同氏が宗学の研鑽をはじめた頃に「タスケタマヘ」については五音相通説を以て教示せられたという記述があり、そのことに注目したい。

前節の終わりにおいて、義門師の在世時に「タスケタマヘ」を五音相通によって「タスケタマフ」と同義とみる説が主張されていたことと、この説を義門師が強く否定したことについて述べたが、どうやらこの説は思いの外すぐには消え失せず、瓜生津氏が宗学の研鑽を始めた頃にもいまだ主張されていたようである。瓜生津氏は初めて「タスケタマヘ」について学んだ折、「タスケタマヘ」を五音相通によって「タスケタマフ」と同語であると教示されたと述べ、それに続いて以下のような所感を述べている¹⁸⁾。

「タスケタマヘ」を「タスケタマフ」と同語と見ることは、「ハヒフヘホ」の音通によるものであると教示せられた。当時、私は国文法を学んだ先入観があつて、「タマヘ」と「タマフ」を同語と見ることは活用形を混乱するもので、「タマヘ」は命令形で希求言、「タマフ」は終止形で裁断言であり、言葉の活用には定まった法則があつて活用形を音通で自由に終止形に置き換えることは許されていない。宗学とは、かかる独断の学問かと不審を抱いたものである。「タスケタマヘ」は信順の義で理解すべきである指南は、すでに『御裁断の御書』によって知らされていたが、「タスケタマヘ」は「タスケタマフ」と同形であるとの説明は初めてであつた。

このように、義門師が既に否定した五音相通によって「タスケタマヘ」と「タスケタマフ」とを同語同義とする指南が、少なくとも瓜生津氏の宗学研鑽時代にはいまだ一部で残っていたようである。しかし、この記述からも分かるように同氏はこの説を否定的に捉えており、それは言葉の活用という視点に立った反

論であつた。これは義門師の時代に比して、瓜生津氏の研鑽期には言葉の活用に関する知識が広く根付いていたことを示すものである。

それでは五音相通による説を否定した瓜生津氏は「タスケタマヘ」をどのように解釈したのかといえ、それは先ほど梯氏が提唱したことを述べた文選読みによる解釈であつた。瓜生津氏は文選読みという語を出して説明する前に、まず以下のように述べている²⁶⁾。

しからば、何故に「タスケタマヘ」が語義的に「信順」の意を表す言葉となるであらうか。この問題はタスケタマヘがタノムと同義語に用いられることによつて解決される。すなわち真宗の相伝の用法においては「タノム」の義は「希求」でなく「信順」をあらわす語として伝承せられ、信順帰依の心を「タノム」の語を以て示されている。その「タノム」信順帰命の相を「タスケタマヘ」と顕示せられた所に蓮師の御再興の意趣があることは既にしられている所である。即ち「タノム」と「タスケタマヘ」を「ト」の助字をもつて結合し同義語としてタノム念持の相を「タスケタマヘ」と示された所に蓮師の転用の妙手段がある。

このように、「タスケタマヘ」と「タノム」とを結ぶ「ト」に注意を払うべきことをまず指摘した上で、次に同氏は文選読みに基づく解釈を述べている。まず瓜生津氏は漢籍『千字文』を引きながら文選読みの例として²⁷⁾、

天地玄黄を「テンチのあめつちは、ゲンコウとくろくきなり」、宇宙洪荒を「ウチュウのおおぞらは、コウコウとおほいにひろし」

というものを挙げ、梯氏と同様に助詞「ト」や「ノ」によつて前後の語がイコールの関係になることを述べている。つまり今の例で言えば「テンチニあめつち・「ゲンコウニくろくき・「ウチュウニおおぞら・「コウコウニおほいにひろし」という構図が成り立つということである。そして同氏は「御文章」中に見られる「タスケタマヘトタノム」という表現について、「タノム」を信順を表す表現であると規定した上で、「タスケタマヘトタノム」は「タスケタマヘニタノム」という文選読みと同じ構造であるとして、「タスケタマヘ」は信順を表す「タノム」とイコールとなり、「タスケタマヘ」もまた信順の義となるということを以下のように述べている。⁴⁸⁰

いま「タスケタマヘトタノム」の「ト」の助詞も音訓並読の用い方で、「タスケタマヘ」は即ち「タノム」（信順）意味の義を表す。従つて、真宗においては「タスケタマヘ」は信順を表す用語となつたのである。

このように、瓜生津氏は梯氏の立論した文選読みによる説に賛同し、「タスケタマヘトタノム」を文選読みとして解釈できることを主張したわけである。

さて、梯氏が立論し、瓜生津氏が支持したこの文選読みに基づく説は、それ以降この説の正否を論じた

ものは私の管見の限りでは見当たらない²³⁰。そこで今試みにこの説について検討を加えたい。文選読みとは既に述べたとおり、一つの語を「ト」や「ノ」という助詞の媒介により音と訓とで重複して読むという特殊な読法であり、漢字や經典の初学者が字義や語義を習得するために用いたもので、奈良時代、南都の僧侶によって始められた読法とされている²³⁰。この文選読みによって「タスケタマヘトタノム」に「タスケタマヘタノム」の構図をみようとしたものが梯説である。しかし、まず文選読みとはその大原則に「音訓両読」というものがある。「タスケタマヘ」も「タノム」も共に訓であり、文選読みの基本である音訓両読の形からそもそも外れている。音訓両読という文選読みの原則に従えば、「助給」を「ジョキユウト」すけたまへ、「憑」を「ヒョウトたのむ」となければならぬわけである。しかしまた、文選読みもその歴史の中で、次第に形の崩れた亜文選読みという亜流の読み方が登場している²³⁰。それは例えば、婉転を「エンテントくるりくるりとたてまわし」と読み、清涼を「セイリョウトすずしき」と読むといったような、前者でいえば擬音語の使用、後者でいえば訓の簡素化といったものであるが、しかしどれほど亜流なものといっても音訓両読という文選読みの原則から外れることはないのである。このように文選読みの構造上の原則からしても、やはり「タスケタマヘトタノム」を文選読みとすることはできない。また、仮にこの「タスケタマヘトタノム」が文選読みであつたとしても、聞き手にその文選読みというものについての知識がなければ「タスケタマヘタノム」という関係を把握することができず、真宗の教義が平易な

表現で説き示された「御文章」において、この部分だけそのような特殊な訓読法で意味付けがなされたとはいえにくい。

すなわち、「タスケタマヘトタノム」は、文選読み本来の構造から逸脱している点、あるいは「御文章」にそのような特殊な訓読法が用いられたとは考えにくい点からして、この文選読みに依拠した説は成立し難いものであると判断するものである。

第三項 『竹取物語』説

ここまで「タスケタマヘ」について、五音相通や文選読み等に依拠した解釈がなされてきたことを述べ、またそれらの説の正否についても言及してきた。そして、それらの説はいずれも国語の視点より立論されながらも、その内容にはそれぞれ問題があったことを指摘した。さて、それでは「タスケタマヘ」の国語的解釈として、なぜこのように問題を含んだ論が多く主張されてきたのであろうか。それは先にも少し述

べているように、いずれの論もあまりに「タスケタマヘ」という語を凝視して考察をすすめたところに問題があったと思われる。義門師の解釈を紹介した際にも述べたように、義門師は「タスケタマヘ」という表現を加行下二段活用 of 動詞「タスク」の連用形と、ハ行四段活用 of 尊敬の補助動詞「タマフ」 of 命令形から成るものであると規定した。これはもちろん的を射た分析ではあるのだが、しかし、義門師の指摘する「タスケタマヘ」は「タスク」 of 連用形と「タマフ」 of 命令形であるという、この指摘だけを以てしては「タスケタマヘ」 of 語義を明らかにすることは出来ないのである。つまり、「タスケタマヘ」 of 語をどれだけに正しく品詞分解できたとしても、ただこの語を見つめるだけではこれを解釈することは不可能である。「タスケタマヘ」という語のみにあまりに拘泥してしまったことによつて、例えば五音相通や係助詞・助動詞の省略説といったような無理な主張も提示されてきたものと思われる。そこで、ここまで紹介した諸説に欠けていた視点とは何かというと、それは既に述べたように「タスケタマヘ」、あるいは一つの言葉を解釈するためには、その語が使用される前後文脈に注意して解釈しなければならないということである。「タスケタマヘ」という語が祈願請求となるのか信順となるのかは「タスケタマヘ」 of 語のみからは判断できず、品詞や活用形を正確に把握した上で、それではどのような文脈で「タスケタマヘ」が使用されているのかを確認することこそが重要である。

さて「タスケタマヘ」 of 前後の文脈に注意した解釈法ということで注目したいのが、本節第一項におい

て、「タスケタマへ」を信順とみるために宗学界で提示されていた主張として梯俊夫氏が紹介した諸説の内、第二番目のものである。すなわちそれは、

(二)「タスケタマへ」が命令文であることを認め、それを、命令（希求・請求）の意を持つ命令文としては取扱はずに、『御文』とも質的にも、時間的にも、何等交渉のない文献の中の一文を採って来て、その文を前後の意味関係からみて、許可の意を持つ文だと称し、「タスケタマへ」は正しくその用法に該当するものだとする仕方。

というものであり、「文を前後の意味関係からみて、許可の意を持つ文だと称し」とあるように、これは言葉を文脈に即して解釈していくという姿勢をもったものであるといえる。第一項ではそれが『竹取物語』の内容に依った説であることを紹介するのみにとどめたが、今ここにその内容を窺ってみたい。『竹取物語』の内容に依拠した説とは、『竹取物語』の本文中に用いられる「タマへ」の語に「許可」の義をみて、「タスケタマへ」の「タマへ」についても同じく許可の義として解釈しようとするものである。まず、問題となる『竹取物語』の本文の該当箇所を以下に示すと次のようである。¹⁴⁰

かぐや姫、翁にいはく、「この皮衣は、火に焼かんに焼けずはこそ、まことならめと思ひて、人の言ふことにも負けめ。『世になき物なれば、それをまことと疑ひなく思はん』とのたまふ。猶これを焼きて心みん」と言ふ。翁、「それ、さも言はれたり」と言ひて、大臣に、「かくなむ申す」と言ふ。大

臣答へてはいはく、「この皮は、唐土にもなかりけるを、からうじて求め尋ねえたる也。なにの疑ひあらん」、「さは申とも、はや焼きて見給へ」と言へば、火の中にうちくべて焼かせ給に、めらめらと焼けぬ。

それではこの『竹取物語』の内容からどのようにこの説が立論されているのか概要を述べると、まず大臣がかぐや姫のために決して燃えない衣を手に入れる。かぐや姫がその衣が燃えないことを確かめようと「焼きて試みん（実際に焼いてみたい）」と翁に言い、翁からそれを伝え聞いた大臣が「はや焼きて見給へ（どうぞ早くお焼き下さいませ）」という言葉を述べるのだが、この「はや焼きて見給へ」の「給へ」が「タスケタマへ」の「タマへ」に通じるというのがこの説の考え方である。つまり、かぐや姫からの「焼きて試みん」という言葉に対して大臣が「はや焼きて見給へ」という発言をしているこの「給へ」は、ここでは相手の願いを許可する義であるとし、「御文章」の「タスケタマへ」の「タマへ」も阿弥陀仏からの「汝を救いたい」という先手の願いに対する「お助け下さいませ」という許可の「タマへ」であるとする説である。『竹取物語』の文の解釈に依ったこの説は、平戸光明寺の拙巖師を嚆矢とするといわれるのだが、現存する拙巖師の著作についてその該当箇所が今のところ見出せず、この説が拙巖師に端を発しているかは定かではない。さて、立論者についてはともかくも、この『竹取物語』に依った説は「タスケタマへ」について論究した諸学者の著述中にしばしば確認されることから、かなり広く受け入れられた考え方であ

るといえる。原口針水著『タスケタマへ考』、東陽圓月著『寶章論題』等にもこの説が引かれており、例えば『寶章論題』では先ほどのように『竹取物語』の原文を出しながら「給へ」について許可の用法があることが述べられ、「御文章」の「タスケタマへ」の「タマへ」も同じ用法であることが主張されるとともに、

凡そたまへの辞、その二義に通ず。一には希求の義、他流に用ふる所この義なり。二には許諾の義、他の言ふ所を納受してこれに違せず。その言のまゝに任せて許可し、然諾するなり。

と述べられ、「御文章」の「タスケタマへ」の「タマへ」を「許諾の義」として解釈している。

このように、『竹取物語』に依拠した説では「タマへ」の語について、語の発せられた前後文脈に注意して解釈していくという方法がとられており、これは「タスケタマへ」という語の凝視のみから解釈を生み出そうとした諸論に比して、より進歩した手法がとられたものといえる。しかしながら、この『竹取物語』を用いた主張にも梯俊夫氏からは以下のような批判が加えられている。

真宗聖教とは質的に何等の交渉を持たず、然も『御文』製作年代から遠く六百年も遡った弘仁・延喜の間の作といはれる『竹取物語』の中からたった一例を選出してゐるに過ぎないのである。（中略）然も許可の義だといふ「やきてみたまへ」は敬意の添った命令と解釈して一向文意をそこなふとは思はれないものである。（中略）偶々「タマへ」といふ語が共通するといふ所から、全く因縁のない物

語の中の一文「やきてみたまへ」の解釈結果だと称するものを「タスケタマへ」に嵌めようとするのは、甚だ危険な独断であらう。

確かに、「御文章」とは遠く離れた年代の書物においてたった一例見られる表現に引き寄せて、「御文章」の「タスケタマへ」を許諾義であるとすることは問題を含んでいるかもしれない。しかし、だからといって「御文章」の「タスケタマへ」について、阿弥陀仏からの先手の願いがまずあり、「タスケタマへ」はそれに対する言葉であるという、この構図が変わることはない。つまり、許諾義の例として『竹取物語』を引くことは問題があるかもしれないが、これによって、阿弥陀仏の願いに対する衆生からの「タスケタマへ」を許諾義とするということまでもが否定されるわけではない。そこで、特に『竹取物語』といった名を出さず、仏の先手の願いに対する衆生からの「タスケタマへ」であるというこの構造から、「タスケタマへ」の語に許諾義をみたものに、例えば「安心論題」の解釈があり、『新編安心論題綱要』（以下、『新綱要』と略す）の「タノムタスケタマへ」の項には以下のようにある²⁸。

「たすけたまへ」とは、「おたすけください」という意味ではあるが、「……してください」という表現には、注意を要する。「……してください」は、目下に対しては命令となり、目上に対しては懇願をあらわす言葉となるのが普通ではあるが、この表現が常に命令や懇願をあらわすとは限らない。命令や懇願となるのは、「……してください」と発言する側に、まず「……させたい」「……し

てほしい」という欲求がある時である。ところが、逆に相手側からの「・・・したい」「・・・させてほしい」という意志表示を受けての「・・・してください」という発言であれば、それは命令や懇願ではなく、相手の要請を承諾して受け入れる（許諾）という意味になるのである。衆生の側にまず「たすけてほしい」という欲求があり、それに基づいて「どうかおたすけてください」と懇願（希願請求）する発言と、仏の「必ず救う」という本願を承けて、「（お心のままに）おたすけてください」と承諾した発言とでは、同じ言葉ではあっても意味が全く違う。『教行信証』『行文類』に「言^イニ発願回向^ト者^ハ、如来已^ニ発願^{シテ}回^ニ施^{シタマフ}衆生行^ノ之心也^ヲ」とあるように、衆生の思いに先だつて阿弥陀仏の願いがあり、その願いを受けての「たすけたまへ」であるから、許諾なのである。

このように、衆生に先立つ仏の願いと、それを領受する衆生という関係から「タスケタマヘ」について許諾義をみている。先ほどの『竹取物語』に依った説は梯氏が指摘したような難点があったかもしれないが、「タスケタマヘ」という言葉が使用される状況や文章の流れの中で語義を確定させていくという方法が用いられたことは非常に示唆的であつたといえる。それでは次項においてこの「許諾義」についてさらに考察をすすめてみたい。

第四項 許諾義について

本項では許諾義についてさらに検討を加えたい。先ほどの『竹取物語』の例文は問題があることからここでは用いず、ごく簡単な例文を使って許諾義について考えてみたい。例えばまずAとBという人物がおり、Aが上司、Bがその部下であるとする。そこでBがAに対して「この仕事を私にやらせて下さい」とお願いをし、Aが「やりたまえ」と言ったとする。この「たまえ」もいわゆる相手の願いを受け入れるものとして理解してよいであろう。さてここで注意したいことは、AとBとの関係である。この例文では、Aが上司、Bがその部下であり、Bの方からAに対してお願いをし、Aがその願いを受け入れる旨の「やりたまえ」という語を出している。確かにここに相手の願いを受け入れる「たまえ」が成立しているのだが、この例文を登場人物の主従という視点から確認すると、「従」であるBが願いを出し、「主」である「A」がそれを受け入れている。この主従という立場に注意をしながら、さらに例文を続けて考えてみたい。今度は上司であるAから部下のBに対して「この資料を君に見てほしいのだが」という願いが出されたとする。ここでその願いをBが承諾する場合に発せられる言葉としては、「承知致しました」「かしこまりました」等の表現が考えられ、間違っても「見せたまえ」という表現は考えられない。どうして考えられない

のかと言えば、それは立場の違いというものがあるからである。Aが上司、Bがその部下であるという互いの立場からすれば、「この資料を君に見てほしいのだが」という上司からの願いに対して部下が「見せたまえ」という発言をすることはまず考えられない。このように私達が二者以上の間で使用される言葉は、各々の立場の違い（主従といったような相手との関係）によってその内容が制限されるのである。それでは、各立場によって発せられる言葉には制限があるという視点から、先ほどの『新綱要』の説明をもう一度確認してみたい。一部を再掲すると、

命令や懇願となるのは、「・・・してください」と発言する側に、まず「・・・させたい」「・・・してほしい」という欲求がある時である。ところが、逆に相手側からの「・・・したい」「・・・させてほしい」という意志表示を受けての「・・・してください」という発言であれば、それは命令や懇願ではなく、相手の要請を承諾して受け入れる（許諾）という意味になるのである。

とあった。たしかに命令形ではあっても、先手の願いに対する発言であればそれは許諾となり、つまり先ほどの「この資料を君に見てほしいのだが」という上司からの願いに対する部下の発言が、「お見せください」とあれば、その返答は成り立つ。しかし、やはりそこで部下が上司に「見せたまえ」と発言することが許されないことは先ほど述べた通りである。それでは、蓮如在世当時に「タマへ」の語が使用される際、主従のあり方として「主」である仏の願いに対して「従」である衆生が許諾義として「・・・シタマ

へ」というような語を使用することができたのであろうか。そこで、「タマへ」という補助動詞についてその使用法の変遷を調べてみると、先ほど現代語の例文で挙げたような使用法は江戸時代後期からのようであり、以下のように指摘されている³²⁾。

江戸時代後期以降、特に上下間の敬意が弱まり、現代では、同輩以下に対して軽い敬意または親しみの気持をこめていう補助動詞として、多く命令形が用いられる。

つまり、蓮如在世時に、先ほど現代語の例文で挙げたような、主従の「主」の側からしか発することができないような許諾の「タマへ」は存在していなかったわけであり、主従の関係という視点から蓮如使用の「タスケタマへ」についてその許諾義の可否を考えることは適切ではないといえる。そうするとやはり、「御文章」の「タスケタマへ」は阿弥陀仏の先手の願いを受け入れた許諾義をあらわす言葉として理解できることは、先ほどの『新綱要』に説明される通りである。

ただし、現代において「タスケタマへ」についてこの許諾義を説明する際、『新綱要』のように「タマへ」を「・・・してください」という形に訳して説明すれば問題ないが、現代では「たまえ」の語が先ほどの上司と部下との例文のように主従の「主」に限定された使用法として通用しているだけに、仏の「汝を助けたい」という願いに対して衆生が「助けたまえ」と許諾するのだ、というような現代語の例文の中で「たまえ」の語をそのまま用いて説明してしまうと、それは「タスケタマへ」の許諾の構造を正しく説

明できていない事態となってしまうことから、許諾義を現代語で説明していく際には注意が必要である。例えば『真宗論題叢書 六』「タノムタスケタマへ義」[＊]では、「へたまへ」を許可の意味に用うる喩として、

主人が客に対して、「何もありませんが御酒なりともお召し上がり下さい、さあ注いで上げます」と銚子をさしむけると、客が盃を以て「然らば注ぎたまへ」といふ。この場合の「注ぎたまへ」とは、「注いで下されよ」と願うのではなくして、注いで上げませうの言葉に随ひ、お受けする言葉である。ところが、客の方から先手に酌人に向かって「少し注いで呉れたまへ」といふ様な場合は、「注いで下さい」と願う意味になる。同じ言葉ではあるが、主人から先手にいふ場合と客から先手にいふ場合とで、随ふと、請い願ふと意味が分かれて来る。今も、先づ、衆生のタスケタマへが先手か弥陀の助けるぞよの勅命が先手かを考へてみれば、よく了解することができるであらう。

とあるが、ここで客人と主人とは客人が「主」で、主人が「従」という関係にあるが、この例で使われている客人の「注ぎたまへ」の「たまへ」は先ほど江戸時代後期以降の用法であると説明したような、上の立場の者しか使用が許されない「たまへ」であり、蓮如の「タスケタマへ」の「タマへ」とは性質を異にするものである。つまり、「タスケタマへ」の「タマへ」の許諾義の例として「注ぎたまへ」というものを出してしまうと、この「注ぎたまへ」の「たまへ」は立場が上のものから下のものへ許可を下す用

法であることから、これは「御文章」の「タスケタマヘ」の許諾の構造を正しく喻えたものとはならないのである。このように、現代では「タマヘ」の語が形はそのままでありながらも蓮如在世時とは異なった用法で使用されていることから、現代語の例文を用いて「タマヘ」の許諾義を説明する場合には注意が必要である。

第五項 「タノム」についての国語的考察

本章ではここまで「タスケタマヘ」の語を中心に、この語が祈願請求を表すものではないことを国語の視点から論証しようとしたものについて考察してきた。ところで、「タスケタマヘ」の語とともに「タノム」の語についても、この語がこちらから仏に祈願請求していくことを表すのではないことについて、国語という視点から様々に論証が試みられている。そこで本項では、「タノム」の語についてその国語的視点からの論証について考察したい。

それではまず、聖教における「タノム」の語の使用例を確認しておく。蓮如の使用例を確認する前に、まず宗祖親鸞の著述から「タノム」の語の用例をいくつかみてみると、例えば次のようである。

①仰^{イデシ}可^レ憑^{タノム}レ^ヲ斯^ヲ、專^ラ可^レ行^ズレ^ヲ斯^也。

②難治^ハ三病者、憑^{ミテ}ニ大悲弘誓^ヲ。

③本願他力をたのみて自力をはなれたる、これを唯信といふ。

用例①及び②からすると、「たのむ」の語が「憑」の字訓として用いられていることが分かる。この「憑」の字義は字書によると「タヨル」「マカセル」であり、そこにこちらからの依頼や請求の義は存しない。また、用例③の文意からすると、「タノム」の語が「信」の意味で用いられていることが分かる。あるいは、「行巻」の六字釈において、「帰説」の語の左訓に「ヨリタノム」とあり、またしばしば「帰」の字に「タノム反」という左訓が施されていることから、親鸞において「タノム」の語は信順を表すものであることが窺える。

このように親鸞においては明らかに信順を表す言葉として用いられた「タノム」という語であるが、蓮如もまた「御文章」において相当に高い頻度でこの語を使用している。

では次に「御文章」における「タノム」の使用例をみてみるが、以下のものは複数の「御文章」に同形の用例がみられる、いわば定型ともいえるものである。

- ・ 阿弥陀如来を一心一向にたのみたてまつりて
- ・ 阿弥陀如来をふかくたのみたてまつるべし
- ・ 一心に阿弥陀如来をひしとたのみ
- ・ 後生たすけたまへとたのみまうす

この他にも『御文章』における「タノム」の語の用例はその数枚挙に暇がなく、そこでこの語が祈願請求を表すものではないことを国語的視点から論証しようとした研究が多くあることは先ほど述べた通りである。ところで、それら国語的考察の中心を占めるのは「タノム」の語源に根拠を置いたものであり、つまり「タノム」の語の語源をさぐることでその語義を明らかにしようとするものである。この語源に根拠を置く説には大きく分けると二種類のものがある。まず一つは「タノム」の語源を「田ノ実」とするものであり、ここである「田ノ実」とは米のことである。例えば宝巖師の『帰命本願訣』には次のようにある。⁵⁰⁾

オホヨソタノムトイフハ田ノ実トイフヨリ起レリ。(中略) コレヒトハ五穀ニヨリモタレテ存活スレバナリ。コレヨリ起テ物ニヨリモタレテアテニスルコトヲタノミトイフナリ。

この主張の内容はつまり、「タノム」の語源は「田ノ実(米)」であり、人はその「田ノ実」に命を託して生きているので、「タノム」の語はその語源からして「託す・まかせる」という意味であるというものである。

そして、語源に根拠を置くもう一つの説は、「タノム」の語の語源を「手^{タノ}呑ム」にみるものである。義門師の『末代無智御文和語説』には立綱師の『真宗応問録』に「手呑ム」を語源とする主張がみられるとして、その主張を以下のようにまとめている⁴⁰⁾。

タノムト云フハ本ハ手呑ムノ義ナリ。手呑ムトハ手ニ水ヲスクヒ飲ム事。凡ソ人渴シタル時、水ニ向フニ不淨物、又毒ナドノ疑聊モアラバ掬ヒ飲ム事能ハズ。露バカリモ疑フ心ナケレバコソ、手ニ掬ヒ飲ム事ヂヤ。爾バタノムハ疑ハズ信ズル事。

この「手呑ム」の主張は、「タノム」の語は手ですくい呑む「手呑ム」が語源であり、水が澄んでいることを全く疑わずに手ですくって水を呑込むことが「手呑ム」の意味であるので、「疑わず呑込む」ということを語源とする「タノム」は無疑信順の義であるという主張である。

この「田ノ実」、あるいは「手呑ム」という「タノム」の語源に根拠を置く主張については他の書物にも散見されるのだが、これら語源に根拠を置く主張については、先の義門師が反論をなしている。そこで義門師の見解を窺うと、まず「田ノ実」に根拠を置く主張については次のように述べられている⁴¹⁾。

願生帰命弁ニ本願ヲタノムト云ハ弥陀ヲタノムト云ニハ相及バザル事ノ様ニイハレタヲ破スルニ付テ、帰命本願訣ニタノムト云言ハ元来タノミト云ガモトヂヤ。タノミハ田ノ実デ米ノコトヂヤ。米ハ人ノ命ニカ、ハルタノミアル力ニナルモノ故、ソノ力ニナルタノミヲ[・]転ジテマミムメモノ通音デタノ

ムト云フ言ガ出来タモノト云フ。(中略) 其活キハタノム・タノムルトハ活ケドモ、タノミトハ更ニ更ニ曾テ用ラカザル詞デアルコトナルニ、田ノ実ト云フガ本ヂヤナドト云テハ、タノメ・タノムルト計リ活キテ、タノミトハ活カザル方ハイカベセン。爾バコノ田実ノ説、長ク用ウベカラズ。

ここでいう「活キ」とは言葉の活用のことであり、「タノム」という語には四段活用と下二段活用とがあるのだが、今ここでは下二段の場合はその活用形として「タノミ」という活用が無いことをまず述べ、このように「タノミ」という活用の形が無い場合もあるのに、どうしてその語源が「田ノ実」であると言えるのかと反論している[※]。次に、手で吞むという「手吞ム」の説に対しても義門師は反論しており、そこでは先ほどの「田ノ実」についても触れながら以下のように述べている[※]。

手吞ノ義ヲカケタルハ、歌ノ句ヒ趣向デコソハアレ、是ヲ以タノムト云言ノ根本ヲ説カントスルハ不可ナリ。モシコノ説ガ宜クハ、カノ田ノ実ノ説ナドモ、古今ニ「ノチマキノヲクレテ生マル苗ナレドアダニハナラヌタノミゾトキク」トヨミタル歌ナドニヨリテ、牽強シテ立テナバ、随分一理アリト云様ニナラフケレドモ、コレモタノムト云言ハ連用言ノタノミガ田ノ実ニ云カケラレルノヲ幸ニ趣向ヲ付タ歌ノ風情デコソハアレ。何分タノムト云言ヲバ、タノミト云ガモトナリト云説ハ用ラレヌナリ。

ここに「手吞ノ義ヲカケタル」と言われるように、「手吞ム」は和歌における掛詞であり、掛詞という特殊な状況下での使用例をそのまま「タノム」の語源として扱うことは適切ではないと述べている。同様に

「田ノ実」についても掛詞として使用されることがあることを指摘し、掛詞と語源とには交渉がないことを述べている。

さて、これら「田ノ実」「手呑ミ」の両説は義門師以前の書物の処々に見られるものであるが、それは義門師はそれらを否定した上で、自身は「タノム」の語をどのように解釈していったのであろうか。それを示したものが次の記述である³⁰⁾。

タノミト云フハ、コレハ麻行四段ノ用ラキ言ナリ。コレハタノミト云フハ、連用言ナリ。連体言ナレバ、タノム心・タノム思ヒ・タノム人ナドト、ムノ音ニナルナリ。タノムノムは連体言バカリニ非ズ。裁断言ヲモ兼ルナリ。時ニ裁断言デタノムトバカリ云フ時ハ、タノメ・タノムルト下二段ニ活ク。他ヲシテタノマシメ、アザムク気味合ノ言ト同言ナレドモ、コレハ其場処々デ忽ニ知レル事ナリ。ソノタノマシムル方ハ、タノミトハ絶ヘテ用カヌ。

ここでいう裁断言とは、活用形の終止形のことである。そこで、この内容を簡単に整理してみると以下のようになる。「御文章」に使用される「タノミ」とは、マ行四段活用の語であり、活用形でいえば連用形である。もし連体形であれば下に体言が接続し、活用語尾は「ム」となる。しかし、「タノム」の形は連体形だけではなく、終止形も同じ形である。ただ、終止形の形でいえば、同様の終止形を持つ下二段活用の「タノム」も存在する。しかし、下二段活用の「タノム」は「人にあてたよりにさせる」の義であり、

また「タノミ」とは活用しない。よって「御文章」に用いられる「タノム」は四段活用の語である、というものである。このほか義門師は『類聚名義抄』の「帰」の字の訓が「タノム」であることを示し、また、「タノム」を信順の義として使用した親鸞の「タノム」の使用例を挙げながら、その「タノム」も四段活用であることを述べ、蓮如もそれを継承したと指摘している。国語研究の第一人者であった義門師がその研究の成果を以てした指摘としては、「タノム」の語に四段と下二段という二種類の活用があり、「御文章」に用いられる「タノム」の活用は四段活用で、それは信順の義として親鸞が用いた「タノム」と同活用であるというものであり、これは先にも述べたように言葉の活用に関する知識がまだ周知されていない当時としては先進的な論証方法であったといえる。

さて、「タノム」については語源に根拠を置く主張がしばしばなされたことは既に述べたが、その他に訓点語による論証というものが確認できる。大瀧師の『金剛鉾』では「タノム」に関する訓点語の古い使用例として、『万葉集』の「吾波不^{ワレハタノマズ}信」、あるいは『古事記』の「信^{イツハリタノム}詐」というものを引用し、「タノム」とは「信」のことであると論証しようとしている。確かにこの文をみるとどちらも「信」の字が「タノム」と訓じられており、「タノム」の語を信順あるいは信の意味として捉えようとする場合にはその使用例として有力な先例であるかに思える。しかしこれは、「タスケタマヘ」の「タマヘ」の用法を『竹取物語』にみえる用法に根拠付けて解釈しようとしたことと同様に、比較する書物にかなり時代の隔たり

があることは問題であろうと思われる。あるいはまた、ここでは他の書の「信」に「タノム」という訓があることで「御文章」の「タノム」にも信順の義をみようとしているわけだが、そもそも訓点語というものはかなりの多様性を有しており、さらに時代、場所、人物によっても非常に変化が大きいものである。つまり、記紀万葉における数ヶ所の用例を確認しただけでは、特定の語の語義を定めることは不可能である。そして前述の通り、「御文章」とかけ離れた時代の書物において信心の信の字に「タノム」という訓がいくつかみられるからといって、それがそのままタノムの語を信順の義として捉えることの強い論拠にはやはりなり得ないと考える。

さてそこで、蓮如の「タノム」について現在どのような理解がなされているかというところ、蓮如在世当時の「タノム」の語は現在のような依頼の義を表す用法は認められず、「托す」「まかせる」という義での用法が主流であったということで議論は落ち着いている。実際に室町時代語の専門書で当時の「タノム」の語義について確認すると、

- ① その人やものが、自分の力・助けになってくれるものと信じて、それに全てをあずける。
 - ② 特に、その人を主人と仰いで、そのもとに身を寄せる。
 - ③ 必ず良い結果がもたらされるものと信じて、それに将来を托する。
- とあり、現在用いるような依頼の義は掲載されていない。次に「たのむ」の語義の変遷について確認する

と、まず上代・古代においては主に「へ人」をたのむ」の形をとって「信頼し、我が身を托す」といった意味で用いられることが中心であり、依頼の意味で用いられた可能性のある用例は極めてまれである。中世になると「へ人」をたのむ」から「事柄」をたのむ」という用例が増え、この場合には依頼の義として用いられることが多くなったが、「へ人」をたのむ」の用法もそのまま残存し使用された、ということである。ここからしても、蓮如の「弥陀ヲタノム」の「タノム」は、先ほどの「その人やものが、自分の力・助けになってくれるものと信じて、それに全てをあずける」の義、あるいは「信頼し、我が身を托す」という義に親しいものと判断することができ、つまり、「弥陀ヲタノム」の「タノム」に関してはそもそも当時は依頼・祈願請求といった語義自体がなかったという、現在なされているその理解が至極妥当であるといえる。

ただし、一点述べておかなければならないことは、確かに親鸞も蓮如もそれぞれが用いた「タノム」の語には依頼や祈願請求の義はなかったといえるが、両者における「タノム」の語の使用法には違いがみられるということである。すなわち、先ほど「へ人」をたのむ」という形で「信頼し、我が身を托す」を意味する用法が上代・古代より長きにわたり用いられてきたことを述べ、蓮如の「弥陀ヲタノム」という表現もこの用法に含まれることを指摘したが、親鸞においては「憑ミデ三大悲弘誓ニ」「本願他力をたのみて」とあるように、たのむ対象が「人」ではなく「法」なのである。「タノム」の語は古くは「人」をたのむ

という形が中心であったが、親鸞と同時代においてこのように人以外のものがたのむ対象とされることは、例えば『正法眼蔵』に「スデニ家ヲハナレ里ヲハナレ、雲ヲタノミ水ヲタノミ」とあるものや、また特に「法」をたのむとするものとしては『黒谷上人語燈録』に「本願ヲタノム」「四十八願ヲタノム」「此願ヲタノム」といった表現が繰り返し用いられており、ここから人以外のものがたのむ対象とされる用例も確認することができる。その際、「雲ヲタノミ水ヲタノミ」とあるように、たのむ対象が人以外であっても、語義としてはやはり「あてたよりにする」といった意であり、依頼の用法はみられない。

さてそこで親鸞がたのむ対象としている「大悲の弘誓」あるいは「本願他力」とは、阿弥陀仏が衆生を救う力・用きを意味していることから、つまりこれは名号「南無阿弥陀仏」を指しているといえる。親鸞と蓮如とはたのむ対象が「法」であるのか「人」であるのかという違いがみられるわけであるが、たのむ対象が阿弥陀仏という「人」であることと、名号という「法」であることとがどのような関係にあるのかを問題としたものに、論題「所帰人法」がある。たのむ対象とはつまり信心の対象と言い換えることができるが、その信心の対象が阿弥陀仏という仏体であるのか、南無阿弥陀仏という名号であるのかを論じたものがこの論題である。『新綱要』『所帰人法』には、

阿弥陀仏は名号南無阿弥陀仏によつて私たちを救おうとされ、阿弥陀仏自身の功德のすべてが名号として完成されている。したがつて、名号は覺体の徳を具して覺体は名号を離れない。(中略)このよ

うに名号（Ⅱ名）と阿弥陀仏（Ⅱ体）とは別のものではないということを名体不二という。

というように、阿弥陀仏といっても名号といっても、それらは別のものではなく、名体不二の関係にあることが論じられており、蓮如が「弥陀ヲタノム」ということも親鸞が「大悲ノ弘誓ヲタノム」ということも共に名号聞信を意味しているということができるのである。

ところで、親鸞及び蓮如が用いた「タノム」の意味はどちらも異なることは今確認した通りであるが、それではこの「タノム」の語について、三業惑乱にみられるように祈願請求の義として誤解が生じるようになった江戸期においては、法をたのむ、あるいは人をたのむということに用法や語感の相違はなかったのであろうか。まず江戸期における「タノム」の用法を確認すると、江戸期には「人に対して依頼する、お願いする」という用法が中心となっていき、また特に江戸中期以降は中世までの中心的用法であった「人やものに対してたよりにする」という用法での使用頻度が低下したことが指摘されている。¹⁰⁰つまり江戸中期以降、「タノム」の語の語感、どちらかといえば依頼・願求の義と親しいものになったといえ、このように、「人に対して依頼する・お願いする」という用法が主流となっていたことを考えると、「弥陀ヲタノム」というような、たのむ対象が人である表現は三業惑乱期の新義派にみられるように、祈願請求の義としても理解され得る状況となっていたことが窺われる。しかし、使用の頻度が低下したとはいえ、「たよりにする」という義も依頼・願求の義とともに存在していたのであり、事実、「タノム」の語に

ついで江戸後期の三業惑乱期において、古義派は伝統の「たのみにする」の義を主張したわけであり、また新義派もその解釈において「タノム」には「タノミニスル」という義もあるということは認めている。ただし新義派が「タノム」に「タノミニスル」という義を認める場合は、たのむ対象が人ではなく法である場合がほとんどであり、たのむ対象が人であれば新義派はそれを祈願請求の義として理解している。つまり江戸期、とりわけ江戸中期以降においては、たのむ対象が法である場合にはいまだ「タノミニスル」の義で解釈がなされながらも、一方でたのむ対象が人であれば、当時「タノム」が「人への依頼・願求」の用法が主流となっていたこともあり、その語感から「タノム」の語を依頼・願求の義に親しく解することとで祈願請求の義として解釈され得る状況であったといえ、これは江戸中期以降という、当時の言語感覚を多分に反映した解釈のあり方であるといえる。

先に確認したように、親鸞と蓮如との「タノム」には意味の相違はないものの、その後の用法の変化、語義の変遷の中で、特に江戸中期以降に至っては、たのむ対象が人であればその語感から「タノム」の語を祈願請求の義として解釈され得る状況が生まれていったといえるのである。

第三節 聖教の解釈と国語との関係

第一項 義門師前後

ここまで義門師の解釈を中心に、また義門師が国語の知識を以て精緻な分析を行ったその前後の時期についても、「タスケタマヘ」や「タノム」に対して国語の視点からどのような解釈がなされてきたのかを考察した。義門師以前では「タスケタマヘ」は五音相通などによって解釈がなされ、「タノム」についても語源に基づく解釈や、古歌の掛詞を根拠とした解釈など、義門師の研究水準からするとおよそ承服しかねる論が提示されていた。そこで、義門師によってそれらの論の検証が行われるとともに、自らの国語研究の成果、とりわけ言葉の活用という視点から主張がなされていた。現在では言葉の活用についての知識が広く共有され、用言の活用形に注意を払いながら文を解釈していくという姿勢はある意味当然のこととなっているが、これについては繰り返し述べてきたように、未だ言葉の活用について体系的な知識が共有されていない当時においては、義門師の用いた手法は非常に進んだものであった。瓜生津隆雄氏は、義門師登場以前の状況と義門師の功績とについて以下のように述べている¹⁰⁾。

真宗聖教は国語学史の上から見ると全て鎌倉・室町時代の国語をもって著されている。ゆえに句面の

ごとく心得るについては当時の国語に通ぜねばならぬ。つまり真宗聖教から真宗教義を正しく汲み取る為には是非とも近古の国語を理解して、はじめて句面のごとくくわしく理解できる。(中略)そもそも宗学は徳川時代に入つて漸くその端を発したが文化・文政の頃に至るまでの宗学者は漢語については相当の基礎学を積み聖教の解説は専ら漢籍の知識を以つてせられたが国語に対する知識については不十分な時代であつた。従つて国字聖教はいうまでもなく宗祖の訓点についても充分な鎖積が不可能な時代であつた。ここにおいて文化・文政・天保の頃東条義門師(一七八六―一八四三)は、真宗聖教をくわしく弁ぜん為に和語の学問の必要なる旨をさとりこの方面の研究を進め数々の功績を残されている。宗学上、和語の学問が宗学上必要なることについては義門師以外においても幾多の学匠が顧慮せられてあるのであるが、国学者としての本居宣長を基点とする国語学の知識を真宗義を明らかにする上に応用し、更に国語学の上に一般の展開を施されたのは義門師をもって初めとする。私どもはこの師の学的遺産を継承し更に発展せしめねばならぬものと思う。

このように義門師の登場以前には宗学者においても国語に関する知識が未だ十分ではなかったことが指摘され、そのような状況で国語の研究に励み、その成果を真宗聖教の解釈に用いた義門師の功績が讃えられている。しかし既に述べたように、義門師の用いた手法がすぐさま広く継承されるところとはならず、しばらくの年月を経ても五音相通に基づく説がなお主張されるといったような状況であつた。また、義門師

没後よりおよそ百年を経た段階で瓜生津氏が「師の学的遺産を継承し更に発展せしめねばならぬものと思う」と述べていることは、義門師以後、その手法を承けるものがいかに長く登場することがなかったかを物語っているといえる。国語の知識がいまだ十分ではなかった義門師以前の時代があり、後に義門師の登場によって国語的視点を以て聖教の文に向かうという姿勢が示されたわけであるが、しかし、その分野は義門師が一身に背負い続け、義門師没後、その手法が注目されるに至るまでにはかなりの時間を要したのである。

このように、義門師の手法はすぐさま継承されることがないまま、後に梯俊夫氏や瓜生津隆雄氏によりその業績が紹介され、両氏等によってその手法が継承されることとなった。ただ惜しむらくは、梯氏や瓜生津氏が蓮如の「タスケタマヘトタノム」について、文選読みに基づいた解釈を提示したことである。これは文選読みという訓読法の原則、性質からして成り立ちえないものであることは既に指摘した通りである。世に埋没しかかっていた義門師に再びスポットを当てた両氏の功績は甚だ大きなものがあるが、そこで主張された説についてはその成立が認められないものであった。このように、国語の素養があった両氏においても「タスケタマヘ」の語の解釈は難解なものであったわけだが、それは当時の国語研究の水準の問題というよりも、特定の語法や文法という視点のみで一つの語を解釈することの限界というものがそこに示されているといえる。この点については先にも繰り返し述べてきたように、特定の語を解釈しようと

する場合、そこで注意すべきは、どれほど言葉の基本形や活用形を正しく把握することができたとしても、その視点のみでは言葉の義を定めることはできないということである。義門師以前になされていた論を義門師が検証し、自身は「タスケタマヘ」の品詞分解と活用形の確定を行ったわけであるが、それだけでは「タスケタマヘ」という語の解釈を完全に示すことはできなかった。また梯氏や瓜生津氏は国語的知識の重要性というものを強調し、「タスケタマヘ」について文選読みという国語の用法内で解釈を成立させようとしたが、それもやはり「タスケタマヘ」の解釈には至らなかったのである。

繰り返しになるが、「御文章」における「タスケタマヘ」という用語を解釈しようとする時、この一語をどれだけ見つめ、古典での使用法や言葉の活用の法則から分析してみても、そこから「タスケタマヘ」を許諾信順の義として判断することはできない。「タスケタマヘ」についてその語義を定めようとするならば、まず文章全体の中で「タスケタマヘ」の語がどのような文脈で使用されているのかを確認すること、その語がどのような義として用いられているかが明らかになっていくのである。

そうすると、「タスケタマヘ」の語を修飾する文によってこそ「タスケタマヘ」の義が定まってくるわけであり、「タスケタマヘ」を真宗の用語として許諾の義を立てるとき、そこにはもちろん許諾義を表象する文の存在が必要不可欠となる。そこで桐溪順忍氏は「文」と「義」との関係について、

如何に「義」を重要視する人でも、その「義」を決定するには「文」そのものを極めて忠実に見なけ

ればならないのである。即ち「文」を単に一局部的に見ないで、全面的に見、しかも、前後関係である歴史的な立場を充分考慮して「義」が定まるのである。換言すれば幾多の「文」によって抽象された所に「義」の意義があるのである。

例へば、白色と云ふものを決定するには、幾多の白色によつて白一般、白色と云ふ概念が明瞭になるのである。「義」と云ふものも、多くの「文」の意味によつてその思想の中心が定められるのである。而してその白一般、白色の概念が定まればそこに此れはより白である。此はあまり白くないと云へるやうに個々の白色に対して批判を加へることが出来る。

と述べている。つまり、「〈文〉そのものを極めて忠実に見なければならぬ」という指摘からは、義門師のように「タスケタマヘ」は力行下二段活用 of 動詞「タスク」の連用形と四段活用 of 補助動詞「タマフ」の命令形から成るものであると押さえることはまず言葉の解釈の大前提であるといえ、「〈文〉」を単に一局部的に見ないで、全面的に見、しかも、前後関係である歴史的な立場を充分考慮して」という指摘には、その語が文章全体の中で、あるいは歴史的にどのような位置付けにあるのかを分析することの重要性が示されている。また、真宗学においては文と義との関係について「文によつて義を立て、義によつて文をさばく」ということがいわれるが、これについて瓜生津氏は、

真宗学界にはこの「義を立てて文を見る」という学風に対して「文を見て義を立てる」学風もある。

両者は互いに矛盾して同時に両立し得ない面もある。しかしこの矛盾する内容主義と形式主義とを止揚して始めて解釈学が存在するようである。思想なくして書物は在り得ず、書物なくして思想は把握できない。しかし書物を読む上にはその言語に通じなければいかに思想を把握せんとしても正確に書物を読み取ることとはできない。まして微妙な真宗学においてはひとしお、その辺の用意が重要である。と述べ、まずもつては言語に通じること、ここできえば国語の知識を身に付けることの重要性を強調している。同氏はまた語学と義学ということについて、

「語学」とは漢語学および国語学を指すのであり、義学とは宗義学を意味する。

と規定した上で、

『教行信証』の訓点、『論註』の訓点および加點本、三經および善導大師撰述の加點本、いずれも宗祖の特異の訓法によっている。それは宗祖の言語であつても鎌倉時代の言語に依られたことは勿論である。

かくてその他の「和語の聖教」は勿論のこと鎌倉・南北朝・室町の国文であつて、それを正しく理解するためには、当時の国語に通ぜねばならぬ。すなわち真宗の典籍から真宗の宗義を正しく汲み取るには、近古の国語の知識をまずもつことが大切である。

と述べ、先ほどの記述と同様に、宗義の理解にはやはり国語の知識が不可欠であることを繰り返し説いて

いる。しかしながら、先ほど「解釈学」という用語も用いられたが、例え語学の知識を持ち得たとしても、実際に「解釈」というものがいかにして成り立ちうるのかは非常に難解な問題であり、それが宗教書である聖教ともなればなおさらである。親鸞は「語」や「義」ということに關して「化身度卷」に、

『大論』釋ニ四依ニ云、「欲レ入ニ涅槃ニ時、語ニ諸比丘ニ、從ニ今日應シテ依レ法不レ依レ人、應シテ依レ義不レ依レ語、應シテ依レ智不レ依レ識、應ニ下依ニ了義經不レ依ニ不了義ニ。依レ法者、法有ニ十二部ニ、應シテ隨ニ此法ニ、不レ應レ隨フ人。依義者、義中无シ諍ニ好惡・罪福・虚實ニ、故語已得レ義、義非レ語也。如下人以レ指指月以示ニ教我ニ、看ニ視指ニ而不・視月。人語言、我以レ指指月令ニ汝知ニ之、汝何看レ指而不レ視月。此亦如レ是。語爲ニ義指ニ、語非レ義也。以レ此故、不レ應レ依レ語。依智者、智能籌ニ量分ニ別善惡ニ。識常求レ樂、不レ入ニ正要ニ。是故言ニ不應レ依識ニ。依了義經者、有ニ一切智人ニ佛第一。一切諸經書中佛法第一。一切衆中比丘僧第一。无佛世衆生、佛爲ニ此重罪ニ、不レ種ニ見佛善根一人。」上ニ爾者末代道俗、善可下知ニ四依ニ修ニ法也。

と述べているが、杉岡孝紀氏はここに示される親鸞の聖教解釈の基本的態度について、すなわち、法そのものを抛りどころとし、人に依ってはならない。語に執らわれることなく、その語によつて指し示されている義を理解しなければならない。智慧によつて、人間の知識に依つてはならない。言葉通りに知られる了義の教説に依つて、意味が不完全な不了義の教説に依つてはならない。

事実、親鸞自身が語に執らわれることなく、独自に經典を解釈していることはよく知られるところである。したがって、私たちが親鸞の聖教を文字通りに読む場合も、それは文字に執らわれた形式的解釈を意図するのではなく、究極的には親鸞の言葉によって表現されている真実それ自体に言葉を通じて触れなければならない。そうすると、聖教を文字の通りに理解するといっても、そこには必然的に主観の参与（主体的関与）という契機が介在することに注意する必要がある。全く主観の入り込まない理解なるものは実際のところ不可能であるし、また主体的関与のない解釈は生きた解釈とは成りえない。

と述べ、そこに文章や言葉があつたとしても、実際に著者が開頭しようとしている本義を理解するために、解釈しようとする者の主体的関与がなければならないとしている。続けて同氏はデイルタイ、ブルトマン、ガダマー、ハイデガー等の解釈学の手法を取り入れながら論を進めているのだが、哲学や解釈学の知識に欠ける筆者がこれ以上この問題に関与し論究することはできない。

確かに、親鸞の四依の義や、あるいは先ほどの杉岡氏の指摘によれば、語学の知識をどれだけ持ち得たとしても、それだけでは聖教を解釈するために十分とはいえない。しかし、だからといってこれにより国語的知識の重要性や義門師の功績が貶められるものでは決してない。桐溪氏が「幾多の〈文〉」によって抽象された所に〈義〉の意義がある」と述べ、瓜生津氏が「書物を読む上にはその言語に通じなければいかに

思想を把握せんとしても正確に書物を読み取ることにはできない。まして微妙な真宗学においてはひとしお、その辺の用意が重要である」と指摘しているように、聖教の文に臨んでいく際、国語の知識を身に付けていることはまずもって重要なことであり、また義門師以前に「タスケタマヘ」あるいは「タノム」の国語的解釈として主張されていた、論拠の脆弱な説を義門師が検証し、国語的視点から聖教を研究するという分野を師が切り拓いたことはやはり真宗聖教の研究を大きく前進させたといえるのである。

このように、「タスケタマヘ」あるいは「タノム」についての国語的考察をみていくと、義門師の功績はやはり当然大きいものであるし、また、すぐさまその分野と手法とを継承するものがない中で、時を経て義門師の功績の多大なること讃え、それを継承しようとした人々が登場したことの意義もまた非常に大きいといえる。ただそこで、義門師の手法の継承を訴えた人々が「タスケタマヘ」の解釈について主張したものが、文選読みによる解釈という首肯し難い内容のものであり、本論文ではその説の不成立を論証したわけであるが、しかしそのことはまた、一語を凝視しての解釈、あるいは語法・文法へ拘泥して一語を解釈することについての反省へと繋がり、その反省が「文」と「義」との関係、語学と義学との関係を本論文で再考する機縁となったわけである。義門師以前になされた主張からはじまり、義門師によるそれらの説の検証と自説の主張、また義門師の手法の継承と新たな論の提示、そしてそこから生まれた反省と、その反省に基づく再考というように、義門師を中心としてその前後の研究史を眺める時、真宗聖教の国語

的考察という分野において学問が着実に前進してゆく様子を実感することができるのである。

第二項 国語による諸解釈の背景

ここまで、義門師前後における立論や義門師の主張と反論の様子、あるいはその内容の検討、そして聖教の解釈の問題について述べてきた。そこで、義門師以前に主張されていた説においては、「タスケタマヘ」及び「タノム」の語が祈願請求を意味するものでないことを明かすために、古典籍や古歌からその用例や和訓を探り、あるいは国語における五音相通という事象によって「タスケタマヘ」を解釈しようという試み等があったことを確認した。それらの主張の多くは後に修正を求められる結果となったわけであるが、しかし、数百年も前の書物から用例を探し出し、あるいは五音相通というものを十分な理解のないまま論証の基礎に用いている様子からは、ある種の焦燥感とも言うべきものが感じられる。そしてその焦燥感を生み出した原因を考えると、それは本論文第一章で扱った三業惑乱にこそあるといえる。義門師やそ

の前後の宗学者をはじめ、梯俊夫氏、瓜生津隆雄氏等は聖教の解釈において国語の知識の重要性を強調するとともに、ここまでみてきたように、とりわけその労力を費やしたのは、三業惑乱でその解釈が問題となつた「タスケタマヘ」及び「タノム」の語であつた。また、義門師が検証した既存の説、あるいは梯氏が検証した説なども、やはりこの「タスケタマヘ」や「タノム」を解釈したものであり、一、二の語の解釈をめぐる半ば乱立ともいえるほど様々な説が提示されてきた背景には、三業惑乱という未曾有の大論争の中で、あるいはその影響が残る中で、「タスケタマヘ」や「タノム」の語が祈願請求ではないことを何としても論証しようという気概と、その反面焦りともいえるものが感じられる。「タスケタマヘ」の「タマヘ」について、その用法を『竹取物語』の中から見つけ出し、「タノム」の語源を探り、古歌の掛詞を引き、国語の五音相通の内容を熟知することなく援用していった、この一見慎重さを欠くようにもみえるこれらの動きは、実際には強い「護法意識」というものに突き動かされたという側面があつたといえる。そうすると、惑乱期から今日まで提示されてきた「タスケタマヘ」や「タノム」に関する国語的解釈について、それらを今日の国語の常識から検証し、ただ否定し去つてしまふのでは、それは単なる挙げ足取りであろう。確かにその手続きや結論には首肯しかねるものがあることは事実であるが、国語という視点を以て多くの立論がなされたことは、聖教を解釈する上でそれだけ国語の知識の重要性というものが認識されてきたことにほかならない。決して国語研究の水準が高いとはいえない時代にあつても、護法の志から

心血を注いで「タスケタマヘ」の解釈に努めていった先哲方がおられ、あるいは国語研究の第一人者としてその成果を以てひたすら聖教の研究に努めた義門師や、その義門師を追慕しその手法を継承しようとした先人達がおられたわけである。その方々の志や姿勢から学ぶべきところは非常に大きいといわねばならない。本章では、それら先哲方に学びつつ、先行する論に向き合い、それらの論説の内容を検討し発展させていくことこそ後学の務めであろうと信じてここまで論を進めてきた。瓜生津氏が義門師を偲んで「この師の学的遺産を継承し更に発展せしめねばならぬものと思う」と述べているように、我々もまた瓜生津氏以降再び停滞の兆しがあるともいえるこの分野を「継承し更に発展」させなければならない。

このように、聖教の解釈について国語の重要性を強調してきた諸先哲は、とりわけ「タスケタマヘ」及び「タノム」の解釈に従事し、またそこには三業惑乱というものが大きな陰を落としていた。すなわち、「タスケタマヘ」及び「タノム」に何としても祈願請求の義を与えてはならないという、ある種の焦燥感の中で、国語的知識を用いた解釈としながらもプロセスの異なる多くの論が提示されていたのである。その内容を窺うことはもちろん重要であるが、ただそこに提示された論の正否を論じるだけではなく、そこには国語研鑽の重要性和護法の志に燃える先哲の思いがあったことに留意しなくてはならない。またそこで、語学と義学との関係、そして聖教の解釈とはいかにして成り立ちうるかということについてはさらなるテーマとしたい。

小結

本章では「タスケタマヘ」及び「タノム」の語について、義門師を中心に国語的視点からなされた研究について論じてきた。義門師以前には古書・古歌への依拠や、五音相通の曖昧な理解のままの援用等、問題を含んだ主張がなされていたことを確認した。そして、義門師によってとりわけ言葉の活用という視点に立って精緻な論究がなされたわけであるが、その後、そのような手法がすぐさま継承され展開されていくことはなかった。しばらくして、義門師の成果を讃え、その手法を継承すべきことを訴える研究者が現れ、再び国語の知識を重視して聖教を解釈していく分野に光が当てられたが、しかしそこで「タスケタマヘ」について提示された解釈もまた首肯できるものではなく、そのことは、国語の文法や語法という視点からのみでは言葉を解釈していくことに限界があることを提示するものであった。そしてそこに、語学と義学との問題、「文」と「義」との問題の再考、あるいは聖教の解釈とはそもそもどのような営みであるのかを今一度考えてみることの必要性が浮き彫りとなった。

あるいはまた、「タノム」「タスケタマヘ」における先哲の解釈に首肯し難い内容のものが見受けられるとはいっても、その所論の不備を指摘して考察を終えるだけでは不十分であることを述べた。そこには三

業惑乱の影響が色濃くみられ、「タスケタマヘ」や「タノム」について種々の立論がなされたことも、ひとえに護法のためという先哲の強い思いがあつてのことであつた。義門師が国語の知識の重要性を強調したことも、諸先哲が「タスケタマヘ」の義を明らかにするために国語の知識や用法を懸命に用いていたことも、全ては聖教に述べられた正義を明らかにする、あるいはその正義を護るというところに動機があつたのである。その際、国語というものがどのような位置付けにあり、それを用いてどのような内容の説が提示されてきたのかを本章では考察し、未だに正否未決のものに関してはその内容を検討した次第である。また義門師については、今日真宗学界ではあまり取り上げられることがないものの、国語字の世界ではその名が燦然と輝き続けるこの学僧に再びスポットを当て、その所論を窺うことも本章の大きな目的であつた。

さて、本章の考察を通して、「タノム」「タスケタマヘ」といった言葉を解釈しようとするとき、その言葉だけを見ていくこと、あるいは国語的知識のみで言葉を解釈しようとするこの問題性というものが浮かび上がってきた。それは先に掲げた桐溪氏の「〈文〉」を単に一局部的に見ないで、全面的に見、しかも、前後関係である歴史的な立場を充分考慮して〈義〉が定まるのである」という指摘からも窺われる課題である。そして、蓮如という人物の表現を考察するのであれば、まずはその人物の表現の特徴を知ることが必要不可欠であるし、特に「タスケタマヘ」という言葉は他派で用いられていたものを蓮如が転用したと

いう指摘がなされるものでもあり、蓮如がこの言葉を用いていった歴史的背景、また、そのように蓮如が他で使用される表現を自宗に取り込んでいったその表現態度の源泉がどこにあるのかを探ることも、まずは重要な課題といえる。

そこで次章以降、本章で課題となったそれらの点について更に考察を進めていきたい。

*『義門の生涯や業績については、三木幸信氏の大著である『義門の研究』に負うところが大きい。

*『真宗大辞典』二二五三頁の「寮司」の項には以下のようにある。「大谷派の高倉学寮に於ける学生の最上の階級を云ふ。寮司はもと学寮の事務を処理せしむる為に置きし職員なるも、後には学生中の学業優秀なる者を之に任じ、講義を開いて学生に教授せしめた、宝暦五年（一七五五）の夏講に講師慧然は浄土論註を、嗣講慧琳は三帖和讃を講義し、別に寮司了観（入出二門偈を講ず）随慧（法宗源を講ず）慧皓（易行品を講ず）の三人に命じて講義をなさしめた。寮司が別に講席を開くことは此時より始まったのである。爾後寮司の講義を副講と称し、擬寮司以下は会読と称することとした」

*『真宗全書』卷五七 四頁

*『同』卷五七 五頁～六頁

*『同』卷五七 六頁

*『同』卷五七 四一六頁

*『同』卷五七 四一七頁

*『同』卷五七 四一九頁

*『同』卷五七 四二四頁

- *10『同』卷五七 四二四頁
- *11『同』卷五七 六頁～七頁
- *12『タノムタスケタマへ考』十三丁右
- *13『同』十九丁右
- *14 梯俊夫「御文のへタスケタマへについて」十九頁
- *15「同」二九頁
- *16「同」二九頁
- *17「同」二九頁
- *18「同」三〇頁
- *19「同」三〇頁
- *20「同」三十一頁
- *21「同」三十一頁
- *22「同」三四頁
- *23『史料集成』一九六頁
- *24 前掲論文 三四頁～三五頁

- *25 「同」 三九頁～四十頁
- *26 「同」 四二頁
- *27 『続真宗典籍の研究』 三四一頁
- *28 『同』 二六八頁
- *29 『同』 三四三頁
- *30 『同』 三四三頁
- *31 ①の説を紹介したり、あるいは説の成立を疑問視した論文は数本確認できるが、文選読みという訓読法の構造から説の正否を論じたものは見当たらない。
- *32 築島裕 『平安時代の漢文訓読語につきての研究』 二六二頁
- *33 寿岳章子 『室町時代語の表現』 二六～三四頁
- *34 『新古典文学大系』 卷九 二〇～三一頁
- *35 『字僧逸伝』 一六四頁～一六五頁において、「東陽圓月師談」として『竹取物語』説は拙巖師に始まるものであると記されている。
- *36 『真宗叢書』 卷一 三八八頁～三九一頁
- *37 「前掲論文」 三六頁

*38『新綱要』五二頁

*39『日本国語大辞典』一〇九七頁～一〇九八頁

*40『真宗論題叢書 六』三〇頁

*41『聖典全書』四九頁

*42『同』一二四頁

*43『同』四九頁

*44 覚如・存覚の著述においても、「されば多念の功をもつて、臨終を期し来迎をたのむ自力往生のくはだてには」(『真聖全』卷三 三五頁)や「諸行の行人は十九の願をたのみて来迎にあづかるといひて」(『真聖全』卷三 四五頁)のように、「あてたよりにする」というほどの意味で「タノム」の語が用いられ、祈願請求の義はみられない。

*45『帰命本願訣』三三丁左

*46『真宗全書』卷五七 三九九頁 また、立綱師については『学僧逸伝』三一九頁に、「国学者。号大寂庵。伯父海量に就て学び国学を善くした。文化・文政の頃江戸に出て深川に住し、屋代弘賢等の諸家と交った。文政七年四月一日寂。寿六十二。国学に関する著述多く、『目録』に十四部を載せる」とある。

*47『同』卷五七 三九八頁

*48 上の「田ノ実」説について針水師は「我邦ノ名詞ハ活語ヨリ転ジテ名詞トナレル者ハ多クアレドモ、名詞ガ転ジ

テ活語トナレルコトハナキコトナリ。例ヘバ霞ミ・悩ミ等云ヘル名詞ニテモ、カスマン・カスマ・カスム・カスメト活ラキ、ナヤマ・ナヤミ・ナヤム・ナヤメト活ラキシ、其中ノカスマ或ハナヤミヲ取リテ後二名詞トナシタルモノナリ」(『タスケタマヘトタノム考』十六丁左ノ十七丁右)と述べ、名詞の成り立ちとして、動詞の連用形の名詞化ということはあり得ても、名詞から活用語へ発展する例はないことを指摘している。

*49『真宗全書』卷五七 三九九頁

*50『同』卷五七 三九六頁

*51『横超直道金剛鉈』下卷 八ノ右

*52 1)のように古書の訓点を根拠として「信」と「タノム」という語の親和性を強調した先行研究は多く、善護師・針水師・義山師等の所論にもみられるものである。

*53『時代別国語大辞典 室町時代編』一〇六六頁

*54『日本国語大辞典』卷八 一〇六二頁

*55『大正蔵』卷八二 二二七頁上

*56『和語灯録』には、「ソモソモ機ワイヘバ五逆重罪ヲ簡バズ、女人闡提ヲステズ、行ワイヘバ一念十念ヲ以テス。コレニヨリテ五障三従ヲウラムベカラズ。コノ願ヲタノミ、此行ヲハゲムベキナリ。念仏ノチカラニアラズンバ、善人ナホ生レガタシ、況ンヤ悪人ヲヤ。五念ニ五障ヲ消シ、三念ニ三従ヲ滅シテ一念ニ臨終ノ来迎ヲ蒙ント、行住坐臥

ニ名号ヲ唱フベシ。時処諸縁ニコノ願ヲタノムベシ」(『大正藏』卷八三 一八七中)とあり、あるいは『唯信鈔』に「専修といふは、極樂をねがふこゝろをおこし、本願をたのむ信をおこすより、たゞ念仏の一行をまじえざるなり」(『聖典全書』卷二 一〇八八頁)とあるように、たのむ対象を「法」とした表現がみられる。

*57 『新綱要』五七～五八頁

*58 またこの論題では、阿弥陀仏と名号とのどちらを主とすべきかということについて、浄土真宗の信心である第十八願の信心とは、第十七願における諸仏所讃の「我名(名号)」を承けた信心であること、また『教行信証』では「行巻」で顕された名号が「信巻」で顕される信心の対象であること等から、阿弥陀仏と名号とは名号を主とすべきこと、つまり信心の対象は名体不二の名号であると示されている。(『新綱要』五九頁)

*59 『日本国語大辞典』卷八 一〇六二頁

*60 江戸中期以降、「たよりにする」という義での使用頻度が低下していったわけであるが、これは現在でも「数をたのんだ政治手法」というような用例として使用されている。しかし、現在も江戸中期以降の傾向と同じく、「たのむ」といえば人への依頼・願求の義での使用が多数であり、たのむ対象が人であればその語感から祈願請求の義として誤解されやすい状況であるといえる。

*61 『前掲著』二七一頁～二七二頁

*62 桐溪順忍「真宗学に関する雑録」一六五頁

*63 『真宗典籍の研究』三七頁

*64 『同』三六頁

*65 『同』三六頁

*66 『聖典全書』二一〇頁～二一一頁

*67 杉岡孝紀『親鸞の解釈と方法』三二頁

第三章

親鸞と蓮如の表現

第三章 親鸞と蓮如の表現

はじめに

第二章においては「タノム」「タスケタマヘ」の語が祈願請求の義ではないことを国語の面から明らかにしようとした諸研究について言及し、そこではこれらの語のみを凝視して考察する、あるいは特定の語法や文法のみで解釈しようとするところに問題が存することを指摘した。つまり、特定の人物が用いた表現を解釈していかうとするとき、まずはその人物の表現の特徴、あるいはその表現の使用背景というものに十分な注意を払い、その上で文脈に即して解釈していかなくてはならない。特に今回取り上げている蓮如の「タスケタマヘ」という表現は、浄土宗、とりわけ鎮西派で盛んに用いられていたものを蓮如が転用したことが指摘される表現である。あるいはまた、蓮如が用いる「機法一体」の語についても西山派からの転用が指摘されており、このように他で用いられる用語を自宗に転用するといったことは、蓮如の表現の特徴の中でどのように位置づけられるものであるのかを明らかにすることも重要な課題である。そこ

で、本章では以下に蓮如の表現の特徴について検討を加えていきたい。またその際、親鸞の表現の特徴と比較することで、よりその表現上の特徴を明らかにしたい。

もちろん親鸞と蓮如との表現の比較というとあまりに広いテーマ設定である。そこで本章では両者の表現における仮名遣い・文体・用語をおよその考察範囲として検討を進めていきたい。また序論で述べたように、近年、親鸞の著述を中心に国語学者によって多くの論考が発表されており、現在それらの研究成果と真宗学の研究とが没交渉とまでは言わないが、あまり有機的関係を構築できていないのが現状である。そこで本章では、国語学の立場から発表された諸研究の成果も積極的に紹介し、それらの内容を取り入れながら論を進めていきたい。

第一節 親鸞の表現

第二項 親鸞の訓点・仮名遣い

訓点とは、漢文に付された右左仮名、返点、声点等の総称である。また、その訓点については、例えば博士家と仏家とでは訓点の付し方が異なり、それぞれ独自の訓法が成立している。さらに、博士家においても大江家や日野家といった家系別の訓法、仏家においても宗派別、寺院別の訓法等がそれぞれ確立され、その上で各個人ごとにもその訓点について独自性が認められる。それ故、一個人についてその訓法を考察することは、その人物の表現の特徴を探る上で非常に有効な手段であるといえる。また、仮名遣いについても訓点と同様に、個人によりその特徴が表れるものである。そこで本節では、親鸞の表現の一側面として、その訓点と仮名遣いについて窺っていきたい。

親鸞は承安三年（一一七三）に日野有範の子として誕生している。日野家は博士家の一流であり、その叔父、日野宗業もまた文章博士を務めている。しかし、親鸞は九歳で得度して僧侶となっており、つまり、博士家に生まれ、その後仏家に転じているわけであるが、若干九才で得度した親鸞にあつてはその訓法は生家日野家の影響が色濃くあるとは考え難く、やはり仏家点に属するものであると思われる。例えば、博士

家では不読にする傾向の強い文末の「之（これ）」の字を親鸞は不読とはせず、このように文末の「之」を読み入れることは、正しく仏家点の特徴であることが指摘されている³⁰。

さて、早くから親鸞に焦点をあててその訓法を考察したものに、吉沢義則氏の研究がある³¹。そこで吉沢氏は親鸞の訓点の特徴から、親鸞の訓点を東国方言であると結論付けようとした。すなわち、親鸞が「従」に「シタカテ」、「覆」に「ホテ」と右仮名を付していることについて、吉沢氏は京方言ではこれらを「シタカフテ」「オホフテ」と訓じるはずであると指摘し、続いて以下のように述べている³²。

親鸞聖人は、申すまでもなく京の人であった。然るに、教行信証の訓点は、明らかに促音便が用ひてある、即ち東国方言が用ひてあるのである。この事實は、聖人配流後三十年間の生活によって説明せらるべきものである。

このように、吉沢氏は親鸞の訓点は東国方言であり、その使用は流罪後の関東での生活に帰因するものであるとしている。しかし、促音便から親鸞の訓点到東国方言の特徴があるとする³³ことは、後の研究により、当時京においても促音便が用いられていたことが報告され、促音便の使用は親鸞の訓点を東国方言とする³⁴ことの論拠とは成り得ないことが指摘されている³⁵。

このように、現在では促音便の使用から親鸞の訓点を東国方言と結びつけることは難しいようであるが、吉沢氏はこの他にも親鸞の仮名遣いについて、いくつかその特徴を指摘しており、その一つとして以下の

ような指摘がある¹⁾。

最初本派本願寺の上人自筆唯信鈔を一覧した。而して弓爾平波のヲ辞が単独で用ひられる時にはヲ文字で書かれてあるが、其れがモ、バ、ヤなどと複合してヲモ、ヲバ、ヲヤなどいふ形で用ひられる時には、オ文字で書かれて、オモ、オバ、オヤなどとなっている事を発見した。

吉沢氏による、親鸞の「ヲ」と「オ」との仮名遣いについての指摘は、後にこの指摘に基づいた研究がいくつも発表されるに至っている。また近年では、佐々木勇氏によつて、親鸞の「ヲ」と「オ」との仮名遣いについて、吉沢氏の指摘とそれ以降の研究の展開と成果とがまとめられ、そこでは親鸞の「ヲ」と「オ」との仮名遣いについて以下のように報告されている²⁾。

○親鸞は、「ヲハ・ヲモ・ヲヤ・ヲカ」を「オハ・オモ・オヤ・オカ」とする仮名遣いを、実践した。

○字音を含め、二音節以上から成る語の第一音節には「オ」が用いられる。

○しかし、平仮名書簡では、「をは・をも」と表記している。

○平仮名書簡であっても、法語的な内容のものには、「おも」を使用している。

上記のような特徴を踏まえた上で、佐々木氏は親鸞のこのような仮名遣いの特徴がいつ頃から見られるものであるのかを検討している。そこでまず同氏は、親鸞の早い時期の仮名遣いが知られるものとして、『観無量寿経集註』を取り上げている。同氏の報告によると、『観無量寿経集註』においては「ヲハ」「ヲカ」

「ヲモテ」「ヲシテ」という仮名遣いが用られており、後に親鸞の仮名遣いの特徴として指摘されるような「オハ」「オカ」「オモテ」「オシテ」といった仮名遣いはまだ使用されていないことが指摘されている。『観無量寿経集註』は親鸞三十代前半のものとされるが、その時点ではまだ「オハ」といったような仮名遣いは開始されていないわけである。そこで次に佐々木氏は『教行信証』坂東本の調査にあたっている。

ただし、坂東本は各箇所によって執筆年代が一樣ではないため、重見一行氏等の先行研究³に依りながら、前期筆跡部分から晩年の筆にかかる部分までの仮名遣いを調査している。それによると、晩年まで徹底はされないものの、坂東本においては前期筆跡部分からすでに「オハ」「オモ」「オヤ」「オカ」が使用されているとされる。そうすると、「ヲ」と「オ」とに見られるような親鸞の特徴的な仮名遣いの開始については、『観無量寿経集註』執筆より後で、『教行信証』起筆までの間ということになるが、その間における親鸞真筆は資料に乏しく、親鸞のこの特徴的な仮名遣いの開始時期は現時点では特定し難い状況であるといえる。

さて、「ヲ」と「オ」との親鸞の特徴的な仮名遣いについて、その開始時期は明確には特定し得ないわけであるが、佐々木氏は『教行信証』だけではなく、他の親鸞真筆の聖教についても調査を行い、以下のような調査結果を報告している⁴。

一、漢文の訓点では、教行信証（前期筆跡部分）加點時から晩年まで、「オハ」等の仮名遣いが徹底

はしていない。

二、平仮名書簡は、「をは」「をも」とされる。

三、しかし、平仮名の聖教、および、それに類する平仮名書簡では、「おは」等を原則とする。

四、片仮名文では、「オハ」等を原則とする。

このような特徴について、佐々木氏は続けて以下のように述べている。

すなわち、親鸞は、仮名書き聖教にはオハなどの仮名遣いを徹底させようとしたものの、私的な平仮名書簡にはそれを及ぼさなかった。また、漢文の訓点では、オハ等の仮名遣いを徹底させなかった、と考えられる。

それではなぜ仮名書き聖教では「オハ」等の仮名遣いが徹底され、漢語のものでは徹底されなかったのでしょうか。またそこでは、そもそも親鸞はなぜ「オハ」「オモ」といったような独自の仮名遣いを行ったのかということの問題としなければならない。これについて佐々木氏は、親鸞は「オハ」「オモ」「オヤ」「オカ」といった仮名遣いをすることで、助詞のまとまりを示し、読み手の読解を容易にすることがねらいであったと指摘している。⁵⁰つまり、「ヲ」の助詞の単独使用の時は「ヲ」を用い、「ヲハ」や「ヲモ」というように助詞が複合した場合には「オハ」「オモ」を用いることで、それが助詞の複合であることを示す原則を作って読解の便を図ったという指摘である。そこで、このような仮名遣いが和語聖教で

は原則用いられているのに対し、それではなぜ漢語聖教ではこの仮名遣いが徹底されていないのが問題となる。それについてはまず、和語聖教においては仮名が連続して書かれ、仮名遣いを変えることによって言葉のまとまりを示す工夫が必要であったのに対し、漢文では漢字の右仮名として「ヲハ」等と読み添えるので和文と違い前後に仮名が連続しないため、「ヲハ」等は助詞のまとまりとして容易に理解できる。そこで、「教行信証」のような漢語聖教については、「オハ」といった仮名遣いがあり徹底されなかったであろうと佐々木氏は指摘している。つまり、「オハ」「オモ」等の仮名遣いは読み手への配慮から生み出された特徴であるといえるのである。

さてここまで吉沢氏の指摘した、親鸞の訓点あるいは和語聖教にみえる「ヲ」と「オ」との仮名遣いの特徴について、佐々木氏の最新の研究を基に概観し、このような仮名遣いは読み手への配慮に依るものであることを確認した。ちなみに、読み手への配慮という点では、親鸞は和語聖教において句と句との間に朱点を打ったり間隔を空けたりする「分別書方」を使用しており、この点にも親鸞の読み手への配慮を見て取ることができる。

ところで、吉沢氏が研究を進めていた時代、『教行信証』については西本願寺蔵本もまた親鸞真筆本との評価を受けており、現在では唯一の親鸞真筆本であるとされる坂東本については、当時、容易にその全貌を確認することができず、そのような時代的制約の下での研究であった。そこで、時代はやや下がり、

親鸞の主著『教行信証』の真筆本は坂東本の一本であることが統一の見解となり、そこでその訓点についてまとめた論考を発表したのは小林芳規氏であった³⁰⁾。そこで小林氏は『教行信証』における仮名遣い、音韻、語法から訓法に至るまで、幅広い事柄についてその特徴を指摘した。ここでそれらの細かい特徴を網羅的に再説することはできないが、小林氏が親鸞の訓法をどのように位置付けたのか述べておきたい。そもそも訓法については博士家の訓法や仏家の訓法といったように、それぞれ個別の特徴を持っていることは既に述べた通りであり、また親鸞が文末の「之」を不読としないことを例に挙げ、その訓法が仏家点の特徴を見せていることを指摘した。そこで、小林氏は親鸞の訓法について³¹⁾、

上人が比叡山において二十年間学問修行をした事と、その師の浄土宗開祖法然も亦青年時代天台の教
学を研鑽している事から、親鸞の訓読語が天台系のそのの影響を大きく蒙っているであろうと推察さ
れる。

と述べ、親鸞の訓法は仏家点に属しながら、とりわけ天台系の訓法であろうということを指摘している。そこで小林氏は、天台宗書写山の住侶であった心空（一三一九～一四〇一）が施点した『倭点法華経』と『教行信証』との訓点を比較している。そして、「則」の字や「於」の字を置き字とせず、「スナハチ」あるいは「オイテ」「シテ」と訓じる点等、互に通じる訓点の特徴を列挙し、その結果として³²⁾、

『倭点法華経』の訓読語と『教行信証』の訓読語とは極めてよく相通ずる

ということを指摘している。このように、親鸞の訓法は仏家点に属し、特に天台系の性格をもっているといえることができる。しかし、親鸞の訓法における助字の扱われ方については、やや特異性があるようである。例えば『教行信証』においては「也」の字には「ナリ」「ヤ」が直接右仮名として付されているが、この「也」は『倭点法華經』では不読にされる。また「而」の字について、『教行信証』では「シテ」「テ」「トモ（ドモ）」という助詞としての訓が付されているが、『倭点法華經』では「シカルニ」「シカルヲ」「シカレトモ（シカレドモ）」等の接続詞としての諸訓が付され、また、一般典籍ではこれらは置き字にされることが多い。実際に『教行信証』について助字の扱いを確認してみると、「也」を直接訓じ、「而」に助詞としての訓を付していくことは徹底されている。そこで、「信卷」大信釈の『往生論註』引文の「有^レ三称名憶念^{トモ}而^{トモ}…」という箇所についてみると、「有」の字の右下に元あった右仮名を抹消したと思われる抹消痕がみえるのだが、これについては恐らく、初め「有」の字に「トモ（ドモ）」を読み添える右仮名を付して「有^{レトモ}」という読みにしたものの、その後、助字の存在に気付き、「有」の字に付した右仮名を抹消して、「而」の字に直接「トモ（ドモ）」を付したものとと思われる。このことから、親鸞が「而」の字を置き字とせずに所定の訓を付していこうとした強い意識が窺われる。小林氏は、親鸞がこのような置き字を読み落とさずに所定の訓を与えて読んでいることについて、親鸞の特殊な用法というよりも、「後世に連なる新しい訓法を示している面を考えることができる³⁾」としている。つまり、置き字とされてい

た文字を読み入れていくという『教行信証』にみえる訓法は、親鸞のみにみられる特徴的なものというわけではないが、当時としては新しい傾向を示すものであると言え、それはまた、後世にみられる訓法に通じていくものであった。このように、『教行信証』にみえる親鸞の訓法は仏家点天台系でありながら、そこには当時の訓法としては新たな側面もみられ、後世の訓法に一脈通じる性格をもったものであったといえる。

次に、親鸞の訓点の特徴として四声点についてみていきたい。親鸞の用いた四声点については、西本願寺蔵『唯信鈔』および高田派専修寺蔵「浄土高僧和讃」の表紙見返等に声点図が存在している¹¹⁰。そこに示されている声点は親鸞以外に使用例が確認されていないことから、一見、親鸞独自の声点のように思われるが、西本願寺蔵『唯信鈔』にある声点図の右傍に「豊後国大義供奉声也 八幡大菩薩納受之声」とあることに注意しなければならない。この註記からすると、親鸞所用の四声点は親鸞考案のものではなく、既存の声点を依用したものであると思われる。しかし、「豊後国大義供奉声」「八幡大菩薩納受之声」の意味するところは詳しくは不明であり、この註記から親鸞の声点の源流について具体的なことは現時点では知り得ない。

さて、仏教典籍は基本的に呉音によって読まれるのが原則であり、『教行信証』もまたその範疇に収まるものであるが、しかし、本書には漢音読される箇所も少なからず存在する。また、同一の語を各箇所

呉音と漢音とに読み分けていることから、親鸞が意図的に呉音と漢音とを使い分けていたことが知られる。このような漢音の出現箇所注意到を払ったのが前出の佐々木勇氏である¹²⁾。そこで佐々木氏は『教行信証』坂東本における漢音の出現箇所を調査し、以下の四箇所において、漢音が集中的に使用されていることを報告している。その四箇所とは、①『弁正論』引用箇所②『龍舒浄土文』引用箇所③『楽邦文類』引用箇所④「後述」の一部、である。①②③の三つの典籍について、これらが特に漢音を用いて読まれているということは、これら三典籍には『教行信証』中の他の引用典籍とは異なる何らかの共通事項があると考えられるわけであるが、その点について佐々木氏は以下のように述べ、漢音出現の理由としている¹³⁾。

『弁正論』『龍舒浄土文』『楽邦文類』の、他文献と異なる点を見出さなければならない。それは、これらが広く諸経論・伝記・詩文などから文章を収録した書であるという点であろう。我が国では、仏典の中でも、『大慈恩寺三藏法師伝』『大唐西域記』などの伝記類は平安後期から漢音読されてきた。また、空海の詩文をあつめた『遍照發揮性靈集』や、やはり四六駢體の『三教指帰』も、平安後半期の古点本は漢音で読まれている。よって『弁正論』『龍舒浄土文』『楽邦文類』の三仏典は、仏典でありながら漢音で読まれることが当時一般的であり、その慣習に従って、親鸞は漢音読したということになる。

このように、当時、漢音で読む習慣のあった典籍については、親鸞もそれに倣って漢音読したとされる。

もつとも親鸞が引用の底本としたものに当時の慣習により漢音読された訓点が既に付されていたとすると、それを親鸞が書写したことも考えられるが、いずれにしても、『弁正論』『龍舒浄土文』『樂邦文類』のような性質の典籍は、当時漢音で読まれることが一般的であったとされる。

さて、もう一つの漢音出現箇所である、「後述」についてであるが、「後述」についてはこれまでもその文体や註記の内容等に関して様々な議論が行われてきた。そこで古田武彦氏が「後述」に関して興味深い論考を提示していることに注意したい。古田氏は『教行信証』の「後述」の一部について、親鸞が異なる時点で著した四つの文書の一部がそれぞれそのままの形で収録されたものであるとし、すなわちそれらは「承元の奏状」「源空入滅の賛文」「吉水入室の記録」「元久二年の文書」であると指摘している¹⁰⁰。例えば「承元の奏状」については、そこに平出等の、公的文書に用いられる文書法が用いられていることなどから、古田氏はこれを親鸞が過去に書いた「承元の奏状」であると結論付けた。さて、そこで佐々木氏が『教行信証』における漢音出現箇所の一つとして「後述」の一部を挙げていることに注意したい。実は佐々木氏が漢音出現箇所であると指摘する「後述」の一部とは、まさに古田氏が親鸞が過去に書いた四つの文書であると指摘するその部分と完全に一致しているのである。佐々木氏は「後述」の他の部分とこの漢音読部分との相違点、そして漢音読の理由について以下のように述べている¹⁰¹。

その相違点は古田説に従い、かつて書いた文書を引用した点であると見ると、漢音読中心であること

も説明できる。なぜならば、奏状・賛文などの鎌倉時代書写加點資料は、漢音読中心に訓読しているからである。(中略) 親鸞は、呉音読中心の『教行信証』の中にあつて、文書の当時一般の読みに従つて、この部分を漢音読したと考えられるのである。

この指摘から、親鸞の名著『教行信証』における漢音の出現箇所について、親鸞が当時漢音読が一般的なものについてはそれに倣い漢音を用いたという特徴が知られるとともに、奇しくもそれは「後述」の内容構成に大きな示唆を与えた古田説を支持する結論となつている。国語学的視点から『教行信証』を研究したものと歴史学からの研究とが同一の結論に至り、このような形で寄り添い立つことは非常に興味深く、またそれはこの結論の確実性を高め合つていえる。こうして、『教行信証』における漢音出現箇所の研究により、親鸞は典籍や文書の性質によつて、当時の一般的な読み方を踏襲しているという特徴が明らかになったといえる。

さて、このように親鸞は当時の一般の読法に忠実であつたことが指摘されているが、一方で、舌内入声音の親鸞の表記について次のような考察がなされている。¹⁰⁾ 親鸞は、「仏」に「ブチ」と右仮名を付しているように、舌内入声音を「チ」と表記しているが、親鸞と同時代の明恵は「ツ」と表記している。当時、舌内入声音は明恵がそうしているように「ツ」と表記することが一般的であつたことが指摘されており、親鸞が用いる「チ」という表記は、当時、『類聚名義抄』や『法華經音義』等の字書や音義類に残さしてい

た表記である。そこで、親鸞のこのような表記法について以下のような指摘がなされている²⁸⁾。

親鸞は、この音義類に見られる規範的・保守的表記を、和化漢文・漢字仮名交じり文においても実践した、と考えられる。

このように、親鸞の表記法には字書や音義類の伝統的表記に忠実に従っていく一面も指摘されており、先ほどの漢音の使用については当時漢音で読んでいたものはそれに倣ったということであつたが、こちらは当時「ツ」と表記されていたものを親鸞は伝統的な「チ」という表記にしており、やや態度が異なっている。このような態度の違いについては第三項でふれることとする。

また、親鸞の訓点の大きな特徴のひとつとして、いわゆる「読み替え」ということが挙げられるが、これについても後述する。

第二項 親鸞の文体と用語

さて、次に親鸞の文体と用語についてみていきたい。親鸞はその著作の本文に多くの右左仮名を付しているが、『教行信証』における右左仮名については、龍谷大学仏教文化研究所の共同研究によって既に資料が作成されている。すなわち、『教行信証』中で右左仮名が付された語を五十音順に整理し、その上で、『新撰字鏡』・『類聚名義抄』・『伊呂波字類抄』・『字鏡集』の四つの古字書において、その語を見出し語としてどのような和訓が掲載されているかを示し、親鸞の用語と古字書との関係を探る基礎資料となっている。この資料を確認していくと、概して親鸞は『類聚名義抄』や『伊呂波字類抄』といった、当時、広く一般的に用いられた字書に掲載されている和訓、しかもそこにおいて筆頭、あるいはかなり上位に掲載されている和訓を積極的に用いている様子が確認できる。先ほど親鸞が舌内入声音を「チ」と表記したことは当時の字書や音義類における表記に忠実に従ったためであるとの指摘があることを述べたが、ここでも親鸞が当時の字書の掲載訓、しかも上位訓を積極的に採用していることから、字書への忠実性、あるいは用語の一般性という特徴を持っていたことが窺われる。

さて次に和語聖教についてみると、これは漢語聖教でも同様であるが、いわゆる転訳が多用される

ことが親鸞の文体の一つの特徴である。そこで金子彰氏は、和語聖教の本文中の言葉が「AはBなり、Cなり…」と転釈される場合、そこにどのような特徴がみられるのかを考察している²³⁰。それによれば、このような転釈の場合、転釈が進むほどに教義的解釈となっていくので字書の掲載訓とは離れていくものの、転釈の冒頭部分の「AはBなり」の「B」にあたる部分は、そのほとんどが『類聚名義抄』や『伊呂波字類抄』の第一訓、あるいは上位訓と一致するということを指摘しており、これについて同氏は以下のように述べている²³¹。

親鸞の多彩な字訓釈は巨視的に見て当時通用の古字書掲載訓と多く一致し、しかも掲載訓の上位との一致が多いことが見られた。敢えて難解な字訓を使用せず、当時の一般的な通用字訓の使用がその性格として確認できるようである。

このように、やはり親鸞が当時の字書、あるいは通用訓に忠実であつたことが指摘されている。さてそこで、小林芳規氏は院政期以降の訓読法の特徴について、²³²

漢文の各漢字を一字一字として、それに対する一定の訓をもつて読み、これの寄せ集めとして訓読する、いわば即字的な訓読法に変化したことである。

と分析しているのだが、しかし、親鸞においては同一の漢字であっても異なる右左仮名を付している場合が少なくない。これについて金子氏は、親鸞においては一字ごとに一定の字訓に固定した即字的なものと

いうよりは、文脈に即した訓が採用されていると指摘している。つまり、親鸞は字書の意味に忠実でありながらも、それぞれ文脈に即して適切な語を用いていたといえる。

さて、次に取り上げたいのは、近年、調査・翻刻が行われた¹³⁰、専修寺蔵『選択本願念仏集』延書である。延書は漢文とは違い、送り仮名等の省略がないため、執筆者本人の表現の細かい特徴を窺う上で非常に有益なものといえる。本書は「正元元歳九月十日書之／愚禿親鸞 八十七歳」との奥書を持つが、親鸞真筆本は現存せず、高弟の願智が書写したものが下本・下末のみ現存している。そこで、本書によって親鸞の表現の特徴を窺うためには、およそ二つの問題をクリアしなければならないとされる。ひとつは、本書の書写原本はそもそも親鸞自身が延書したものであるのかという問題であり、それはつまり、既に存在した延書を親鸞が転写したものではないのかという問題である。もう一つは、たとえ親鸞が延書したものであるとしても、果たして願智がそれを正確に書写しているのかという問題である。まず、親鸞自身が延書したものであるのかについては、清水谷正尊氏が以下のような根拠を挙げて、親鸞自身が延書したものであると結論付けている¹³¹。その根拠とはまず、本書の「三選の文」の読み方が『選択本願念仏集』往生院本等の訓点とは一致しない中で、『教行信証』坂東本に引用されるものとは一致しているということである。次に、親鸞が用いた異体字が多く使用されていること、北宋の帝諱に関する「竟」「貞」「境」の字を欠画にするという親鸞の書法の特徴が見られること、あるいは奥書が「書写之」ではなく「書之」とな

っていること等である。また、そもそも『選択本願念仏集』は簡単にはその見写が許されなかったことは『教行信証』「後述」からも明らかであり、『選択本願念仏集』を延書できた人物はかなり限定的であったと考えられる。これらの点より、清水谷氏は本書は先立つて存在した延書より親鸞が転写したものではなく、『選択本願念仏集』を傍らに置くことのできた親鸞が自身で延書したものであると判断している。

そこで、本書は親鸞自身が延書したものであるとすると、それでは願智がそれを正確に書写しているのかという問題についてであるが、佐々木勇氏がまず本書の字体について重見一行氏の先行研究³によりながら考察し、親鸞の後期の字体と一致することを指摘している。同氏はこの事実は奥書にある「愚禿親鸞八十七歳」との記述とも符合するとして、本書は願智が親鸞の漢字字体まで正確に書写したものであると結論付けている。これらのことから、専修寺蔵『選択本願念仏集』延書については、親鸞自身が『選択本願念仏集』を延書したものを、願智がその字体まで正確に書写したものであると考えられる。

このように、本書は親鸞が自ら延書したものが書写原本であり、なおかつそれを書写した願智はその字体まで正確に書写しているということを前提として、以下に本書にみえる親鸞の表記法の特徴を窺ってきたい。

まず先行研究では、親鸞が見写を許された『選択本願念仏集』に本文が近いものとして延応本を挙げ、延書と延応本とを見比べることで、親鸞がどの字を延書の際に仮名に改め、あるいは原文の漢字のまま用

いているのかについて考察がなされている²⁶⁰。それによると、「石」^{イシ}「家」^{イエ}といったような、当時の字書でもその読み方が掲載順位一位に出てくるような常用語はわざわざ仮名書きにせず、そのまま原文の漢字を用いて表記している。一方で、「ミチ」という語については延書において仮名書きの「ミチ」と、漢字の「津」^{ミチ}という二種の表記が用いられている。これについては、「ミチ」というように仮名書きされている箇所は延応本では「道」の字が用いられており、「津」については同じく延応本でも「津」と表記されている。恐らく延書のもととなった原漢文でも原文はそのような表記になっていたものと思われる、つまり、親鸞は延書する際、「石」「家」といった常用語は原文の用字を踏襲し、一方で同じ「ミチ」と読むものでも、常用的な「道」に対して「津」といったような特殊な用字が混ざる場合には常用性の高いものを仮名書きにして、特殊な用字はそのまま原文の字を用いて特殊な用字であることが分かる形で残しているようである。しかしまた、延書の用字と延応本の用字とが異なる場合も指摘されている。例えば延応本では「同縁ノ伴」とあるものが延書では「同縁ノ友」となり、「伴」が「友」に改められているような場合である。これについては、その文脈に即して「伴」よりも「友」の方がより一般的な用字であるとして改められた可能性が指摘されている²⁶¹。いずれにしても、特殊な用字があればそれと分かるように、あるいは文脈上でより適切な字があればそちらに改めるといった、読解の便を図った表記法がとられていることが分かる。

次に本書における待遇表現についてみていきたい。これについてはまず、清水谷氏が本書における待遇

表現について、親鸞は經の引用には「ノタマハク」を、疏や釈の引用には「イハク」を用いていることを指摘しており、これを承けて佐々木勇氏はさらにその内容を精査している。それによると、まず「ノタマハク」については、「觀無量壽經ニノタマハク」「阿弥陀經ニノタマハク」というように經の引用に「ノタマハク」を用いていることは清水谷氏の指摘の通りであり、また「仏ノノタマハク」「弥陀ノ自說ニノタマハク」のように、「仏」や「弥陀」が主語の場合も「ノタマハク」を用いていることを指摘している。一方で、「イハク」については、かなり多様性が見られるとし、「イハク」が用いられる場合について、佐々木氏は以下のように述べている。

「イハク」の主体は、次の如く、多様である。疏・觀念法門・龍舒淨土門・善導・往生札讚・淨土五會念仏法事讚・二教論・西方要訣・往生要集・天台ノ十疑論・安樂集・カノ疏ノ第四ノ奥・次下ノ文・迦才・私・群賊等・人・諺。また「私ニイハク」「問テイハク」「答テイハク」「マタイハク」や、単に「イハク」から解説・説明を始める例も存する。しかし、「經ニイハク」「仏ノイハク」の例は皆無である。この両語の使い分けは、徹底している。經の引用であつても、それが「往生札讚」「觀經ノ疏」「二教論」に引かれたものの場合、「往生札讚ニ阿弥陀經ヲヒキテイハク」「觀經ノ疏ニ阿弥陀經ヲヒキテイハク」「弘法大師ノ二教論ニ六波羅蜜ヲヒキテイハク」と、「イハク」を使用する。

これにより、限定的範圍に絞つて用いられる「ノタマハク」に比べ、「イハク」についてはかなり緩やか

な使用制限であることが分かる。このような「ノタマハク」と「イハク」との使い分けについては、延応本や往生院本における「云」「曰」「言」という漢字の使い分けとの対応はみられない。つまり、延書する際に親鸞が独自の分類意識によって使い分けたものと思われる。佐々木氏も²⁰、

専修寺藏延書本における「ノタマハク」と「イハク」との使い分けは、この漢文本文の漢字に影響されたものとは考えられない。延書にする際、仏とその教えに対する敬意を言語化したものであろうと述べている。

さて、この「ノタマハク」「イハク」に関連して、佐々木氏は格助詞の「ガ」と「ノ」についても、親鸞のその使用法の特徴を指摘している。それは、主格の「ノ」は仏に限って用いられているという指摘である。仏以外のものが主体である場合には、「隋ノ陳仁稜ガ書スルトコロナリ」というように「ガ」が用いられ、主体が仏の場合には「仏ノステシメタマフオハスナワチステ」のように「ノ」が用いられている。このように、「ノタマハク」と「イハク」、「ガ」と「ノ」というように、主語によって待遇表現に厳密な使い分けがあることが分かる。また「等」という文字についても待遇意識の差が表れているとされ、すなわち、人については「ヲ」が用いられ、人以外については「タウ」が用いられるというものである。ただし、高僧や往生人、仏・菩薩・仏子・羅漢には「タウ」が用いられる。延書にみられるこのような親鸞の待遇表現の使い分けは、概して仏・菩薩に対する敬意の念より生じた特徴であるといえる。その典

型的な例としては、仏・菩薩に関するものであれば「心」^{オムコハロ}「語」^{ミコト}といったような、原漢文にはみられない右仮名が付されている場合もあるのである。このように、延書にみられるいくつかの特徴から、親鸞は自らの用語法として自身に一定の規律を設けていたことが分かる。

さてここまでは、『選択本願念仏集』延書に基づいて親鸞の表現・表記法の特徴をみていったが、金子彰氏の研究に、和文語と漢文訓読語という視点から親鸞の表現の特徴を探った興味深い論考がある³⁰。和文語と漢文訓読語とは、築島裕氏が平安期の諸文献の用語を見ていった中で、意味は同じでありながら、和文の中で用いられる言葉（和文語）と、漢文の中で用いられる言葉（漢文訓読語）とがあると指摘したものである³¹。具体例として打ち消しの助動詞を例に挙げると、和文中では和文語「ヌ」が用いられ、漢文中では漢文訓読語「ズ」が用いられるといったものであり、言葉の意味は同じであるものの、「ヌ」「ズ」というように、和文語と漢文訓読語という関係がここに成立している。ただし、全ての語が和文語と漢文訓読語のどちらかに属するというわけではなく、先ほど挙げた「ヌ」「ズ」、あるいは「イミジク」「ハナハダ」といったような、和文語と漢文訓読語という対立関係を持つものが日本語の中に一定程度存在するということである。また、和文語と漢文訓読語という使用の分類も絶対的なものではなく、和文においてその中に漢文訓読語が混在することはしばしばあるようである。金子氏はこの和文語と漢文訓読語という視点より、親鸞の真筆消息を取り上げて考察を試みている。その結果、親鸞は各消息において、

例えば「ス・サス」「シム」という和文語・漢文訓読語の関係にある使役の助動詞について、全二十回の使用例の中、「ス・サス」という和文語の使用は十九箇所、「シム」という漢文訓読語の使用は一箇所となっている。また、打ち消しの助動詞をみても、和文語である「ヌ」が多く用いられ、漢文訓読語である「ズ」の使用は一箇所のみである。このように、和文においては基本的にはやはり和文語が中心に使用されている。ただし、漢文訓読語もいくつか使用されており、この漢文訓読語の出現箇所について金子氏は、「カサマノ念仏者ノウタカヒトワレタル事」や、真仏宛ての消息等、ある程度の知識を持った者に宛てた消息には多く漢文訓読語が使用され、「イマコセンノハハニ」のような、受取手があまり知識を持たない場合の消息には漢文訓読語が使用されない傾向があることを指摘している。つまり、漢文訓読語とは、やはり漢文の知識を持ち、あるいは日常的に漢文に接する機会の多い者に馴染みがある用語であることから、親鸞は消息の相手を意識して使用の度合いを変えているのである。また、親鸞は消息において「往生」のような漢語を仮名で「わうしやう」と表記したり、あるいは「親鸞」という名も仮名書きにしている場合がある。このような、本来漢字で書かれるべき語が仮名書きになっている消息は、漢文訓読語が使用されない消息、つまり受取手があまり知識を持たない消息であることも指摘されており、すなわち親鸞消息における用語とは、基本的に和文語を基調としながらも、その消息の受取手によつては漢文訓読語も使用され、あるいは消息の読み手の知識に合わせて漢語が仮名書きにされる等、消息の受信者に対して配慮が

なされたものであるということが窺われるのである。

さて、そこでこの和文語と漢文訓読語ということに着目した金子氏の研究に倣い、『一念多念文意』における和文語と漢文訓読語について考察を試みたい。金子氏による親鸞真筆消息の考察では、親鸞は知識を持った相手に宛てた消息においては訓読語を用いる傾向があり、また受け手があまり知識を有していない場合には和文語を用いているとされる。そこで、田舎の文字のころも知らぬ人々に対して著された『一念多念文意』においては、和文語と漢文訓読語とを選択すべき語について、どのような選択がなされているのかを考察した。結果から言うと、和文語と漢文訓読語という分類を持つ語自体が本書にはあまり存在しなかったものの、いくつか用例を確認することができた。まず、打ち消しの助動詞について「日オモヘダテヌナリ」「タノマヌナリ」というように和文語「ヌ」が用いられる箇所と、「知ラザル」「アラザル」のように漢文訓読語が用いられる箇所とが存在していたが、その使用例の数には大差がなかった。しかしながら、文中に用いられる「ヤウヤウ」は「ヤウヤク」という訓読語に対する和文語であり、同じく「ヒトビト」も「トモガラ」という訓読語に対する和文語であり、ここからは和文語を文章の基本としているようにも見受けられる。このように、本書においては該当語数が少なく、和文語と漢文訓読語との使用に歴然とした差はみられないものの、少ない該当語の中では、「ヤウヤウ」や「ヒトビト」といった和文語が用いられていた。このことのみで、直ちに親鸞が「田舎の人々」に配慮して和文語を中心に用いて

いったとは言い切れないが、御消息についての金子氏の研究成果からすれば、『一念多念文意』において、そもそもサンプル数が少ないながらも、そこで和文語が選択されていたことは、親鸞の受け手に対する配慮であらうかと思われる。

さて、親鸞の表現の特徴を見ていく上で特に注意が払われてきたものに助動詞「しむ」がある。親鸞の表現中には助動詞「しむ」について、使役用法とは思われない特殊な用法が見られることが指摘され、国語学者・宗学者共々に考察を試みてきた経緯があり、これは研究史としても非常に興味深いものである²⁰⁰。それでは、親鸞の表現中にみられる特殊用法の「しむ」とはどのようなものかという点、通常の使役用法であれば、「AがBに^レさせる」という形になるはずである。ところが和讃には「真実信心ウルヒトハスナワチ定聚ノカズニイル 不退ノクラサニ住スレバ カナラズ滅度ニイタラシム」²⁰¹とあり、ここでは主語が「真実信心ウルヒト」でありながら、「イタラシム」の対象も同じく「真実信心ウルヒト」となっており、これは通常の使役用法とは解し難いものである。

この親鸞の特殊用法の「しむ」に関する研究史を概観してみると、まず榎克明氏は、特殊用法の「しむ」についてこれをあくまで使役の助動詞として理解しており、主語「A」がみずからをしてなさしむ「再帰的用法」であると指摘している。この再帰的用法という指摘に従うと、例えば先ほどの和讃でいえば「真実信心ウルヒト」がみずからをして「滅度ニイタラシム」という解釈となるのであるが、これでは凡夫が

みずからをして滅度に至らしむということになり、このような解釈は宗義上困難であると言わざるを得ない。そこで、この特殊用法の「しむ」を使役の義とはみないものとして、中川浩文氏によつて尊敬の意あるいは動作主が凡夫であるが故にその動作に付される謙譲の意であると指摘されたものや、片岡了氏によつて尊敬や謙譲でなければ丁寧の意であると指摘されたもの等がある。しかし、これらの見解についても、親鸞の表現において尊敬は「シメタマフ」のように「タマフ」を伴つて表現されていることや、謙譲については親鸞は「タテマツル」を用いていることが指摘されており、丁寧についても、助動詞「しむ」を単独で用いて丁寧という解釈が出来得るのかという問題がある。また、尊敬や謙譲の意に解せないからといって何故そこに丁寧の意をみるのか、その必然性に対する説明も要求され、そこには明確な回答は提示されていない。

そこで、重見一行氏は、特に和讃にみられる特殊用法の「しむ」について、尊敬や謙譲という一般的な分類ではなく、和化漢文の「令」にみられるような庄重表現効果を有する補助動詞的用法であると指摘し、漢文的庄重さを和讃に与えたものであると結論付けた。しかし、和讃という特定の聖教に限って結論を出してしまうと、それでは漢語聖教において頻出する特殊用法の「しむ」とは何であるのか説明が成り立たず、この説もまた問題を残したものであった。

さて、同じくこの特殊用法の「しむ」を尊敬や謙譲とはまた別のものであるとした指摘に、来田隆氏の

研究がある。すなわちそれは特殊用法の「しむ」に、被支配待遇的表現と使役性強調表現という分類を試みたものである。被支配待遇的表現の「しむ」とは、強力なものからの影響下における動作に付される「しむ」と説明される。また、来田氏はこの被支配待遇的表現をさらに「被動」^{まご}と「許容依頼」^{まご}とに分類しており、まず「被動」の用法については次のような和讃が例として挙げられている^{まご}。

自力聖道の菩提心　こゝろもことばもおよばれず　常没流転の凡愚は　いかでか發起せしむべき
ここでは主語の「常没流転の凡愚」が菩提心を「發起せしむ」という構図になっており、これが特殊用法の「しむ」であるとされ、このような「しむ」を「被動」とみる同氏の説明は以下のようなものである^{まご}。

「發起す」るのは衆生の行為であるけれども、それは如来がしからしめるところの行為に他ならないがゆえにシムを付加したものと考えられるのである。このような主語を転換した如きシムの用法は、まさに被支配待遇的表現と呼ぶに相応しいものである。このようなシムは〈使役〉に対応させて〈被動〉と称することができる。

つまり、右の和讃にみられるような特殊用法の「しむ」について、如来によってしからしめられる行為に対して付された「しむ」であるとして、同氏はそれを「被動」と呼称したのである^{まご}。

次に同氏が被支配待遇的表現のもう一つの用法として挙げている「許容依頼」についてであるが、例文として以下のようなものが挙げられている^{まご}。

十方諸仏嘆^ジ往生^ヲ 称^{セシム}其功德^ヲ

このような「しむ」について同氏は以下のように説明している^{まよ}。

絶対的支配関係を支配者の意志・力に焦点を置いて表現するのが〈被動〉であつた。それに対してこれらのシムは、被支配者としての立場に焦点を置いた表現であると考えることができる。(中略)それらはすべて「下なるもの」の主体性においてなされる動作・行為である。「下なるもの」としての立場に焦点を置いた表現であるゆえ、これらのシムは「上なるものの意思(弥陀如来の御心)を身に受けてゝする」、あるいは「自らの勤めとしてゝする」という意を表すものと考えられる。よつて、これを〈許容依頼〉と称する。

同氏は特殊用法のシムに被支配待遇的表現というものをみて、そこで「支配者の意志・力」に焦点があてられたものを「被動」、一方、文脈上「被支配者としての立場」に焦点を置いているものを「許容依頼」と分析している。つまり、「被動」と「許容依頼」の「シム」とは文中の焦点こそ違えど、阿弥陀如来はたらきによつてなさしめられる動作に付されたものであるという点で一致した捉え方である。

さて、次に同氏が被支配待遇的表現とともに挙げている使役性強調表現という分類についてみてみる。まずその例文を示すと以下のようなものである^{まよ}。

三朝浄土の大師等 哀愍摂受したまひて 眞実信心すゝめしめ 定聚のくらゐに帰せしめよ

このような「しむ」はこれが無いとしても文意が損なわれることはなく、このような「しむ」について同氏は、今の例文でいえば「すすむ（勧む）」という動詞が本来的に他者に対して使役的意味を持つものであるとして、その使役的意味を強調するために「しむ」が付されたのであり、これを使役性強調表現と名付けて分類している。

このように、来田氏は親鸞の特殊用法の「しむ」に、被支配待遇的表現と使役性強調表現という分類を行ったわけであり、この成果を継承して進められた研究に安藤光慈氏によるものがある。

安藤氏も、親鸞の著作中にみえる特殊用法の「しむ」について考察を試み、同氏は特殊用法の「しむ」が使用される文脈にさらに注意すべきことを指摘している。⁵⁰ 安藤氏はその考察の中でいくつかの先行研究について言及しながらも、特に来田氏のものについて「この来田氏の説に示唆を受ける面が多かったことを予め述べておきたい」⁵¹ として、自らの研究は来田氏の論考に負う所が大きいことをまず述べて論を進めている。それでは安藤氏はどのような解釈を提示したのかというと、同氏は特殊用法の「しむ」が用いられる文脈に注意しながら以下のような結論を示している。⁵²

すなわち衆生が済度されることについて、自力を伴わない状態を表現し、それはそのまま、如来の誓いと表現される本願力のはたらき、すなわち他力による状態を表現したものとまとめることができる。そのような場面であれば、すなわち、たとえ主語が仏の側にあると、衆生の側にあると、また七

高僧に関する場面であろうと、歴史上の逆賊の者が主語であろうと、親鸞が自己の獲信等に関わるものと判断すれば、自由にシムを付与したと考えられる。

このような結論を出した同氏は、先ほどの来田氏の被支配待遇的表現・使役性強調表現について、親鸞においては動作主の如何に関わらず比較的自由に特殊用法の「しむ」が付与されていることから、恐らく親鸞にはそこまで明確な用法の分類意識はなかったであろうと述べている。つまり安藤氏は特殊用法の「しむ」についてその中にさらに用法の分類を見ていくのではなく、親鸞は如来の本願力のはたらきによるもの、そして自己の獲信等に関わるものには自由に「しむ」を付与していったと結論付けたのである。このような、如来のはたらきと特殊用法の「しむ」との関係をみていくことは、来田氏が先行研究において、文表現上は不自然に見える読み添えのシムは、衆生のもろもろの行為を如来の働きによるものであるとする親鸞の思想が反映したものであると考えられる。すなわち、原典の仏典では衆生を動作主体とする動詞であっても、その動作・行為が如来の働きかけの結果であると解釈される場合には、原典の文表現上の形式に拘泥しないでシムを読み添えたものと考えられるのである。

と述べていることと軌を一にするものであり、安藤氏は自身でも述べているようにこの来田氏の視点を踏襲して先の結論に至っている。

以上のように、親鸞の特殊用法の「しむ」については、先行研究では当初、使役・尊敬・謙讓の意味と

して解釈がなされていたが、それら諸解釈はいずれも何らかの問題を含んだものであった。そこで来田氏が「その動作・行為が如来の働きかけの結果であると解釈される場合には、原典の文表現上の形式に拘泥しないでシムを読み添えたもの」という指摘をし、それをうけた安藤氏が、如来のはたらきのもつて「親鸞が自己の獲信等に関わるものと判断すれば、自由にシムを付与した」という結論を出したのであった。また筆者も今はこの結論に賛意をあらわすものである。

ところで、このように如来のはたらきのもとで、自らの獲信に関わるものに「しむ」が自由に付されていくことは、親鸞のいわゆる「読み替え」に通じる性質を持っているといえる。「読み替え」とは、親鸞が漢文を訓読する際、他力回向の教義に則して当面の読みとは異なる訓点を付していることであり、それは例えば、ある文章の内容を如来がなし給うたものと理解した場合には、そこに敬語を読み添えて動作主体を如来に転換するといったようなものである。親鸞の著述をみていくと、親鸞が漢文の訓読について非常に高い知識を有していたことが窺われ、それは当然、聖教を文面通りに読んでいくことが可能であったことを示しているが、しかし親鸞は聖教の深意をくみ取り、そこに独自の訓点を施していったのである。

つまり、親鸞における特殊用法の「しむ」や「読み替え」といった自由な表現形態は、如来によってなされめられる、あるいは如来がなし給うという、他力回向という教義理解がその表現態度に通底しているといえる。

さて、本項ではここまで、親鸞の用語を中心としてその特徴を窺った。次項ではこれまでの内容を総合的にみた上で、親鸞の表現の特徴についてまとめてみたい。

第三項 親鸞の表現の特徴

ここまで親鸞の表現について、近年、親鸞の著述を対象とした研究が多く発表されている状況にも鑑み、それら多くの先行研究の成果を引用しながら、あるいはその手法に倣って検討を試みながら、その訓点・仮名遣い・用語等を中心に考察を進めてきた。本項ではここまでに指摘された点を総合することで、親鸞の表現の特徴について総括してみたい。まず、第一項では親鸞の訓点と仮名遣いについてみていった。そこでまず、親鸞の訓点の基本としては、仏家点、とりわけ天台流の性格をもっていることを確認した。中には「而」という助字を直接読み込んでいるように、仏家点の特徴とは相容れないものもあり、これは当時としては新しい訓法を親鸞が取り入れたものであった。しかし、親鸞の訓法とは、一部の助字の例外

を除き、基本的にはやはり仏家点天台流という規律をもった訓法であるといえる。また、舌内入声音の「チ」という表記については、当時既に「ツ」という表記が一般化している中で、字書や音義類の表記に忠実に「チ」と表記しており、このような表記法からは保守的な一面も窺えた。また、『教行信証』における漢音の使用に関しても、当時漢音を使用する慣習のあるものについてはその慣習に基づいて漢音読しており、この点からも一般的な用法に従っていく様子が確認できた。次に親鸞の用いた声点については、「豊後国大義供奉声」「八幡大菩薩納受之声」という註記がなされるものであり、その源流は詳らかではないが、この註記からするとこれは恐らく親鸞が考案したものではなく、このような既存の声点があり、親鸞はそれを依用したものと思われる。このように、親鸞の訓点とは基本的に当時の慣習や字書に基づいた表記法であるのだが、ただし、「フ」と「オ」という仮名遣いは親鸞の独創的なものであり、そしてそれは和語で著されたものを中心に、読み手に対して助詞のまとまりについて読解の便を図ってなされ、読み手への配慮に基づいたものであった。

つまり、親鸞はその訓法や舌内入声音の表記については規律的、保守的な面を持ちながらも、一部の仮名遣いについては独創性があり、その独創的な仮名遣いの使用の動機が、読み手への配慮であるということとは大きな特徴である。

第二項では親鸞の用語についてみていった。まず、親鸞の左訓にみられる語や、転釈ではじめになされ

る語釈の解釈にみられる語について、それらがいずれも当時通行していた字書の第一訓、あるいは上位訓であることを確認した。これは第一項でみた舌内入声音の表記と同様に字書類に忠実な態度であるといえ、奇を衒った語は用いず、所釈の語に対して当時の一般的な意味をあてていることが明らかとなった。

次に、漢文訓読語と和文語の使用という視点から、先行研究では親鸞が消息の受取手の知識の程度によって漢文訓読語と和文語との使用頻度に差を付けていることが指摘されていた。そこでそのような手法に倣い、『一念多念文意』について漢文訓読語と和文語との使用について検討したところ、漢文訓読語と和文語という関係を有する語が本書にはあまり存在しなかったものの、確認できたものについては和文語が選択されており、これも「田舎の人々」という読み手に対する配慮であろうかと思われる。このように、親鸞の「ヲ」と「オ」との仮名遣いと同様に、読み手への配慮に基づいた表現上の特徴を確認することができた。

また、『選択本願念仏集』延書からは、親鸞が「イハク」「ノタマハク」、あるいは格助詞の「ノ」「ガ」等の語について、独自に厳密な規律を設けて使い分けていた様子が窺え、また親鸞の著作にみえる助動詞「しむ」の特殊用法について、先行研究による様々な検討の末、如来の本願力のはたらきのもとで自己の獲信と関わる場面において「しむ」が用いられたのだと結論付けられたことを確認した。ここから親鸞が、場合によっては表現に独自の規律を設け、あるいはその教義理解に基づいて独創的に言葉を用いていた

様子が明らかとなった。

このように親鸞の訓点・仮名遣い・用語についてみていくと、それぞれについて伝統的・保守的な面がある一方で、非常に独創的な面があるということが指摘できる。またその独創的な表現のいくつかは、読み手に配慮したことによってなされたものであるといった特徴は非常に興味深いものである。

親鸞の主著は漢語を用いて著された大著『教行信証』であり、その思想の深遠かつ難解なることは周知の通りである。また、『唯信鈔文意』や『一念多念文意』等の和語聖教についても、『唯信鈔』や『一念多念分別事』の解説という範疇を大きく超え、そこには親鸞独自の思想が披瀝されている。このように、親鸞の著作におけるその思想の独自性や難解性は既に多く指摘されるところではあるが、しかし、その表現方法についてみると、特殊用法の「しむ」や「読み替え」のように、独自性を持つものが確かに存在する一方で、訓点は仏家点に準じたものであり、その用語は字書中の掲載訓で上位を占めるような一般性を持つものが用いられ、あるいはその用語と仮名遣いについては、読み手への配慮に基づく特徴も多く確認できるのである。親鸞においてその思想の独自性あるいは難解性が指摘されることは多いが、だからといってその表現までもが独創的なもので彩られているわけではない。むしろ、伝統に忠実であり、保守的な面も多く、さらに読み手の読解の便を考慮した表現・表記上の工夫がいくつもなされているのである。

さて、本説では親鸞の表現について窺ったが、これは次節で考察する蓮如の表現の特徴をより明確なも

のとするために、その比較対象として考察を試みたものであった。親鸞と蓮如とでは時代状況に異なりはあるものの、法義の頭場と伝道に務めた親鸞と蓮如との、その表現上の差異はどこにあったのか、次節にてさらに考察を進めていきたい。

第二節 蓮如の表現

第一項 蓮如の仮名遣い

現在、一般的に仮名遣いといえば、「歴史的仮名遣い」という言葉を以て古典籍の仮名遣いを十把一絡げで捉えている感がある。しかし、「歴史的仮名遣い」とは江戸期に契沖（一六四〇～一七〇一）が提唱したものであり、実際には仮名遣いは発音の変化に伴う時代的変遷、あるいは先に親鸞についてその特徴をいくつか確認したように、個人差というものが非常に大きいものである。そのような中で、仮名遣いに一定の規範を設けたものに「定家仮名遣い」がある。これは歌聖藤原定家（一一六二～一二四一）が自著『下官集』において仮名遣いの用例を示したことに始まり、それが「定家仮名遣い」として知識階級の間でひとつの規範となったものである。また、『下官集』に示された用例が百語弱であつたことから、後に南北朝時代の和学者である行阿（生没年不詳）が貞治二年（一三六三）に『下官集』に増補・整理を加えて『仮名文字遣』を著している。現在ではこれを「行阿仮名遣い」と呼ぶこともあるが、近世までは『下官集』とこの『仮名文字遣』の用例までを含めて「定家仮名遣い」と呼称されていた。そこで、本節では特にことならず「定家仮名遣い」と用いる場合は、原則的にはこの『仮名文字遣』の用例までも含んだ仮

名遣いを指すものとする。

さて、『仮名文字遣』が著されたのは上記のように貞治二年であり、これは蓮如誕生のおよそ五十年前のことである。つまり、蓮如がその後半生において多くの「御文章」を著していく頃には、この「定家仮名遣い」は既に世に知られ、特に知識階級の間では仮名遣いの規範となっていた。そこで「御文章」における蓮如の仮名遣いを「定家仮名遣い」と比較し、その異同を一覧にまとめたものに福永静哉氏の研究がある⁵⁰。今はまずその一覧を参考に、そこから蓮如の仮名遣いの特徴について考えてみたい。

福永氏が蓮如真筆の「御文章」における仮名遣いと「定家仮名遣い」とを比較した一覧表をみると、例えば、「教」という語は「御文章」では「オシヘ」と表記されるのに対し、「定家仮名遣い」では「ヲシヘ」とされ、その表記に違いがみられる。あるいは「愚」の語をみても、「御文章」では「オロカ」とあるものが、「定家仮名遣い」では「ヲロカ」と表記されている。このように、「御文章」では「オ」とあるものが「定家仮名遣い」では「ヲ」と表記されている場合が確認できる。しかしその一方で、「男」の語をみると、「御文章」では「ヲトコ」とあり、「定家仮名遣い」では「オトコ」とされているように、「御文章」では「ヲ」とあるものが「定家仮名遣い」では「オ」とされている例もみられる。あるいはまた、「及」や「同」のように、前者は「御文章」で「ヲヨブ」⁵¹、「定家仮名遣い」でも「ヲヨブ」、後者は「御文章」で「オナジ」、「定家仮名遣い」でも「オナジ」というように、「御文章」と「定家仮名遣い」とでその仮

名遣いが一致しているものもある。

このように、「御文章」と「定家仮名遣い」とではその仮名遣いが異なるものもあれば、完全に一致するものもあるのであるが、しかし、実はこれらに当てはまらない用例も存在する。すなわち、「趣」という語は、「定家仮名遣い」では「ヲモムキ」とされるのだが、「御文章」では「オモムキ」「ヲモムキ」という二つの例が混在しており、表記が一定していない。このように「御文章」においてその表記が定まらないものは、福永氏作成の一覧によると、「終」(オハル・ヲハル)、「起」(オコル・ヲコル)、「置」(オク・ヲク)等、その他にも多くが指摘されており、中には「於」(オイテ・ヲイテ・ヲヒテ)のように、一つの語に対して三種類もの仮名遣いが存在するものもある。

今は「ヲ」と「オ」を中心に、「御文章」と「定家仮名遣い」とにおける表記の揺れをみていったが、同じように「エ・エ・ヘ」の使い分けについても先の一覧で確認していくと、やはりそこには先ほどの「ヲ・オ」の場合と同様に、「御文章」と「定家仮名遣い」との表記が異なるもの、あるいは一致するものもあり、そして、「御文章」においては同じ語においてその表記が揺れているものが散見される。また、先ほどもそうであったように、一つの語で三通りもの表記が存在するものもあり、例えば格助詞の「へ」などは、「多屋内へ」「吉野之奥エ」「此当山エ」というような揺れをみせている。「御文章」におけるこのような表記の揺れは、この他にも「イ・ヰ・ヒ」や「ハ・ワ」等についても同様の現象がみられる。

以上のことから、「御文章」における仮名遣いとは「定家仮名遣い」に則ったものではないことが分かる。もちろん「御文章」における仮名遣いには「定家仮名遣い」と一致しているものもあるわけだが、これについて福永氏は、

これは必ずしも「定家仮名づかい」のテキストに則したものではなく、同音の仮名ということで表記されたものが、たまたま「定家仮名づかい」のテキストに一致したということに過ぎない。

と指摘しており、当時の知識階級の間で一つの規範となっていた「定家仮名遣い」というものを、蓮如は用いてはいなかったようである。実際に福永氏はそのように結論付けた上で、

蓮如上人は、当時存在し、知識階級では必携の書であつたと考えられる仮名づかいのテキストである、「定家仮名づかい」の如何なる類書・末書も身邊に置いておられず、ただ自身の幼時より眼にしてきた多くの書物の仮名づかいを、自然に身につけておられ、文章記述をしておられたのである。

と述べ、蓮如の仮名遣いが「定家仮名遣い」に基づくものでないことは、その環境や修学過程において「定家仮名遣い」との接点がなかったことに帰因するとしている。

さて、それではこの福永氏の指摘について一考を加えてみたい。まず、蓮如が「定家仮名遣い」を依用していないということはその用例からしてもすでに言を俟たないものであろう。しかし、その蓮如の仮名遣いを同氏は「ただ自身の幼時より眼にしてきた多くの書物の仮名づかいを、自然に身につけておられ、

文章記述をしてもらったのである」と述べているが、他の書物の仮名遣いを身につけ、それを規範として記述しているにしては、あまりに表記の揺れが多すぎるのではなからうか。先ほど紹介したように、ものによつては一つの語に三種類もの異なる仮名遣いを用いており、二種類の揺れを持つ語であればその数は枚挙に暇がない。しかし、そうであるからといって、他の書物に依拠した仮名遣いであるとするその指摘を否定するに足る材料を現在筆者が持ち合わせているわけではないが、これほど多くの表記揺れがあるという事実からして、他の書物に依拠した基準というものがそこまで明確なものとして存在していたとはやはり考えにくい。

そこである、先ほど格助詞の「へ」について「多屋内へ」「吉野之奥エ」「此当山エ」というように、「御文章」には三種類ものの表記が存在していることを紹介した。これについて福永氏は¹⁰⁶、

これは発音が同じであるから、適当に仮名を当てられたのであろうが、それにしても不思議な仮名づかいである。

と述べ、このような蓮如の仮名遣いに疑問を呈しているのだが、筆者はまさにこの福永氏論述の一文にこそ、図らずも蓮如の仮名遣いの本質が指摘されているように思う。それがこの「発音が同じ」ということである。蓮如がその仮名遣いの上で揺れをみせる「オ・ヲ」「エ・エ・へ」「イ・ヰ・ヒ」「ハ・ワ」は、いずれも表記は違えど蓮如の在世時には発音の差がなくなり同音となっていたものである¹⁰⁷。つまり、ど

の文字で表記しようとも、その発音には変わりはなかったのである。そこで考慮したいのは、蓮如の著述活動の中心といえる「御文章」とは、人々にその文字を熟読させるものではなく、基本的には読み聞かせるものであったということである。各地に送られた「御文章」はそこで文字の読める者が「御文章」を拝読し、それを聞きものとして人々の耳に入れ、それにより人々は教化を蒙ったのである。あるいは山科本願寺等に参詣した門徒に直接蓮如が「御文章」を読み聞かせることもあったようである⁸⁰。そのような性質を持つ「御文章」であるが故に、その文中ではあくまでその発音さえた的確に表現されていれば、それの問題なく「御文章」としての機能を果たしていたのである。

先に何度も述べているように、「定家仮名遣い」とは知識階級を中心に共有された仮名遣いであり、歌聖定家にはじまる仮名遣いに倣うものであるから、これは言うなれば「雅文」である。蓮如の著作の中心といえやはり「御文章」であるが、その「御文章」の性質からすると、その文面に雅文を求めていく必要性はないといえる。また、蓮如はその前半生においては父の存如をたすけて聖教の書写に勤しみ、また修学に励んでいるが、そこでもやはり、みずからの文章表現の上に雅文・美文の類を追求していくという状況にはなかったと思われる。つまり、実際に蓮如が「定家仮名遣い」をどれほど認識し、意識していたかは定かではないが、精力的に「御文章」の作成に取り組んだ蓮如にとって、その「御文章」における仮名遣いとしてわざわざ「定家仮名遣い」を用いて知識階級の通例に従う必要性はなかったわけである。も

ちろん、そもそも蓮如が「定家仮名遣い」というものを全く知らなかったという可能性もないわけではないが、とりあえずひとつの事実として、蓮如の「御文章」には「定家仮名遣い」が用いられていないわけであり、そしてそこに用いられている仮名遣いの特徴とは、「発音が同じ」、つまり、同音関係内での自由な表記というところにあるといえるのである。そしてそれは、聞きものである「御文章」というものを中心に著述してきた蓮如の仮名遣いの特徴としては、非常に理に適ったものであるといえるのである。

さてそこで、蓮如の仮名遣いの特徴を指摘するためには、もちろん「御文章」以外の蓮如の著述についても言及しておかなければならない。しかし、蓮如の著述の大半はこの「御文章」であり、『正信偈註』や『御俗鈔』には真筆本が存在するものの、前者は漢文体で最低限の送り仮名が付されているのみであり、また後者はあまりに小部であることから、両者いづれも蓮如の仮名遣いの特徴を探る材料とはなし難いものといえる。やはり蓮如の仮名遣いの特徴をみていくには、おのずと「御文章」を中心に据えざるを得ないのである。

このように、「御文章」を中心に窺っていくとき、蓮如の仮名遣いの特徴とは、発音の共通する文字間においてはその表記が相互に通行するということところにあるといえる。蓮如の仮名遣いが同語において揺れをみせることについて福永氏は「それにしても不思議な仮名づかいである」として首を傾げておられるが、これは福永氏が¹⁹⁾

私は、本願寺に生まれ、大変学問に苦勞され、数多くの仏書に親しまれ、本願寺中興の上人と仰がれ、親鸞聖人とはまた一味違う学問の体系を作られた蓮如上人は、文章表現の上では、おそらく当時の堂上公卿達が最も権威ある「仮名づかい」として尊重していた、藤原定家に始まるという「定家仮名づかい」を学ばれ、そのテキストによった文章表現をしておられたであろう、という期待をもって本研究を始めたのであるが、それは全く脱れてしまったのである。

と述べているように、同氏が蓮如の仮名遣いは「定家仮名遣い」に基づくものであるという、期待と予定概念とをもって考察をはじめていることから、蓮如の仮名遣いは「定家仮名遣い」か否かというところに主眼が置かれ、さらに期待に反する結果が出たことで「不思議な仮名づかい」という評が下されたものと思われる。しかし、蓮如の著述活動の中心が「御文章」であり、それが「聞きもの」という性質を持っていることを考えるとき、蓮如はそこに「定家仮名遣い」を用いて雅文・美文を求めていく必要性はなく、むしろ表記上に揺れがあったとしても、文中で発音を正しく表記できていることこそ蓮如にとってまずもって重要なことであったのであり、同発音の文字内での表記の相互通行ということこそ、ある意味蓮如の仮名遣いの基準であったと筆者は考えるのである。

第二項 蓮如の文体と用語

次に、蓮如の著述におけるその文体についてみていきたい。その際、考察の対象は前項同様「御文章」とする。さて、「御文章」の文体については既に先哲が次のような分析をおこなっている。すなわち、道隱師は自著『明灯鈔』において、「御文章」は和文の体裁であるとはいっても『源氏物語』や『徒然草』等の文学作品とはその文体が異なることを述べ、それに続けて、

今この『御文』は愚凡を導くの法語の一体なり。これを咎むるものは却て文体を知らざるに似たり。これ任放無碍にしてその文句に拘りたまはざるがゆゑなり。因て子細にこれを検するに文言の中或は重複に似たるあり、或は顛倒に類するあり、或は錯誤の如くなるものあり、或は文句の足らざるに似たるあり、或は引文参差するあり。

と述べ、「御文章」は「愚凡を導く」というところに力点が置かれ、その文体はまさに「任放無碍」なるものであることが指摘されている。そして、「御文章」の文体について具体的に、「重複」「顛倒」「錯誤」「文句の不足」「引文の参差」という特徴がそこに列挙されている。ここに列挙された各項目について『明灯鈔』の所説に従って少しく解説すると、まず「重複」とは「タゞ口ニツネニ称名ヲトナヘテ」というよ

うな、「称」と「トナヘル」等の同語の重複的使用のことであり、「顛倒」とは「南無ト衆生ガ弥陀ニ帰命スレバ」における「衆生ガ」の語のように、本来は主語として文頭にあってしかるべきものが、文中の下がった位置に配されていることを指す。次に「錯誤」とは「勘弁」を「勘篇」と記し、「肝要」を「簡要」と記しているような表記の誤りのことであり、また「文句の不足」とは「釈迦韋提調達闍世ノ五逆ヲ作りテ」というように、文中に説明の文句をいまし加えたい感があるものことである。そして、「引文の参差」とは「御文章」中の引用文と実際の出典とに若干の文字の異同があることを指している。

このように道隠師は「御文章」の文体についてその特徴をおよそ五つの点に絞って指摘しているが、これらの特徴は一見すると文章の不整備とも見えてしまうものである。しかし道隠師は、それでは「御文章」がなぜこのような文体となっているのかについては、先ほどの「任放無碍にしてその文句に拘りたまはざるがゆゑなり」という他に説明を加えていない。

さてそこで、同じく蓮如の文体の特徴について考察したものに、片岡了氏の研究がある。同氏は道隠師のごとく、「御文章」における文体の特徴について次のようなものを挙げている。それは、「反復表現」「逸れ」「欠尾表現」「代名詞の挿入」「倒置」という五つの点である。これらについてもその内容を簡単に説明すると、まず「反復表現」とは「コノ文ノコ、ロハ・・・トイヘルハコノ経文ノコ、ロナリ」というように、主述で反復して同内容を述べることであり、次に「逸れ」とは「末代コノゴロノ衆生ハ・・・

マレナル時節ナリ」といった、文中の主述の不一致のことを指している。また「欠尾表現」とは「ソノユヘハ・・・報土ノ往生ハ不定ナリ」というように、通常は「ソノユヘハ」とあれば「くナレバナリ」等で結ばれるべきものが、そのように結ばれていないものである。次に「代名詞の挿入」とは「イサ、カナル縁ヲモテ、ソレヲタヨリトシテ」というように、文脈上既に目的語等が明らかな場合でも、「ソレヲ」「コレヲ」というような代名詞が頻繁に挿入されることを指し、最後の「倒置」とは、これは道隱師も類似的の事例を指摘しているが、「報恩講中ニオヒテハ一人モノコラズ信心未決ノトモガラハ、心中ヲハバカラズ改悔懺悔ノ心ヲ、コシテ」の「一人モノコラズ」と「信心未決ノトモガラハ」とのように、本来であればその語順が逆であるべきものである。以上が片岡氏による「御文章」の文体についての指摘であるが、また同氏はこのような文体の特徴に加えて、「御文章」における文章の長さについて言及しており、このことにも注目したい。すなわち同氏は、親鸞や日蓮の和語聖教（和語消息）、そして蓮如の「御文章」について一文ごとの音節の数の平均値を出し、それをもとに各人の著述の文章の長さを比較している。その結果、「御文章」は親鸞や日蓮の和語聖教に比べ、平均して二十〜三十音節ほど長文であることが指摘されている。つまり、一般には平易であると評される「御文章」の文が、他と比べて意外にもかなりの長文であることが指摘されているわけである。しかし、そこで考えてみたいことは、長文であるということがすぐさまその文章の難解性を示すものであるのかということである。例えば、「御文章」

の文について道隠師や片岡氏が指摘するそれら特徴において、「御文章」を長文たらしめているものといえ、道隠師が「重複」、片岡氏が「反復表現」と指摘したもの、あるいは片岡氏が「代名詞の挿入」と指摘したものなどが一文の文字数を増加させるものとして挙げられるであろう。しかしまず、「重複」「反復表現」については、これは必ずしも文章の内容理解を難解にするものとは思われない。同内容の文言の繰り返しということは、とりわけ聞きものとしての「御文章」ということを考えれば、文中においてある程度繰り返し返してその文章の主題が確認されることは、むしろその内容理解をたすけるものであろうと思う。もう一つの「代名詞の挿入」ということに関しても、主語や目的語がある程度はつきりした文脈であつても、そこに「コレハ」「ソレヲ」等の文言を挿入することで、より文意は明確化されるわけであり、このこともやはり「御文章」が聞きものであるということを考えれば、実に意義あることと思われるのである。つまり、「御文章」は親鸞や日蓮の和語聖教に比べて長文であるとはいっても、それではそれが文章の理解を難解にする性質のものであるかといえ、今指摘したような点はむしろ聞き手にとってその文章の理解を容易なものとするものであるといえるのである。

さて、このような「御文章」の長文傾向とその文体的特徴とについて、片岡氏は興味深い指摘をしている。すなわち、

「御文」の文の「言いまわし」方、あるいは表現の位相を、「話しことば」的なものであると考えた。

と述べ、主述の不一致や語順の倒置、そして類似表現の反復などはまさに会話文にみられる特徴であるとし、文章の長文化ということもまた話しことばの特徴であると指摘している。一見すると文章の不整備とも思えるこれら文体的特徴は、会話文においては自らの意思を正確に相手に伝えるためにしばしば用いられる手法であり、道隠師が「御文章」の文体を評して「任放無碍」と指摘したことも、つまりは文章として精緻かつ美麗であるということよりも、伝えるべき内容を相手に理解し易く伝えるために、自らの言葉でまさに語るがごとく書きつけられたものが「御文章」であったということを指摘したものであろう。

そうすると、つまり、読み聞かせるものである「御文章」の文体とはまさにその性格にふさわしく、そこには「蓮如の語る言葉」が表現されているといえるのである。

以上のように、「御文章」における文体的特徴とは、細かくみていけば数点もの特徴がそれぞれ指摘されるわけはあるが、それは「話しことば」に類するものであるという点で統括され、つまり「御文章」とはその文体的特徴から、蓮如の法談がそこに再現されているとでもいえるべきものである。

ところで、片岡氏は、

「文のなりたち方」における特性は、当然、その中に採用せられる用語と密接な関連をもつはずである。

と述べ、「御文章」の表現を考察する際、そこで用いられる用語の考察の必要性を指摘しているが、同氏

は紙数の都合上その具体的考察は割愛している。そこで、「御文章」に用いられる用語については瓜生津隆雄氏の研究があり、まずはその内容を窺ってみたい。瓜生津氏は「御文章」にみられる用語について、当時の俗語俗諺と思われるものを数多使用せられている。

と指摘した上で、「御文章」中から、「雨山（物の多いこと）」「御明日（命日のこと）」「不請（人並みにの意）」等の語を挙げ、これらは当時の俗語として通用していたものであることを指摘している³⁰。また、同氏が当時の俗語として指摘しているものの中に、当時の俗的用法として「勘弁」を「勘篇」と書くというものがあり、これは先に道隠師が「御文章」中の「錯誤」として指摘したものであるが、瓜生津氏の指摘からするとこれは錯誤ではなく、当時の俗的表現に合わせたものであるということが出来る。

ところで、「御文章」には「俗語俗諺」が多く使用されているというこの特徴や、福永氏による、「御文章」には「定家仮名遣い」が用いられていないとする考察結果からしても、先にも繰り返し述べたように、やはり蓮如には「御文章」に雅文・美文を求めていくという態度はまず見られないといえる。

さて、「御文章」における用語の特徴とは、美辞麗句を以て文を飾るのではなく、むしろ当時の通俗的用語を本として用いた点にあるといえるわけだが、蓮如の用語の特徴として最後にもう一つ挙げておきたいことは、「御」の字の用い方に関することである。「御」という字に関してはもはや説明を加えることは不要であろうが、これは接頭語として用い、敬意を表すはたらきをするものである。蓮如はこの「御」の

字を、「御・ウレシサ」「報恩謝徳ノ御・イトナミ」というように、みずからの感情や行為を表す語にも付しており、このような使用法は先行研究で「仏恩報謝的謙讓語」と名づけられ、特殊な用法として指摘されている²²⁾。「当時の俗語俗諺」を用いることに加えて、このように仏の本願のはたらきに対する報謝の感情や行為に関して、たとえ自らが動作主であっても「御」の字を用いて表現していることもまた蓮如の用語の特徴の一つである。

第三項 親鸞と蓮如との表現の比較

さて、本節ではここまで蓮如の表現について、その仮名遣い・文体・用語を中心としてその特徴を考察してきた。そこで本項では、蓮如の表現にみられる特徴と、前節で検討した親鸞の表現の特徴とを比較し、宗祖親鸞と中興の祖蓮如とにおける表現態度にはどのような違いがあるのかを検討したい。

まず仮名遣いについてであるが、先ほど確認したように蓮如の仮名遣いとは、発音の共通する文字間に

においてその表記が相互に通行するというものであった。そして、親鸞における仮名遣いの特徴とはどのようなものであったかといえ、特徴的なものに助詞「ヲバ・ヲモ・ヲヤ・ヲカ」の表記に関するものがあった。親鸞はこれらの助詞をとりわけ和語聖教においては「ヲ」を「オ」にかえて、「オバ・オモ・オヤ・オカ」と表記していた。このような「ヲ」と「オ」との置き換えは、一見すると蓮如の特徴である同音内での表記の相互通行のようにもみえるが、漢語では「ヲ」の表記をよく用い、和語ではほとんどの場合で「オ」が徹底されていくといったような条件設定があることから、ただ同音内で自由に表記されているわけではない。これは前述のように、「ヲバ・ヲモ」等が動詞の一部等ではなく助詞のまとまりであることを示すため、その目印としてあえて「ヲ」を「オ」に変えて「オバ・オモ」等と表記されたことが指摘されている。このように、他の語の一部として誤読されることを防ぐため、すなわち読み手への配慮として親鸞においてはこのような仮名遣いが実行されていたのである。つまりこの一点からみても、蓮如が音の通いで仮名を自由に表記していることに対して、親鸞はその文章の読み手に読解の便を図った仮名遣いを用いていることが分かり、親鸞と蓮如とではその仮名遣いの基準は異なるものであるといえる。しかし、そもそも蓮如の「御文章」とは聞きものであって、その文字面に最大限の読みやすさを求めていくべき性質のものでないことは既に述べた通りであり、両者の仮名遣いにそれぞれ上記のような特徴があるからといって、親鸞と蓮如とでどちらが配慮の行き届いた仮名遣いであるかを一概に評することはできない。

さて、次に文体と用語についてであるが、蓮如の「御文章」は長文傾向にあり、あるいは同義の言葉が繰り返されるといった、それはつまり会話文としての特徴をもつものであった。それでは親鸞の文体の特徴とは何であるかといえば、親鸞は漢語・和語にわたり多くの著作があるためにその文体の特徴を一言で表すことはできないが、例えば親鸞は漢語・和語の聖教を問わず、そこではしばしば転釈を以て言葉を解釈し、あるいは漢語聖教を中心に多くの左訓を施して語の解釈に努めている。つまり、この点からすると、蓮如の文体が会話文的傾向を示すものであるのに対して、親鸞のそれは註釈文的傾向を示すものであるともいえる。そこで、親鸞の文体の特徴の一つとして挙げられる転釈については、転釈のはじめの部分に置かれる語は『類聚名義抄』や『伊呂波字類抄』といった、当時一般的に広く使用されていた字書の第一訓、あるいは上位訓が配されていることが指摘されていた。つまり、転釈のはじめにおいては当時のいたってスタンダードな字訓が配されていたわけであり、またこれは左訓についても同様の傾向が指摘されていた。このように、転釈や左訓にみられる親鸞の註釈の性格とは、当時の一般的な通用字訓を使用するという点にあった。親鸞はその思想の独自性について指摘されることが多いが、それではその表現までもが常に独自な、あるいは飛躍的な表現がとられているのかといえば必ずしもそのようにはなっていない。親鸞が多用する転釈や左訓においては、むしろ一般的に通行した表現がまずそこに掲げられているのである。

このように親鸞はその表現において、当時、世に通行していたものを優先して用いる傾向がみられるが、

蓮如の用語についても「当時の俗語俗諺と思われるものを数多使用せられている」という指摘があることは既に述べた通りである。ちなみに親鸞の著述の中にもそのような「俗語俗諺」が使用されているとすれば、とりわけ消息類であろうかと思ひ採集を試みたが、「当時の俗語俗諺」と思しきものを列挙することはかなわなかった。しかしまた先行研究では、親鸞の和語聖教において、本来は漢文で使用されるべき言葉である「訓読語」が多く混入しているという指摘があった⁷⁴⁾。「訓読語」とは「和文語」に対するもので、基本的には訓読語は漢文で、和文語は和文で用いられるものであることは前述の通りであるが、親鸞は真仏等の知識を持った高弟に対する消息には和文であっても訓読語を混ぜながら表現しており、一方で相手が漢文的素養を持たない者であれば和文語を用い、なおかつそのような相手に対して難読と思われる言葉には漢字を用いず仮名で表記していることが指摘されていた。つまり、そこには蓮如の「御文章」のように「当時の俗語俗諺」が多用されることはなくとも、消息の受信者に合わせた表記・表現が用いられ、ここにも親鸞による読み手への配慮がみてとれるのである。これは会話文的文章によつて聞き手への理解を促そうとした蓮如とはその手法こそ異なるものの、受信者の理解を易からしめんとする点においては軌を一にするものである。

さて、先にもう一つ蓮如の用語に関する特徴として、仏に対するみずからの感情や行為を表す語に「御」の字を付すという、「仏恩報謝の謙讓語」と呼ばれるものがあることを述べた。これは「御ウレシサノ」「御

イトナミ」というように、みずからの感情や行為であっても、その根源には仏の本願のはたらきがあり、それに対する報謝の思いからその感情や行為がおこなわれているというものについて「御」の字を付して表現するというものであった。一方、親鸞においても助動詞「しむ」の特殊用法というものが指摘されていた。それは、他力によってなさしめられ、みずからの獲信に関する内容であれば自由に「しむ」の語を付与していくという特殊用法であったが、このような親鸞の「しむ」の特殊用法は、蓮如の「仏恩報謝的謙讓語」という特殊用法と、その表現が、仏の本願のはたらきというものに根ざしたものであるという点で通じているといえ、このように親鸞と蓮如とでそれぞれ特殊といわれる用法であっても、その使用動機には仏の本願のはたらきというものが通底しているのである。

以上のように、親鸞と蓮如との仮名遣い・文体・用語について、その用法の細部についてはそれぞれ異なるものではあっても、互いにその表現の受け手のことを慮った表現を用いており、またそれぞれ特殊と評される用法であっても、それは仏の本願のはたらきが表現の上にあらわされたものであるという点で共通しているのである。

小結

本論文は蓮如の「タスケタマヘ」という表現について考察するものであり、この表現を考察する上で、そもそも蓮如の表現の特徴とはいかなるものであるのかを検討することが必要であった。そして、その特徴をより明らかにするために、本章では親鸞の表現と蓮如の表現とについてその仮名遣い・文体・用語等を検討範囲として、先行研究に手掛かりを求めながらその特徴を考察した次第である。そこで明らかとなったことは、前項の終わりにも述べたように、両者の表現にはそれぞれの特徴が認められながらも、受け手への配慮、仏の本願のはたらきへの意識という点においてはその表現の大枠は多分に一致するものであった。

しばしば、「蓮如は真宗の教義を分かりやすく平易な言葉で表現した」と評されるが、蓮如に対するこのような評を聞くと、あたかも宗祖親鸞の表現が難解の極みであるかのような印象を受ける。それでは実際にそれほどの難易の対立が親鸞と蓮如との表現中に看取しうるのかというと、確かに仮名遣い・文体・用語について両者は互いに異なる独自の用法をもっているわけだが、しかし、それらの多くはその文の受け手を考慮に入れたことによる特徴的な用法であり、あるいは仏の本願のはたらきというものを文中に表

現した結果によるものであった。

蓮如は「御文章」という媒体の機能上、読み手ではなくその聞き手を最も意識した文体を、つまり、重要事項の繰り返し等という会話的文体を用い、またそこでは「俗語俗諺」を盛んに交えることで聞き手の立場に近づき、「御文章」を通して傍らで語りかけるがごとの表現がなされていたといえる。一方で、親鸞の消息等は「御文章」とは機能が異なり、受信者がその文章を直接読むところに目的があった。それ故、「御文章」における「語る蓮如」といったような会話的・俗的な表現ではなく、伝えるべきこと、説くべきことを、消息として真摯にそこに書き付けた親鸞の表現が窺われるのであり、しかしそこには受信者の知識に合わせて用語や表記を変化させるといった配慮もなされていたのである。用法は違えど、蓮如も親鸞もその表現上には、自らの表現の受け手への相応の配慮がなされていたといえる。つまり、蓮如が真宗の教義を平易な言葉で表現したという評があるからといって、そこで親鸞と蓮如との表現について、宗祖親鸞は「難」、中興の祖蓮如は「易」、というような構図を安易に示すことはできないのである。本章では蓮如の表現の特徴を探る上で、その比較対象として親鸞の表現についても考察したわけであるが、実際には両者の表現の本質部分是对立的な関係にあるものではなく、むしろ、受け手のことを慮り、また本願のはたらきを意識した表現がとられているという点において共通したものであった。

さて、蓮如は「タスケタマヘ」や「機法一体」といったように、鎮西派や西山派で既に用いられていた

用語を真宗の用語として転用している。このように他宗の表現を自宗に取り込んでいくということについて、蓮如の表現の特徴を考察することでその表現態度の源泉を探ることが本章の目的でもあった。そこで、蓮如は「御文章」に会話文的表現を用い、そこに「当時の俗語俗諺」を盛り込んでいったわけであるが、つまり、当時の人々の話しことばを文章にし、しかも当時人口に膾炙していた用語をそこに積極的に用いようとする態度を持っていたということが出来る。「タスケタマヘ」のように当時既に人々の耳目にふれていた表現を、結果として蓮如が自らの表現に取り込んでいったことは、上に確認したような蓮如の表現態度からするとおのずと首肯されるべきものである。前章において、「タスケタマヘ」について、その言葉のみを見て、あるいは特定の語法や文法のみを用いて解釈していくことの問題性を指摘し、また「タスケタマヘ」という語を解釈しようとする時、蓮如における表現の特徴やその表現の使用背景等を十分に考察することが重要であることを指摘した。本章では蓮如の表現の特徴を考察し、人々の間で親しく用いられていた言葉を蓮如が積極的に取り入れていった様子を確認した。「タスケタマヘ」の使用についてもその同一線上にあるものとして捉えることができるであろう。

しかし、実は蓮如は「タスケタマヘ」という表現を最初から積極的に自宗に取り入れていったわけではなく、実は当初は否定的に用いた事実がある。そこで次章では、蓮如の「タスケタマヘ」の使用におけるその背景や使用法の変遷について考察してみたい。

- *1 小林芳規「鎌倉時代語史料としての草稿本教行信証古点」
- *2 吉澤義則「教行信証の訓点は坂東語か」
- *3 前掲論文 四一〇頁
- *4 小林芳規前掲論文 五六頁
- *5 吉澤義則「親鸞上人の写語法」三七九頁～三八〇頁
- *6 佐々木勇「親鸞遺文における〈オハ〉等の仮名遣い開始時期と異例について―漢文の訓点における実態調査とその位置づけ―」
- *7 重見一行『教行信証の研究』
- *8 前掲論文 七頁
- *9 前掲論文 一一頁
- *10 小林芳規「鎌倉時代語史料としての草稿本教行信証古点」
- *11 小林芳規『平安鎌倉時代に於ける漢籍訓読の国語史的研究』三四三頁
- *12 前掲著 三四四頁
- *13 前掲著 四四四頁

*14『聖典全書』卷二 四〇二頁及び一〇八二頁

*15佐々木勇「親鸞筆『教行信証』の漢音・出現箇所と加點理由」

*16前掲論文 六頁

*17古田武彦『親鸞思想・その史料批判』五四二頁

*18前掲論文 六頁

*19佐々木勇「親鸞と明恵の漢字音・漢字仮名交じり文における比較」

*20前掲論文 四四三頁

*21 先行研究の中には特に左訓について注目し、それら左訓の内容から親鸞の教義理解を解明しようとするものもあるが、親鸞著作にみられる左訓とは「和讃」の国宝本のように非常に細かい註釈として記されたものがある一方、文脈とはおよそ関係なくその文字一字の漢字の意味を記したのみというものも少なからず存在する。その意味では、親鸞の左訓を全て同質的なものとして扱うことはできず、左訓が付されているからといって、それらが全て親鸞の教義理解に直結する内容を持ったものであるとはいえない。

*22 浅井成海（他）「親鸞における他力救済用語の総合的研究・教行信証の左・右訓と古字書」

*23 字書の上位訓の採用を指摘するには、親鸞がそれらの字書を見ていたことを前提としなければならない。そこで例えば『類聚名義抄』はその内容が「仏」「法」「僧」の三部に分かれており、編者は明らかではないが、恐らく学僧

が編んだものであろうといわれ、当時広く流布している。多くの僧侶が集まる比叡山で学んだ親鸞にあって、このような当時通行の字書がその目に触れることがなかったとは考えにくく、まず間違いなく目にしていたと考えられる。

*24 金子彰「親鸞遺文の左注について、その形式と字訓の性格」

*25 前掲論文 二二二頁

*26 小林芳規「訓読法の変遷－平安時代の妙法蓮華経の古点本を例として－」

*27 佐々木勇『専修寺蔵〈選択本願念仏集〉延書 影印・翻刻と総索引』

*28 真宗高田派教学院編『影印高田古典 第二卷 顕智上人集 上』解説参照

*29 前掲著参照

*30 前掲著 二八七頁

*31 前掲著 二八八頁

*32 前掲著解説参照

*33 前掲著 二八九頁

*34 前掲著 二八九頁

*35 前掲著 二九〇頁

*36 金子彰「鎌倉時代の仏教者の語彙について、法然と親鸞の仮名書状に見られる和文語と漢文訓読語」

*37 築島裕『平安時代語新論』参照

*38 前掲論文 八〇九頁

*39 主なものを以下に挙げておく。

榎克明「再帰的助動詞『シム』・シンラン研究のついで」

中川浩文「三帖和讃における『シム』の用法」

片岡了「中世における『シム』の一用法」

重見一行「親鸞の和讃における『シム』の用法」

来田隆「『三帖和讃』のシムについて」

安藤光慈「親鸞の和讃中の『しむ』の用法に関する問題（1）」

安藤光慈「親鸞の和讃中の『しむ』の用法に関する問題（2）」

安藤光慈「親鸞の和讃中の『しむ』の用法に関する問題（3）」

安藤光慈「親鸞の和讃中の『しむ』の用法に関する問題（4）——自然法爾法語の解釈——」

*40 『聖典全書』卷二 二六六頁

*41 来田、安藤両氏の前掲論文に指摘されている。

*42 「被動」は諸辞書によると「受動」と同意。

*43『聖典全書』卷二 四七六頁

*44前掲論文 六六頁

*45 ここでは、如来によりしからしめられるところの行為を「被動」と呼ぶ、ということが説明されており、これにより「被動」とはどのような構造のものであるのかその定義を理解することはできるが、例文として挙げられている「自力聖道の菩提心 こゝろもことばもおよばれず 常没流転の凡愚は いかでか發起せしむべき」を「被動」とすると、「如来が衆生に自力の菩提心を発させる」という違和感のある解釈となってしまう。浄土真宗の菩提心とは、「信卷」菩提心釈に『論註』『善巧撰化章』が引かれて、「無上菩提心」↓「願作仏心」↓「度衆生心」と転釈され、「高僧和讃」天親讃ではこれを「利他真実の信心なり」と述べられており、他力の信心こそが浄土真宗の菩提心であると示されている。先の文は「被動」という用法の例文としてはやや問題を含んだものといえる。

*46『聖典全書』卷二 一七三頁～一七四頁

*47前掲論文 六九頁

*48『聖典全書』卷二 四九七頁

*49「親鸞の和讃中の『しむ』の用法に関する問題（１）」 一四六頁

*50「親鸞の和讃中の『しむ』の用法に関する問題（２）」 一五八頁

*51「親鸞の和讃中の『しむ』の用法に関する問題（３）」 二八頁

*52 「親鸞の和讃中の『しむ』の用法に関する問題（2）」 一五八頁

*53 前掲論文 六五頁

*54 「蓮如上人の仮名づかい」

*55 原本には濁点はないが、読解の便宜上、筆者が付した。以下も同様である。

*56 前掲論文 一八八頁

*57 前掲論文 一八八頁

*58 前掲論文 一八七頁

*59 文字が文頭にある場合は同音とまらないものもあるが、蓮如が表記に揺れをみせるものは同音関係にある場合である。

*60 『蓮如上人御一代記聞書』には、蓮如が身内や門徒に「御文章」を読み聞かせている様子がしばしば記述されている。

*61 福永氏は蓮如が多くの和歌を詠んでいることについて前掲論文（一八九頁）において、「蓮如上人は、和歌を幾つもお作りになっているが、おそらく正式に和歌の師に就いて学ばれたものではないと思われる。当時の和歌を学んだものは、必ず〈定家仮名づかい〉を以て、歌を表記したからである」と述べ、この点からしても蓮如と「定家仮名遣い」との関わりの薄さを指摘している。しかし、和歌を嗜んだということは、少なくとも和歌にかかわる何らかの書

物程度は蓮如も目にしたことがあったであろうし、そうすると、「定家仮名遣い」というものの存在すら知らなかったということは恐らくなかったであろうと考えられる。

*62『歎異抄』は蓮如書写本が存在し、そこに書写者である蓮如の仮名遣いが反映されてはいないかと調査したが、「御文章」にみられるような表記の揺れはみられなかった。

*63 前掲論文 一八八頁

*64『真宗叢書』巻十 六頁

*65「蓮如上人〈御文〉の文章・文章史の観点から」

*66 前掲論文 七九頁～八一頁

*67 前掲論文 九〇頁

*68「御文章」の文章表現については『蓮如上人御一代記聞書』に、「御文ノ事、文言オカシク、テニヲハモアシク侍レドモ、モシ一人モ信ヲエヨカシト思バカリニテ書ヲキ侍リ。テニヲハノ我トガトイフベシトゾ仰ラル」(『史料集成』巻二 五二三頁)とあり、あるいは蓮崇本「御文章」の端書には、「右斯文ドモハ文明第三之比ヨリ同キ第五之秋ノ時分マデ、天性コヽロニウカムマヽニ何ノ分別モナク、連々ニ筆ヲソメオキツル文ドモナリ。サダメテ文体ノオカシキコトモアリヌベシ。マタコトバナンドノツゞカヌコトモアルベシ。カタガタシカルベカラザルアヒダ、ソノ斟酌ヲナストイヘドモ、スデニコノ一帖ノ両紙ヲコシラヘテ書写セシムルアヒダ、チカラナクマヅユルシヲクモノナリ」

（稲葉昌丸『蓮如上人遺文』 一二七頁）とある。このように蓮如自身も「御文章」における文章表現が文体として整っていない面があることは承知しているが、「御文章」の文章表現とは「一人モ信ヲエヨカシト思バカリニテ書ヲキ侍リ」というものであり、また「天性コ、ロニウカムマ、ニ何ノ分別モナク、連々ニ筆ヲソメオキツル文」なのであって、たとえそれが美文の仕上りではなくとも、そこには相手に対して信を勧める蓮如の強い思いに裏打ちされた言葉が記されているといえる。

*69 前掲論文 九〇頁

*70 「蓮如上人とその用語」二九頁

*71 前掲論文 三〇頁

*72 藤原徳悠「蓮師の『御文』における敬語の接頭語〈御〉について」

*73 もっともそれは、一文不知のものに対して読み聞かせるために著した「御文章」と、門弟のため、あるいは対聖道門ということを念頭に置いた親鸞の著述とでは、その述作意図が異なることからそのような文体の違いが出てくることは当然である。

*74 金子彰「鎌倉時代の仏教者の語彙について - 法然と親鸞の仮名書状に見られる和文語と漢文訓読語 - 」

第四章

「御文章」

における

「タスケタマヘ」

の使用

第四章 「御文章」における「タスケタマヘ」の使用

はじめに

第一章では蓮如の用いた「タスケタマヘ」が諸論争において、信順派對請求派という構図で論争が行われた様子を確認し、第二章ではこの語が許諾信順の義であることを論証するために国語的視点からの立論が多くなされたことについて述べ、またそこで「タスケタマヘ」を国語の視点から解釈していく過程で生じた問題を指摘して、「タスケタマヘ」という語を解釈するためにはこの言葉が用いられた文脈やその使用の歴史的背景、あるいは使用者の表現上の特徴等を検討する必要性のあることを論じた。それを受けて第三章では蓮如の表現の特徴について考察し、蓮如が当時人口に膾炙していた用語を積極的に取り入れていくという表現態度を有していたことを確認した上で、他宗からの転用であると指摘される「タスケタマヘ」について、この転用もまた蓮如のそのような表現態度に根ざしたものであろうということを指摘した。そこで本章では、蓮如の用いた「タスケタマヘ」についてその使用の歴史的背景を考察し、鎮西派、

とりわけ鎮西派一条流と蓮如との交渉について検討したい。また特に、一条流の伝道に大きく寄与した『三部仮名鈔』において「タスケタマヘ」の語が多用されていることから、『三部仮名鈔』の表現と「御文章」の表現とがどのような関係にあり、蓮如が『三部仮名鈔』を意識しながら「御文章」においては「タスケタマヘ」をどのような文脈で使用したのか、あるいは蓮如と証賢との教義理解にはどのような違いがみられるのかを検討する。また、蓮如が「タスケタマヘ」を当初は否定しながら、後には積極的に用いるようになっていく過程におけるその表現の変化について考察し、「御文章」における「タスケタマヘ」の使用時期を三つに区分して整理・検討したい。そして、上記のように「タスケタマヘ」の使用法の源泉から変遷までを考察した上で、「御文章」とは本来「聞きもの」であるという視点から「タスケタマヘ」の解釈の問題について考えてみたい。

第一節 鎮西派一条流と蓮如

第一項 鎮西派一条流と『三部仮名鈔』

鎮西派の派祖は弁長（一一六二～一二三八）であり、その弟子である良忠（一一九九～一二八七）が弁長の後継者となつて同派を率いた。良忠は浄土宗の宗義について、

凡^ソ浄土宗之元意不^レ過^キ思^{フニ}助給^ヘ阿弥陀仏^ト也

と述べていることをはじめ、自著の多くに「タスケタマヘ」の語を用い、「タスケタマヘ」という語をこゝとさらに強調した人物である。良忠は多くの書物を著し、積極的な布教伝道を展開したことにより良忠門下には頗る多くのものが名を連ねたものの、良忠が特定の後継者を指名するということはなく、複数の門弟に付法状^{フホウジョウ}を授けている。それ故、付法状を授けられた門弟達はそれぞれに正統を主張し、鎮西派は良忠没後に六つの流派に分裂している。六派とはすなわち関東三流の白幡流、藤田流、名越流と、在京三流の一条流、三条流、木幡流とである。六派の概要を述べると、まず白幡流は良暁（一二五一～一二九三）を鼻祖とする門流であり、良暁が鎌倉光明寺に住した後に、相模白幡に居をかまえたことからこの名で呼ばれる。良暁在世時にはその教線の拡大に苦心したようであるが、後に聖罔（一三四一～一四二〇）の登

場により中興され、門流は興隆の一途を辿り、後には鎮西第一の流派となっている。次に藤田流は性真（一二五六～一二九三）に始まる門流で、下総藤田の庄に高声寺を創建して布教伝道を行ったことにより藤田流と称されている。一時は非常に教線を拡大した流派であるが、江戸初期までには勢力が衰え、その後は他流に併合されたことによつて、独立した流派としてはその流れを絶っている。関東三流の最後、名越流は良弁（一二三九～一三二六）による門流である。良弁が布教の拠点として鎌倉名越谷に善導寺を創建したことにより、名越流とも善導寺義ともいわれる。良弁は白幡流の良暁と教義理解においてその見解を大きく異にするところがあり、両者は対論・論駁を繰り返し、名越流と白幡流との対立は良弁と良暁との門弟の時代に移つてもなお続いたようである。しかし、白幡流が後に大勢力となつた一方で、名越流はその勢いに押されてか急速にその勢力を弱めたとされる。さて、次に都の三流であるが、まず一条流は然空（不明～一二九七）を鼻祖とし、然空が一条華開院に住したことからその名で呼ばれる。また、一条流の後継者は後に三条の浄華院（後に一条に移転）の法席を継ぐことが習いとなつたことから、一条流は浄華院流とも称される。一条流の興隆に深く関わる人物が然空門下の向阿証賢（一二六五～一三四五）である。証賢は一条流の教義を和語で平易に表現した『三部仮名鈔』を著し、一条流の教線の拡大に大きく寄与した人物であり、これに關しては後に詳述する。一条流は一時は在京三流において最大勢力となり、その教線を北陸にまで伸ばしたものの、後には関東より勢力を伸ばした白幡流に飲み込まれている。次に、三条流

は道光（一二四三～一三三〇）による門流である。道光が三条悟真寺を拠点として布教を行ったことにより三条流の名を得ることとなった。道光は多くの書物を著述し、編集したことで知られるが、わけても流派を超えて拝読され続ける『黒谷上人語灯録』を編纂したことは、後世に残る業績である。ただし、道光を鼻祖とする三条派はその教線を拡大するには至らず、早い時期に衰退している。都の三流の最後、木幡流は良空（不明～一二九七）の門流である。良空は浄土宗の重鎮として宇治木幡の尊勝寺に住して教えを広め、その流派は木幡流と称された。しかし、実際には木幡流が一派として形成されていたかについては不明な部分が多く、木幡流は早い時期にその名がみえなくなっている。

さて、良忠没後に分裂した六派を概観すると以上のようなものであるが、本項で取り上げるのは在京三流の一つ、一条流である。すでに述べたように、一条流は然空を祖とする門流である。然空は鎌倉で三年間、京都では十一年間にわたって良忠に師事した後、永仁五年（一二九七）の示寂まで仁和寺西谷の法光明院にて布教に専念している。その然空の後を承けたのが証賢である。証賢は浄華院を中興し、そこを中心に布教伝道、あるいは著述活動を行っている。証賢の略歴について簡単にふれておくと、証賢は文永二年（一二六五）に生まれ、十代で近江園城寺で出家して天台学を修め、弘安十年（一二八七）より、山城法光明院の然空に師事して鎮西派一条流の浄土教を学び、後には然空の後継者となっている。乾元二年（一二〇三）には山城専修念仏院を浄華院と改称して二条万里小路に中興し、そこで布教・著述に専念した。

延慶二年（一一三〇九）には『往生至要訣』を撰述して鎮西六派内での一条流の正統性を主張し、また文芸に非常に秀でており、元応三年（一一三二一）に著した『三部仮名鈔』は典雅な文章として知られ、その物語調の親しみやすさから多くの民衆を教化した。このように証賢は然空に師事し、後にその一条流を継承したわけであるが、証賢が一条流を引き継いだ当初はその基盤が盤石なものではなかったようであり、その様子は自著『往生至要訣』の次のような記述から窺われる。すなわち、

浄土の法門諸流異義を存す。其中に当流のみ只祖師の伝をまたくせり。しかるに近ごろ当流の中にしきりに新義をかまふる輩あり。かだましく相伝と号し、いつはりて先聞と称す。そのくはだて恥づべし、爰に先師祖承をつぶさにすること当流に独歩せり、弟子またその伝へをまなぶること聞久し。然るに今耳にふるゝあやまりをかなしみて、心に残る趣をしるす、見ん人さだめてあざけらむもの歟。たゞし仏をもて証明としたてまつる。いつわらぬところ知ぬべし。今和字をもちゐる事は義におきてあやしみなく、又おろかなるともがらにをよばしめむとなり。

とある。ここからすると、当時一条流の中において「新義をかまふる輩」や「相伝と号し、偽て先聞と称す」る者がおり、証賢が然空から一条流を継承した際、一条流の門弟の教義理解は一樣ではなかったようである。証賢はそのような状況を嘆き、『往生至要訣』において先ほどの文に続いて一条流の正義を記しており、この『往生至要訣』は一条流の付法書として代々受け継がれ、異義を是正する役割も果たしてい

った。ところで、ここで注目したいことは「今和字をもちゐる事は、義におきてあやしみなく、又おろかなる輩にをよばしめむとなり」との一文である。一条流の正統の理解から外れた者に対して、和語をもつて一条流の正義を語ること、「義におきてあやしみなく、又おろかなる輩にをよばしめむとなり」と述べられており、和語を以て平易な表現で著述していくという形式は、後述する『三部仮名鈔』にも通じていくことである。

さて、然空から一条流を継承した証賢は流派内の異義の是正に努めた後、元亨元年（一二三二）、一条流の教義を同じく和語で表現した『三部仮名鈔』を著している。この『三部仮名鈔』こそ、一条流の教義を都はもとより、近江から北陸に至るまで広める原動力となったものであり、またそこには「タスケタマヘ」という表現が非常に多く用いられているのである。『三部仮名鈔』とは、「帰命本願鈔」「西要鈔」「父子相迎」の三篇の総称であり、自宗の教義が和語の平易な表現を用いて説き述べられるといったその性格は、後に蓮如が著した「御文章」に類するものであった。ただし、『三部仮名鈔』は「御文章」のような一紙法語とは異なり、物語調の構成となっている。『三部仮名鈔』の内容を概説すると、まず「帰命本願鈔」は主人公が自らの信仰の問題に悩み、その信仰上の悩みを打ち明けようと長らく会っていない友人のもとに足を運ぶが、その友人はすでに亡くなってしまっていた。そこで仕方なくその足で洛東の真如堂へ参籠する。その夜、真如堂で念仏していると夢のごとく阿弥陀仏が現れ、阿弥陀仏から弥陀の本願の

深意を告げられて信仰上の悩みがことごとく解決する、といった内容である。当時から真如堂の本尊阿弥陀如来はその靈驗あらたかなることと有名であり、主人公の真如堂參籠もそのような背景によるものと思われる。次に「西要鈔」は、清凉寺に參詣の折に遭遇した老僧と老若男女との間で交わされた問答という設定で、その問答を通して信心と念仏とのあり方が明らかにされている。最後に『父子相迎』は、仏を慈父とし、その慈父に迎えられ救われる衆生を子に喩えた話であり、全体としては厭離穢土を勧める内容となっている。『三部仮名鈔』は全体を通じてその文体は非常に流麗でリズムがあり、内容が物語調ということとも相俟って、多くの者にとって大変読みやすく親しみやすいものとなっている。

そこで、証賢がこの『三部仮名鈔』を以て勢いよく民衆教化に乗り出したのかといえば、実はそうではない。証賢自身は『三部仮名鈔』を著したのみで、それを自身で開版するといったことはなく、また『三部仮名鈔』については古写本もそう残っていない。ただし、能書家として著名であった証賢の自筆『三部仮名鈔』は貴族の間では芸術作品として扱われ、その古筆切は非常に珍重されたようである³⁰。ともかくも、『三部仮名鈔』によって多くの民衆が教化されるには、後の開版を待たなくてはならないのであるが、それでは証賢はどのような意図で『三部仮名鈔』を著したのであろうか。玉山成元氏は『三部仮名鈔』述作の意図として以下のように指摘している³¹。

証賢の主張は鎮西流こそが浄土宗の正統であることを強調している。源空の滅後、種々の異説が流行

し、流派が分かれてゆき、どれが源空の正義であるかわからなくなり、迷う人々が多い。けれども弁長の説は聖覚や源智の説と一致し、少しも異なるところがない。だからこの義は弥陀の本意であり、釈迦の教の真相であるということを、巧妙な表現で力説している。ということは、弁長の弟子良忠、良忠の弟子然空、然空の弟子証賢と受け継がれてきた教えこそ、浄土の正義であるということを主張したものである。つまり一条流の正義を強調したものである。

このように、証賢が『三部仮名鈔』を著した意図は、それに先立って著された『往生至要訣』と同様に内部の異義を正すこと、そして鎮西派こそが浄土宗の正統であり、中でも一条流こそがその正義を受け継いでいることを示すところにあつたと指摘されている。つまり、外の民衆に対する教化ではなく、浄土宗内、あるいは流派内という内部へ向かつて著されたのが『三部仮名鈔』であつたのであり、それ故に証賢在世時代には開版されて広く流布することもなく、一定の範囲の人々の目に触れるに止まつたのである。

さて『三部仮名鈔』に転機が訪れたのは、後に『三部仮名鈔』の開版者となる隆堯（一三六九～一四四九）の登場である。隆堯は証賢没後の生まれであり、証賢面受の弟子というわけではない。隆堯の略歴について述べておくと、隆堯は正平二十四年（一二六九）に生まれ、天授三年（一二七七）、比叡山において出家している。応永十年（一四〇三）に証賢の『三部仮名鈔』を読んで大変感銘を受け、それにより浄土教に帰依している。それよりは清浄華院の定玄に師事して教義を修め、後には近江金勝山に移って庵（浄

敝院）を結んで道俗を教化し、とりわけ女人済度にも力を尽くしている。そして、応永二十六年（一四一九）には、自らが浄土教に帰入する機縁となった『三部仮名鈔』を開版するに至っている。このように、もと天台僧であつた隆堯は、『三部仮名鈔』に出遇つたことを機縁として浄土教に帰入しており、応永二十六年にはついにその『三部仮名鈔』を開版したのである。先ほど述べたように証賢が『三部仮名鈔』を著した動機としては、内部の異義を正し、一条流の正義を顕彰するところにあつたわけだが、隆堯による開版は隆堯自らが浄土教に帰入せしめられる機縁となつた『三部仮名鈔』を、より多くの人々の目にふれるよう世に広めるというところにその目的があつた。

さてそこで、その隆堯の行つた布教伝道の様子についてみてみたい。隆堯は『三部仮名鈔』によつて浄土教へ帰入した後、はじめは浄華院で当時の住僧定玄に師事しているが、その後、浄華院を出て地方教化を志している。まずは近江を目指し、近江金勝寺に赴いているが、当寺が女人結界であつたことから民衆教化が思うように果たせず、ついには寺を出てその近隣に草庵を結び、そこを拠点として布教を行っている。その草庵を中心とした布教伝道により、近隣をはじめとし、近江一带に多くの信者を獲得している。その布教の際に用いられたものが、自らが開版した『三部仮名鈔』であつたのである。また、隆堯のほかに一条流の教線拡大に寄与した人物として良如（一三四四～一四一二）を挙げることができる。良如は越前の生まれであり、比叡山で修学の後、当時浄華院の住僧であつた敬法に師事している。敬法より浄土宗

の教えを学んだ良如は越前に戻り、貞治五年（一三六六）、武生に正覚寺を創建して布教に専念している。良如の積極的な布教は越前・近江・若狭の三国に及び、その間三国に百余ヶ寺ものを寺を創建するに至っている。良如は示寂まで精力的に布教活動を続け、近江より北陸という広汎な地域に一条流の教えを広めており、このことは数年後に開版される『三部仮名鈔』が人々に受容されていく下地を作ったといえ、非常に大きな業績といえる。良如や隆堯が地方教化に奔走している頃、京都の浄華院も貴族との結びつきを強めるなどしてその勢力の拡大を図っており、京にあつては浄華院が、近江・北陸にあつては隆堯・良如が一条流の確固たる基盤を築き上げていった。そして、開版以後『三部仮名鈔』は民衆に大いに受容され、そこに多用される「タスケタマヘ」という語が、京・近江・北陸といった地域の人々の間で広く人口に膾炙したものとなつていったのである。

第二項 一条流と蓮如との交渉

本項では一条流と蓮如との関係について考察する。まず蓮如の誕生は応永二十二年（一四一五）であり、第一項で確認したように『三部仮名鈔』開版が応永二十六年であるから、蓮如の誕生はわずかその四年前である。浄華院を中心とした地盤固め、隆堯・良如による地方教化等により、一条流が非常に盛んとなった時期に蓮如は誕生している。そのような状況下で誕生した蓮如であるが、蓮如と一条流とはその関係にもまた浅からぬものがある。まず蓮如の父存如の妹である見秀尼と、蓮如の異母妹の見瑞尼が浄華院末の摂受庵で出家しており、蓮如の次女見玉尼と、三女寿尊尼も同じく摂受庵にて出家している。また、蓮如の三男蓮綱と、四男蓮誓が浄華院末の華開院で出家し喝食となっている。特に次女見玉尼と一条流との関係について、「御文章」の帖外第八通に注意すべき記述がある。

カノ比丘尼見玉尼房ハ、モトハ禅宗ノ渴食ナリシガ、ナカゴロハ浄花院ノ門徒トナルトイヘドモ、不思議ノ宿縁ニヒカレテチカゴロハ当流ノ信心ノコ、ロヲエタリ。ソノイハレハ、去ヌル文明第二、十二月五日ニ伯母ニテアリシ者死去セシヲ、フカクナゲキオモフトコロニ、ウチツバキマタアクルオナジキ文明第三二月六日ニ、アネニテアリシ者オナジク臨終ス。ヒトカタナラヌナゲキニヨリテ、ソノ

身モヤマヒツキテヤスカラヌ体ナリ。ツヰニソノナゲキノツモリニヤ、ヤマヒトナリケルカ、ソレヨリシテ違例ノ氣ナフリエズシテ、当年五月十日ヨリ病ノ床ニフシテ、首尾九十四日ニアタリテ往生ス。サレバ、病中ノアヒダニヲヒテマフスコトハ、年来浄華院流ノ安心ノカタヲフリステ、当流ノ安心ヲ決定セシムルヨシヲマウシイダシテ、ヨロコブ事カギリナシ。コトニ臨終ヨリ一日バカリサキニハナヲナヲ安心決定セシムネヲマウシ、マタ看病人ノ数日ノホネオリナンドヲネンゴロニマウシ、ソノホカ平生ニオモヒシコトバモヲコトゴトクマウシイダシテ、ツヰニ八月十四日ノ辰ノオハリニ頭北面西ニフシテ往生ヲトゲ、リ。

内容を整理すると、まず見玉尼はもと禪宗の喝食であり、その後は浄華院の門徒となっていたが、ついには真宗の安心を決定したとある。真宗の安心を決定するに至るいきさは、まず文明二年の十二月五日に伯母の蓮祐尼が亡くなり、明るる年の二月六日には姉の如慶も亡くなっている。短い間に二人の親族を亡くした見玉尼は嘆き悲しみ、ついには自らも病となってしまう。そしてそこから回復することなく、九十四日間床に伏せた後に往生する。しかし、その病床において、自らは浄華院流（一条流）の安心をふり捨てて真宗の安心を決定したと述べ、そのことを自身でも大変喜んでゐる。そして、往生の前日には重ねて安心決定の旨を申し述べて、八月十四日に往生している。このようにこの「御文章」では、見玉尼が一度は浄華院の門徒となりながら、後に浄華院流の安心をふり捨てて、真宗の安心に帰して往生している。

た様子が述べられているわけだが、見玉尼の往生の様子をこれほど克明に述べていることから、蓮如に就いて見玉尼の往生がいかにか大きな出来事であったのかが窺える。なおこの「御文章」は、

コノ比丘尼見玉コノタビノ往生ヲモテ、ミナミナマコトニ善知識トオモヒテ、一切ノ男女ニイタルマデ、一念帰命ノ信心ヲ決定シテ仏恩報尽ノタメニハ念仏マフシタマハバ、カナラズシモ一仏浄土ノ来縁トナルベキモノナリ。

として、往生を遂げた見玉尼を善知識と思うべきことを述べて結ばれている。さて、浅井成海氏はこの「御文章」の内容で注目すべき点として「年来浄華院流ノ安心ノカタヲフリステ、当流ノ安心ヲ決定セシムルヨシヲマウシイダシテ」という箇所を挙げ、「蓮如も見玉尼も、一条流の安心と、当流の安心について、明確な一線を画していたことがしられる」と指摘している¹⁰⁰。娘をはじめ、蓮如にとつて多くの親族に縁のある一条流ではあっても、その安心は「浄華院流ノ安心ノカタヲフリステ、当流ノ安心ヲ決定」といわれるように、真宗の安心とは明確な一線を引くべき関係であり、特にこの見玉尼の一条流から真宗への回心とその後の往生は、蓮如が一条流を強く意識する一つの大きな要因となつたものと思われる。そして、蓮如が一条流に言及したものとしてもう一つ注目すべき「御文章」が次のものである¹⁰¹。

ナニノワヅラヒモナク阿弥陀仏ヲ一心ニタノミマイラセテ、ソノホカハ、イヅレノ仏モ神モ阿弥陀一仏ヲタノミマイラスルウチニコモリタル事ニテ候トオボシメシテ、一心一向ニ弥陀ヲ信ジマイラセタ

マヒ候ハンズルガ、スナハチ他力ノ信心ヲヨクコ、ロエタル人ニテアルベク候。コノホカニハ、ナニノヤウガマシキ事モ候マジク候。ムカシハ、阿弥陀仏ヲモタフトクオボシメシテ、オロソカナル御心モ候ハネドモ、ソレハ浄華院ノ御心ヘドヨリニテ候ホドニワロク候。イマハ、阿弥陀仏ノ御タスケニヨリテ極樂ニ往生スベシトオボシメシサダメ候ベク候。モトハ、我御申候念仏ノチカラニテホトケニナラセ給候ハンズルヤウニオボシメシテ候。ソレハ自力ニテ、ワロキコ、ロニテ候。イマハ、阿弥陀ホトケノ御チカラニテ御タスケアリタリトオボシメシ候ベク候。

この「ムカシハ、阿弥陀仏ヲモタフトクオボシメシテ、オロソカナル御心モ候ハネドモ、ソレハ浄華院ノ御心ヘドヨリニテ候ホドニワロク候。イマハ、阿弥陀仏ノ御タスケニヨリテ極樂ニ往生スベシトオボシメシサダメ候ベク候」という一文については、この箇所だけみるとやや解釈しにくいのであるが、それに続く「モトハ、我御申候念仏ノチカラニテホトケニナラセ給候ハンズルヤウニオボシメシテ候。ソレハ自力ニテ、ワロキコ、ロニテ候。イマハ、阿弥陀ホトケノ御チカラニテ御タスケアリタリトオボシメシ候ベク候」という文の「モトハ：」「イマハ：」という内容の対応関係が、もとは自力、今は他力、という構図であることから、先ほどの「ムカシハ」ではじまる文についても自力的内容を含んだものであると類推できる。そうするとその文中の「阿弥陀仏ヲモタフトクオボシメシテ、オロソカナル御心モ候ハネドモ」とは、「心を全く疎略にすることなく弥陀を尊ぶ」というような意味であると思われる、文全体では、昔は往

生のためには心を疎略にせずこちらから弥陀を尊く思うことが重要であるとしていたが、といった内容であることが出来る。そして、これに対して真宗義ではこちらから弥陀を思うことで往生するのではないとして「ソレハ浄華院ノ御心ヘドヨリニテ候ホドニ、ワロク候」と述べられているのである。またこのように批判の対象として直接「浄華院」の名が出され、さらに「ワロク候」とまで断じられていることは注目に値する。この「御文章」は年紀未詳であることから先ほどの見玉尼の往生より先に著されたのかその後は判断できないが、ともかくも蓮如の一条流に対する強い意識が窺える内容となっている。このように、蓮如と一条流とは蓮如の親族を通して深い繋がりがあり、また上記の「御文章」のように、一条流への強い意識が窺われる内容の記述も存在するのである。

以上、一条流と蓮如との関係について、そこには親族との関係を含めて非常に深いものがあることを確認した。ところで、一条流の布教に大いに用いられたのが、証賢著の『三部仮名鈔』であることは既に述べた通りであるが、実はその『三部仮名鈔』を蓮如が直接読んだということを明らかに示す記録はない。しかし、蓮如の十男である実悟が身边に存在する聖教を目録化した『聖教目録聞書』には『三部仮名鈔』の一つである「父子相迎」や、『三部仮名鈔』の開版者である隆堯の書物が挙げられており、また上記のような次女見玉尼をはじめとした蓮如の血縁者と一条流浄華院との関係というものもある。あるいは蓮如が「御文章」において直接その名を出して一条流を批判していることや、加えて『三部仮名鈔』は和語で

自宗の教義を平易に表現するといった、後の蓮如の「御文章」と性格が通じるものであり、特に一条流はその『三部仮名鈔』を用いて近江から北陸という、蓮如が後に進んだルートに重なる地域に教線を張って大勢力となっていたこと等、これらの状況から判断して、まず間違いなく蓮如は『三部仮名鈔』を読んでいたであろうと推測される。浅井成海氏も^{*12、}

蓮如が直接『三部仮名鈔』を読んだと言う記録はないが、一条流とは縁が深いので、当然読んでいると考えることができる。

と述べており、また稻城選恵氏も^{*13、}

「たすけたまへ」という用語は宗祖の上では用いられていないが、蓮師の直接影響をうけているのは鎮西義であり、特に証賢の一条流によるものである

と述べ、また同氏は^{*14、}

一条流向阿証賢という方に『三部仮名鈔』というのがありますが、これが大切なのです。これを読まなければ蓮如さんの背景が解らないほど大切なんです。

として、蓮如と一条流（『三部仮名鈔』）との関わりの深さを指摘している。このように、蓮如と一条流との関係の緊密さ等からして、蓮如と『三部仮名鈔』についてもまず間違いなく接点があったと考えられるのである。

第二節 『三部仮名鈔』と『御文章』

第一項 『三部仮名鈔』と『御文章』の性格

第一節では一条流の証賢と『三部仮名鈔』、そして一条流と蓮如との関係についてみていったが、本節以降は『三部仮名鈔』と「御文章」との内容について考察していく。それに先立ち、本項ではまず『三部仮名鈔』と「御文章」という両書物の基本的性格について確認しておく。

まず『三部仮名鈔』についてであるが、既に述べたように『三部仮名鈔』は「帰命本願鈔」「西要鈔」「父子相迎」という三篇の総称である。証賢の行状をまとめた『向阿上人伝』には『三部仮名鈔』の成立に関する記述として、証賢が真如堂へ参籠の際、夢のごとくに阿弥陀仏を見たとまつり、阿弥陀仏より御言葉^{ごことば}をいただいたとあり、それに続いて以下のように記されている。

既に仏勅をうけ、瑞物をたまはるうへは、はやく筆記すべしとて、やがてたちかへり、静室にこもりて、所聞の法をありのまゝにしるし給へり。いはゆる帰命本願抄三帖、西要抄上下是なり。他日さらに父子相迎上下をしるして、師承の旨を述し、浄教の本意をあかす。これをさきの二抄にそへて一具とし給ふ。すべて三部七冊をのの和字の抄なれば、世に三部のかな書といひ、又は松筆の御抄と称

す。真如堂縁起にも、おそらくは我朝の仏説なるをや、といへり」

この記述に従えば、真如堂で阿弥陀仏を見奉った証賢は、それからすぐ「帰命本願鈔」ならびに「西要鈔」を書き上げ、後日「父子相迎」を著して『三部仮名鈔』を完成させたということである。この『三部仮名鈔』はその名の通り仮名（和語）を以て著されており、和語を用いたことの意図は、先掲の『往生至要訣』に「今和字をもちゐる事は義におきてあやしみなく、又おろかなるともがらにをよばしめむとなり」とある通りであろう。証賢真筆の『三部仮名鈔』は現在、浄土宗四ヶ本山で証賢ゆかりの清浄華院に蔵されている。また、証賢の筆にかかる『三部仮名鈔』は一冊のみではないようであり、証賢筆の『三部仮名鈔』の断簡が処々に散在している。それら断簡は「手鑑」に採録されている場合が多く、手鑑とは様々な古筆切を貼った帖のことで、言うなれば古筆鑑賞用のアルバムのようなものであり、証賢筆の『三部仮名鈔』はその高い美術的価値が認められ、貴族等の間では鑑賞用の芸術品として扱われていたようである。先にも述べたように、『三部仮名鈔』はすぐに書写や開版によって広く伝播するということではなく、証賢が『三部仮名鈔』を著した段階では浄土宗内部の者が閲覧することが中心であった。その『三部仮名鈔』は、応永二十六年に隆堯によって開版されて以降、慶安二年（一六四九）、貞享四年（二六八七）、元禄八年（一六九五）、天保八年（一八三七）と繰り返し刊行されており、またその註釈書として湛澄の『三部仮名鈔諺註』や賀茂真淵の『三部仮名鈔言釈』等が著されている。特に賀茂真淵が註釈をしていることから、

『三部仮名鈔』が優れた文学作品として扱われていたことも窺える。このように、『三部仮名鈔』が世に広く行き渡ったのは隆堯による開版を機縁としてのことから、写本の伝存は少なく、現存は刊本が中心である。また本書は後に繰り返し刊行がなされていることから、隆堯開版本についてはこれが最初の刊行であることもあつて善本が現存せず、『大正新脩大藏經』においては貞享四年本が底本となっている¹⁶⁾。

次に「御文章」についてであるが、「御文章」は『三部仮名鈔』と同様に和語を以て著されたもので、消息の形式をとった一紙法語である。「御文章」の製作について『蓮淳記』には、

かるがると愚痴の者のはやく心得まひらせさふらふやうに、千の物を百に選び、百の物を十に扱はれ、十の物を一に、早く聞分け申様にと思召され、御文にあそばしあらはされて、凡夫の速に仏道なる事を仰立られたる事にてさふらふ。開山聖人の御勸化今一天四海にひろまり申事は、蓮如上人の御念力によりたる事候也。

其時教行信証六要鈔表紙の破れ候ほど、御覽候て、その後、御文を御作候。これ千の物を百にえり、百の物を十にえり、十の物を一にえり、すぐりて凡夫直入の金言を撰み、いかなるものも聞得、やがて信をうるやうにあそばし候、これ用が中の用にて候。

とあり、「かるがると愚痴の者のはやく心得まひらせさふらふやうに」という製作態度は、証賢の「おろかなるものならにをよばしめむとなり」に通じるものである。また、真宗の教義を和語で平易な表現をも

つて書き表すことについて『蓮如上人御一代記聞書』には、

御文ノコト聖教ハヨミチガヘモアリ、コ、ロエモユカヌトコロモアリ、御文ハヨミチガヘモアルマジ
キトオホセラレサフラフ

とあり、平易な表現を用いることで、読む者も読み違えることなく、内容が理解し易いであろうことを述べている。そしてまた、「御文章」の内容はただ単に平易な表現であるというのではなく、先掲の文にあるように、蓮如が『教行信証』や『六要鈔』を表紙が破れるほど熟読し、教義を熟知した上で著されたもので、しかもその内から千を百、百を十、十を一に選りすぐったものであるとされる。つまり、蓮如の徹底した教学研究に基づきながら、なおかつそれが平易な言葉で著され、さらにそこから度重なる選定を経たものが「御文章」であるといえる¹⁴⁰。

さて、蓮如自筆の「御文章」が何通現存するのかといえば、消息であるのか「御文章」であるのか判断が難しいものもあるため正確な数字を示すことはできないが、現存する自筆「御文章」は六十通前後を数えることができる。しかし、蓮如の「御文章」は二百数十通もの種類が認められているため¹⁴¹、自筆本以外の存在も非常に重要となってくる。自筆本以外の「御文章」は概して何らかの形に編集された形態となっており、ここに代表的なものを挙げておくと、蓮崇書写本、道宗書写本、蓮能尼書写本、そして各宗主の花押が入ったいわゆる証判本である。これらについて以下に簡単にふれておくこととする。

まず蓮崇書写本は、文明三年（一四七〇）以降に蓮如によって著された「御文章」十五通を書写したものであり、蓮如在世時代に書写、編纂されたものとして大変貴重である。本書写本は、蓮崇がこの本を編集した後に蓮如によって筆が加えられており、文言の訂正や、蓮如によって新たに二通の「御文章」が書き加えられ、識語にはこれらの「御文章」を繰り返して読むようにとの蓮如による指示もみられる。蓮如によるこのような加筆について、岡村喜史氏は³¹、

蓮如自身御文が冊子状になって後生に受け継がれていくことを認識したものと考えられ、「蓮崇御文集」は、蓮如在世の時点で御文が聖教化され読み継がれていくことを認識したものと考えられる。

と指摘しており、蓮崇書写本は「御文章」の編集の初期のものとして重要な位置づけにあることが述べられている。蓮崇書写本は現在、石川県珠洲の西光寺に蔵されている。

次に取り上げるのは道宗書写本である。道宗書写本は妙好人としても有名な赤尾の道宗（不明く一五一六）が書写したものであり、現在も道宗開基の行徳寺に蔵されている。全二帖からなり、二十一の「御文章」が収められている。一帖目の各通の終わりには「以御筆御写候御本にて又うつし申候也」等とあることから、道宗が書写する前に、蓮如自筆の「御文章」を書写した本があり、そこから書写したものが道宗書写本であることが分かる。また、二帖目の数通の終わりには「以御筆直ニウツシ申候也」とあることから、これらは自筆本から直接書写されたものであり、道宗書写本の資料性の高さが窺える。

次に蓮能尼書写本であるが、蓮能尼（一四六五～一五一八）は蓮如の最後の室であり、蓮能尼が書写した一本が門真の願得寺に伝わっている。その奥書には実悟によつてこの本が蓮能尼の筆にかかることが述べられており、全十通が収められている。蓮如の側にいた室の書写したものであることから、これもまた高い資料性が認められるものである。

次は宗主の花押を持つ証判本であるが、上越市の本誓寺には通称「十帖御文」といわれる証判本が蔵されている。「十帖御文」とはいうものの、現存は七帖であり残りの三帖を欠き、各帖の最後には実如の花押がある。現存する七帖の「御文章」には重複する内容のものがないことから、「十帖御文」は実如の証判本をただ寄せ集めたといった性格のものではないことが分かるが、編纂の意図や経緯に関しては不明な部分が多い。またこの「十帖御文」の一帖目及び二帖目にあたる部分を収録したものととして、堺市真宗寺に伝来する一本がある。この本の最後には実如の花押があり、全三十八通が収録されるが、真宗寺本は「十帖御文」とは収録順が異なっており、また「十帖御文」にはない「獬漁の章」が収録されている。このような証判本は実如にはじまり、後に五帖に編纂され、証如に至るとそれが開版されることとなる。以後、各宗主の証判本が編まれていくが、五帖本の成立過程等については未だ不明な部分が多く定説が立っていない。それ故、ここで確定的なことは述べることができないのが現状である。

さて、これらの他にも「御文章」には諸本があるのだが、その収録通数の多さから言及しておかなくて

はならないものに、名塩本がある。名塩本には二百通を超える「御文章」が収録されており、これほどの収録通数は他に類を見ないものである。しかし、江戸期の成立であることや、誤字・脱字が目立つことが指摘されており、蓮崇書写本や道宗書写本等に比して、その資料性は高いとはいえない。

以上のように、「御文章」に関しては自筆本をはじめ、諸本が現存している。本章においては、時に「御文章」中のかなり細かい表現についても確認していくことから、その際には当然、自筆本をはじめ蓮崇書写本や道宗書写本といった資料性の高いものを優先して用いていくこととする。

さてここまで『三部仮名鈔』と「御文章」とについて、その編纂や刊行、あるいはその現存の状況について確認した。ところで、『三部仮名鈔』を扱った先行研究をみると、書物の性格に対する評価が一定していないことに気付く。それらは大別すると、『三部仮名鈔』について「非常に他力的な表現が用いられている」とするものと、「自力的色彩が強い」とするものである。このように評価が分かれている原因はどこにあるのかというと、それは両書の内容構成にあるものと思われる。既に述べたように、『三部仮名鈔』は「御文章」のような定型句を多用した一紙法語の形態ではなく、文学作品ともいえる内容であり、物語調である。それ故そこには多様な表現が用いられてくるのだが、その多様な表現のどこに注目して『三部仮名鈔』を評価するのかによって、そこで示される評価の内容もおのずと分かれていつているようである。『三部仮名鈔』には特に譬喩が多用されるのであるが、例えば「帰命本願鈔」に以下のようなものが

ある²²⁰

オホヨソ本願ハサヲノゴトシ。名號ハツリニ、タリ。衆生ノ南無阿弥陀仏ト、ナフルハ魚ノエヲノミヌルニコトナラズ。サレバスデニ大悲ノ漁人、本願ノサヲヨリタレタル名號ノツリヲフクミテ、生死ノ深淵ヲイデン事サラサラウタガヒアルベカラズ。

ここでは本願を釣り竿、名号を釣り針とし、衆生を魚として、釣り針（名号）が魚（衆生）を水の中（生死の世界）より釣り上げていくのだという譬喩を用いて弥陀の本願による救いを説明している。今挙げたような譬喩に着目して『三部仮名鈔』を評価するならば、『三部仮名鈔』には非常に他力的表現が用いられているという結論になるであろうし、また一方で次のような譬喩がある²²¹。

念仏スルヲバ、オサナキ子ノフカキアナニオチテ、父母ヲサケビヨバフニタトヘタリ

念仏を、穴に落ちた子供が親に助けを呼ぶ声に喩えているのだが、ここでは子供がみずから懸命に助けを求めて叫ぶ声が念仏であると喩えられているので、この箇所注目した場合にはここに衆生からの祈願請求の義をみて、『三部仮名鈔』には自力的色彩が強いというような評価に繋がっていくのである。このように、物語調で多彩な表現を含む『三部仮名鈔』にあつては、この本の特徴を本文のどのあたりに見ているのかによって評価が両極端に分かれてくるのである。『三部仮名鈔』に対するこのような評価の状況も踏まえて、次項より「タスケタマヘ」という表現とその周辺の表現とに焦点をあてて、『三部仮名鈔』と「御

文章」とではその表現にどのような差異があるのかを考察していきたい。もちろんこれまでも「御文章」と『三部仮名鈔』との関係を論じた先行研究はいくつか存在しているわけだが、「御文章」の表現を精緻に分析したものは多いものの、『三部仮名鈔』については、特に『三部仮名鈔』における「タスケタマへ」をその本文にあたって用例を列挙したものは管見の限り見当たらない。そこで『三部仮名鈔』における「タスケタマへ」の使用例を全て抜き出した基礎資料を作成し、これを一助としながら以下に考察を進めていきたい。

第二項 『三部仮名鈔』と「御文章」における「タスケタマへ」の使用

『三部仮名鈔』と「御文章」との両書においては、本論文のテーマである「タスケタマへ」の語が頻繁に用いられている。そこで本項では両書における「タスケタマへ」の使用法の特徴についてみていきたい。まず『三部仮名鈔』における「タスケタマへ」の語の使用の特徴についてみていきたい。『三部仮名鈔』

における「タスケタマヘ」について既に指摘されていることは、『三部仮名鈔』では「タスケタマヘ」が称名と組み合わせで用いられる場合が多いことである。実際に添付した資料より「タスケタマヘ」と念仏との組み合わせを指摘すると、通し番号の①・③・⑤・⑮・⑳・㉑・㉒・㉓・㉔がそれに該当する。該当部分を以下に示すと次のようである。

①タスケ給ヘト思テ南無阿弥陀仏トトナフレバ、仏ノ本願ニ乗ジテ必ズ生マルル也。

③心ニタスケ給ヘトダニモオモヘバ、ハゲマザルニ申サル念仏ナリ。

⑤タスケ給ヘ、南無阿弥陀仏トオモフベカメルモ、カカルヲ随犯随懺ノ念仏トハイフナリ。

⑮南無阿弥陀仏トトナフルハ、タスケ給ヘ阿弥陀仏トイフコトバナリ。

㉑タスケ給ヘト仏ヲカコチテ、南無阿弥陀仏トトナフルホカハ、ハゲミエタルカタナシ。

㉒タスケ給ヘト思テ名号ヲ称フルノミゾ、オノガハゲム所トナル。

㉓極悪ノ機ノ、タスケ給ヘト思テ、南無阿弥陀仏ト申スハ・・・。

㉔南無阿弥陀仏トトナフハ、タスケ給ヘ阿弥陀ホトケトイフ義ナレバ・・・。

このように、『三部仮名鈔』における「タスケタマヘ」と称名との組み合わせの形式としては、「タスケ給ヘト思ヒテ南無阿弥陀仏トトナフ」、あるいは「南無阿弥陀仏トトナフハ、タスケ給ヘ阿弥陀仏トイフ義」というものである。この「タスケタマヘ」と称名とを組み合わせるといふ表現は「御文章」にはみられない。

いことから、称名と「タスケタマヘ」との組み合わせが『三部仮名鈔』の大きな特徴であるということが
できるのだが、実はその点を除くと『三部仮名鈔』における「タスケタマヘ」の周辺の表現は「御文章」
のそれとかなり似通った部分が多いことが指摘できる。そこで実際に『三部仮名鈔』と「御文章」とにお
ける「タスケタマヘ」の周辺表現を以下に確認してみたい。

まず『三部仮名鈔』についてであるが、『三部仮名鈔』で「タスケタマヘ」の語が用いられる時、どの
ような文脈を承けて「タスケタマヘ」の語がおかれるのかというと、「タスケタマヘ」の語の前に、機
悪なることが述べられるという特徴が指摘できる。実際に添付資料より該当部分を抜き出してみると以下
のようである。

① 悪人ナレドモ

③ 機ノツタナキニツケテモ

④ イタクワロカランニツケテコソ

⑦ 罪オホキ身ノアサマシケレバ

⑧ アマリニツタナクテ、ココロノイタリスクナキ身ニハ

⑬ カカルヲロカナル身ニテハイカガト思フヨリ、仏ニハトヲザカリ、ワロキニツケテモ

⑯ ツミフカキ身ノ

⑰身ノワロキ事ヲ

⑱イカニアサキ心ザシナリトモ

⑲発心スル事ノカタカリシユヘニ、過去遠々、生死悠々タリシ身ノ

⑳我ラガ身ノ、智慧ノ心モサカシカラズ、行ノアシテモタタヌコトハ、オサナキ子ヨリモ、ナヲオロカナレドモ、

㉑極悪ノ機ノ（中略）機モツタナク、心モオロカニ、行モイヤシケレドモ

㉒タダ身ノツタナキニツケテモ

このように、「タスケタマヘ」の語の前には、「悪人」「ツタナキ」「ワロカラン」「アサマシ」「ツミフカキ」等の語が用いられることが非常に多い。また、「タスケタマヘ」の前にこのような文言のない場合には、そこには他力に託すべきことを示す表現、あるいは仏力について述べられている。すなわち、

㉓大切ナル他力ニスガリテ往生ヲトグルカタニテハ

㉔穢土ヲイデ、浄土ニウマレン事ハ、シカシナガラ、仏ノ御チカラ也

というものである。以上のように、「タスケタマヘ」の前には機実が述べられ、あるいは他力について述べられるのが『三部仮名鈔』の特徴である。

次に「御文章」についてみてみる。先ほど『三部仮名鈔』では「タスケタマヘ」が称名と組み合わせ

用いられることが多いこと述べた際、「御文章」には「タスケタマヘ」と称名との組み合わせがないと指摘したが、実は否定的使用という意味では一箇所のみ存在する。それは「御文章」の嚆矢である寛正二年三月のいわゆる「御筆始めの御文」である。そこには以下のように述べられている¹⁾。

タトヒ名号ヲトナフルトモ、仏タスケタマヘトハオモフベカラズ

このように、当初蓮如は「タスケタマヘ」の表現を否定的に用いたのであるが、これはおそらく鎮西義、とりわけ『三部仮名鈔』にみられる「タスケタマヘ」と称名という組み合わせに対して、一条流と真宗との安心に一線を画そうとする意図があったものと思われる。しかし、一転して文明五年八月からは、「タスケタマヘ」の語を肯定的な意味で用いるようになる²⁾。それが以下の一帖目第七通のものである³⁾。

ナニノヤウモナク、タバワガ身ハ十悪五逆五障三從ノアサマシキモノゾトオモヒテ、フカク阿弥陀如来ハカ、ル機ヲタスケマシマス御スガタナリトコ、ロエマイラセテ、フタゴ、ロナク、弥陀ヲタノミ
タテマツリテ、タスケタマヘトオモフコ、ロノ一念ヲコルトキ、カタジケナクモ如来ハ八万四千ノ光明ヲハナチテソノ身ヲ撰取シタマフナリ。

後述するが、蓮如はこの「御文章」から「タスケタマヘ」の語を非常に積極的に用いるようになり、その意味からすると、この「御文章」はとりわけ重要な意義を持つものである。そこでこの「御文章」の「タスケタマヘ」前後の文章の流れを以下に確認してみる。

まず、「ナニノヤウモナク」とは、如来の本願力によつて救われてゆくのであるから、自らのほからい（自力）は必要でないことを表し、次の「タゞワガ身ハ十悪五逆五障三従ノアサマシキモノゾトオモヒテ」とは、機実あるいは機の深信を表す文である。次の「フカク阿弥陀如来ハカゝル機ヲタスケマシマス御スガタナリトコゝロエマイラセテ」とは、「フカク」の語からも分かるようにいわゆる法の深信を表す文とみることができる。そして、「フタゴゝロナク、弥陀ヲタノミタテマツリテ」とは、阿弥陀如来の本願を疑うことなくあてたよりにする様を表し、最後に「タスケタマヘトオモフコゝロノ一念ヲコルトキ、カタジケナクモ如来ハ八万四千ノ光明ヲハナチテソノ身ヲ撰取シタマフナリ」というように「タスケタマヘ」の語が用いられるのであるが、この「タスケタマヘ」はその直前の「フタゴゝロナク、弥陀ヲタノミタテマツリテ」という、弥陀の本願を疑うことなくあてたよりにするということを受けてのものであるから、これが祈願請求を意味するものでないことは明らかである。つまり、この「御文章」の流れとしては、「自力無功」↓「機の深信」↓「法の深信」↓「他力の信心による救い」という流れが確認できる。このように、「タスケタマヘ」が肯定的に使用された最初の「御文章」を取り上げて「タスケタマヘ」に至るまでの文脈を確認したが、このような「タスケタマヘ」の周辺の文章の流れは以後定型化している。今取り上げた「御文章」は「タスケタマヘ」の肯定的使用の初めのものであるが、例えばこの「御文章」の次に「タスケタマヘ」の使用が確認できる二帖目第十三通^三についても「タスケタマヘ」につながる文脈を確認し

てみると、まず始めに「我身ハツミフカキ、アサマシキモノナリトオモヒトリテ」という機の深信、次に「カ、ル機マデモタスケタマヘルホトケハ、阿弥陀如来バカリナリトシリテ」という法の深信に該当する文が置かれる。次に「ナニノヤウモナク」という自力無功を表す文言が置かれ、そして、「ヒトスズニコノ阿弥陀ホトケノ御袖ニ、ヒシトスガリマイラスルオモヒヲナシテ」という他力全托を表す文が配置されるという流れの中で「タスケタマヘ」の語が使用されている。この流れからもやはり文脈上「タスケタマヘ」の語を祈願請求とみることはできず、またこれは先ほど紹介した、「タスケタマヘ」の肯定的使用の嚆矢の「御文章」と非常に類似した文脈となっていることが分かる。

そこで、「タスケタマヘ」が積極的に用いられるようになって以後の「御文章」における「タスケタマヘ」周辺の文章の流れを確認していくと、その定型として「タスケタマヘ」の前に「二種深信に相当する文（場合によっては機の深信のみ）」を置き、次に「一心一向ニ」あるいは「フタゴコロナク」というような無疑信順を表す表現を置くという特徴がみえてくる。また、この定型とは異なるものとしては、「タスケタマヘ」の前に「他力」、あるいは「他力の信心」について述べるといふ文脈もある。定型化したこれらのパターンが「御文章」における「タスケタマヘ」の周辺表現の特徴であるといえる。

さて、それでは『三部仮名鈔』と「御文章」との「タスケタマヘ」の周辺表現の特徴を比較すると、先ほど『三部仮名鈔』における「タスケタマヘ」の使用法を述べた際にも少しふれたように、『三部仮名鈔』

において「タスケタマヘ」の前に機実を述べる文が置かれるという特徴は、「御文章」において「タスケタマヘ」の前文脈に機の深信に相当する文が置かれることと近い関係にあるといえ、『三部仮名鈔』では「タスケタマヘ」の前で機実について述べられない場合には仏力について談じられていることを指摘したが、これについても「御文章」に多々認められる形であり、あるいは『三部仮名鈔』では「タスケタマヘ」の前に「大切ナル他力ニスガリテ」というような文言が置かれる場合もあるが、これも「御文章」で「タスケタマヘ」の前に他力全託を示す文が配置されるものがみられることと共通する特徴である。このように、『三部仮名鈔』と「御文章」とにおいて、「タスケタマヘ」の語が出されるまでの文脈は実は非常に似通ったものであるといえるのである。ただし、「御文章」では機の深信と法の深信とが二種深信の形でセツトで用いられることが多いのに対して、『三部仮名鈔』では機実を述べるのみにとどまっている場合もしばしば認められることはひとつの違いではある。しかしながら、『三部仮名鈔』では「タスケタマヘ」が称名と組み合わせ用いられる場合が多いということを除けば、一見すると『三部仮名鈔』と『御文章』とにおける「タスケタマヘ」の周辺表現はかなり近い関係にあるということができるのである。

第三項 「御文章」における「タスケタマヘ」の使用法

前項においては、『三部仮名鈔』と「御文章」とにおける「タスケタマヘ」の周辺表現の類似性について指摘した。さてそれでは、両書において「タスケタマヘ」周辺の表現に決定的な違いはないのかと言えそうではなく、「御文章」における「タスケタマヘタノム」という表現がしばしば注目され³⁰、この表現は『三部仮名鈔』にはみられないことから「御文章」独自の表現として取り上げられてきた。確かに先行研究においてこの「タスケタマヘタノム」という表現への注目度は非常に高いといえるが、それは蓮如がこの表現によって『三部仮名鈔』の「タスケタマヘ」の使用法と一線を画し、またこの表現を以て「御文章」の「タスケタマヘ」を他力義の表現としたとまで言いきってしまうとすれば、筆者はそれにはいささか首肯しかねる。先行研究の中には、まず「タノム」の語義を親鸞が「本願他力をたのみて自力をはなれたる、これを唯信といふ」³¹と用いているような「信」を表す語であると規定した上で、『三部仮名鈔』にはみられないこの「タスケタマヘタノム」という表現について、「タスケタマヘ」が「トタノム」というように「タノム」の語で受けられていることから、「タスケタマヘ」は他力の信を表す「タノム」の語の内容を表す言葉となり、「御文章」における「タスケタマヘ」とは他力義の表現といえるの

である、と説明するものもある。しかし、そもそも「御文章」における「タスケタマヘ」の表現が全て「タスケタマヘトタノム」となっているわけではない。そうすると、「タスケタマヘトタノム」という形態をとらない「タスケタマヘ」をどのように解釈するのかという問題が起るであろう。あるいは、「タスケタマヘトタノム」という表現の初出は文明六年であるが、蓮如はそれ以降も「タスケタマヘトタノム」以外の形も多く用いている。これはつまり、蓮如にとっても、何か試行錯誤の末に『三部仮名鈔』と一線を画す表現として「タスケタマヘトタノム」を考案し、それ以後はこの表現に固定したというわけではないことが分かる。よって、「タスケタマヘトタノム」という表現のみを極端に高く評価することはできないといえ、この表現を以て『三部仮名鈔』と一線を画す表現の誕生であるとまでいうことはできない。

確かに『蓮如上人御一代記聞書』には、

聖人ノ御流ハタノム一念ノ所肝要ナリ、故ニタノムトイフコトヲバ代々アソバシヲカレ候ヘドモ、委ク何トタノメトイフコトヲシラザリキ、然バ前々住上人ノ御代ニ御文ヲ御作候テ、雑行ヲステ、後生タスケタマヘト一心ニ弥陀ヲタノメト、アキラカニシラセラレ候

とあり、それまで「タノム」とは何とたのむのかはつきりとしなかった中、「後生タスケマヘ」と「弥陀ヲタノム」ということを蓮如が明らかにしたことは注目に値するが、ただいま述べたような理由から、「タスケタマヘトタノム」という表現のみで『三部仮名鈔』と明確な一線を引いたとすることはできない。

それではこの「タスケタマヘトタノム」という、『三部仮名鈔』にはみられない「御文章」独自の表現をどのように捉えればよいのであろうか。それは、「タスケタマヘトタノム」というこの形のみに注目するのではなく、もう少し広く捉えて、「タスケタマヘ」と「タノム」とが同一文脈上で組み合わせて使用されているという点に注意を払いたい。蓮如が「タスケタマヘ」を肯定的に使用し始めたのは文明五年八月（一帖目第七通）の「御文章」からであるが、これ以後「タスケタマヘ」の語には、ほぼ必ず「タノム」の語を一連の文脈において組み合わせて使用している。それは「弥陀ヲタノミテ、タスケタマヘト」という形や、あるいは先ほどの「タスケタマヘトタノム」というような形が中心である。つまり、『三部仮名鈔』では「タスケタマヘ」と称名とが組み合わせて用いられるのに対して、「御文章」では「タノム」と「タスケタマヘ」とを組み合わせて用いることで、『三部仮名鈔』と一線を画す表現を創出したと指摘することができる。

ただし、『三部仮名鈔』には「タスケタマヘ」と「タノム」とが組み合わせて用いられる箇所が全くないのかと言えばそうではない。意味的に関連させて用いられているのか判断に迷う用例もあるが、「タスケタマヘ」と「タノム」とが同文脈上、あるいは近接した文中に用いられている場合も二、三例程度散見され、ごく少数ではあっても、『三部仮名鈔』においても「タノム」と「タスケタマヘ」とが関連して語られる箇所があることは事実である。

そこで、証賢と蓮如とがそれぞれ「タノム」の語をどのような意味で使用したのかということを確認したい。まず「御文章」について確認すると、「御文章」では三帖目第二通の^三、

後生タスケタマヘトフタゴ、ロナク信ジマイラスルコ、ロヲ

というものや、あるいは五帖目第四通の^四、

一心一向ニ阿弥陀如来タスケ給ヘトフカク心ニウタガヒナク信ジマヒラスルコ、ロヲ

のように、他の箇所では「タノム」の語で表現されていたものを「信ジマイラスル」という「信」の語に置き換えて表現されていることが分かる。「タノム」の語については、当時は現在のような依頼の義はなく、「あてたよりにする」という義が第一義であったことは既に述べたが、蓮如の「御文章」にはこの「あてたよりにする」という「タノム」を、そのまま「信」の語に置き換わるものとして使用した用例が認められる。これは先ほども挙げた親鸞の『唯信鈔文意』の「本願他力をたのみて自力をはなれたる、これを唯信といふ」といった用法、あるいは『歎異鈔』に「自力作善のひとは、ひとへに他力をたのむころかけたるあひだ、弥陀の本願にあらず。しかれども、自力のころをひるがえして、他力をたのみたてまつれば真実報土の往生をとぐるなり」^五とあるような、「タノム」と「信」とを同義として扱う用法と同様のものである。

一方、『三部仮名鈔』をみると、まずそもそも『御文章』に比べて「信じる」・「信心」の語の使用が少

なく、「御文章」のように「タノム」と「信」という語が相互に通行して用いられている用例を確認することはできず、「タノム」の語義に「信」の意味まで含めて使用しているのか、語義通りの「あてたよりにする」という程度で用いているのかは判断しがたい。ただし、『三部仮名鈔』には^{よき}、

人ニ身ヲマカセテ世ヲワタランモノハ、イカニザヘカシコク、心スクヨカナリトモ、人ヲタノム程ニ
テハ

というような使用例があり、「人ニ身ヲマカセル」ということを「人ヲタノム」と言い換えており、「マカセル」と「タノム」とを同義として用いている点からすれば、ここは「あてたよりにする」というほどの意味で「タノム」を用いているといえる。しかし、「御文章」においても常に「タノム」が信の意味で用いられているのかといえばそうではなく、一帖目第十一通には、「カネテタノオミオキツル妻子モ財宝モ」とあり、この「タノム」は「あてにする」というほどの意味である。つまり、『三部仮名鈔』において「タノム」が信の義で用いられているはつきりとした用例がないからといって、『三部仮名鈔』と「御文章」とにおける「タノム」の用法が常に全く異なるものであるとまでは言い得ないのであるが、しかし、「御文章」では「タノム」の語が明らかに「信」に置き換わる語として使用されていることは、やはり『三部仮名鈔』と「御文章」の用法上の大きな違いであるといえるであろう。

さてこのように、『三部仮名鈔』において「タスケタマヘ」と「タノム」とが関連して語られる箇所が

非常に稀であるのに対して、「御文章」では「タスケタマヘ」と「タノム」とがほぼ必ず組み合わせて用いられる。「タスケタマヘ」と称名とを高い頻度で組み合わせる『三部仮名鈔』に対して、蓮如は信を表す「タノム」の語を「タスケタマヘ」と組み合わせることで違いを打ち出していったのである。

ところで先程来、蓮如は「御文章」において「タスケタマヘ」を使用する場合、ほぼ必ず「タスケタマヘ」を「タノム」の語と組み合わせて用いる、ということを指摘してきたが、その際「必ず」ではなく「ほぼ必ず」と言ってきたのは、つまり僅少なながらも例外があるということを示している。すなわち、「タスケタマヘ」の語が用いられる「御文章」において、「タスケタマヘ」と「タノム」とが組み合わせて使用されていないものが僅か三例ではあるが存在するのである。すなわち、五帖目第四通、帖外第二十七通、帖外第六十五通の三通であり、以下にそれらの内容を確認してみたい。まずそれら三通においては「タスケタマヘ」の語が信を表す「タノム」と組み合わせて用いられないわけであるが、それではそこで「タスケタマヘ」が全く信心と切り離して用いられているのかといえそうではない。上記の三通においては「タスケタマヘ」が「タノム」と組み合わせて使用されない代わりに、「信じる」あるいは「信心」の語が直接用いられ、それと関連する文脈で「タスケタマヘ」が使用されているのである。まず五帖目第四通には、

一心一向ニ阿弥陀如来タスケ給ヘトフカク心ニウタガヒナク信ジテ、我身ノ罪フカキ事ヲバウチステ、
仏ニマカセマイラセテ、一念ノ信心サダメラン輩ハ、十人八十人ナガラ、百人八百人ナガラ、ミナ淨

土ニ往生スベキ事、サラニウタガヒナシ。

とあり、「タスケタマヘ」の語には「トフカク心ニウタガヒナク信ジテ」という表現が続き、「タスケタマヘ」を信の内容を表す語としている。次に帖外第二十七通には、

ソレ信心ヲトルトイフハ、ナニノワヅラヒモナク、弥陀如来ヲ一心一向ニフタゴ、ロナク後生タスケタマヘトオモヒツメテ、ソノホカノコトヲバナニモウチスツベシ

とあり、「タスケタマヘ」の直前に「ソレ信心ヲトルトイフハ、ナニノワヅラヒモナク、弥陀如来ヲ一心一向ニフタゴ、ロナク」という文を置くことで、「信心ヲトル」ということと「タスケタマヘ」とを関連させて用いている。最後に帖外第六十五通には、

此釈ノコ、ロハイカントイフニ、南無ト弥陀ニ帰命スルコ、ロハ、阿弥陀仏タスケタマヘト申スコ、ロナリ。又南無ト帰命スル衆生ニ、弥陀ノモロモロノ大功徳ヲアタヘマシマスコ、ロナリ。コレスナハチ、弥陀如来ノ御方ヨリ他力ノ大信心ヲサツケタマフコ、ロナリ。サレバ、弥陀ヲ信ズル衆生ノ機ト、弥陀ノサツケタマフ法トガ一体ナルトコロヲサシテ、機法一体之正覚成シタマフ南無阿弥陀仏ト申ス也。

とあり、「タスケタマヘ」が使用された文章の後に、「コレスナハチ、弥陀如来ノ御方ヨリ他力ノ大信心ヲサツケタマフコ、ロナリ」という文が置かれ、「タスケタマヘ」を含む一文が「他力ノ大信心」の内容を

示すものとされている。このように「タスケタマヘ」と「タノム」との語が組み合わせて用いられない場合にも、「タスケタマヘ」は必ず他力の信と結びつく表現として使用されているといえる²³⁰。

以上のように、「御文章」における「タスケタマヘ」の使用の特徴は、基本的には「タスケタマヘ」と「タノム」とを組み合わせ用いているという点であり、それこそが『三部仮名鈔』との表現上の明確な差異であるといえる²³⁰。

第四項 証賢と蓮如の教義理解

前項では、『三部仮名鈔』においては「タスケタマヘ」が称名と組み合わせ用いられるのに対して、「御文章」では「タスケタマヘ」が「タノム」と一連の文脈において関連性をもって用いられていることを指摘した。このように証賢と蓮如とで「タスケタマヘ」に関してその表現が異なってくることは、そもそも互いの教義理解の相違に帰因するものである。そこで本項では、証賢と蓮如との両者における教義理解の

相違について考察したい。

はじめに証賢についてみていきたい。前述の通り、証賢は鎮西派の流れに与していることから、まずは鎮西派の教義の大枠を確認することから始めたい。杉紫朗氏は鎮西派の教義を総説して以下のように述べている。¹⁰⁾

此派の主張は仏教の通規は因と縁とによって果を得るにあるので、今は信心具足の念仏の因と仏の願力の縁と相俟って報土に往生するのである。其念仏と云ふのは仏の本願に定められた私の自力で修し得る易い行で、これに仏の強い他力の本願の縁が加わって下さるから往生ができるのである。浄土門は大体に他力法と云ふけれども全く他力で一分も自力がないと云ふことはあるべきではない、唯他力の分量の多いのを他力と云ふだけである。

以上のように鎮西派の教義がまとめられているのだが、注意すべきは「信心具足の念仏の因と仏の願力の縁と相俟って報土に往生する」、そして「全く他力で一分も自力がないと云ふことはあるべきではない」として、往因について少分なりとも自力が関与するとしている点であろう。また、鎮西義を象徴する言葉としてしばしば挙げられるものに、「心存助給 口称南無」および「度我救我」の語がある。「心存助給 口称南無」とは「心に助け給へと存し、口に南無阿弥陀仏と称す」ということであり、「度我救我」とは「我を度したまへ、我を救ひたまへ」と仏に請い求める義である。¹¹⁾ この「心存助給 口称南無」という

ことと、先ほどの鎮西教義の総説の「念仏と云ふのは仏の本願に定められた私の自力で修し得る易い行」ということを考え合わせると、鎮西義の「口称南無」という称名には自力で修される行であるという一面があるといえ、そのような自力的要素を持った称名の前提としてある「心存助給」の「助給（タスケタマヘ）」とは「我を度したまへ、我を救ひたまへ」といった祈願請求の義を含んだものとみることができ、実際に『三部仮名鈔』をみてみると、

②② 「たすけ給へと思て、名号をとなふるのみぞ、おのがはげむ所なる」

②① 「念仏のこゑをば、緑子の哭するこゑのごとしとも釈したれ（中略）たすけ給へと仏をかこちて、南無阿弥陀仏とゝなるほかは、はげみえたるかたなし」

とあり、称名についてみずから「はげむ」という点が強調されていることが分かる。またこの②①の用例をみると、念仏を子供が泣き叫ぶ声に喩えてあり、このように、『三部仮名鈔』の中では念仏とは幼い子が親の助けを求める泣き声のようなものであるとする例えがよく用いられている。このことからしても、そこに示される称名念仏とは子が親に助けを求めるがとき請求の思いを含んだものであり、そのような称名と組み合わせで用いられる「タスケタマヘ」とはやはり祈願請求の義に属するものであるといえる。

さて、ただいまは鎮西教義の基本と『三部仮名鈔』の記述から、『三部仮名鈔』における「タスケタマヘ」は祈願請求の義として考えられることを確認したが、引き続き『三部仮名鈔』の内容から証賢の教義

理解について窺いたい。そこで『三部仮名鈔』における証賢の教義理解を窺うために特に注目すべきものとして、善導の六字釈への言及が挙げられる。周知の通り、「御文章」においても善導の六字釈についてはしばしばふれられており、また蓮如独自の六字釈も示されている。今、証賢と蓮如との教義理解を比較するにあたり、両者の六字理解を考察することは非常に重要であるといえる。それではまず、証賢が『三部仮名鈔』において善導の六字釈について言及している箇所を以下に示す^{また}。

善導大師ノ南無者即是帰命トノ給ヘルモ、南無トイフハ、タスケ給ヘトイフコトバト釈スルナリ。ソノコトバノシタニ三心アルベケレバ、亦是回向発願之義トモイフナルベシ。阿弥陀仏即是其行トハ、タスケ給フベキ本願ノ名号ナレバナリ。シカレバ南無阿弥陀仏ト、ナフルハ、タスケ給ヘ阿弥陀仏トイフコトバナリ。イフコトバニ思フコ、ロハアラハル、ユヘニ、南無阿弥陀仏ト、ナフルコトバニ、タスケ給ヘ阿弥陀仏トオモフコ、ロアリト知ラレタリ。

証賢の解釈では、「南無」は「タスケ給ヘトイフコトバ」であり、その「タスケ給ヘ」という言葉には「三心」がこもるとしている。「三心」がこもるが故に「南無」は「亦是回向発願之義」とも釈され、そして、「南無阿弥陀仏」とは「タスケ給ヘ阿弥陀仏」という言葉であると示されている。「タスケタマヘ」には三心がこもるとするこのような理解は『三部仮名鈔』において処々にみられるのであるが、『三部仮名鈔』では信心を仏より賜ると示されることはなく、三心が約法で語られることもない。つまり、「タスケタマ

へ」の下にこもる「三心」とは基本的には自らが發起するところのものであり、そうすると「タスケ給へ阿弥陀仏」の「タスケタマヘ」とは、自らの三心を以て発せられるものであると理解される。また「タスケタマヘ」と三心との関係について『往生至要訣』には以下のようにある⁵⁰。

南無といふは帰命なり。帰命といふは仏たすけ給へとおもふ心なり。このたすけたまへとおもふ心に、三心はをのづからそなはるなり。しかるゆへはまことしくたすけ給へと思ひて、いつわらざるは至誠心なり。ひとすぢに仏願をたのもしく思ひて、うたがはざるは深心。たすけ給へとねがふ心は、すなはち回向発願心なり。されば三心の所詮をば、南無の二字にならひいるゝなり。口に南無とゝなふるは、心にたすけ給へと思ふをいひあらはすことばなればなり。

このように、先ほど『三部仮名鈔』において「タスケタマヘ」という言葉の下に三心がこもると示されていたが、ここではその三心についてさらに具体的に、「まことしくたすけ給へと思ひて、いつわらざるは至誠心」「ひとすぢに仏願をたのもしく思ひて、うたがはざるは深心」「たすけ給へとねがふ心は、すなはち回向発願心」であると説明されている。先ほど鎮西の基本的教義理解から『三部仮名鈔』における「タスケタマヘ」とは祈願請求の義であることを指摘したが、今の「たすけ給へとねがふ心」というような表現からも、やはり証賢の用いた「タスケタマヘ」とは祈願請求の義として理解することができる。

以上のように、『三部仮名鈔』から窺える証賢の六字理解は、南無阿弥陀仏は「タスケ給へ阿弥陀仏」

という言葉であり、その「タスケタマヘ」とはこちらから救いを願い求めることを表したものであるといえる。このような教義理解に基づいているからこそ、『三部仮名鈔』では仏に助けを求める衆生の声が南無阿弥陀仏という称名念仏であるとする譬喩が頻繁に用いられ、そこには称名と「タスケタマヘ」とが積極的に組み合わせて用いられていくのである。

次に蓮如の六字釈についてみていきたい。先ほど証賢の六字理解を窺った際、まずは鎮西派の基本的な教義理解を確認したことから、ここでもはじめに蓮如の教義理解の基本についてふれておきたい。そこで蓮如の言行録である『蓮如上人御一代記聞書』をみると、そこでは「信ヲトル」ということが繰り返し強調されるとともに、獲信後の念仏は仏恩報謝の念仏であることが徹底されている。これは「御文章」においても同様であり、「御文章」には「信ヲトル」という「タノム一念」に救いが成立し、その後の念仏は報恩行となることが繰り返し述べられている。つまり、蓮如の教義理解の中心にはいわゆる「信心正因 称名報恩」という信因称報義が徹底されているといえる。親鸞において「正信偈」の「憶念弥陀仏本願 自然即時入必定 唯能常称如来号 応報大悲弘誓恩」等に表示されるその信因称報義が、覚如・存覚を通じて具体的に「信心正因 称名報恩」の語として教示され、これを承けた蓮如は「御文章」において専らこの義を強調しているのである。前項において、証賢と蓮如とにおける「タスケタマヘ」の用法について、証賢は「タスケタマヘ」を「心存助給 口称南無」とあるように称名と組み合わせる用い、蓮如は「タス

ケタマヘ」を「タノム」の語と親しく組み合わせて用いたことを確認したが、今述べたように蓮如においては称名とはどこまでも報恩行であることから、決してこちらから救いを求めて称えるものではない。『蓮如上人御一代記聞書』には念仏の称え心について^ま、

名号ヲタバトナヘテ仏ニマイラスルコヽロニテハユメユメナシ、弥陀ヲシカト御タスケ候ヘトタノミ
マイラスレバ、ヤガテ仏ノ御タスケニアヅカルヲ南無阿弥陀仏トマウスナリ、シカレバ御タスケニア
ヅカリタルコトノアリガタサヨアリガタサヨト、コヽロニオモヒマイラスルヲ、クチニイダシテ南無
阿弥陀仏南無阿弥陀仏トマウスヲ、仏恩ヲ報ズルトハマウスコトナリト仰候ヒキ

と示されており、やはりここでも「御タスケニアヅカリタルコトノアリガタサヨアリガタサヨト、コヽロニオモヒマイラスルヲ、クチニイダシテ南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏トマウス」という称名報恩義が主張されている。

このように、蓮如においては信因称報義が徹底されており、その最たるものが「御文章」の「聖人一流章」である。そこには^ま、

聖人一流ノ御勸化ノヲモムキハ、信心ヲモテ本トセラレ候。ソノユヘハ、モロモロノ雑行ヲナゲステ
ハ、一心ニ弥陀ニ帰命スレバ、不可思議ノ願力トシテ、仏ノカタヨリ往生ハ治定セシメタマフ。ソノ
クラキヲ一念發起入正定之聚トモ釈シ、ソノウヘノ称名念仏ハ、如来ワガ往生ヲサダメタマヒシ御恩

報尽ノ念仏トコ、ロウベキナリ。

とあり、信心こそ往生の正しき因であり、その信の一念に仏によって往生が決定せしめられることで獲信者はこの現生で正定聚となり、また信心獲得後の称名は報恩行となるのであるとして、信因称報義が簡潔かつ巧みに説き示されている。そしてこの「信心正因」の「信心」とは如来より賜りたる「他力の信」であることもまた、「御文章」では各条で繰り返し強調されている。

さて、蓮如の教義理解の基本には歴代相承の信因称報義が据えられていることを押さえた上で、それは蓮如の六字釈についてその内容を窺っていききたい。ただし、蓮如は「御文章」において非常に多くの六字釈を記しており、今ここにその全てを示して検討することはかなわないことから、以下に数例を取り上げて検討してみたい。それでは実際に蓮如の六字釈を示すと、例えば次のようである¹⁰⁶。

南無トイフ二字ノコ、ロハ、モロモロノ雑行ヲステ、ウタガヒナク一心一向ニ阿弥陀仏ヲタノミタ
テマツルコ、ロナリ。サテ阿弥陀仏トイフ四ノ字ノコ、ロハ、一心ニ弥陀ヲ帰命スル衆生ヲ、ヤウモ
ナクタスケタマヘルイハレガスナハチ阿弥陀仏ノ四ノ字ノコ、ロナリ。サレバ南無阿弥陀仏ノ体ヲ、
カクノゴトクコ、ロエワケタルヲ信心ヲトルトハイフナリ。コレスナハチ他力ノ信心ヲ、ヨクコ、ロ
エタル念仏ノ行者トハマウスナリ。

まずここでは、「南無」を「ウタガヒナク一心一向ニ阿弥陀仏ヲタノミタテマツルコ、ロ」と示し、南無

を衆生の無疑信順の心として解釈していることが分かる。そこで以下にさらにもう一つ蓮如の六字釈を示し、合わせて考えてみたい。

マヅ南無トイフ二字ハスナハチ、帰命トイフコ、ロナリ。帰命トイフハ、衆生ノ阿弥陀仏後生タスケ
タマヘトタノミタテマツルコ、ロナリ。又発願回向トイフハ、タノムトコロノ衆生ヲ摂取シテスクヒ
タマフコ、ロナリ。コレスナハチ阿弥陀仏ノ四字ノコ、ロナリ。

ここでは「発願回向」を「タノムトコロノ衆生ヲ摂取シテスクヒタマフコ、ロ」と述べ、これを仏の心として解釈しており、このことはもちろん親鸞の六字釈にみえる「言ニ発願回向者、如来已発願回施衆生行ニ之心也」という理解に基づいた解釈であろう。そしてその「衆生ヲ摂取シテスクヒタマフコ、ロ」が「コレスナハチ阿弥陀仏ノ四字ノコ、ロナリ」と示され、「衆生ヲ摂取シテスクヒタマフコ、ロ」がそのまま「阿弥陀仏ノ四字」であると述べられている。もともと、蓮如の六字釈についてはこのような二字四字の分釈だけではなく、六字皆機、あるいは六字皆法といった解釈も示されていることは周知の通りであるが、今注目すべきは、証賢が自らの発起するものとして「たすけ給へとねがふ心は、すなはち回向発願心」と示していたことに対して、「発願回向トイフハ、タノムトコロノ衆生ヲ摂取シテスクヒタマフコ、ロナリ」というように、蓮如はこれを約仏でとらえているという点であり、これは両者の教義理解の決定的な相違点であるといえる。それではこのような両者の六字釈の比較からみえてくる教義理解の

相違に基づいて、あたためて「タスケタマヘ」の語について考えてみると、証賢は帰命を「タスケ給ヘトイフコトバ」として、その「タスケタマヘ」という言葉の下に三心がこもり、その三心とは自らが発起するものであると示される。そして、「たすけ給ヘとねがふ心は、すなはち回向発願心」とあるように、そこには「タスケタマヘ」とは衆生が仏に救いを願求する言葉であるという理解が示されており、証賢の「タスケ給ヘ阿弥陀仏」とはやはりどこまでも祈願請求の義であるといえる。一方、発願回向を仏のものとして、已に発願して衆生の行を回施したもうている阿弥陀仏の先手の救いに対して「タスケタマヘトタノミタテマツル」とする蓮如においては、「タスケタマヘ」に衆生からの祈願請求の義は存せず、それは仏の先手の救いに対する許諾信順の義となるものであった。

以上、六字釈を中心に両者の教義理解について確認したが、そこからは、証賢の「タスケタマヘ」が祈願請求として使用され、蓮如の「タスケタマヘ」が信順の義として使用されていく、その背景としての教義理解の相違を確認することができた。

繰り返して述べているように、「タスケタマヘ」という表現は、蓮如の在世時にはとりわけ鎮西派によって用いられた語であったわけであるが、蓮如はこの表現を自らの教義理解に則して再解釈し、自宗に転用していったのである。これについて超然師は『裁断申明書信順記』に¹⁰⁶、

助ケ給ヘトハ、此言古クハ興御書・和語燈・後世物語等二見エテ、祖師、覺師ノ間ニハナシ。通浄土

門ニハ西鎮両家共ニコレヲ用ユ。鎮西コトニ心存助給、口称南無ヲ以テ持言トシ、専ラ教導ニ用ユ。中興師ノ世、鎮西ノ義盛ニシテ、浄華院流特ニ世ニ流行セリ。是以師此言ヲ転用シテ却テ他力信心ヲ光顯シ玉フ。所謂楸ヲ以テ楸ヲ抜カントスルモノナリ。元来通途ニハ、度我救我ヲ和訓シタル者ニシテ此言願心ナルコト勿論ナリ。

と述べ、一条流（浄華院流）で盛んに用いられていた「タスケタマヘ」を真宗の用語として転用した蓮如の妙手を讃えている⁵⁰。前項より、証賢と蓮如とにおける「タスケタマヘ」の用法とその意味の相違について考察し、それはそもそも両者の教義理解の相違に基づくものであることから、本項では両者の教義理解について六字釈等を中心に窺った次第である。

さてこうして、証賢及び蓮如所用の「タスケタマヘ」について、その内容の違いはおよそ明らかになったのであるが、先に何度か述べてきたように、蓮如はこの「タスケタマヘ」を当初から積極的に用いていたわけではない。つまり、証賢は「タスケタマヘ」を「称名」と組み合わせ、蓮如は「タスケタマヘ」を「タノム（信心）」と組み合わせたというような用法の違いを指摘するのみでは、いまだ蓮如の「タスケタマヘ」についての考察は十分とはいえないのである。そこで次節では、蓮如が「タスケタマヘ」の語を自宗に取り込んでいくその過程に注目し、蓮如の「タスケタマヘ」の使用法の変遷について考察したい。

第三節 『御文章』における「タスケタマヘ」使用法の確立

第一項 「タスケタマヘ」使用法の成立過程

本項では、蓮如が「タスケタマヘ」を使用していくその成立過程について考察する。ここである「タスケタマヘ」使用の成立過程とは、蓮如が「タスケタマヘ」について当初は否定的に使用していながら、最終的には「タスケタマヘ」を肯定的かつ積極的に用いるようになっていく過程のことである。蓮如は当初「タスケタマヘ」の語を否定的に使用しながら、後に肯定的使用へと転じたことは先にも少し言及したが、本節においては「タスケタマヘ」の否定的使用から肯定的使用への変遷に加え、その過程にみられる細かい表現の変化、とりわけ肯定的使用の開始以降について、その表現の微妙な変化にまで注意を払いながら考察していきたい。

蓮如はまず、寛正二年三月のいわゆる「御筆始めの御文」(帖外第一通)に¹⁾、

タトヒ名号ヲトナフルトモ、仏タスケタマヘトハオモフベカラズ

というように、「タスケタマヘ」の語を否定的に使用している。この「御筆始めの御文」では「タトヒ名号ヲトナフルトモ」とあるように、称名と「タスケタマヘ」との組み合わせになっており、これはまさに『三部仮名鈔』における「タスケタマヘ」の使用法の特徴と同じ形態である。おそらく真宗義と鎮西義との混同を避け

るため蓮如は「タスケタマヘトハオモフベカラズ」として、この表現を明確に否定したものと思われる。しかし、そこからしばらくの間、「タスケタマヘ」の語を蓮如が使用することはなく、次にその語がみえるのは文明三年（一四七二）炎天の頃とある帖外第五通の「御文章」である。そこには^{（註）}、

弥陀ノ願力ニ帰シタマツリテ、朝夕念仏ヲ申シ、仏ケ御タスケ候ヘトダニモ申候ヘバ、往生スルゾ
ト心得テコソ候ヘ

とある。ここではまず「タスケタマヘ」ではなく「御タスケ候ヘ」という形になっていることが分かる。そして、この一文の見れば肯定的に使用されているように読めるが、ここは大坊主が誤った理解を述べるという文脈での使用であり、つまり、この一文は否定されるべき内容として示されたものである。よって、この「御タスケ候ヘ」とは否定的使用に分類される。そして、この「御文章」に続いて文明三年七月の帖外第六通のものに^{（註）}、

弥陀如来ニ帰シタマツリテ、朝夕念仏ヲ御タスケ候ヘトダニモ申候ヘバ、往生ハ一定トコソトコ
ハロヘテコソ候ヘ

とある。これも先ほどの「御文章」と同じように、「御タスケ候ヘ」の語が一見すると肯定的に用いられているようであるが、これもやはり大坊主の誤った理解として述べられている箇所であり、実際には否定的使用とみてよいものである。さて、その使用法に転機が訪れるのは文明三年十二月、一帖目第三通のも

のである。そこには^よ、

一心ニフタゴ、ロナク、弥陀一仏ノ悲願ニスガリテ、タスケマシセトオモフコ、ロノ一念ノ信マコトナレバ、カナラズ如来ノ御タスケニアヅカルモノナリ

とある。これは先ほどの「御文章」とは異なり、「当流ノ安心ノオモムキハ」として述べられたものであり、真宗の正義として述べられている。ここでは「タスケタマヘ」ではなく「タスケマシマセ」となっているが、使用法としては肯定的使用と認めることができる。つまり、「タスケタマヘ」の形ではないにして、意味としては「タスケタマヘ」と同様の「タスケマシマセ」を用いて、文明三年十二月には肯定的使用に転じていることが分かる。またその際、それまで否定的使用の場合は「タスケタマヘ（御タスケ候ヘ）」と称名との組み合わせとなっていたものが、ここでは「タスケマシマセトオモフコ、ロノ一念ノ信」とあるように、信心との組み合わせとなっていることも注目される。そしてついに、文明五年（一四七三）八月の一帖目第七通の「御文章」において、「タスケタマヘ」という形での肯定的使用がなされるのである。そこには^よ、

二心ナク弥陀ヲタノミタテマツリテ、タスケタマヘトオモフコ、ロノ一念オコルトキ、カタジケナクモ如来ハ八万四千ノ光明ヲハナチテ、ソノ身ヲ撰取シタマフナリ

とあり、「タスケタマヘ」の語が肯定的に用いられている。さてこの一帖目第七通の「御文章」は、「タス

ケタマヘ」が肯定的に使用されたという点でまず大きな意味をもつものであるが、実はそれ以外にも非常に注目すべき内容を含んだ「御文章」なのである。それはまず、「タノム」の語との組み合わせである。先ほど「タスケマシマセ」の語を肯定的に使用した一帖目第三通の「御文章」ではまだ「タノム」の語が使用されていないが、この一帖目第七通のものから「タスケタマヘ」と「タノム」との組み合わせという、「御文章」独自にして鎮西義と一線を画した表現の使用が開始され、そして以後この組み合わせが継続して用いられていくようになるのである。そしてまた、この一帖目第七通以前は、「タスケタマヘ」の他に「御タスケ候ヘ」や「タスケマシマセ」という表現の揺れがみられるが、一帖目第七通以降は「タスケタマヘ」の形で統一されていく傾向にある。こうして『三部仮名鈔』と同じ「タスケタマヘ」という形を取りながらも、「タノム」と組み合わせることで「タスケタマヘ」を真宗義の言葉として転用していった様子が窺える。このように、文明五年八月の「御文章」は蓮如の「タスケタマヘ」の使用法の成立過程を見ていく上で非常に重要な意味を持つものであるといえる。

それでは、「御文章」において「タスケタマヘ」に関する表現がこのように大きく変化していった文明三年から文明五年とは、蓮如の生涯においてどのような時期であったのだろうか。まず、文明三年とは蓮如が吉崎へ赴き、この年の七月には吉崎坊舎が完成しており、坊舎の完成によって吉崎を本拠地とする本格的な布教体制が整った年といえる。しかし、坊舎完成から一年が経つ頃、その吉崎の地で次女の見玉

尼が、先にも述べたように当初は一条流の門徒でありながらもついには真宗の安心を得た、ということを書けながら亡くなっていくのである。またその頃、都では応仁の乱が熾烈を極め、都の大半が灰燼に帰すといった状態であった。一条流の本山浄華院もまた戦乱に巻き込まれて焼失し、加えて当時一条流は貴族との結びつきを強めていたため、応仁の乱による貴族の離散・没落は、一条流の教化・財政基盤を著しく弱体化させるものであった。ただし、浄華院の焼失や貴族の没落によって都での基盤が弱くなったとはいえ、一条流のその教えまでもが急速に失われて忘れ去られるということとはなかったであろうことから、蓮如が赴く前に既に北陸まで広く流布していた『三部仮名鈔』等の影響により、一条流の教化をうけた民衆の意識の中には「タスケタマヘ」の語は存在し続けていたと思われる。以上のような諸事の起こった状況の中で、蓮如は文明五年八月、「タスケタマヘ」を「御文章」において肯定的に使用し始めたのである。蓮如がこのように「タスケタマヘ」を肯定的に使用するようになった背景として、当時起こった諸事がどれほど影響したのか、あるいはそれ以外にも蓮如の心境を変化させた要因があったのか、それは蓮如のみが知るところではあるが、「御文章」において「タスケタマヘ」に関する表現が大きく変化していった文明三年から文明五年という時期は、吉崎下向や家族の死、また都では応仁の乱の激化と一条流の衰退という、蓮如、世情共に激動の期間であったといえる。

このように、「御文章」における「タスケタマヘ」には否定的使用から肯定的使用という流れがあり、「タ

スケタマへ」のみならず「御タスケ候へ」「タスケマシマセ」という類似表現も用いられながらの細かい変化の過程については上に確認した通りであるが、実はまたその肯定的使用開始以後の「タスケタマへ」の形態も興味深い変化をみせており、そこにも注意を払わなくてはならない。そこで、次項では「タスケタマへ」の肯定的使用開始以後も含めて、「タスケタマへ」の使用法について考察を続けたい。

第二項 「タスケタマヘ」 使用法の特徴

前項では、「タスケタマヘ」が肯定的に使用されるに至るまでの成立過程を考察したが、本項では肯定的使用の開始以後も含めて考察したい。そこでまず、「タスケタマヘ」の使用の流れを整理するために、蓮如における「タスケタマヘ」の使用期間を、便宜上、第Ⅰ期から第Ⅲ期までに分類したいと思う。第Ⅰ期から第Ⅲ期までの分類は以下のように定める。

第Ⅰ期・・・寛正二年三月（御筆始めの御文）の「タスケタマヘ」の否定的使用　　文明五年八月（一帖目第七通）の「タスケタマヘ」の肯定的使用開始まで

第Ⅱ期・・・「タスケタマヘ」の肯定的使用の開始　　明応五年（一四九六）の石山坊舎建立まで

第Ⅲ期・・・石山坊舎建立　　蓮如示寂まで

このように、三つの時期に分類して、以下考察を続けていきたい。まず、第一期は前項で扱った範囲であり、「タスケタマヘ」の否定的使用から肯定的使用に至るまでの期間である。従来、「御文章」では「タスケタマヘ」が称名との組み合わせでは否定的、信心との組み合わせでは肯定的に使用されるという特徴は指摘されてきたが、前項において否定から肯定への流れをみていく中で、文明五年八月に「タスケタマヘ」が肯定的に使用される以前に、文明三年十二月には「タスケマシマセ」という形ではありながら、既にその「信心との組み合わせでは肯定」という特徴がみられることを確認した。そうすると、従来「タスケタマヘ」の肯定的使用の開始は文明五年八月のものからとされてきたが、実際にはそれ以前の文明三年十二月に、「タスケタマヘ」の類似表現（「タスケマシマセ」）による肯定的使用の開始、というラインを引くことが可能となるのである。そうすると、従来「タスケタマヘ」の使用開始の「御文章」と指摘されてきた文明五年八月の「御文章」の位置づけはどのようなことになるかというと、類似表現ではなく「タスケタマヘ」という形での肯定的使用の開始ということと共に、先にも述べたように「タスケタマヘ」に「タノム」の語を組み合わせるといふ、「御文章」独自にして、『三部仮名鈔』と一線を画す表現が誕生したという意味で非常に重要な「御文章」として位置付けることができる。「タスケタマヘ」の表現形態についてこのような変化が生じているのが上に区分した第Ⅰ期であり、「タスケタマヘ」を否定から肯定へ、また「タスケタマヘ」だけではなく「タスケマシマセ」「御タスケ候へ」等の類似表現も用いられながら、それらが真宗の用語として転用されていった時期がこの第

I期であり、この第I期については「転用期」と名づけることができるであろう。それでは第II期および第III期についても、「タスケタマヘ」の使用の様子にどのような変化・特徴があるのかを以下に示していきたい。

まずは第II期についてであるが、第II期の範囲は上に掲げたように、「タスケタマヘ」の肯定的使用の開始から明応五年の石山坊舎建立までである。第I期は否定から肯定へ、つまり鎮西義から真宗義への転用期間であることから、転用期と名づけた。それではこの第II期はどうであるかというところ、「タスケタマヘ」を肯定的に使用していくことは決定的となった時期であるのだが、そこには「タスケタマヘ」・「後生タスケタマヘ」・「阿弥陀仏タスケタマヘ」等の様々な表現が混在する時期であり、いわば試行期ともいえる期間である。転用期には「タスケマシマセ」や「御タスケ候へ」等の類似表現も使用されていたが、第II期では全体として「タスケタマヘ」の形にほぼ統一されていき、ごく稀に「御タスケ候へ」の表現も確認される。そして、今述べたように、「タスケタマヘ」に「後生」や「阿弥陀仏」を冠したり、「弥陀如来後生タスケタマヘ」とするものや、「タスケタマヘ」のみのものなど、様々な形態が混在する時期であり、これが第II期を試行期と名づけた所以である。ここで、第II期の蓮如の動向を確認しておくと、吉崎坊舎の焼失や領主との不和などから吉崎退去を余儀なくされ、その後は出口へ移り、そして山科本願寺の建立、石山坊舎の造営の着手といった、蓮如にとって自らを取り巻く環境が著しく変化した時期であった。その

ような時期にあつても、「タスケタマヘ」を肯定的に使用していくことは変わることはないが、「タスケタマヘ」に関する表現は一定することなく、様々な形が確認できるのがこの第Ⅱ期、試行期である。

さてそれでは第Ⅲ期についてみていくと、石山坊舎の建立が成り、その前には寺務を実如へ譲った蓮如は、第Ⅰ期・第Ⅱ期に比べると非常に安定した環境のもとにいた期間といえる。蓮如は「御文章」の執筆数を増やすと共に、「タスケタマヘ」についてもその表現を固定化させていく。すなわち、第Ⅱ期の試行期には「後生」の語を「タスケタマヘ」に冠することが一定していなかったが、第Ⅲ期に入ると「後生タスケタマヘ」という形が確立される。あるいはまた、試行期では「阿弥陀仏」や「弥陀如来」の語を「タスケタマヘ」に冠することに揺れがみられていたものが、「タスケタマヘ」に仏名を冠する場合には「阿弥陀如来後生タスケタマヘ」という表現で統一されることとなる。つまり、第Ⅲ期は「タスケタマヘ」に関する表現が「後生タスケタマヘ」と「阿弥陀如来後生タスケタマヘ」との二種に絞られた、いわば確立期と呼ぶことができるのである。ちなみにこの「後生タスケタマヘ」という表現は『三部仮名鈔』にはみられないものである。

さて、第Ⅲ期において表現が固定化されることについては、この時期は内容が類似する「御文章」が増加していることも要因の一つであると思われるが、これに関しては『真宗史料集成』巻二の「解説」には、

新作の余裕を欠いたために適宜旧作をえらび写して出したとか、あるいは既作の『御文』の中で門徒

の希望する『御文』を下附したなどと解するより、この『御文』をこそ下附し信心獲得して欲しいという蓮如のころをうかがうべきであろう。

とあり、もちろん蓮如の心情をこちらが的確に把握することができないが、類似の「御文章」が増えて表現が固定化されていったことは、あくまで蓮如がその内容と表現とに自信をもってそれを記していったことによると考えるべきであることが指摘されている。ところでまた、この時期の「御文章」は他の時期に比べて短文化しており、それについては蓮如が高齢に達していること等を理由として挙げているものもあるが、しかし、この時期にはとりわけ多くの数の「御文章」が著されていることから、高齢によつて執筆意欲が低下したとは考えにくく、先の指摘とも関連して、自身において教法表現が固まり、その簡潔な表現を積極的に用いていたことの結果であろうと考えられる。実際、『蓮如上人御一代記聞書』には蓮如の晩年の「御文章」について、¹⁶⁵⁾

御文等ヲモ近年ハ御コトバスクナニアソバサレ候フ。イマハモノヲ聞クウチニ退屈シ、物ヲ聞キオトスアヒダ、肝要ノコトヲヤガテシリ候フヤウニアソバサレ候フノヨシ仰セラレ候フ。

とあり、あまり文章が長いと聞き落とすこともあるので、肝要なことのみ言葉少なに記すようになったとのことである。第Ⅲ期において「タスケタマヘ」についてもその表現形態が確立、固定化されていくことも、このようなことと関連するものと思われる。

以上のように、今試みに第Ⅰ期を転用期、第Ⅱ期を試行期、第Ⅲ期を確立期というように区分して考察したが、蓮如において「タスケタマヘ」に関する表現はおよそこのような、転用、試行、確立という過程を経ているのである。

ところで、第Ⅲ期の確立期に関して、「後生タスケタマヘ」と「阿弥陀如来後生タスケタマヘ」という二種の表現で統一されたと述べたが、実は明応七年四月及び九月の「御文章」にのみ例外がみえる。まず四月には「タスケマシマセ」という、当分使用されることのなかった表現が顔を出し、九月には「後生アヤマタズタスケタマヘ」という、現存資料では後にも先にも同形をみない表現が使用されている。この時期蓮如は、建立された大坂坊舎に移って「御文章」の執筆を続けているのであるが、このように「タスケマシマセ」という、転用期以来、試行期で既に使用されなくなった表現が確立期に至って、しかも確立期の一時期だけに現れていることは大変不思議であり、あるいは、他に類をみない「後生アヤマタズタスケタマヘ」という表現が突然、しかも表現が二種に固定化されたこの確立期に使用されたことは非常に興味深い。このようなイレギュラーな表現の存在に関して、以下に一つの推論を述べてみる。

蓮如は門徒に対して、自らの信心について、あるいは教えの領解について出言することを強く勧めており、これは現在の改悔批判の源流をなすものである。例えば「御文章」の四帖目第五通をみると、

所詮今月報恩講七昼夜ノウチニオイテ、各々ニ改悔ノ心ヲオコシテ、ワガ身ノアヤマレルトコロノ心

中ヲ心底ニノコサズシテ、当寺ノ御影前ニオイテ、回心懺悔シテ、諸人ノ耳ニコレヲキカシムルヤウ
ニ毎日毎夜ニカタルベシ

とあるように、改悔出言することの重要性を強調している。今でこそ改悔批判とは皆が異口同音に同じ文言を述べる形式であるが、蓮如の在世時には、まず蓮如の法談があり、その後に参加者の中から数人が一人ずつ自らの改悔・領解を自由に出言し、それを蓮如が判定（保証）するといった形式であつた²⁶。また、蓮如は晩年大坂坊舎を建立してそこを居地とするのであるが、大坂坊舎はただ隠居の目的で建立されたものではなく、『空善聞書』には²⁷、

コノ大坂殿ノコト建立スルハ、モシ信心ノ人モイデキ候ヘカシトオモヒテナスナリ
とあり、また「御文章」でも四帖目第十五通の「大坂建立章」には²⁸、

コノ在所ニ居住セシムル根源ハ、アナガチニ一生涯ヲコ、ロヤスク過シ、榮華榮耀ヲコノミ、マタ花
鳥風月ニモコ、ロヲヨセズ、アハレ無常菩提ノタメニハ信心決定ノ行者モ繁昌セシメ、念仏ヲモ申サ
ントモガラモ出来セシムルヤウニモアレカシト、オモフ一念ノコ、ロザシヲハコブバカリナリ

と述べ、大坂坊舎は一人でも多くの念仏者がここで育っていくことを念願して建立されたことが述べられている。このような目的で建立された大坂坊舎はただ蓮如の隠居所ということではなく、ここにも多くの参詣者が訪れ、参詣者と蓮如との間で幾度となく法談が交わされたのであり、個人の信仰告白に重きを置

いた蓮如は、参詣者の領解出言に積極的に耳を傾けていったのである。それら各地から集う参詣者は蓮如の「御文章」に勸化を受けた者も当然多かったと思われるが、参詣者にとっては自らが耳にしてきた「御文章」が、先ほどの試行期や転用期のものであるのか、あるいは確立期のものであるのか、つまりそこに用いられているのが「タスケマシマセ」であるのか「タスケタマヘ」であるのかなどは意識されない。「タスケマシマセ」とある「御文章」を年来繰り返し大切に聞いてきた者は、自らの領解として大坂坊舎の蓮如の前でもそのまま「タスケマシマセ」の語を用いながら自らの領解を述べたことと思われる²⁰⁰。それが結果的に、蓮如に「タスケマシマセ」の語を、あるいは「タスケマシマセ」という表現によって教えを領受している門徒の存在を意識にさせることとなり、そこで著された「御文章」には一時的に転用期以来の「タスケマシマセ」の語の使用がなされたのではないかというのがここでの推論である。確立期における異例の表現「後生アヤマタズタスケタマヘ」についても、何かそのような言い回しで領解を述べた参詣者がいたことにより、蓮如がその表現を心に留め、一時的にそのような表現が「御文章」にも反映されたのではなからうか。ただしこのように推論すると、大坂時代の前である山科時代に蓮如が門徒の領解を聞いた際にも「タスケマシマセ」等の表現を出言した者がいた場合、その時はなぜそれらの語を蓮如が「御文章」に反映させることがなかったのかという批判も出るであろう。当時（試行期）は、「御文章」は全体的に「タスケタマヘ」の形に統一されていく傾向にあった時期であり、表現を統一しようとする意識が蓮

如には強かったことで、たとえ「タスケマシマセ」等の語を耳にしたところで、それを「御文章」に直接反映させることはなく、一方、確立期という表現が統一された時期には、そこで聞く「タスケマシマセ」等がかえって新鮮に意識の中に入ってきたのではないかとも考えるのであるが、このようなことを言い始めると、これはあまりに都合の良い推論に過ぎてしまい、推論に推論を重ねるばかりであることから以上の言及は控えたい。ともかくも、表現が固定化された確立期において、突然イレギュラーな表現が用いられたことは興味深い。

第三項 年紀未詳の「御文章」と「タスケタマヘ」使用法との交渉

第二項では、「タスケタマヘ」の語の使用の変遷について、使用時期を三つに区分して考察した。そこから確認できた「タスケタマヘ」使用法の特徴とは以下のものである。

第Ⅰ期（転用期）・・・「タスケタマへ」が称名との組み合わせでは否定的に、信心との組み合わせで

は肯定的に用いられる。「タスケタマへ」がまだ「タノム」の語とは組み合わせ
せて用いられず、また「タスケ候へ」や「タスケマシマセ」といった類似表
現も用いられ、「タスケタマへ」の形では一定していない。

第Ⅱ期（試行期）・・・「タスケタマへ」が「タノム」と一連の文章中において組み合わせられるよう

になるが、「後生」の語が冠せられる場合とそうでない場合とで一定しない。

さらに「阿弥陀仏」、あるいは「弥陀如来」が冠せられる場合についても、こ
の二つの表現で揺れており統一されていない。また、「タスケタマへ」という
形で統一される傾向にはあるが、「タスケ候へ」の語が散見される。

第Ⅲ期（確立期）・・・「後生タスケタマへ」、あるいは「阿弥陀如来後生タスケタマへ」という形で

固定化される。

本項では上記の三つの時期における「タスケタマヘ」の使用法の特徴と年紀未詳の「御文章」との交渉について論じたい。すなわち、現在年紀未詳とされている「御文章」について、本文中の「タスケタマヘ」に関する表現を確認していくことで、ある程度の年紀の推定が可能であると筆者は考えている。もちろん、年紀未詳の「御文章」の年紀の推定は、書誌学など多角的な視点からなされていくべきものであることは当然であるが、以下のことはその一助となり得るものとして論じるものである。

さて、「御文章」には年紀未詳とされるものがいくつか存在するが、まずはその一つである五帖目第一通の末代無智章をとりあげてみたい。この「御文章」では「阿弥陀仏ヲフカクタノミマキラセテ、サラニ余ノカタヘコ、ロヲフラズ、一心一向ニ仏タスケタマヘト申サン衆生ヲバ」というように、「タスケタマヘ」は肯定的に使用され、また「タノム」と「タスケタマヘ」とが組み合わせて用いられている。そうすると、「タスケタマヘ」と「タノム」とが組み合わせて用いられていることから第Ⅰ期の可能性がまずなくなる。次に「タスケタマヘ」について「仏タスケタマヘ」とあることから、「阿弥陀如来後生タスケタマヘ」という表現で固定される第Ⅲ期の表現でもないことが分かる。そうすると、「タスケタマヘ」の肯定的使用の開始以後で、「タスケタマヘ」に「後生」が冠せられることが固定化する第Ⅲ期以前ということとなり、この「御文章」は「タスケタマヘ」に関して様々な形が混在する第Ⅱ期において著されたものであろうと推測されるのである。このように、「タスケタマヘ」に関する表現を確認することは、年紀の推定においてある程度の意味を持つものである。

と考える。ただし、「御文章」において真筆のものとそうでないものとは細かな表現が異なってくることから、このような「タスケタマヘ」に関する細かい表現に着目しての年紀の推定は、真筆本、あるいは高い資料性が認められるものに限って適用できるものであろう。

さて、他の年紀未詳の「御文章」についてもみていくと、例えば五帖目第十八通の「御文章」には、

一心ニ阿弥陀如来後生タスケタマヘト、一念ニフカクタノミタテマツランモノヲバ

とあり、まず「タスケタマヘ」と「タノム」とが同文脈で組み合わせて用いられ、「タスケタマヘ」も肯定的使用であるから、第Ⅰ期のものではない。そして「タスケタマヘ」については「阿弥陀如来後生タスケタマヘ」となっている。第Ⅱ期には「阿弥陀仏」や「弥陀如来」が「タスケタマヘ」に冠せられることはあっても、「阿弥陀如来後生」の形はみられず、この「阿弥陀如来後生タスケタマヘ」の形は第Ⅲの典型であることから、恐らくこの「御文章」は第Ⅲ期に著されたものと推測できるのである。最後にもう一つ同じく年紀未詳のものを取り上げれおくと、そこには、

弥陀如来後生タスケ候ヘトフカクタノマン人ハ

とあり、「タスケタマヘ」と「タノム」との組み合わせと、「タスケタマヘ」が肯定的に使用されていることから第Ⅰ期の可能性はまず消える。そして、「タスケタマヘ」に関しては「弥陀如来後生タスケ候ヘ」となっている。第Ⅲ期では「阿弥陀如来後生タスケタマヘ」が定型であることから、恐らく第Ⅲ期でもな

い。「タスケ候へ」の表現が第Ⅱ期ではまだ散見されるものであることと、はじめが「阿弥陀如来」ではなく「弥陀如来」となっている例は第Ⅱ期に認められるものであることから、この「御文章」は第Ⅱ期のものではないかと推測される。

以上、前項で便宜的に区分した三つの時期における「タスケタマへ」に関する表現は、年紀未詳の「御文章」についての年紀の推定という形でその交渉をみるのが可能である。あくまでも一助ではあるが、「御文章」の年紀推定の一視点として興味深いものではなからうか。

第四項 「聞きもの」としての「御文章」

さてここまで、「御文章」における「タスケタマへ」の使用法の変遷を、鎮西派一条流の『三部仮名鈔』との比較、あるいは「御文章」における年代ごとの文言の異同や固定化という視点から考察した。そこにおいて、蓮如が「タスケタマへ」に「タノム」の語を組み合わせしていく過程、あるいは「タスケタマへ」

の年代別の表現形態について、時に表現の微妙な差異にまでこだわって検討した。ところで、「御文章」とは第三章において確認したように、「話し言葉」に近いという性質を有しており、また「御文章」とは本来「聞きもの」である。このように本来「聞きもの」である「御文章」の本文について、今筆者はそれを眼前に置いて何度もその本文を読みながらその表現の細部に及ぶまで綿密に検討してきたわけであるが、これは「聞きもの」である「御文章」をいわば「読み物」として扱った考察法であるともいえる。もちろんそれによって、「タスケタマヘ」が肯定的に使用されるに際して「タノム」の語と組み合わせが開始されたことや、「タスケタマヘ」の年代別の形態の特徴等を把握することができたわけであるが、ここで今一度、「聞きもの」としての「御文章」ということに注意を払いながら、「御文章」を聞く聴衆の立場から「タスケタマヘ」についてその解釈をめぐる問題を考えてみたい。

上來述べてきたように、「タスケタマヘ」についてこの語が祈願請求ではなく許諾信順の義であるということは多くの先哲が論証してきた通りであり、『新綱要』には先手の仏の願いに対して「(お心のままに)おたすけになってください」と領納する意味であると示され、「(お心のままに)」という表現を以て許諾義であることが強調されている。さてこの「タスケタマヘ」と組み合わせ用いられる「タノム」については第二章で述べたように、当時この語は現在のような依頼・懇願といった義はなかったわけであり、「御文章」を聞く聴衆が「タノム」の語を聞いて誤解を生ずることはまずなかったと考えられる。ただし、「タ

スケタマへ」の許諾義ということについては、これは今述べたように、仏の先手の救いに対して「(お心のままに) おたすけになってください」と許諾していくものであるが、「御文章」とは「聞きもの」であるということとを考慮したとき、聞き手が文中の「タスケタマへ」というフレーズを聞いて、その「タスケタマへ」は仏の先手の救いに対する許諾の義であつてこちらからの祈願請求の義ではない、ということを領解し得たのであろうか。特にこの「タスケタマへ」という語は既に確認したように、当初は「タスケタマヘトハオモフベカラズ」として否定的に用いられていたものが、ある時を境に肯定的に用いられるようになったものである。「御文章」の聴衆としても、それまで「オモフベカラズ」と聞いてきたものが一転して「タスケタマへ」こそが肝要であると聞かされたとき、それまでの「タスケタマへ」が祈願請求の義であり、今は許諾義に転じたものであるといった理解が可能であつたのであろうか。恐らくそこでは許諾義という理解が聴衆において一様になされたわけではなかったと筆者は考える。いかに「御文章」が容易な表現を以て記されているとはいへ、「タスケタマへ」というフレーズを聞いた際、聴衆の中には「タスケタマへ」が用いられているその文脈を正しく把握できぬ者や、この語が「タノム」や「信心」の語と関連させて用いられているものの、「タスケタマへ」というそのフレーズのみが特に耳に残った者の中には、その語感等から祈願請求的に解釈しようとしたものも存在したことを思われる。

しかし、このような問題において、そこにこそ「講」を中心とした「法談」「談合」の重要性及び有益

性が指摘できるのではなかろうか。すなわち、「御文章」がいかに「聞きもの」であるとはいっても、「御文章」とは代表者が音読したものをただ一度か二度聞いて、それだけでその内容を理解できるかどうかというものではない。もちろん初聞の際にその内容を正しく理解できた者はそれで結構であろうし、誤った理解をした者やそもそも理解できなかった者が存在したとしても、そこは講であり寄り合いの場である。そこでは「御文章」の拝読の他に法談があり、皆が互いの領解を述べて話し合う談合があつたのである。「御文章」の内容を解説するような法談がなされることもあつたであろうし、またとりわけ談合の場では誤った理解が正されたり、あるいは「御文章」の内容が理解できぬ者には正義を知るものから正しい理解が教示されるといったことが行われていたわけである。つまり、「タスケタマヘ」を祈願請求的に理解してしまった者がいたとしても、法談や談合というものが、「タスケタマヘ」について誤解した者を正しい理解に導く役目を果たしていたのであり、そこに「許諾」や「許可」といった言葉が直接使用されたかは知り得ないが、少なくとも「タスケタマヘ」とはこちらから祈願請求する義でないということが法談や談合を通して確認されたことと思われる。もちろん一度の法談・談合で合点がゆかぬ者もいたであろうが、講とは継続的になされるものであり、そこで繰り返し行われる法談・談合等が有機的に機能したことが考えられる。

このように、「聞きもの」である「御文章」において、「タスケタマヘ」と聞いてそれを祈願請求の義で

はないことを聞き手が判断できたの否かを考えると、それは上に述べたように、「御文章」の内容を正しく理解できない者の存在というものも想定される。第二章で「タスケタマヘ」の許諾義を説明するものとして引用した『新綱要』は、安心論題、つまり真宗の安心を規定するという重要性から「許諾義」という結論が直ちに論理的に下されているが、この「許諾義」という論理と、「御文章」を聞いただけですぐさまその論理が理解できたのかということとはまた別の問題である。「御文章」を聞くということのみでは理解出来ない者が存在したとしても、そこには講といった組織における法談・談合というものがセイフテイーネットとして用意されていたのである。事実、「御文章」の内容をみていくと、例えば著名な「聖人一流章」の「ソノ位ヲ一念發起入正定之聚トモ釈シ」という文をみても、これはただ聞きものとして誰でもがその音読を聞くのみでその内容まで容易に理解できるものとして記されたとは思われず、むしろその前後の法談によって解説がなされることを想定して著されたものではないかと思われる。

以上、「御文章」が本来「聞きもの」であるという視点から、聴衆における「タスケタマヘ」の理解のあり方について検討した。そこでは、たとえ「御文章」の内容を誤解する者が存在したとしても、講における法談や談合というものがその誤解を是正する役目を果たすものであったことを指摘した。²⁶⁾

小結

本章ではまず蓮如が「タスケタマヘ」を用いた動機として鎮西派の存在、とりわけ鎮西派一条流の向阿証賢著『三部仮名鈔』の存在があったことを確認した。一条流は鎮西派の六派分裂後、在京の鎮西流派として最大の勢力となり、また「タスケタマヘ」が多用される『三部仮名鈔』によってその教線を北陸にまで拡大させていた。そして、その一条流と浅からぬ関係にあったのが蓮如であった。次女見玉尼の往生に関する「御文章」等には直接一条流の名が出され、蓮如における一条流に対する強い意識が窺われた。そして、一条流の教えが広まっていた近江から北陸というルートをたどった蓮如は、当初「タスケタマヘ」を否定的に用いながらも、後には肯定的使用に転じている。また、それはただ否定から肯定へという使用の転換のみではなく、『三部仮名鈔』では「タスケタマヘ」と称名とが組み合わせることで肯定して、蓮如は信心を表す「タノム」の語と「タスケタマヘ」とを一連の文章中で組み合わせることで肯定的使用へと転じていった。その際、従来より注目されてきた「タスケタマヘトタノム」という表現について、「御文章」におけるこの表現のみで『三部仮名鈔』と線引きがなされたとは考えにくいことを指摘した。そして、『三部仮名鈔』と「御文章」とにおける「タスケタマヘ」の使用法の差異は、蓮如と証賢と

の教義理解の相違に根ざしたものであるため、両者の教義理解の相違を六字釈を中心に確認し、自ら救いを願う求める思いからの「タスケタマへ阿弥陀仏」と解釈する証賢と、すでに仏が発願して衆生に名号をふり向けておられることに對して發せられる「タスケタマへ」であるとする蓮如との教義理解の相違を明らかにした。また、蓮如における「タスケタマへ」の肯定的使用は、「タスケタマへ」という形ではなく「タスケマシマセ」というような、「タスケタマへ」の類似表現よりはじまり、そこでは既に「タスケタマへ」と信心とを組み合わせるという形が成立していたことも指摘した。そして、このような蓮如の「タスケタマへ」の使用の変遷を時系列で追い、その使用法の特徴から、転用期、試行期、確立期という三期に分類した上で、それら三つの時期における表現の特徴より、年紀未詳の「御文章」についてある程度の年紀の推定ができるのではないという試論も提示した。また最後に蓮如のそのような「タスケタマへ」の使用法を踏まえた上で、「御文章」の「聞きもの」という性質を考慮に入れながら、「タスケタマへ」に関する解釈の問題を検討し、聴衆における「タスケタマへ」の理解を助けるものとして講の法談・談合の果たす役割が非常に大きかったであろうことを指摘した次第である。

*1『決答授手印疑問鈔』（『浄全』巻一〇 五四頁）

*2 正当な法流を継承したことを証明するもので、師から弟子に伝授される認状。付法状には法義の極要が述べられ、代々の法義相続者の名が記される。

*3 六派分裂の概要は杉紫郎『西鎮教義概論』及び玉山成元『中世浄土宗教団史の研究』を大いに参考にした。以下、一条流の教線拡大に関する内容は両書に負うところが大きい。

*4『日本仏教人名辞典』三五五頁～三五六頁

*5『浄全』巻続九 一四二頁

*6小野恭靖「三部仮名抄の古筆切について」・伝向阿筆「三部仮名抄切」と住蓮筆「星切」をめぐって」参照

*7玉山成元『中世浄土宗教団史の研究』一七五頁

*8『日本仏教人名辞典』 七九八頁

*9『史料集成』巻二 一五〇～一五一頁

*10 浅井成海「たすけたまへとたのむ」についての真意とその思想背景」四八頁

*11 願得寺実悟写本（『史料集成』巻二 三三四頁）

*12 前掲論文 四六頁

*13 稻城選恵「たすけたまえたのむ」一一頁

*14 稻城選恵「蓮如教学の本流」一〇六頁

*15『浄全』卷一六 五九六頁

*16 このような事情から、本論文においても貞享四年本を底本とした『大正蔵』の本文を『三部仮名鈔』のテキストとして用いている。

*17 稻葉昌丸『蓮如上人行実』六五頁

*18『原典版』一二二二頁

*19 蓮悟の『遺徳記』にも「シカルニ寛正初暦ノ比ヨリ末代ノ劣機ヲ鑑テ、経論章疏師資ノ銘釈ヲ披閲シ、愚凡速生ノ肝腑ヲ撰取シテ数通ノ要文ヲツクリ給ヘリ。コレ末代ノ明灯ナリ、偏ニ濁世ノ目足ナリ。シカレバ祖師聖人ヨリ以來、一念帰命ノコトハリヲ勸トイヘドモ念持ノ義ヲオシヘズ。爰ニ先師上人コノ義ヲ詳カニシテ無智ノ凡類ヲシテ明ニ難信金剛ノ真信ヲ獲得セシムルコトヲ致ス。実ニ是先師上人ノ恩徳ナリ。モシコノ勸ニ非ズハ奈シテカ枯渴ノ類、生潤ノ期アラランヤ。フカク貴敬スベシ。（中略）聖典ヲ拝スルニモ竊ニ人看ヲ忍ビ、是ヲ閲シ給ニモ或ハ隔壁ノ灯ノスキマヨリ漏光ヲ得、或ハ閑晴ナル夜ハ青霄ニ澄ル月暉ヲモテ文籍ヲ被テ師釈ニ心ヲツクシ、斯ノゴトクシテ教行証ノ文類並ビニ六要鈔四部ノ釈義ヲ引合セ、是ヲ涉獵シ、具ニ恟視シテ深旨ヲ極メ、書ノ肝腑ヲ抽デ彼要文ヲバ作出セルナリ」（『史料集成』卷二 七九一頁）とあり、ここからも「御文章」の製作には教学研鑽の積み重ねと、多大なる労

力が注がれたことが窺える。

*20 禿氏祐祥『蓮如上人御文全集』（一九二二）には帖内及び帖外の「御文章」の計二六六通を収め、また稲葉昌丸『蓮如上人遺文』（一九三七）では内容が類似するものを整理して二二一通及び真偽未定のもの一四通を収録している。

*21 『大系真宗資料 文書記録編六 蓮如御文』解題・解説 四六五頁

*22 『大正藏』卷八三 二九〇頁

*23 『同』卷八三 二九八頁

*24 『史料集成』卷二 一三八頁

*25 蓮如が「タスケタマヘ」の語の、否定的使用から肯定的使用へと転じた理由は明らかでなく、先行研究では次女見玉尼の往生の影響を指摘するものが多い。そもそも「タスケタマヘ」の語が否定された寛正年間は、蓮如はまだ「御文章」の執筆を本格化させておらず、「タスケタマヘ」が肯定されていく文明年間のはじめには「御文章」の執筆数も増加していく。つまり、「御文章」というメディアの本格使用にあたり、そこに求心力を持った言葉を入れていくという中でターゲットとなったのが「タスケタマヘ」であったのではなからうかとも考える。もちろん、理由を一つに絞る必要はないのであるから、見玉尼の往生も含めて複合的な要因が考えられるが、「タスケタマヘ」の肯定的使用と、「御文章」の執筆の本格化の時期とが重なる点には注意が必要であろう。

*26 『史料集成』卷二 一五九頁

*27『同』巻二 一九五頁～一九六頁

*28 稻城選恵「たすけたまへとたのむ」／「蓮如教学における〈たすけたまへとたのむ〉の思想背景－一条流『三部仮名鈔を中心として』」／梯実円「〈タスケタマヘトタノム〉について」／和氣良晴「蓮如教学と『三部仮名鈔』」／隅倉浩信「蓮如教学への視座〈たすけたまへとたのむ〉を中心として」等においては、「タスケタマヘトタノム」の語がメインテーマとして論じられている。

*29『聖典全書』巻二 六八三頁

*30『原典版』 一二五四頁

*31『史料集成』巻二 一九九頁～二〇〇頁

*32『同』巻二 二九七頁

*33『同』巻二 一〇五五

*34『大正蔵』巻八三 二八五頁

*35『史料集成』巻二 二九七頁

*36『同』巻二 一二三二頁

*37『同』巻二 一二七一頁

*38 もちろん、たとえば「タスケタマヘ」が「タノム」や「信心」といった語と組み合わせ用いられなかったとして

も、仏の先手の救いに対する「お助け下さい」は許諾信順の義であるわけだが、どのような文脈の中に「タスケタマへ」が配置されるのかによって「タスケタマへ」の意味内容が当然変わってくるわけであり、それに対する蓮如の表現方法が「タノム」や「信心」と組み合わせ用いるという点にあったわけである。

*39 本項では「タスケタマへ」の語を中心に据えて考察してきたが、「タノム」の語を考察の中心に据えて『御文章』並びに『三部仮名鈔』を眺めておくと、まず『御文章』には「タノム」の語が帖内は二十八ヶ所（帖外は百二十七ヶ所）使用されており、また『三部仮名鈔』にも「タノム」の語が二十ヶ所、ちなみに「タノミ」という名詞形は十二ヶ所使用されている。これは『三部仮名鈔』の全体量からすると「タノム」の語の使用頻度はかなり高いといえ、『三部仮名鈔』においては「タスケタマへ」との組み合わせはごく稀であるものの、実は「タスケタマへ」の語とともに「タノム」の語もまた文章構成上のキーワードであるといえ、つまり、『三部仮名鈔』は「タスケタマへ」と「タノム」という両語の使用頻度がかなり高い書物であるといえる。一方、蓮如は当初「タスケタマへ」の語を否定的に使用し、この時期は「タノム」の語の使用頻度も高くはなかった。しかしまた、後に「タスケタマへ」を積極的に使用するようになったことは本論で述べた通りであり、それは「タスケタマへ」を「タノム」と組み合わせ用いることを契機としている。従来、『御文章』中の「タノム」の語の使用については、例えば了祥師が、「其のたのむの言の十三ヶ所も出てあるは此抄にして、御文・御一代記聞書はそれを承けたものなり。是れ知れた事の様ながら、古来氣を付けた者がいない」（『歎異抄聞記』五九頁）というように、「御文章」における「タノム」の使用はとりわけ『歎異

抄』からの影響が大きいことが指摘されてきた。確かに蓮如には『歎異抄』の自筆書写本が存在し、その影響も考えられるわけであるが、しかし、まず『三部仮名鈔』において「タノム」の語が頻繁に使用され、そして、蓮如はその「タノム」を「タスケタマヘ」の語と関連させて語するという手法を以て『三部仮名鈔』の「タスケタマヘ」の使用法との差異を打ち出していったことを考えると、蓮如における「タノム」の語の使用、あるいはその使用法の背景にはまた『三部仮名鈔』の存在もあつたであろうことが指摘でき、単に『歎異抄』の影響のみで「タノム」の語を頻繁に用いたとすることはできない。

*40 前掲書 一二三頁

*41 「心存助給 口称南無」については、例えば聖岡の『教相十八通』（『浄全』巻二 七四〇頁）には、「心存^ニ助給^ト」口唱^ニ南無阿弥陀仏^ト」とある。また、「度我救我」とはそもそも帰命の義を表す語の一つであり、鎮西が「帰命」を自らの身命を投じて弥陀に救いを求めるという「帰投身命」の義で解釈することから、鎮西義の「帰命」の釈が「度我救我」の語を以て表される。

*42 『大正蔵』巻八三 二八五頁

*43 『浄全』巻続九 一四一頁

*44 『史料集成』巻二 一二二六頁

*45 『同』巻二 二八八頁

*56 五帖目第一通 (『史料集成』巻二 二〇六頁)

*57 四帖目第一四通 (『史料集成』巻二 二七八頁)

*58 『聖典全書』巻二 六八三頁

*59 二字四字の分積はそれぞれの特徴的な点によって論じた「捩勝為論」であり、六字全体で解釈される場合は、「六字皆機」「六字皆法」というそれぞれの事実を全て剋めて論じた「剋実通論」であるとされる。

*50 三丁右〜三丁左

*51 超然師の指摘にあるように、真宗の関係典籍として『後世物語聞書』に「たゞ仏たすけたまへとおもへば、かならず弥陀の大悲にてたすけたまふこと、本願かぎりあるゆへに撰取決定なり」(『聖典全書』巻二 一一三〇頁)という「タスケタマヘ」の使用箇所が一箇所存在する。しかし、親鸞は自著において「タスケタマヘ」の語を使用しておらず、蓮如についてもこの『後世物語聞書』におけるただ一箇所の「タスケタマヘ」の使用から「御文章」の「タスケタマヘ」の使用を着想したとは考えにくく、やはり蓮如の「タスケタマヘ」の使用は鎮西派の影響が中心にあると考えられる。

*52 『史料集成』巻二 一三八頁

*53 『同』巻二 一四二頁

*54 『同』巻二 一四四頁

*55『同』巻二 一四七頁

*56『同』巻二 一五九頁

*57『三部仮名鈔』には「タスケマシマセ」や「御タスケ候へ」の形は見られず、「タスケタマへ」で統一されている。これはそもそも「タスケタマへ」のルーツが漢語表記「助給」にあるからであろうか。

*58『資料集成』巻二 三六頁

*59『原典版』一一三三頁

*60『史料集成』巻二 二四八頁

*61 青木忠夫「戦国期本願寺報恩講の『改悔』に関する一考察」、桑原浄昭『領解文の味わい』（第三篇歴史篇 第一節「蓮如上人の改悔指示について」）参照。

*62『史料集成』巻二 四三四頁

*63『同』巻二 二八六頁

*64 藤原正己氏は「御文章」のような宗教的「語り」がテキスト化されたものについて、「聞き手に神話的・宗教的な行為の反復を促すことを目的とした言語であるから、語り手と聞き手の双方に記憶されやすいような、定型化された短い文章、多くの場合韻律をともなった言葉に要約され、それをいく種類か組み合わせることによって、一定の長さの文章を構成している」（「語る」蓮如と「語られた」蓮如・戦国期真宗信仰のコスモロジー）と指摘しており、

門徒が真宗の教えの正義として「御文章」を記憶するというが行われたことは十分に考えられる。

*65『資料集成』巻二 二二〇四頁

*66『真聖全』 四六〇頁（帖外一二〇通） ※『史料集成』巻二（三三〇頁）には「タスケ給候へ」とあり、『真聖

全』とは異なる。当通の底本は『真聖全』は「名塩本」、『史料集成』は龍谷大学蔵「六日講四講並所々御書写本」である。「名塩本」には誤字脱字が散見されることは既に述べたが、ここでは「タスケタマヘ」に関する表現に注目した年紀推定法の論理を説明するところに主眼を置いていることから、「名塩本」の資料性については問題としない。

*67 例えば『蓮如上人御一代記聞書』には、「山科ニテ御法談ノ御座候トキ アマリニアリガタキ御掟トモナリトテコレヲ忘マウシテハト存ジ 御座敷ヲタチ御堂へ六人ヨリテ談合サフラヘバ 面々ニキ、カヘラレ候 ソノウチニ四人ハチガヒサフラフ 大事ノコトニテ候トマウス事ナリ 聞マドヒアルモノナリ」（『原典版』一二三〇頁）とあり、ここは講ではなく山科本願寺にて蓮如より直接法談を受けている場面であるが、そこで法談の後に六人で談合したところ、そのうち四人の理解が間違っている正されたところ。「御文章」についても、このように談合によって聞き誤りが是正される場面があったであろうことは当然想定される。あるいはまた同じく『蓮如上人御一代記聞書』の一一九条では、蓮如が自らの子息へ法談をした折、人は自分の都合の良いように聞くものであるから後に必ず談合するようにと述べ、談合を強く勧めている。蓮如のこのような言動からは、法談や「御文章」について、聞き違いをする者は必ず存在するとして、誤解者の存在ということを十分想定していたことが窺える。

*89 このように当時においてすら「タスケタマヘ」の正しい理解が直ちに一樣になされていなかったであろうと思われるが、現代は第二章で指摘したように「たまえ」の用法が「御文章」が著された当時と変化し、かつ先ほど誤解の是正のセイフティネットであると指摘した「談合」がなされる機会が非常に少ないわけである。そのような現代において説教の最後に「御文章」に教義の肝要有りとして「タスケタマヘ」の語を聴衆にただ聞かせ、この語に説明を加えることはあまりなされない。このような布教伝道の実態にもやや問題性を感じる次第である。このことについては本論文の結論において再びふれており、参照されたい。

【資料】証賢著『三部仮名鈔』における「タスケタマヘ」の使用例

(頁数は『大正新修大藏經』卷八三のもの)

『帰命本願鈔』

① 念仏シテ極樂ニ往生ストイフ事、サラニ別ノ子細ナシ。イカナル悪人ナレドモ、タスケ給ヘト思テ南無阿弥陀仏トトナフレバ、仏ノ本願ニ乗ジテ必ウマルル也。(279c)

② 至心信樂、欲生我國トイフハ、往生ノ安心ヲアカス。クハシクイハバ、三心アルベシ。要ヲトレバタスケ給ヘトオモフ心ニ足リス。(280a)

③ 又機ノツタナキニツケテハ、ヲノヅカラタスケ給ヘトオモフココロヲコリスベシ。心ニタスケ給ヘトダニモ思ヘバ、ハゲマザルニ申サル念仏ナリ。(280b)

④ イタクワロカラニツケテコソ、イトタスケ給ヘトハ思フベケレ。(282a)

⑤ タスケ給ヘ、南無阿弥陀仏トオモフベカメルモ、カカルヲ随犯随懺ノ念仏トハイフナリ。(282c)

⑥ 本願ニ至心信樂欲生我國トイフハ、ヒロクイヘバ三心ナリ。要ヲトレバタスケ給ヘノ一念ニ足リヌ(中略)ナド
テカ又タスケ給ヘト思フ一念ニハタルベカラン。(283a)

⑦ 仏タスケ給ヘト思フ心ダニモアレバ、三心ハオノヅカラソノ中ニオサマルベキナリ。シカルユヘハ、罪オホキ身
ノアサマシケレバ、仏ナラデハイカデトオボユルニツケテコソ、タスケ給ヘトモオモハルレバ、深信モコレニコ
モレリ。ソノタスケ給ヘトオモフ心ニハ、露ノイツハリモナキゾカシ。ソレヲコソ、至誠心トモ申セ。コノタス
ケ給ヘト思フハ、ヤガテ回向発願心ニテ侍ル也。(284b)

⑧ アマリニツタナクナリテ、心ノイタリスクナキ身ニハ、本願イシイシノ事マデモ、猶オモヒワキガタカメレバ、
ソレニツケテモ、ワヅカニタスケ給ヘトバカリコソ、オモヒエツベキ心ニテハ侍レ。(284b)

⑨ 三心コマゴマトナラヒシリタル人モ、念仏ウチ申テキタルツネノココロヅカヒハ、タダタスケ給ヘトモタルルナメリ。(284c)

⑩ サスガ往生ホドノ大事ヲトグムニハ、イカニモ智慧モフカク、サトリモアラン心ニテ申サン念仏ヲゾ、仏モウケヒキ給フベキ。タダタスケ給ヘトバカリハカロガロシト、事タラヌゲニ思アヒタリ。カヤウノウタガヒハ、ゲニモトオボユルヤウナレドモ、モトヨリ弥陀ノ本願ハ、愚智無智ノモノ、タメナルニ、サヤウニ智慧、才学アラシ心ヲトチカハレテハ、人ヲワカヌ利益アリナンヤ。(284c)

⑪ 智慧才学アラン心モ、大切ナルベキ他力ニスガリテ往生ヲトグルカタニテハ、中々タダタスケ給ヘトオモフガ、故実ニテ侍ル也。(285a)

⑫ イマノ世ノ衆生ハ、タトヒ智者学生ナリトモ、ソノチカラニテ生死ヲイデン事ノカナハズシテ、他力本願ヲタノムトナラバ、カヒナキオヲサリトモト、ヲノガチカラアリガホナランヨリハ、中々タダヒタスラタスケ給ヘトニテコソアルベケレ。(285b)

⑬ カカルヲロカナル身ニテハイカガト思フヨリ、仏ニハトヲザカリ、ワロキニツケテモ、サリトテハタスケ給ヘト思フヨリ、仏ニハチカヅキタマツルナリ。(285b)

⑭ 善導大師ノ、南無者即是帰命トノ給ヘルモ、南無トイフハ、タスケ給ヘトイフコトバト釈スル也。(285b)

⑮ 南無阿弥陀仏トトナフルハ、タスケ給ヘ阿弥陀仏トイフコトバナリ。イフコトバナニ、思フ心ハアラハルルユヘニ、南無阿弥陀仏ト、トナフルコトバナニ、タスケ給ヘ阿弥陀仏トオモフ心アリトシラレタリ。(285b)

⑯ ツミフカキ身ノカコツカタニハ、タスケ給ヘトニテアルベキ也。(285b)

⑰ 身ノワロキ事ヲ忘レヌレバ、又タスケ給ヘトオモフ心モナシ。タスケ給ヘト思フ心ヲススメンタメニモ、コトニ罪業ヲオソルベキ也。本願ニホコリテ、ツミヲ心ヤスクオモハン人ハ、ハジメハ信心ノアルニニタリトモ、ノチニハタスケ給ヘノ心モナクナルベシ。ヨクヨクヨウイアルベキ事ヲヤ。(285c)

⑱ タトヘバ、智慧才学ハイラズトモアレ、オナジクタスケ給ヘト思フトモ、骨髓ニトホリテフカカランコソ往生ヲ

ヤセメ。(285c)

⑲ イカニアサキ心ザシナリトモ。イツハリナク、タスケ給ヘトダニモ思フナラバ、往生ニフソクハアルベカラズ。

(286b)

⑳ オホヨソ生死ヲイヅル事ノ、カタキニハアラズ。発心スル事ノカタカリシユヘニ、過去遠々、生死悠々タリシ身ノ、コノタビ弥陀ノ本願ニアヒテ、ワヅカニタスケ給ヘト思フバカリノ心ヲオコシテ、往生ノホイヲトゲン事ハ、ヒトエニ仏ノ御チカラゾカシ。(286b)

㉑ サテコソ念仏ノコエヲバ、緑子ノ哭スルコエノゴトシトモ釈シタレ。タトヘバ、オサナキ子ノアシテモタタズ、物モエイハヌ、ウヘタルニモ、サムキニモ、タダ母ヲカコチテ、ナクヨリホカノ事ナシ。母ソノコエヲキキヌレバ、カナラズユキテタスク。ウヘタルラントオモヘバ、ムネヲヒラキテチブサヲフクメ、サムカルラントオモヘバ、フトコロニイレテ、ハダヘヲアタム。サレバウヘヲヤスメ、サムサヲヤムルハ、ヒタスラ母ノチカラニアリ。ワビテ、ナクバカリコソ、子ノワザニテハ侍ルヤウニ、我ラガ身ノ、智慧ノ心モサカシカラズ、行ノアシテモタヌコトハ、オサナキ子ヨリモ、ナヲオロカナレドモ、サスガ、アリハテヌ世モ、アヂキナク、ナガキマヨ

ヒモカナシケレバ、タスケ給へト仏ヲカコチテ、南無阿弥陀仏トナフルホカハ、ハゲミエタルカタナシ。
(287a)

② 穢土ヲイデ、浄土ニウマレン事ハ、シカシナガラ、仏ノ御チカラ也。タスケ給へト思テ、名号ヲトナフルノミゾ、
オノガハゲム所ナル。(287a)

③ 極悪ノ機ノ、タスケ給へト思テ、南無阿弥陀仏ト申スハ、機モツタナク、心モオロカニ、行モイヤシケレドモ、
コレヲワヅカニ、エヲモトメ、ツリヲフクムホドノナカダチトシテ、若生者不取正覺ト、チカヒ給フ本願ニス
ガリナバ、サダメテ往生セン事ヲ、魚ノイノチヲ、ツリニマカセタルニナズラヘテミム。カカルヲ他力ニ乗ジテ、
往生ストハナラフ也。サレバ、コノ名号ノツリヲノミヌルコソ返々タノモシクオボユレ。(290c)

④ 詮ズルトコロ南無阿弥陀仏トナフルハ、タスケ給へ阿弥陀ホトケトイフ義ナレバ、シバシバ念ズルハ返ス返ス
他力ヲカコツニテコソアレ。(298a)

『父子相迎』

②⑤ タダ身ノツタナキニツケテモ、イトドココロヲカタブケテ、願ヲアフグ。南無阿弥陀仏カナラズタスケ給へ。
(310c)

②⑥ サラニ思ハヌヲダニシタフハオヤノ慈悲ナレバ、マシテイササカモタスケ給ヘトネンジキコエン子ヲスツルミチ
アリナンヤ。(311a)

『西要鈔』には「タスケタマヘ」の表現は無し

結 論

結論

ここまで、「タスケタマヘ」の語に関する諸問題について各章で論じてきた。結論の冒頭にあたり、各章で論じた内容を以下にまとめておきたい。

第一章では「タスケタマヘ」及び「タノム」について、これらの語の解釈をめぐるいくつかの論争について考察した。それらの論争は「タノム」「タスケタマヘ」の語を祈願請求の義とするのか、信順の義とするのかというところに争点があることは既に知られているが、三大法論の一つとして数えられる三業惑乱でさえ、その関係典籍は未だ十分な翻刻研究もなされていない状態であったことから、まずは論争の発端の書である『帰命弁』の本文に即して、「弥陀ヲタノム」とは「三信即一ノ欲生ノ一心開發ヲアラハシタマフスガタ」であるとするとする願生帰命説、そして開發の一念に「三業ニ亘リタスケタマヘトタノム」とする三業帰命説の主張を窺った。従来三業惑乱について検討される際、新義派は『帰命弁』、古義派は『金剛鉀』が取り上げられ、その内容が対比されることで、新義派と古義派との対立は最終的に古義派が正義であるとして決着をみたことが示されてきた。しかし、三業惑乱では、『帰命弁』に対して次々と論難書が著されたことで議論が激化していった事実があることから、本論文では『帰命弁』に対する論難書の嘴

矢である宝巖師の『興復記』を取り上げて、『帰命弁』と『金剛鉚』と共にその内容を窺った。そしてその『興復記』では、『帰命弁』の所説に対して痛烈な批判が加えられていたものの、そこには信を意業に配するという理解が示されており、『帰命弁』を批判する書とはいってもそこに示された内容もまた教義上問題のあるものであった。つまり、新義派對古義派という関係は、すぐさま、『帰命弁』對「論難書」＝「異義」對「正義」、という構図となるものではないことが分かる。このように、『帰命弁』を發端とする三業惑乱における「タスケタマヘ」の解釈をめぐる議論は、その論難書の嚆矢においてもすでに複雑な状況を呈しているのである。しかし、三業惑乱での議論を大枠でとらえれば、「タスケタマヘ」及び「タノム」の語が願生（欲生）・帰命・三業帰命という請求の義であるのか、または信樂をあらわすものであるのかを争うものであった。

そしてまた、「タスケタマヘ」を信順の義であると主張して異安心に問われた大谷派の占部觀順師の調理事件、あるいは蓮如の「タスケタマヘ」を「衆生の祈願・哀願の心」であるとした松山智光氏と村上速水氏との議論等、「タスケタマヘ」の解釈をめぐる論争は三業惑乱以降も断続的になされていることを確認し、その内容を考察した。これらの諸論争においてもやはりその争点は、「タスケタマヘ」を祈願請求とするのか信順とするのかというところにあった。

また、三業惑乱をはじめとする諸論争において、「タスケタマヘ」及び「タノム」と「願生心」との関

係が問題となっていたことから、真宗における願生心の位置付けを検討し、真宗における願生心とは浄土からのほたらきかけを領納したところである「信」にめぐまれていく願生心であり、そのような願生心は信に先立つものでもなければ、衆生からの祈願請求の思いに基づくものでもないということを確認した。

第二章では三業惑乱あるいはそれ以降、「タスケタマヘ」及び「タノム」が信順の義であるということを知られる義門師を中心に論じていった。義門師の登場以前には、「タスケタマヘ」及び「タノム」が信順の義であることを論証するにあたり、古典・古歌への依拠や、五音相通の曖昧な理解のままの援用等、かなり問題を含んだ主張がなされていた様子を考察した。そして、義門師により、とりわけ言葉の活用という視点に立つて精緻な論究がなされたのであるが、その後、そのような手法がすぐさま継承・展開されていくことはなかったことを指摘した。義門師亡き後しばらくして、義門師の成果を讃え、その手法を継承すべきことを訴える研究者が現れ、再び国語という視点を重んじて聖教を解釈していく手法に光が当てられたのだが、しかしそこで「タスケタマヘ」について提示された文選読みという解釈もまた首肯し難いものであった。それはまた、特定の語法や文法という視点のみでは言葉を解釈していくことに限界があることを提示するものでもあった。これにより、「文」と「義」との関係、あるいは聖教を解釈するとはそもそもどのような営みであるのかを再考した。また本章では先哲の主張にみられる問題点についていくつか

指摘したが、そもそも「タスケタマヘ」の解釈について諸先哲が国語という視点を持ちながらも、やや無理を通そうとするような論がいくつも提示されてきた背景には、やはり三業惑乱の影響があったことを論じた。すなわち、義門師が国語の知識の重要性を強調したことも、聖教に述べられた正義を明らかにする、あるいはその正義を護らんとするところに動機があったように、「タスケタマヘ」や「タノム」の解釈をめぐって教団が二分し、落命する者まで現れたという三業惑乱の経験から、諸先哲においてもこれらの語が祈願請求の義ではないことを何としても論証しようという、強い護法意識がそこにあつたといえるのである。そして本章では、従来の説では特定の語法や文法のみで「タスケタマヘ」を解釈していいとしたものが多かったという反省から、特定の言葉を解釈する際には、その言葉が置かれている文脈、そしてそもそもその言葉を用いた人物の表現上の特徴というところまで考慮しなければならないことを指摘した。つまり、まずは蓮如の表現の特徴を知ることが必要不可欠であり、特に「タスケタマヘ」という言葉は他派で用いられていたものを蓮如が転用したとされるものであることから、他で使用される表現を自宗に取り込んでいった蓮如のその表現態度の源泉はどこにあるのかを探ることがまず重要な課題となった。「タスケタマヘ」の国語的視点からの解釈を通して、次章に向けてこのような課題を提示したのが第二章であった。

第三章では第二章において示された先の課題を受け、それでは蓮如の表現の特徴とはいかなるものであ

るのかを検討した。そして、その特徴をより明らかにするために、親鸞の表現と比較しながら、仮名遣い・文体・用語等について先行研究に手掛かりを求めつつその特徴を考察した。親鸞と蓮如の表現とは、細部では両者の表現に個別の特徴が認められながらも、受け手への配慮、仏の本願のはたらきへの意識という点においてその表現の大枠は多分に一致するものであった。とりわけ蓮如は「御文章」という媒体の機能上、読み手ではなくその聞き手を最も意識した文体を用いていた。すなわち、重要事項の繰り返し等といった会話文的表現を用い、またそこに「俗語俗諺」を盛んに交えることで聞き手の立場に近づいたのである。つまり、「御文章」を通して傍らで語りかけるがごとくの蓮如というものがそこにあったといえる。

一方で、親鸞の消息等は「御文章」とは機能が異なり、受信者がその文章を直接読むところに目的があったことから、「御文章」における「語る蓮如」というような会話的・俗的な表現ではなく、伝えるべきこと、説くべきことを消息として真摯にそこに書き付けたものであり、しかしそこには受信者の知識に合わせて用語や表記を変化させるといった配慮がなされていたのである。用法は違えど、蓮如も親鸞もその表現上には、自らの表現の受け手への相応の配慮がなされていたといえる。つまり、蓮如が真宗の教義を平易な言葉で表現したという評があるからといって、そこで親鸞と蓮如との表現について、宗祖親鸞は「難」、中興の祖蓮如は「易」というような単純な構図で捉えることはできないということを指摘した。そして、蓮如が「タスケタマヘ」や「機法一体」について、鎮西派や西山派で既に用いられていた用語を真宗の用

語として転用していったこのような態度は、「御文章」に会話文的表現を用い、そこに俗語俗諺といった当時人口に膾炙していた用語を取り入れていった一連の表現態度に共通するものであることを指摘した。つまり、蓮如によつて「タスケタマヘ」の語が自宗に転用されていったことも、多くの人々の耳目に触れている表現を積極的に取り入れていくという蓮如のその表現態度に帰因するものであるといえる。ただし、蓮如は「タスケタマヘ」という表現を最初から積極的に自宗に取り入れていったわけではなく、むしろ当初は「タスケタマヘトハオモフベカラズ」と述べており、蓮如の「タスケタマヘ」の使用についてその使用背景をより深く考察し、そして「タスケタマヘ」をどのような文脈に置くことによつて真宗の用語として意味づけていったのかを検討することを次章の課題とした。

第四章ではまず、蓮如が「タスケタマヘ」を用いた動機として、鎮西派一条流の証賢著『三部仮名鈔』の存在があったことを確認した。すなわち一条流は鎮西派の六派分裂後の最大勢力であり、また「タスケタマヘ」が多用される『三部仮名鈔』により、その教線を北陸にまで拡大させていた。その一条流と浅からぬ関係にあったのが蓮如であり、次女見玉尼の往生に関して記された「御文章」等には直接一条流の名が見出され、蓮如の一条流に対する強い意識が窺われた。そして、蓮如の教線に先んじて一条流の教えが広まっていた近江から北陸というルートをたどった蓮如は、当初「タスケタマヘ」を否定的に用いながらも、後にはこれを肯定的に用いるようになるのであるが、それはただ否定から肯定へという使用法の転換

のみではなく、『三部仮名鈔』では「タスケタマヘ」と称名とが組み合わせて用いられることに對して、蓮如は信心を表す「タノム」の語と「タスケタマヘ」の語とを一連の文章中で組み合わせることで「タスケタマヘ」の肯定的使用へと転じていった。そして、『三部仮名鈔』と「御文章」とにおける「タスケタマヘ」の使用法の差異は、蓮如と証賢との教義理解の相違に根ざしたものであるため、両者の教義理解についてそれぞれの六字釈を中心に考察し、称名を自らが救いを請い求める「タスケタマヘ阿弥陀仏」の義であると解釈する証賢と、すでに仏が發願して衆生に名号をふり向けておられることに對して仰せのままにお助け下さいという「タスケタマヘ」であるとする蓮如との教義理解の相違を明らかにした。また、蓮如における「タスケタマヘ」の使用法の変遷を時系列で考察していくことで、「タスケタマヘ」の肯定的使用は、「タスケタマヘ」という形ではなく「タスケマシマセ」というような、「タスケタマヘ」の類似表現よりはじまり、そこでは既に「タスケタマヘ」と信心に関する語とを組み合わせるといふ形が成立していることを指摘した。そして、蓮如のこのような「タスケタマヘ」の使用法の変遷を時系列で追い、その使用法の特徴から、転用期・試行期・確立期という三期に分類した上で、それら三つの時期における表現の特徴から、年紀未詳の「御文章」についてある程度の年紀の推定ができるのではないかという試論を提示した。もつともこの年紀未詳の「御文章」の推定に「タスケタマヘ」の表現の変遷が判断材料となるということは、蓮如の「タスケタマヘ」の使用背景と直接的に関連するものではなく、年代別に「タスケタ

マヘ」の形を考察していったことで見出された副産物的成果ではあるのだが、筆者としては興味深い知見が得られたように思っている。また最後には、上来の考察が、本来「聞きもの」である「御文章」を「読み物」のごとく扱った考察法であることに鑑み、「御文章」の「聞きもの」という性質を考慮に入れて「タスケタマヘ」に関する解釈の問題を検討し、講を中心とする法談・談合等が大きな役割を果たしたであろうことを指摘した。

さて、ここまで各章の内容をみてきたが、返す返すも「タスケタマヘ」とは興味深い言葉であることを痛感させられる。蓮如の伝道の中核を担い、大変な求心力をもつて多くの人々を惹きつけたかと思えば、後に致命的な誤解の対象となり、教団史上最大の法論を惹起したのである。この「タスケタマヘ」という語が真宗教団・教学史上にもたらした影響は計り知れないものがあるといえる。現在、例えば安心論題では、「タスケタマヘ」というと許諾義として明確に説明され、これは三業惑乱という出来事を思えば、「タスケタマヘ」の語に対してさまざま適切な解釈が用意されていることは真宗の安心の上からも非常に重要なことであるといえる。しかしまた、本論文でみてきたように、蓮如の用いた「タスケタマヘ」とは、国語的視点からなされたものだけでも実に多くの解釈法が提示され、またこの語が鎮西義から転用されたものであるという背景、そして否定から肯定へという使用法の変遷等、「タスケタマヘ」が多くの論点を抱えた語であることもまた事実である。あるいは、許諾義ということでは解釈が落ち着いたとしても、「御文

章」本来の「聞きもの」としての性質を考慮に入れて「タスケタマヘ」の語について検討することが必要であることは、第四章で論じた通りである。

蓮如の著した「御文章」とは、しばしば「真宗の教義が平易な表現で説き示されている」というように評価されるわけであるが、「平易な表現で説き示されている」ということは、言い換えれば、当時の言葉として理解されやすい、あるいは受容されやすい言葉を用いて表現されているということでもある。そこで、当時鎮西派等によって既に多くの人々の知るところであった「タスケタマヘ」の語を、自宗の表現として組み入れていったことは、やはり、時流に乗ったという側面があることも否定できない。このように「御文章」における「タスケタマヘ」という言葉は、その時代性というものを多分に反映したものであるといえるのである。そして第二章で指摘したように、「タスケタマヘ」の「タマヘ」の語の用法は時代と共に変化しており、そのまま「タスケタマヘ」の語を現代語の例文中に用いて許諾義の説明をしてしまうと問題が生じてくるのであり、また「タノム」の語についても、江戸後期では「タノム」の語に依頼の義が強くなったことで、その語感から、願生帰命説のように「タノム」の語を祈願請求の義と結びつけて解釈する余地が生じてしまったといえる。蓮如が「タスケタマヘ」に「タノム」の語を組み合わせることで「タスケタマヘ」を「信」に親しい語とし、鎮西派の「タスケタマヘ」と区別していったわけであるが、しかしまた、今述べたように「タノム」の語の語義の変遷の中で、この語に依頼の義が生じ、蓮如が「タ

スケタマへ」に「タノム」を付した効力とでも言うべきものがやがて薄れてしまったといえる。このように、「タノム」「タスケタマへ」というこれらの表現は、その使用の背景にある「対鎮西」という意識や、とりわけ語義の変遷といった時代の影響、すなわち言葉の時代性というものにことさら注意して解釈していかねばならない表現なのである。蓮如在世時、「タスケタマへ」によつて多くの人々が教化されたことは事実であるが、現代を生きる人々がこの言葉を受け取るとき、この言葉の時代性には十分注意しなければならぬのである。

このように、「タスケタマへ」の「時代の言葉」という性質を考えると、「タスケタマへ」とは、少しおかしい表現でいえば、「一筋縄ではない言葉」であるといえる。蓮如在世当時は、「タスケタマへ」に「タノム」をあてがうことで真宗の用語として成立していたのが、「タマへ」は語義が変遷し、「タノム」もまた現在は依頼の義が強い。そして、当時においてすらこの「タスケタマへ」を一度聞いたぐらいでは誤解した者もいたであろうこと、そしてそれらの人々のセイフティーネットとなっていたものが講における法談や談合であつたことを考えると、現在、この「一筋縄ではない言葉」が、説教の締めとして用いられている現状には、少し疑問を感じるものである。すなわち、現在「肝要は拝読の『御文章』で」として説教が締めくくられる場合が多いが、そこで例えば「末代无智章」を拝読すると、「仏タスケタマへ」という語が説教の終わりに際して聴衆の耳に飛び込んでいくのである。蓮如在世時でさえ、法談の後

に談合があつてこそ「タスケタマヘ」が正しく理解されるための助けになつていたのが、現在は当時の談合にあたるものが積極的に行われているとはいひがたい状況である。そのような中で、この「タスケタマヘ」という言葉を説教の最後に聴衆に振り向けて終わる場面を目にすると、筆者はやや違和感を覚えるということを最後に述べておく。

さて、本研究で取り上げた「タスケタマヘ」という語については、ある意味はじめから結論は出ていた。それは繰り返し述べてきたように、「タスケタマヘ」とは祈願請求ではなく許諾信順の義であるということである。しかし、今私たちが聞く「タスケタマヘ」と、蓮如が用いた「タスケタマヘ」との間には大きな時間的隔たりがあり、そこには多くの論点が存在していたことから、それらを「タスケタマヘ」の総合的研究」と題して論じたものが本論文であつた。そもそも真宗学とは、「ただ念仏のみぞまこと」という答えを持ちながら、そしてそれを仰ぎながら展開されているように思う。本論文もまた、蓮如が在世時に用いた「タスケタマヘ」と現在私たちが「御文章」において見聞する「タスケタマヘ」とが、許諾信順という答えでしつかりと繋がれていくことを期したものであつた。

蓮如関連略年表

蓮如関連略年表

年号	西暦	年齢	事項
応永二二	一四一五	一	東山大谷において誕生
応永二六	一四一九	五	隆堯が『三部仮名抄』を開版
永享三	一四三一	一七	青蓮院において得度
嘉吉元	一四四一	二七	このころ如了と結婚
嘉吉二	一四四二	二八	長男順如が誕生
宝徳元	一四四九	三五	北陸から東国を巡る
康正元	一四五五	四一	妻如了示寂
長禄元	一四五七	四三	父存如が示寂、第八代宗主となる
寛正元	一四六〇	四六	『正信偈大意』を著す

寛正二	一四六一	四七	「御筆始めの御文」を書く
寛正六	一四六五	五一	比叡山の衆徒が本願寺を襲う（寛正の法難）
応仁元	一四六七	五三	応仁の乱が起こる
応仁二	一四六八	五四	実如に讓状を書く　吉野方面に趣く
文明元	一四六九	五五	大津に顕正寺を建立
文明二	一四七〇	五六	妻蓮祐示寂
文明三	一四七一	五七	北陸へ趣き、吉崎坊舎を建立
文明五	一四七三	五九	「正信偈和讃」を開版
文明六	一四七四	六〇	吉崎坊舎焼失
文明七	一四七五	六一	富樫政親と対立　吉崎退去、河内出口へ趣く
文明九	一四七七	六三	応仁の乱が終わる。これまでに清浄華院焼失
文明一〇	一四七八	六四	出口より山科へ趣く　妻如勝示寂
文明一一	一四七九	六五	山科本願寺建立
文明一二	一四八一	六七	仏光寺経豪が帰参
文明一五	一四八三	六九	長男順如示寂　『有馬紀行』を著す

文明一八	一四八六	七二	『紀伊紀行』を著す
長享元	一四八七	七三	加賀で一向一揆が蜂起（長享の一揆）
長享二	一四八八	七四	一向一揆が富樫政親を攻め滅ぼす
延徳二	一四九〇	七六	再び実如に讓状を書く
明応五	一四九六	八二	石山坊舎の建立
明応六	一四九七	八三	石山坊舎へ移る
明応八	一四九九	八五	山科に戻り示寂

参考文献

参考講録

- 道隱（二七四一～一八一三） 『御文明灯鈔』 『真宗叢書』卷十
柔遠（二七四二～一七九八） 『宝章訓函』 内田了讓刊（二八八三）
深励（二七四九～一八一七） 『御文講義』 『真宗全書』卷四九
宣明（二七五〇～一八二一） 『御文要義』 『真宗全書』卷四九
義門（二七八六～一八四三） 『末代無智御文和語説』 『真宗全書』卷五七
善讓（一八〇六～一八八六） 『真宗安心論題明光録』 『真宗叢書』卷一
円月（一八一八～一九〇二） 『宝章論題』 『真宗叢書』卷一

参考文献

稲葉昌丸

『蓮如上人言行録』

法藏館〔一九四〇〕

『蓮如上人行実』

法藏館〔一九四八〕

『蓮如上人遺文』

法藏館〔一九四八〕

稻城選恵

『親鸞聖人と蓮如上人』

教育新潮社〔一九八九〕

井上哲雄

『真宗本派学僧逸伝』

永田文昌堂〔一九七九〕

瓜生津隆雄

『真宗典籍の研究・語学と義学』

永田文昌堂〔一九九二〕

『続真宗典籍の研究・語学と義学』

永田文昌堂〔一九九二〕

大原性実

『真宗教学史研究・願生論の展開』

永田文昌堂〔一九五二〕

梯実円・名畑崇・峰岸純夫監修

『蓮如大系』

法藏館〔一九九六〕

笠原一男

『蓮如』

講談社〔一九九六〕

笠原一男／井上鋭夫

『蓮如・一向一揆』

吉川弘文堂〔一九七二〕

勸学寮編

『新編安心論題綱要』

本願寺出版社「二〇〇二」

木村武夫

『蓮如上人の教学と歴史』

東方出版「一九八四」

金龍静

『蓮如』

吉川弘文館「一九九七」

雲山龍珠著／井上哲雄編

『真宗論題叢書 六』

興教書院「一九三三」

桑原浄昭

『領解文の味わい』

永田文昌堂「二〇〇四」

光蓮寺仏教研究会編

『蓮師教学研究』

探求社「一九九一」

小林芳規

『平安鎌倉時代に於ける漢籍訓読の国語史的研究』

東京大学出版会「一九六七」

『平安時代の仏書に基づく漢文訓読史の研究・叙述の方法』

汲古書院「二〇一一」

『平安時代の仏書に基づく漢文訓読史の研究・初期訓読語体系』

汲古書院「二〇一一」

『平安時代の仏書に基づく漢文訓読史の研究・中期訓読語体系』

汲古書院「二〇一一」

佐々木勇

『平安鎌倉時代における日本漢音の研究』

汲古書院「二〇〇九」

『専修寺蔵〈選択本願念仏集〉延書 影印・翻刻と総索引』

笠間書院「二〇一一」

重見一行

『教行信証の研究』

法蔵館「一九八七」

寿岳章子 『室町時代語の表現』

清文堂〔一九八三〕

浄土真宗教学研究所・本願寺史料研究所共編

『講座蓮如』

平凡社〔一九九六〕

浄土真宗教学研究所編

『蓮如上人研究』

思文閣〔一九九八〕

新日本古典文学大系刊行会編

『新日本古典文学大系』卷十七

岩波書店〔一九九七〕

真宗史料刊行会編

『大系真宗史料 文書記録編六 蓮如御文』

法藏館〔二〇〇八〕

杉岡孝紀

『親鸞の解釈と方法』

法藏館〔二〇一一〕

杉紫朗

『西鎮教義概論』

百華園〔一九二四〕

『御文章講話』

興教書院〔一九三三〕

玉山成元

『中世浄土宗教団史の研究』

山喜房仏書林〔一九八〇〕

千葉乗隆

『蓮如上人ものがたり』

本願寺出版社〔一九九八〕

築島裕

『平安時代の漢文訓読語につきての研究』

東京大学出版会〔一九六三〕

『平安時代語新論』

東京大学出版会刊〔一九七八〕

同朋大学仏教学会編

『蓮如上人の研究』

文光堂書店〔一九七一〕

徳永大信

『蓮如上人の総合的研究』

永田文昌堂〔一九九七〕

禿氏祐祥

『蓮如上人法語集』

龍谷大学出版部〔一九二四〕

『蓮如上人法語選釈』

真宗学研究所〔一九二五〕

『蓮如上人集』

法藏館〔一九三七〕

内藤知康

『安心論題を学ぶ』

本願寺出版社〔二〇〇四〕

丹羽文雄

『蓮如』

中央公論社〔一九八二〕

林智康

『蓮如教学の研究』

永田文昌堂〔一九九八〕

原口針水

『タノムタスケタマへ考』

顕道書院〔一八九二〕

源了円

『浄土仏教の思想⑫』

講談社〔一九九三〕

福間光超他

『蓮如 日本名僧論集』

吉川弘文館〔一九八三〕

古田武彦

『親鸞思想・その史料批判・』

富山房〔一九七八〕

三木幸信

『義門の研究』

風間書房〔一九六三〕

満井秀城 『蓮如教学の思想史』

法蔵館〔一九九六〕

村上速水 『親鸞教義の研究』

永田文昌堂〔一九六八〕

龍谷大学編 『蓮如上人研究』

龍谷大学出版部〔一九四八〕

蓮如研究会編 『新蓮如への誤解』

永田文昌堂〔一九九七〕

蓮如上人研究会 『蓮如上人研究』

思文閣〔一九九八〕

山折哲雄／大村英昭

『蓮如・転換期の宗教者』

小学館〔一九九七〕

参考論文

青木忠夫

「戦国期本願寺報恩講の『改悔』に関する一考察」

『蓮如大系』巻六「一九九六」

赤松俊秀

「蓮如上人とその時代」

『龍谷教学』第八号「一九七三」

浅井成海

「たすけたまへ」の考察

『蓮如上人と絵伝』「一九九三」

「蓮如教学における〈たすけたまへとたのむ〉の思想背景——一条流『三部仮名鈔を中心として』

——」

『中西智海先生還暦記念論集』「一九九四」

「へたすけたまへとたのむ」についての真意とその思想背景」

『蓮如上人研究 教義篇Ⅰ』

「一九九八」

安藤光慈

「親鸞の和讃中の『しむ』の用法に関する問題（１）」

『印度学仏教学研究』第四一巻第二

号

「一九九三」

「親鸞の和讃中の『しむ』の用法に関する問題（２）」

『印度学仏教学研究』第四二巻第二

号

「一九九四」

「親鸞の和讃中の『しむ』の用法に関する問題（３）」

『印度学仏教学研究』第四三巻第二

号

「一九九五」

「親鸞の和讃中の『しむ』の用法に関する問題（４）―自然法爾法語の解釈―」

『印度学仏教学研究』第四七卷第一号「一九九八」

稲城選恵
「たすけたまえとたのむ」

『蓮師教学研究』二号「一九九二」

「蓮如教学の中心問題」

『蓮師教学研究』三号「一九九三」

「蓮如教学の本流」

『龍谷教学』第三十四号「一九九九」

井上見淳
「へたすけたまへと申す」考

『龍谷大学論集』第四八〇号「二〇一二」

榎克明
「再帰的助動詞『シム』・シンラン研究のついで」

『語文』一七号「一九五六」

大原性実
「御文章と異義」

『真宗研究』第二十二号「一九二九」

小野恭靖
「三部仮名抄の古筆切について―伝向阿筆〈三部仮名抄切〉と住蓮筆〈星切〉をめぐって―」

『大坂教育大学紀要』第一部四四・一「一九五五」

梯実円
「へタスケタマへトタノム」について

『龍谷教学』第三一号「一九九六」

梯俊夫
「御文のへタスケタマへ」について

『顕真学報』第二十六号「一九三九」

片岡了
「中世における『シム』の一用法」

『大谷学報』四四・四「一九六八」

「御文の文体」

『大谷学報』七二・二「一九九三」

「蓮如上人〈御文〉の文章・文章史の観点から」

『大谷学報』四八・四「一九六九」

金子彰

「鎌倉時代の仏教者の語彙について、法然と親鸞の仮名書状に見られる和文語と漢文訓読語」

『東京女子大学比較文化研究所紀要』五九号「一九九八」

「親鸞遺文の左注について、その形式と字訓の性格」

『小林芳規博士喜寿記念国語学論集』

「二〇〇八」

来田隆

「『三帖和讃』のシムについて」

『鎌倉時代語研究』一四号「一九九三」

桐溪順忍

「真宗学に関する雑録」

『宗学院論輯』第二七号「一九七六」

久我信

「御文の研究、タノムという意味について」

『親鸞教学』二三「一九七三」

玄武誓鑑

「素養時代の蓮如」

『六条学報』第三五号「一九九八」

小林芳規

「鎌倉時代語史料としての草稿本教行信証古点」

『東洋大学大学院紀要』第二集「一九六五」

「訓読法の変遷、平安時代の妙法蓮華経の古点本を例として」

『漢文教育の異論と指導』

「一九七二」

佐々木勇

「親鸞筆『教行信証』の漢音、出現箇所と加點理由」

『広島大学学校教育学部紀要』第Ⅱ

部第一九卷

「一九九七」

「親鸞遺文における〈オハ〉等の仮名遣い開始時期と異例について、漢文の訓点における実態調査とその位置づけ」

『国文学攷』二〇九号「二〇一一」

佐々木求己「御文章開版考」

『真宗研究』第九号「一九六四」

佐々木芳雄「蓮如上人に就て」

『法蔵 一月号』「一九三四」

重見一行「親鸞の和讃における『シム』の用法」

『国語国文』四六号「一九七七」

隅倉浩信「蓮如教学への視座へたすけたまへとのむ」を中心として」

『蓮如上人の総合的研究』

「一九九七」

武邑尚邦「真宗教学と時代背景・蓮如上人の場合」

『龍谷教学』第一九号「一九八三」

中井玄道「三業惑乱の大観」

『龍谷大学論叢』第二六三号「一九二五」

中川浩文「三帖和讃における『シム』の用法」

『女子大國文』三号「一九六五」

畑辺初代「占部観順異安心調理事件」

『大谷大学大学院研究紀要』第五号「一九八八」

服部之聡「蓮如」

『日本仏教の創健者』「一九四九」

福永静哉「蓮如上人の仮名づかい」

『蓮如上人研究 教義篇Ⅱ』「一九九八」

普賢晃寿「蓮如上人の六字釈とその成立背景」

『龍大論集』第四二八号「一九八六」

藤原徳悠「蓮師の『御文』における敬語の接頭語〈御〉について」

『蓮如上人研究 教義篇Ⅱ』

「一九九八」

藤原正己「〈語る〉蓮如と〈語られた〉蓮如・戦国期真宗信仰のコスモロジー」

『講座蓮如』

「一九九六」

牧野信之助 「吉崎時代の蓮如」

『歴史と地理』二・四「一九一八」

松山智光 「御文章批判（上）」

『高田学報』第四一号「一九五七」

「御文章批判（中）」

『高田学報』第四二号「一九五八」

「蓮如の信仰・後生たすけたまへとたのむ考」

『真宗研究』第四号「一九五九」

村上速水 「松山氏の〈蓮如の信仰〉批判」

『真宗研究』第四号「一九五九」

和気良晴 「蓮如教学と『三部仮名鈔』」

『龍谷教学』第三三三号「一九九八」

山上正尊 「実悟兼俊筆『聖教目録聞書』解説」

『真宗学報』第二号「一九二六」

吉沢義則 「親鸞上人の写語法」

『龍谷大学論叢』第三号「一九二二」

「教行信証の訓点は坂東語か」

『龍谷大学論叢』第四号「一九二三」