

三業帰命説の伝統に関する一考察

——「たすけたまへ」の発語と「改悔」——

井 上 見 淳

序

蓮如（一四一五—一四九九）は、浄土宗に由来する「たすけたまへ」という言葉について、当初、明らかに否定的に扱っていたが、その後、一転して導入に踏み切ると「御文章」で多用した。それに際しては多くの研究者が一樣に、蓮如による用法上の換骨奪胎が見られると指摘するが、その具体的内容とは、「たすけたまへ」を「たのむ」と組み合わせ、また「南無阿弥陀仏（称名）」とは切り離して用いたという点であり、そこにおいて輸入元である浄土宗の用例との峻別をはかったとするのである。しかしながら、この「たすけたまへ」はおよそ三百年を経た江戸時代に「三業惑乱」という形で大きな問題を惹起した。すなわち三業派といわれた諸師は、阿弥陀如来に向い（身業）、「たすけたまへ」と願生し（意業）、口にもそれを発語（口業）することが、蓮如のいう「たすけたまへ」とたのむ」すがたに他ならないと述べ、特にその発語の根拠については、蓮如の「御文章」に散見される「たすけたまへと申す」という表現がそれだと主張し、自説を蓮如以来の伝統説と位置づけたのである。これを三業帰命説というが、発語するか否かを含めて「たすけたまへ」の理解については、「たのむ」の理解と共に、論争における

一つの大きな論点となっており、あい対する非三業派諸師との間で繰り返し論争されている。

そこで前々考^①では真宗教学史上にみられるその「申す」をめぐる議論を整理することでいくつかの問題点を抽出した。そして前考^②では教理史的にみて、「たすけたまへ」という和語と日本浄土教とが重なっていく始点を求め、『往生要集』に萌芽ともいふべき表現のあることを指摘しつつ、特に鎮西・西山・真宗（親鸞・覚如・存覚）の浄土三派の資料を調べた。結果、従来法然を始点とみる説が多数みられるが、そこには資料的な問題があり、確実な始点と言いつづけるのは、諸状況から浄土宗鎮西派の派祖、聖光房弁長（一一六二—一二三八）ではないかとした。そして、蓮如の輸入に至る前に「たすけたまへ」と発語する儀礼が存在したのかという点については、すでに弁長の時点から脈々と続くものであることを指摘した。

では、真宗において「たすけたまへ」という言葉がどのような過程を経ながら、発語すべき言葉として明確に捉えられ、三業惑乱へと向かっていったのだろうか。このことは、蓮如が「御文章」によって爆発的な教線拡大に成功したその裏側にある、いわば他宗から表現を輸入したが故に生じた副作用の部分を確認していくことになる。宗学が形成されていくこの段階を明らかにすることこそ、筆者の最大の関心事であり、本論の課題もそこにある。

一、儀礼としての「たすけたまへ」

さてこの課題に対する上で切り口としたいのは、およそ次の二点である。まず一点目は、三業派諸師にとって三業帰命説こそ「御代々相承の定説」（功存『願生帰命弁』）、「相承の正義」（玄仗『弾妄釈疑篇』）であるという確信が、最後まで彼らの脳裏を去っていないという、この点である。すなわち彼らの最大の根拠は蓮如の「たすけたまへと申す」という文献上の表現にあるわけだが、これのみでは彼らのいう「相承」の根拠にはならない。彼らにと

つては、それが発語という形態で受け継がれてきたという「伝統」がまた大きな根拠となっているのであり、こうした彼らの言葉は、単に論争の成り行き上発せられた強弁とも思えないのである。そもそも三業帰命説が、功存一人が引き起こした突然変異ではなく、すでに古くから存在した思想であることは多くの学者が指摘している。ならば「たすけたまへ」と発語する儀礼に関しても当然、伝統されていたはずなのであり、その部分を抽出する必要があるのである。

そして、二点目として注目したいのは、この問題について触れた資料を渉獵していく中で、しばしば目にする以下のような記述である。

功存（一七二〇—一七九六）『願生帰命弁』

また問うていわく、僧侶の唱導の語に、一期に一たびたのみたてまつるとき往生決定と疑なく信ぜよという人あり。古人の書にも処々みえたり。しかるに近來異解者流この言を憎むこと毒のごとく怨のごとくする者あり。この言、実に失あることにや。

答えていわく、この言を嫌う者は、心中一痼疾ありと知るべし。まず物を正さんと欲せば、その所対の言をよくあきらむべし。この「一期に一たびたのみたてまつる時」等とは、古来よりいうことにて、さらにあやしむべきにあらず。…中略…このゆえに、相承の正義にそむく言にはあらず。…中略…その詮ずるところは、往生決定の相を示すとて、一期に一たびたのみたてまつるとき、往生治定なれば、そのうえは報恩の称名せよとすむるなり。

月筌（一六七一一一七二九）『華藏閣八條問答』

問。我宗に勧めたまふ安心と申事は、いかやうに心得候てよろしく候べきや。正義の趣うけたまはりたく候

答曰。日頃聴聞せられたるとほり、何のかはりたる事も候はず。一期に一度如来に向ひ奉て、御助候へと頼み申せば、必ず如来の御助にあずかり候て、其一念の時より撰取の心光におさめとられまゐらせて、往生浄土の人数一分に定玉はり。…中略…何時此身の命は終り候とも、順次は決定往生をとげ奉ること、露ちりほども疑ふ心なく喜び奉るを、正しく一流相伝の安心と云なり。（『真宗全書』第六二巻、一頁）

峻諦（一六六四—一七二一）『北窓偶談』

それ一念帰命の信心はまつたく迷情のはたらきにあらず、ことごとく仏智のもよほしなり。なれば無始已来輪転六道のまよひのきるべき自節到来せしめ、慶喜の一念を口業にあらはして阿弥陀如来われらが今度の一大事の後生たすけたまへとたのむをさして一念発起正定之聚とあふぎて、そのちの称名はかみ一生をつくししも一念にいたるまでも仏恩報謝とおもふべきなり。…中略…またたのましむると号して他宗の羯磨の儀式のごとく鐘鼓をひびかせ法事をとりおこなふことあるべからず。ただ仏前に誘引して安心のおもむきをいひきかしめ、阿弥陀如来われらが今度の後生御たすけ候へとたのましむべし。

これらはいずれも「たすけたまへ（御助け候へ）」とたのむのを、信心の開け発る初起一念に限っており、つまりそれを一生に一度とする点に共通性がある。また『願生帰命弁』『華藏閣八條問答』の引用部分からは明確ではないが、これらは、前後の文脈や著者の思想傾向からして発語の意を含むと考えられる。³⁾また『願生帰命弁』と『北窓偶談』はその教義的構造について、初起一念は「たすけたまへ」とたのみ、その後は「南無阿弥陀仏」と報恩の称名を生涯相続するのだと説明している。こうした内容は、三業派諸師の文献に散見され、またここに挙げた峻諦・月筌の二人も三業派の系譜を遡及する中で名前の挙がつてくる人物であるから、いかにも三業帰命説特有の主張のように感じる。しかし驚くべきは、いち早く三業派に厳しい態度で対立した宝厳（生没不詳）でさえ、『帰

命本願訣』の最後に「追加」と記して、次のような一文が加わっているのである。

追加 それ、「たのむ」というと「後生たすけたまえ」というとは別義にあらずといえども、もししいてこれをわかたば、「たのむ」というは初発の一念より最後臨終まで始終に通ずることばなり、「後生たすけたまえ」

というは一念発起のときにかぎり、しるべし。⁽⁴⁾

これらが何を意味しているのであろうかと考える時、彼らの主張に登場する「御助候へと頼み申せば」「阿弥陀如来われらが今度の後生御たすけ候へとたのましむべし」等という言葉は、明らかに「改悔文（領解文）⁽⁵⁾」を想起させる。つまり彼らの主張の根拠として、当時「改悔」乃至「改悔文」を用いた入門式（帰仏式）のようなものがあつたのではないかと推測するのである。

そこで本論では、以上の二点から三業派がまた一つ根拠としている「伝統」について、それを解き明かす鍵が「改悔」にあると仮定し、以下試みに、この「改悔」という真宗独自に誕生した儀礼についてしばらく見ていきたい。その中に三業派の主張の根拠、あるいは源泉となつたものがあるのではないかと考えるのである。

二、「改悔」という儀礼

そもそも「改悔」とは、文字通り「悔い改める」ことであり、真宗の聖教では善導の『観経疏』や『観念法門』⁽⁶⁾に見える言葉であつた。しかし真宗で「改悔」という言葉を用いる場合は、蓮如をルーツとする重要な儀礼を意味する。蓮如自身も当初は単に「悔い改める」という意味として用いていたのであるが、やがて彼は

各々に改悔の心をおこして、わが身のあやまれるところの心中を心底にのこさずして、当寺の御影前において、回心懺悔して、諸人の耳にこれをきかしむるやうに毎日毎夜にかたるべし。（第四帖第八通、『史料集成』⁽⁸⁾二、二

四八頁

とあるように、「改悔」という言葉を用いて、坊主衆や参詣者が悔い改めた、その「心中を心底にのこさず」告白するように促したのである。そしてこの告白内容の適否について宗主である蓮如が判定（後に「改悔批判」と呼ばれる）し、彼らに信心を得させていったのである。これはおそらく、文中にあるように「改悔」という意味が「回心」と理解される時、それは取りも直さず、蓮如が強調した真実信心の獲得を意味するからであろう。そのことは蓮如が

この七箇日報恩講中においては、一人ものこらず信心未定のともがらは、心中をはばからず改悔懺悔の心をおこして、真実信心を獲得すべきものなり。（同前）

と端的に述べていることから明らかであり、やがて「改悔」といえば、この儀礼全体を指すようになった。そして「改悔」はその後、更に展開を繰り返して、現在では「改悔文」という蓮如作とされる定型の文章を、僧侶と門信徒が一斉唱和（改悔出言へ領解出言）するという形態で伝わっている。⁽⁹⁾この一斉唱和の形態へ変化したのは恐らく近世以降であり、更にそれを現行の領解文によつて行い始めたのは、近世中期、明和期以降頃ではないかと思われる。すなわち創始者である蓮如から戦国期までは各人がそれぞれに領解の内容を表現していたと考えられるのである。

ではこの儀礼について、蓮如はどのような理念でもつて、いかなる儀礼の場を展開させたのであろうか。ここでしばらく見ておこうと思う。

蓮如が「改悔」という言葉を用いた「御文章」は、『史料集成』第二巻では管見の限り、帖内・帖外と併せて総計十三通存在する。試みに『史料集成』第二巻「諸文集」所載の通番号を（ ）内に記して年時順に列挙すると、

次のようになる。

- ① (八) ……文明三 (二四七一) 年
- ② (二〇) ……文明三 (二四七二) 年 七月十六日
- ③ (八五) ……文明七 (二四七五) 年 二月二十五日【第三帖第八通】
- ④ (九二) ……文明七 (二四七五) 年 十一月二十一日【第三帖第十一通】
- ⑤ (一一六) ……文明十二 (二四八〇) 年 八月二十六日
- ⑥ (一一九) ……文明十二 (二四八〇) 年 十一月二十一日
- ⑦ (一二〇) ……文明十二 (二四八〇) 年 十一月二十一日
- ⑧ (一二一) ……文明十三 (二四八二) 年
- ⑨ (一二三) ……文明十三 (二四八二) 年 十一月二十四日
- ⑩ (一二四) ……文明十四 (二四八二) 年 十一月二十一日【第四帖第五通】
- ⑪ (一三三) ……文明十七 (二四八五) 年 十一月二十三日【第四帖第八通】
- ⑫ (一三六) ……文明十八 (二四八六) 年 十一月二十六日、
- ⑬ (一四六) ……明応五 (一四九六) 年 十一月二十一日^⑩

このうち「御文章」の日付に注目してみると、①②③⑤⑧以外はすべて報恩講の法要期間中に発付されていることがわかる。そして内容について見てみると、日付のない⑧も含めた④⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬で連如は、「改悔」を報恩講と関連させて説き示しているのであり、そこが興味深い。報恩講とは、言うまでもなく宗祖親鸞の忌日法要である。毎年忌日の六日前から当日までの七昼夜にわたって営まれ、その源泉は、覚如(一二七〇—一三五一)がお

こなつた一二九四（永仁二）年の三十三回忌までさかのぼる。特に蓮如が報恩講を「開山聖人」親鸞の「御正忌」の法要と位置づけて以降、山科・大坂両本願寺を経た戦国期には年間最重要の法要として明確に位置づけられている^⑪。蓮如が報恩講と「改悔」を関連づけたのは、そもそも彼が

これによりてこの一七箇日報恩講中において、他力本願のことわりをねんごろにききひらき、専修一向の念仏の行者にならんにいたりては、まことに今月、聖人の御正日の素意にあひかなふべし。これしかしながら、真実真実、報恩謝徳の御仏事となりぬべきものなり。（御俗姓、『史料集成』二、二二六）

等とあるように、報恩講で信を得ることが「聖人の御正日の素意」にかない、「報恩謝徳の御仏事となりぬ」とし、ばしば述べていたことを、具体的な場として開いたのに違いない。では、次にこれらの書かれた時期に注目してみると、③④の「文明七年」とは、八月に吉崎を退去した年であるので、③は吉崎にて、④はおそらく出口御坊において書かれたものである。この④が報恩講と「改悔」とを関連づけた最初にあたる。また「文明十二年」の⑥以降に報恩講と「改悔」とを関連させた「御文章」がまとまって出されている。この「文明十二年」とは、言うまでもなく、山科にて蓮如永年の悲願であつた本願寺の再建が行われた年であり、⑥⑦の日付はまさしく「御真影」（親鸞真影の木像）を大津近松から動座した日に当たっている。したがって⑥以降は、「改悔」をおこなう場所について、「御影前」という設定が更に追加されているのである。

さて、この「改悔」を声に出して表現するという行為に対して蓮如が込めた理念は、たとえば⑩には次のようにある。

所詮今月報恩講七昼夜のうちにおいて、各々に改悔の心をおこして、わが身のあやまれるところの心中を心底にのこさずして、当寺の御影前において、回心懺悔して、諸人の耳にこれをきかしむるやうに毎日毎夜にかた

るべし。…中略…まことにころあらん人々は、この回心懺悔をききて、げにもとおもひて、おなじく日ごろの悪心をひるがへして善心になりかへる人もあるべし。これぞまことに今月聖人の御忌の本懐にあひかなふべし。、『史料集成』第二巻、二四八頁)

また、『御一代記聞書』(第八十六条⁽¹²⁾)には次のようにある。

蓮如上人仰られ候 物をいへくと 仰られ候 物を申さぬ者は おそろしきと仰られ候 信不信ともに たゝ物をいへと 仰られ候 物を申せは 心底もきこえ 又人にも なをさるゝなり たゝ物を申せと 仰られ候 これらによると、信を得た者も得ていない者も共に領解した「心中」を残さず吐露することによつて、それが適當でない場合はその誤りを正すことが出来るし、適當である場合は他者を導くことになるからであると言われている。つまり蓮如にとつて領解とは、もはや阿弥陀如来と自己との間にのみ成立する所談として、個人の内的所有にとどめ置くものではないのである。むしろ心底を告白して表現することで、他者に聞かせるものとして位置づけていることがわかる。⁽¹³⁾逆に蓮如は不審がありながら心中を包み隠してその場を言い抜けようとすることは、信決定から遠ざかる行為として厳しく批判した(第四帖第八通)し、「仏法談合のとき物を申さぬは、信のなきゆゑなり」(『御一代記聞書』第二〇三条)とまで述べ、徹底した姿勢を貫いたことがわかる。

蓮如は「改悔」を「開山聖人」の忌日法要である報恩講に行うこととし、それも「聖人の御坐所」である本願寺の、御影堂の「御影前」を場として、心中を宗祖親鸞へ言上するというスタイルをとった。そしてその内容を他者へ聞かせつつ、「御開山の御名代」⁽¹⁴⁾である「宗主」が批判を加えて、参詣者が真実信心を得ていく場として設定したのである。これは蓮如が創出した「開山聖人」親鸞を強調した山科本願寺という儀礼空間において、おそらく集大成ともいふべき最高の舞台といえるが、それは「改悔」が「信心正因」を旗印とする開山聖人の宗義において、

信心の獲得というもつとも重要な局面として設定されたからである。つまり、蓮如が「信心決定のひとつも、細々に同行に会合のときは、あひたがひに信心の沙汰あらば、これすなはち真宗繁昌の根元なり」と述べた理念を、絶妙の儀礼空間を創出することで具現化したものこそ「改悔」であったといえよう。蓮如の十男、願得寺実悟（一四九二—一五八四）は、山科本願寺期の「改悔」について「一一七日の間は仏法ばかりにて、世間の物語の一言もなき様に候つる、蓮如の御時の事をは皆々被申候¹⁵」と当時の張り詰めた空気を伝えている。

三、蓮如以降の改悔—山科本願寺から大坂本願寺へ—

さて報恩講が本願寺最重要の年中行事として伝えられていく中、「改悔」もまた変遷しながら伝統されてゆく。ここでは実悟が記した『山科御坊事并其時代事』（以下、『山科御坊』）と、『本願寺作法之次第』（以下、『作法之次第』）との二つによりながら、山科本願寺期から大坂本願寺期の『改悔』の推移と問題点についてみてゆく。この実悟は八歳の時に、父蓮如が往生しているが、以後、彼は九十三歳という大変な長命を得て、実如（一四八九—一五二五）・証如（一五二五—一五五四）・顕如（一五五四—一五九二）の時代を見ることになる。彼がこの時代において希有な存在感を放つ理由は、彼自身も「一家衆」という立場で波乱の人生を歩みつつ、この四代にわたる宗主の激動の時代を非常に近い位置から実見し、または伝聞して、多くの書に書き留めた点にある。彼が書き残した蓮如や戦国期の本願寺の様子は、もちろん彼を通して語られた歴史ではあるが、欠くことのできない貴重な史料となっている。

さて、この両資料の性格や問題意識についてはすでに詳しく分析したものが存在しているが、基本的¹⁶に両書とも、「一家衆」にかわって儀式の執行などで台頭著しく、大きな権限を持つようになった「御堂衆」に対する批判がそ

の下敷きとなっており、実悟は先述の通り、一家衆に属する。すなわちこの両書は、大坂へ寺基を移してから御堂衆によつて次第に簡素化し弛緩していく儀式について、山科期を理想化しながら現況を批判するという構図をとっているのである。なお『作法之次第』は、『山科御坊』から五年後に大幅改訂をほどこして著されたものであり、追加された情報があるので併せて見ていく。まず山科期の「改悔」について『山科御坊』には次のようにある。

一太夜過ては、坊主衆御堂衆はかまはかりにて手に蠟燭をともし持て、御堂衆同前に、人をことゝくえらひ出され、御堂の庭にも人一人もなく、御門を打て閑に候つる。さて聴聞に望なる人は縁々に五人三人、後に仏前に被出候間、人多みえ候時も百人とも候はす候、五六十、七八十人か多勢の分にて候間、坊主衆斗一人つゝ改悔せられ、一心のとおり心しつかに被申、惣の衆五人か十人か後、終に被申間、殊勝なる改悔にてたふとく候つる。聴聞の衆も耳によく入候き。（『史料集成』二、五四八）

また『作法之次第』では、次のようにも記されている。

御影堂には五十人、卅人候て、第一坊主衆改悔候て、次に其外人一人つゝ前へ出られ、坊主衆の中をわけられをかれて前にすゝみ、諸人改悔候間、一人つゝの覚悟申され、聴聞申候に殊勝に候し。縁なとより申候は不可然候。一大事之後生の一儀を縁の端なとより被申候は不可然とて、一人宛前へ出て改悔、名をなのり高らかに被申候て、一人ゝゝの覚悟も聞え殊勝候き（同前二、五七二）

これらによると山科期の「改悔」は、逮夜後に参詣者たちが帰り、御堂の庭には一人いなくなった静寂のなかで行われた。御影堂に聴聞者は多くても百人おらず、五十人から八十人（『作法之次第』は三十人から五十人）ほどが座る中、坊主衆が一人づつ自名を名のつてから「一心のとおり心しつか」に「改悔」し、後に惣の衆が五人から十人ほど続いたという。実悟は「殊勝なる改悔にてたふとく候つる」と回想している。

ところが実如が往生し、わずか十歳の証如が継職すると、その七年後の一五三二（天文元）年に山科本願寺は天文法華の乱で日蓮宗徒によって火を放たれ焼失し、大坂の石山御坊を新たに本願寺とすることになった。段階的に建設は進められ、一五四二（天文十一）年に阿弥陀堂が完成して両堂形式となり、翌年に御影堂を拡張すると、大坂の地に再び壮麗な大本願寺が出現した。この大坂本願寺期の「改悔」については証如の『天文日記』や蓮如の十三男、順興寺実従（一四九八—一五六四）の『私心記』から興味深い変化が窺える。

さて、この証如期の本願寺に、御堂衆一老として突出した存在感を見せた人物に浄照坊明春がいる。⁽¹⁷⁾『天文日記』によると、一五三七（天文六）年から一五五二（天文二十一）年の間に少なくとも六度、法要初日である「十一月廿一」の速夜後、証如が彼に対して以後の「改悔」諸事に関する申しつけをおこなったことが出ている。⁽¹⁹⁾そこには「如毎年可令改悔之由」、「自今夕改悔可為毎年之由、申付也」等とあるので、記載の有無に関わらず毎年のことだったようである。ところでこの記事が興味深いのは、これが現在に伝わる宗主権の一つである安心の裁断権が「与奪」された最初に当たるのではないかということである。しかしこれについては、明春が「改悔」に対する「批判」を行なったかどうかが不明のため判断ができない。⁽²⁰⁾しかし少なくとも「改悔」が宗主から宗主以外の者に託されて行われた最初ではないだろうかと思われる。

また蓮如期には「改悔」と報恩講とは一体であったが、この時代になると報恩講とは別の時期にも行われている。『天文日記』の「改悔」は、管見の限り報恩講以外の時期のものは「天文七年二月一日」の記載のみであるが、『私心記』では相当数出てくる。筆者の見落としも多いと思うが、参考までに記せば【天文十二年】十二月十七日（堺本）、【天文十九年】九月七日、【同二十二年】閏正月二十日・【同二十二年】八月十三日、【同二十四年】八月八日・十二日、【弘治二年】八月六日（堺本）、【同三年】二月朔日（堺本）、【永禄三年】二月二十七日、三月十三

日、五月二十七日、六月二十七日、六月二十・二十一日、七月二十・二十一日、八月七日・十日、十一月六日・十二日、【永祿四年】正月十二日・二月二十七日・三月三日、十一月二・三日、十一月十二日と出てくる。また、例えば天文十四年八月十三・十四・十九日に「夜無改悔」との記述があるが、これはおそらくこの時期の「改悔」が恒例化していたか、あるいは前後に行われていたことを逆に示していると思われる、また「今夜ヨリ於御堂改悔也」（天文二十二年閏正月）あるいは「夜改悔今夜マテアリ」（弘治三年二月朔日）という記述はより明確に前後に行われていたことを物語っている。場所についても例外的だが天文十八年正月二十五日には「阿弥陀堂仏前夜改悔」とあつて「御影前」ではない例も出ている。

こうして大坂へ移ってから多様化した「改悔」は、雰囲気もまた一変している。『山科御坊』（第三十一条）によると

一此近年天文以来まいり候て報恩講にあひたてまつり難有候。聴聞申候に、讃嘆はしまり、改悔五人三人被申歟とおもへは、兎角して一度に五十人百人大声をあけてよはゝりあけて被申時は、興さめてきもゝつふれ、たふとけもなく候。喧嘩なども出来候歟ときゝなし候事古へなき事にて候。古は縁のはし庭より一心の改悔を申候は、曲言として申させられず、生後の一大事の申事など、縁からや庭からや恒こし物こしに申事、成敗候き。今は庭の聴衆千万人居ならへ申させられ候事、無勿体事にて候。異見など申身ならは、昔の事をも申入度事にて候へ共、不屑の身としては不申候。これは被改たき事にて候。各の信もなくて、聴聞に望のなきゆへにて候。さ候程に、京にて人のきゝて語候は、大坂にて安心を申すとして、大声をあげてわめきいふとても、これにて仏に成、と本願寺にはいひひろめられ候か、おかしき事を沙汰候、とわらひ申候事として候、勝事と存候事にて候。きかれ候人は申上られ候へき事にて候へとも、前に申候やうに、仏とも法共のそみはなし、きゝのあしき事を

も申入て、一宗のきこえのよきやうに、と存候人なきによりたる体たらくにて候。⁽²¹⁾

とあつて、かつて張り詰めた静寂の中で行われた「改悔」は、「一度に五十人百人大声をあけて」「庭の聴衆千万人居ならへ申させられ候」と熱狂的で騒然としたものへと劇的に変貌を遂げており、実悟いわく「興さめてきもゝつふれ、たふとけもなく候」「古へなき事にて候」と深く慨嘆している。この当時の大坂本願寺の風景を、『耶蘇会士日本通信』一五六一（永禄四）年の記録では、「毎年甚だ盛なる祭を行ひ、参集する者甚だ多く、寺に入らんとして門に待つ者其の開くに及び競ひて入らんとするが故に恒に多数の死者を出す⁽²²⁾」としており、まさに狂乱状態ともいふべき報恩講となつていたようである。

このなか本論で注目したいのは、「京にて人のきゝて語候」という傍線部についてである。これについては『同』第三三条にも同じく「京都にて人のかたりたる」「三ヶ条」と出ており、併せて見てみたい。

一京都にて人のかたりたるとて、人の申候は、三ヶ条申されしとなり。一には大声をあけて安心とて大勢何やらん法事の時はわめき候と申、一には本願寺には門跡になられたるとて、袈裟をかけて一家衆魚をくはれ候事、一にはいかなる大罪のものも本願寺の坊主のゆるさるれば仏に成とて、佗ことを申にこれを後生の御免許と申て、後生をゆるさるれば仏になる、との事とて候。おもしろき事を沙汰せられ候、と申候由候。此三ヶ条申出すほとの人とは分別ありて申也、これを申出しわらひ事に申候とて候。まことに実如の御代にいたるまでは、後生の御免と申事は承もをよはす、近代たれ人の由出され候わさにや。抑後生の御免と候て、後生をたすかるへきやうに申上られ候事、何の経論にある事候や、祖師の御ことはにも拝見申さす候、御意趣にも相違候へく候歟、不審の事にて候。⁽²³⁾

一つには法事の時に大勢で安心について大声でわめくこと、二つには本願寺が門跡になったことで一家衆が袈裟

をかけたまま魚を食べるようになったこと、そして三つにはどのような大罪の者も本願寺の宗主が許すならば成仏可能とする（後生御免）ことが問題となっている。今二点目は措くが、一点目は先の「改悔」の状況を傍証するものであろう。そしてまた注目すべきは三点目の「後生御免」に関することである。

この「後生御免」について、『真宗新辞典』には「中世の本願寺教団でおこなわれた破門の取り消しのこと。また、往生の承認のこと」とある。これについては関連すると思われる情報が先の『耶蘇会士日本通信』にも記録されており、そこには宗主（顕如）について「他の罪惡を犯せども、之を罪と認めず、之に対する崇敬甚しく只彼を見るのみにて多く流涕し彼らの罪の赦免を求む²⁴」とある。これらを併せて考えてみると、この「後生御免」について実悟が経論や親鸞の上に根拠のないことであるとして嘆いているのは、いかなる悪人であつても往生成仏可能とする点ではなからう。これには根拠があるからである。また『耶蘇会士日本通信』の記事も「罪の赦免を求む」とはまさに「改悔」を意味していると思われるが、「之を罪と認めず」というのは、信心決定の行者の往生を障げるほどの罪は認めないという意味のはずである。また実悟は、蓮如の創始した「改悔」というシステムを嘆いているのでもなく、単に破門を取り消すことを嘆いているのでもなからう。実悟が歎くその根源的な問題性とは、おそらく蓮如が創始した「改悔」が、急速に形骸化し血の通わないものへと変形していくその点にあったと考えるのである。すなわち、たとえどれほど大勢の喧噪で、たとえ口先の告白であろうともそれらは「改悔」と呼ばれ、実質的にその一々に対する批判が不可能な状況であるにも関わらず、「仏に成」とて宗主が「後生の御免」をわたしていく光景は、実悟の目には、もはや山科期とは全く乖離した儀礼にしか映ってなかったと思われる。『耶蘇会士日本通信』で、宗主に対して「赦免を求む」ように見えたその光景が、全てを物語っているのではないだろうか。

小結 ―次への課題とともに―

今、こうした歴史の中、さまざまな雰囲気の中で発せられた幾人もの「改悔」の内容を私たちは知ることができない。しかしその「改悔」で表現される内容については、もつとも耳に馴染んでいる法語「御文章」がモデルになったと考えられ、またそこに多用された「たすけたまへ」という表現が必ず用いられたと考えるのである。このことについて、最後に少し述べておきたい。

現行の「改悔文」について、これを蓮如作とすることは現在の学界の常識からいえば認められないが、梅原隆章氏は、⁽²⁵⁾

たとえその通りの文言のものを御製作にならなかつたとしても、その内容に類したものが蓮如上人の御文章の中に散見されるのである。そこで、誰かが、蓮如上人の諸文集の中からその思想を一層簡潔に要約したものであるとするならば、そして、それが領解出言のテキストブックとして、門信徒に受けとられているならば、「蓮如上人の定められたもの」であるといっても全く間違いでもない。

と興味深い指摘を行い、実際に「改悔文」のもととなつたと考えられる表現を「御文章」から抽出している。この氏の作業によつて、現行の「改悔文」全文の作者は不明ではあるが、少なくともこれは蓮如を強く意識し、蓮如の表現を用いて作成されたことは証明された。そしてこの「改悔文」は、稲葉昌丸氏によつて四つの異本が紹介されたのを端緒に、以後多くの異本が見つかつているが、筆者が注目するのは、⁽²⁶⁾そのどれにも必ず「たすけ候へ」という文言が存在しているということにある。「改悔文」という形式では「たすけたまへ」ではなく「たすけ候へ」という言葉で伝承されている点は注目に値するが、意味は同じであろう。筆者がみた限りで「改悔文」らしきものが

文献に登場する最初は、一六五九（万治二）年の丈愚の『改悔私記』であり、そこには「諸の雜行雜修自力の心を捨てて、一心に阿弥陀如来今度の我らが一大事の後生御助候へと奉頼候²⁷」とある。またこの次に古いものは第二代能化知空の著した一六六四（寛文四）年『鷲森含毫』に登場する次のような言葉である。

一、我々平生覺語仕候通ハ、御改ニ申コトクニ一向一心ニ阿弥陀如来ヲ奉頼此時我等カ往生ヲ如来ノ方ニ御助
治定ト奉存候

この「御改」とは「改悔文（あるいは改悔か）」を意味していると思われる、またこの後には「サテ弥陀如来、ワレラカ後生御助候ヘト口授ニテタノマセ申ヘシ」という表現が出ている。信心獲得の場としての「改悔」において、こうして「たすけ候へ」といった表現が近世初期には既に欠くべからざる文言として伝承されている点は、本論の関心からいって大いに注目すべき所である。後年に規範的な領解として作成されていく「改悔文」でさえそうならば、蓮如当時の「改悔」にも当然「たすけ候え」「たすけたまへ」という言葉は含まれていたと考えるべきであろう。信心を得る場としての「改悔」と、その「改悔」に欠くべからざる言葉として位置づけられた「たすけたまへ」と、更には蓮如の「一心一向に仏たすけたまへと申さん衆生をば、たとひ罪業は深重なりとも、かならず弥陀如来はすくひましますべし」（第五帖第一通）とあるような「たすけたまへと申す」という表現とが、三業派的な関心をもつて重ね合わせられていく時、彼等には、それらが全て蓮如以来伝統されている三業帰命説の根拠として映っていたのではないだろうかと仮説するのである。

註

（一） 拙稿「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）

- (2) 拙稿「たすけたまへの浄土教」(『真宗学』第一二七号、二〇一三)
- (3) 月笠を三業帰命説の系譜に位置づける研究としては、たとえば大原性実『真宗願生論の展開』、永田文昌堂、一九六四)を挙げることができる。また、たとい月笠を三業派の系譜に位置づけないとしても、本論の問題意識からすれば興味深い記述であることに変わりはない。
- (4) 但し、宝厳は一八〇三(享和三)年に学寮祠講の鳳嶺によって「意業づのり」として糾弾され、教誡を受けた後に回心状を提出しているなどした人物ではある。
- (5) 通例として、大谷派では「改悔文」、本願寺派では「領解文」の呼称を用いるが、本論では蓮如の「改悔」という儀礼を扱う流れ上、「改悔文」の呼称を用いる。
- (6) 『観経疏』(『浄土真宗聖典全書』一、七七九頁)、『観念法門』(同上、八九七頁)。ちなみに真宗では覚如が『口伝鈔』第九・十一條、あるいは「報恩講式」の中に用いたのが嚆矢である。
- (7) 古くは一三〇〇年頃の成立とされる「了智の定」の一箇条に、
一 毎月廿八日ハ、イカナル大事アリトイフトモ、ミナ集会シテ、仏法ノ修理莊嚴ライヒアハスヘシ、コレスナ
ハチ行者ノ信不信ヲ糾明センカタメナリ
との記述によって、当時、集会においてそれぞれの信不信を糾すために、改悔・談合が行われていたことを示す資料もある。しかも注意すべきはそれが親鸞の月忌と関連づけた形で存在していたという点であり、後に蓮如が「改悔」を報恩講に組み込んだことと共通性がある。参考、千葉乗隆『真宗の組織と制度』(第一章 教団構成と制度創設)(法蔵館、二〇〇一)、青木忠夫『戦国期本願寺報恩講の「改悔」に関する一考察』(『本願寺教団の展開―戦国期から近世へ―』、法蔵館二〇〇三)
- (8) 本論で用いた略称は以下の通りである。『真宗史料集成』↓『史料集成』、『蓮如上人御一代記聞書』↓『御一代記聞書』、『浄土真宗聖典原典版』↓『原典版』
- (9) 「改悔」、あるいは「改悔文」に関しては、すでに幾つかのすぐれた先行研究が存在する。特に「改悔」に関しては、梅原隆章『浄土真宗における信仰告白文の成立』(『宮崎博士還暦記念 真宗史の研究』、一九六六)、先掲註(7)青木論文、稻城正己『「語る」蓮如と「語られる蓮如」』(人文書院二〇〇一)を、また「改悔文」に関しては、藤原猶雪『改悔文の原型并に内容』(『無尽灯』一九一、一九一四)、稻葉昌丸『蓮如上人遺文』、禿氏祐祥『領解文成立考』

（蓮如上人研究、一九四八）、桑原淨昭『領解文の味わい』（永田文昌堂、二〇〇四）、松尾得晃『領解文』成立史の研究』（『宗学院論集』第八一号、二〇〇九）を挙げることが出来よう。本論はこうした研究から学んだ所が多く、特に青木氏、梅原氏の論文からは多くを学んだ。「改悔文」に関しては蓮如作とされてきたが、一九三七（昭和十二年）に、稲葉昌丸氏が『蓮如上人遺文』（法蔵館、一九三七（昭和十二年））において「真偽未定の分」と区分した中に「改悔文」の類文を四つ列挙し、戦後、禿氏祐祥氏が「要するに改悔文の作者を蓮如上人とすることに就ては、根拠を見出し得ない」と結論して以降、これを蓮如作とする研究、換言すれば蓮如の真蹟の「改悔文」の存在を認めた研究というのはほぼないと言っても過言ではない。

- （10）①から⑬までの出典を、『史料集成』第二巻の頁数によって記すと次の通りである。①一四三頁、②一四五頁、③二〇七頁、④二二四頁、⑤二三八頁、⑥二四二頁、⑦二四三頁、⑧二四四頁、⑨二四七頁、⑩二四八頁、⑪二五七頁、⑫二六一頁、⑬二六七頁。また①は「文明第三炎天之比るひ」、②は「加州二俣にて」文明三 七月十六日 文明第三初秋仲旬之比」と始まるが、最後に日付記載があるわけではない。つまり厳密な執筆時期は不明だと思われるが、ここでは『史料集成』の記載順にならった。

- （11）安藤弥「戦国期本願寺〈報恩講〉をめぐって―門跡成〈前後の〈教団〉〉」（『真宗研究』第四十六輯、二〇〇二）

- （12）『原典版』一二三六頁、『史料集成』第二巻、四四二頁、

- （13）この「聞かせるもの」という面に注目するなら、蓮如が「御文章」による伝道を行う際に、やはり自らが執筆した文章が「音読され」、また「聞かれるもの」であることを強く意識して執筆したこととも理念は通底しているように思う。真宗の安心は、文献の熟読による高度な理解や知識の習得によって生まれるのではなく、聞によって生まれていくものであることを蓮如は徹底して実践したのであり、またそれにより最大限の成功を収めた興味深い事例であるといえる。

- （14）『栄玄聞書』（『史料集成』第二巻、五九〇頁）

- （15）『本願寺作法之次第』（『史料集成』第二巻、五七一頁）

- （16）実悟の著作全体にわたる考察は大桑斉「中世末期における蓮如像の形成―願得寺実悟の場合―」（『戦国期宗教思想と蓮如』所収、法蔵館、二〇〇六）があり、この「山科御坊」から『作法之次第』への実悟の問題意識の展開については安藤弥「戦国期真宗僧の歴史認識―『山科御坊事并其時代事』から『本願寺作法之次第』へ―」（『真宗研究』第

五二輯、二〇〇八）が詳しい分析をおこなっている。

(17) 先掲註(7)青木論文、先掲註(11)安藤論文

(18) 以後の『天文日記』と『私心記』に関しては本論中に日付を記しており、『史料集成』の巻数、頁数は煩瑣になるので一々を記さない。

(19) 青木氏は「二十二年」の記述も浄照坊へ改悔を申しつけた年と見ているが、ここには「対夜之夜、浄照坊ニ、以使諸事可為如恒年申付」とあり、他とは違つて「改悔」という言葉は出ていないので外している。「如恒年」に「改悔」が含まれると見ることももちろん可能ではある。

(20) 先掲註(7)青木論文

(21) 『史料集成』第二巻、五四八頁

(22) 村上直二郎訳『耶蘇会士日本通信』上巻「一五六一年八月十七日附、堺発、パドレガスパルピレラより印度のイルマン等に贈りし書翰」(四二―四三頁、聚芳閣、一一五二)。ちなみにこの書翰の書かれた一五六一(永禄四)年は、宗祖三百回大遠忌という歴史的な年にあたっており、例年以上の混乱状態であつたと考えられる。また本論で示した永禄三年から四年の間は、異様なほどに「改悔」の回数が増えているが、これも大遠忌に関連した盛り上がりを示しているのではないだろうか。

(23) 『史料集成』第二巻、五四八頁

(24) 前掲書、同頁

(25) 先掲註(9)梅原論文

(26) 先掲註(9)松尾論文には、様々な「改悔文」が十二種類列挙されている。

(27) 『史料集成』第二巻、三三四頁