

『教行信証』化身土巻の漢字が伝えるメッセージ——坂東本で読む——

張 偉

はじめに

親鸞の『教行信証』の研究は、基本的に研究や分析によって、対象化、客体化、分析する、いわば研究対象として『教行信証』を取り扱うという伝統的な研究方法である。そのため、『教行信証』を研究する時、まず書かれた文字を、文として意味が通るように読み下す。その時必ずしも、そこに使われる漢字の語源や仏典が伝えられたときに持っていた意味合いなどは考えられるとは言えない。専門家の時代に通説となっていた漢文の読み方を正として、そこから外れる漢字や返り点の打ち方は誤記として解釈するのがこれまでの研究の方法であり、定説化している。それに対して、私は、誤記とされる部分を原文のまま読むと、仏教の教えの本質を伝えているところがあることに気づく。したがって、今まで

『教行信証』化身土巻の漢字が伝えるメッセージ

誤記とされるところは、果たして誤記であったのかどうか、あえてその文字を選び、あえて普通と異なるところに返り点を打ったのではないかと考えるにいたった。

これまでの研究は誤りであったと言うつもりは毛頭ない。親鸞の意図を確かめることは、不可能である。ただ、今までの研究と異なる立場からの研究を試みる。それは、『教行信証』を生きているテキストとしてあつかうという立場である。本論は筆者の今までの研究の続きである。したがって、論の中に言及する語り手は時代や民族を超え、八〇〇年来、『教行信証』と共に生き、読者に語り続ける親鸞であり、『教行信証』に語られる内容も、時代や民族を超えて、様々な読者によって、読解する可能性があるものであるという立場に立って論を展開する。論の趣旨は、八〇〇年前の親鸞の意図を探るのではなく、語り手が語る言葉や文、或

いは言葉にならない「狭間」から読者側が読み取る可能性を探るということである。このような研究を通して、親鸞が伝えようとする仏敎の奥深い眞実を明らかにし、『敎行信証』が現代に生きるテキストとして、より深く、豊かに受け止められる可能性を探ってみたいと思う。

親鸞の主著『顯浄土眞實敎行證文類』（以下、『敎行信証』と略称する）を学ぼうとするとき、手にするのは、基本的に、『顯浄土眞實敎行證文類』と『顯浄土眞實行証文類』（敎行信証^②）の二種のテキスト（以下、〈現代版テキスト〉と略称する）である。これらは、現存する親鸞の眞跡本を底本とするものである。

眞跡本である〈坂東本〉と比較したとき、〈現代版テキスト〉は次のような特徴がある。

まず、坂東本が漢文（漢字のみ）で書かれているのに対して、かな文字と漢字を交えた書き下し文に変格されている。

例えば、

〈坂東本〉 誠知悲哉愚禿鸞沈没於愛欲廣海迷惑於名利太山不喜入定聚之數不快近眞證之證可恥可傷矣

〈現代版テキスト〉 誠知、悲哉、愚禿鸞、愛欲廣海に沈没し名利太山に迷惑して定聚之數に入ることを喜ばず、眞証の証に近付くことを樂しまざることを恥ずべし、傷むべし、と（中略）

（哉↓かな、不↓ず・ざる、可↓べし、矣（文末につけて断定や推定を表す助詞）↓省略）

第二に、〈現代テキスト〉は

- ・ 句読点による文字面の句読法
- ・ 「」による会話の区分
- ・ 段落による台詞と地の文の区分
- ・ 一段下げによる段落分け など

活字印刷の決まりによって読みやすく整備されている。

このように、時代の特徴を取りこまれた〈現代版テキスト〉は、〈坂東本〉から大きく変貌した。「テキスト」の語源「織物」でいえば、〈坂東本〉は、親鸞が織り成した形のままであるのに対して、〈現代版テキスト〉には、「現代」という時代要素が織り込まれており、必然的に八〇〇年の時代の中で移り変わる文化や時間の隔たりが生じている。それによって、現代のわれわれと鎌倉時代の親鸞とが共有する文字空間は限りなく縮小されている。現代印刷技術の働きにより、目で活字を追う速度（黙読）を書く時間の速度より大きく加速した。その加速の中で、自らの感受性で文字と出会い、ゆっくり味わう余裕を得られなくなる。読む時間の数十倍、数百倍になった書く時間の中に込められた重みと深みが軽薄化されてしまう。

整然と並んだ、活字たちの等質感は、一字一字に込めた親鸞の心の働きの葛藤などを抹殺し、書いたときの親鸞と言葉や文字とのかわりを奪ってしまう。それによって、発信者である親鸞と受信者であるわれわれまでの回路は、幾重にも屈折され、互いが共有すべきコードや感覚を

失い、そこに、現代のわれわれが『教行信証』から受けたメッセージと親鸞が発信したメッセージに限りない乖離が生じることも免れないであろう。

それに対して、親鸞が織り成したままの〈坂東本〉は、生き生きとしている。真跡の文字と言葉たちが豊かな表情を以て、積極的に読者に何かを語っているようである。

本論は、〈坂東本〉の『教行信証』をテキストにして、その真跡の文字たちが語っているより豊かな、より深い内容を探り、「化身土」においての引用文の中の漢字の特徴を手がかりにして、親鸞が伝えるメッセージを探ってみたい。

一 「回」と「廻」

「化身土」では善導の「観経四帖疏」の文を次のように引用している。

爾者光明寺和尚云。然娑婆化主、因其請故、即広開浄土之要門、安樂能人、顕彰別意之弘願。其要門者、即此観経定散二門是也。定即息慮以凝心、散即廃悪以修善。回此二行、求願往生也。言弘願者如大経説^③。

親鸞に引用された文は、善導の「観経四帖疏」の第一帖「女義分」の

『教行信証』化身土巻の漢字が伝えるメッセージ

始めにあたる部分にある。原文は次のようである。

然娑婆化主。因其請故。即広開浄土之要門。安樂能人。顕彰別意之弘願。其要門者。即此観経定散二門是也。定即息慮以凝心。散即廃悪以修善。迴此斯二行。求願往生也。言弘願者。如大経説^④。

「迴此斯二行。求願往生也」という文は、自己の善行の結果である功德を一切衆生に振り向けて、共に往生したいと願うという「迴向」の意味が込められている。ここでの迴向は、主語が衆生であるので、迴向の主体は衆生である、衆生側からの自力による迴向という意味になるが、この文に続き、次のように述べる。

一切善悪凡夫得生者。莫不皆乘阿彌陀佛大願業力為増上縁也。又仏密意弘深。教門難曉三賢十聖弗惻所窺。況我信外軽毛。敢知旨趣。仰惟釈迦此方発遣。弥陀即彼国来迎。彼喚此遣。豈容不去也。唯可勤奉法。畢命為期。捨此穢身。即證彼法性之常樂^⑤。

（一切善悪の凡夫、生を得るは、みな阿彌陀仏の大願業力に乗じて、増上縁とせざるはなしとなり。また仏の密意弘深なれば、教門をして曉りがたし。三賢十聖測りて闕うところにあらず。況や我信外の軽毛なり。あえて旨趣を知らんや。仰ぎて惟みれば、釈迦はこの方にして発遣し、弥陀はすなわちかの国より来迎す。彼に喚ばい

此に遣わす。あに去かざるべけんや。ただねんごろに法に奉えて、
 畢命を期として、この穢身を捨てて、すなわちかの法性の常樂を証
 すべし、と。」

「一切善悪の凡夫、生を得るは、みな阿弥陀仏の大願業力に乗じて増
 上縁とせざるはなしとなり」という文は、明確に阿弥陀仏の大願業力に
 よる回向という他力回向を強調する。

すなわち、善導の文の前半は衆生側からの自力による回向を説き、後
 半は阿弥陀仏の大願業力による回向という他力回向を説いている。前後
 の二部分は、「乗」によって、回向の主体である衆生が阿弥陀仏の大願
 業力に乗じる者となると関係づけられる。このようにして、前後の内容
 が一つになり、「衆生側からの自力による回向」と「阿弥陀仏の大願業
 力による回向という他力回向」という二次元的な働きによる回向を説く
 ことになる。

親鸞は、後半の他力回向を意味する阿弥陀仏の大願業力による回向に
 ついては「証」の巻に引用している。この「化身土」の巻では、「衆生
 側からの自力による回向」という善導の説いた前半の部分しか引用して
 いない。

この引用について、今まで次のような受け止めがある。

1 「回して」という語は、「ひるがえして」ととるか、「さしむけ

て」という意味に領解するかという議論があります。「ひるがえ
 して」ならば、「定善・散善は往生のために役に立たないから、
 自力に頼る気持ちをひっくりかえして念仏だけに集中しなさい」
 という意味になりますし、「さしむけて」ならば、「とにかく経典
 に書いてある通りに、定善でも散善でも何でも往生のために差し
 向けて、往生を願いなさい」と言う意味になります。(中略)私
 は「さしむけて」の意味に理解しています。^⑥

2 この二種の行を修することを因として往生を願うことが要門で
 ある。^⑦

3 この「定善、散善の二つの行によって得た功德善根を回向して
 浄土に往生することを求め願えよ」というのである。^⑧

4 この二つの行を回らし向けて、浄土往生を願い求めよというの
 である。^⑨

これらの受け止めにおいては、「さしむけて」、「修する」、「回向して」、
 「回らし向けて」と述語が異なり、意味的に異なるところがあるとして
 も、主語は衆生である。また、「二行を」と二行を述語の目的語として
 扱っているので、行動の主体は衆生であり、「衆生側からの自力による
 回向」というところに立脚しているというところでは大した違いがない。
 そういう意味で、これらの論は、いずれも善導の原文の文法関係と一致
 している。しかし、親鸞に引用された善導の文は、善導の原文とは微妙

に異なるところがある。

〔坂東本〕で善導の文を引用する時、文の中で「迴此斯二行」の「迴」を「回」（真跡のテキストにおいて）に書きかえている。

現代中国語では、「回」と「迴」の使い分けはなされなくなっている。古代の文書を現代語で表記する時、「迴」という文字はほとんど「回」に変えられる。ところが、古代漢文では、「迴」と「回」が使い分けられている。二つの文字はいずれも「転換」という意味を持っている。二つの言葉の意味するところ、その外延と内包が重なるところが多いが、二者のずれは、文法上、「迴」は他動詞として、「回」は自動詞として使われるところにある。あえて、現代日本語に訳すれば、「迴」は「回す」に、「回」は「回る」に訳すべきである。例えば『漢語大辞典』には次の「迴」の用例があげられる。

「迴山転海不作難 傾情倒意無所惜」（山を迴し海に転じ難しと作（な）さず、情を傾け意を倒（さかじま）にして惜しむ所無し）¹⁰

迴朕車以復路兮 及行迷之未遠（朕が車を迴して以て路を復り、行々迷ふことの未だ遠からざるに及ばん）¹¹

迴戈東征、呂布就戮、乘輶將返、張楊殂斃。（戈を迴して東征し、呂布、戮に就く。輶に乗じて將に返り、張楊、殂斃し。）¹²

『教行信証』化身土卷の漢字が伝えるメッセージ

「迴」の用例、上記文中の「迴山（山を迴す）」、「迴朕車（朕車を迴す）」、「迴戈（戈を迴す）」に、「迴天（天を迴す）」、「迴手（手を迴す）」などの言葉をもくわえて考察すれば、親鸞が引用した善導文章中の「迴」は目的語を持つ他動詞である。それに対して、「回」は転換を表す時、「掉転、転到相反的方向；扭転、改變事物的發展方向」と、主体の方向転換を表す意味が強い。用例は次のようである。

然臍郿塢敗、握節漢臣回。（鄭駙馬池台喜遇鄭廣文同飲）（杜甫唐詩）

「古來征戰幾人回（古來征戰幾人が回る）」¹³

低頭向暗壁 千喚不一回 頭を低れて暗壁に向ひ。千喚にも一回（ふりかえ）らず（李白「長干行」）¹⁴

「漢臣回（漢臣が回る）、人回（人が回る）」という文においては、「漢臣・人」が主語である、述語である「回」は主体自身の方向の転換を意味する。

このように考察してみれば、「迴此斯二行」の「迴」を「回」（実筆）に書きかえる親鸞の文は、主体自身の方向の転換を意味することになる。すなわち、「質的に主体の転換」（池田勇諦 「親鸞聖人の願われた浄土を聞こう」¹⁵）という他力回向と受け止められる。

ところが、親鸞の実筆においては「回」に「シテ」という送り仮名が

つけてある。この「シテ」は「回」を「回して」と他動詞化する。他動詞化される「回して」は古代漢文の表記においては「迴して」であるはずである。

親鸞の時代、日本語の表記において、また、親鸞自身も「迴」と「回」を使い分けていることが、次の親鸞の文に窺える。

『観経』の三心は定機散機の自力の心なり、定散の二善を廻して『大経』の三信をえんとねがふ方便の深心と至誠心とするべし。¹⁶

すなわち、親鸞の文章において、「迴」と「回」はそれぞれ異なるメッセージを伝えている。であれば、「シテ」という送り仮名がつけられるならば漢字で表記すれば、「迴」であり、「回」という漢字を用いた場合には、「る」という送り仮名をつけるわけであるが、ここで、漢字言語と仮名言語の不統一が生じる。

この不統一によって、一体、「迴す」なのか、それとも「回る」なのか、つき詰めれば、すなわち、他力廻向か、自力廻向かと、定められなくなる。

『真宗聖典』においては、「この二行を回して」と、はっきりと「まわ回す」と言う意味合いに定めたが、親鸞の実筆には「回」には振り仮名をつけていない。それに対して、これまで引用した「唯信抄文意」においては「定散の二善を廻して」という文の中の「迴」に振り仮名「廻

をつけている。振り仮名をつけていないということは、なおさら、「迴す」と「回る」、どちらか一方だけの意味合いに定めることを困難にしている。

ここで注目すべきは、「迴す」か、それとも「回る」かという区別ではなく、むしろ、どちらが、どちらか判断できない形で絡み合っているというところである。これは決して混乱ではない。「回」に内包される二つの意味の微妙な狭間と間に、^{あひ}「迴す」と「回る」、他力廻向と自力廻向との間に揺れ動く。この次元を異にする二つの意味あい揺れ動く空間は、読者の受け止めを媒介として二つの意味あい以上の意味を生成する場となる。そこに、「迴」に表される「自力廻向」か「回」に表される他力廻向かの二者択一の二元対立的な受け止めを超えて、二者を同時に含む重層的意味を持つメッセージに引き込んでいく言葉の装置が機能している。親鸞の実筆で書かれた「回」は、豊かな表情を以て、読者と対話しながら、読者をより高次的な意味合いへと導いていくように働いている。「迴」から「回」への、一文字の変更には、曖昧さ、何気なさ¹⁷を装いながら、「自力他力対」いう自力と他力を二元対立的な慣習心理（分別心）を破り、「円融、満足、極即、無碍、絶対不二」という「本願一乗海」¹⁸に導いていく働きが言葉にならないところに働いている。

善導の文の前半しか引用しなかった親鸞の引用文は、善導の文の前半と後半が合わせて説かれる真髓、「衆生側からの自力による廻向」と「阿弥陀仏の大願業力による他力回向」という二次元的な働きによる廻

向というメッセージが伝えている。

二「顕彰隱密(密)」における「蜜」と「密」

化身土に、次のような文がある。

依釈家之意、按『無量壽佛觀經者、有顕彰隱密義。¹⁹⁾
准知觀經、此經亦必有顕彰隱密之義。

ここで、『観無量寿経』にも、『阿弥陀経』にも、「顕彰隱密」の義があると説いている。「顕彰隱密」という言葉は、親鸞が『観無量寿経』を解釈するに用いる語である。『真宗辞典』では次のように解釈する。

顕は経文の表面に顕れた義、隱は裏面に隠れたる義、彰はその隠れたる義を彰すこと。密は隠れたる義に佛の深意ありとすること。²¹⁾

「顕彰隱密」の中での「顕・密」は、対語として仏教の教えを特徴づける言葉である。

佛法有二種。一秘密二顕示。²²⁾

諸佛事有二種。一者密二者現。²³⁾

その中での「密」は、「真言」の同意語「密語」、「密号」という、意味合いに見られるように、仏教用語としての「密」の基本的な意味は、「真」である。

それは、人間の計らいの次元での「真・仮」対立の意味での「真」ではない。密は、如来が悟った真実である。それは、言葉の意味を超えるものであり、衆生の計らいとは次元的に異なるもので、悟りを開いた如来しか知ることができないものである。それは次のような言葉の解釈にも窺える。

密因、如来証悟了義之果徳名。秘密藏。²⁴⁾

「密、(中略)非凡小所能知、故称密。密即因。²⁵⁾」

釈尊偈答。(中略) 諸法実相甚深難見。(中略) 然一切愚童凡夫。不如実知故。邪倒妄執種種境界。(中略) 若我捨於方便。直為衆生説如是之法。彼等云何悟而能進趣耶。(中略) 世尊大悲無限。哀啓諸未來世障重根鈍衆生。不能入法界故。於深秘密藏以旋轉総持兼存淺略方便。²⁶⁾

世尊は、邪見にとらわれる、目に見える境界に執着する凡夫を真実界に導くために、無限な大悲を以て、甚深で目に見えない諸法の実相（深秘密藏）を浅略方便（顕在）の方法で説くと言ふことである。

ここでの密は、目に見えない諸法の実相であり、真実である。「密」に対して、仮に、衆生と同じ次元に立ち、衆生が理解できる理を言葉で語る教え、衆生を真実に導く方便である。「顕」と「密」の関係は次のように喩えられる。

如彼長者諸子幼少無知。雖種種善言勸誡。欲令出於火難。終不能得。時長者觀彼深身所著唯在嬉戲。即方便而告之言。今此門外三種妙車。汝当往取之可自娛樂。時彼諸子以遊戯之名。適其願故。²⁷

火事になり、長者が種々の言葉をかけて、子供たちを火宅から出そうとしたが、子供たちは幼少無知で、家から出ようともしない。長者は子供たちの興味がただ遊戯にあることを知り、門外に三種の妙車がある、これを取って遊びなさいと言ふと、子供たちは言われた通りに外に出たという。

この喩えは、イメージとして仏教の教えに「顕」と「密」というのが二次元的な働きがあることを語っている。

『首楞嚴三昧經』に、この「顕」と「密」の関係を詳しく語られている。その中で、仏・菩薩が「秘密法藏」、「密法」を得て、「諸法章句言

辭」において法輪を転じて、「諸欲を自恣して遊戯し、衆生を化す」とを説いている。さらに「顕」の働きを、「無量人」を此岸から彼岸へと度す「導師」、「船師」に喩え、その重要性を強調する。²⁸

このように経典の説かれる「顕」と「密」は即ち仏教の教えを特徴づける「方便」と「真実」という二次元的な教えである。

ところが、このような如来と衆生という次元を異にする二次元的な働きは、時代の変遷の中で、次第に、人間の分別心により世間的な二元対立的な「顕」と「密」に変質することになる。

「密」という漢字の語源が「顕」に対する意味合いを示している。語源においては、「密」は「宐十山」の会意兼形声文字である。「宐は、家の戸をびったりと閉じること。「密」は深く閉じて人の近付けない山という語源の意味から、びったりと閉じて外から見えないことを意味する。これが世間的な「密」についての理解の根拠である。

それを元に、神秘的な仏教流派が生まれ、「密行」、「密供」、「密呪」、「密付」（仏法を師から弟子へと秘密に伝えること）など、神秘的な色合いを帯びる仏教用語も生じる。師匠の口伝に依らなければ理解できないように、故意に難解にする仏教の教えも生じる。

これを異にして親鸞が根拠にする善導の文意は、次のようである。

佛是法王。神通自在。優之興劣。非凡惑所知。隱顕隨機。²⁹

善導の文において、「密・顕」を「隠・顕」として表し、その中で「隠（密）」は凡夫の知らざる真実を意味し、「隠顕隨機」と、佛が衆生の機縁に応じて方便と真実という二次的な働きを自在に駆使することを説いている。善導の文においての「顕・密」は經典の元来の意味を示す言葉である。それを根拠にする親鸞の「顕彰隱密」の意は次のようである。

答依釈家之意、按『無量寿仏觀經』者、有顕彰隱密義。言顕者、即顕定散諸善開三輩三心。然二善三福非報土真因。諸機三心、自利各別而非利他一心。如来異方便、忻慕淨土善根、是此經之意即是顕義也。言彰者、彰如来弘願、演暢利他通入一心。³⁹⁾

善導の文意を根拠にする親鸞の文は、より明白である。ここにおいて、「顕」は「如来異方便」であり、「密」は「如来弘願」、「利他通入一心」（真実）であると説いている。ここで、「密」は人間の計らいを超える如来の真実を意味する。

〈坂東本〉親鸞の真跡においては、「顕彰隱密」の「密」は「蜜」という文字で書かれている。蜜は、「宐十虫」の会意兼形声文字である。蜂が巣の中に閉じ込めた蜜という語源的な意味から、蜜蜂が花から集めて作る甘い汁を意味し、転じて、甘いことを意味する。「蜜」という文字は、「あることを意味する」という文字の記号としての意味を伝達しない。

『教行信証』化身土巻の漢字が伝えるメッセージ

からも、自ら持っているイメージによって直接に読者の味覚に訴えるようにも機能している。

「依釈家之意」という文を手がかりに「蜜」という文字を書きつけた瞬間における親鸞の言葉とのかかわりを探ってみよう。「顕彰隱密」の根拠と言われる善導の「散善顕行縁」に次の文がある。

灑甘露潤於群萌（中略）。善如明鏡。法如甘露。鏡即照正道以帰真。甘露即注法雨而無竭。為使含靈受潤。等会法流。（中略）廣明散善顕行縁竟。⁴⁰⁾

法は甘露の如く、衆生の心を潤すと説いている。「顕彰隱密」においての「蜜」という文字は、「ミツ」という発音で「密」の本来の意味を聴覚に伝えながら、「蜜」という表意文字のイメージを以て、「甘露」に喩えられる「法」（佛の真意）を「甘美」の甘味として読者の味覚に伝えているのである。こうして、二重のメッセージが一つの文字の中で絡み合い、膨らみながら、多次的な意味を読者の感覚に伝えている。

しかし、〈現代版テキスト〉のなかでは、「蜜」を「密」とした。現代の印刷規範によってテキストを作るには、当然のこととして、意味伝達機能を重んじて、「あることを意味する」記号として、文字を規範化し、意味する以外の要素を余計なものとして排除するわけである。そのため、文字をかきつけた瞬間の、あるいはその文字をそこに置こうとするとき

の親鸞と言葉とのかかわりのありようをも抹殺してしまう。

より多くの人の理解を得んとする目的を果たそうとするとき、〈現代版テキスト〉が自ずと二元対立的な思考のパターンが強化された言語システムの中に押しこめられて、言葉の意味を超える感覚の次元へつなげる通路が遮断されてしまう。

それに対して、〈坂東本〉では、発信者ある親鸞と受信者である我々の間には、「味覚」の共有という共有するコードが保たれている。この「蜜」という文字の使用によって、「深く閉じて人の近付けない山」という「密」に限定された枠が破られ、世間的な「密」の意味から解放され、「味覚」の共有を通して、親鸞の本心に近づいていく道が通っている。

おわりに

〈坂東本〉において親鸞の文字へのこだわりには、仏教が有史以来抱えている課題が潜んでいる。それが「長阿含経・大本経」に語られる毘婆尸佛と梵天の会話の内容に窺える。悟りを開いた毘婆尸佛は説法しようとはしなかった。説法しようとして請願した梵天に毘婆尸佛が次のように答える。

「此法微妙與世間相反。衆生染欲愚冥所覆不能信解」(この法は微妙で世間に相反し、染欲愚冥に覆われた衆生には信解出来ない)

世間に相反とは、仏法と世間の法の次元的な異なりを示している。衆生が仏法を信解出来ない元は「染欲愚冥所覆」に表された執着心と分別心、いわば二元対立的な心の働きである。

梵天の三回の懇願によって毘婆尸佛は説法を決意するが、説法の方法として用いられるのは、真実と方便という二次元的な教えである。それは、衆生の心の働きに応じて二つの対立項の中の一頂を主張しながら(例えば善悪対立の中での善を主張する)、衆生を二つの対立項を超える真実への道へと導く教えである。

以来、仏教の教えは、人間の計らいの心の働き(分別心)によって真実の一面が抹殺されそうになりながらも、真実を貫こうとする働きに守られるという葛藤の中で、発展していく。漢字の使い方には、分別心の虚偽性から仏教の真実を守り、それを貫こうと、心血を尽くす親鸞の姿が浮かび上がっている。

もともと、仏教の教えは、時代や民族を超え、文字の形を超えて真実を伝える力を持っているので、現代にも伝えられないわけではない。しかし、二元対立的な思考が慣習心理になり、さらに科学や機械の力によって慣習心理が定型化された現代においては、仏教の真実を伝えるべき經典も、効率性、功利性、合理性など重んじる現代のシステムの中に組み込まれている。

譬如有病須服藥可治。若藥復為病則不可治。如火從薪出以水可滅。

若従水生為用何滅。⁸³⁾

服薬して病を治せるが、薬そのものからまた病を生じるならば治るすべもない。薪から出る火を、水を以て消すべし。水そのものから出る火を、何を以て消すのかという。分別心を破るために説かれる仏教の教えそのものが分別心の民にはまってしまふ。人々は当たり前のように經典の言葉・親鸞の言葉を安易に世俗的な意味合いにあてはめてしまつてい

る。
ここまで見てきたとおり、〈坂東本〉においての親鸞の漢字の使い方には、親鸞が仏教の真実の教えとの深い出会いと、その真実を貫こうとする親鸞の強い願いが窺える。自筆で書かれた文字たちが豊かな表情を以て、親鸞の心の働きをある程度までは復元し、私たちに語りかけてくる。そこに親鸞の本心に近付いていく可能性が開かれている。言い換えれば、〈坂東本〉をテキストとすることで、現代の読者を親鸞の立脚している真実の次元へと導くルートが開かれるとも言えるであろう。

註

- (1) 『真宗聖典』所収 浄土真宗教学研究 浄土真宗聖典編纂委員会編 纂本願寺出版 一九八八年
- (2) 『真宗聖典』所収 (宗聖典編纂委員会東本願寺出版部一九七八年)
- (3) 「化身土卷」『真宗聖教全書』二(真宗聖教全書 編纂所 大八木興文堂 平成十年再版発行 四十一頁)
- (4) 『浄土宗大典』三 (中华全国图书馆文献缩微复制中心一九九四年)

『教行信証』化身土卷の漢字が伝えるメッセージ

- (5) 『浄土宗大典』三 七四四頁 中华全国图书馆文献缩微复制中心一九九四年
- (6) 藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解く』IV 明治書店 二〇〇一年
- (7) 高木昭良『教行信証の意識と解説』永田文昌堂 平成六年
- (8) 星野元豊『講解教行信証』法藏館 平成九年
- (9) 池田勇諦 神戸和磨 渡邊晃純『傍訳教行信証』四季社 平成十
- (10) 李白「憶旧游寄譙郡元参军」『唐詩選 新訳漢文大系』明治書院 昭和六年
- (11) 屈原「楚辞」・「離骚」『新訳漢文大系』明治書院 昭和四九年(現代訳の中で「迴朕車」の「迴」は「回」になるが、原文は「迴」である)
- (12) 『三国志・魏志・武帝紀』中華書局 二〇〇六年
- (13) 王翰「涼州詞」『漢語大辞典』より漢語大辞典出版社 一九九七年
- (14) 『漢語大辞典』より漢語大辞典出版社 一九九七年
- (15) 「なごやごぼう」第五一〇号より
- (16) 「唯信抄文意」『真宗聖教全書』二 六三四頁
- (17) 『真宗聖教全書』二 四一頁 真宗聖教全書 編纂所 大八木 興文堂平成十年再版発行
- (18) 同17
- (19) 同17 一四七頁
- (20) 同17 一五六頁
- (21) 『真宗辞典』河野法雲 雲山龍珠監修 法藏館 平成八年
- (22) 『大智度論』卷四(新脩大正大藏經 二十五卷)
- (23) 『大智度論』卷六十五(新脩大正大藏經 二十五卷)
- (24) 『仏光大辞典』5 北京図書館出版社 一九八九年
- (25) 『首楞嚴義疏注経』卷第八之二(新脩大正大藏經 三十九卷)
- (26) 『大毘盧遮那成佛経疏』卷第四(新脩大正大藏經 三十九卷)
- (27) 『大毘盧遮那成佛経疏』卷第四(新脩大正大藏經 三十九卷)
- (28) 『首楞嚴三昧経』卷上(新脩大正大藏經 十九卷)
- (29) 善導「観経四帖疏」の「散善顕行」より、『浄土宗大典』中华全国图书馆文献缩微复制中心 一九九四年

- (30) 同17 一四八頁
善導「觀經四帖疏」の「散善顯行」より 『浄土宗大典』 中华全国
图书馆文献縮微复制中心 一九九四年
- (32) 「長阿含經」第一 『新脩大正大藏經』 第一卷
天親「俱舍論」 『新脩大正大藏經』 第三十卷
- (33)