

『教行信証』における音声言語

森 村 森 鳳

はじめに

筆者は親鸞の主著『教行信証』における音声言語について研究をし続けてきた。前稿では親鸞が「反切」の手法で選んだ漢字の響きが伝える真実について考察した⁽¹⁾。本論では、これまでの研究をふまえ、音声言語を重んじる仏教の源流についても考察しながら、『教行信証』における音声言語が伝える深意をより掘り下げていきたいと思う。

アルファベット文字は、象形文字からイメージを抹消して、生み出された表音文字である。生産や貿易活動の中で、象形文字の代わりに、言語的な差異を超えてコミュニケーションを可能にするために生み出された。それは、人間の思考や意志を記号化したものであり、一つ一つの文字が意味をもたず、音のみ表す、通貨のような役割を果たしている。このようなアルファベット文字に代表される言語体系の中では、音声言語が文字言語の代言となり、しかもより明白に直接的に人間の意志や理性を表すものとされている。

それに対して、表音・会意という特徴をもつ漢字における音声言語は、異なる役割を果たす。人間ともののかかわりの中で生み出された象形文字は、誕生当初、記号表現（ものを表す文字）と記号内容（文字に表されるもの）の間に働くものとして、形も発音も、もののイメージを伝え、〈字形・発音・イメージ（意味）〉と三位一体となっている。しかも、歴史の変遷の中で、文字言語が次第に記号化され、イメージを伝える機能が弱くなっていくのに対して、音声言語は漢字の始原的なイメージを伝達する機能が保たれている⁽²⁾。

このような漢字の音声言語の伝達機能が『教行信証』が伝える音声言語の奥義を解く手がかりとなっていると思う。

また、先行研究によれば、漢字の音声言語の伝達機能を重視したのは親鸞だけではないことがわかる。たとえば次のような見解がある。

興味深いことに、人間の身体性を積極的に評価する姿勢は中世の文化全般に認められる。仏教においても、法然および親鸞が唱えた専修念仏、一遍が率いた踊り念仏、そし

て日蓮による唱題など、鎌倉仏教の諸派において創案された修行は、いずれも瞑想による静的な内省というより動的な身体活動という性格が強い。⁽³⁾

仏の声は「お経」という文字に置き換えられて伝えられ、信仰によって文字から音へと再生されてきた。その音は、再生する者の精神と肉体の力によって、無限大のパワーに拡大する。⁽⁴⁾

また、經典の文字に音注を付けたのも、もちろん親鸞が初めてではない。

漢籍・仏書の中のそれぞれの書物について、そこに使われた字句を抜出して、その音と義などを注記して一書としたものは、早く海彼の中国にあり、本邦にはおそらくとも奈良時代には伝来された証があり、引き續いて本邦人の手に依って撰述されるに至る。
(中略) 平安時代には幾多の音義書が成り、その幾つか現存してもいる。⁽⁵⁾

經典の文字に音注を付けることは古来、中国にも、日本にもあった。事例の一つとして、醍醐寺所蔵『妙法蓮華經釈文』が挙げられる⁽⁶⁾。『法蓮華經釈文』は、『法蓮華經』の字句を抄出して、それに音注訓釈をつけた仏典辞書で、平安時代中期に興福寺の学僧中算が著したものである。

さらに、經典の文字に音注に用いられた「反切」の手法についても、法華釈文のそれを検討した高松正雄氏の研究がある⁽⁷⁾。

以上の時代背景や先行研究の見解をふまえながら、親鸞が「反切」を用いて伝える音声言語のメッセージについて、『教行信証』のそれを検討し、具体的に考察してみたい。

一 仏教における「音声」を重んじる源と流れ

前述したとおり、音声を重んじることは親鸞独自のものではなく、仏教の伝統と通底しているものである。では、「音声」を重んじる歴史的な源流を遡ってみよう。

經典によれば、諸仏如来が発する音声は、八種殊勝の功德があり、聴聞する衆生に解悟させる。

一一
二 〔原文〕

大説法聲、有八種。最好聲・易了聲・柔軟聲・和調聲・尊慧聲・不誤聲・深妙聲・不女聲。言無漏闕。(中略) 衆生受智各得満足。⁽⁸⁾

〔読み下し〕

大説法の聲、八種有り。最好聲・易了聲・柔軟聲・和調聲・尊慧聲・不誤聲・深妙聲・不女聲なり。言、漏闕無し。(中略)衆生、智を受け、おのおの満足を得。

つまり、如来の説法の音声は不思議であり、その中に、衆生が心身を融け込ませ、その音声に導かれ、無限な義を尋ねていくようにさせる力があるという。そのために、仏教は初めから音声で法を伝える説法・聴聞を重んじてきた。

〔原文〕

有二種人生於梵福。(中略)一者常説法。二者常聴法。(中略)聴法之人。得三十二功德。(中略)聴法功德於一切功德。最勝最上。⁽⁹⁾

〔読み下し〕

二種の人有りて、梵福を生ず。(中略)一は常に説法するものなり。二は常に聴法するものなり。(中略)聴法の人、三十二の功德を得。(中略)聴法の功德は一切の功德に於いて最勝、最上なり。

〔原文〕

用聲為經。如佛在世金口演説但有聲音詮辯。聴者得道。⁽¹⁰⁾

〔読み下し〕

聲を用て、經を為す。佛の世に在りて、金口にて演説する如し。ただ聲音詮辯有りて、聴者、道を得。

ここで聴法の功德は最勝、最上と説いている。声そのものが經として働き、聴聞する者が道を得ると説いている。

さらに、『大佛頂首楞經』に音声を重用視する理由を説いている。

〔原文〕

我滅度後末法之中。多此魔民熾盛世間若不断姪修禪定者。如蒸沙石欲成飯。經百千劫祇名熱沙。何以故此非飯本石沙成故。(中略)兼我滅度後此界衆生。入菩薩乘求無上道。何方便門得易成就。(中略)我今白世尊 佛出娑婆界 此方眞教體 清淨在音聞 欲取三摩提 實以聞中入。⁽¹¹⁾

〔読み下し〕

私の滅度後、末法の中に、多くこの魔民、世間に熾盛なり。(中略)若し姪を断せず、禪定を修すとも、沙石を蒸して飯を成ぜんと欲するご如し。百千劫を経るとも、ただ熱沙

と名づくのみ。何を以て故に、これ飯の本にあらず石沙の成る故なり。(中略) 兼ねて我が滅度の後、此界の衆生、菩薩乗に入りて無上道を求むるに、何の方便門ありて易く成就することを得ん(中略) 我、今、世尊に白く。佛娑婆界に出で、この方の眞の教體となり。清浄に音聞に在り。三摩提を取らんと欲せば、實に聞の中に入るを以てす。

以上の文は、まず、末法時代の特徴を説いている。偽りの説法者が世間に熾盛になる。このような時代に、衆生は、姪を断じることができず、そのような心身のままに、禅定などを修しても、沙石をもって飯を作ろうとする如しという。そして問答の形で、この時代において最も成就し易い方便の門は、聴聞にあり、眞の教體は清浄にして音聞に在り、聞の中に入ることをもって三昧に入るのであると説いている。

このような末法時代の特徴は、親鸞の末法觀と一致している。たとえば親鸞は、『正像末和讃』第八首で「無明煩惱しげくして塵数のごとく遍満す」⁽¹²⁾と述べ、『入出二門偈』で『大集經』の「我末法、起行修道一切衆、未有一人獲得者」(我が末法に行を起し道を修せん一切衆、未だ一人も獲得の者あらじ)⁽¹³⁾の文を引用する。

この故に、聞法・誦經など、音声言語を通して仏教の眞實の教えを伝えることが重視されてきた。そもそも、各經典の始めに示された「如是我聞」は、仏教における音声言語の大切さをまさしく示す言葉である。⁽¹⁴⁾

仏教の伝来は、經典の翻訳から始まった。最初の漢訳仏典は、西域から来た僧侶が翻訳したものである。その翻訳の特徴は、「義理明析文字允正。辯而不華質而不野」(義理、明析なり。文字は允正なり。辯にして華ならず、質にして野ならざるなり)⁽¹⁵⁾、また「類多深玄。貴尚實中不存文飾」(類の多く、深玄なり。實中を貴尚し、文飾を存せざるなり)⁽¹⁶⁾というものであった。つまり、言葉を粉飾せずに、如実に仏教の教えの内実を伝えるものだったのであるが、その内実は、当時の中国文化とは、水と油で受容されにくいものであった。「胡音訓暢義難通」(胡音は訓暢して、義通じ難し)⁽¹⁷⁾と、翻訳された仏典は文章が流暢としても、意味が通じにくいのである。中国語ができるといっても、深淵なる中国伝統文化の本質を理解できていない外来の僧侶は、仏教を中国に伝えるに大きな壁にぶつかっていた。そこで、中国の僧侶によって、仏教と類似した道教・老莊思想を用いて仏教を解釈し、その用語で仏教を翻訳する風潮が生じ、それにより、道教・老莊思想の言葉の意味をもって仏教の義を理解する方法が当時の社会に流行した。それがいわゆる「格義仏教」である。「格義仏教」とは、仏教の教義を中国に固有な道教・老莊思想にあるものになぞらえて当てはめることである。⁽¹⁸⁾

中国仏教は基本的には広義の格義仏教である。インドの仏教思想を中国思想にもとづいて受容した中国仏教は、インド仏教とは異なった漢化仏教であり、それは広い意味において格義仏教といえよう。⁽¹⁹⁾

という指摘もある。

道教・老莊思想の上に、仏教が中国で受容されることになり、「格義仏教」も中国の仏教受容に大きな役割を果たしたといえるが、それゆえに、中国仏教に危うさをもたらした。

そこに、仏教の真髓を中国に生かすために、漢文・漢字の音声や多義性を生かし、教えの真実と方便を同時に伝えようとする中国の仏教指導者が注いだ心血を見逃してはならない。

いかに中国の文化的世界に受容されながら仏教の真髓を伝えていけばよいのか。それは当時の仏教指導者が直面した困難な課題であった。そこに道を開いたのは、「中国仏教の確立者」といわれる道安である。道安は東晋の仏教中心人物、仏典の翻訳の指導者であった。道安自身も最初、格義を用いたが、次第にその弊害に気づいた。

〔原文〕

先舊格義於理多違。(中略) 弘賛理教宜令充愜。⁽²⁰⁾

〔読み下し〕

先舊の格義は理に違ふこと多し。(中略) 理教を弘賛するに宜しく充愜せしむべし。

と、格義仏教を批判し、格義によって教が歪曲されることを警戒して、仏典を翻訳する際に、注意すべき事項として「五失、三不易」を唱えた。

〔原文〕

譯胡為秦。有五失本也。一者。胡語盡倒而使從秦。(中略) 二者。胡經尚質。秦人好文。傳可衆心非文不合。(中略) 三者。胡經委悉至於嘆詠。丁寧反復。或三或四。不嫌其煩。而今裁斥。(中略) 四者。胡有義記正似亂辭。尋說句語文無以異。或千或百刈而不存。(中略) 五者。事已全成。將更傍及。反騰前辭已乃後說而悉除。(中略) (三不易略) 譯胡為秦。詎可不愼乎。⁽²¹⁾

〔読み下し〕

胡を譯して秦に為すに、五の失本有るなり。一には、胡語を倒し盡して秦に従はしむ。(中略) 二には、胡經は質を尚ぶも、秦人は文を好む、衆心に傳可するに、文にあらざれば合はせず。(中略) 三には、胡經は委悉なり、嘆詠に至りて、丁寧に反復して、或いは三、或いは四、その煩を嫌はず、しかるに、今、これを裁斥す。(中略) 四には、胡に義記有り正しく亂辭に似せたり、句語を尋說すれば、文に以て異なることなし。或いは、千五百を刈りて存せず。(中略) 五には、事、已に全成し、將に更に傍及せんとす。前辭を反騰し已りて、乃ち後說して悉く除く。(中略) 胡を譯して秦に為すに、なんぞ愼まざる可けんや。

真実と方便という仏教の教えの特徴をよく知る道安が最も危惧したのは、文章の表現方法や決まり及び合理性などを重視する中国知識人によって、言葉の表の意味（方便）が分かりやすく、色濃く強調され、言葉の奥に潜む深意（真実）を見失うことであった。⁽²²⁾

道安は文句の意味にこだわり、趣旨を見失いがちな翻訳の問題点を鋭く指摘し、奥深い真実を求めるべきだと主張した。一方、読者が快く読めるように工夫することをも強調し、方便を踏まえて真実を伝える道の方向も定めた。仏教の真髓が貫かれる中国仏教の基礎もそこから確立されていくことになった。しかも、修行の実践に「常日六時行道飲食唱時法」を規定し、聴聞と唱誦という音声言語での仏事を強調した。

さらに、その後、玄奘三蔵が仏典の翻訳における「五種不翻」（梵語より漢文に訳するに義訳を得ざる）という原則を定めた。

〔原文〕

唐奘法師論五種不翻。一秘密故。如陀羅尼。二含多義故。如薄伽梵具六義。三此無故。如閻淨樹。中夏實無此樹。四順古故。如阿耨菩提。非不可翻。而摩騰以來常存梵音。五生善故。如般若。般若重智慧輕淺。⁽²³⁾

〔読み下し〕

唐奘法師、五種の不翻を論ず。一は秘密なるが故に、陀羅尼の如し。二は多義を含む故に、薄伽梵の六義を具する如し。三は此に無きが故に、閻淨樹の如し。中夏に實にこの樹無し。四は古に順ずるが故に、阿耨菩提の如し。翻すべからざるにあらざるも、摩騰以来、常に梵音を存するなり。五は善を生ずる故に、般若の如し。般若は重く、智慧は輕淺たり。

「五種不翻」は、梵語を漢文に訳す際に、意識せずに、音声のままに伝えるべきところを強調している。文中に奥深い密意・重層的な意味・重みなどは音声にしか伝えられないというニュアンスが読み取れる。

このように經典の翻訳を通して真実と方便を同時に伝えることが強調され、その際に、漢文・漢字の多義性・音声のはたらきが重視されてきたが、その働きは念仏によって、衆生を真実への道を導くことであり、釈尊が説いた「密意」であることは浄土教の流れの中で明らかにされ、実践されていく。仏教における音声言語の源と奥義は他力念仏によって至極を示されていると思う。⁽²⁴⁾

仏教の源流を汲んで建立された中国仏教に音声を伝える伝統が継がれている。中国古来仏教經典の漢字の字義を解釈し、発音を表記する音義典籍がある。たとえば、劉宗時代の慧叡の『十四音訓叙』（五世紀中）（佚失）、北齊の道慧の『一切經音』（五世紀末）（佚失）、唐代の『一切經音義』（現存）などがある。これらの典籍音義は漢字の意味を解釈すると同時に「反切」で音声を示すものである。⁽²⁵⁾

このような音義典籍が奈良時代に日本に伝来した証がある。⁽²⁶⁾たとえば、興福寺の永超が記した『東城伝灯目録』に隋代の曇捷の『法華經字釈記』などが挙げられている。⁽²⁷⁾

さらに、日本人によって撰述されたものの中で、現存しているのは、平安時代中期の興福寺に在住した学僧中算が晩年に著した『妙法蓮華經釈文』という音義書である。文中の漢字に注釈し、反切を表記している。反切については、先行研究に反切を有する母字の約「一千八百字」に対して丁寧な考察を行った高松正雄の「法蓮華經釋文反切考」がある。⁽²⁸⁾

一例をあげてみよう。

〔原文〕

怨 於願反 説文云恚也・玉篇云恨也・又於袁反—讎也。⁽²⁹⁾

〔読み下し〕

怨 於と願の反なり。説文に恚なりと云ふ。玉篇に恨なりと云ふ。また於と袁の反—讎なり。

ここで、「怨」という文字に音注を付け、それを解釈している。「於願」とは怨字が於(yu)と願(yuan)の反切、「又於袁反」とは、怨字が於(yu)と袁(yuan)の反切であるという。二種の音注は同じ(yuan)という発音を示している。おそらくより明白に発音を示すためであろう。「説文云恚也」とは『説文解字』の解釈、「玉篇云恨也」とは、『玉篇』の注釈を引いているのである。⁽³⁰⁾「讎也」とは、中算自身の解釈だと考えられる。

同じ「反切」を表しているものに、『古辞書音義集成』に収録された『金光明最勝王經』の古訓点本『金光明最勝王經音義』、『大般若經音義』、『大般若經字抄』などがある。それらの特徴について次のような指摘がある。

金光明最勝王經の第一卷から第十卷に至るまで。卷次を逐いて字抄出した「卷音義」であり、しかもその抄出された漢字は大部分が単字である。音義の注は、掲出字の下に割行で記され、右行に漢字音を、左行に和訓を記す。⁽³¹⁾

以上に挙げた音義典籍に見られるように、今までの經典の音注書共通の特徴は「実証的に諸文献を引き学術的辞書」というところにあると言えよう。それは著書の趣旨による由来だと思う。

『妙法蓮華經釈文』の趣旨と特徴については、著者自身が書いた序文に示されている。⁽³²⁾つまり、この書物は学術的辞書であり、漢字字書である。既成の疏釈・諸音義書を丁寧に援用し、漢字を逐字に音注を付け、字義を解釈するのが特徴である。その特色を具体的に著書の一頁を例としてみれば、一目瞭然である。261字の漢字に、注釈される本文の母字が3文字。

それに対して、注釈文の文字は258と、母字が注釈文字に埋もれるほど、圧倒的に多い。読者は、解釈の文字に囚われてしまい、文字と文字の関係を論理的につなげるのは困難になる。吉田金彦は、「中算は主力を訓詁字義の解釋の方に注ぎ、漢字の訓詁を通じて実證的に教義に迫ろうとしたのが特色である」⁽³³⁾と指摘している。ほう大な数の音義典籍を調べ、綿密な文献考察の態度こそ、中算が著した書に「実証的に諸文献を引き学術的辞書」らしい価値をもたらしたと言えよう。

以上のような、『法蓮華經釈文』における反切や注釈の方法・形式などの表記は、『教行信証』とほぼ一致しており、親鸞が先人の方法を採用したと考えられる。ただし、親鸞が用いた「反切」は、仏典辞書、漢字字書の著書という性質を持つこれらの著書とは、本質的な異なりがある。

二 『教行信証』に用いられた「反切」

従来、反切を用いた音義書と異なり、選んだ漢字に反切で音注を付け、その音声をもってメッセージを伝えようとするところに、親鸞の特徴がある。それは、『教行信証』の各巻の巻名の上に冠せられた「顕浄土真実」という文字に明示された趣旨による由来である。⁽³⁴⁾

すなわち、「反切」を用いて示される音声言語は、あくまでも真実を顕すための方便である。しかも、池田勇諦が述べているように、「真実の追求には方便を離れません。(中略)「方便」と「真実」は不離一体で、離れない」⁽³⁵⁾のである。音声言語が真実に始発して、真実を伝える。このような真実と方便の相関関係を踏まえて、『教行信証』に用いられる「反切」の深意を探っていきたい。

(1) 乗

『教行信証』「行巻」に、次のように『観經疏』文の引用がある。

〔原文〕

又(「玄義分」)云。言弘誓者、如大經說。一切善惡凡夫得生者、莫不皆乘 {乗字食陵反 又宝証反 駕(ガ)也 勝也 登(右トウ 左ノボル)也 守也 覆(右フク 左オホウ)也} 阿弥陀仏大願業力為増上縁。(「玄義分」)⁽³⁶⁾

〔読み下し〕

また云わく。弘誓というのは、『大經』の説の如し。一切善惡の凡夫、生まるることを得るは、みな阿弥陀仏の大願業力に乗じて増上縁とせざるはなきなり。

親鸞直筆の坂東本『教行信証』では、「乗字食陵反 又宝証反 駕(ガ)也 勝也 登(右

トウ 左ノボル) 也 守也 覆(右フク 左オホウ也)」という内容が頭注で表記されている。この「乗」字の音注釈義は『観経疏』原文ではなく、親鸞が加えたものである。⁽³⁷⁾

ここに示される乗字の発音は「食陵反 又宝証反」、すなわち、食(「shi」)と陵(ling)の反切であり、また、宝と証(「bao」と「zheng」)の反切である。⁽³⁸⁾

語源を調べてみれば、『説文解字』に於いて「乗」についての解釈は次のようである。⁽³⁹⁾

〔原文〕

𨔵(乗) cheng 食陵切。覆也。従入𨔵。𨔵、黠(発音xia)也。

《軍法》(入𨔵)曰𨔵。(𨔵の上半+几) 古文𨔵。従几。[注] 𨔵、古文乗。⁽⁴⁰⁾

〔読み下し〕

𨔵(乗) cheng 食と陵の切なり。覆なり。入𨔵に従う。𨔵は黠なり。

《軍法》に入と𨔵より𨔵と曰く。(𨔵の上半+几) 古文において乗は几に従う。[注] 𨔵、古文において𨔵すなわち乗なり。

乗の始原的な書き方は𨔵である。発音は食(shi)と陵(ling)の反切、乗(sheng)であり、現代中国語の標準語である「cheng」の近似音である。「覆なり」とは人が車に入るという意味である。乗は、「入と乗」により得る会意文字である。「黠なり」の「黠」は智慧を意味する。智者は必ず強いという意味で、《軍法》において「入乗」は弱を以て強に勝つことを意味する。《軍法》とは、《漢・志》兵書の四種をいう。「従几」とは、几が机・ものをのせる台を意味するので、乗の基本的な意味は乗るである。「上に覆う」という意味合いより、乗に「憑(頼む)」という引伸意味もある。また、『廣韻』における字釈は「駕也」「登也」⁽⁴¹⁾

他に、『集韻』における音注は「神陵(shen ling) 切」・「石證(shi zheng) 切」である。⁽⁴²⁾、発音が「shing」と「sheng」となり、いずれも現代中国語の標準語である「cheng」の近似音である。

しかし、親鸞は「宝証反」と音注している。「宝証反」とは、宝(bao)と証(zheng)の反切、すなわち、「beng」と発音する。これは他にない親鸞独自の音注だと考えられる。

現代中国語に「beng」という発音はない。呉音だとしたら、現代の「ben」という発音になるわけである。「ben」という発音する文字は、『説文解字』に「奔」しかない。字釈は次のようである。

〔原文〕

奔 走也。博昆切。 段注(中略)走者、屈其足。(中略)凡行疾則屈脚疾。

〔読み下し〕

奔 走なり。博(bo) 昆(kuen) 切。 段注 走はその足を屈するが疾し。(中略) 凡そ

行疾ければ則ち屈脚疾し。

【参証】金文作（犬という漢字の下に三つの足跡）象足跡。疾走故跡多。

【証】金文、（犬という漢字の下に三つの足跡）を作す。（犬という漢字の下に三つの足跡元）足跡を象どる。疾走のゆえ跡が多し。⁽⁴³⁾

以上の字釈によれば、奔字は自らの足で急いで走るという意味を強調する文字であるが、それに対して、乗字は阿弥陀仏大願業力に乗じるという他力による往生を強調している。「奔」の意味を加えることによって、もともと語源につながらない「奔」と「乗」が裏腹になり、親鸞が一貫して強調する自力と他力、方便と真実の不離一体の関係を示すことになるのではないか。

そして、「奔」に「最も早いスピードで走る」と「目指す所へ急ぐ」という意味合いがあるので、「奔」の意味を加えられると、「乗」に「即得」⁽⁴⁴⁾というスピード感とともに「欣求」という心情も含まれている。それは、以上の文に続く「由聞願力光闡報土真因決定時剋之極速也（願力を聞くに由って、報土の真因決定する時剋の極速を光闡するなり）」と親鸞の言葉に裏付けられる。

ここに、「乗」という仏教用語に親鸞が会得した豊かな内容と奥義を人々の感覚に訴えようとする願いが窺える。

（2）証（證）

『教行信証』『行巻』に次の表記がある。

〔原文〕

『無量寿如来会』（巻上）言「今対如来発弘誓、当證無上菩提因、若不満足諸上願不取十力無等尊。」⁽⁴⁵⁾

〔読み下し〕

『無量寿如来会』（巻上）に言く、今如来に対して弘誓を発せり。当に無上菩提因を証すべし。もしもろもろの上願を満足せずは、十力無等尊を取らじ、と。

（頭注） 証字、諸應反。驗也。（証の字、諸・應の反なり。驗なり。）

頭注の意味は、証の字の発音は、諸と應の反切であり、証の字の意味は驗であるという。すなわち、諸（zhu）と應（ying）の二文字の発音を用いて、諸（zhu）字の声母「zh」と應字の韻母「ing」を組み合わせ、証の字の発音「zheng」を示している。

ここで示される「反切」は、『説文解字』と一致している。『説文解字』の表記は次のよう

である。

證 zheng 諸應切。告也。⁽⁴⁶⁾

「告」は告発を意味する。親鸞は『説文解字』の「告也」という注釈を採用せずに、「驗也」と注釈する。古代漢文において、もともと「證」と「証」がそれぞれ異なる意味を示す文字であるが、後に、二つの文字は「證」という一文字になった。それゆえ、「證」に「証」の意味を含んでいる。「証」は、「諫也（諫也）」と、諫めることを意味する。すなわち、目上の人の不正を抑えとどめるために意見するというのである。というわけで、発音「zheng」に確かさを主張する響きを持っている。

なぜ、「zheng」という発音を示しながら「驗也」という注釈を施すのか。それは反切を用いて、「zheng」という音声言語を示すことによって、『無量寿如来会』の引用文のポイントが「證」にあると人々の感覚に訴えと同時に、「證」の意味は「告」にあらず、「驗」にあると強調しているのであろう。親鸞が注釈した「驗」字は「諡」字の通仮字である。「諡」について『説文解字』の解釈は次のようである。

証也。徵也。効也（証なり。徵なり。効なり）。⁽⁴⁷⁾

「驗」について、『廣韻』に「證信」「効」「兆候」「応報」などの字釈もある。「証也」を意味する「驗」字を解釈に用いるのは、解釈より、「証」そのものを強調しているのだと思われる。この「行巻」に用いられる「證」字の重みは「証巻」一卷によって裏付けられていると思う。それは次のようである。

〔原文〕

謹顕眞實證者、則是利他円満之妙位、無上涅槃之極果也。即是出於必至滅度之願、亦名証大涅槃之願也。⁽⁴⁸⁾

〔読み下し〕

謹んで眞実証を顕さば、すなわちこれ利他円満之妙位、無上涅槃の極果なり。すなわちこれ「必至滅度之願」より出でたり。また「証大涅槃之願」と名づくなり。

これは、『教行信証』「証巻」の最初に標挙される本願の十一願の願名の内容である。「證」字に、この本願の十一願が含まれている。十一願の願名は必至滅度・証大涅槃・往相証果である。しかし、「證」に「証巻」一卷の重みがあると考えれば、「証巻」には、二十二願も出ている。二十二願の願文は次のようである。

一
二
三

〔原文〕

設我得仏、他方仏土諸菩薩衆、來生我國、究竟必至一生補處。除其本願自在所化、為衆生故、被弘誓鎧、積累德本、度脫一切、遊諸仏國、修菩薩行、供養十方諸仏如來、開化恒砂無量衆生、使立無上正真之道。超出常倫諸地之行現前、修習普賢之德。若不爾者不取正覺。⁽⁴⁹⁾

〔読み下し〕

たとい我、仏を得んに、他方の仏土のもろもろの菩薩衆、我國に來生して、究竟して必ず一生補處に至らん。その本願の自在所化、衆生の為のゆえに、弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱し、諸仏の國に遊びて、菩薩の行を修し、十方の諸仏如來を供養し、恒砂無量の衆生を開化して、無上正真の道に立せしめんをば除く。常倫に超出し諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。もし爾らんば正覺を取らじ。

二十二願の願名は、必至補處・一生補處・還相回向であるが、「二十二願は還相回向を願体とする」⁽⁵⁰⁾のものであり、『教行信証』の後半は、還相回向、すなわち、二十二願についての展開である。「證」字には、十一願とその裏腹になる二十二願が含まれていると考えられる。

「證」字について、「行の巻」に引用された元照『阿弥陀經義疏』の次の文の中で「獲證」の「證」の左に「カナフ」と片仮名をふってある。

〔原文〕

況我弥陀以名接物。是以耳聞口誦、無辺聖徳攬入識心、永為仏種、頓除億劫重罪、獲證（カナフ）無上菩提。

〔読み下し〕

いわんやわが弥陀は名をもって物を接したまう。ここをもって耳に聞き口に誦するに、無辺の聖徳、識心に攬入す。永く仏種となりて、頓に億劫の重罪を除き、無上菩提を獲證す。⁽⁵¹⁾

それに対して、「浄土和讃」第80首の文は次のように片仮名を振っている。

釈迦・韋提方便して 浄土の機縁熟（ウル反 カナフ反）すれば

雨行大臣證（カナフ反 サトル反）として 闍王逆惡興（オコス反）ぜしむ⁽⁵²⁾

一 文の中での「雨行大臣證として」の「證」の左に「カナフ反 サトル反」と、片仮名を振っ
二 である。「サトル反」の「反」は、はっきり、漢字二文字で漢字音を表す方法である「反切」という意味合いではない。「浄土和讃」などにおける数多くの「反」字を考察してみれば、それらの「反」字は、漢字二文字で漢字音を表す方法である「反切」という意味合いではないが、「反切」という言葉が持っている音声を示す意味合いを借りて、文字の音声を強調し

ていると考えられる。例えば、熟「ウル反 カナフ反」、「サトル反」などの表記である。「證カナフ反、サトル反」は、「證」に含まれる「かなう・さとり」、すなわち、「証の巻」に含まれる「往相證果」の「証」と還相回向の「證」という二種の「證」が示されていると思う。「往相證果」の「證」は次のような第二十二願は願名に示されている。

〔原文〕

言還相回向者、則是利他教化地益也。則是出於必至補処之願、亦名一生補処之願、亦可名還相回向之願也。⁽⁵³⁾

〔読み下し〕

還相回向と言うは、則ちこれ利他教化地の益なり。則ちこれ必至補処の願より出でたり。また一生補処の願と名づく。また還相回向の願名づくべきなり。

「必至補処」と「還相回向」という二重の意味が含んでいるが、その中で「還相回向」を表す部分は次のようである。

〔原文〕

除其本願自在所化、為衆生故、被弘誓鎧、積累徳本、度脱一切、遊諸仏国、修菩薩行、供養十方諸仏如来、開化恒砂無量衆生、使立無上正真之道。超出常倫諸地之行現前、修習普賢之徳。若不爾者不取正覚。

〔読み下し〕

その本願の自在所化、衆生の為のゆえに、弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱し、諸仏の国に遊びで、菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、恒砂無量の衆生を開化して、無上正真の道に立せてしめんをば除く。常倫に超出し諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。⁽⁵⁴⁾

この部分に含まれている「還相回向」の意味を示し開顕する『論註』の文は次のようである。

〔原文〕

還相者生彼土已、得奢摩他毘婆舍那方便力成就、回入生死稠林、教化一切衆生、共向仏道。若往若還、皆為拔衆生渡生死海。是故、言回向為首得成就大悲心故。⁽⁵⁵⁾

〔読み下し〕

還相とは、かの土に生じ已りて、奢摩他・毘婆舍那・方便力成就することを得て、生死の稠林に回入して、一切衆生を教化して、共に仏道向かえしむるなり。もしくは往もしくはは

還、みな衆生を抜いて生死海を渡せんがためなり。このゆえに、回向を首として大悲心を成就することを得たまえるが故にと言えりと。

ここからいわれるところによれば、還相回向とは、浄土から穢土に帰り来て、衆生を教化する如来の方便の大悲の行である。それ故、親鸞は第二十二願の願名を「還相回向の願」と名付ける。その方便の大悲の行の「證」として、親鸞は「浄土和讃」第78～80首の文の中の「釈迦・韋提・雨行大臣・閻王」の姿で具体的に示す。

弥陀・釈迦方便して 阿難・目連・富楼那・韋提
達多・閻王・頻婆娑羅 耆婆・月光・行雨等
大聖おのおのもろともに 凡愚底下のつみひとを
逆悪もらさぬ誓願に 方便引入せしめけり
釈迦・韋提方便して 浄土の機縁熟すれば
雨行大臣証として 閻王逆悪興ぜしむ⁽⁵⁶⁾

以上の考察によれば、熟（ウル反 カナフ反）、興（オコス反）が漢字の発音を示すと同様に、證（カナフ反 サトル反）は、『教行信証』『証卷』に含まれる「往相證果」の「證」と「還相證果」の「證」が強調されていると言えよう。

（3）淳

『教行信証』『信卷』で、親鸞は曇鸞の『論註』の文を引用して真実信心はいかなる心かを明らかにしている。この内容を踏まえて、その引用文の中での「淳」の字の反切の表記について追求してみよう。

〔原文〕

又有三種不相応。一者信心不淳（アツカラ）（頭注 淳字 常倫反 又音純也 又厚朴也 朴字音ト也 藥名也）、若存若亡故。二者信心不一、無決定故。三者信心不相続、余念間故。此三句展轉相成。以信心不淳故無決定、無決定故念不相続。亦可念不相続故不得決定信、不得決定信故心不淳（ラ）（頭注 淳字 至也 誠懇之兒也 同上字）。与此相違名如実修行相応。⁽⁵⁷⁾

〔読み下し〕

また三種の不相応あり。一つには信心淳からず、（頭注 淳字、常と倫の反なり。また音、純なり。また厚朴なり。朴字の音はトなり。薬の名なり）存せるがごとし亡ぜるがごとしゆえに。二つには信心一ならず、決定なきがゆに。三つには信心相続せず、余念間つるが

ゆえに。この三句展転して相成す。信心淳からざるをもつてのゆえに決定なし、決定なきがゆえに念相続せず、また念相続せざるがゆえに決定信をえず、決定信をえざるがゆえに心淳（諄字、至なり。誠懇の兒なり。上の字同じなり。）からざるべし。これと相違せるを如実修行相応と名づく。

「淳字 常倫反」とは、淳字の発音（chun）は 常（chang）と倫（lun）の反切であるという。「音純也」とは、淳字の発音（chun）は、純（chun）と同じであるという。親鸞の音声表記は『説文解字』と一致している。『説文解字』においては、「淳」の字について、次のように示されている。

〔原文〕

淳chun 常倫切 渌也。注釈（中略）純、醇二字之仮借也、仮借行而本義廢矣。⁽⁵⁸⁾

〔読み下し〕

淳chun 常倫の切なり。渌なり。注釈（中略）純、醇の二字の仮借なり、仮借は行じて、本義は廢す。

『説文解字』の解釈によれば、「淳」字は元々水を濾すのである。注釈に、「淳」はまた、沃を意味するという。「淳」は、また、「純」、「醇」二字の通仮字として用いるが、後に、通仮の意味が多く用いられ、本来の意味が廢されたという。親鸞の「淳」の字についての受け止めの特徴は、二回使用される「淳」の字について、二回ほど注をつけるところにある。

「一者信心不淳」の「淳」についての「厚朴也」という注釈は、淳字の通仮字「純」、「醇」の二字の意味を用いている。『説文解字』においては次のように解釈されている。⁽⁶⁰⁾

〔原文〕

純chun 常倫切 絲也。（中略）『論語』曰：“今也純、儉。”

〔読み下し〕

純chun 常倫の切なり 絲なり。（中略）『論語』曰く：“今や純なり、儉なり。”⁽⁵⁹⁾

〔原文〕

醇chun 常倫切 不澆酒也。

〔読み下し〕

醇chun 常倫の切なり。澆がざる酒なり。

「絲也」は、純の元の意味である。つまり、純色の糸、色の混じらない糸、混じりけがない、

儉しい、純朴な様を示す。「不澆酒也」とは、水を混ぜない純酒、濃厚な酒を意味する。以上の「純」、「醇」の二字についての『説文解字』の解釈は、親鸞の「淳」の字についての「厚朴也」という受け止めの根拠になると考えられる。つまり、親鸞は、一番目の「淳」の字を「厚朴」と受け止めている。

「不得決定信故心不淳」の「淳」についての注は、「諄字、至也。誠懇之兒也 同上字」と、「淳」の字についての解釈の上に、「諄」の字についての解釈を加えた。「諄」の字について『説文解字』には次のようにある。

〔原文〕

諄 zhun 章倫切 告曉之孰也。注釈（中略）誠懇兒也。⁽⁶¹⁾

〔読み下し〕

諄 zhun 章倫の切なり。告曉の孰なり。注釈（中略）誠懇の兒なり。

『説文解字』においての「諄」の根本的な意味は、丁寧に教え諭すというのである。親鸞の「誠懇之兒也」という解釈は『説文解字』に基づくものである。「至也」は、親鸞自身が加えたものと思われる。「同上字」とは、以上の「淳」の字についての解釈を含んでいるというのである。つまり、親鸞は二番目の「淳」の字に、一番目の「厚朴」の意の上に、「丁寧に教え諭す」という意味合いを持つ「諄」の字の意を加え、その「諄」の字を「誠懇の兒」、「至なり」と受け止めている。

親鸞は『論註』の文の中での二つの「淳」の字を平面的ではなく、重層的にとらえている。つまり、二つの文字の動的なつながりを受け止めているようである。文意において、親鸞の受け止めの深意を探てみよう。この文は『論註』の下巻の文で、天親の『浄土論』の一心を具体的に示すために説いた三不信の問題である。曇鸞は、名号は衆生の往生する願いを満足させる働きであることを明らかにしながら、いかに称名しても、願いが満足されないのはなぜであるかという疑問に対して、それは「不如実修行、與名義不相応故也。（如実修行せざると、名義と相応せざるがゆえなり）。」⁽⁶²⁾、すなわち本願に相応しないからであると示している。その理由として、信心不淳・信心不一・信心不相続の三種不十分の信、三不の信を挙げる。そして、この三不の信に相違するのが本願に相応する如実修行という。すなわち、三不の信心をあげ、これに反して、信心淳・信心一・信心相続という三信を反動的に示すのである。三信はすなわち真実信心であり、『浄土論』の一心である。

すなわち、親鸞は『高僧和讃』において「如実修行相応は 信心ひとつにさだめたり」⁽⁶³⁾と述べ、『入出二門偈』において、「如実修行相応者 随順名義與光明 以斯信心名一心（中略）三信相応是一心 一心淳心名如実」（如実修行相応は、名義と光明に随順するなり。この信心をもって一心と名づく。（中略）三信相応せんはこれ一心なり。一心は淳心なれば如

実と名づく)⁽⁶⁴⁾と説いている。

この三信の中で「信心淳」の「淳」に、親鸞は「厚朴」と受け止めている。そして、曇鸞は、三不の信心を示すにとどまらず、「この三句展転して相成す」と、信心が淳でないゆえに決定しない、決定しないがゆえに念が相続せず、また念が相続しないがゆえに決定信をえず、決定信をえないがゆえに心が淳ではないと、否定の否定の形で、三者が互いに内在的なつながりを持ち、巡り合い、浸透しあいながら成しあっていく相関関係を説く。

この相関関係の中での「信心淳」の淳を親鸞は、「懇ろ、丁寧に教え諭す」という意味合いを持つ「諄」の意味を加えている。「信心淳」・「信心一」・「信心相続」と「展転して相成す」という関係の中に「光闡道教」（弥陀超発於誓、廣開法藏、致哀凡小選施功德之寶。釈迦出興於世、光闡道教欲拯群萌惠以眞實之利）⁽⁶⁵⁾という釈迦の出世の本懷を加えることになる。この「淳」＋「諄」という表記は、引用文に示される眞実信心の内実を、より奥深く、より充実して受け止めていると思う。

（４）作

『教行信証』『信巻』はこれまで多く引用された經典の言葉をふまえて、以上の「三不の信」によって反動的に「眞実信心」はいかなる心かを明らかにしている。そして、善導の『観経疏』における『観経』の三心についての「三心釈」を引用したうえで、親鸞は「三一問答」と言われる三心と一心の関係について問答を設けて説く。

〔原文〕

問。如来本願已発至心信楽欲生誓、何以故論主言一心也。答。愚鈍衆生解了為令易弥陀如来雖發三心、涅槃真因唯以信心、是故論主合三為一歟。私闢三心字訓、三即合一。其意何者、言至心者、至者即是真也、實也、誠也。心者即是種也、實也。言信楽者、信即是真也、實也、誠也、満也、極也、成也、用也、重也、審也、驗也、宣也、忠也。楽者即是欲也、願也、愛也、悦也、歡也、喜也、賀也、慶也。言欲生者、欲者即是願也、楽也、覺也、知也。生者即是成也、作（頭注 作字 則羅反 則落反 藏洛反 為也起也行也役也始也生也）也、為也、興也。明知、至心即是眞実誠種之心故、疑蓋無雜也。信楽即是眞実誠満之心、極成用重之心、審驗宣忠之心、欲願愛悦之心、歡喜賀慶之心、故疑蓋無雜也。欲生即是願楽覺知之心、成作為興之心、大悲回向之心、故疑蓋無雜也。今按三心字訓、眞實心而虚仮無雜、正直心而邪偽無雜、真知、疑蓋無間雜故、是名信楽。信楽即是一心。一心即是眞実信心。是故論主建言一心也。応知。⁽⁶⁶⁾

〔読み下し〕

問う。如来の本願、すでに至心・信楽・欲生の誓いを発したまえり。何をもつてのゆえに論主、一心と言うや。答う。愚鈍の衆生、解了易らしめむがために、弥陀如来三心を発し

たまうといえども、涅槃の真因はただ信心をもつてす。このゆえに、論主は三を合して一となすか。私に三心の字訓を闡うに、三はすなわち一なるべし。その意いかんとなれば、至心と言うは、至はすなわちこれ真なり、實なり、誠なり。心はすなわちこれ種なり、實なり。信樂と言うは、信すなわちこれ真なり、實なり、誠なり、満なり、極なり、成なり、用なり、重なり、審なり、驗なり、宣なり、忠なり。樂はすなわちこれ欲なり、願なり、愛なり、悦なり、歡なり、喜なり、賀なり、慶なり。欲生と言ふは、欲は即ち是れ願なり、樂なり、覺なり、知なり。生は即ち是れ成なり、作（頭注 作字は則羅の反なり、則落の反なり、藏洛の反なり。為なり、起なり、行なり、役なり、始なり、生なり）なり、為なり、興なり。明らかに知りぬ、至心はすなわちこれ真実誠種の心なるがゆえに、疑蓋雜わることなきなり。信樂はすなわちこれ真実誠満の心なり、極成用重の心なり、審驗宣忠の心なり、欲願愛悦の心なり、歡喜賀慶の心なるがゆえに疑蓋雜わることなきなり。欲生はすなわちこれ願樂覺知の心なり、成作為興の心なり、大悲回向の心なり、ゆえに疑蓋雜わることなきなり。今三心の字訓を按ずるに、眞實の心にして虚偽雜わることなし、正直の心にして邪偽雜わることなし。真に知りぬ、疑蓋間雜なきがゆえに、これを信樂と名づく。信樂はすなわちこれ一心なり。一心すなわちこれ真実信心なり。このゆえに論主建めに一心と言えりなり、と。知るべし。

この文は、親鸞自身が『大無量寿經』の第十八願の至心・信樂・欲生の三心と天親の一心の關係を説き、真実信心の真髓を開示するところである。三心が持っている重みを「一心の華文」（『真宗聖教全書』二、47頁）という一心にかけ加えている。それは至心・信樂・欲生の三心に施された字訓にも窺える。丁寧にした字訓に、選ばれた漢字の一つ一つが「私闢三心字訓、三即合一」というメッセージを伝えている。三心の中での「欲生」の「生」の字訓の「作也」の「作」について、頭注にさらに字訓を施した上に、「反切」法で音声を示している。「則羅・則落・藏洛」という三つの組の漢字を用いて字音を示している。三つの組は同じく（zuo）という字音を示しているが、「則羅」は四声の中での二声の声調を示しているが、「則落・藏洛」は同じく四声の声調を示している。この表記に込められた意味を探ってみよう。

「作」の字について、『説文解字』においては次のような解釈が示されている。

〔原文〕

作 則洛切（中略）作、為也。（中略）作、始也。（中略）作、生也。^{（67）}

〔読み下し〕

作 則洛の切なり。（中略）作は為なり。（中略）作は始なり。（中略）生なり。

作字の一般的な発音はzuo（四声）である。基本的な意味は興起・発生・為す・行うなどである。他に三つの発音がある。それぞれ異なる意味を持つ。1 zuo（一声）、ある動作・活動に従事する。2 zuo（二声）、意図的にものごとをする。3 zu（三声）、祝う、呪う。⁽⁶⁸⁾

頭注を見れば、親鸞は「則（ze）羅（luo）反」という「zuo」の二声の声調に示される意を加え、主に「則（ze）落（luo）反・藏（zang）羅（luo）反」という「zuo」の四声という作の基本的な意味を採用していると考えられる。二組で示すのは、意味の重点の所在を示すと同時に、「作zuo」という発音が帯びている強さと重みを加え、三心、つまり一心の重量感を人々の聴覚に発信しているのではないかと思う。

そして、これらの字訓のなかに、特に「作」に字訓を施し、この一字に特に重りを加えられ、「為・起・行・役・始・生」という字訓のなかでの「為・始・生」は、『説文解字』と一致していて、「起・行」も漢字の「作」の字の基本的な意味に含まれている。難解なのは「役」という字訓である。謎を解く鍵は、「役」の字が「欲」の字の通仮字であるというところにあると思う。「欲」の字の意について、親鸞は次のように解明している。

〔原文〕

言三心者、（中略）三者欲生、欲者願・楽・覺・知、生者成・興。⁽⁶⁹⁾

〔読み下し〕

三心と言うは、（中略）三には欲生、欲は願・楽・覺・知なり。生というは成・興なり。

〔原文〕

欲者即是願也、楽也、覺也、知也。⁽⁷⁰⁾

〔読み下し〕

欲は即ちこれ願なり、楽なり、覺なり、知なり。

〔原文〕

欲拯群萌は、欲といふはおぼしめすとなり。⁽⁷¹⁾

つまり、親鸞において、欲は「願楽之心、覺知之心」⁽⁷²⁾という如来の意志、如来の心の働きである。ならば、なぜ、そのまま「欲」を使わず、わざわざ通仮字である「役」を用いるのか。「役」の字について、『説文解字』には次のように記されている。

〔原文〕

役 戍邊也。（中略）注釈（中略）彳、取巡行之意。⁽⁷³⁾

〔読み下し〕

役 邊を成るなり。(中略) 注釈 (中略) イ、取巡行の意なり。

十八願の中での「欲生」とは、如来が衆生を浄土に生まれさせたいと欲(おも)われること、また、衆生が浄土に生まれたいと欲うことを表す言葉である。したがって、「欲生」の「生」に含まれる「作」には、「以眞實而目智慧、明智慧非作非非作也。眞實を以てして智慧に目くることは、智慧は作にあらず、非作にあらざることを明すなり。」⁽⁷⁴⁾という方便と眞実、すなわち、衆生の現実的な行いと如来の超越的な行いという二次的な意味が含まれている。これを踏まえて、親鸞の文の意を推すれば、「役」字を用いる眞意は、「イ」字にあるのではないかと考えられる。

「役」字に、「イ」字に、「少しずつの歩み、人の足の三部分(もも・すね・足先)連なるようすに象る」⁽⁷⁵⁾という意味を示すと同時に、ある方向に向っていくという意味合いも含まれている。親鸞は濃墨重筆で、文字の意味するところで欲生が如来の心の働きであることを強調すると同時に、「欲」を「役」にすることによって、往生する・往生させる行いは理論的なものだけではなく、それは「莫不乘阿弥陀佛大願業力為増上縁(阿弥陀佛の大願業力に乗じて増上縁とせざるはなきなり)」⁽⁷⁶⁾でありながらも、衆生が浄土へ向かって一步一步とを歩んでいく道でもあるという、往生における自力と他力の相関関係を生き生きとしたイメージで伝えていると思う。

こうして、至心・信樂・欲生の三心に施された三十三訓に、「作」は字訓に施される字訓であるが、その「作」に六字訓を施されている。さらに「作」の字訓にまた字訓を施されている。そのすべてを会合し、そのうえに音声言語を加え、皆「一心」に凝縮される。

〔原文〕

今按三心字訓、眞実心而虚假无雑、正直心而邪偽无雑。眞知、疑蓋无間雑故、是名信樂。信樂即是一心、一心即是眞實信心。⁽⁷⁷⁾

〔読み下し〕

今三心の字訓を按ずるに、眞實の心にして虚仮雑わることなし、正直の心にして邪偽雑わることなし。眞に知りぬ、疑蓋間雑なきがゆえに、これ信樂と名づく。信樂はすなわちこれ一心なり。一心すなわちこれ眞實信心なり。

三心にそれぞれ重みを与える上に、三心を「信樂」に集約し、信樂はすなわちこれ一心、すなわち眞實信心であることを解明し、十八願の本音がただ信心一つであるということを言葉の意味で伝えると同時に、「作」という文字の音声言語もまた重量感をもって人々の感覚に訴えている。

おわりに

以上のように考察してきた通り、親鸞の漢字の音注、これらの字書・音義注釈書の漢字に反切で音注を付けること、『説文解字』の解釈を引いているところ、また、親鸞の自筆で著された坂東本『教行信証』の中の親字に音注釈義を付ける方法は、『法蓮華經釈文』などの解釈方法とほぼ一致している。ただし、以上にあげた辞書の特徴を持つ音注釈義音書に対して、漢字の発音を用いて主体的にメッセージを伝えようとするところは『教行信証』における音声言語を特徴づけているのであると言えよう。

そもそも、音声言語は衆生を真実に導く道である。その道は浄土教の流れの中で明らかにされ、保たれている。仏教における音声言語の源と奥義は他力念仏によって至極を示されていると思う。本論の考察によれば、音声言語の源と奥義は他力念仏の新たな到達点を示す『教行信証』によってさらに深められていると言えよう。『教行信証』は、冷静な思考と厳密な論理性に成り立つテキストでありながら、理知的な思考を超えて、人々の聴覚にもメッセージを発信しているテキストでもある。それらのメッセージは、衰えていく聴聞するという仏教の原点から人々の心身の奥底に発信し、仏教の奥深い真実を伝えているといえよう。

奥深い真実を伝えているメッセージを親鸞が音声言語で人々にどう重層的に深く伝えようとしたか。これからもさらに探っていきたい。

〔注〕

- (1) 拙稿「親鸞が選んだ漢字の響きが伝える真実―「反切」の手法で伝える音声メッセージ―」（『同朋文化』第13号、2018年）
- (2) 前掲注（1）拙稿。
- (3) 大内典『仏教の声の技』（法藏館、2016年）
- (4) 清水眞澄『読経の世界 能読の誕生』（吉川弘文館、2001年）
- (5) 『古辞書音義集成 第一巻 新訳華嚴經音義私記』（汲古書院、1988年）
- (6) 『古辞書音義集成 第四巻 妙法蓮華經釈文』（汲古書院、1979年）
- (7) 高松正雄「法華釈文反切考」（『訓点語と訓点資料』第55輯、1974年）
- (8) 『梵摩渝經』（『大正大藏經』一卷884頁）、また『中阿含經』第四十一・『梵摩經』（『大正大藏經』一卷683頁）など参照。
- (9) 『正法念處經』卷第十七（『大正大藏經』第十七卷373頁）。
- (10) 『妙法蓮華經玄義』卷第八（『大正大藏經』第三十三卷776頁）。
- (11) 『大仏頂如来密因修証了義諸菩薩萬行首楞經』第六卷（『大正大藏經』第十九卷130頁）。
- (12) 真宗聖教全書編纂所編『真宗聖教全書』第二卷（大八木興文堂、1941年）517頁。
- (13) 『真宗聖教全書』第二卷483頁。
- (14) 拙稿「『教行信証』の「化身土巻」における「如是」の引用について」（『同朋大学論叢』第101号、2017年）。
- (15) 僧祐撰「安世高伝」『出三藏記集』卷第十三（『大正大藏經』第五十五卷95頁）。

- (16) 支敏度作「合首楞嚴經記第十」『出三藏記集』卷第七（『大正大藏經』第五十五卷47頁）。
- (17) 道安作「道行序第一」『出三藏記集』卷第七（『大正大藏經』第五十五卷47頁）。
- (18) 頼永海主編『中国仏教百科全書』式（上海古籍出版社、2000年）。
- (19) 鎌田茂雄『中国仏教史』（大東出版社、2004年）
- (20) 梁慧皎撰『高僧傳』卷第五（『大正大藏經』第五十卷355頁）。
- (21) 道安法師「摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序第一」『出三藏記集』卷第八（『大正大藏經』第五十五卷52頁）。
- (22) 道安法師「摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序第一」『出三藏記集』卷第八（『大正大藏經』第五十五卷52頁）、道安作「道行序第一」『出三藏記集』卷第七（『大正大藏經』第五十五卷47頁）、梁慧皎撰『高僧傳』卷第五（『大正大藏經』第五十卷332頁）。
- (23) 宋周敦義述『翻譯名義』序（『大正大藏經』第五十四卷1055頁）。
- (24) 前掲注（14）拙稿。
- (25) 慈怡主編『仏光大辭典』（北京図書館出版社、1989年6月～）
- (26) 前掲注（5）『古辞書音義集成』第一卷。
- (27) 前掲注（6）『古辞書音義集成』第四卷。
- (28) 前掲注（7）高松論文。
- (29) 中算著『法蓮華經釈文』（前掲注（6）『古辞書音義集成』第四卷）
- (30) 『玉篇』—中国の字書。30卷。南朝梁の顧野王撰。543年成る。音義を注したもの。古代の日本でも広く利用された。新村出（編）『広辞苑』第四版（岩波書店、1991年）参照。
- (31) 築島裕「大東急記念文庫蔵 金光明最勝王經音義解題」（『古辞書音義集成 第十二巻』、汲古書院、1981年）。
- (32) 吉田金彦「醍醐寺蔵 妙法蓮華經釈文解題」（前掲注（6）『古辞書音義集成 第四巻』）。
- (33) 前掲注（32）吉田解題。
- (34) 拙稿「『善導明仏正意』と「一經二宗」」（『同朋大学仏教文化研究所紀要』第三十五号、2016年）。
- (35) 池田勇諦『『教行信証』に学ぶ（九）』（真宗大谷派東京教区教化委員会、2015年）。
- (36) 『真宗聖教全書』第二巻21頁。
- (37) 善導『観経疏』原文（『大正大藏經』第37巻247頁、『浄土宗大典』743、中華全国図書館文献縮微複製中心、1994年。『真宗聖教全書』第一巻）に「乗字食陵反 又宝証反 駕也 勝也 登也 守也 覆也」という内容はない。親鸞が加えたものだと考えられる（『真宗聖教全書』第二巻15頁参照）。
- (38) 前掲注（5）141頁。
- (39) 『説文解字』は中国最古の字書である。後漢 許慎著 清 段玉裁 注釈。漢字の造字法を象形、指事、会意、形声、転注、仮借の六書（りくしょ）に分類し、各字について造字法と字義とを解説してある。漢字の本質を説明した最古かつ最も権威ある書である。
- (40) 孫永清編著『説文解字』（中国書店、2011年）。
- (41) 周祖謨校『广韵校本』（中华书局出版、2017年）。
- (42) 丁度等著『集韻』十卷南宋明朝刻本1039年出版 書目文獻出版社 1996年影印刷
- (43) 前掲注（40）『説文解字』。
- (44) 『真宗聖教全書』第二巻22頁。
- (45) 『真宗聖教全書』第二巻6頁。
- (46) 前掲注（40）『説文解字』。
- (47) 原作東漢許慎・湯可敬撰『説文解字今釈』（岳麓書社、1997年）。
- (48) 『真宗聖教全書』第二巻103頁。
- (49) 真宗聖教全書編纂所編『真宗聖教全書』第一巻（大八木興文堂、1941年）10頁。

- (50) 池田勇諦『教行信証に学ぶ（八）』（真宗大谷派東京教区、2005年）
- (51) 『真宗聖教全書』第二巻29頁。
- (52) 『真宗聖教全書』第二巻495頁。
- (53) 『真宗聖教全書』第二巻106頁。
- (54) 『真宗聖教全書』第一巻10頁。
- (55) 『真宗聖教全書』第二巻107頁。
- (56) 『真宗聖教全書』第二巻495頁。
- (57) 『真宗聖教全書』第二巻50頁。
- (58) 前掲注（40）孫永清（編）。
- (59) 前掲注（40）孫永清（編）。
- (60) 前掲注（40）孫永清（編）。
- (61) 前掲注（40）孫永清（編）。
- (62) 『真宗聖教全書』第二巻50頁。
- (63) 『真宗聖教全書』第二巻502頁。
- (64) 『真宗聖教全書』第二巻482頁。
- (65) 『真宗聖教全書』第二巻2頁。
- (66) 『真宗聖教全書』第二巻59頁。
- (67) 前掲注（40）孫永清（編）。
- (68) 羅竹風主（編）『漢語大辭典』（漢語大辭典出版社、1986年～）
- (69) 『真宗聖教全書』第二巻450頁。
- (70) 『真宗聖教全書』第二巻59頁。
- (71) 『真宗聖教全書』第二巻601頁。
- (72) 『真宗聖教全書』第二巻451頁。
- (73) 前掲注（40）孫永清（編）。
- (74) 『真宗聖教全書』第二巻112頁。
- (75) 戸川芳郎（監修）『全訳漢辭海』（三省堂、2000年）。
- (76) 『真宗聖教全書』第二巻21頁。
- (77) 『真宗聖教全書』第二巻59頁。

