

親鸞の内意メッセージ

——『教行信証』・「化身土」における漢字の働き——

森 村 森 鳳

はじめに

2014年9月3日、私は8年にわたって取り組んできた『教行信証』中国語訳を完訳した。

翻訳の過程で、私が最も注目していたのは、一つ一つの漢字が伝えているメッセージである。私は、一つ一つの文字を追ひ、翻訳を進めているうちに、親鸞が丁寧に選んだ漢字が持つ深みと重みを実感した。そのメッセージを最もよく伝えているのは、親鸞の直筆で著された坂東本である。

坂東本は約30年間にわたって、親鸞自身による本文や訓点の加筆推敲が継続され、書き改め続けられていったものだということは、先学の研究によって明らかになっている。

通常、書物に書かれた文字は意味伝達的手段として機能する。文字はつながれて文として意味を為し、文はつながれて文章として読者に発信する。つまり、漢字を文字の外にある意味を表すための手段として扱う。それに対して、私は、漢字それ自体が働くものとして扱う。すなわち、書かれた漢字にそのものの、又は自立的な漢字そのものの価値を求めるのである。

そこにおいては、常に新しいメッセージと既成のコードに随う読解との衝突を生むことになるが、それはこれまでの研究と対立するところに立脚

するのではなく、今までの研究と異なる立場からの研究の試みである。親鸞が出会った仏教の奥深い真実をさらに明らかにし、『教行信証』を現代に生きるテキストとして扱い、表にメッセージとして機能していない漢字の働きを明らかにしていこうとする立場である。そこに立脚して、『教行信証』の読解の厚みと博さが増幅することで、『教行信証』の真意をより豊かに受け止められる可能性を探ってみたいと思う。

一 蜜と密

『教行信証』の「化身土」に、親鸞は「依釈家之意、按無量寿仏觀經者、有顕彰隱蜜義」⁽¹⁾と記し、『觀經』を「顕彰隱蜜」という立場で受け止める。

「顕彰隱蜜」の中での「顕・密」は、すなわち方便と真実、対語として仏教の教えを特徴づける言葉である。

自言語文字上明顕説出教法者、稱為顕教；若秘密説，不可由表面得知者，則稱為密教⁽²⁾。

此經（法華經）是諸仏必要之藏。（中略）此經開方便門示真實相。是法華經藏深固幽遠無人能到⁽³⁾。

即ち、“密”の意味するところは、奥深く幽遠で人間の分別で理解できないものである。言語文字でその意味を明確に示すことができない。仏教用語としての密の基本的な意味は、真実の「真」であり、如来が悟った奥深い真実である。それは、人間の計らいの次元での「真・仮」対立の意味での「真」ではなく、「真・仮」の二元対立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ある。

"密" に対して、"顕"は言語文字で定義することが可能であり、仮に衆生と同じ次元に立ち、衆生が理解できる理として言葉で語る教え、衆生を真実に導く方便である。顕の教えは「導師」・「船師」に喩えられ、重視される。

親鸞は、顕密について次のように説いている。

如来異方便、忻慕浄土善根。是此経之意。即是顕意。言彰者、彰如来弘願、演暢利他通入一心⁽⁴⁾。

准知観経此経亦应有顕彰隱密之義。言顕者、経家嫌貶一切諸行少善、開示善本徳本真門、励自利一心、勸難思往生。是以経説「多善根多功德多福德因縁、」『釈』云「九品俱回得不退、」或云「無過念仏往西方、三念五念仏来迎。」此是此経示顕義也、此乃真門中之方便也。言彰者彰真實難信之法。斯乃光闡不可思議願海、欲令帰無碍大信心海⁽⁵⁾。

つまり、親鸞において、顕とは、如来の異方便であり、善本・徳本の真門を開示し、自利一心を励まして、難思往生を勧むことである。密は、如来弘願であり、真實難信の法であり、不可思議の願海である。

化身土には、「顕彰隱密」という言葉が4回引用されている⁽⁶⁾。

<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。しかも、二箇所にもその文字を著したところに、密→蜜という書き直しの痕跡があるように見える⁽⁷⁾。そこに、「蜜」という文字を書きつけた瞬間の親鸞の言葉とのかかわり、親鸞の心の葛藤による推敲がうかがえるのである。

仏教においては、密・真實の法を甘露にたとえる。

我為世尊 無能及者 安隱衆生 故現於世 為大衆說 甘露淨法
其法一味解脫涅槃⁽⁸⁾

ここで、「蜜」という文字は「ミツ」という発音で、「甘い露」と「密・真実の法」という二重のメッセージを同時に送信する。読者は、聴覚で「密・真実の法」のメッセージを受信しながら、甘い露をも「蜜」という表意文字のイメージより味覚で受信することになる。

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、聴覚と視覚を通して、真実の法という意味を伝えると同時に、念仏の法に恵まれるときの心身に感じられる喜び、不思議な感覚をも伝えてくる。

しかし、＜現代版テキスト＞のなかでは、「蜜」を誤字とみなし「密」としている。現代の出版印刷における基準に従い、テキストを作るには、当然のこととして、漢字の意味伝達機能を重んじて、それ以外の要素は排除しているのである。そのため、「密・真実の法」の意味を明確化したものの、甘露にこめられる意味も、「蜜」という文字の絡み合いと膨らみに縋って生み出される豊かな読解の可能性を抹消してしまう。さらに、「蜜」という文字を書きつけた瞬間の、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関わりのあるありようをも抹殺してしまったのである。

それに対して、＜坂東本＞では、発信者である親鸞と受信者である我々の間には、聴覚と味覚の共有という一瞬でつながれるコードが保たれている。

＜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うかがえる。自筆で書かれた文字たちが豊かな表情を以て、親鸞の心の働きのある程度まで復元し、私たちに語りかけてくるように思える。

二「化身土」に引用された「弁正論」のコンテクスト

『教行信証』の「化身土」の中に引用された「弁正論」は唐高祖の時代、道士李仲卿・劉進喜の仏教を貶す『十異・九迷論』・『顕正論』に反論するため、法琳が著したということは、数多くの先学が指摘しているとおりである。しかし、実は、この裏にはもっと大きな社会的背景がある。それは中国における千年以上にわたる仏教対道教のトラブル・論争である。

唐の時代は両教の論争の山場だったとも言える。この争いの最先端に立っていたのが法琳である。法琳がたどった人生の道を参考にして、その時代の渦に生み出された「弁正論」の特徴を見てみよう。

各經典の記録を整理し、法琳の人生を年表で表すと、次のようである。

572年 穎川（現河南省許昌）に生まれ、幼少時代に出家して、さまざま儒教や仏教などの經典を学び、特に龍樹の著した三論に精通する。「博研儒釋百家之学、特精三論（龍樹著）」(27)。

595年 23才 青溪山で隠居生活を送り、昼は仏經を読み、夜は、世俗的な典籍を吟味する。「昼則承侮仏經。夜則吟覽俗典」

601年 29才、上京、道教に入り、道士の服を身に付け、遊行し、道術を学ぶ。法琳は老莊思想に精通し、気品があるので道教の人にも世間の人にも敬服されていた。彼に随うものが多かった。「着黃巾道服。（中略）琳素通莊老談吐清奇。道俗服其精華。風韻閑雅韜德潛形」。

618年 46歳 あらためて仏門に入る。622年まで4年間、法濟寺に在住。仏教と道教の論争の山場・最も激化した時期にあたる。法琳は仏教側の急先鋒として戦う。

627年 55歳 勅を奉じて、龍田寺住職に任ぜられ、同時に仏教の經

森村森鳳

典の翻訳も課される。この期間、「弁正論」を著す。太宗に信頼を得て、太宗によって建立された龍田寺の住職に任命され、14年間、皇帝の傘下で、「従容山服詠歌林野」という優雅な田園風景を楽しみながら暮らしを送る。

639年 68歳 道士の讒言により投獄される。死刑の判決を受けるが、皇帝を褒めたたえる言葉で太宗の心を和らげ、死刑を免れて流罪となる。

640年 69才 流罪地に行く途上で病にかかり、死亡⁽⁹⁾。

年表に見られるとおり、法琳は長い模索の末、道教に入り、長く道教の中で人生を送った後、再び仏門に戻った。時代の渦に巻き込まれ、仏教と道教の論争の最前線に押し出され、仏教側の代表として仏教を守る立場に立たされた。

法琳は「護法沙門」と称され、『大正大藏経』には「唐護法沙門法琳別伝」が収録されている。彼は、厳しい時代状況下におかれた仏教が道教と支配権力につぶされぬよう、命をかけて論争に取り組んだ。論争の目的が自身や組織の社会的地位と権力の確立にもあったともいえ、法琳の努力が仏教の存続に大きな貢献をしたといっても過言ではない。

「弁正論」は、当時の仏教と道教の論争の中で「捨老子之邪風、入流法之真教」⁽¹⁰⁾と、道教の邪風を捨て、法の真教に流入せよと呼びかけたものとして認められるべきであるが、法琳は仏教の本質をよく理解していなかったことも事実である。

例えば、「弁正論」「信毀交報篇」に「高王刑而刀折」⁽¹¹⁾と、観音様を念ずれば、刃に臨むとき刃が折れ、自分の身に傷をつけないと書いたのである。これは、仏教を現世利益的に理解し、仏教の教えを呪術のように解釈している。この法琳自身の誤解が後に大きな災いを招いた一因となった。

道教との論争の中で法琳が使った武器は、中国の伝統文化の中から随意に拾ってきたものであるが、その根底に据えられたのは老荘思想と儒教思想である。皮肉なことは、老子の思想を中軸にすえる道教を批判するのに使われた武器が、老荘思想そのものであったことである。彼の文章の中には、自家撞着が多くある。

これは一人法琳だけの問題ではなく、そこに中国仏教が抱えていた問題もある。玄奘三蔵が翻訳する以前の中国の仏教経典は意識であり、道教用語が多く、仏教を道教的に理解する傾向があった。それを痛感した玄奘三蔵が仏教の本来の教えを求めるために、論争の最中の629年、長安を出発しインドに渡ったのである。玄奘三蔵以後の経典翻訳は、「新訳仏教」と言われ、仏教の原典に忠実になり、中国の仏教理論を新たに方向付けることになった。

「弁正論」は仏教を世俗的に解釈しているところが多く、強い攻撃性と対立感情を帯びており、それは、仏教の視点から見れば分別心の所為であり、邪見であり、親鸞が一貫して強調する "真実" にそむくものとしか言えない。

しかし、親鸞はこのような法琳が著した「弁正論」を化身土に長く引用している。そこに、親鸞が法琳の護法の功績を認めるという態度がうかがえる。「散心難行、廃悪修善故。(中略) 門者即八万四千仮門也」⁽¹²⁾ と言った親鸞は、このような法琳を「八万四千仮門」の中の悪を廃し善を修する一人として、如来の方便智慧の働く場・化身土に受け入れ、彼に「本願一乗海」への道を示そうとする。

そのとき、漢字が機能的に働いている。

三 三つのテキストの相違

親鸞は、「化身土」に「弁正論」引用しながら、数多くの箇所を読み変えを施している。ここで、一つの例として、『莊子・内篇』を引用した法琳の「弁正論」の部分引用した親鸞の真意を探ってみよう。

『莊子・内篇』の原文は次のようである。

老聃死、秦佚弔之、三号而出。弟子曰、非夫子之友邪。曰、然。然則弔焉若此可乎。曰、然。始也、吾以為其人也。而今非也。向吾入也弔焉、有老者哭之如哭其子、少者哭之如哭其母。彼其所以會之、必有不蘄言而言、不蘄哭而哭者。是遁天倍情、忘其所受。古者謂之遁天之刑。適來、夫子時也。適去、夫子順也。安時而處順、哀樂不能入也⁽¹³⁾。

(日本語訓読) 老聃死す。秦佚之を弔し、三たび号して出づ。弟子曰く、夫子の友に非ざるか、と。曰く、然り、と。然らば則ち焉を弔すること此の若くにして可ならんか、と。曰く、然り。始め、吾以て其の人と為せり。而るに今は非なり。向に吾入りて焉を弔するに、老者之を哭すること其の子を哭するが如く、少者之を哭すること其の母を哭するが如き有り。彼其の之に會する所以、必ず言ふを蘄めずして言ひ、哭するを蘄めずして哭する者有り。是れ天を通れ情に倍き、其の受くる所を忘るるなり。古者之を天を遁るる刑と謂へり。適々來るは、夫子時なるなり。適々去るは、夫子順なるなり。時に安んじて順に處らば、哀樂入る能はざるなり⁽¹⁴⁾。

原文は、老子を弔問する人への批判である。老子を貶す意味はない。法

琳はこれを「弁正論」に次のように書き換えて引用した。

開士曰。莊子内篇云。老聃死。秦佚弔焉三号而出。弟子怪問。非夫子之徒歟。秦佚曰。向吾入見。少者哭之如哭其父。老者哭之如哭其子。古者謂之遁天之形。始以為其人也。而今非也。遁者隱也。天者免縛也。形者身也。言始以老子為免縛形之仙。今則非也。嗟其詔曲取人之情。故不免死非我友也⁽¹⁵⁾。

(訓読 開士曰わく。莊子内篇に云わく。老聃死して。秦佚弔う。ここに三たび号んで出ず。弟子、怪しんで問う。夫子の徒にあらざるか。秦佚曰わく。向に吾入りて見るに、少者これを哭す、その父を哭するがご如く、老者これを哭す、その子を哭するが如し。古はこれを遁天の形と謂う。始めはおもえらくその人なりと。しかるに今非なり。遁は隱なり、天は免縛なり。形は身なり。言うところは、始め老子をもって免縛形の仙とす。今即ち非なり。ああ、その詔曲、人の情を取る。故に死を免れず、我が友あらず、と。)

法琳は、文字を変えたり、語順を前後転倒したりした上、原文にない言葉を入れて、論理的に異なる方向へと文脈を変えている。つまり、法琳は老子の人格を貶すために莊子の文の内容を改竄したのである。

さらに、親鸞が化身土（坂東本）に引用したこの部分は次のように記されている。

開士曰。莊子内篇云。老聃死。秦佚弔焉三号而出。弟子怪問。非夫子之徒歟。秦佚曰。向吾入見。少者哭之如哭其父。老者哭之如哭其子。古者謂之遁天之形。始以為其人也。而今非也。遁者隱也。天者免縛也。形者身也。言始以老子為免縛形之仙。今則非也。嗟其詔典取人之情。

故不免死非我友也⁽¹⁶⁾。

「嗟其諂典取人之情」という文は、法琳の原文では、「嗟其諂曲取人之情」である。「諂曲」の「諂」の意味は、わざとへりくだった言葉を使って相手を穴に落とすことであり、「曲」は自分の意志を曲げること。すなわち、「諂曲」は一つの言葉であり、個人の人格を貶して評価する用語である。法琳はそれを使って老子の人格を貶している。

さて、『教行信証』で引用された法琳のこの文で「諂曲」の「曲」は「典」という文字になっている。また「典」の右に「テン」、左に「フミ」の訓が付けられている。

親鸞が用いた「諂典」は一つの言葉ではなく、「諂う典」という意味合いになり、この文字の変更に親鸞の立場がうかがえる。親鸞は法琳の老子への人格の侮辱には共鳴していない。あるいは関心がないと考えられる。親鸞の矛の先は「文」・「典」に向けられている。はっきり言えば、それは「不老不死」、「神仙思想」を強調する道士の文章であり、その文章の理論的根拠である道教の経典である。つまり、もともと法琳が老子という人間に向けていた矛先を、傳道士の文へと、さらにその文の根拠になる道教の経典という理論体系へと向かわせたのである。この一字の変更によって、個人的な人身攻撃的な老子批判を、道教の思想・理論体系に対する批判へと転換して、批判のレベルを高めたといえよう。

四 引用文に秘めたメッセージ

儒教思想が支配思想となった時代を生きていた法琳は、護法僧として働きながらも時代の善悪のはかりの足かせから身を抜けだすことのできない存在である。勧善懲悪に立脚して著された「弁正論」は、儒教の忠孝思想

に貫かれている。

そのような特徴をもつ「弁正論」の文は親鸞にどのように引用されているのであろうか。詳しく見てみよう。

法琳の原文

義乃道德所卑。禮生忠信之薄。瑣仁譏於匹婦。大孝存乎不匱。(中略) 故教之以孝、所以敬天下之為人父也。教之以忠。敬天下之為人君也。化周万国。乃明辟之至仁。刑於四海。實聖王之巨孝。(17)

(訓読 義はすなわち道德の卑^{いや}しうするところ、禮は忠信の薄を生ず。瑣仁、匹婦において譏^{そし}り。大孝は不匱に存す。(中略) かるがゆえにこれを教うるに孝をもってす、天下の人父たるを敬する所以なり。これを教うるに忠をもってす、天下の人君たるを敬する所以なり。化、万国に周し、すなわち明辟の至仁なり。四海に刑し、実に聖王の巨孝なり。)

ここで特に注目したいのは、「至仁」という「仁」の連体修飾語である「至」の使い方である。「仁」に「至極」を意味する「至」という連体修飾語によって、皇帝の「仁」を無上、最高と、窮極なまで肯定することになる。

親鸞の引用

義乃道德所卑、禮生忠信之薄。瑣仁譏於匹婦、大孝在乎不遺。(中略) 故教之以孝、所以敬天下之為人父也。教之以忠、敬天下之為人君也。(中略) 化周萬國、乃明辟之至。仁形於四海、實聖王之臣孝⁽¹⁸⁾。

この「仁」についての部分を親鸞が「化、万国に周し、すなわち明辟の

至れるなり。仁、四海に形る、実に聖王の臣孝なり」と表している。

もともと「至」という連体修飾語で「仁」を修飾するという「至仁」の表現は、親鸞の文の中で、「至」と「仁」が分離されている。「至」と「仁」の修飾語と被修飾語という関係が解体される。このようにして、法琳において無上、最高という頂点に置かれた皇帝の「仁」を頂点から移し離し、その「仁」を超える可能性を残し、その存在する空間が空けられることになる。

また、「形」と「刑」についてみよう。法琳の文の中での「刑於四海」の「刑」を親鸞が引用するとき、「形」にしている。それについて、福永光司氏は「その形という字は刑罰の刑が正しい。四海に刑するは、実は聖王巨孝なり」⁽¹⁹⁾と指摘しているが、『大正大藏経』では、「刑=形」という中を入れている⁽²⁰⁾。刑（のり）というのは規範となる枠、典型の型と同じである。動詞の場合では、枠の外に出ないようによく取り締まるという意味合いである。法琳はこの文で皇帝の「孝」を四海に広げて倫理道德の規範にすることを強調する。これに対して、親鸞は「刑」と「形」の間で、「形」を選び、「四海に形る」とする。そのことで皇帝の道德を形のあるものというレベルに限定する。

また、「巨孝」を「臣孝」にし、一字の変更によって、法琳に「巨大」化された皇帝の「巨孝」は「臣孝」という君臣関係の枠に収められる。次的に異なる意味合いをもつことになる。

もう一つ注目したいところは、経典の法琳の原文においては、「不匱」となっている言葉が親鸞の実筆においては、「不遺」と書き換えられているところである。親鸞は引用するとき、実筆で、丁寧に「不遺」と書き、そこに、「ふき」という振り仮名を付した。「ふき」というに振り仮名を根拠にして、現代テキスト（『真宗聖典』）では「不遺」か「不匱」か「不遺」という二者択一では「不遺」が誤字として、「不匱」に訂正された⁽²¹⁾。私

は、これは誤字ではなく、ここにこそ、親鸞の重い思いが込められていると思う。「匱」は乏しい、中が空っぽになっているさまである。語源としては、中空の大きな箱である。匚で周囲を囲んで、中空になった箱である。ゆえに、「不匱」とは、内実が豊か、尽きることがないという意味合いである。「不匱」と「不遺」は反対語である。「不匱」は尽きないという意味合いになる。永遠に残るという意味合いを持っている。「不遺」は残らないという意味合いである。そうすると、親鸞は日本語の音声と文字の特徴を生かし、「不匱」の音声効果と、「不遺」という文字がもっている意味を同時に使い、重層的なメッセージを伝えることになる（二者は二者択一の関係ではない）。「大孝」を、聴覚に、世間の利益「富貴」という意味合いとして伝え、視覚に「不遺」（残らない）という文字の意味合いを伝えて、それを仏教の無常観に収め、その移り変わる本質を示しているのである。すなわち、「大孝」は、人間の計らいで作った倫理道徳であり、定かなものではなく、縁によって生じ、縁によって移り変わり、縁によって消えていくものである。法琳が過大評価する「孝」を人間の計らいのレベルに引き下ろし、「孝」の本質と限界を指摘していることになる。

上述したとおり、もともと「勸善懲惡」としか読めない法琳の文は、親鸞の引用で、善悪の彼岸へのメッセージを秘めることになったといえよう⁽²²⁾。

五 引用文に秘めたコードの変換

これまで見てきたように化身土には無理な読ませ方や文法的な読み換えがある。なぜ、親鸞はあえて漢文の翻訳における常識的なコードを守らずに、このように読み換えたのか。

「弁正論」の引用部分は「混乱・錯綜している」という指摘もよくなされ

る。法琳の原文に沿っての引用ではなく、飛び飛びに順序を変えている点が錯綜とも受け止められるのだろう。しかし、私が引用文を全て原文に当てはめて考察したところによれば、決して混乱ではない。一見混乱のように見える引用文には強い方向性がある。では、その方向とは何であろうか。

『教行信証』は多くの經典の引用から成り立っているが、その中でも、「化身土」における「弁正論」の引用は、原典通りの引用ではなく、読み換えや一字換えの引用が多くのところになっている。引用した文を、独自の返り点、振り仮名や句点の付け方などによって読み換える。

親鸞が読み変えた文が発信したメッセージは、「善悪対、正邪対、是非対、実虚対」⁽²³⁾ など二元対立的な分別を超えるものなので、高次的なコードに基づく解釈を要求している。

こうして読み換えた文は、潜在的に持っている意味作用を開示し、高次的な意味合いで読み取る、あるいは新たな方向への文脈に沿って読まれていく道を示しているのである。

そこに、(親鸞の読み替えを誤記として)法琳の原文に基づく読解と、親鸞の読みが要求する高次的なコードに従う読解—この二つの間の緊張した対立を通じて意味の曖昧さ・重層的な意味作用—^{ほかし}暈^{ほかし}が生み出される。その暈^{ほかし}に包まれる空間は、化身土そのものではないか。

謹頭化身土者、仏者如無量寿仏觀經說、真身觀仏是也。土者觀經淨土是也。復如菩薩処胎經等說、即憍慢界是也。亦如大無量寿經說、即疑城胎宮是也。

然濁世群萌、穢惡含識、乃出九十五種之邪道、雖入半滿・權實之法門、真者甚以難、実者甚以希、偽者甚以多、虚者甚以滋。是以釈迦牟尼仏、顯說福德蔵誘引群生海、阿弥陀如来、本發誓願普化諸有海⁽²⁴⁾。

ここで、親鸞は「化身土」における化身を『観経』の「真身観仏」とし、同じく化土を『観経』の浄土としている。

「化身土巻」では、『観経』の三心が中心になっていることは先学の研究によって明らかにされている。

『観経』の浄土が九品の説相として説かれているのはもとはその三福の行業の深浅によって、それぞれの差別の果相が分かれるのである。すなわち業因が千差であるから果報もまた万別であるということができるのである⁽²⁵⁾。

こういう化身土には多彩な人間が受け入れられている。法琳は、その中の一人である。

『観経』を化身土巻の中軸に据え、『観経』の浄土を化土とされながら、『観経』に「顕彰隱蜜」があると強調する親鸞である。さすれば親鸞に引用された「弁正論」をも「顕彰隱蜜」の立場にあってみてゆけるであろう。

一つ一つの読み換えは、法琳の文章に高次的な読解を要求している。親鸞が丁寧に書き直した言葉が法の光のように、引用された「弁正論」の中に光っている。漢字が「真実」へのベクトルとして働き始める。そこにもともと、「勸善懲悪」として機能していた法琳の文章に真実への通路が開かれる。「定散諸機各別の 自力の三心ひるがえし 如来利他の信心に通入せんとねがふべし」⁽²⁶⁾。書き換えた文字はまさに濃墨重筆であり、道しるべのように「定散諸機各別」の行者に「真実」に行くべき道の方角を示し、時を越えて迷っている法琳、及び、彼と同じような人生の矛盾を抱える人々を「利他の信心に通入する」道に導くのである。

さとりはすなわちひろくなり⁽²⁷⁾

まさにここに、「真実」への道の方向が示されている。これは、化身土の引用、また『教行信証』の全体の流れの方向を示す一文だといえよう。親鸞は、一人の法琳ではなく、道に迷い、煩惱にもがく凡夫をすべて如来慈悲方便の化身土に受け入れる。孔子も、その中の一人である。孔子の『論語』の原文をも引用しているが、やはり、読み換えられた⁽²⁸⁾。

『教行信証』の中で、引用された「弁正論」の文は、数多くの書き換えによって、本来の法琳の文とずれているところがある。

そのずれについては、言葉として説明されずに余白として残されている。そこに親鸞が直面していた矛盾がうかがえる。それは、親鸞が出会った大いなる真実の無限性とその真実を伝える言葉の意味の有限性の矛盾であり、衆生の現実性と法の真実の超越性の狭間・間^{はざま あわい}だと言えるであろう。

それは、仏教の教えが当初から、抱えていた課題であり、釈尊が悟ったとき直面した課題でもあった。そのため、言葉によって発信するメッセージは、具体的な意味を伝えるより、大いなる真実を如何に人々の心身に届けるかということが重大な関心になるわけである。そこに方便と真実、すなわち、顕と密という仏教の教えの特徴が産み出された。方便と真実の関係は、すなわち、顕彰隠密という言葉の中での「顕」と「密」の関係で表される。

大いなる真実に出会った親鸞は、漢字の特長を生かし、人々の感覚に届くメッセージを発信している。『教行信証』の「化身土」の中での漢字たちは、方便と真実・顕と密の狭間・間^{はざま あわい}を往来する「度難度海大船」⁽²⁹⁾の役目を担っているようである。

終わりに

『教行信証』は、「顕」と「密」という二次元的な教えを持つ書物である。「顕」と「密」の狭間はざまと間あわいは意味再生産の場であり、無限の受け止めの可能性を秘めて、常に読者の主体的な介入を誘い寄せている。そこには豊かな意味合いが生み出されている。狭間はざまと間あわいに潜んでいる親鸞の目配せは理性的な思考を超えて、私たちに問いかけている。その場を「顕」と「密」、方便と真実の両極で葛藤しながら、親鸞の全心身が出会った大いなる真実から、常に生み出される問いかけの答えを求め続けていくところに、現代の私たちに課された課題があると思う。

親鸞の目配せを感じながら答えを求め続けていくとき、真実の光に出会うことになるであろう。その真実の光に出会う喜びは、親鸞が書き換えた「密」の味わいといえるのではないか。

注

- (1) 『真宗聖教全書』二 147 頁
- (2) 『佛光大辞典』7 北京図書館出版社 1985 年 6 月
- (3) 『妙法華経』卷第四『大正大藏経』第九卷 31 頁
- (4) 『真宗聖教全書』二 146 頁
- (5) 『真宗聖教全書』二 156 頁
- (6) 『真宗聖教全書』148 頁 7 行目 3 156 頁 12 行目 4 157 頁 7 行目
- (7) 『真蹟集成』第二卷 487 頁・519 頁『翻刻版』479 頁・511 頁 赤松俊秀・藤島達郎等編集 法蔵館 2005 年 7 月
- (8) 『妙法蓮華経』卷第三『大正大藏経』第九卷 20 頁
- (9) 参考文献「唐護法沙門法琳別伝」『大正大藏経』第五十卷 198 頁「開元釈教録」卷第八『大正大藏経』第五十五卷 554 頁「大唐内典録」卷第七『大正大藏経』第五十五卷 281 頁より)
- (10) 『真宗聖教全書』二 200 頁
- (11) 法琳著「弁正論」『大正大藏経』第五十二卷 337 頁

- (12) 『真宗聖教全書』二 154 頁
- (13) 市川安司 遠藤哲夫著『老子・莊子』上 新訳漢文大系 7 明治書院 昭和 51 年 7 月
- (14) 市川安司 遠藤哲夫著『老子・莊子』上 新訳漢文大系 7 明治書院 昭和 51 年 7 月
- (15) 法琳著「弁正論」『大正大藏經』第五十二卷 526 頁
- (16) 『真宗聖教全書』二 194 頁
- (17) 法琳著「弁正論」『大正大藏經』第五十二卷 529 頁
- (18) 『真宗聖教全書』二 196 頁
- (19) 福永光司『弁正論講義』九州教学研究所 2003 年
- (20) 『大正大藏經』第五十二卷 529 頁 注 19
- (21) 『真宗聖典』二 392 頁 東本願寺出版部 1995 年 1 月
- (22) 拙著論文「『教行信証』の不思議さを読解」『中世文化と浄土真宗』今井雅晴先生古稀記念論文集より
- (23) 『真宗聖教全書』二 41 頁
- (24) 『真宗聖教全書』二 143 頁
- (25) 高木昭良「『教行信証』の意識と解説」平成 6 年 6 月 永田文昌堂
- (26) 『真宗聖教全書』二 495 頁
- (27) 『真宗聖教全書』二 507 頁
- (28) 参照「『教行信証』における「弁正論」の引用と法琳の人生」同朋大学仏教文化研究所紀要第 31 号 2012 年 3 月
- (29) 『真宗聖教全書』二 1 頁