

『教行信証』の基礎的研究(二)

親鸞の声点資料をめぐる諸問題

研究補助員 金 信 昌 樹

目次

- はじめに
- 一 声点について
- 二 親鸞の声点附記の目的
- 三 声点附記のある親鸞の著述等
- 四 声点附記のある仮名聖教の性格
- 五 仮名聖教と声点との関係
- 六 四声点図と実際の声点
- 七 坂東本の問題点
- 八 結 び

はじめに

『研究所紀要』第四号別冊二が発刊(昭和六三年三月三十一日)された。これは、昭和五九・六〇年度共同研究の研究成果で、坂東本『顕浄土真実教行証文類』(以下、坂東本或は『教行証文類』と称す。他の諸本は、専修寺本と西本願寺本と称す。)の「化身土卷」末卷についてその原本を忠実に翻刻しようと試みたものである。このテキストは、その凡例に記している様に、次の点で従来にはない新たな試みを行ったものである。(イ)異体字の翻刻、(ロ)行数、(ハ)行格、(ニ)葉紙の使用状況、(ホ)声点(圈発点)の翻刻、の以上五項目である。これらは、親鸞の思想を、内容からだけでなく、文献学的・書誌学的研究を踏まえて研究を進めるという意図で定めた方針である。

五九・六〇年度の研究を継承する六一・六三年度一般研究・共同研究で坂東本の表記の研究を進めてゆく中で、親鸞の思想を研究する為には表記に関する問題を軽視することができないと考え、その検討を行う必要があることを痛感する。表記の中でも、声点表記にいくつかの特徴や傾向が認められる。親鸞の著述並に書写本などその手筆にかかるもの四十七部の内、声点を附記しているものは、『教行証文類』をはじめ十八部二十二点を数え挙げることができる。

声点については、国語学国文学の立場から、「三帖和讃」<sup>(1)</sup>と『教行証文類』の声点研究が進められ、その成果が挙げられつつある。

しかし、『和讃』の声点の附記目的とその意義については、未だ明確な見解が出されているとは言い難い。そして、仮名聖教と『教行証文類』を中心とする漢文聖教類の声点つまり親鸞の声点資料の総合的研究が行われているとは言い難く、今後その研究が望まれるところである。

本稿では、声点について、先学の研究を紹介すると共に、それらに基づきながら、附記された声点の持つ問題点を指摘しつつ若干の私見を述べて、今後の研究に資するものとしたい。

## 一 声点について

声点は、元来、中国語の音調つまり四声（平・上・去・入）等を示す点であるところから声点と呼ばれており、何れも漢字や仮名の四隅その他に附記されるものである。<sup>(2)</sup> 親鸞の場合、声点は清濁、長短、高低を示す声調記号である。

名称については、真宗学・国語学の分野において二三の言い方がある。例えば、声点―四声点―（大矢透氏、宮崎圓遵氏、金田一春彦氏、馬淵和夫氏、小林芳規氏等）、圈発―圈発点―（生桑完明氏、平松令三氏、細川行信氏、常磐井猷麿氏等）、点発（築島裕氏）、星点（梅原隆章氏）等を見出すことができる。これらの相違は、「○」「●」を圈点、「・」を星点と言い、表記の形状によって区別されるところから来ているもので、基本的意味内容は変わらない。現在の国語学の分野では、声点の語が一般に用いられているので、本稿では声点の語を使用する。

中国語が四声として体系づけられるのは、六朝時代頃からで、仏典の翻訳が盛んに行なわれることによって、サンスクリット語との対比を通して中国語の声調を再認識する必要が生じたためと考えられている。日本には、上代に漢籍や仏典の輸入を通じて漢字音が伝

えられ、それに並行して四声の知識も伝えられている。平安朝には、漢籍や仏典を朗読する場合、正しく暗誦するために四声を用いて声点を付けている。<sup>(3)</sup>その後オコト点との関係や漢字・中国語を日本語流に読むことになり、又音韻の変換等から字音が日本独自の発達を遂げて四声の扱い方や作法が複雑になっている。現在、真言・天台の両宗で経典を誦する場合は、声読みとして残っているだけである。<sup>(4)</sup>

ところで、本稿では、親鸞の著述に付けられた全ての声点は彼の自筆と判定して論述する。

## 二 親鸞の声点附記の目的

後に列挙するが、声点を附記した書物を声点の用法を基準にして大別すると、和文系と漢文系に分けられる。漢文系は、その形態や構成そして修辞等から、当時の上層階級・知識階級・仏家に対するもの、又手控のためのものと一応考えられる。これに対して和文系は、『一念多念文意』や『唯信鈔文意』等の末尾に記された文言<sup>(5)</sup>より民衆を対象とし、その教化を計るために述作されたものである。和文系の中では、特に『和讃』に中心が置かれているようである。そこで『和讃』について述べることにしよう。

和讃は、漢語で書かれた韻律詩である漢讃に対して、日本語で仏教信仰と仏徳そして教理を讃仰したものである。その特徴を見ると、(イ)七五調の形式を採用していること。(ロ)当時の民衆の間で流行していた歌謡つまり今様(法文歌)の形式を採っていることである。和讃が七五調の形式を採用していることは、同じ長さの句が繰り返されることより、長さの異なる句の組み合わせによる繰り返しの方が流動的になり、聴覚的に訴えることになる<sup>(6)</sup>と考えられる。この点、五七調の形式を採用する御詠歌(巡礼歌とも言う)も同じであるが、御詠歌は一種悲哀の音調を以て廻国巡礼の時に唱えるものであるために、安定感があって荘重な音律を構成することを求められている。これに対して、七五調は、上七音の重く下五音の軽的な配置が不安定感を醸し軽妙にして流暢な音律を形成し、次々に展開してゆく可能性を内包している<sup>(6)</sup>。これによって和讃が民衆に受け入れられやすくなるようである。

親鸞の『和讃』は、(イ)と(ロ)の通例的な構造と、(ハ)四句一章の短い形式を採用していることが形態的構造の特徴である。内容的には、主著である『教行証文類』と密接な関係を持っている。『教行証文類』は、真実と方便、往還二回向、教、行、信、証、真仏土、化身土の六法の構造と構成をもって教相と安心つまり法然房源空開顕の浄土真宗の教義を体系的組織的に解明しているものである。これに対し

て、『和讃』は、『教行証文類』に引用された経論釈文を典拠に、或はそこに記述されていない思想信仰を基に、その構成と次第に相異はあるものの、そこに叙述された真宗の教法を聞信することと仏徳を讃仰する心情を宗教的文学的に叙述したものである。内容的に見て、親鸞の和讃は、一首一首独立しながらもそれが強い印象を与えると同時に、次々と展開してゆく構成をとった格調の高い独特な和讃を形成している。特に、『浄土和讃』と『浄土高僧和讃』の二帖の和讃は、『行巻』所載の「正信念仏偈」に構成と内容においてよく一致しているが、奥書の記載様式とその製作年時から二帖一具のものとしていたことが明らかで、祖徳讃仰の法会に資するものであったことが窺知される。<sup>(6)</sup>

親鸞は、『和讃』製作の意趣について「讃阿弥陀仏偈和讃」第四十八首に端的に語っているが、それをどの様に法会にそして日常に用いていたのか語っているところはない。それについて玄孫存覚光玄は、『破邪顕正抄』で次の様に述べている。

ツキニ和讃ノ事カミノコトキノ一文不知ノヤカラ経釈ノ深理ヲモシラス、釈義ノ奥旨ヲモワキマヘカタキカユヘニ、イサ、カカノ経釈ノコ、ロヲヤハラケテ無智ノトモカラニコ、ロエシメンカタメニ、トキく念仏ニクハヘテコレヲ誦シモチキルヘキヨシ、サツケアタハラル、モノナリ。<sup>(9)</sup>

この文に依ると、法会に資するものであったことを示唆する語はなく、製作の意趣は経釈文の解釈に資するもので必ずしも歌詠<sup>(10)</sup>を目的にしていたとは言えない。

仏光寺空性房源が、その門徒に示した制法である『算頭録』には次の様に述べている。

コトニ誦誦ニオイテハ、浄土ノ三部妙典ヲハシメトシ、論釈ノ偈頌妙句等アリテ、誦誦ニ堪サル人モオホシ、コ、ヲモテ、聖人ハソノ称ヘヤスカラシメムタメニ、和讃ヲツ、リテ、誦誦ヲナサシメタマヘリ、六時ノツトメヲハフキテ三時トナシ、光明寺和尚ノ礼讃ニカヘテ、正信念仏偈等ヲ誦誦セシメタマヘリ、マタ念仏ノモノウカラムトキハ、和讃ヲ引声シテ、五首マタ七首ヲモ誦誦セシメタマヘリト、先師明光ヨリウケタマハリキ、<sup>(11)</sup>

この文は、真宗の行儀を見る上で注目すべき事柄を伝えているが、ここでは『顕正抄』に比して誦誦を強調している点に注目できる。

親鸞の『和讃』作製の意趣と『顕正抄』の記述との関係は、親鸞の教化の姿勢、行儀の問題と共に稿を改めることとして、『和讃』の『誦誦は真筆消息（慶信上書）』に『浄土和讃』「大経意和讃」第九首と『弥陀和讃』第八首を善性本『御消息集』の巻末に『正像末法和讃』の夢告讃と『高僧和讃』善導讃第十一首を各々引用し、『歎異抄』第十五条に『高僧和讃』善導讃第十六首を引用していることからす

ると、門弟達は日頃から『和讃』を親しんでいたことが知られる。

詩歌を暗誦する場合、単に文言だけで覚えるよりも、一定のリズムを持ちメロディーと共に詠った時の方が、詩歌を覚え易いことは誰しも認めるところであろう。親鸞も伝統的な和讃の形式を採用すること、つまり音数律を重視することによって誦し易くなり、七祖の伝統に基づいて教義を理解すると共に、本願念仏の開く宗教的境界を助成させたと考えられる。

偈頌等を法会儀礼で歌詠することは、教義を理解するために、最も近い道としての重要な要素と解されている。元来、経典は誦誦するためのものであるが、これは仏教に関してインド以来伝統的なものであつて、それが中国を経て声明として日本に伝わったものである。声明とは、偈頌等を特殊な曲節音声によって諷誦詠唱することである。これは、五明（声明、工巧明、医方明、因明、内明）の一つで、声に関する學術の意、即ち文字音韻及び語法等の学より転じた語で梵唄と同義である。<sup>04</sup> 日本における声明は、『元亨釈書』二十九に依ると、弘法大師空海系の声明と慈覚大師円仁系の声明、即ち東密系と台密系の二系統があると伝えている。<sup>05</sup> 凝然（東大寺学僧 仁治元年・一二四〇—元亨元年・一三二二）の『声明源流記』に依れば、南都系、野山（東密）系、叡山系の三系統の存在を認めている。この内、野山系の声明は音韻悉曇学を主としたものである。<sup>06</sup>

親鸞の和讃の背景、換言すれば声明の歴史的背景を見ると、延暦寺第三代座主慈覚大師円仁が中国より叡山に密教を伝えると共に、五台山の法照禪師の『浄土五会念仏略法事儀讃』に拠つて五会念仏・引声念仏（不断念仏）を伝えて浄土教系の法式を伝えたのがその始まりで、以降その流れは主に横川に伝えられ良源、源信を経て良忍に至り声明が大成されることになった。空也、千観、良忍、源信、覚超等によって多くの和讃が作製され声明音楽と直接関係ある歌謡文学が盛んに続出している。

源空の場合を見ると、源空の師慈眼房叡空は師である良忍より円頓戒の付属を受けた正統な相承者として位置づけられており、源空は叡空よりその良源系の戒法を伝授されている。<sup>08</sup> 付属を受けたということは、他の面においても他の弟子達より優れていたということが考えられよう。良忍は、当時衰退していた円頓戒を復興し慈覚流を叡空に伝えているだけでなく、叡山東塔の常行三昧堂の声明を集大成し、魚山流声明として独立させ、融通念仏宗の開祖として仰がれる人物である。叡空、源空の声明の系譜を史料的に見出せないが、<sup>09</sup> 戒法の系統より源空は叡空より、叡空は良忍より声明についてのなにかの薰陶を或は影響を受けていたと考えられる。これは、後白河法皇の帰寂した時に、その菩提のために声明を行ったことを源空の各伝記が等しく伝えていることや、不断念仏、六時礼讃

をししばしば修していたことが各伝記に散見されることなどがそれを示唆するのではなからうか。

親鸞は、在叡時代、横川の常行堂の堂僧であった。<sup>24</sup>堂僧は、平安・鎌倉の時代の推移につれてその概念が変遷してゆくものの、横川の常行堂に奉仕する不断念仏僧であって例時作法の声明に堪能な式衆である。この堂僧は、単に叡山で勤仕していただけでなく、洛中の諸寺院の阿弥陀堂で開催される不断念仏会に招待を受けて出向しそれを勤修している。親鸞も恐らくそのような念仏会に参加し勤めていたものと思われる。<sup>25</sup>

これらのことから、源空が声明に通達していたと考えられることより、源空から付属を受けた親鸞も、声明に強い関心を寄せていたことは十分に考えられる。<sup>26</sup>これは次の事がそれを傍証する。親鸞は『五会念仏略法事儀讃』を『教行証文類』に引用するのみでなく、別個に略抄書写を行っている。そこに五会念仏の式を示す箇所を引用している。これは、口称念仏が仏意に称うものであるという称名念仏の持つ意義を、声明という儀礼の観点からも重視しなければならぬということを表示させていると思われる。<sup>27</sup>そして註<sup>28</sup>に記した様に、法然門下の諷唱の影響を受けていた可能性或は源空と民衆教化の観点において一致した見解を持っていたであろうことも考慮に入れて見ると、やはり『和讃』は、声明という観点から見ると門

弟の教化を計るために、諷誦・歌詠に重点を置いて著わしたものと云わなければならない。しかし、源空は『七ヶ条制誡』の第六に声明の芸能化を禁止しているし、<sup>24</sup>『行状絵図』巻十、巻二十二には声明を重視していない立場を伝えている。<sup>25</sup>これは称名正定業と助業との関係つまり助正論の問題を示していると考えられ、これについては他日を期したい。

では、『和讃』の諷誦或は声明と声点との関係について見てみよう。両者の関係についての見解は二つに分かれる。一つは、香月院深励、住田智見氏、<sup>26</sup>多屋頼俊氏、名畑応順氏、赤松美秀氏、<sup>27</sup>浅井了宗氏、<sup>28</sup>日野振作氏、<sup>29</sup>竹内淳有氏等に見られるもので、声点は歌詠諷誦のためであるという主張。他方は、この見解とは反対の立場をとる平松令三氏と<sup>30</sup>武石彰夫氏の主張である。ここでは三四の所説について触れておく。

声点の附記が歌詠諷誦のためであると最初に注意したと考えられるのは、大谷派第七代講師香月院深励である。香月院は多屋、竹内両氏の如き論拠となる例を挙げてはいないが、次の様に述べている。親鸞の『和讃』撰述の理由は仏徳讃嘆であるけれども、それはインド以来伝統的な声に出して諷誦することであって、『破邪顕正抄』の記述を論拠にして、仏徳讃嘆の勤めの用意のために声点(四声点)を附記した、というものである。多屋頼俊氏は、先ず『和讃』の諷

誦について、各首の第一句を一字上げて台頭させていることは句頭先誦のためで、以下斉唱させるためのものと指摘された。そして、記載形式として(a)七・五調十二音一句、(b)四句一首の法文歌形式での連作、記載様式として(c)第一句台頭、(d)句頭の序数詞の附記、文字の用法として(e)漢語は漢字を、(f)和語は片仮名を用い、漢字には(g)振り仮名と(h)左訓の施設の以上三種八項目を『和讃』の特徴として挙げられるが何れも声点附記の目的の論拠とされず、声点が他の著述にも附記されていることに注意して、親鸞の掌控や門弟の諷誦のための伝習の用意として推測されている。多屋氏が『和讃』の音数律に触れて以来、声点が諷誦のためのものか、親鸞在世中から『和讃』を諷誦させていたのかどうか、論議が集中し声点の存在を無視することができなくなつたようである。竹内淳有氏は、多屋氏の見解を承け、(a)(b)(h)に加えて、(イ)命令形の語法、(ロ)断定の用法、(ハ)直喩、(ニ)反切の施設の四箇の要素を考慮し、(ホ)声点の持つ意味即ち字音の音調、高低、長短の複合形態であるということをもつて、声点附記の目的は『和讃』、音楽的要素を含んだ諷誦つまり歌詠のためであると主張された。

これに対して、武石氏は、声点が親鸞の他の著述にも認められることから、直接声点に諷誦歌詠(音楽性)との関係を見出すよりも、『和讃』があくまでも内容に重点を置いていることから、言葉の響

きを十分に考慮したもので、歌詠形態を採用してはいるものの、朗読性を強くしたものでないか、と推測された。<sup>28)</sup>

平松氏は、具体的に次の七箇の理由を挙げて竹内氏の見解に反論された。(一)『浄土和讃』冒頭の仏名を列記した箇所、(二)『高僧和讃』の内題、(三)七祖の各標名文、(四)その下部に各々記した「(付)釋文」の文字にまで附記していること。(五)『浄土和讃』の「諸経意弥陀和讃」の「諸経」の二字に、(六)「現世利益和讃」と(七)「首楞嚴經ニヨリテ大勢至菩薩和讃シタテマツル」の標題の中の全ての漢字に各々声点を附記していること。これらのことから、声点附記の目的は、歌詠諷誦のためではなく、読解の便宜を計るためのものであると主張されている。

筆者は、次の点で平松氏の見解を支持したい。第一に、「大勢至菩薩和讃」の終りに「経言」として記載する

我本因地 以念佛心  
入无生忍 今於此界  
撰念仏人 歸於浄土

の文―偈文ではあるが―に声点を附記していること(これは同和讃の第七首と第八首の上二句の典拠となつた『首楞嚴經』の文である)。第二に、『和讃』での声点附記の用法が声点附記のある他の仮名聖教のそれと一致すること。つまり、同一漢字について和文系と漢文

系で表記の用法に一致を見ず、和文系の中だけ（一部の例外を除く）でそれが統一されているということである。即ち漢文系には、六声の位置に濁音を表わす「<sup>〇</sup>」「<sup>〇</sup>」「<sup>〇</sup>」符号と入声の位置に清音を表わす「<sup>〇</sup>」「<sup>〇</sup>」符号が各々附記されている。これに対して、和文系では、それらの符号が「<sup>〇</sup>」と「<sup>〇</sup>」に限定され、「<sup>〇</sup>」「<sup>〇</sup>」「<sup>〇</sup>」の三符号は全く出現しない。第三に、和讃の旋律である。「和讃」は、他の仮名聖教と異なつて、一首毎に一つの旋律を持つていると考えられる。それには、各句に旋律が存在しているであろうし、そのためには句を構成する個々の文字に対して強弱と抑揚を整えなければならぬことになる。漢字と仮名の強弱と抑揚がどの様に関係し影響し合つて句の旋律を整えるのか問題となるであろう。各首には一つの旋律を持つていますが、それは七・五調の音数律で規定されている。声点は、漢字の高低と長短と清濁のためであつて、仮名のそれとは法則が異なるものである。「和讃」の仮名には一箇所五文字に声点が附記されている。が、漢字と仮名の、そして声点と旋律の二つの関係を明らかにすることは不可能に近いこと。第四に前に触れたことであるが、仮名に声点を附記していることである。即ち、『高僧和讃』曇鸞讃第二十八首第三句の文である。<sup>89</sup>この首句は、第二十九・三〇・三十一・三十二首の四首と合せて、世親が『無量寿経優婆提舍願生偈』で明かした称名念仏の如実修行たることについて、

曇鸞が不如実修行の相の不淳・不一・不相統の三不信の相をもつて如実修行の称名念仏の根本義はただ信心一つであることを顕わした『無量寿経優婆提舍願生偈註』卷下の讚嘆門釈の文を、親鸞が和讃したものである。声点を附記した仮名の原漢字は「不淳」で、その仮名と声点を提示すれば「アツカラス」で、清濁を附けて訓ずると「アツカラズ」となる。何故仮名に声点を付記したのかというと、歴史的に見れば、現在の様に仮名の清濁に「ミ」で右肩に記すことになつたのは江戸時代からで、当時は仮名の清濁に声点で示す習慣であつた。それ故、内容を熟知していない者が文章を読む場合、聴者はその朗読者の発音如何によつて全く別の言語を想定することに、意味を取り違えてしまうことになる。この場合、「アツカラズ」と訓読する場合、調音の相違から「アズカラズ（預からず）」と意味の違う語を想定する（親鸞は「預」を「アツカル」と訓読する―後序）。これでは衆生の信心を如来が引き受けないという意味になる。衆生の現実を語るところであるにも拘らず、如来が主語となり、如来の摂取不捨の道理に反する解釈になつてしまう。これでは曇鸞が意図した自力念仏・疑心の信心を誠めて名義相應の称名念仏を明かすことを伝えることができない。又「アツカラズ」の場合、「不淳」と当るべきところを「不厚」に当ててしまう。淳は、淳朴で清く雑りけや飾り気がなく、誠実で軽薄でないことを意味し、厚



の意味をも含んでいる。これに対して、厚は対立概念として薄を持っているものの淳の義は持つていない。淳の対立概念は、曇鸞の意に依ると疑である。又、「不熱」では意味をなさない。以上のことから、仮名に声点を附記した理由を解することができよう。だが、声点は漢字に附記するためのものであって、仮名のそれとは、法則が異なることは銘記しておかなければならないのではなからうか。『和讃』に限定して見れば諷誦歌詠を目的として附記したと考えることは可能であるが、『銘文』建長本、正嘉本や『唯信鈔』などでの表記の用法も『和讃』でのそれと一致していることから、その関係に注意を払わなければならない。これらのことを考慮に入れ、先の七箇の点と合せてみると、声点附記の目的と意義は、竹内氏の主張に、代表される如く、歌詠或は諷誦を第一義にしていたと明言することはできないと思われる。

附記の目的は、先ず和文系と漢文系の相異ということに留意したことの可能性を考えるべきではなからうか。

そこで次に、各々が親鸞の思想乃至は著述の中でどの様な位置を占めるものか、それらの書物の性格を分析し、内容的形式的側面から書物と声点との関係を検討してみることにする。

### 三 声点附記のある親鸞の著述等

親鸞の真蹟著述や書写や抄出抜書の中で、声点附記の認められるものを列挙すると次の様になる。

- (1) 『教行証文類』(坂東本)
- (2) 『浄土和讃』
- (3) 『浄土高僧和讃』
- (4) 『正像末法和讃』
- (5) 『尊号真像銘文』建長本
- (6) 同 正嘉本
- (7) 『観無量寿経註』(経文部分)
- (8) 『阿弥陀経註』(経文部分)
- (9) 『無量寿経優婆提舍願生偈註』加點本・卷尾曇鸞伝
- (10) 『唯信鈔』専修寺藏・正月二十七日日本(信証本)
- (11) 同 西本願寺藏本
- (12) 同 断簡
- (13) 『皇太子聖徳奉讃』断簡
- (14) 『晨旦国十四代』
- (15) 『聖覚法印表白文』

## (16) 同 断簡

(17) 『浄土五会念仏略法事儀讃』略抄書写本

(18) 『涅槃経』(『涅槃経』略抄書写本)

(19) 『大涅槃経要文』(『涅槃経』略抄書写本)

(20) 『烏龍山師并屠兒宝蔵伝』

(21) 『二尊大悲本懐』

そして門弟(真仏)の書写ではあるが、(22)『入出二門偈頌』がある。

これらの内、(2)(3)の本文と振仮名・左訓の大半は、門弟(真仏)の筆である。(4)は、第一首から第九首までの九首が親鸞自筆であり、振仮名、左訓、声点もこの九首に限って施されているが、それらの内の左訓の大半は別筆と考えられている。(12)は、断簡として所々に伝蔵されているが、筆致と紙葉の寸法より、元来一冊であったと考えられる。(14)は、自筆本は分散して七首程が断簡として伝わっている。又、真仏、顕智兩人による書写本を各々専修寺に伝えているが、顕智の書写本には声点が克明に附けられている。

声点の筆蹟の真偽は、何をもってその基準とするか、それを決定すること自体困難であって何れとも決め難い。『和讃』の場合、秋葉安太郎氏や寒河江実氏が問題にされた如く、声点の筆者を疑問視できるようである。坂東本は、親鸞の年代による筆蹟の変化は認められるものの、黒墨の声点は各葉毎の本文の筆致から、多少の時間

の間隔はあるにしても、真筆であると認めることができる。が、朱墨の筆者については確定できない。

親鸞の著述に関するもので、門弟の書写にかかり、親鸞の声点附記の影響を受けているもの、或は継承しているものを挙げると、

(23) 『教行証文類』専修寺本

(24) 同 西本願寺本

の二点で、都合二十四点を指摘することができる。最後の二書は、坂東本の声点と比較すると、声点の有無と附記された位置に僅かばかりの異同が認められる。数量的に見ると、専修寺本、坂東本、西本願寺本の順に増加する。

## 四 声点附記のある仮名聖教の性格

今挙出した二十二箇の聖教類の内、和文系を抽出して内容から類別してみると、次の様に三群なる。

(A)、(2)(3)(4)の「三帖和讃」と(13)の『皇太子聖徳奉讃』の和讃群

(B)、(5)(6)の『尊号真像銘文』群

(C)、(10)(11)(12)の『唯信鈔』群

それらの概略を述べよう。

「三帖和讃」は、先に大略を述べたので省略し、(13)について述べ

る。この書は、七十五首より構成され、『大日本国粟散王聖徳太子奉讃』百十四首と合せて、聖徳太子の事績遺徳を讃仰するものである。親鸞の太子讃仰は、『上宮太子御記』を書写し、又『銘文』（正嘉本）に太子の銘文を記載していることから、「和国の教主」として在俗にあって大乘仏教とその精神を伝え弘めた人物として位置づけ、太子を七祖と同等に尊崇していたことが知られる。『聖徳奉讃』はその奥書によって建長七年、親鸞八十三歳の時に、『太子奉讃』は正嘉元年、親鸞八十五歳の時に各々撰述されている。これら二つの「太子和讃」は、『浄土和讃』・『高僧和讃』がそうであったように、『銘文』正嘉本との関係から、或る時期より法会儀礼の時に用いられていたと考えられる。

『尊号真像銘文』は、建長本と正嘉本の二本が伝わっている。この書の題名である尊号と真像は、礼拝の対象である本尊としての名号を尊号と言い、伝統相承の先徳の肖像を真像と言って、これらを讃嘆する為にその上下に記載した経論釈の文を銘文と呼んでいる。これら賛銘の文を集めて、いなかの人々に理解させるために注釈を施したものがこの書である。銘文集であるから文類とも考えられ、解釈であるから『唯信鈔文意』や『一念多念文意』と同じ性格を有しているものである。この様に考えると、一個の独立した書つまり一つの思想を明かす書物と考えることができる。

従来の仏像や画像に代わる名号本尊をもって信仰の対象としたところに親鸞の独自性が認められるが、尊号や真像を中央にその上下に賛銘を附ける書式とこの三段乃至四段からなる表装の様式は、従来他にその類例を見ない親鸞独特の様式と考えられていた。しかしながら、本紙（尊号、真像の部分）に引首つまり賛銘を添える三段形式は、宋期に考案された文化の一つで、それを親鸞が受容或はその間に大きな示唆を得て製作したものと考えられている。<sup>43</sup> これ等の尊号や真像は、各道場・聞法場に安置され、法会つまり御念仏の日に掲げられ、その時の法座法談において『銘文』を朗読して先徳の教説を理解することによって、信心の確立と勸奨即ち本願念仏の相統を願ったことが推察される。

『唯信鈔』は、源空が隆寛律師と共に専修念仏を弘通する後継者として認めた聖覚法印の著わした書物である。親鸞も「よきひとびと」の一人として敬慕尊崇している。<sup>44</sup> この鈔書を親鸞は、『選択本願念仏集』が明かす浄土宗の正意を最もよく頭わしている書物として位置づけている。<sup>45</sup> 親鸞は、この書物を屢々書写して送り、門弟達に味読することを推奨している。これは、現存する古写本の奥書などに依ると、少なくとも六回の書写を行っていること、消息には六通程にその書名が見られることなどから知られる。消息には、『後世物語聞書』、『自力他力筆』（隆寛著）、『一念多念分別事』（同）等

他の法兄の著述も同時に認められ、それらを書き写し与えていたことが知られるが、『唯信鈔』は書写の回数と共に消息に認められる回数が他の書物のそれに比べて最も多い。そして、書写の時期も比較的早くから行なわれている。これらのことから親鸞にとつていかに大切な聖教であったかが知られよう。更に、『唯信鈔』は『歎異抄』に記載する唯一の聖教であるばかりでなく、『歎異抄』の構成と内容に大きな影響を与えた<sup>60</sup>ということは、如何に門弟や『歎異抄』の編者が親鸞を通してその鈔書に親しんでいたかを知ることができ<sup>61</sup>る。このことから、親鸞やその門弟に『唯信鈔』が大きな影響を与えていたことが窺い知られる。

法義弘伝の目的を充たし法会に資するという視点に立つて他の著述を見ると、『入出二門偈頌』に注意される。ところが、撰述年時は仮名聖教のそれと同じ晩年頃と考えられるが、差声用法は、先に触れた如く、仮名聖教のそれとは全く異り、漢文系の用法である。

声点を附記していない仮名聖教について述べる必要がある。先ず、書写の書即ち『一念多念分別事』、『後世物語聞書』は、自筆書写本が伝わらず、附記の有無が確認できない。次に、『唯信鈔文意』、『一念多念文意』に認められないのは、『唯信鈔』、『分別事』(前に触れたが、附記されたと考える)に附記されていて、それらにこの二書の文言が再出されることになるからである。然しながら、両『文

意』は、法会での念仏弘通に資するものである。『如来二種回向文』は、往還二種回向について述べたもの。『浄土三経往生文類』は広略二本ある。略本は、広本に比べて還相回向が明かされておらず、往相回向についても信・証二法を示すが真実行については触れていない。広本は、浄土三部経について難思議・双樹林下・難思の三往生のあることを明かしてその真偽を批判している。これは、『二種回向文』と略本を整理統合したものと考えられる。広本がこれら三書の中で内容的に整備されているので、これについて触れると、先ず記載様式から見ても、経・論の漢文の引用が多く、門弟が朗読し聴聞するには耐えがたいと考えられること。内容的には、二回向、三願、三経、三往生の三々四科の法門の一部を述べており、『唯信鈔』等の様に法会場で門弟の念仏の信心を推奨するに相応しいものとは考えられにくい。これらのことからこの三書に声点を附記しなかつたのではないかと考えられる。

以上、三群の仮名聖教の性格等を述べたのであるが、それらに共通するものを認めることができる。それは、法会に備えて、法義弘通の目的を充たすことで書物の性格を發揮できる、ということである。内容的に言えば、念仏行における他力の信心の肝要さを主張していることである。つまり、浄土宗の正意としての弥陀回向の信を明確にして選択本願の念仏を顕揚していることである。

これによって法会に用いることと、和文系に認められる声点との間には何らかの関係のあることを指摘することができようである。

『浄土和讃』『高僧和讃』述作以前に親鸞は法会に和讃を朗唱させていたのかどうか。そうさせていたとしたらどのような様和讃を受容したのか。そして、法会・宗教儀礼を通して民衆教化を計ったのであるが、それがどのような様式、形態であったのか明らかでない。源信や源空そして法然門下の場合等と親鸞の場合と比較し検討する必要がある。

## 五 仮名聖教と声点との関係

これについて、筆者は次の見解に注目する。これは、金子彰氏によって仮名聖教類の声点を分析し検討された研究の成果に基づくものである。それは金子氏の談に依ると、第一に、和文系と漢文系に見られる同一漢字の声点との間に差異が認められるということ、第二に、和文系に見られる声点大系が平安末・院政期の音韻体系に一致するらしいことである。因に、親鸞の声点は、一体平安・鎌倉の両時代のアクセントのどちらに近い体系を持っているか現在明確にされていない。鎌倉時代は、建久三年（一一九二）より始まる。即

ち、親鸞が九歳で出家し上山して十年目に当る。鎌倉期に入って音韻体系が即時に変換することは考えられにくいとしても、晩年の仮名聖教に見られる音韻体系が平安末期のそれに一致すると考えるとき、それは出自である日野家の訓読の伝統が二十年間に亘る比叡山の修行の間に修得したもの（人間の言語修得期間がこれに適合する）を保持し続けている可能性があるらしいことである。

親鸞が帰洛して書物を著わし始める頃は、鎌倉期に入って五十年を経ようとする頃である。京洛を中心にして音韻体系が変化したとして、それが東国に伝播し普及・定着するには、我々が現代の生活態でもって想像するような速度であったとは考えられにくい。上層社会層と農民階層での受容には隔たりがあったであろうし、各々の中においても個体差があつて一概に伝播率・定着率を決めそれに基づいて判断を下すことは困難なことであり危険なことであろう。親鸞が東国の門弟に書き送った仮名聖教に平安末期のものと考えられる音韻体系を用いたのは、未だ東国の門弟はその体系で言語生活を営んでいたことが考えられる。逆に、政治の中心であった鎌倉の方が従来の貴族中心の政治・文化に代って、新しい時代を担うという新進の気鋭から文化摂取の面においても京都より旺盛であったと考えられる。入宋の禪家が鎌倉を中心に活躍し、言語の面においても、京都或は他所との交流があつたであろうことなどを考慮して、鎌倉

を中心に音韻体系が変換したことも考えられる。<sup>64</sup> 親鸞は、それを念頭に置きながら声点を附記したと考えることもできる。

『和讃』本文と振仮名、左訓の大半は、真仏の筆蹟である。声点の筆蹟は、前に触れた如く、親鸞と考えられているが、ともすると主たる筆蹟者である真仏という可能性もある。この場合、親鸞の声点を反映しているものであろうが、『和讃』の音韻体系は門弟中心であったと考えることができるであろうか。

問題は、『和讃』の声点附記の用法が漢文系のそれに比べて統一されていることである。朗読、諷誦や歌詠と何らかの関係があるとすると、統一されていることが首肯される。ただ、それがシンプルであるかと言うと甚だ疑問である。それは、後述する如く、『和讃』の調値（声点体系）が声点図の如く四声体系ではなく、六声体系であるからである。そして、次の事柄も考慮に入れておく必要がある。それは、文章言語とその音声との関係乃至は相異である。漢字を朗読する場合、読者生来のアクセントによって、聴者は異った漢字を想定する。それ故、声点を附記した理由或は基準を何れの立場に置いているかということも検討課題となる。

晩年の仮名聖教の声点と早い時期の加点である坂東本の声点との間に、もしアクセント体系に異なりがあるとすれば、それは何に起因しているのだろうか。親鸞の全声点の比較検討作業を行うこと

の必要性を感じている。

## 六 四声点図と実際の声点

従来、親鸞の声点・声調体系は、(3)『浄土高僧和讃』旧表紙見返し、(7)『観無量寿経註』の巻頭、(11)『唯信鈔』（西本願寺本）の表紙見返しに各々四声点の点図を記していることから、四声体系を持つていたと理解されて来た。ところが、秋葉安太郎氏が親鸞の差声状況を見て、親鸞は平声と入声に各々軽重を分かつ六声体系を持つていることを指摘された。<sup>65</sup> この秋葉氏の指摘に基づいて寒河江実氏がそれを調査され、具体的数値と用例を示された。<sup>66</sup> そして、この寒河江氏の調査を再確認されたのが常磐井猷磨氏である。<sup>68</sup> 近時、日本漢字音史研究を推進している沼本克明氏等にもこれに続く論がある。<sup>69</sup> 以上の調査に基づく指摘により、親鸞の『和讃』の声調体系は、六声体系であると言わなければならない。筆者は、この指摘に基づいて他の親鸞の書物を検討した結果、坂東本、『銘文』、『唯信鈔』、『論註』末尾曇鸞伝、そして『入出二門偈頌』等に六声点のあることを確認した。<sup>64</sup> これによって、親鸞の声調体系は、六声体系であることは明らかである。そうなると、親鸞が六声体系を持つていることと、四声体系を示す声点図との関係をどの様に解釈すればよいの

であろうか。

四声点図に言及されているのは、瓜生津隆雄氏と梅原隆章氏と寒河江氏である。

瓜生津氏は国語学的視点に立つて論述され、梅原氏は『教行証書類』の拡張<sup>65</sup>公開という視点からその周備工作の一つとして声点を挙げそれに関係する声点図を採り上げて言及された。<sup>66</sup>しかし、両氏共に実際の声点との関係には言及されなかった。

寒河江氏は、実際の声点から、(一)『和讃』の声点は声点図に基づいて附記したのではなく、(二)声点と声点図は別筆であるつまり声点図書入者と直接の差声者とが別人であると考えられ、加えて、差声時期に段階のあることも可能性として存するということ、(三)そして声点が他人のものを流用したものか親鸞独自なものかということ、の三点に疑義を提起され、声点(六声点)使用の背景を考察されている。ただ、この研究が『和讃』に限られたものであったために、『唯信鈔』と『観経集註』に記された声点図との関係への言及はされなかった。<sup>67</sup>

三書の声点図の関係を思想的に論じようとされたのが梅原氏である。梅原氏は、(一)『唯信鈔』にはその書写の原本に記してあったつまり著者である聖覚が記したものであり、(二)『観経集註』では同じく原本に記してあったつまり吉水教団で用いられていたものを親鸞

が自身の修学のために用いたものと解された。<sup>68</sup>しかし、梅原氏の見解では納得のいかない所が残る。それは、『和讃』の図解に対する言及がなされていないことである。

梅原氏の見解に従うならば、『和讃』の場合は次の様に解釈することができる。『唯信鈔』と『観経集註』は、共に吉水教団の意向を反映している書物である。源空は教化・伝道に強い関心を示していたことから、声点が門下の間流用されていたことを暗示させる。『浄土和讃』と『高僧和讃』は、親鸞が源空の三十七回忌に合わせるために明確な意図を持って著わされたものである。このことから、親鸞は、自身の吉水時代への思想的還帰として、その当時流用されていたと考えることのできる四声体系を図解として標示させた、と考えられる。

ところが、この様に考えると、次の問題が生じる。一は、先に触れた如く、『和讃』と『唯信鈔』の実際の声点が六声体系であること。二つには、これも先に触れた如く、『唯信鈔』と『和讃』の差声用法は声点図通りの符号を全て流用していないこと、つまり未使用の符号が幾つか存在することである。そして『唯信鈔』・『和讃』と『集註』の声点附記の目的がこれらの形態より異なること。この三点をどの様に解決するかである。ただ、解説のためということは、声点附記の基本的目的に合致しており、適切な指摘であると思われる

る。

『観経集註』の声点図について、吉水時代に写したものである以上は、親鸞の師源空への随順姿勢よりして、四声体系を信頼していたことは間違いないものと考えなければならない。とすると、親鸞の思想の中で『和讃』等での声点図と実際の声点との矛盾を、クリアーできる体系を持っていたということになる。

ところで、六声点であるが、『悉曇要訣』（天台宗僧侶明覚―応徳元年・一〇一八―述）四卷等の文献に依ると、平安期から鎌倉期の中に伝承されたものとして、六声（平声軽と入声軽の二点を加える）を区別する式と八声（今の六声に毘富羅<sup>ヒフラ</sup>声とフ入声の二点を加える）を区別する式が存在し、六声式は主に真言系に、八声式は主に天台系に伝えられている。<sup>69</sup> 親鸞が六声点を用いたのは、真言系の声明を採用したと考えられようか。寧ろ、台密と言われる如く、比叡山にも密教が伝えられその系統ではないかと考えられる可能性もある。音韻の歴史の変遷から見れば、鎌倉・南北朝に音韻の変化があったのであるが、平安・鎌倉・南北朝へと時代の推移にあつて、親鸞個人の上にそれが反映されたことを示すものと考えられる。声点図と実際の声点体系の間に異なりが何故見られるのか、現時点では明確にし得ない。今後、研究を必要とすべき点である。

## 七 坂東本の問題点

では、坂東本の声点について述べる。

坂東本の声点には、金田一春彦氏と小松英雄氏の規定に従って差声の状況を検討すると、二つの機能を認めることができるようである。一つは、声点本来の用法に基づくもの。他方は、通例の附記・機能の目的とは聊か趣を異にするもので、親鸞の特異と思われるような意図・意義を持ったと思われるものである。前者には恐らく比叡山で修得した或は出自である日野家での伝統的な差声の通例に基づくと考えられる伝統的側面の他に、梅原氏の言われる様な浄土教における恐らく源空の意向を反映していると思われる側面のあることも考えられる。或は又後者にもこの面のあることも考えられる。後者は、具体的に示すと、「心」字に附けた声点の持つ意味のことである。その表記のある書物を挙げておくと、(1)(5)(6)(18)(19)の五書である。この問題をここで論述するには、既に予定の枚数を越えているため別の機会に譲るとして、今は「心」字表記の検討項目とその数値を図に示しておく。<sup>69</sup>

次に、声点の加筆の年時的順序の問題である。

小林芳規氏は、訓点の仮名について少なくとも四次の加筆が認め



られることを指摘され、漢字音を示す声点についてはそれに基づきながら、三次の加筆を指摘されている。<sup>61)</sup> 加筆次点が明確に認められるのは、坂東本に限られている。

仮名の分類に従って次点を見ると、第一次点は、本文と同色同筆。第二次点は、同じく同色同筆であるが、小字である。第三次点は、朱筆である。筆者の見地から言うると、黒墨は、先に触れた如く坂東本々文は年時の差が認められるから、第一次・第二次の区別は明確でないように思う。が、「心」字に附記された声点と通例の声点とは、明らかに筆致が異なる。思想的内容的側面から見ると、声点の加筆次点は、黒墨と朱墨の二次でよいと思う。

次に、字音の性格について述べる。

小林氏は、先ず、漢字の読みと声点から、『韻鏡』の分類に基づいて音声学的に検討し呉音系統と漢音系統に分けられることを明らかにされた。その特徴として、『韻鏡』で全濁音の呉音で濁音、漢音で清音の字にも両系統があり、全濁音の字にも清音で発音する字と濁音で発音するものがあることを指摘されている。

字音の表示には、「○」「○」の清音と「ㄱ」「ㄱ」の濁音の二種がある。これらの表示の使い分け、相違について、小林氏は入声音について検討され、次の様に分類された。

(一)「ㄱ」は喉内掬音と唇内掬音に、「ㄱ」は舌内掬音、に分類できる

こと。

(二)この場合の例外として、

(イ)喉内及び唇内濁音に「ㄱ」を用いる例

(ロ)舌内濁音に「ㄱ」を用いる例

を各々数例挙出して指摘される。

(三)「○」「○」は、喉内掬音と唇内掬音に

「○」は、舌内掬音に、分類し、

(四)その例外として

(ハ)唇内掬音に「○」を付記し用いる例

(ニ)喉内掬音に「○」を付記し用いる例

(ホ)舌内掬音に「○」を付記し用いる例

を各々数例を挙出して示される。そして、(イ)(ロ)(ハ)(ニ)(ホ)の五項目の例外について同時代の他の資料を論証資料として用いて検討され、

一、唇内と喉内の群「符号」「○」(濁)・「○」(清)「

二、舌内の群「符号」「ㄱ」(濁)・「ㄱ」(清)「

の二群を基本的分類の基準として、親鸞はこれを意識して区別して用いた、と結論づけられた。<sup>62)</sup>

この小林氏の音声学的分析に基づいた研究とその結論は、貴重な成果である。その結論の中で「例外中には誤認として解釈できるのも多い」と述べられているが、これは早計な結論であると思う。そ

これは、親鸞が依用した音韻書が『韻鏡』であったのか、その確証のないことが第一にあるが、差点された漢字全てを『韻鏡』の分類規準の枠に規定しすぎではないかと考えられるからである。確かにこの書は、音韻書であるが、同時期の中国・宋代に著わされたものであつて、歴史的変遷を経た日本語の漢字音と中国語の字音との間に隔りがあつたと考えられ、必ずしも一致する読みとは思えないからである。或は逆に、親鸞の宋朝文化への関心・受容態度から、『韻鏡』等を基にして声点を附記したとも考えられる。それはともかくとしても、例外中の誤認と見做されたものについては、親鸞の出身である日野家の伝統に依るところや、比叡山での伝統或は源空教学に基づくと考えられる可能性を残しており、これらの点を考慮すべきで、その余地を残すと考えるからである。これら、今後の検討課題である。

次に、附記の傾向を簡単に述べる。

第一に、必ずしも初出文字に附記するとは限らないこと。第二に、再出文字について、例えば三回出現する文字で、初出と第三回出の文字に附記して第二回出の文字には附記していないこと。第三に、熟語、連語について各文字を附記せず、その一部に附記していること。第四に、記述された文献全てに附記しているとは限らないこと。第五に、記述された浄土教の伝統の祖師全てに附記されているとは

限らないこと、などである。これらのことから附記の基準に法則性統一性が欠けていると思われるようであるが、検討項目の不充分さや他の視点からの検討を必要としているため、ここで結論を出すことは差し控えたい。

## 八 結び

親鸞の声点は、差声状況から、その機能に二つの面を持たせている。一つは通例の目的と異にするもの。他方は通例的なものである。後者には朗読性と直読性の二つの目的があるようであるが、共に、音韻体系による言語の伝統や教学的伝統に根ざしたものを厳格に踏襲するものである。これには漢文系と和文系書物によって差はあるものの、正しい発音をもって正確に読むことを要求しているものと考えられる。というのは、聞く側にとって声調の位置が変ることによって別の文言を想定してしまい、意味内容をたがえてしまう。このことから声点を附記したのは聴者の便宜を計ったものと考えられる。このように考えると伝道教化の観点から親鸞の言語に対する厳しい姿勢を窺うことができよう。坂東本の場合、この様に発音するということが同時に、その語（の発音）には注意を要するという意味を持たせている面が強い。

声に出して読むという見解であれば、平松令三氏が指摘し問題にされた如く、『和讃』には歌詠、諷誦・朗誦する必要のない箇所まで声点を施していることはどうなるか、という問題を残す。これに関連するものとして、西本願寺本『唯信鈔』の外題に、『銘文』建長・正嘉両本の内題に各々声点を附記している。当時、親鸞がどの様に『和讃』等を門弟に諷誦、朗誦させていたのか明らかでない。しかしこれらの書物は法会に資するものであったから、『唯信鈔』と『銘文』は朗誦をし、『和讃』は左訓の存在に留意すると、恐らく、諷誦等をする必要性の極めて低い箇所にも声点を附したのは、諷誦を行った後で朗読したものか、或は本文を諷誦する前に朗読したものではないかと考えられる。言語・思想に対する親鸞の姿勢は厳密で厳格なものであったことから、彼の法会等宗教儀礼は比叡山での伝統とも合せて形態的にも厳格なものであったのではないかと思う。とすると、単に本文のみを諷誦するだけでなく、それに関する記述部分つまり諷誦したとは考えにくい文字をも厳格で恭敬に朗誦したと考えるもおかしくはないであろう。

親鸞の音、声に対する思想は、師源空の教導である「ただ念仏して」に端的に示される称名念仏・口称の「南無阿弥陀仏」の一言に尽くされる。親鸞は、これを「本願招喚の勅命」・阿弥陀如来の大悲心の極まりであると領解している。そして、この本願の念仏を歴

史的に顕彰した言葉を今現在の説法として受けとめ、そこに如来の妙声聞十方の世界を見開いたのである。それ故、諷誦され難いと思われる文言にも声点を附して、朗誦し念仏讃嘆に務めようとしたのではないかと考える。

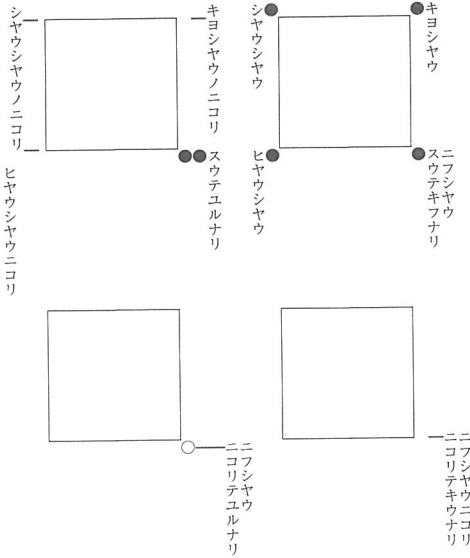
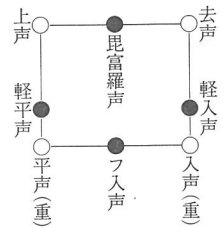
以上、親鸞の声点とその附記目的について、諸氏の研究を参考にしながら、多少の検討を加えつつ、今後の研究に期しなければならぬ問題を指摘して論を進めて来た。筆翰を坂東本に向けなければならなかったのであるが、和文系を中心にして紙数を割いてしまった。これは、親鸞の声点の全体像を把握して、どの様な問題点や特徴点を持っているか、それを把握しないと坂東本での声点の性格や特徴が理解できないと考えたからである。和文での声点附記の傾向の検討を残したし、管見の及ばなかった研究等の不充分さは免れ得ない。この点、諸氏の御教示、御指導を願うものである。

この論を成すに当って、兵庫教育大学助教授・金子彰先生、本学教授・岩田宗一先生より指導を、又他の方々より助言を仰ぐことができた。ここに謝意を表します。

#### 註

- (1) 『浄土和讃』、『浄土高僧和讃』、『正像末法和讃』、の三帖の和讃を指す。又『和讃』と表記した場合も同様である。

- (2) 『国語学辞典』「声点」項(国語学会編 東京堂出版 昭和五年)  
 左の図表は『浄土高僧和讃』に記載されているもの。『真宗史料集成』巻一 二二五頁(以下『史料集成』と略記する)



- (3) 『国語学辞典』「声点」項  
 (4) 同右。經典等を声点に基づいて読誦することを指す。現在の真言、天台両宗で用いられている声点が平安・鎌倉期のそれをそのままに伝えているとは言い難い。それは、特に京都を中心に院政期から鎌倉期にかけて、日本語のアクセント内容そのものが変換し大きな変化を遂げたらしく、それまでの差声(声点附記)の方式では正しくアクセント

を説明することができずに混乱をきたしたと考えられているからである。

- (5) 『ナカノヒト』、文字ノ・コ、ロモ・シラス・アサマシキ・愚癡・キワマリナキ・ユヘニ・ヤスク・コ、ロエサセムトテ・オナシコトヲ・トリカヘシク・カキツケタリ・コ、ロアラムトハ・オカシク・オモフヘシ・アサケリヲ・ナスヘシ・シカレトモ・ヒトノ・ソシリヲ・カハリミス・ヒトスチニオロカナル・ヒトノ・コ、ロヘ・ヤスカラムトテ・シルセルナリ。(『親鸞聖人真蹟集成』第四卷 三九四・五頁)
- (6) 『仏教大学叢』「三十三所観音」項(龍谷大学編纂)、『国語学辞典』「音数律」項参照
- (7) 『浄土文類聚鈔』所載の「念仏正信偈」にも一致する。この二つの偈は、七言一句の形式より成る百二十句に及ぶ漢讀で、宗教的心情・信仰感を歴史的に述べたものである。他の漢讀には、『入出二門偈頌』がある。これらは、龍樹の『十二禮』、世親の『願生偈』、曇鸞の『讚阿弥陀仏偈』、善導の『住生礼讚偈』の浄土教の漢讀の伝統を継承する。
- (8) 宝治二年(一二四八)正月二十一日(国宝本『浄土高僧和讃』奥書『真蹟集成』第三卷 二七一頁)に成立。この四日後である二十五日は師源空の命日に当り、この年は三十七回忌に当る。『浄土和讃』と『浄土高僧和讃』はこの日に合せるべく作製したものと考えられる。親鸞における法会(具体的には「二十五日師源空の命日」の御念仏)の意義は、儀式的には祖徳と教義の讃仰であるが、内容的には門弟つまり念仏の行者の信心の確立と念仏の勸奨を促し、本願念仏の相統につとめるところにあつたようである(『親鸞聖人御消息集』第八通)。
- (9) 『史料集成』巻一 七三八頁
- (10) 諷誦は音楽的要素を強く含んだものと理解される傾向が多いため、ここでは筆者は歌詠と解した。「諷誦」は、『仏教学辞典』(法蔵館)に依

ると、「経文、偈頌等を聲をあげて読むこと。佛事の際に諷誦する要文を諷誦文という」と記述して、音楽的要素を含んだ解説とはなっていない。「仏教大字典」では、「諷誦文」の項に、「仏事の際に諷誦せられる要文。多くは古徳の作に係る法語・發願文・廻向文・偈頌の類にして訓誦するを通則とし、稀に音誦することあり…」（傍点筆者）と記し、意味を重視した朗誦を指し、例外的に直誦になることもあると解説している。「大漢和辞典」には、諷誦を「①詩文などを暗誦するをいふ。②よみかた。素読。③圈経文を聲をあげて読むこと。諷経。諷読。」と解説する。各字の和義をみると、「諷」は「①そらんずる そらよみする。②ほのめかす。とほまはしにいふ。あらはに言はず、他事によそへていさめる。③いさめる。④告げる。⑤風に通ず。」「誦」は、①となへる。②そらんじる。ふしをつけてそらよみする。③いふ。④ときかたる。あげつらふ。⑤よみならふ。⑥樂に合せて歌ふ。⑦よみうたふ詞章。諺の一種。⑧いましめの詞章。⑨そしる。うらむ。⑩通ずる。⑪うつたへる。訟に通ず。⑫頌に通ず。⑬松に通ず。⑭融に通ず。」「歌詠は、「うた。又、聲をながくしてうたふ。」「詠」は、「①ながめる。聲をながくしておもひをのべる。②うたふ。③聲をながくひき調子を為して詩をうたふ。④託してうたふ。諷誦する。⑤鳥がなく。⑥詩歌をつくる。⑦詩歌。うたにうたう詞章。⑧或は詠に作る。⑨又、永に作る。囿よむ。和歌をつくる。」と解説する。

- (11) 同 卷四 五六八頁
- (12) 『史料集成』卷一 四二二頁（この消息は、善性本『御消息集』第一通、『末燈鈔』第十四通として各々収載されている。）、四六一頁
- (13) 同 第一卷 五〇八頁
- (14) 『仏教大辞典』「聲明」項
- (15) 『国史大系』第三十一卷
- (16) 『大日本仏教全書』第一一一卷

(17) 『入唐求法巡礼行記』「会昌元年二月八日」項 「又勅令于章敬寺鏡霜法師於諸寺傳阿彌陀淨土念仏教」と『大日本仏教全書』第一一三卷八四頁。鏡霜は法照の門弟である。

(18) 『知恩講式』第一段、『醍醐本法然上人伝』、『法然上人行状絵図』第三卷、『法然上人伝記（九卷伝）』卷一下、『黒谷源空上人伝（十六門記）』、青蓮院所蔵「天台円教菩薩戒相承血脉譜」、京都清浄華院所蔵「天台円教菩薩戒相承師資血脉譜」（両「血脉譜」は恵谷隆戒氏著、改訂頓戒概論）所載に依る）、

(19) これは、『元亨釈書』に、源空の専修念仏の音声を「亡国の声」と記述しているから類推すると、当時為政者の間では音声が国の秩序を統率するものと考えられており、専修念仏が盛んになればなるほど念仏の音声はこれに帰した民衆・門弟の行動をして国の秩序を乱すもので、「正道の仏事を行ふ人」が「まれ」になり、その主唱者として考えられていたからであろうか。これについて名畑崇氏の「中世における音の聖と俗」（『大谷大学史学論究』第一号）、「念仏停止の背景―「衰音」「亡国」説をめぐって―」（『日本の社会と宗教』所収）を参照されたい。

(20) 『恵信尼文書』（『史料集成』第一卷 五一三頁、『親鸞伝絵』（同 五二〇頁）

(21) 『恵信尼文書の堂僧について』佐藤哲英氏、『龍谷教学』第五号

(22) これは親鸞一人に限ったことではなく、他の法然門下にも和讃を諷誦歌詠したりして声明に関心を示したり或は堪能であったことが知られる。『行状絵図』第三十三卷、高田本『伝法絵』、『法然上人絵』、『愚管抄』卷六等に、建永元年の念仏禁止の経緯を伝える箇所、安樂房遵西と住蓮房が別時念仏・六時礼讃を修しその妙曲によって宮中の女房が出家したことや、後白河法皇崩御の折の各伝記の記事、そして年時は不詳であるが『徒然草』第二百二十七段の記述などから窺えられる。特に安樂、住蓮の二名が声明に通達していたことは、それを通して念

仏弘通に務めていたことが察せられる。門弟の和讃諷誦については、『行状絵図』巻四十八、『明義進行集』巻二に法性寺空阿弥陀仏が念仏に文讃(和讃)を加えて誦して、その創始者であったことを伝えている。『行状絵図』第十二巻に安楽と住蓮が念仏に和讃を添えて称えていること、同第四十六巻や『聖光上人伝』や『然阿上人伝』に聖光房弁長が自身の臨終の際に門弟を集めて「来迎讃」を誦し念仏を称えさせていることを、『進行集』巻二に遊蓮房円照が「極楽六時讃」を誦したことを各々伝えている。

(23) 親鸞は、『高僧和讃』善導讃第二首に、法照は少康と共に善導の化身として念仏弘通に務めた人物として讃詠している。それは、法照が『無量寿経』に付記されている宮・商・角・徴・羽の五声に基づき、その五音の曲調に分け緩より急に唱える念仏を立てて、音声的声明的にも念仏弘通に務めたことからであると推測する。そこに、親鸞の法照に寄せる関心を見ることができよう。

(24) 『法然一遍』『日本思想大系』10、二八三頁

(25) 『法然上人伝全集』四四頁、一三三頁

(26) 『浄土和讃已未記』『真宗大系』第十九巻 一九頁

(27) 『三帖和讃講義』八頁

(28) 『親鸞集日蓮集』解説 『日本古典文学大系』82

(29) 右掲書、『親鸞和讃集』(岩波文庫)

(30) 『吉水時代以前における「正信偈」・「三帖和讃諷誦の研究」』『大谷学報』第二十四巻第六号

(31) 『文明版「三帖和讃」の成立に関する諸問題』『龍谷大学論集』三八四号

(32) 『正像末和讃』研究序説―「三帖和讃」の問題点― 『龍谷教学』第十六号

(33) 『親鸞聖人の和讃について』『高田学報』第六十二輯

(34) 『国宝本三帖和讃の成立に関する諸問題』『高田学報』第六十四輯、『真蹟集成』第三巻解説

(35) 『三帖和讃の文学性―その歌謡的特質―』『大谷学報』第四十巻第二号

(36) 親鸞の諷誦、声明、詩歌等に対する観方を論じなければならぬがこれについては他日に譲るとして、ここで注意しておかなければならぬことは諷誦の概念である。竹内氏や武石氏は諷誦を音楽性を持ったものつまり声明乃至はその色彩の強いものであると解釈されているが、この見解は妥当でないように思う。註(2)に記した様に、諷誦は一定の節を付けて誦むことを謂い、声明の要素はない。現在諷誦は音楽的性質を持った語として理解されているが、これは現在の『和讃』が声明化しその作法に用いられていることから解釈されたようである。和讃の七五調は、声明の採用或は重視でなく、音数律の重視で、『算頭録』に伝える如く經典説誦に代わるものと考えられる。

(37) 『真蹟集成』第三巻 一九六頁

(38) 註(34)

(39) 『真蹟集成』第八巻 解説(平松氏)

(40) 『定本親鸞聖人全集』第二巻 和讃篇解説(生桑完明氏)

(41) 『親鸞聖人真蹟 三帖和讃国宝本の漢字圈発について』『語文』第二十二輯

(42) 専修寺本の数値が少ないことについて、小林芳規氏は、坂東本と比較すると坂東本が参考に加えた訓等は整理し必要な音や訓を残す態度を持ったものとして専修寺本は書写者によって整理されたものと、解釈されている(『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)。しかし、専修寺本は、坂東本との成立史的関係から見ると、重見一行氏(専修寺本に関する考察)『教行信証の研究』第三章第三節)や平松令三氏(『高田専修寺本「教行証」の特色とその背景』、『顕浄土真実教行証文類』解説)の検討によって、専信房専海の

書写本より真仏が書写したもののつまり坂東本の転写本であることが解明された。それ故、小林芳規氏の所説の如く、訓点をもって専修寺本を坂東本を整理したものとこの書誌的位置づけを支持する有力な根拠とすることはできず、考慮の余地がある。専修寺本は転写本であることから、専信書写本か真仏書写本の何れかに或は両者に誤字或は誤脱などによって生じた相異である可能性がまず考えられ、次にそれらが坂東本形成の過渡的状态を示し、そして専信か真仏が整理したことの可能性が考えられる順になるであろう。専修寺本は、書誌的・文献的に複雑な問題を持っている。

(43) 小川貫式氏「親鸞聖人にみる宋朝文化の種々相」第二章龍谷大学編『七百年忌親鸞聖人研究』所収

(44) 『明義進集』『法然上人伝全集』一〇一八頁

(45) 『末燈鈔』第十九通（広本『御消息集』第十三に同じ。）

(46) 『尊号真像銘文』（正加本『史料集成』巻一 三四八頁）

(47) 『真宗教学史の研究』『歎異抄』第一編・第三章・第一節

(48) 『唯信鈔』に関して、細川行信氏は、『唯信鈔』の内容と消息の関係から、声点が法会に朗読することと何らかの関係があるのではないかと推測されている（前掲書、二七一頁）。

(49) 傍証として考えられるものに親鸞の曾孫覚如房宗昭が建武四年に著わした『改邪鈔』の記述が挙げられる。第十四條に、「ナマラサル音声ヲモテ、ワサト片国ノナマレルコエヲマナンテ念仏スル、イハレナキ事」という標文と「イマ生得ニナマラサルコエヲモテ生得ニナマレル坂東コエヲワサトマネヒテ、字声ヲユカムル」という文言から推測すると、京洛の民衆には東国の言語が斬新で強烈な印象を受け関心を惹くものであったことが窺える。

(50) 『親鸞聖人三帖和讃国宝本の研究』『語文』第二十輯

(51) 註(41)

(52) 「国語の上から見た和讃」『高田学報』第六十二輯

(53) 『日本漢字音の歴史』東京堂出版

(54) 坂東本（『真蹟集成』第一巻・第二巻）

声	値	数	値
平	重	2896	
声	輕	233	
上	声	1628	
去	声	1504	
入	重	947	
声	輕	186	

以上の声点を持つものがあり、その数値を含んだものである。

(55) 「宗祖の点図」『真宗学』第七・八号併号

(56) 『親鸞伝の諸問題』第十七章「本典の擴典」

(57) 註(41)

(58) 註(56) 三三三頁

『唯信鈔』の原本に声点図が記載されていたということは、聖覚が安居院流の唱導家であったことから、声点に関する知識を持ち、その機能を熟知していたことが想像される。即ち、聖覚が『唯信鈔』に声点図を記し、本文にも声点を附記したであろうことは、唱導つまり説教・法談を行うために、音韻体系に基づいて正しくその要語を発音して朗読・講説を行って民衆・門徒に本願念仏の教説を弘宣し教化を計ったものと推察する。『唯信鈔』が法会に資するために撰述されたかどうか分明でないけれども、『選撰本願念仏集』の思想内容即ち本願念仏の教えの要点つまり念仏の信を論じた書であるから、必然的に法会に用いることになる。この様に考えると、法会と『唯信鈔』に附記された声点との関係は、より密接なものとして把握することができる。そして、親鸞はこのような聖覚の意向を受容し継承して本願念仏の相統を願ったと考えることができるであろう。この点、更に検討を必要とする。

(59) 註(2)参照、大正大藏經第八十四巻 五〇七、五六五

(60) 次頁上欄図表参照。ここで教巻を除いたのは、虫害等によって本文を欠失しているためである。

卷名	行	信	証	真仏土	仏身土(本)	(未)	総別 字別 計数	
表記字	12 14	4 35	2 7	3 21	14	3 8	24 90	
心	13   1	34   1	7	12   10	14	8	114	
斯心		2 2 2					2 2 4	図解
是心	1 1  1	1 7  7					2 8 10	[A] [B] (イ)(ロ)(ハ)
其心	1  1	4  4			1  1		6 6	[A]…… 声点無表記 字数
此心	1  1	3 2  2			1  1		3 4 7	[B]…… 声点表記字 数
□□心	49 7  2   5	265 20  13   7	46 5  5	16 3  3	93 13  13	11 1  1	480 49 529	(イ)…… [国]における 墨筆声点数
心□	5 	5 1  1	2 		1 1  1	1 1  1	14 3 17	[ロ]…… [国]における 朱筆声点数
□□ノ心	1 3  3	3 12  11   1	1 2  2	2 4  4	15 6  6	5 2  2	27 27 56	(ハ)…… [国]における 墨筆と朱筆 による声点 表記数
□□之心	2 1  1	4 17  17	1  1	2 	9 1  1	1 1  1	18 21 39	

(61) 註(42)小林氏論文  
(62) 同右

先駆的研究に先に挙げた瓜生津氏の論攷がある。それは、小林氏の『韻鏡』の分類に従って音声学的に分析・検討したものではないが、『唯信鈔』の声点図に追記された「舌内字 根」<sup>シメム</sup>「唇内字 貪」<sup>トム</sup>「真蹟集成」第八卷 一〇頁の指示によって、声母の分類による五つの調音の内入声音の三音について、『韻鏡』に言及しなからそれらを検討し、親鸞の音韻に対する理解の一端を述べたものである。瓜生津氏の論攷の中で訂正を要すべき箇所が二三あるのでそれについて述べておく。第二章の中で、『観経集註』の巻頭に記載された声点図とその事例に対して解説を施されているが、声点図と(G)の解説に若干の誤りがある。声点図(2)の「長」を「是」に従うが、(3)の「眷」を「眷」に、従って(G)の「わつて読む」ではなく「ブン(チ)と促るのである。」を「わつて読む」に各々訂正する。そして、「舌内」の八字は親鸞の自筆ではなく門弟の筆になるもので、親鸞の門弟の一部に親鸞の感化、影響によるであろう音韻に対する知識を持っていたことが知られる。これに関する音韻上の問題に言及すると、瓜生津氏は、親鸞の撥音の文字の仮名の「ン」と「ム」は、東条義門によって『韻鏡』の臻山所撰の文字はンの仮名で、深感所撰の文字はムの仮名で各々表記していたことが解明された、とその研究を紹介しつつ論じられた。又、同様の研究として、梯俊夫氏は『三帖和讃の国語学的研究』の中(第二章第五節「ンとムとの仮名に就いて」)で、義門の研究と香月院深助校合の「三帖和讃」の中のンとムに誤謬があると、それを指摘するだけで親鸞の用語の理由については解明されなかった。これに対して、湯岡孝昭氏は、親鸞の著述からその用語を検討し、『韻鏡』に反照し、更に当時の史料を同様に検討した結果、当時m音がn音の表記に移行し統合されようとしていた歴史的背景を指摘され、親鸞にもそれが反



映されていることを解明された。(「鎌倉初期のンとム―親鸞聖人の場合を中心に―」『大谷学報』第三十四卷第四号)。声点図に追記した人物が何時何の目的で記したのか不詳であるが、義門が指摘したことを追記者が既に或はそれによって知っていて、そのことを示すために記載したのではないかと推測する。