

# 「浄土和讃」に就きて

## A Study of "Zyōdo-Wasan"

武 石 彰 夫

(教育学部国文学研究室)

### 1 「浄土和讃」巻頭 巻尾の文

高田専修寺蔵国宝本「三帖和讃」中の、「浄土和讃」の親鸞真筆部分は、題箋と、巻頭の「称讃浄土経」の文、および、巻尾の「首楞嚴経」の文である。国宝本は、現在ある「三帖和讃」最古の写本であるから、本文研究上の価値は極めて高いものがある点は、いうまでもないが、これを初稿本と考えれば、当然、それ以前に、草稿本があったはずであるし、当初から、組織整然とした本讃が一時期に成立したとは考えられない。この点は、草稿本と考えられる国宝本「正像末法和讃」と照合することによって明らかであろうが、その選述過程を明らかにし得ない点が惜まれる。ただ、国宝本成立は、「浄土高僧和讃」の奥書

宝治第二戊申歳初月下旬第一日 釈親鸞七十六歳書之畢<sup>①</sup>

によって明らかであるから、自筆稿本を転写したものであり、初稿本は、そのまま親鸞の初稿本と見てよいであろう。ただし、前二帖の筆者は同一人と認められる。従って、親鸞が、自ら題箋を記し、巻頭、巻尾の文を添えて、証文とし伝授したものと考えられる。

そこで、巻頭の一文が重要な意味を持つこととなる。

称讃浄土経言 玄 井 三 蔵 訳

仮使経於百千俱胝那由多劫以<sub>二</sub>其無量百千俱胝那由多舌<sub>一</sub>一舌上  
出<sub>二</sub>無量声<sub>一</sub>讚<sub>二</sub>其功德<sub>一</sub>亦不<sub>二</sub>能<sub>一</sub>尽<sub>二</sub>文

「称讃浄土経」は、正依の奏訳「仏説阿称陀経」（鳩摩羅什訳）に対し、異訳唐訳の「称讃浄土仏摂受経」（玄井訳）の略称であり旧訳に対する新訳であることは言うをまたない。

本経は、極楽浄土の依報莊嚴、阿弥仏および声聞菩薩衆の無数を説き、一日七日の繫念不乱をすすめ、諸仏の称讃を説く。旧訳と比較すると、依報段の終りに、極楽の莊嚴を讚歎して、百千俱胝那由多の劫を経て、百千俱胝那由多の舌を出し、一々の舌の上に無量の声を出して其功德を讃ずるも尽す能はずといひ、また、六方三十二諸仏の護念証誠を増して十方四十二仏を列ねている点に相違が見られる。「阿弥陀経」を助顯する經典として用いられ、すでに弘安三年（1280）の刊本がある。

まさに、「浄土和讃」巻頭の一文は、この異同をとりあげた部分であり、親鸞自らの感動をもたらしたものであったに違いない。このことは、建長八年（1250）の奥書を有する「入出二門偈頌文」（専修寺旧蔵法雲寺伝来現東本願寺蔵）の表紙裏に、「仮使経於……亦不能尽」の一文が記されており、また、親鸞45歳以前の作とされる「阿弥陀経集註」（西本願寺蔵）にも、その本文が朱書によって書き加えられており、晩年の筆蹟と認められている<sup>②</sup>。

以上の点から、「称讃浄土経」の一文は親鸞が心引かれ、心にかみしめ味いつくして尚意味を尽くし得なかった文句であったといえよう。そして、この文を典拠として、「諸経意弥陀仏和讃」の三首目に、

百千俱胎ノ劫ヲヘテ  
 百千俱低ノシタヲイタシ  
 シタコト無量ノコエヲシテ  
 弥陀ヲホメムニナホツキシ

と讃詠している。正依浄土三部経の讃歌は、『浄土和讃』中の「浄土和讃」にそれぞれ、大経意、観経意、弥陀経意からなるが、その中には含まれず、「諸経意」に傍依として出したのは、二尊悲化の二首を受けて称讃不尽意を表わしたものである。

さて、「称讃浄土経」については、「一遍聖絵」に、つぎの記述がある。

太子御廟より当麻寺へ参(り)給(ふ) この寺は天平宝字七年に弥陀観音化現してはちすのいとにてをり給へる極楽の曼陀羅安置の勝地なり 彼(の)偈頌(に)云(く)往昔迦葉説法所 今來法喜作仏事 郷想西方故我来 一入是場永難苦文 まことにありがたき靈地にこそ侍れ されば平家南都をせめけるとき 当時の諸堂みな同(じ)く やきはらひけるに曼荼羅堂一字のこれり あやしみて是を見るに檐のしづくしたたりて砌をうるをせり 法雨くだりてそそぎけるにやと不思議なりし事なり 聖参詣のおひだ寺僧でらの重宝称讃浄土経一卷をたてまつりけり この経は本願 中將の妃の自筆の四巻のうちなり かの人は勢至菩薩の化身と申(す) 説も侍れば かたがた重物なりとて秘蔵してもち給(ひ)たりけるを 最後の時書籍等やき給(ひ)し時書写山の住侶に付属し給(ひ)き。

一遍は48歳の折、「称讃浄土経」に接して秘蔵する。そして、遷化の13日前、「阿弥陀経」を読みながらすべての書籍を自ら焼き捨てる前に、この経文を書写山の僧にわたすのである。「一切聖教みなつきて南無阿弥陀仏になりはてぬ」と言うが、その中で、「称讃浄土経」については、異常な感動をもちつけていたものであろう。一遍が、この経文に接したのは、遷化の三年前でいわば晩年のことである。親鸞も、歳こそ違え晩年に接した。ともに、信仰の立場を異にするが、一遍も同じく、新鮮な新訳の一文にふれて魂の輝きを増したことであろうと思う。ここに二人の偉大な念仏者の奇しき経文との出会いの因縁を見ることができる。

「浄土和讃」巻尾の、「首楞嚴経」の文は次のとおりである。

経言 我本因地 以念仏心  
 入無生忍 今於此界  
 摂念仏人 歸於浄土

この文を典拠として作られたのが、「浄土和讃」一帖の末尾にのる、「首楞嚴経ニヨリテ大勢至菩薩和讃シタテマツル」の末尾二首である。

ワレモト因地ニアリシトキ  
 念仏ノ心ヲモチテコソ  
 無生忍ニハイリシカハ  
 イマコソ娑婆界ニシテ (七)

念仏ノヒトヲ摂シテコソ  
 浄土ニ歸セシムルナリ  
 大勢至菩薩ノ

大恩ヲカク報スヘシ (八)

已上大勢至菩薩

源空聖人之御本地也

「首楞嚴經」は、旧訳の鳩摩羅什訳の「首楞嚴三昧經」二巻ではなく、唐の般刺密帝訳の新訳「大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞嚴經」十巻をさすことを注意したい。(「大正蔵」巻19所収)。和讃は文意をそのままにとり、(七)(八)の連作形式となっており、末尾の二句は、親鸞の讃嘆の心をつけ加えたものである。本讃の前に記す、「已上弥陀一百八首」の中にも入らず、「浄土高像和讃」の奥書「弥陀和讃高僧和讃都合二百二十五首」にも加えられていない。恐らく後に、つけ加えられた和讃であろうが、末尾の「経言」の真筆を考えると、「浄土高像和讃」を撰した後、総称『浄土和讃』(二帖)は、師法然上人の正統を伝え弥陀一仏の智願海を弘伝せんがために、法然の本地である勢至菩薩を出し、「高僧和讃」の末尾の「源空讃」と対置させたと考えられる。「源空讃」20首のなかでは、「本師」をくりかえすこと10回におよぶ点、自分は導くものではなくて導かれるものであるとの自覚、これもまた弥陀廻向の力であるとする信の深さからほとばしり出た歌声であったに違いない。

この「経言」は、さらに、告白的讃歌である「正像末法和讃」(国宝本)に至って、

濁世ノ有情ヲアワレミテ

勢至念仏ススメシム

信心ノヒトヲ摂取シテ

浄土ニ帰入セシメケリ (二十三)

となるが、ここで注目すべきは、「念仏ノヒト」から「信心ノヒト」への転化であろう。ここに、信心為本の立場が鮮明にされる。念仏は契約ではない。己証の法味であり、信の深さにおいて一切が与えられる。草稿本の製作は、正嘉元年(1257)、親鸞八十五歳であることが奥書によって判明する。「大勢至菩薩和讃」挿入の時期を「正像末法和讃」の製作当時かとする説があるが、「念仏の人」から「信心の人」への転換を説明することは困難と思われるが、いかがであろうか。文学における表現は、そう単純に変えられるものではない。ましてや、宗教的感動にささえられる讃歌においてをやである。感動からほとばしり出た表現の差違は、深い魂の深化につながるものではなからうか。文明板本においては、この首尾の経文はない。行儀上からすれば、なくてもよいものであろうが、やはり、国宝本に、讃歌の魂の源泉を感じるような気がする。

以上、巻頭、巻尾に掲げられた経文の特質を考察した。

## 2 いわゆる巻頭和讃の解釈に就きて

文明板本巻頭には、前記の「称讃浄土経」の文はなく、いわゆる巻頭の和讃とする二首がある。

弥陀の名号となへつつ

信心まことにうるひとは

憶念の心つねにして

仏恩報ずるおもひあり (1)④

誓願不思議をうたがひて

御名を称ずる往生は

宮殿のうちに五百歳

むなしくすぐとぞときたまふ (2)

(1)は、国宝本「正像末法和讃」の第五首であり、顕智書写本一建長七年(1255)親鸞八十五歳、再治本の巻頭にのせる和讃の第一首となる。(2)は、国宝本「正像末法和讃」の十二首にのり、顕智本「浄土和讃」の「大経意」第十八首に収められている。さらに、巻尾に別和讃とする五首が添えられており、巻頭の二首も同じく別和讃と考えてよいように思われる。

さて、ここでは、書誌的な考察にふれることなく、第一首の解釈をめぐる諸問題について考察したい。

名畑応順氏の「親鸞和讃集」(岩波文庫本)によれば、「念仏を称えて、同時にこの念仏を選びとられた仏の本願のまことを疑いなく信ずる人は、つねに心に本願を忘れずに、仏恩を感謝する思いが持続する」と訳している。しかし、語注では、「となえつつ」の訳として、「口に名号即ち念仏を繰り返して称えて」となっており、「つつ」の訳が矛盾していることに気がつく。日本古典文学大系「親鸞集」の「三帖和讃」も、同氏の校注であるが、「つつ」の訳は同じである。ただ、「信心まことにうるひとは」の訳が、「この念仏を選びとられた仏の本願のまことに疑いない人は」とある。刊行年次から考えると、前者は後者を改訂したものであろうと思われる。

さて、接続助詞「つつ」の訳は

- ① 行為の反復 ～ては
- ② 二つの動作が同時に行われること。～ながら。
- ③ 行為の進行・継続 ～しつづける。

となることは、首肯されよう。とすれば、「同時に」と訳す場合と、「繰り返して称えて」(反復)の意は、おのづと異なることは明らかである。本二首は、古来宗門では「三帖和讃」全体の綱要を示したものとし、第1首を勸信、第2首を誠疑として重要視してきた。従って本解釈は、宗義の根本にもかかわる問題であろうと思われる。

試みに、「しんらん全集」讃歌4収載の現代語訳「浄土和讃」(藪田義雄)では、

阿弥陀如来の名号を称えて  
信心をまことに得るひとは  
憶念の心がつねにあって  
仏の恩を忘れることがない。

とする。「つつ」の訳に「て」はあるが、この場合は、順接で事実の継起を表わすことになり、a そして bの意となろう。従って、「弥陀の名を称へて」、のちに信心をすることになる。すると、弥陀の名号を称へて後に信心をうることとなるので理解しがたい。

そこで、現行の注釈書として、二種をえらび、その解釈を考察することとした。1は、仏教学会編の「三帖和讃講義」、2は、柏原祐義の「三帖和讃講義」である。

1においては、「つつ」を、②の同時の意と、③の継続の意をかねる意にとっている。しかし、文法的には、②③をかねるという意味は成立しがたい。やはり、弥陀の名号を称へると同時に、つまり、称えながら、信心を具足するとする解に従うべきであろう。「つづく」をあわせ考える点について、「つづく」は、相続で、「上一形を尽し下十声一声に至る称名をいふ」とするが会釈し過ぎているように思える。また、初句に称名をあげ、二句に信心を出す点について、宗義上の異訳を出すのが宗学上の問題であり今はあつかわない。

2においては、「つつ」の辞解に、「口に称へ称へすること」とし、さらに、継続の意にとり、「一生の間称へつづける義」としているが、これでは、反復と継続の両義を含むこととなり解しが

たい。

もし、反復とすれば、「弥陀の名号をくりかえし、くりかえし称えて」、つまり、多念の後に、「信心をまことに得る」となる。また、「弥陀の名号を一生の間称へつづける」のであれば、一念の中に信は得られないことになる。しかし、同書余義においては、「念仏をはなれて信心なく、信心を離れて念仏なき旨を示し給はんがために、この二句を並べあげたまひた」とあることよりすれば、同時の意味にとっていることが納得できるように思う。

ここで注目すべきは、「歎異抄」第一章である。

弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて念仏まうさんとおもひたつところのおこるとき、すなはち攝取不捨の利益にあづけしめたまふなり、

梅原真隆氏は、「名号が内に廻施せられて信心となり念仏となつてくださる」「本願の名号がわれらの信心となり念仏となつてわれらを救ふ」「仏は名号を廻施して信心を成就してくださるのである。本願の名号を信じて救はれるといふことは、本願の名号が信心となつて往生の業事を成就してくださるのである」<sup>9)</sup>と述べている点によって明らかであり、さらに、「口伝鈔」上に、

弥陀の本願と申すは、名号を称へん者をば極楽へ迎へんと誓はせ給ひたるを、深く信じて称ふるがめでたきことにて候なり。信心ありとも、名号を称へざらんは詮なく候。また一向に名号を称ふとも信心あさくば往生し難く候。されば念仏往生と深く信じて、しかも名号を称へんずるは、疑ひなき報土の往生にてあるべく候なり。(下略)

(有阿弥陀仏 御返事 七月十三日 親鸞)<sup>10)</sup>

また、「末燈抄」にのる「建長八歳丙辰五月廿八日 親鸞聖人御返事」には

四月七日の御文、五月廿六日、確かに確かに見候ぬ。さては仰せられたる事、信の一念、行の一念、二つなれども、信をはなれたる行もなし、行の一念をはなれたる信の一念もなし。其故は、行と申は本願の名号を、一声称えて、往生すると申ことを聞きて、一声をも称へ、若は十念をもせんは行なり。この御誓を聞きて、疑ふ心の少しもなき信の一念と申せば、信と行と二つを聞けども、行を一声すると聞きて疑はねば、行をはなれたる信はなしと聞きて候。また信をはなれたる行なしと思しめすべし。これみな弥陀の御誓と申ことを心得べし。行と信とは御誓を申なり。(下略) (覚信御房 御返事 五月廿八日 親鸞聖人花押)<sup>11)</sup>

この年建長八年は、顕智書写本にみられるとおり、「浄土和讃」再治の翌年であり、巻頭和讃が据えられ、行信一如を重視する意味が明確となるように思われる。以上、巻頭和讃第一首について若干の考察を試みた。

### 3 観經意の構成

「大經意」の構成については、すでに小見を述べたので、<sup>12)</sup>ここでは、「大經意」につづく「観經意」の構成について考えたい。いうまでもなく、「観無量寿經」は、正依の浄土三部經の 一であるが、本讃 9 首中、1～8 は、序分、9 が正宗分、流通分にもとづくことに注意したい。親鸞は、「大經」の法の真実は「観經」の機の真実によっておこるものであり、その機の真実の相は序分にあると考えた。「観經」序分に出る、頻婆娑羅、韋提、提婆、阿闍世など、いづれも来世の悪人女人の姿を表わすものとして登場する故、弥陀本願の実機を顕すことになるからである。

「大經」の法の真実は、一に機のためであり、「観經」において、顕には、定散要門の方便をと

くが、隠には、弘願念仏の真実をあらわす故、経意においては大経と一致するわけである。

さて、以上の点を文学的側面から考えると1～8は、極めて説話発想の強い讃歌であることがわかる。和讃と説話—これは新しい問題提起であるが、すでに「三帖和讃」の先蹤と考えられる「梁塵秘抄」法文歌においては、説話を撰取した数首の歌謡が見られた。例えば、

釈迦牟尼仏は薩埵王子  
 弥勒文殊は一二の子  
 浄飯王は最初の王  
 摩耶は昔の夫人なり (23)

は、「金光明最勝王経」捨身品による、釈迦を中心とした前世の因縁説話を歌ったものであり、内容的には、説話的歌謡ともいえるであろう。古和讃においては、説話的発想になるものをあまり見ない。浄土教系の和讃においては、極楽浄土の荘厳を幻想的に取りあげた源信の「極楽六時讃」のごときものを見るが、法文歌に見られる説話的発想は、親鸞の和讃につながると考えられる。これは、もとより「観経」の性格それ自身にもよるが、序分のもつ説話性、聖劇的性格をあえて和讃化した点にも特質を見出さねばならないと思われる。順逆二面から浄土教興起の因縁を明らかにしたのが1～8である。

恩徳廣大釈迦如来  
 韋提夫人ニ勅シテソ  
 光台現国ノソノナカニ  
 安楽世界ヲエラハシム (1)

本讃の典拠は、「観経」下記の部分である。

爾時世尊放眉間光。其光金色。遍照十方無量世界。還住仏頂。化為金台。如須弥山。十方諸仏淨妙国土。皆於中現。或有国土。七宝合成。復有国土。純是蓮花。復有国土。如在天宮。復有国土。如頗梨鏡。十方国土皆於中現。有如是等無量諸仏国土嚴顯可觀。令韋提希見。時韋提希白仏言。世尊。是諸仏土。雖復清淨皆有光明。我今樂生極樂世界阿弥陀仏所。唯願世尊。教我思惟。教我正受。①

和讃「光台」は、経文には、金台とあり、「安楽世界」は、経文では「極楽世界」とある。「安楽」は、「疏」序分義の

六從時韋提白仏。下至皆有光明。已來正明。夫人總領所現。感荷仏思。此明夫人總見。十方仏国。並悉精華。欲比極樂莊嚴。全非比況。故云我今安樂安樂国也。②

によったものであろう。序分の順序よりすれば、初めに阿闍世王の逆悪を述べて、この原因よりのち韋提夫人の別撰を挙げ、逆縁順縁となるのを、親鸞は、逆にして順縁を先に出している。この構成は、果を示して、因にかえる表現であり、極めて効果的な手法であろうし、クライマックスを導き出す点において効果的である。1がすでに引用の経の部分全体に密着しており、深く豊かな経説の表現をもとにしている点に注目したい。

頻婆娑羅王勅センメ  
 宿因ソノ期ヲマタスシテ  
 仙人殺害ノムクヒニハ

## 七重ノムロニトチラレキ (2)

典拠は、「観経」の下記の部分

爾時王舎大城有<sub>二</sub>太子<sub>一</sub>。名<sub>二</sub>阿闍世<sub>一</sub>。随<sub>二</sub>順調遠惡友之教<sub>一</sub>。収<sub>二</sub>執父王頻婆娑羅<sub>一</sub>。幽閉置<sub>二</sub>於七重室内<sub>一</sub>。一不<sub>レ</sub>得<sub>レ</sub>往。

及び、「疏」の序分義により、父王を禁固した闍王の逆惡をのべる。仙人殺害の因縁は、以下の序分義による。

元本父王。無<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>子息<sub>一</sub>。處處求<sub>レ</sub>神竟不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>得。忽有<sub>二</sub>相師<sub>一</sub>而奏<sub>レ</sub>王言。臣知山中有<sub>二</sub>一仙人<sub>一</sub>。不久捨<sub>レ</sub>壽。命終已後必当<sub>二</sub>與<sub>レ</sub>王作<sub>レ</sub>子。王聞歡喜。此人何時捨<sub>レ</sub>命。相師答<sub>レ</sub>王。更經<sub>二</sub>三年<sub>一</sub>。始可<sub>二</sub>命終<sub>一</sub>。王言。我今年老。國無<sub>二</sub>繼祀<sub>一</sub>。更滿<sub>二</sub>三年<sub>一</sub>。何由可<sub>レ</sub>待。王即遣<sub>二</sub>使人<sub>一</sub>入<sub>レ</sub>山往請<sub>二</sub>仙人<sub>一</sub>。曰。大王無<sub>レ</sub>子。闕無<sub>二</sub>紹繼<sub>一</sub>。處處求<sub>レ</sub>神困<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>得。乃有<sub>二</sub>相師<sub>一</sub>瞻<sub>レ</sub>見大仙。不久捨<sub>レ</sub>命與<sub>レ</sub>王作<sub>レ</sub>子。請願大仙垂<sub>レ</sub>恩早赴。使人受<sub>レ</sub>教入<sub>レ</sub>山。到<sub>二</sub>仙人所<sub>一</sub>具說<sub>二</sub>王請因縁<sub>一</sub>。仙人報<sub>二</sub>使者<sub>一</sub>言。我更經<sub>二</sub>三年<sub>一</sub>始可<sub>二</sub>命終<sub>一</sub>。王勅<sub>二</sub>即赴<sub>一</sub>者是事不可。使奉<sub>二</sub>仙教<sub>一</sub>還報<sub>二</sub>大王<sub>一</sub>具述<sub>二</sub>仙意<sub>一</sub>。王曰。我是一國之主。所有人物皆歸<sub>二</sub>屬我<sub>一</sub>。今故以<sub>レ</sub>礼相屈。乃不<sub>レ</sub>承<sub>二</sub>我意<sub>一</sub>。王更勅<sub>二</sub>使者<sub>一</sub>。卿往重請。請若不<sub>レ</sub>得。当<sub>二</sub>即殺<sub>レ</sub>之。既命終已。可<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>與<sub>レ</sub>我作<sub>レ</sub>子也。使人受<sub>レ</sub>勅至<sub>二</sub>仙人所<sub>一</sub>。具導<sub>二</sub>王意<sub>一</sub>。仙人雖<sub>レ</sub>聞<sub>二</sub>使說<sub>一</sub>。意亦不<sub>レ</sub>受。使人奉<sub>レ</sub>勅即欲<sub>レ</sub>殺<sub>レ</sub>之。仙人曰。卿当<sub>レ</sub>語<sub>レ</sub>王。我命未<sub>レ</sub>盡。王以<sub>二</sub>心口<sub>一</sub>遣<sub>レ</sub>人殺<sub>レ</sub>我。我若與<sub>レ</sub>王作<sub>レ</sub>兒者。還以<sub>二</sub>心口<sub>一</sub>遣<sub>レ</sub>人殺<sub>レ</sub>王。仙人導<sub>二</sub>此語<sub>一</sub>已即受<sub>レ</sub>死既死已即託<sub>二</sub>王宮<sub>一</sub>受<sub>レ</sub>生。当<sub>二</sub>其日夜<sub>一</sub>夫人即覺<sub>二</sub>有身<sub>一</sub>。王聞歡喜。天明即喚<sub>二</sub>相師<sub>一</sub>以觀<sub>二</sub>夫人<sub>一</sub>。是男是女。相師觀已而報<sub>レ</sub>王言。是兒非<sub>レ</sub>女。此兒於<sub>レ</sub>王有<sub>レ</sub>損。王曰。我之國土皆捨<sub>二</sub>屬之<sub>一</sub>縱有<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>損。吾亦無<sub>レ</sub>畏。王聞<sub>二</sub>此語<sub>一</sub>憂喜交懷。王白<sub>二</sub>夫人<sub>一</sub>言。吾共<sub>二</sub>夫人<sub>一</sub>私自平章。相師導<sub>二</sub>兒於<sub>レ</sub>吾有<sub>レ</sub>損。夫人待<sub>二</sub>生<sub>レ</sub>之<sub>一</sub>日。在<sub>二</sub>高樓上<sub>一</sub>。当<sub>二</sub>天井中<sub>一</sub>生<sub>レ</sub>之。勿<sub>レ</sub>令<sub>二</sub>人承接<sub>一</sub>。落在<sub>二</sub>於地<sub>一</sub>。豈容<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>死也。吾亦無<sub>レ</sub>憂。声亦不<sub>レ</sub>露。夫人即可<sub>二</sub>王之計<sub>一</sub>。及<sub>二</sub>其生時<sub>一</sub>一如<sub>二</sub>前法<sub>一</sub>。生已墮<sub>二</sub>地<sub>一</sub>。命便不<sub>レ</sub>斷。唯損<sub>二</sub>手小指<sub>一</sub>。

## 阿闍世王ハ曠怒シテ

我母是賊トシメシテソ  
無道ニハ、ヲ害セント  
ツルキラヌキテムカヒケル (3)

## 耆婆月光ネムコロニ

是栴陀羅トハチシメテ  
不宜住此ト奏シテソ  
闍王ノ逆心イサメケル (4)

## 耆婆大臣オサヘテソ

却行而退セシメツ、  
闍王ノツルキラステシメテ  
韋提ヲミヤニ禁シケル (5)

典拠は、同じく「観経」序分の下記の部分である。(2)の悪縁が王舎城悲劇となり、阿闍世は、母をも殺す逆罪を犯すことになる。「耆婆大臣オサヘテソ」以下の解釈は、闍王が剣をとって母を殺しようとするとき肉弟の耆婆が無道をいさめながらとびこんで闍王の剣をおさえたということに

なる。「観経」および「序分義」の解釈からは、必ずしもこのようには解しがたいが、二大臣といはず肉弟の耆婆がおさえたとする点に、創造的な表現が見られる。

時阿闍世問守門人。父王今者猶存在耶。時守門者自言。大王。国大夫人身塗麁蜜。瓔珞盛鬘持用上王。沙門目連及富樓那。從空而來為王說法。不可禁制。時阿闍世聞此語已。怒其母曰。我母是賊。与賊為伴。沙門惡人。幻惑呪術。令此惡王多日不死。即執利劍欲害其母。時有一臣名曰月光。聰明多智。及與耆婆為王作禮。自言大王。臣聞毘陀論經。劫初已來。有諸惡王貪國位故。殺害其父一万八千。未曾聞有無道害母。王今為此殺逆之事。汚刹利種。臣不忍聞。是栴陀羅。我等不宜復住於此。時二大臣說此語竟。以手按劍却行而退。時阿闍世驚怖惶懼。告耆婆言。汝不為我耶。耆婆自言。大王。慎莫害母。王聞此語。憐悔求救。即便捨劍止不害母。勅語內官。閉置深宮。不令復出。

以下、3首は、王舎城内に起った一大悲劇の深意をのべた部分であり、末尾一首に、「観経」の大綱をのべ、定散自力の三心をひるがえして、他力の信心に帰入すべきことをすすめる一讃を終わるのである。本「観経意」は、極めて劇的感動豊かな讃歌であり、しかも、王舎城内の悲劇中の一女性韋提希夫人によって他力本願が開かれるという、まさに劇的シーンを背景としていることはいうまでもない。しかも、讃歌の根本には、「観経」序分の説話があり、この説話を豊かにつつまこんで感動の讃歌となし得ている点に、注目すべき特質を有する。とくに説話的和讃とよぶことも可能であろうか。「観経」は、いちぢるしく仏教文学的性格を有するものであり、その点に注目して、一讃の構成をなし得た親鸞の創作意識も、また十二分に文学的であったと言うべきであろう。

#### 4 むすびにかえて

本論は、特に、「浄土和讃」における二、三の問題をとりあげて考察した。さらに、冒頭「讃阿弥陀仏偈曰」以下の巻頭構成の問題などさらに続稿を期したい。龍樹作の「十住毘婆娑論」の引用は、法を伝える人として龍樹を捉えており、「梁塵秘抄」法文歌中の「仏歌」に出る龍樹とは異質なものがある。聞法聞思の人親鸞の心は、「三帖和讃」をつらぬく精神であろうと思われる。

(昭和53. 8. 22)

注

- ① 高田法宝留影 第一篇 『親鸞聖人真蹟三帖和讃国宝本』による。以下、国宝本本文も同じ。
- ② 宮崎円遵『真宗書誌学の研究』
- ③ 浅山円祥校『一遍聖絵六条縁起』による。
- ④ 名畑広順『親鸞和讃集』による。
- ⑤ 梅原真隆『正信偈数異鈔講義』による。
- ⑥ 『真宗聖教全書』による。
- ⑦ 『真宗聖教全書』による。
- ⑧ 拙稿『「三帖和讃」の成立と法文歌』—「高知大学教育学部研究報告」第2部第30号所収。
- ⑨ 『大正蔵』第12巻所収。
- ⑩ 『大正蔵』第37巻所収。

尚、本稿1については、昭和53年7月26日開催の東京築地本願寺仏教文化講座「三帖和讃に聞く」の講演において一部発表したことをつけ加えておく。

(昭和53年9月21日受理)

(昭和54年3月8日発行)