

『三帖和讃』における作者と語り手について

広小路 直人

一 はじめに

平安時代に作成された古和讃とよばれるものの興隆を経て、鎌倉時代にも和讃の一時代が築かれた。鎌倉時代に成立した和讃は、主に親鸞の手による真宗系の和讃と、一遍らによる時衆系の和讃が代表的なものである。これら和讃の内容や表現は易しく、幅広く人々に愛唱されたといわれる。

そのわかりやすさ・親しみやすさという点においては、仮名法語や書簡、和語による注釈書など、和語で易しく書かれた散文形式のものと同様にとらえられる面もある。親鸞の場合、和讃という言葉に「ヤワラゲホメ」と説明していることが、『浄土和讃』専修寺蔵本の「現世ノ利益和讃」に添えられた左注によって知られる。一方『唯

信抄文意』や『一念多念文意』では、「ゐなかのひとくくの文字のこゝろもしらず、あさましき愚癡きまわりなきゆへに、やすくこゝろえさせむとて、おなじことをとりかへしくかきつけたり。」^①と記す。わかりやすく説明するという点においては共通しているといえよう。

しかし親鸞の和讃は難解なものが多いともいわれる。作者が念頭においた和讃の受容対象は他の仮名で書かれたものとは違ったのだろうか。「おなじことを、とりかえしとりかえしかきつけたり」というように、散文で情報を豊富に盛り込めるものと、複数にわたって内容のまとまりはあるものの基本は四句独立形式で短詩型の和讃という、形式から制限される情報量の多少ということが影響あるだろう。であるなら限定され省略された部分に何か意味はないのであろうか。作者自らの言葉で書か

れ（語られ）た、つまりいわゆる作者と語り手が一体化しており、受け取る側もそれを意識している仮名法語・書簡類と、それらに比べるなら作者を離れ、聞き手が自らも歌い、人から人へと歌い継がれ広まっていく傾向にあった和讃、というような違いといった点をふまえながら、親鸞の和讃における語り口、とりわけ作者と語り手の関係について考察してみたい。

二 「三帖和讃」作者と語り手の関係

二一 「浄土和讃」「讃阿弥陀仏偈和讃」と曇鸞「讃阿弥陀仏偈」

「浄土和讃」は、「讃阿弥陀仏偈和讃」48首・「浄土和讃」36首（大經意22首 觀經意9首 阿弥陀經意5首）・「諸經意弥陀仏偈和讃」9首・「現世の利益和讃」15首・「首楞嚴經によりて大勢至和讃したてまつる」8首、以上の和讃群から構成される。中心となるのは「浄土和讃」であるが、ここでは冒頭に位置し首数の最も多い「讃阿弥陀仏偈和讃」を、原拠としている曇鸞の「讃阿弥陀仏偈」も交え考察したい。

作者はそれぞれに「曇鸞法師作」「愚禿親鸞作」と明記されているとおりであるが、和讃本文においては誰が

どのような視点で語っているのかを考えてみたい。原拠となった「讃阿弥陀仏偈」は、「現在西方去此界 十萬億利安樂土 佛世尊號阿彌陀 我願往生歸命禮」という偈から始まる。「願往生歸命禮」と語っているのは「我」であり、これは即ち作者である曇鸞と考えられる。このような形での「我」は偈の中に計十二カ所見られる。全体を通して作者曇鸞が、阿弥陀仏や浄土を描写し褒め称え、故に私は帰命します、と語る構成になっていると考えられる。

一方、親鸞の「讃阿弥陀仏偈和讃」の場合、原拠にある「我」やそれに相当する言葉がない。もちろん動作の主体を言葉として明確にあらわすかどうかは使用言語に由来する違いもあるだろう。実際に親鸞以外の手による和讃においても、直接的に「私はする」と明記する表現はほとんど見あたらない。親鸞自身も「讃阿弥陀仏偈和讃」に限らずそのような表現は用いない。ただ、直接的にそのような表現は採らなくても、作者が語り手として現れている和讃は少なからずみられる。そのような和讃と比較するなら、「讃阿弥陀仏偈和讃」の前後にそれぞれ「愚禿親鸞作」「愚禿釈親鸞作」とはつきり記すものの、和讃上に語り手としての作者が現れないのは、作

者と語り手との間には距離があるように感じられる。また、語り手としてではなくても作者自身を示すような言葉はない。聞き手も自ら歌うという歌謡としての和讃を考えるなら、受け取る側が歌うとき、本文中に現れる一人称の有無は影響あるのではないだろうか。^⑤

和讃上に作者が語り手としてもそうでなくても明確に現れないということ、描かれている内容に対する作者親鸞の態度から考えてみたい。「讃阿弥陀仏偈」も「讃阿弥陀仏偈和讃」も、浄土の様子や阿弥陀仏のはたらきについて讃嘆している。そういったことを人間が描くことに対して、作者親鸞はどのようにとらえているのか。

「讃阿弥陀仏偈和讃」の和讃部分直前には、「仮使経於百千俱胝那由多劫 以其無量百千俱胝那由多舌 一々舌上出無量声讚 其功德亦不能尽文」という、「称讚淨土教」からの引用がある。これを元に『浄土和讃』「諸經意弥陀仏和讃」には「三百千俱胝劫をへて 百千俱胝劫のしたをいだし したごと無量のこゑをして 弥陀をほめむになほつきじ」という和讃がある。「讃阿弥陀仏偈和讃」にも「二七 安樂仏土の依正は 法藏願力のなせるなり 天上天下にたくひなし 大心力を帰命せよ」「三七 自利利他円満して 帰命方便巧莊嚴 ここ

ろもことばもたえたれば 不可思議尊を帰命せよ」「四五 七宝の宝池いさぎよく 八功德水みちみりてり 無漏の依果不思議なり 功德藏を帰命せよ」など、量的にも質的にも、人間が浄土の有様すべてを正確に知ることはできない、そんな立場に立つ事を示す和讃がある。では正確に知ることのできる者は誰なのか。『浄土高僧和讃』「天親菩薩」には、「一 安養浄土の莊嚴は 唯仏与仏の知見なり 究竟せること虚空にして 廣大にして辺際なし」とあり、浄土の莊嚴を知ることができるのは、ただ仏と仏であるとしている。^⑥また「讃阿弥陀仏偈和讃」に添えられている左注を見ても、浄土とこの世とは峻別された世界であることを説明している。よってこの世に位置する作者の視点からでは見通すことはできないこととなる。

「天上天下にたくひなし」「こころもことばもたえたれば」というのであるから、作者の立場としては、すべてを正確に他の人間に伝えようと表現することは出来ないこととなる。そのため、親鸞が浄土の景観を表現するとき、少なくとも自身の言葉で語ることはせず、原偈の一部を最小限そのまま切り取って流用するような形をとる。また、この世とは峻別される世界であるから、たと

えば曇鸞「讚阿弥陀仏偈」一七首目「安樂國土諸聲聞
皆光一尋若流星 菩薩光輪四千里 若秋滿月映紫金 集
佛法藏爲衆生 故我頂禮大心海」は、親鸞「讚阿弥陀仏
偈和讃」一六 十方衆生のためにとて 如来の法藏あ
つめてぞ 本願弘誓に帰せしむる 大心海に帰命せよ」
の原偈といえるが、「若流星」「光輪四千里」「若秋滿月
映紫金」などというわかりやすい比喻を使ったり、数値
を示したりなどの具体的な表現は削られてゐる。十八句
にわたつて具体的に描写してゐる四二首目を原偈とした
和讃はない。よつて浄土のイメージを人々が実感的に想
像できるものではなくなつてゐる。むしろ、この世のも
ので喩えることを排除することで、受け取る側が、先入
観やこれまでの体験的な思考の枠組みの中で理解したり
想像できるようなものではないと認識するように提示し
てゐるのではないだろうか。

作者親鸞は、仏や仏の働き、浄土の様子を描写するに
は、人間の視点をもつてはできないという立場をとる。
一方これらのことを語る「讚阿弥陀仏偈和讃」の語り手
の視点は、すべてを見渡すことのできる視点といえよう。
それは物語や小説の語りを分析する際の、「全知の語り
手」^⑧などともいえるかもしれない。しかし、描かれてい

るのは仏の世界や働きであり、それは作者親鸞の作り上
げたものではない。「自己消去的語り手」^⑧というのが近
いかもしれない。あるいは作者と語りの主体が切り離さ
れることによつて、和讃に表されたものの自身に語らせて
いるといった方が適當だと考えられる。

従来の浄土教系の古和讃と比べても、直接的に仏世界
を語つたり、仏の働きを描写する面において違いがある。
千観作とされる「極樂国弥陀和讃」がある。「娑婆世界
ノ西ノ方 十萬億ノ国スギテ 浄土ハアリツ極樂界 佛
ハキマス弥陀尊」と始まり、極樂浄土の景観を目の当た
りに見るかのようにその情景が描かれていく。その後
「誓ハ四八大願 心一子ノ大慈悲ハ 十悪五逆謗法等
極重最下ノ罪人モ 一タビ南無ト唱フレバ 引接サダメ
テ疑ハズ」とあつた後、「浄土十方オホケレド 極樂ワ
レラ縁フカシ 仏三世ニ在セド 弥陀ハ我等ニ契アリ」
以降「ワレラ」「我等」「我身」という言葉がそれぞれ
一・四・一カ所現れる。作者は語り手としても仏に救わ
れる立場としても現れ、極樂浄土と作者・聞き手を含め
た「我々」との密接なつながりを感じさせせる効果をもつ。
親鸞は「信」が大切だと説くが、従来人間の側からの
能動的行為とされてきたそれも自らの力で得るものでは

なく、阿弥陀仏からの働きかけによつてそなわさせてもらうのだとする。利他行についてもそうである。これらのことも、仏や仏の働きを、人間の視点で語っていくことは出来ないとする立場に共通するものではないか。ならば聞き手に対しても作者「愚禿釈親鸞」がそのまま語り手ではないと意識させる設定がなされなければならぬ。一方従来からの浄土教系の和讃においては、浄土や仏を褒め称える、そして、それ故に人々が切実に救いを希求する、というところ力点がおかれると考えられる。

自らの凡具性を見つめ他力にすぎるといふ親鸞の立場とは違い、歌う人にとつても理解しやすい具体的な言葉での賞賛を連ねていくという形になる。よつて視点が歌う人と同化し、より仏を褒め称えているという印象を与え、浄土のすばらしさを目の当たりに見る、より人々が身近に感じるといふ効果を与えると考えられる。親しみやすいと評される古和讃と難解と評される親鸞の和讃の表現には、このような点における違いがあるのではないだろうか。

中世和讃を代表するもう一方の一遍はどうであろうか。一遍は、信不信を問わないといひ、自ら南無阿弥陀仏として弟子に他阿弥陀仏の号を与えたりと、すべてが南無

阿弥陀仏という。すでに仏と同等、あるいは仏そのものとする立場においては、すべてを縦横無尽に語つていったとしても問題はない。「別願和讃」においても、自らの身のはかなさから歌い始め、「はづかしき」「おしむ」といった身近な心情を表す言葉や「眼」「耳」「香」「味」など肉体的感覚と関わる言葉を織り込みつつ、仏の教えと人間について、名号のはたらきについて語っていく。

それとともに最後に来迎の様子を視覚的に示して締めくくる構図は、これを聞き歌う人々を含め、作者（語り手）と仏の世界やはたらきとの間に距離感を感じさせない。言葉や論理で自らのあり方を照らし出すより、皆が南無阿弥陀仏そのものだとして再確認できる感覚の共有こそが、大切なのではないだろうか。

「讃阿弥陀仏偈和讃」では、冒頭に「称讃浄土経言」「讃阿弥陀仏偈曰」「十住毘婆娑論曰」と記し、和讃本文でも「と（ぞ）のべたまふ」となつていたりという表現が繰り返される。このことから、語り手はかつては受け取る側（聞き手・読み手）であった、あるいは語り手であると同時に受け取る側である、ということを意識させられる。その行きつく先は、仏が説いたこと、仏が指し示したものとなる。語り手としての作者親鸞は透明化

あるいは括弧にくくられる。ここにも浄土というのは人間の考えによってあらわされるものではないということが、間接的に示されているのではないだろうか。『浄土和讃』に収められた他の和讃もこのような傾向にあると考えられる。また親鸞の真蹟書簡として残っているものに、下野国高田の慶信という人物が親鸞に宛てたものを、親鸞が加筆訂正して返信したものがあつた。そこには慶信の記した「和讃にも」という部分に、親鸞が「華嚴経を引て浄土和讃にも」というように加筆している。あえてこのように正すことから作者自身が個人の思想について作り上げたものではない、という態度が伺われるのではないだろうか。

二二 『浄土高僧和讃』「竜樹菩薩」

『浄土高僧和讃』は七高僧を讃嘆した和讃である。

「竜樹菩薩」10首・「天親菩薩」10首・「曇鸞和尚」34首・「道綽禪師」7首・「善導禪師」26首・「源信大師」10首・「源空聖人」20首という和讃群から構成される。ここでは冒頭の「竜樹菩薩」を中心に考えてみたい。

『浄土高僧和讃』では「竜樹菩薩 付釈文 十首」というように、それぞれの和讃群の前に「付釈文」とこと

わっている。『浄土和讃』が経によって制作されたる和讃であることに對し、『浄土高僧和讃』はその高僧たちの論釈を中心として制作された和讃である。典拠についても、たとえば「竜樹菩薩」で作者自身が一、八首目に『十住毘婆沙論』と『大智度論』の名を挙げており、その他についても先学の指摘があるが、『浄土和讃』と同様に典拠の表現を生かしたものである。ただ、第二・三首目のように、典拠の表現にかなり忠実な和讃がある一方で、第一首目の「本師龍樹菩薩は 智度十住毘婆沙等 つくりておほく西をほめ すすめて念仏せしめたり」のように、作者自身によって讃嘆する対象の龍樹をまとめて表現した和讃や、四首目以降のように、典拠の表現は生かしながらも、その背景の思想を含めてまとめるような和讃、もしくは作者の主観的な思いの現れともいえる叙述が一部挿入された和讃が、『浄土和讃』に比べるとより多くなっている。

『浄土高僧和讃』全体の内容については、高僧たちの行状と、そのことよつて明らかにしてくれたことを記す。ただ高僧讃であるものの、人物そのものを直接的に評価して褒め称える表現は見あたらない。讃嘆する高僧の著作に基づき制作されるものが中心であるから、どれ

だけすばらしい人であるかを伝えるのではなく、その示してくれたい内容を示すことに重点がおかれている。この点に関して、親鸞以外の手による高僧讃ではどうであろうか。たとえば古和讃の『天台大師和讃』¹³では、典拠をうけて「説法尤モ第一ナリ」とある。同じく天台宗系の和讃、『慈悲大師和讃』¹⁴には「慈覚智證ノ両門ニ 顕密修学ニ秀テタリ 高僧多キ其中カニ 大師ニ 過ギタル人ハ無シ」というようにある。これらは作者の語り手となって、直接的に讃える形となる。また和讃ではないが、たとえば『梁塵秘抄』に「龍樹菩薩はあはれなり 南天竺の鉄塔を 扉を開きて秘密教を 金剛薩埵に受けたまふ」という法文歌がある。『浄土高僧和讃』『竜樹菩薩』には「あわれなり」に類する表現はみられない。『梁塵秘抄』では「あはれなり」の他にも、仏菩薩や仏弟子に対して「尊し」「頼もし」といった言葉が使われる。もちろん何もそのままに褒め称えるということではなく、そのような評価を下す根拠を示されることは多いのであるが、親鸞『浄土高僧和讃』の場合、そのような言葉を付け加えて直接的に讃嘆する表現は見あたらぬ。高僧を讃嘆する仏教歌謡において、作者の語り手となって褒め称えるのは珍しいことでないが、親鸞

の場合、直接的にはなく、他の人を介して評価されるようである。¹⁵それは時間的空間的に隔たった高僧たちもとより、実際に出会っていた源空に対してもである。視線は専らその高僧の行ったことを客観的に見ようとし、そして説かれた内容に注がれる。

一方、このように語り手としての作者の存在感は希薄であるが、たとえば『竜樹菩薩』において「四 竜樹大士世にいでて 難易ふたつのみちを説き 流転輪廻のわれらをば 弘誓のふねにのせたまふ」「七 生死の苦海ほとりなし 久しくしづめるわれらをば 弥陀の悲願のふねのみぞ のせてかならずわたしける」とあるように、受け身の立場で「われら」という言葉が出てくる。¹⁶複数形であるにせよ、このように作者と重なり合う一人称の言葉は、『浄土和讃』に収められた和讃には見られないものである。

『浄土高僧和讃』は、人間にはすべてを知ることのできない仏世界ではなく、この世に存在した高僧たちのことを讃嘆する。よって『浄土和讃』と比するならば、語り手として作者が介入してくるといえる。一方で「付釈文」といっいち記し、和讃本文に「本師竜樹菩薩は大乗無上の法を説き」「智度論にのたまはく」とあり、「流

転輪廻のわれらをば」「久しくしづめるわれらをば」とあるように、そこには高僧たちの論釈を聞く、聞き手としての親鸞自身が内包されている。さらにその高僧たちもまた、經典や先師の論釈を聞く聞き手としての自身を内包しながら語り手となる。このように「聞く」「語る」が何層にも重なった言説の、最終的な語りの主体は、阿弥陀仏であることあらわしていると考えられる。そのことは和讃を聞き、歌う側にも印象づけられる。「浄土高僧和讃」の最後に「見写人者必可唱南無阿弥陀仏」とあるのも、高僧その人を崇め奉るのではなく、高僧たちに感謝しつつ指し示したことに對して目を向けていくようにというあらわれではないだろうか。

二―三 『正像末法和讃』『愚禿述懐』

『浄土和讃』『浄土高僧和讃』から約十年後に作られたといわれる『正像末法和讃』には、正法・像法・末法の三時、とくに末法における、阿弥陀仏の本願のはたらきを讃える和讃が収められている。「正像末法和讃」58首・「愚禿述懐」22首・「愚禿悲歎述懐」11首の中で数は少ないものの、親鸞が末法の世の悲しみを嘆く「愚禿悲歎述懐」は人々の関心を集めてきた。作者の心情が表に

現れているというその叙述の方法は、『浄土和讃』や『浄土高僧和讃』とは趣を異にするものである。古和讃や時衆系の和讃に近いといえようが、その内容は流麗な言葉で詠嘆を綴ったものではなく、嘆きの心情が強く表れており、作者親鸞の個性が際だっている。この「愚禿悲歎述懐」の和讃を中心に少しあれておきたい。

『正像末法和讃』冒頭には、まず「般舟三昧行道往生讃曰」として引文があり、『浄土和讃』『浄土高僧和讃』と同様の制作態度を見ることができる。しかしその直後に「康元二歳丁巳二月九日夜、寅時夢告云」として「弥陀の本願信ずべし 本願信ずる人はみな 撰取不捨の利益にて 無上覚をばさるとるなり」という和讃がおかれている^⑩。いわゆる夢告和讃といわれるものである。夢ということについての解釈は慎重になされなければならないが、基本的に經典やその論釈に依拠する『浄土和讃』『浄土高僧和讃』と、「夢告云」と前書きした和讃を頭におく『正像末和讃』は和讃制作態度に少し異なる点があるのではないだろうか。

さて『正像末法和讃』は、正法・像法・末法の時代に渡るとはいえ、多くは末法の時代を舞台としている。それはすなわち作者自身が実際に生きた時代である。末法

における世の有様を歌った和讃がみられるが、それは作者が直接に見聞したものであろう。「九 僧ぞ法師といふ御名は たふときこととききしかど 堤婆五邪の法に似て いやしきものになづけたり」の「しか」という直接経験の助動詞が示すように、作者自身の経験をよりどころとして歌っている。

『浄土高僧和讃』では「われら」という作者を含んだ複数形の一人称に注目した。『正像末法和讃』『愚禿述懐』では、「一 浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし 虚仮不実のこの身にて 清浄の心もさらになし」「四 無慚無愧のこの身にて まことのこころはなけれども 弥陀の回向の御名なれば 功德は十方にみちたまふ」と、「この身」といった言葉が出てくる。これらは作者親鸞を指していると考えられ、作者が語り手として個人の視点で歌った和讃といえる。また、「八 かなしきかなや道俗の 良時吉日えらばしめ 天神地祇をあがめつつ 卜占祭祀つとめとす」や前の九首目にある「かなしきかな」というような心情を表現する言葉の出てくる和讃もある。これらは自らを表す語が直接にはなくとも、自らが自らの視点で語っていると考えられる。

『正像末法和讃』では、すべてそうだというわけでは

もちろんないが、作者と語り手が一体化した和讃が見られる。『浄土和讃』では作者は遠い位置にいたが、『浄土高僧和讃』では語り手としての存在感は希薄であるものの、和讃内に「われら」として明確に現れる。そして『正像末法和讃』においては、語り手としても現れてくる。もちろん、「愚禿述懐」や「愚禿悲歎述懐」と記してあるからには当然であるが、逆に言えば、そういう風に記さない限り、鎌倉時代に生き愚禿と名乗った作者親鸞が、そのまま語り手の主体となつて和讃の中に現れることはない、といえるだろう。

三 結 び

『三帖和讃』において、その語られる対象・内容により語り口が変化がみられる。『浄土和讃』では遠く離れた作者と語り手が、『正像末法和讃』では作者と語り手が近づく、あるいは重なる。もしくは透明化していった語り手が頭在化してくるともいえよう。ではなぜそのような語り口をとるのか。作者は語り手で固定しつつ、仏世界や仏の働き、教義、仏菩薩のありがたさ、身のかなさ、自身の感情、世の有様など、それらが継ぎ目なく語るほうが、受け取る側にとつてもわかりやすく、自

らが歌うときには語り手の視点と同化して歌うことができよう。古和讃や中世における時衆系の和讃など、作者が自らの言葉でわかりやすく歌い上げている。比喩を使い、日常的な感覚に訴えかける言葉をちりばめたものは、仏教唱導の歌としてもより効果的である。しかし一方で表現されているものが問題意識を持たれることなく、そのまま受容されるともいえよう。とりわけ『浄土和讃』『浄土高僧和讃』などの表現はなじみにくいだろうが、親鸞の和讃の場合、背後にある思想を正確に伝えるためには、受け取る側が自らの思考の枠組みで理解するようなものではなく、むしろ先入観を修正するようなものではなくてはならなかっただろう。「信」もまた阿弥陀仏から差し向けられたものと説く親鸞にとつて、それまでに経験した個人的な体験や感覚の枠組みを越えたものに気づくことが目的なのではないか。こういったことが漢語の多用ともあいまって難解とされるのだろう。しかし、和讃を聞き・歌う者は、和讃に向かい合う聞き手としての自己と現実世界を生きる自己のずれを感じることで、現実に対する認識を更新するきっかけをつかむのではないだろうか。

注

- ① 『定本親鸞聖人全集』第三巻より引用。「唯心鈔大意」にもほぼ同文がみられる。
- ② 『浄土和讃』を含め『三帖和讃』は、専修寺蔵の国宝本・顕智書写本を底本とした新潮日本古典文学集成『歎異抄 三帖和讃』より引用。
- ③ 『大正新脩大藏經』第四七巻より引用。
- ④ 主として古和讃から中世和讃を対象に考えたため、近世以降の和讃についてはおこなうこととする。和讃中に一人称の語がなくとも実質同じ例として、たとえば一遍の「別願和讃」の歌い出しについて金井清光氏は、「わが身を水泡にたとえて、身のはかないことを強調する」とし、一人称単数主格で始まる流行歌もこの発想と同じだとする。（『一遍の和讃』『一遍語録を読む』金井清光・梅谷繁樹）
- ⑤ 文中に「われ」などの語が出現ことについて、和讃ではなく今様であるが、次のような指摘がある。「第三首目の「今は西方極楽の」今様は、『梁塵秘抄』の中でもかなり有名な「われらは何して老いぬらん、思へばいとこそあれなれ、今は西方極楽の、弥陀の誓ひを念すべし」（巻二・235・法文歌 の一節に当たる。この歌の「われら」は、衆生一般を指す複数形の一人称であると同時に、それら衆生一人一人が自らの境涯の中で発する際には、一回的、個人的な一人称ともなる（この場合、文法的には謙讓の意の「ら」を付加した「われ」ととらえることが可能である。）」（『中世歌謡の文学的研究』小野恭靖 笠間書院 平成八年）「今様にあつては、ことさらに「わが身」を歌う

歌は、今様中でも独自の世界をきり拓いているといえる。それは、何かを契機として、自分自身が何者であったのかという一種の自己認識を表出した点において注目される。やや大げさに言えば、自己への否定的要素を媒介として、悲哀の感性、ないしは、悲劇的な認識を惹起させようとして

えている。」(「歌謡と説話」馬場光子「説話とその周縁—物語・芸能— 説話の講座6」勉誠社 平成五年)

- ⑥ こういった和讃や他の親鸞の著作から出雲路修氏は、「人間の認識を超えた《仏》の世界、そのような世界が《アミダ仏》伝承の根源に存するのだ、ということまでは、親鸞は《ことば》によって表現し、叙述する。しかしそれがどのような世界なのか、ということは、「光」をもちいて象徴的に叙述する。」(「和讃」を読む」(「現代思想」第一三巻七号 一九八五年六月)

- ⑦ 例として、「有量」「難思光仏」「無称光仏」の言葉にはそれぞれ、「ウリヤウハ、セケンニアルコトハ、ミナハカリアルニヨリテ、ウリヤウトイフ、ブチホフハ、キワホトリナキニヨリテ、ムリヤウトイフナリ」「スヘテ、コ、ロノオヨハヌニテ、ナンシクワウブツトイフナリ」「スヘテコトハオヨハヌニヨリテ、ムシウクワウブツトマフスナリ」とある。

- ⑧ このような用語に関しては「最新文学批評用語辞典」(研究社 一九九八)のものを使用した。そのまま当てはめることには注意を要するが、参考とした。
- ⑨ 「又云、飾萬津別時の結願の仰なり「名号は、信ずるも信ぜざるも、となふれば他力不思議の力にて往生す。」し

かし信は不必要とするのではなく、「信といふはまかすともむなり。他の意にまかする故に人の言と書けり。我等は即ち法にまかすべきなり。」ともいう。「一遍上人語録」下(日本古典文学大系「仮名法語集」より引用)

- ⑩ 「讃阿弥陀仏偈和讃」以外の「浄土和讃」和讃に一人称に相当する言葉は出てくるが、やはり語り手を指すものではない。たとえば「七 われもと因地にありしとき 念仏の心をもちてこそ 無生忍にはいりしかば いまこの娑婆界にして」(「首楞嚴経によりて大勢至和讃したてまつる」の「われ」は勢至菩薩である。

- ⑪ 一 南天竺に比丘あらむ 竜樹菩薩となづくべし
有無の邪見を破すべしと 世尊はかねて説きたまふ

二三 本師竜樹菩薩は 大乘無上の法を説き 歡喜地を証してぞ ひとえに念仏すすめける」

「於南大國中 有大德比丘 名竜樹菩薩 能破有無見 為人説我法 大乘無上法 証得歡喜地 往生安樂國」
「入楞伽經」卷第九(「大正新脩大藏經」第十六巻より引用)

- ⑫ 四首目から七首目までは「十住毘婆沙論」、八首目から十首目までは「大智度論」(実際には龍樹の「大智度論」を引用した道綽の「安樂集」)に依っているとされる。しかし典拠をみると、表現の一部を取り入れつつ、内容的には広範囲にわたって取り入れ和讃を作成している。また、「一〇 恩愛はなはだちがたく 生死はなはだつきがたし 念仏三昧行じてぞ 罪障を滅し度脱せし」のように、

作者自身のなげきともとれる部分が挿入されたものもみられる。武石彰夫氏は典拠の得られない前半二句について、親鸞の生涯から「そういう心の刻印、魂の歴史といったもの、体験からほぼしつた告白が自らリズムを得て本讃歌となったように思われる。」(『和讃 仏教のポエジー』昭和六十一年)とされている。

⑬ 『仏教歌謡集成』より引用。

⑭ 『梁塵秘抄』巻第二法文歌『新日本古典文学大系 梁塵秘抄 閑吟集 狂言歌謡』より引用。

⑮ 「七 魏の天子はたふとみて 神鸞とこそまうしけれおはせしところの名をば 鸞公厳とぞなづけたる」(『曇鸞和尚』)「六 源空智行の至徳には 聖道諸宗の師主も みなもろともに帰せしめて 一心金剛戒師とす」(『源空聖人』)など。とりわけ源空の場合は、六首目から十首目までがこのような形である。

⑯ このような「われら」の用例は「浄土高僧和讃」中、六例ある。うち修飾句なしで現れるの是一例で、その他は「流転輪廻の」「ひさしくしづめる」「煩惱成就の」(二例)「五濁悪世の」という語を上に伴って現れる。なお『浄土和讃』においても、「七 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」(『観経意』)「五 五濁悪時悪世界 濁悪邪見の衆生には 弥陀の名号あたへてぞ 恒沙の信心すすめたる」(『弥陀経意』)というように愚かな存在という意味合いの言葉はあるが、一人称に類する言葉と結びつくことはない。

⑰ 「一七 論主の一心と説けるをば 曇鸞大師の御ことに

は 煩惱成就のわれらが 他力の信とのべたまふ」(『曇鸞和尚』)「三 善導源信すすむとも 本師源空ひろめずば 片州濁世のともがらは いかでか真宗をさとらまし」(『源空聖人』)などのように、和讃本文上に現れるものもある。

⑱ 文明本にはこの部分なし。

⑲ 多屋頼俊氏はこの夢告和讃を根拠に、「浄土和讃」などに見られる命令口調などもすべて仏から親鸞へ向けられているとされる。「聖人の御和讃は「自分の思想を、自分の言葉で現す」世間一般の文芸とは、全く趣が違って、聖人の心の耳に響いてくる如来の御声を、そのままに記されたものである。」(『親鸞聖人の文芸 御和讃について』)「多屋頼俊著作集第2巻 和讃の研究」ということに関して異論はないが、本論における夢告和讃の影響については、いちおう『正像末法和讃』内に限って考えておくことにする。日本古典文学大系の頭注には「夢告は誰からの告げか不明。聖徳太子と推定する説が有力である。」とある。

⑳ 「この身」という言葉自体は、たとえば『浄土和讃』「首楞嚴経によりて大勢至和讃したてまつる」(四 超日月光の身には 念仏三昧をしえしむ 十方の如来衆生を 一子のごとくに憐念す)に出てくるが、ここでは勢至菩薩を指す。

㉑ 原拠の表現に忠実で、硬質で難解ともいわれる親鸞和讃の語り口は、その故の限界も指摘される。そのため「こんな難しい和讃は教団内の僧侶が歌ったとしても、俗世間の下層庶民が涙を流して合唱することなどありえない。」(『時宗教団と和讃—中世民衆のエネルギ—』金井清光

「国文学解釈と鑑賞」一九九〇年五月）「親鸞の女性観から、第三十五願をそのままに変成男子の思想とみることはできなかつたはずである。しかし『無量寿経』に書いてあ

ることを否定することはできなかつた。そこに親鸞の教典観の限界性を感じるのである。」（鎌倉浄土教と女性）源淳子 永田文昌堂 昭和五十六年

（大谷大学特別研修員）