

## 境遇の探究

——親鸞における「かおばせ」「すがた」「かたち」——

### 東 真 行

はじめに

浄土真宗においては何を救済というのか。この問いに応えることは容易ではない。だが、ひとまずは浄土への往生が真宗の救済観であるといえるだろう。親鸞が『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』）に「顕真実教」（定九）とおさえる『仏説無量寿経』には阿弥陀仏の四十八願が説かれる。なかでも第十八願は「もつとも親とすとなり」（もともおやとすとなり全五・一・六五）といわれるように四十八願中の根源とされる。

たとい我、仏を得たらんに、十方の衆生、心を至し信樂して我が国に生まれんと欲うて、乃至十念せん。もし生まれずは、正覺を取らじと。（翻二・八）

45 至心・信樂・欲生の三心をもって念仏するあらゆる衆生は、阿弥陀仏の浄土へ生まれると誓われている。この言葉から考えると、信を發起し念仏して浄土へ生まれることを真宗の救済とおさえることができる。親鸞はこの救済観を信じ、教化に一生を尽くしたといえるが、この救済観が親鸞の生に突き刺さり、刻まれることになったのは

『教行信証』「後序」に「雑行を棄てて本願に帰す」(翻六・九三)と語られる出来事、すなわち二九歳時の聖徳太子―法然との値遇においてである。

親鸞は九歳で出家してより二〇年間を比叡山で過ごししたが、二九歳時に出山し、六角堂にて百日の参籠に入る。その九五日目の暁に聖徳太子の夢の告げを受けて、法然のもとへ向かい、さらに百日のあいだ法然のもとをたずねつづけたという。

親鸞は『教行信証』「総序」に「値・遇」の二言を配置している。

ああ、弘誓の強縁、多生にも値いがたく(翻一・四)

ここに愚禿釈の親鸞、慶ばしいかな、西蕃月支の聖典、東夏日域の師釈に遇いがたくして今遇うことを得たり。(定七)

親鸞は値遇しがたき教法に値遇しえたよろこびを語っている。そして、このよろこびは、浄土に生まれるか地獄におちるかという不確かな未来への疑惑をもちや抱きえぬ確実なる「今」のよろこびである。この「今」は、親鸞が『教行信証』にこの文を書きとめた生涯における一時点を指すのではなく、親鸞のすべてに関わる「今」であろう。そうであるなら親鸞における救済とは、信を発起し念仏して浄土へ生まれることを意とするのみならず、あらためて意を尋ねると、その救済観と出遇うことそのものといえるのではないか。「今遇う」と示される、絶えざる「今」の値遇にこそ救済は存すると考えられる。

本稿では「値遇」という言葉を探求して、真宗の救済観の一端をあきらかにすることを試みる。その際に「かおばせ」「すがた」「かたち」といった言葉に着目し手がかりとするのは、値遇が有する、きわめて具体的な意に焦点をあてたいからである。値・遇は共に「あう」ことを意としており、直截に言えば「あう」とは、その者の前に立

ち「かおばせ」「すがた」「かたち」を親まのあたりとすることである。また「あう」とは単に対面するのみならず、言葉を交わし、語られる言葉を聞くことである。

本稿であつかう主題は、親鸞における法性法身・方便法身観、従如来生観において考察されてきた内容とかさなるだろう。<sup>2</sup>あるいは「親鸞は太子―法然を通して阿弥陀仏の教法に値遇した」という一文に尽きるのかもしれない。だが、仏身観や如来観という切り口からは、まして一文では汲みとりたい生々しい迫真性が「かおばせ」にはこもっている。親鸞における値遇は、尊顔を拝むことを通した人格崇拜でなく、あくまでも教法を聞くというところに重きがおかれているが、そのことをなおも「かおばせ」という言葉をもってあらわしてゆく親鸞の言葉づかいの所以を推究したい。

一 ふたつにしてひとつである値遇

さきに引いた『教行信証』『総序』の言葉にあらためて目をとめたい。

ああ、弘誓の強縁、多生にも値いがたく

ここに愚禿積の親鸞、慶ばしいかな、西蕃月支の聖典、東夏日域の師釈しやくに遇いがたくして今遇うことを得たり。親鸞は「弘誓の強縁」「聖典・師釈」と値遇しえたのである。「弘誓の強縁」は浄土に生まれることをうながすはたらき、すなわち阿弥陀仏による本願力を示し、「聖典・師釈」は釈尊・三国七祖に代表される、本願力を証しする人びとによってあらわされた言葉を示す。<sup>3</sup>親鸞は「弘誓の強縁」との値遇と「聖典・師釈」との値遇、というふたつの値遇を語っている。

47 (東) こうした言葉づかいは『恵信尼消息』の記述ともひびきあう。親鸞の妻・恵信は、親鸞が聖徳太子の夢告をうけ

て法然のもとへ向かう様子をつぎのように記す。

後世の助からんずる縁にあいまらせんと、たずねまいらせて、法然上人にあいまらせて（全三・二・一八七）

親鸞は後世をたすける「強縁」と、法然のもとで説き開かれていた「聖典・師釈」との値遇を求め、念願が果たされたのである。

『高僧和讃』においても、ふたつの潮流が親鸞に到りとどいている。三国七祖と聖徳太子である。

天竺 龍樹菩薩

天親菩薩

震旦 曇鸞和尚

道綽禪師

善導禪師

和朝 源信和尚

源空聖人 已上七人

聖徳太子 敏達天皇元年

正月一日誕生したまう

当仏滅後一千五百二十一年也(全二・一・二三八)

まず三国七祖の名があげられ、「已上七人」と結ばれている。この高僧たちは三国に生まれて、おりおりに「聖典・師釈」(言葉)を説き開いてきた伝統の担い手たちである。

つぎに聖徳太子があげられている。聖徳太子が七祖における「和朝」におさめられず、別にあげられるのはなぜだろうか。

親鸞は『皇太子聖徳奉讃』(七五首)、『大日本国粟散王聖徳太子奉讃』(一一四首)などのいわゆる「太子和讃」をおおく遺している。<sup>4</sup>『皇太子聖徳奉讃』では、太子の事績は「仏法興隆・衆生済度」というふたつの言葉に約してあらわされ、「仏法興隆」の具体的な表現としては「太子のつくりておわします 御寺はそのかずあまたあり」(全二・一・二七二)といわれるように数多の寺院を建立したことなどがあげられるが、もういっぽうの「衆生済度」については太子がいくたびもこの世にあらわれたことが讃嘆されている。

聖徳太子印度にては 勝鬘夫人とむまれしむ

中夏震旦にあらわれて 恵思禪師とまふしけり(全二・一・二三二)

この和讃では勝鬘や恵思がのちに太子となって日本に生まれたのでなく、太子が勝鬘や恵思として過去に生まれていたといわれている。太子は七祖と異なり、一人格でありながら三国におよぶ。ここでの太子は、聖徳太子という名であらわされながらも、仏滅後の「衆生済度」のはたらきと化している阿弥陀仏の「強縁」、本願力としてあらわされている。<sup>5</sup>聖徳太子が三国七祖と別して名をあげられるのは、このような親鸞の太子観によると考えられる。七祖は「聖典・師釈」の伝統であり、太子は「強縁」の伝統であるといえよう。<sup>6</sup>これらはふたつにあらわされているが、相俟ってひとつと成る。「強縁」というかたちを超えゆく力がかたちとなってはたらき、「聖典・師釈」は言

葉というかたちを通したかたちに尽きせぬ智慧へのうながしとなって、値遇が成就するのである。<sup>7</sup>

智慧光のちからより、本師源空あらわれて

浄土真宗をひらきつつ 選択本願のべたまう(全二・一・一二七)

法然は「智慧光」よりあらわれたとうたわれている。

この如来〔阿弥陀仏〕は光明なり、光明は智慧なり、智慧はひかりのかたちなり、智慧またかたちなければ、

不可思議光仏ともうすなり。(全三・一・一四六)

この言葉によれば、さきの和讃における「智慧光」とは、阿弥陀仏のはなつ智慧の光明というかたちなきかたちの表現である。法然は本願力の「強縁」よりあらわれて「浄土真宗・選択本願」という教法(言葉)を開き述べたのである。あるいは、

曠劫多生のあいだにも 出離の強縁しらざりき

本師源空いままさずば、このたびむなくすぎなまし(全二・一・二二八)

とうたわれるように「強縁」もまた「聖典・師釈」を説く「本師」と共に見出されるのであり、親鸞にとっての値遇は「強縁」と「聖典・師釈」との値遇のふたつにあらわされつつも、太子―法然という出来事のように一連であり、ひとつである。ふたつの流れがよりあわさるところにひとつの値遇が成就して、のちに親鸞と名のり『教行信証』をあらわしゆく者が生まれたのである。

そもそも親鸞にとつての面授の値遇は、聖徳太子と法然のふたりにおいて成就したのだった。法然についてはいまでもないが、覚如による『本願寺聖人伝絵』では太子との値遇がつぎのようにあらわされている。

六角堂の救世菩薩、顔容端嚴の聖僧の形を示現して(全四・二・六一七)

聖徳太子の夢告とは、聖徳太子と対面して言葉を授かることであり、この夢告を経て親鸞は法然と対面しえたのである。

法然の「かおばせ」がその仰せと共におりに思い起こされたことは、消息につきのように語られていることからわかる。

故法然聖人は「浄土宗のひとは愚者になりて往生す」と候しことを、たしかにうけたまわり候しうえに、ものもおぼえぬあさましき人々のまいるるを御覧じては、往生必定すべしとて、えませたまひしをみまいらせ候き、ふみさたして、さかさかしきひとのまいるるをば、往生はいかがあらんずらんと、たしかにうけたまわりき。いまにいたるまでおもいあわせられ候なり。(全三・二・七五―七六)

さて、さきの『本願寺聖人伝絵』の引用では、聖徳太子は阿弥陀仏を慈悲においてかたどる観音菩薩としてあらわされている。そして、親鸞にとつての法然は「勢至菩薩の化身なり」(全五・一・一八三)といわれるように、阿弥陀仏を智慧においてかたどる勢至菩薩として受けとめられている。観音・勢至は阿弥陀仏を慈悲と智慧とにおいてかたどるのであり、根源的には阿弥陀仏一仏のそれぞれの「かたち」、あらわれであろう。たとえば、法然においては「形を見れば源空聖人、実は弥陀如来の応迹か」(全五・一・一八二)といわれ、太子においては「日本国帰命聖徳太子」(全二・一・二二九)といわれるように、観音・勢至という枠に収まりきらぬ表現がなされるのはそのためである。

51 (東) 観音―勢至、あるいは慈悲―智慧は、如来における智慧なき慈悲、慈悲なき智慧がありえないように相俟って成るのであり、観音であるから勢至ではなく、勢至であるから観音ではないと単に分別されるべきではない。太子・法然それぞれをかたどるにあたっての表現が採られていると考えるべきだろう。

さらにいえば、親鸞にとっての法然は、

太子崩御のそののちに 如来の教法興隆し

有情を救済せむひとは 太子の御身と礼すべし(全二・一・二三八)

とうたわれるように「苦惱の群萌を救済」(定五)する「真宗興隆の太祖」(翻六・九二)であると共に、太子ののちに「如来の教法興隆し有情を救済せむひと」であったのだろう。このように考えると、太子の夢告を受けて太子のもとにとどまることなく、法然のもとへ向かう必然が了解される。太子―法然(観音―勢至)との値遇を獲得した親鸞は阿弥陀仏の「本願に帰す」のである。

## 二 最初の人間と遇う

太子―法然との値遇において親鸞は誕生したといえるが「かおばせ」という言葉に着目するとき、なお具体的であるのは「伝統の現実態<sup>9)</sup>」としての法然である。「かおばせ」はさしあたり親鸞みずからの「かおばせ」であるより、親鸞がまのあたりに見出した「かおばせ」だろう。

『高僧和讃』で法然はくりかえし「本師」とあらわされる。「本師」は仏教における根本の師として釈尊を示す。

親鸞にとって法然は釈尊とひとしき人であったことがあらわされている。『教行信証』『教巻』には、『仏説無量寿経』における本師釈尊とその弟子阿難との値遇が引用されている。親鸞はこの師弟の値遇にみずからの法然との値遇の意を確かめようとしているのだろう。

阿難は釈尊につきのように表白する。

今日世尊、諸根悦<sup>〔よろこぶ〕</sup>予<sup>〔あた〕</sup>し姿色清浄にして、光<sup>〔かほばせ〕</sup>顔<sup>〔すがた〕</sup>巍巍とましますこと、明らかなる鏡、浄き影<sup>〔おもしろ〕</sup>表<sup>〔うら〕</sup>裏



に暢るがごとし。威すがた容かおばせ顕かがやく曜たえたりにして、超たえたり絶たえたりしたまえること無量なり。(定十一)

いままで積尊に恭しく仕えてきたが、今日ほどに積尊の「よろこび」に満ちた「すがた」、「かがやく」「かおばせ」「すがた」をまのあたりにしたことはない和阿難はいう。つまり、いままでまのあたりにしてきた積尊を「超絶」する積尊と阿難は出遇いなおしている。親鸞は「姿色清浄」「光顔巍巍」「威容顕曜」という言葉に「かおばせ」「すがた」という左訓をほどこし、読む者のまなざしへ訴えている。

なぜ今日そのような「かおばせ」「すがた」であるのかと問う阿難に積尊は応える。

ここに世尊、阿難に告げてのたまわく、諸天の汝を教えて来して仏に問わしむるや、自ら慧見をもつて威顔かおばせを問えるやと。(定十一)

「威顔」に「かおばせ」と左訓が付されている。親鸞は法然を通して積尊の「かおばせ」を念じているのだろう。「かおばせ」という言葉は、このように「教卷」の左訓にあらわれてよりのち「行卷」「信卷」「証卷」においても展開してゆく。

「行卷」では「南無」という言葉が「帰命」として意を確かめられ、「帰命は本願招喚の勅命なり」(翻一・七七)とおさえられる。それから善導の「六字釈」を受けて「必得往生」という言葉が文脈にうきあがってくる。親鸞は「必ず往生を得」とは『仏説無量寿経』に「即得」、『十住毘婆沙論』「易行品」においては「必定」といわれることを述べて「即」「必」という語に註釈をほどこしていく。

経には即得と言えり、釈には必定と云えり。即の言は、願力を聞くに由つて、報土の真因決定する時剋の極促を光闡せるなり。必の言は、つぼひらかあきらむ審しからしむるなり、然しかなり、分極なり、金剛心成就の貌かおばせなり。(翻一・七七―七八)

「必」の一言は「金剛心成就の貌」をあらわすとされる。金剛のごとき信心の成就する「かおばせ」が「必」にこ

もる意であり、その「すがた」がこの一言からあらわれてくるというのだろう。親鸞はここで「報土の真因決定する時剋の極促を光闡せる」ことを金剛心の成就とならべてあらわしているのであり、この「行巻」の言葉は「信巻」のつぎの言葉と呼応している。

それ眞実信樂を案ずるに、信樂に一念あり。一念はこれ、信樂開發の時剋の極促を顯し、廣大難思の慶心を彰すなり。(翻二・七七)

信のひらきおこることがきわめて速やかであると述べられている。さきに確かめたように『教行信証』にあらわされる信が親鸞に生じたのは太子―法然との値遇を淵源とするのだから、「行巻」における「かおばせ」は、この信が生じたときに親鸞がまのあたりにした「かおばせ」であり、二九歳以降の親鸞が憶念した「かおばせ」だろう。二九歳時の値遇と『教行信証』「教巻」にあらわされる釈尊と阿難の値遇とのかさなりから、「行巻」の「かおばせ」をとらえかえすなら、親鸞は釈尊―法然に「金剛心成就」の人をみたといえよう。

つづく「信巻」では「和顔愛語」(翻二・四四)という左訓のほか、つぎのようにあらわされる。

歡喜と言は、身心の悦予の貌を形すなり。(翻二・七九)

無疑なる信を獲得して歡喜することは、身も心もよろこばしめると語られる。ここでの「かおばせ」は、さきに引いた「教巻」の場合と同様に「すがた」のきわまりとしての「かおばせ」だろう。信を得る者の身にも心にも、すべてに歡喜が満ちており、そのよろこびが「かおばせ」という形に顕となつていたのである。この「かおばせ」も「教巻」の釈尊と阿難の値遇からとらえかえすと、釈尊―法然の身心に満ち満ちていた信心歡喜の「かおばせ」であると考えられる。

いままで『教行信証』「教巻」に示される「かおばせ」を基点として、「行巻」「信巻」における「かおばせ」の意

を確かめてきたが、釈尊と阿難の値遇は『教行信証』にのみあらわされる出来事ではない。『浄土和讃』にも、あらわされている(全二・一・三四―三五)。

尊者阿難座よりたち

世尊の威光を瞻（みたてまつる）仰（おせをおぐ）し（見たてまつる 仰せをおぐ）

生希有心とおどろかし（まれにありがたしというころなり）

未曾見とぞあやしみし（いまむかしかかるおんかおほせみたてまつらず）

大寂定にいりたまひ

如来の光顔たえにして（おんかおほせ）御かおほせ御かたちなり

阿難の恵見をみそなわし（このことを見まいらするを）

問斯恵義とほめたまう（このことを問いまいらせたまう）

「大寂定」には、つぎのような左訓が付されている。

しずかにしずかにましますこと ことにひごろにすぐれましたまうゆえは ただあみだのみやうがうをときたまわんとて よにいでましますこと ことにすぐれめでたくましますおんかたちなり

（寂しずかに静やすかにましますこと、<sup>10</sup>特に日頃ひごとにすぐれましましたまうゆえは、ただ阿弥陀の名号を説きたまわんとて、世に出でましますこと、特にすぐれ、めでたくまします御かたちなり）

55 (東) 釈尊がこのかたちある世に生まれたのは、ただ「阿弥陀の名号」という「阿弥陀仏の御かたち」(全三・二・十二)を、人身というかたちを受ける衆生に説くためであり、それを説く機が成就したことを釈尊はしずかに歓喜している。阿難において釈尊が釈尊として誕生したこと、換言すると阿難の釈尊への眼があらたにされたことを釈尊みず

からがよるこんでいる。

阿難にとつて本師釈尊の「かおばせ」が見出されたということは、この人こそ人間であるとはじめていいうる一人、すなわち最初の人間（典型としての人間<sup>11</sup>）が見出されたのである。人間が見出されるとは、老病死にまみえる人身を受けて世に生まれることの意がみずからに見出されることであり、それゆえによるこびが生じるのである。

親鸞にとつて本師法然こそは「金剛心成就の貌」<sup>12</sup>「身心の悦予の貌を形す」というように、信心を成就し歓喜が身に満たされた「かおばせ」として見出される、最初の人間であつただろう。そして裏をかえせば、はじめて人と遇つたということは、いままで人間と遇つことがなかつたとあきらかにされたのである。二河白道の譬喩（二河譬）につきのように描写されるとおりである。

西へ向かう行者のまえに突如として、南には燃えさかる火の河が、北には渦を巻く水の河がひろがる。その中間にかほそくも白き、きよらかな道がのぞきみえている。行者を殺そうとして「群賊悪獸」がそこまで追つて来ている。逃げようとして白道に一步をふみだそうとするが、あるいは火水の二河に墮して落命するかもしれないと行者は恐怖し逡巡する。絶体絶命の行者は意を決する。

「我今回らばまた死せん、住まらばまた死せん、去かばまた死せん。一種として死を勉れざれば、我寧くこの道を探ねて前に向こうて去かん。すでにこの道あり。必ず度すべし」と。（翻二・三〇）

この一念が生じたとき、背後（東・釈尊）と彼方（西・阿弥陀仏）より行者は呼び声を聞く。

東の岸に忽に人の勧むる声を聞く。「仁者ただ決定してこの道を探ねて行け、必ず死の難なけん。もし住まらばすなわち死せん」と。また西の岸の上に人有りて喚うて言わく、「汝一心に正念にして直ちに來れ、我よく汝を護らん。すべて水火の難に墮せんことを畏れざれ」と。（翻二・三二）

行者はこの言葉を信じ、白道をあゆみゆく。すると、たちまちに東の岸（此岸）より離れ、西の岸（彼岸）に達し、「善友」とまみえてよろこびを生じたという。

一心に直ちに進みて道を念じて行けば、須臾にすなわち西の岸に到りて永く諸難を離る。善友あい見て慶樂すること已むことなからんがごとし。（翻二・二八―三三）

善導はこの譬喩を記して、みずから註釈をほどこしていく。ここでは東岸は「無人空迥の沢」（翻二・三三）といわれる。人がなく、ただはるかにむなく景色がひらけているのみであるという。

常に悪友に随いて、真の善知識に値わざるに喩うるなり。（翻二・三三）

「悪友」と共なるばかりで「善知識」と遇わぬことを「無人空迥の沢」とあらわすのである。つまり「無人」とは実際に人間が存在しないのではなく、この人こそまさしく人間であると思出される「善知識」がないことをいうのである。行者はこの無人の東岸より出でて、西岸において「善友」と「あい見て慶樂する」といわれている。すなわち人（善知識）「善友」を見出すことが求められ、達せられている。

須臾に西の岸に到りて善友相見て喜ぶと言うは、「……」彼の国に生るることを得て仏とあい見て慶喜すること何ぞ極まらんと喩うるなり。（翻二・三四―三五）

無人の世界から、仏（善知識）「善友」と相まみえる有人の世界へ、到るといふ値遇の道程が譬喩をもちいて語られている。

親鸞は『愚禿鈔』にて二河譬を解釈するなかで、阿弥陀仏の「かおばせ」に護られることを述べている。

「護」の言は、阿弥陀仏果成の正意を顕すなり、また摂取不捨を形すの貌なり、すなわちこれ現生護念なり。<sup>13</sup>

（全二・二・四七）

二河譬における彼岸よりの声、「我よく汝を護らん」の「護」という一言を親鸞はこのように読む。「護」とは阿彌陀仏の光明に摂取され捨てられざること、すなわち現生において阿彌陀仏より護念されることである。この護り手の「かおばせ」は言葉を超えているが、同時に「護」という一言より、まのあたりに見通されるというのだろう。「愚禿鈔」が「賢者の信を聞きて愚禿が心を顕す」（全二・二・二三）という言葉からはじまることと思えば、ここでは法然を通して阿彌陀仏の「かおばせ」があらわされているといえよう。

『教行信証』「後序」には「かおばせ」に護られることがより具体的に記されている。法然の『選択本願念仏集』の書写をゆるされたこと、「南無阿彌陀仏」などの「真文」（言葉）を法然みずからの「真筆」をもって「書かしめたまう」ことを、あるいは法然の「真影」<sup>14</sup>（かおばせ）の書写を拝領したことを「雑行を棄てて本願に帰す」という文言につづけて親鸞は記している（翻六・九三―九四）。ここでは「真文」「真筆」「真影」とくりかえし「真」という一言が連ねられている。

「真文」・「真影」はどちらもかたちあるものだが「真」と付されるかぎり、それらのかたちを通してまのあたりにされるべき真実への奥ゆきを有してはならない<sup>15</sup>。法然の「真文」と「真影」を通して、その奥ゆきにおいては阿彌陀仏の本願との値遇が親鸞に成就している。親鸞は法然の「かおばせ」を通して、阿彌陀仏の「かおばせ」による護念に思いを致しているのだろう。法然の言葉や肖像を授かったことを「決定往生の徴」<sup>16</sup>（翻六・九六）とまですべて表現するのはそのためと考えられる。

### むすびにかえて

法然は親鸞にとって最初の人間であると同時に七祖の伝統における最後の仏であった。法然は「十二光仏の世に

いでさせたまいしおわりの仏」(全三・一・八二)である超日月光仏より念仏を授けられて、この世に伝えたのであり、もつともちの仏、すなわち「伝統の先端<sup>16</sup>」としての一人であった。

仏に遇いえたということは、仏をまのあたりにする「智眼<sup>(ちえんのまなこ)</sup>」(全二・一・一七六)を生じて如来の出世にまみえるあらたな身心を獲得することである。つまり「かおばせ」はひとまずは法然のことでありながらも、法然と同等に「如来よりたまわりたる信心」(全四・一・三五)を獲得する親鸞自身の「かおばせ」でもある。「証卷」につきのよりに記されている。

かの仏国土は、清淨安穩<sup>(おだし)</sup>にして微妙<sup>(ほがらかなり)</sup>快<sup>(たのし)</sup>楽<sup>(たのろよし)</sup>なり。無為泥洹の道に次<sup>(ちか)</sup>し。それもろもろの声聞・菩薩・天・人、智慧高明にして神通<sup>(ほがらかなり)</sup>洞<sup>(と)</sup>達<sup>(たつ)</sup>せり。ことごとく同じく一類にして、形異<sup>(かたち)</sup>状なし。ただ余方に因順するがゆえに、人・天の名あり。顔<sup>(かおばせ)</sup>貌<sup>(かおばせ)</sup>端<sup>(た)</sup>政<sup>(た)</sup>にして世に超えて<sup>(まれなり)</sup>希有<sup>(まれなり)</sup>なり。容<sup>(かおばせ)</sup>色<sup>(まかなり)</sup>微妙<sup>(ほがらかなり)</sup>にして天にあらざ人にあらず。みな自然虚無の身・無極の体を受けたるなりと。(翻三・七七八)

ここでは浄土に生まれた声聞・菩薩・天・人がことごとく「形<sup>(かたち)</sup>」に異なりなことがいわれている。浄土に生まれる者はみな、世に超えすぐれた、こまやかな「かおばせ」「自然虚無の身・無極の体」を受けていると説かれて

『浄土和讃』にも、つぎのようにならわれている(全一・一・十八)。

顔<sup>(おんかおばせ)</sup>容<sup>(おんかおばせ)</sup>端<sup>(た)</sup>政<sup>(た)</sup>たぐいなし

精<sup>(せい)</sup>微<sup>(び)</sup>妙<sup>(めう)</sup>軀<sup>(く)</sup>非<sup>(ひ)</sup>人<sup>(にん)</sup>天<sup>(てん)</sup>(特によしよし妙なる身)

虚<sup>(こむしん)</sup>無<sup>(む)</sup>之<sup>(の)</sup>身<sup>(み)</sup>無<sup>(む)</sup>極<sup>(ごく)</sup>体<sup>(たい)</sup>(虚無之身というは極も無き法身の体なり)

平等力に帰命せよ

「顔容端政」には「じやうどのひとのかたちのよきことなり」（浄土の人のかたちひとのよきことなり）とさらに註記され、「非人天」の下には「てんにあらずにんにあらず」（天にあらず人にあらず）と記されている。<sup>17</sup>

阿弥陀仏の平等なるはたらきによって「浄土の人」は「妙なる身」をかがやかせている。親鸞がまのあたりにした法然はまさしく「浄土の人」であり、その「かおばせ」は天・人にあらざる「妙なる身」の中心であっただろう。法然との値遇は「浄土の人」との値遇であり、まさしく浄土に生まれるとあらわしうることである。すなわち親鸞みずからもまた法然と同等の身心を、平等に獲得するのである。

しかし、この教法を聞き、阿弥陀仏の平等なる光明土に撰取されるがゆえに、「定聚の数に入ること喜ばず」（翻二・一〇四）というみずからの「すがた」がまのあたりにされ、みずからの光なき「かおばせ」が「光顔」によつてくつきりと照らし出される。「今」のとき、「かおばせ」に遇わなくてはならないのは、みずからがつねに「かおばせ」の光明に臨まなくてはならぬ者だからである。人に遇わなくてはならないのは、みずからをつねに光明に護念される「是人」（全三・一・一三四）とみることがかなわぬからである。親鸞は「常照是人」（阿弥陀仏の光明は）常にこの人を照らしたまう」といわれる「是人」を「眞実信樂のひと」「よきひと」として、これに対する「疑惑のもの」は「ひとにあらず」「わるきもの」であると述べている（全三・一・一三四）。つまり値遇が成就するゆえに、みずからの疑惑や悪をおそれることなく直視することが適い、みずからの人身を受けとめる難さが自覚される。親鸞は法然と同等の身心を獲得しながらも、むしろすすんでみずからは教法に尋ねつづける身心を受けているのであり、みずからのすがたを「善悪の字しりがおはおおそらごとのかたちなり」（全二・一・二二四）と嘆き悲しんでいる。師をまのあたりにし、浄土に生まれるところに却って「苦悩の群萌」としてのみずからが悲喜と共に見出されてくる。<sup>18</sup>



そして、このように真に苦悩する親鸞こそが、まさに光顔の人として同朋たちからあおがれてゆく。恵信は親鸞を観音の化身としてあおぎ（全三・二・一八九）、蓮位は親鸞を「弥陀如来の化現」（全四・二・十二）として拝した。恵信や蓮位にとって、親鸞は「浄土の人」であったのだろう。

「かおばせ」とは、「おもて」（表・面）である。「おもて」とは、みずからを決してほこりえぬ意である。信のよるこびは身心をつつみ、その「すがた」のきわまりが「かおばせ」として、おのずと「あらわ」（形・顕）になるのだろう。しかし、その発現を念仏者はみずからまのあたりにしないのである。

摂取の心光、常に照護したまう。すでによく無明の闇を破すといえども、

貪愛瞋憎の雲霧、常に眞実信心の天に覆えり。（翻一・一三九）

阿弥陀仏の摂取の「かおばせ」はつねに「眞実信樂のひと」を照らし護る。光明によって無明の闇が破られることと、たちまちにみずから貪欲や愛憎の暗雲が覆つてゆくことは、ここではせめぎあうようにして語られている。しかし、覆われるのが「眞実信心の天」であることを念仏者はすでに知る。ここにおいて、念仏者にとって「眞実信心」との絶えざる値遇がもっとも要の課題である。「事毎に信有るべし」といわれる「今」に信を獲得するとき、みずからがまのあたりにしえた青空の美貌がその満面に映り湛えられているとしても、念仏者はそれを知るべくもなく、もはや満ち足りた風貌で道を求めて生きゆくのみである。<sup>20</sup>

#### 凡例

- 一、『定本親鸞聖人全集』（法蔵館 一九六九—一九七〇）、『定本教行信証』（法蔵館 一九八九）、『顕浄土眞実教行証文類 翻刻篇』（東本願寺出版 二〇一二）はつぎのように略記する。

全巻・篇・頁―頁：『定本親鸞聖人全集』

定頁―頁：『定本教行信証』

翻巻・頁―頁：『顕浄土真実教行証文類 翻刻篇』

- 一、引用はおおよそ現代仮名づかい・新漢字で表記し、漢文は原則として訓読した。
- 一、左訓の引用については、片仮名を平仮名に換え、読み仮名の位置に「」内で表記した。一部は引用のあとに（）内で記した。「」内にはないものが、通常の読み仮名である。
- 一、引用文の中略を「……」と表記する。また「」内に本稿筆者の補記もおこなう。
- 一、特に断りのない場合、引用文中の傍点は本稿筆者による。

## 参考文献

- 名畑直日見「本願成就文における「歓喜」について―「歓喜者形身心悦予之貌也」を通して―」『一九九八（平成一〇）年度真宗学会例会活動報告』真宗学会例会運営委員会 一九九九
- 鍋島直樹「親鸞における信と肉体性―道元の身心把握と比較して―」『真宗学』第七九号 龍谷大学真宗学会 一九八九
- 渡邊了生「親鸞の弥陀身土論―阿弥陀如来・浄土とは―」真宗興正派宗務所教務部 二〇一三
- 織田顕祐「和国の教主聖徳王―聖徳太子の生涯をつらぬくもの―」『仏教伝来』大谷大学 二〇〇一
- 児玉暁洋「崇信学舎・児玉先生最後の法話から」『崇信』第五七〇号 崇信学舎 二〇一八
- 「典型としての人間」『児玉暁洋選集』第二巻 法蔵館 二〇一七
- 「顔」『児玉暁洋選集』第一巻 法蔵館 二〇一七
- 内記洗「関係としての浄土」『真宗教学研究』第三七号 真宗教学学会 二〇一六
- 出雲路暢良「親鸞の共同体についての試論―その根拠と行動―」『仏教研究論集』清文堂 一九七五
- 池田勇諦「親鸞から蓮如へ 真宗創造―御文」の発遣―」シリーズ親鸞』第八巻 筑摩書房 二〇一〇
- 西村見暁「白道四五寸（上）―世界的統一的文化の原造者―その二十一―」『香草』一九五九年六月号 香草舎 一九五九
- 難波教行「真影の図画と『教行信証』」『大谷学報』第九四巻第一号 大谷学会 二〇一四
- 宮下晴輝「仏教における身体論―仏教倫理学の基礎づけのための一視点―」『仏教とキリスト教の対話―浄土真宗と福音主義神

学」法蔵館一〇〇〇

『教行信証講義集成』第一卷「教行一」法蔵館一九七五

『親鸞聖人真蹟集成』第三卷 法蔵館一九七四

『聖徳太子集』「日本思想大系二」岩波書店一九七五

『晧鳥敏全集』第二部第十卷 香草舎一九五九

## 1 註

名畑直日児「本願成就文における「歡喜」について―「歡喜者形身心悦予之貌也」を通して―」（一九九八（平成一〇）年度真宗学会例會活動報告」、真宗学会例會運営委員会、一九九九）は題に示されるとおり「かおばせ」に着目した稀有な論であり、第十八願成就文における「歡喜」と「慶喜」の対応などを考察している。

ほかに鍋島直樹「親鸞における信と肉体性―道元の身心把握と比較して―」（『真宗学』第七九号、龍谷大学真宗学会、一九八九）においても、親鸞における「身心一如」という切り口から「歡喜と言うは、身心の悦予の貌を形すなり」の文言が引かれるが、焦点は「身心」にあたっており「かおばせ」は論及されていない。

江戸期においては、たとえば円乘院宣明が「教卷」の「諸根悦予 姿色清淨 光顔巍巍」を講義するなかで「一身の中に尊ぶ所は顔色なり。（……）今世尊の弥陀を念じたまうさまは仏身に顕わるる筈なり」（『教行信証講義集成』第一卷「教行一」、法蔵館、一九七五、三〇七―三〇九頁）と述べている。また香月院深励はつぎのように講じている。

姿色清淨とは。姿は姿容也。かたらのこと。今日世尊の御かたちは。全体が光明の御姿なり。それゆえに御形の色が透き通る。まことに清淨に拝まれ給う。人間で言はば。びいどろみるがごとくなり。

（『教行信証講義集成』第一卷、三二八頁）

宣明や深励は若干だが「かおばせ」「すがた」「かたち」に目をとめており、「すがた」のきわまりとしての「かおばせ」について言葉を残している。しかし、こういった見解は「教卷」を経て「行卷」「信卷」「証卷」にあらわれる「かおばせ」を読み解く際には活かされていない。「かおばせ」に着目して『教行信証』の展開のなかで論じた先行研究は管見のかぎり、前掲の名畑論文以外には見あたらなかった。

## 2

たとえば渡邊了生「親鸞の弥陀身土論―阿弥陀如来・淨土とは―」（真宗興正派宗務所教務部、二〇一三、五八頁）では、親

- 3 鸞における二種法身説、また真実・方便の分判と相即という動的な了解が示されている。いうまでもなく言葉は力としてはたらき、縁ともなるものであるが、「強縁」は言葉そのものを意とするより、言葉をふくみつつ、なお広い意を有すると考えられるため、ここではしばらく分けて考えておきたい。すなわち「強縁」は「かたち」(たとえば言葉)をふくみつつも「かたち」を超えゆくありかた、「聖典・師釈」は「かたち」なきものが「かたち」(言葉)として伝来してゆくありかたといえる。
- 4 『高僧和讃』では各々の高僧の伝記のみならず、その思想にかかわる文言もおおく出だされているが、「太子和讃」では太子の事績が主として讃嘆される。『高僧和讃』と「太子和讃」とでは、讃嘆される内容に異なりがあるといえる。
- 5 織田頭祐「和国の教主聖徳王―聖徳太子の生涯をつらぬくもの―」(『仏教伝来』、大谷大学、二〇〇一、三〇二―三〇三頁)を参考とした。
- 6 親鸞において結実した七祖と太子というふたつの潮流について、児玉暁洋はつぎのように語っている。  
 「正信偈」には三国七高僧の伝統が記されていますが、もう一つ聖徳太子の伝統がある。聖徳太子によって仏法が日本に受け入れられた。それが親鸞聖人のところ、鎌倉の仏教までずっと繋がっている。  
 (『崇信学舎・児玉先生最後の法話から』、『崇信』第五七〇号、崇信学舎、二〇一八、二頁)
- 7 『高僧和讃』に「敏達天皇元年、正月一日誕生したまう」と太子が日本に誕生したことがいわれるのは「親鸞聖人のところ、鎌倉の仏教までずっと繋がっている」という意を示していると考えられる。すなわち阿弥陀仏の「強縁」が日本にまで到るとき、みずからにまで伝えられてきていることが讃嘆されている。
- 8 内記洸「関係としての浄土」(『真宗教学研究』第三七号、真宗教学学会、二〇一六、六四―六五頁)では「かたち」にはどこまでも「かたちなきこと」への「本質的な廻行が包まれているのでなくてはならない」としたうえで、かといって「かたち」に対して「かたちなきこと」がすぐれているのではないと述べられている。つまり「かたち」と「かたちなきこと」というふたつの表現から生じる幅において、「一つの関係」が見出されなくてはならないのである。
- 9 親鸞は「帰命」という言葉を主として「帰命無量寿如来」(翻一・一三七)というように阿弥陀仏に対してもちいるため、このような表現は異例といえる。  
 出雲路暢良「親鸞の共同体についての試論―その根拠と行動―」(『仏教研究論集』(清文堂、一九七五)、六三九頁。出雲路は「変革してやまぬはたらきとしての人は、決して宗教的天才としての個人ではなく、伝統の先端・伝統の現実態としての人である」(傍点は原文による)と述べている。

- 10 「しずかにしずかに」に「寂・静」の二言をあてるのは『教行信証』「真仏土卷」の「寂靜」の左訓である「しずかにしずかなり」(翻四・三五)を参考とした。
- 11 児玉暁洋「典型としての人間」『児玉暁洋選集』第二卷(法蔵館、二〇一七)、五頁。
- 12 二河警の略述については池田勇諦「親鸞から蓮如へ 真宗創造―「御文」の発遣―」(「シリーズ親鸞」第八卷、筑摩書房、二〇一〇)の「第三章 血路をひらく「御文」」を参考とした。
- 13 西村見暁「白道四五寸(上)―世界的統一的文化的原造者」その二十二―「香草」一九五九年六月号、香草舎、九頁)においては白道を「善知識の顔」と読む、きわめて独創的な見解が示されている。おそらく西村はこの『愚禿鈔』の「護」における「かおばせ」という言葉から、そのような着想を得ているのだろう。西村はさらに「四五寸」を「四寸は小形の顔であり、五寸とは大型の顔であります」と釈しており、これにはやや首をかしげざるをえないが、この解釈は「浄土和讃」『讚阿弥陀仏偈和讃』中の第四十一首(全二・一・二八)にある「相好金山のごとくなり」の「相好」に付された左訓「そうはおおかたち こうはこかたち」(相は大かたち、好は小かたち)に由来すると考えられる。「大かたち・小かたち」とは仏の三十二相を「大」、八十種好を「小」と示すものである。
- 西村が白道を「善知識の顔」と読むにいたったのは、このように親鸞の文言に依拠するが、もうひとつのうながしがあつての思案であると考えられる。すなわち西村は「お顔の疵」(「香草」一九五五年一〇月号、香草舎)という論説もあらわしており、そこには明達寺・臘扇堂における暁烏敏の(面)像を真近に拝する者ならではの師・暁烏の受けとめが語られている。暁烏の「かおばせ」「すがた」「かたち」をまのあたりにすることから、西村の「顔」への着目は生まれてきているとあらわしうる。まさに臘扇堂より生まれた思索の一端としての二河警解釈といえよう。
- 暁烏はみずからの師である清沢満之を和讃し、つぎのように締め括っている。
- そのみすがたもかんばせも 言葉も文もまこととてふ  
言にふさはぬところなし まことは先生の名なるかな
- (「清沢先生讚仰」『暁烏敏全集』第二部第十卷、香草舎、一九五九、二二五頁)
- 14 清沢の「かおばせ」をまのあたりにした暁烏のまねびが、その門流に伝統されているのだろう。
- 15 西本願寺蔵『教行信証』、専修寺蔵『教行信証』には「しやうにんのおんかたち」(聖人の御かたち)の左訓が記されている(定三八二)。
- 難波教行「真影の凶画と『教行信証』」(『大谷学报』第九四卷第一号、大谷学会、二〇一四、二三頁)では、親鸞が「真」の

一言を「仮・偽」に対してもちいており、「真にして実なる」という明確な意をもって、『教行信証』「後序」に連ねていると述べられている。

出雲路暢良「親鸞の共同体についての試論―その根拠と行動―」『仏教研究論集』、六三九頁。

18 17 16 『親鸞聖人真蹟集成』第三卷(法藏館、一九七四)、三九頁を参照した。

宮下晴輝「仏教における身体論―仏教倫理学の基礎づけのための一視点―」(『仏教とキリスト教の対話―浄土真宗と福音主義神学―』、法藏館、二〇〇〇、一七二―一七四頁)では、仏土に生まれることを仏との「出会いが起ころ」ということとすると、親鸞のいう信心とは「菩薩の誓願心」であり、「異生としての心をもち、その身体を生きる我々に、まったく新たな心が生じ、その心が開く世界の身体をもって生きることを可能にするもの」であるという見解が示されている。そして同時に「またこの心〔信心〕によってのみ、罪悪深重の身を生きる異生としての自己がそのままに知られることとなる」と述べられている。

20 19 「憲法十七条」第九条、『聖徳太子集』(『日本思想大系二』、岩波書店、一九七五)、一七頁。

児玉暁洋は「顔」(『香草』一九五八年一月号、香草舎)につきのように述べている(『児玉暁洋選集』第一卷、法藏館、二〇一七、三五七―三五八頁)。

いまや、自己の真実、世界の真実が喜ばしき一つの顔となって眼前に在るのである。我らはただそれに向かって真っ直ぐに進みゆくばかりである。

(大谷大学任期制助教 真宗学)

〈キーワード〉他者、往生、救済