

# 今よみがえる

## 観無量寿経

### 第 6 号

二〇二一年 十二月 二十一日

講義 岡本 英夫先生  
主催 るいれつの会

善導大師の『観経（四帖）疏』の出典の頁を  
左記の文献で示します。

親全Ⅱ 『定本親鸞聖人全集 第九卷』

聖全Ⅱ 『真宗聖教全書第一卷 三経七祖部』

ノートⅡ 『観経疏ノート（深浦倫雄監修）』

#### （一） 仏の正意を明かす

##### 化前序の位置づけ

今回は六回目ですね。五回終わって、予定の百回の二十分の一ということ、まだまだ始まったばかりですね。

今回は「化前序」に入りました。その初めに、そもそも化前序とは何かというところを見てきたわけです。今回は「化前序」についての善導大師の教えを一つずつ読んでいきたいと思っています。まず『観経』の冒頭の部分を一緒に読んでみましょう。

「是の如く我れ聞く。一時、仏、王舎城耆闍崛山の中に在し、大比丘衆千二百五十人と俱（とも）なりき。菩薩三

万二千あり。文殊師利法王子を上首と為(せ)り。」(東  
89 西 87 聖 2-1)

この箇所について善導大師は非常に独特な受けとめをなさいました。普通はここを六事成就の内容として押さえ、証信序とするところです。しかし善導は、初めの「是の如く我れ聞く」だけをもって証信序とし、その次の「一時」以下を發起序のほうへ移し、さらに、發起序の中の化前序という二重の位置づけをしたのです。

王舎城において韋提希を教化する前に、お釈迦様は耆闍崛山において非常に重要なことを明らかにされた。この教化の前の出来事が『観経』正宗分の教えを發起させる大きな要素なのだということです。發起の序の一部分を構成するのです。

具体的には阿弥陀の本願が明らかにされたということです。阿弥陀の本願が悲劇の人間にはたらきかけ、歩ませ、遂に救っていく。あらゆる者を真に救おうとする本願、悲劇の底に沈むしかない人間、この二つのものの二つの事実が經典の教えを引き出す發起の序の内容となるのです。

悲劇だけでは救いは起こりません。悲劇の人間を救うものが何であるかが明らかにしなければ經典は説き始められないのです。發起序の内容は人間の悲劇を描くことだけではない。迷い苦しむ人間を支える大地となつて、人間にはたらきかけ救っていく如来本願まします。このことが厳然として經典の教えを發起させる序の位置を占めているのです。なんと有り難く頼もしいことでしょうか。「化前序」の教えに触れて、もうこれで十分だと思えるほどの感動を私たちは持つことができます。なぜなら、ここに眞実のかたち表われているのですから。

### 仏の正意を明らかにする

今、善導の受けとめを「独特な」と申しましたが、しかしこれは適切な表現ではないように思います。証信序と發起序に関する一般的な受けとめ方をベースにして比較すれば、なるほど「独特」ではありません。しかし、だからと言って特異な受けとめ方をしているというのではなく、じつはこれこそが本来の眞の受けとめ方だと言うべきなのでしょう。善導大師は、仏説をその通りに、「正しく」「是の如く」

受けとめることができたのです。言うまでもなく、このことはとても大事なことだったのです。

「善導独明仏正意」善導独り仏の正意を明らかにせりと、親鸞聖人は善導の『観経』理解の正しさを讃えられました。諸師方によってはなすことのできなかつた仏の正意の解明を善導は成し遂げたのです。そのことを今(こゝ)で表わせば、「化前序」を設けて、如来本願が根底にましますことを先ず経典の最初に顕わしたということでしょう。この経を説かれる積尊のお心を見事に浮き彫りにしたのです。

韋提希を救おうと願われるお釈迦様のお心、「仏の正意」はどのようなものか。それは処々に出ていると思います。今その一つとして、正宗分の中の第七華座觀の前文を見えます。韋提希の機が熟してきたのをお釈迦様が確認なさって、いよいよ阿弥陀の本願を説こうとされるところです。「諦かに聞け、諦かに聞け。善く之を思念せよ。仏当に汝が為に除苦惱法を分別解説すべし。」(東 100 西 97 島 2-11)

こう仰って、阿弥陀の本願について説き始められるのです。その時、韋提希を間にして、お釈迦様と阿弥陀にはど

のような関わり合いが起こっているのか。そこに「仏(お釈迦様)の正意」が存在しているように思えます。そのお釈迦様と阿弥陀の心を善導は次のように述べるのです。「正しく娑婆の化主、物の為の故に想いを西方に住(とど)むる。安樂の慈尊、情(こころ)を知るが故に則ち東域に影臨む。」(親全 135 聖全 514 ノート 143)。

韋提希を救いたいお釈迦様。しかし、自ら手を出して救おうとはされない。韋提希のためになすべきことは、自らの想いを西方の阿弥陀仏に向け続けるといふことなのです。悲劇の人間存在を真に救うことができるのは阿弥陀仏である。阿弥陀仏、即ち「真実」だけが人を救うことができるのです。

お釈迦様ご自身が、まず、阿弥陀の本願という真実なるもののはたらきと、それを生み出した法蔵菩薩の歩みに出遇われ、救われたのです。出遇われたその世界を説いたものが『大無量寿経』であり、正しく「化前序」の中心の内容そのものであったわけですから。その阿弥陀に、お釈迦様は自己のすべての想いを向け続けるのです。

韋提希に寄せる思いとして、これほどに熱い思いはないでしょう。お釈迦様ご自身においては、人間の上に起こる行為として、これほどに真実の行為はないでしょう。人々を救うために自らの思いのすべてを西方の阿弥陀に向け続けられるお釈迦様。ここに、お釈迦様の原点があるように思います。

これはもちろん、ひとりお釈迦様だけのことではありません。私たちにとつての具体的な「よき人」に於いても同じことなのです。私に救われてもらいたいために、その方もまた、形としては説きに説き、導きに導かれるけれども、その心の底、存在の根底では、阿弥陀に向かつて「阿弥陀よ、どうかこの者を救ってください」と心のすべてを尽くして願いつづけられている。よき人の原点もまたここにあると言ふべきでしょう。

私たちもまた「仏の正意」に出遇つて、そのはたらきかけを受けているのです。私にとつてのよき人を思うとき、私のために阿弥陀を念じ続けられたという、そのまごころを思い感謝せずにはいられません。阿弥陀はよき人のそのまごころを受けとめて、私の所へ来たる。よき人の情（こ

ころ）を知るが故に、必然の法則として私の前に現れるのです。よき人の至心、まごころ。ここにこそ報いるべきご恩があるのです。

「仏の正意を明かす」とは、『観経』の教え全体にわたる正しい理解を指すのですが、その理解が正しく成り立つためには、根源に阿弥陀ましますことが明らかにしなければならぬ。お釈迦様が最も深く関わりを持たれ、従つて最も説きたかつたこと、それが、阿弥陀ましますということでしょう。

それも、お釈迦様がおられて、その上で阿弥陀を説きたい思いがお釈迦様に起こつたというのではなく、「阿弥陀を説きたいお釈迦様」を阿弥陀が生み出したと言ふべきなのでしょう。阿弥陀の本願を説くことを出世本懐とする者として、新たに誕生なさつたのです。

本願を説くことを差し置いて、自分が前に出て自説を述べようというのではない。自己を先にし、阿弥陀を後にするのではないのです。阿弥陀を説くところにだけ自己自身が存在し得る。もはや阿弥陀を説く存在、そののみとなつた。それを出世本懐と言ふのではないでしょうか。

ここにお釈迦様の原点があることを善導は見たのでしよう。ただ偏えに西方に向かわれるお釈迦様こそが真のお釈迦様なのだ。

### 想いを西方に住むる

「物の為の故に想いを西方に住むる」。この強烈とも言える釈尊観は、或いは道綽禪師がモデルになっているのかもしれませんが。道綽は善導が六年ほどにわたって師事した先生です。善導は若い頃から『観経』に出会っていたけれども、どうしても読めない。そこで道綽を遙か遠方に訪ね、教えを請うのです。道綽にとつても生涯の最後を善導の教化に投じられたわけです。

善導は『観経』を解釈し、『観経(四帖)疏』を書きまします。そして、その最後の跋文に不思議な一文を書き留めるのです。「毎夜夢の中に常に一(ひと)りの僧有つて来てして玄義を指授す。」(親全 219 聖全 560 ノート 231)

善導は毎夜夢を見た。その中に一人の僧侶が現れる。そして、『観経』の骨子である「玄義分」の内容を説かれたのだと。「玄義分」は善導が『観経』を解釈する上で、『観

経』の根本の考え方を明らかにしたものです。その内容をその僧侶が示したということは、『観経』の読み方そのものを教えたということになります。それはいったい誰なのか。これについて、かつて細川先生は、これは師の道綽ではないかと言われました。

道綽だとすれば、どのような道綽なのか。この夢は、これもまた道綽の原点を表わしているのかもしれませんが。善導が師の上に見た師の原点です。これを原点として持つ道綽はどのようなお方なのか。それは、若い善導に『観経』の真の読み方を教えたいという願いに生きる道綽です。自らを前面に出さず、真の理解に基づいた『観経』の教えそのものを前面に出す。ただそれだけを出そうとするのが道綽ではないのか。

何よりも『観経』の真意の核心的位置に阿弥陀まします。阿弥陀ましますが故に『観経』は存在する。一生造悪の衆生を真に救済するのは阿弥陀である。この『観経』の真意を前面に押し出して、このことを説きたいのが道綽なのです。夢中の一僧の姿が意味するものは、こういうことではないでしょうか。

お釈迦様は阿弥陀に出会い、人々を救う本願の阿弥陀であることを、自己の全力をもって私たちに説き、明らかにしようとされた。道綽は、『観経』は阿弥陀が支えているものであることを善導に分かつてもらうために、夢の中にまで出て善導に説いた。善導はこれらを受けとめ、人間存在は悲劇の存在であるが故に、その人間の具体的な悲劇に先立って阿弥陀の本願ましますことを「化前序」で表わした。このように言えるのではないだろうか。

## (二) 起化の時を明かす

### 仏の出世本懐

善導は六事成就の後半の四事成就をもって化前序としたわけです。しかし、この「時」と「主」と「処」と「大衆」の成就というのは、普通の証信序の押さえであれば、「時成就」「主成就」…と表すのですが、化前序として押さえる場合は、もはや六事成就の中の四つの成就ではないのです。四つのが成就しているには違いはないのですが、六事成就的な成就ではない。どんな「時」なのか。「主」と

はいったい誰なのか。それは、王宮での教化の前のお釈迦様が、ご一生をかけて一代教を説かれた。そこにおいて問題となる時であり、主であり、処である。そういう視点で四事が受けとめ直されていくのです。

善導の文を少しずつ見ていってみましょう。まず初めに「一時」について善導は次のように述べます。

「初めに一時と言うは、正しく起化の時を明かす。仏将(まさ)に法を説きたまわんとして先ず時処に託したもう。但だ衆生を開悟すること、因縁に藉(よ)るを以って、化主、機に臨んで時処を待ちたもう。」(親全47 聖全463 ノート51)まずこのように全体的な受けとめをして、さらに三つに分けて「一時」について考察しています。

「一時」の全体的な受けとめは「正しく起化の時を明かす」ということです。「起化の時」とはお釈迦様が様々な衆生を教化なさる、その教化が起る時です。従って直接『観経』での教化を指しているわけではありません。『観経』での教化の前における釈迦一代教における教化についての

ことと受けとめるべきでしょう。もちろん道理は『観経』においても通じます。

お釈迦様が生涯をかけて説かれた教えを釈迦一代教と言います。お釈迦様が仏陀としてこの世に現れて教えを説かれた。それはいったいどういうことかという本質論を問うているのです。

お釈迦様は阿弥陀の本願に目覚めることによって仏陀として現れた。それが悟りを開かれたということの実質的な内容でしょう。明らかにになった阿弥陀の本願を人々に説くことが、ご自分の出世本懐となつたのです。阿弥陀の本願は、弘願とも言われますが、十方の衆生を救う本願です。本願そのものは常に弘く十方衆生に向かおうとしています。一人のところでもどまることはない。本願の性格として「どまる」ということはないのです。

ですから、本願に目覚め、これを頂いた者は、どこまでも人々に向かう本願に生きる者となる。ただ自分個人のため生きて自分を満たすものを独占しようと思っていた考え方が翻され、大切なものを惜しむことなく人々へ常に向けていく人となるのです。自己中心性が打ち破られる。自

己のみを満たそうとしていた貪欲の思いが、人々へ真実を伝えていこうという捨身の思いへと転じられていくのです。

常に十方の衆生へ向かおうとする阿弥陀の本願に目覚めたお釈迦様は、この本願に生かされ、生かした本願はお釈迦様から改めて発せられて、次なる人のところへ行こうとする。そこに、阿弥陀の本願を説くことを出世本懐とする。お釈迦様の姿があるのです。

これがお釈迦様なのでしょう。阿弥陀の本願を説くことがご自分の出世本懐です。先ほど申しましたように、個人の意見を前面に出すのではない。人を救うもの、それだけを前面に出すのです。自分自身は救われた者ですから、個人的なものを出す必要は何もない。

ものを表現するに当たって大切なことは、人々を救うものを表に出すということです。迷っている者が、迷いの発言をいくらしても、迷いは深まるばかりです。人間は救われるべくして生きている。救われて生きるところに人間の本来の姿がある。その姿を何とかみんなで力を合わせて見出し獲得していこうではないか。これこそが人類共通の願いであるべきなのです。

阿弥陀の本願を説くところにお釈迦様のいわばアイデンティティーがある。仏陀としてこの世に出られて根本に懐いている願い。何をするためにこの世に現れたのか。それは阿弥陀の本願を説くためなのです。このことが即ち教化ということです。説くと言っても、ただ喋るだけではありません。具体的には人々を阿弥陀の教えによつて教化することです。

となれば、事は簡単ではないでしょう。人間存在一人ひとりは様々に異なります。異なっていて、しかしその奥で共通していることは「無明」の存在ということ。真実に暗い。その暗さは、それ故に真実がほしいという悲しむべき同情を集めるような暗さではなく、真実に背き誇る反真実の暗さなのです。

根本は反真実の無明。それに様々な衣をまとわせ、人は生きていく。お釈迦様はその一人ひとりに相い向かわれたのです。お釈迦様が菩提樹下で成道なさった後、直ちに教えを説こうとされずに、しばらくの間沈黙を保たれたと言われます。何を考えておられたのか。人々に教えを説こう

として改めて考えてみるに、人間の根本にこの反真実の無明の心があることに改めて気づかれたのです。その人間存在にどのように教えを説くことができるか。場所を変え、即ち何度も考え方を變えて熟考したと言われます。

その結果はどうであったか。説法不可能の絶望の思いを持たれたのだと。なんとということでしょうか。真実に目覚めた者が、真実の教えを説くことができない。説かせない者が人間存在なのです。この絶望に沈んだまま真実の教えを説くことがなかったならば、人類はどうなっていたでしょうか。

この最大の危機に直面して立ち上がったものこそ、私たちの心の底の願いなのです。真実に出遇いたい、真実を生きたいという人間存在の最奥の願心なのです。それを經典は天人の要請で表現したのでしょう。帝釈天や梵天がお釈迦様に説法を祈願したのだと表わします。

どのようなお釈迦様が教えを説き、どのような人間が苦心曲折しながら教えを聞いていこうとしているのか。説法不可能の絶望を抱いたお釈迦様が全力をもって説き、真実を心の底で求めている私が迷いながら聞いているのです。



お釈迦様は阿弥陀の本願を説かれます。全力をもって説かれます。しかしそこには「時処に託す」ということがあります。「時」と「処」が具体化することをもって、はじめて教化が起るといいます。「時」と「処」は私たち人間の生きていく様態を表す指標のようなものでしょう。時と処の二点を押さえれば、人の生きる姿が特定化されるのです。

阿弥陀の本願は説かれなければなりません。説かれなければ、それを聞いて誕生する人も現れません。非常に実践的、生産的なのです。これを説くことによって、教化がなされていく。教化によって大きな変化がそこに起こり、ついに往生の道を行んでいくこととなる。その教化が起る「時」なのです。

視野を広くすれば、人類の歴史の流れの中に阿弥陀の本願を明らかになさった方が誕生した。その事実が持っている意味は、その方が本願の教えを説くことによって人々への教化がなされ、救われる人が生まれる。このことが起ることを意味しているのです。

教えを受ける私たちにおいて言えば、人類の長い歴史の中で、やっと灯りが点つたというわけです。希望の灯りがやっと点つた。あとは教化を受ければいい。そのことがついに人類の歴史の上で、お釈迦様の誕生ということが起こった。それが起化の時なのです。非常に大きなスケールで言われています。

お釈迦様が一代教を説かれたということは、一言でいえば本願の教えを説かれたということですね。そこに教化が起こるのです。その時を「一時」と表わしている。こう見れば、これは単に『観経』の韋提希に対する教化だけを指しているのではなく、そもそも、韋提希を教化する本願の教え、その本願の教えをお釈迦様が明らかになさったという、そのことが持っている意味を、歴史の中で明らかにしていくのです。

それが、『観経』の教化の前に何があったのかという、化前序の課題であろうと思います。教化の前に本当に大きなことが明らかにされました。このことを思えば、化前序というものを設けなければいけないという思いが強く起こってきますね。

## 起化の時

では具体的に「起化の時」とはどういうことか。

「仏將に法を説きたまわんとして、先ず時処に託したもう。但だ衆生を開悟すること必ず因縁に藉るを以つて、化主、機に臨んで時処を待ちたもう」と。以下三つほど具体的に「一時」の意味が出されますが、この文がその全体を統括するような押さえでしょう。

お釈迦様の出世の本懐は阿弥陀の本願を説くということ。その出世本懐である法を説く説き方の問題です。説き方と言っても、直接説く内容のこともあります。今はそれ以前前の場面設定・環境設定のようなものです。法を説こうとして「先ず」最初に問題となるのは時と場所なのだ。時と場所に託される。

法を説くには条件が整わなければならないのです。それが時と処。時と処を無視して法を説くことはできないのです。時と処に託し、寄らねばならない。「因縁に藉る」も「時処を待つ」も同じような意味です。

時と処が問題なのです。いつ、どこで。どこでというものは、どういう場面で本願の教えを具体的に説くことができ

るのか、ですね。時と場所が熟してこなければ教えは説けない。いつでもどこでも説くことができるものなのですから、だからと言って、ただむやみやたらに説くということではありません。時と処が成立すれば、その時と処の内容がなんであろうとも必ず説くことができるということです。

若い時であろうと、年配の時であろうと、教えを聞きたいという思いが熟しておれば、その時そこで必ず説かれるわけです。その時と処を問題にされて、その条件が整うのを待たれるのです。ここところは、なかなか大事なところですよ。

そして「ただ衆生を開悟すること」、人々に教えを説いて悟りを開かせることは、「必ず因縁に藉る」のです。「藉る」は借りるという意味です。因縁を借りなければ衆生開悟はできない、仏の側だけではできないということで、「託す」と同じような意味でしょう。因縁が成就しなければ、衆生を教化し開悟することはできない。説く者と聞く者との間で、具体的な何らかの関わり、状況というものがある

のですね。その因縁が熟さなければ、教えは説けないのです。す。

## 機—人間の本当の姿

「化主」は教化の主。お釈迦様ですね。「機に臨んで」の「機」は簡単に言えば人間私たちを指している。私たちが在り方に臨んで。化主は、救われたいと心の底で願っている私たちを前にして、時と処が熟してくるのを待たれるのです。「機」は簡単な確な説明が難しいことばですが、「人間のほんとうの姿」と先ず言うべきでしょう。

では、何が人間の本当の姿なのか。これを決めるのが難しいのです。人間の本当の姿を決めることができるものさしは何か。そこが問題なのです。そのものさしとは「真実」。真実なるものをもってでなければ、人間の本当の姿は決定できないのです。

真実なるものと言えば、オールマイティで何でもできるものというイメージが強いですが、具体的に言えば、私たちを救おうと願いを起こし、実際に救っていく力を持つて

いるものを真実と言うべきでしょう。この真実を如来の本願として仏教は顕わしたのです。

「救い」が私たちすべての者の最大の課題なのです。ですから、人間とは何かを明らかにしようとするとき、人を救おうとする場面においてはじめて、人とは何であるかわかる。救おうという眼でみて、見えたものが、その人の真の姿なのです。そこで見えたその人の姿を「機」というのです。

それができる眼がまさしく如来の眼ですね。その眼の内容は、慈悲と智慧です。慈悲は人を必ず救おうという願い。智慧は、救われていない私たちの問題を明らかに見出し照らし出していく。智慧は光で喻えられますが、ただ何も照らして姿を明らかにするという光ではありません。智慧には慈悲が裏付けられています。

病根を切り開くメスは、ただ切るためだけの道具ではない。病根を治療してこの人を救おうという慈悲の願いが行為となって現れる、その一環としてメスのはたらきが位置づけられているのです。メスは智慧のはたらきですが、慈悲の行為なのです。

そのように、人を救おうという眼でみてはじめて、人間存在の一番奥のものが見える。一番奥のものが頭わにならなないと人の救いはないのです。その奥にあるものは何か。いろいろと表現されますが、その代表は「仏智疑惑」でしょう。仏様の真実の智慧を疑っている。自己をよしとし、如来を疑っている。虚仮不実の自己を肯定し、如来の真実を否定している。この顛倒した姿、これが人間の本当の姿。これを「機」というのです。

しかし、繰り返しますが、これは、ただ「人間とは何か」とう、いわゆる冷たい問いに対する冷たい答えではない。「仏智疑惑の存在だ」と放り出すように出した答えではないのです。「人間とは何か」の問いを意識すれば、「人間を救いたいと思うが、その人間とは何が原因で救われない状態であるのか。そこをぜひとも明らかにして救うはたらしきの根拠を確立したい」という、慈悲と智慧に立った人間への近づきなのです。

もし慈悲と智慧のない問いであれば、人間は問われ調べられ分析され、遂に解体されていくかもしれない。細胞の一つ一つがまな板の上に並べられ、これが人間であると宣

言されて、ゴミ箱の中に粒々となった細胞の山が放り込まれて一巻の終り。

もし「人間とは何か」の問いが慈悲と智慧を持たない冷酷な問いであるならば、問われれば問われるほど、人間世界の温度は下がり、氷河に覆われていくことになるでしょう。強大な一国が他国を思い遣らず、自国の利益のみを考えてグローバリズムの名の下に世界を動かそうとし、強欲なエゴイズムが人類同朋を顧みず私腹をいやが上にも肥やそうとし、開発という人間本位の考えで膨大な緑を伐採し砂漠化させて自縄自縛に苦しむ。

ここには、冷たい問いに対する冷たい答えとしての人間像は登場するでしょうが、必ず救うぞという如来真実の慈悲とそのはたらしきである智慧に照らされた「機」という暖かい人間像は登場しないのです。今日、人間がこれほどに問題にされても、なお「機」は登場しない。ここに現代文明の致命的な問題点があると言うべきでしょう。

「機」を登場させない世界構造。もちろん人間がつくった構造様式です。その人間自体が「機」として押さえられるべきであるのに自ら自己を失っている。自己の真像を見

えなくしている。なんという悲劇でしょうか。自己に目覚めよ。己が能を思量せよ。悲願の叫びが聞こえてくるようです。

問うべきは、人間を向こうに置いて对象的に「人間とは何か」と問うのではなく、自己自身に向かって「私とは何か」と問い、「自己自身に目覚めよ」と迫っていくべきでしょう。私自身に向けて、私の救いという最大課題を求道的に問うことが大切なのです。そのためには、求道の歩みをなさしめる如来の慈悲と智慧の前に立つことが先決必須。それが聞法です。いかに聞法が人の生き方を分ける分岐の意味を持つか。計り知れないがあります。

仏教は「機」を明らかにしました。それは「機」の中心だけでなく、先ず「機」という人間観の在り方を作り上げたのです。如来真実の慈悲と智慧によって明かされる人間の真の姿です。「真」であることがここではじめて言える。明らかにした「機」を軸として人は転回し真に救われていく。だから、「機」のところに人間の真の姿があると言えるのです。

その「機」が「仏智疑惑」です。なんとも厳粛な事実ではありませんか。ここには、真実を真実と思わない強烈な不実の心があります。これが正しく人間我らの心です。いいのでも悪いのでもありません。よくならなければならぬということでもありません。この事実があることにただひたすら徹しなければならぬ。この事実の前に立つことが大切なのです。

さらにここには、私の根本が仏智疑惑であることを諦かに見出した如来の智慧があり、その背後に、この智慧となつて現れ、この者を必ず救おうという慈悲がある。如来の大悲心が根源にあるのです。従って、「仏智疑惑」は放り出されたような概念ではない。このような如来の慈悲と智慧によって見出され、包まれ、はたらきかけられ、遂にこれを軸として転回していく、まことに大切な人間救済の鍵が「仏智疑惑」なのです。

「仏智疑惑」をただ人間理性で受けとめ解釈してはいけない。ここに「私は仏智疑惑の存在です」と言う者があれば、その人に対する普通の常識的な見方は、仏様の智慧を疑っているのですから、けしからんやつだということにな

るでしょう。この見方が人間の理性分別による見方なので  
す。

そうではありません。「私は仏智疑惑の存在です」と目  
覚めれば、そこには如来の慈悲と智慧のはたらきを深く頂  
戴することができている者が誕生している。だからこの自  
己への目覚めのところに、人間の救いが起こるのです。こ  
の仏智疑惑を「機」というのです。

「機」を説明するには暇がかかります。ぐるーっと回つ  
て、やっとたどり着く感じです。何かいい方法はないかと  
いつも思うのですが、簡単に言えば人間の本当の姿。しか  
しこの「本当」というのがなかなか分かりづらい。そこに  
既に人間の迷妄があるということでしょう。

### 時と処を待つ

このように人間存在を明らかになさつて、仏智疑惑の  
「機」の存在に、「化主」お釈迦様が生まれ、相対され、  
時処を待つて教化を始めようとなさる。このときに問題と  
なるのが「時処」です。時と処です。

時と処と熟し条件が整ってくるのを待つて仏様が教えを  
説かれるということは、私たちの感覚からすればどこかお

かしいものを感じるのではないのでしょうか。仏は永遠真実  
のお方なのだから、いつでもどこでも教えを説かれるので  
はないかと。条件など超えておられるはずではないのかと。  
こちらの条件に影響されるのが仏様というのも、何だかお  
かしいと。これは仏様の永遠性、すなわち「常」というこ  
とに関する問題でもあります。

「常」に三種あることが説かれます。三常と言います。  
今それをこの場面に即して分かりやすく頂いて見ますと、  
如来の「常」と衆生の「常」の二場面で受けとめられるで  
しょう。如来の常を「不断（無間）」で表し「不断常」と  
表現します。絶えることがない、断絶（||間）がない、と  
いうことです。

水道の蛇口を捻ると水が出続けるといふようなもので、  
二十四時間途切れることがない。まさしく永遠にあるとい  
うわけです。何が永遠にあるか。私たちに対する慈悲と智  
慧のはたらきかけです。それは常に永遠にある、不断常な  
のです。

一方、その不断常の如来のはたらきを受けとめる私たち  
はどうか。同じように不断常になれないのが私たちなので

す。不断に如来を念ずることができない。しかし、それではだめかというそうではない。私たちには私たちの常がある。不断常とは在り方が違うけれども、それでも「常」と言えるものがある。それを相続常というのです。同じ常ですが有り様が異なる。不断の常に対して相続の常。相続とはずっと受け継いで続いていくということです。

具体的に言えば、南無阿弥陀仏とお念仏申す。その申し方は相続常なのです。念仏申せと私たちに仏様がはたらきかけているのは不断常です。絶えることなく常にはたらきかけている。しかし実際に私たちがお念仏申すのは時々です。十分くらい前に南無阿弥陀仏と言ったと。十分間途切れている。途切れているからと言って永遠に途切れて、もうその先一回も念仏申さないというのではないのです。

また十五分くらい経つたら南無阿弥陀仏と出る。またしばらく途切れてまた出る。途切れたからもう終わったのかと思えば終わってない、また出る。それが一生涯続くのですから、たいしたものでしょう。ものすごい力です。途切れても大丈夫なのです。途切れることなく続くのも大したものです、途切れても続くというのも、ものすごい力で

すね。不思議な力です。それを相続するということです。最後まで相続する。これを相続常といいます。

だからいくら途切れても大丈夫。「考えてみれば、三日間念仏申してなかったな」と思ったその時に申せばいいわけです。「三日申さなかったから、もうずっと申さんぞ」というような、そんな意固地にならずに、その時に申したらそれでいいのです。そのように、如来の常と私たちの常には具体的な在り方に違いがあるのです。

仏様が時と処を待たれる。不断常の仏様が、私たちの上に条件が整って、その時その処としての花を咲かせるのを待っておられる。何十年もはたらきかけを遮断していた私が入れる時がついに来るのです。その時は、ただ時だけが特異なものとしてあるというのではなく、具体的な処というか状況もまたあるのです。人はどこかを、何らかの状況のところを生きていくわけですから。

その状況が次第に因縁を結んでくる。ただ時だけでは具体的にはつきりしない。処、即ちその人の人生の中での状況がはつきりして、時と処が因縁を結び、いわゆる時期純

熟して、その時に仏様がその人に教えを説けば、相手に響くのです。その時と処が熟してくるのを、仏様は待つておられるのです。

仏様は私たちを待つてくださるお方です。私たちは、自分の人生の中で、ついにその時と処がくれば、そこで教えに出遇つてみて、「仏様を待たせたなあ」と思う。不思議なものです。待たせているという意識はそれ以前には全くない。仏様への思いなど全くなかった者が、出遇つてみれば、「待たせたなあ」と思うわけです。出遇つてみて、待つてくださっている仏様がわかつてくるのです。

### 衆生の開悟は因縁に藉る

「衆生開悟すること必ず因縁に藉る」。「因縁に藉る」というその「因縁」は、お互い自分のことを考えてみれば、多少なりとも分かることと思います。自分自身が仏法に出遇うことができたその因縁ですね。

因縁は私の側の事情を指すとも考えられますが、また、仏が因、衆生が縁であつて、両者の出遇いが整うところに、という意味もあると思います。

因縁のことを私達は時々考えるでしょうが、よく考える

べきことではないかと思えます。何でもそうでしょうが、本を読むのでも、一度目はよく分からない。二度三度読んでいくと、これは読み間違いをしていたなということがあるものです。自分の過去のことを考えても、自分のことであるのによくわからないものです。こういうことが因縁になつて自分は仏法に出遇つたのだと思つていても、繰り返し考えてみると、もつと奥にこういうことがあつたのだなど、過去の事実が掘り下げられていくように感じることはありません。

私自身も今までの自分のことを考えて、ボールが二枚か三枚めくられたような気がしています。こうだと思つていたらけれどそうではなかったなど。奥にもつと事情があつたと。さらに考えるとまだ事情があつたというようなことですね。自分のことであるのに、浅くとどまつている。自身を浅く生きているということでしょう。

今一つ例を挙げてみますと、それは何と言つても一番分かり易い例がこの『観経』そのものです。韋提希の上にとどのような因縁があつたのか。お釈迦様は韋提希を開悟されるのに、どのような因縁に藉られたのか、ということでは



ね。今申していること自体は、韋提希の教化の前の化前序のことで、その例として韋提希への教化を挙げて混乱されるかもしれませんが、まあそこは割り切って考えることにして。

お釈迦様が藉られた因縁が正しく「六縁」と呼ばれているものです。六つあります。因縁が展開しているわけですね。まずはじめは何と言っても申してきているように教化の前に如来本願ましますことが明かにされたということですね。化前序です。その如来本願の大地の上で因縁が展開していく。如来は因縁を待つ訳です。その因縁が熟していく過程がずっと示されます。

これは誰の上にも因縁が熟していく展開はあるのです。『観経』を通して自分の因縁の展開を振り返り掘り下げ確認していくことは、とても大事なことだと思われまます。結果だけをつかもうとしてはいけない。一般に、成功という結果は失敗の連続という過程あつてこそそのものなのです。そうすると大事なものは何なのか。成功だけが大事なのか。そうではありません。

成功をもたらした失敗の数々は、成功と分離区別できないほどに同じように大事なのです。ですから、展開の過程

の一場面を新たに掘り下げることができたとき、それあるが故に今があるのだと、今の充実感の中で嬉しさを感じる事ができるのです。

### 展開する因縁

さて、因縁の展開です。「如来本願まします」その大地の上に王舎城の悲劇が起こります。六縁の一番は禁父縁。阿闍世が父・頻婆娑羅王を幽閉する。韋提希の身に大変なことが起こりました。このことがしかし、因縁の始まりなのです。筆舌に尽くし難いような暗く閉じた悲劇的な出来事が、やがての開神悦体の救いへの因縁の端緒となるのです。世間的な発想ではまったく考えの及ばない展開です。悪を転じて徳と成す本願の力。その力がここから発揮されていきます。

頻婆娑羅王を助けようと後の韋提希は密かに食べ物運ぶ。それが発覚し捕らえられ、牢に入れられる。第二の禁母縁です。阿闍世にとつて、産み育ててくれた母も、燃え盛る怨みの炎の前では単なる賊でしかない。なんという仕打ちでしょうか。主人が捕らえられ、自らも同じ目にあう

韋提希。一家が信じられない崩壊の態を繰り広げることになります。しかし、この、人生に立つ足を払われ空(くう)をさまようような出来事を、如来本願はしっかりと見ているのです。

この動かぬ現実の中にあつて韋提希は愁憂憔悴のどん底に沈みます。第三の厭苦縁です。韋提希の心の底の願いを知つて、お釈迦様は韋提希のところへ行かれます。そのお釈迦様に対して韋提希はなんと愚痴をぶちまけるのです。この悲劇の責任は貴方にあるのだと言つて。

この私を救う為に、教えを説こうとやって来られたお釈迦様。そのことがまつたく分からずに、愚痴をぶちまけ罵る韋提希。なんとという顛倒した姿でしょうか。しかし、だからこそ大地の如来は韋提希に近づくのです。正しく救われなければならぬ存在。如来から最も遠い韋提希なのですから。

因縁が熟すためには、韋提希の表面の部分だけが因縁の舞台に出ればよいではありません。一番奥の心、従つて如来を誇り自己を肯定する心こそが表舞台に登場して、そこで展開がなされなければならないのです。表面的で終始

すれば流転します。確実なものは生まれ出ない。いわば大掃除が必要なのですね。

その韋提希をお釈迦様はじつと待たれ、時期来たつたと見るや、一つの教えを説かれます。その教えが功を奏して韋提希は阿弥陀の国に生まれたいという願いをはじめて起す。それはその教えを通して如来本願が韋提希に至り、彼女をしてこの願いを起させたのです。如来本願は韋提希に至り始めました。因縁の大きな進展です。

しかし、ここでまた一つの問題が浮き上がります。問題が暴露したと言ふべきでしょう。だがそれは人間すべての問題です。自分の力を肯定し、その力で阿弥陀の国へ行こうとする韋提希だったということです。この韋提希の心を定散心といいます。これ以降、この定散心に向けて如来本願は自ら姿を変え、定散心に届くものとなつて韋提希にはたらきかけていくのです。ここが第四の欣浄縁です。

自ら浄土まで歩む力があると思う韋提希の定散心にお釈迦様は問いかけます。韋提希にとっては生まれて始めてこの心が照らされる時だったでしょう。問われてみて、わず

かの善でさえできない自分を知らされるのです。凡夫の自覚がここから始まります。これが第五散善顕行縁です。定散心に向けて本願はお釈迦様の巧みな教えによって届いて行きます。

凡夫であることに目覚め始めた韋提希は、自らの考えや力を推し進めることによってではなく、如来のお力を頂くことによって初めて浄土に遇えることを知ります。目標が開けてきました。道が見えてきました。自己の中に深く存在する定散心をお釈迦様の教えによって照らし出される歩みが今から始まるのです。これが第六定善示観縁です。如来本願はいよいよ本格的にお釈迦様の教えの上ではたらしき始める。因縁の展開はかなり進んできました。

展開は正宗分に舞台を移し、定善観の第六観のところまで浄土を見ようとする自己の力の過信に気づきます。これで時機が純熟することになります。如来本願は浄土の観法をお釈迦様に説かせて、韋提希をして華の中に包まれている者であることに目覚めさせようとしてきたのです。遂に因縁は熟しました。これを確認なさったお釈迦様は阿弥陀の本願の教えを説かれます。それが第七華座観の前でのこと

です。お釈迦様によって説かれる本願の教えによって、韋提希は本願そのものに出会い、信心を得るのです。ここまで因縁は展開していくのです。

この時機純熟ということが起こらなければ、お釈迦様は本願を説くことができない。説いても相手に聞こえないわけですね。本願の教えは、文字通り本願が説かれます。しかし、説かれる教えは本願であつても、時機純熟というところがなければ本願は聞こえて来ないのです。もちろん聞こえなくても聞き続けることは大事です。そして真に聞こえて来るのは、第六観によって、即ち自己の我の心を照らされることによってなのです。ここに時期純熟があるのです。

私たち、初めて会座に出て、最初から第十八願の教え。さっぱり分からないでしょう。仏法の中心の教えが丁寧の説かれているのですが、わからない。それは、たとえ一席のお話でも第十八願について触れなければならぬとも言われるほどに、十八願は説法の要となるものです。本願そのものは今眼前で説かれているけれども、それが聞こえない。不思議なことではあります。そのことをよく表してい

るのが二河白道の譬えです。

旅人が西に向かつて歩みを続け、二河にぶつかる。「どうしようか」となるわけですが、いよいよ最後に善知識の教えが聞こえて来るのです。この二河譬のお話で善知識が登場するのは最後になってです。本当は最初から登場して教えを説いている。その教えを聞いたから旅人は西に向かい真実に向かつて出発したのですからね。

しかし、善知識の説かれる教えの本当のところ、即ち「阿弥陀の本願を聞き受けとめ応えて歩んで行け」ということが分からなかったのです。だから自分の考えで「どうしよう」ともがいたのです。もがくことが大事なのです。それによって私達の内面という人間そのものが次第に変わっていく。こうして時機が来るのです。

そしてこの道を行こうと決断が成った時に、善知識の東岸発遣の音が初めてその声の通りに、説かれている内容の通りに聞こえて来る。その内容が西岸招喚の「汝一心正念にして直ちに來たれ。我れ能く汝を護らん」の呼びかけなのです。

これが第十八願です。つまり、「第十八願の呼びかけを受けとめて生きていけ」というのが善知識の出發時点からの

一貫した教えの趣旨であったわけです。白道に足がかかる時、その時が時機純熟の時ということですね。

この歩みを通して韋提希がどのようにして自己と如来に目覚めたのかという視点で、正宗分は後半に散善觀という教えを設け、目覚めの歷程を示します。上品上生から下品下生への自覚の歩みと深まりを説いていきます。そしていよいよ自覚が徹底した下品下生のところで、善知識の念仏申せの教えが、初めてそのとおりに聞こえてくるのです。本願の教えをその通りに受け入れられるのです。

じつは最初から聞いているのです。聞いているのだけれど、入ってこなかった。我の心のバリアーが強烈にありますからね。しかし、実態は、ただ入るか入らないという白か黒の状態ではない。中間のいわば灰色状態が進むのです。それが因縁の展開する色合いですね。

旅人にとって、群賊悪獣に出遭って追われたり、二河に行く手を阻まれたり、河の北と南へ走っても果てが見えなかったり、これらが縁になって因縁が熟していったのです。まことに因縁に藉って衆生を開悟することができるわけですね。

こういうわけで、因縁が展開し時機純熟するというのは本来に大事なことです。親鸞聖人は『教行信証』の教巻に、『大無量寿経』が説く如来本願の教えとは何であるかということをまとめられて「時機純熟の真教なり」と押さえられます（東 165 西 138 島 125）。如来本願の教えは時機純熟を前提としなければ届かない教えなのだということです。

人間の状況がどんどん展開していく。その事実のところ阿弥陀の本願がどんどんとはたらいって歩ませる。因縁の展開をなさしめるのですね。その展開をなさしめる根本の力である如来本願ましますことを表したのが化前序ということで、これは序分だけで終わらない。正宗分まで影響を与えるわけです。

「衆生を開悟すること、必ず因縁に藉る」ということを、直接『観経』の例で申したのですが、お互い自分自身のことをよく考えてみるのが大切かと思えます。人にはなかなか言えないような面も沢山あるでしょうが、もちろんそれは言わなくてもいい。しかしそれは、仏法の中に於いて

は宝のようなものですからね。

求道は私の生きた内容のすべてを材料としなければいけない。自分としては気に食わないと言ってそこだけを破り捨ててはいけません。仏様が拾いに行かれますよ。「おいおいお前、忘れもんだぞ」と。全部必要なのです。すべてを注いだ歩みによって、全てが生かされるのですから。忘れ物があれば、全部は生かされない。そのようにして必ず因縁に藉るのです。

自分のこれまでの歩みが、根本の大地からはたらいて来るような本願をどのように受けとめて、或いはどのように無視して、どのように知らん顔をして、またどのように感動してここまで来たか。それらを振り返って考えてみるのは大事なことだと思います。

### 熟していく時と処

「化主、機に臨んで時処を待ちたまう」ということです。が、お釈迦様は最大限第六観のところまで待たれたのですね。時機純熟するまで本当に待たれた。しかし何もせず待つのではなく、大変な配慮とお考えとはたらきかけをして待たれるのです。時と処が成立するのが因縁が熟すとい

うことで、ここまでの間、何段階も様々に待つ在り方が展開しているわけです。待ち続けられたわけですね。

全体的な視点もありますが、やや微細な場面を一例としてみてみたいと思います。「厭苦縁」から「欣浄縁」のところですか。牢に閉じ込められた韋提希のところにお釈迦様が行かれます。「時に韋提希、仏世尊を見たてまつり、自ら瓔珞を絶ち挙身投地し号泣して仏に向い白して言さく」と。

そして「世尊、我宿何の罪ありてか此の悪子を生ぜる。世尊復何等の因縁有りてか提婆達多と眷属たる」（東 92 西 90 島 24）と。

韋提希は可愛い息子である阿闍世から裏切られたことになった。可愛い子が悪い子になったのです。どうしてこんな悪い子を自分は持たなければいけないのか。自分に問うても責任は無いように思うと。

しかし何処かに、この子が悪い子になった原因がある筈。韋提希はあろうことか、それをお釈迦様のところへ持つていく。皮肉というか上手い具合に、お釈迦様はこの事件を直接引き起こした提婆のご師匠なのです。教団の主。提婆は弟子。尚且つ従兄弟同士です。ですから二重の束縛、

二重の点で提婆と深い関係にある。そこを韋提希は突くのです。「彼を指導しなければいけない貴方がボヤボヤしているから、私がこんな目になったではありませんか」とお釈迦様に責任を突きつけるわけですね。

この時の状態を考えれば、とてもまだ時と処は来ていません。この時にお釈迦様が「お前、何をけしからんことを言うか。本願の教えでも聞いておけ」と言つて説教してもこれは駄目ですね。腫れ物に触るようなものです。ですから、お釈迦様はしばらくの間何も言葉を発せられない。沈黙の説法と言われます。沈黙。しかし、ただ黙っているのではなく、お釈迦様の沈黙ですから、存在がものを言うわけです。いかに沈黙であっても仏陀の力は周囲に行き渡っていく。

その在り方で事態が進み、韋提希の心が少しずつ変わっていきます。次のような発言をするようになります。「唯願はくは仏日、我を教えて清浄業処を觀ぜしめたまえ」と。「仏日」、「日」は太陽。太陽は地上で一番大きく大切な存在。その「日」のようにお釈迦様のことを思えるようになった。「太陽のような仏様よ、どうか私に清浄業処を見させ

て下さい」。このようにお願いをした。

文面は素晴らしいものがあります。しかしこの要請の直前にじつは「今世尊に向かひて五体投地し求哀懺悔す」とあり、韋提希の要請は言葉通りの要請では無いことが分かります。言ってみれば、ずるい要求です。「五体投地し求哀懺悔す」というのが問題の表現です。哀れみを求めて懺悔したのです。助けて下さいとお願いをして懺悔したのです。

逆に言えば、助けてくれなければ懺悔はしませんよと。懺悔を条件にして助けをよこせという取引きをしたのです。懺悔は取引きの材料ではありません。助けてくれる、くないは別にして、お詫びすべきだと気づけば無条件に懺悔はなされるべきものなのです。

まだ自分自身を本当に仏様に向けてお詫びすることができず、取引をしようとする韋提希が今この韋提希です。その韋提希が清浄業処を見せてほしいと言った。人間的な発想のところでは依然とものを言っているわけです。

しかし同時に、彼女は「清浄業処」という、本当に大事な表現をここで使った。この事実を方便の智慧あるお釈迦様は、自らのほうに引き寄せるのです。時と処はただ待つ

のではない。これが熟するために、お釈迦様もお力を加えられるのです。「清浄」の真の姿がわからずに問うている韋提希に対して、お釈迦様は真の「清浄」の姿を説かれるのです。この対応は見事なものだと思います。それが「光台現国」の教えです。

ここに「隠顕」ということがあります。これは六縁のお話に入ってから詳しく申し上げることにしますが、人間の救いは、当然彼一人でなされるものではなく、仏の力が加わって初めてなされるものです。仏の力を頂くことよって人間の行為の意味が掘り下げられていく。

仏が人にはたらしかけるということは、迷妄から起こる人間的行為の持つ真の意味を普遍の真実の領域において再検討し、救いの地平における新たな意味として彼に与える行為なのです。私のこの苦の現実には救いのためにこのような意味があったのかと。

時処は、人間の歩んで熟していく行為と、仏のそれを待つという行為の、二つの行為によって作り上げられていくと言うべきでしょう。如来が因、衆生が縁ということですね。

韋提希は何が清浄の行為なのかは分かっていません。面白いですね。清浄という言葉を使って清浄を求めたいと言っても、何が清浄かは分かってない。分かっていないから求めたいということもあるでしょうが、しかし、分かっていないものをどうして求めたいと思うのでしょうか。不思議なことです。自分がことばを発して意識するよりも深く、清浄や真実が自己自身の深いところで要請されている。それが人間なのかもしれません。

本当の清浄業処は阿弥陀の浄土です。法蔵菩薩のはたらきによってできた世界です。ところが韋提希は全くそれは分かっていない。しかし「清浄」という救いのキーワードを彼女は使った。これがきっかけになるのです。この要請に応え、お釈迦様は真の清浄業処、即ち阿弥陀の世界を説かれます。しかし直接阿弥陀の世界を受けとめるところまで韋提希の機は熟していませんから、阿弥陀が生み出したところの諸仏の世界を説くのです。

諸仏の世界を説いて、諸仏の世界はじつは皆阿弥陀の世界から生まれていることを知らせ、根本の阿弥陀の世界に

生まれて行きたいという願いを起こさせるのです。この辺りのところは、どこまでもしづとい人間的な思いと、どこまでも深い仏のはたらきが絡み合うところで、その中身は随分と解きほぐしていかねばならないところだと思えます。「時処を待つ」と表現は簡単ですが、実際の内容はとても深く複雑なものがある。しかしその複雑にして深いところを、仏はご自身の力を縦横に発揮されて、時処がある程度整った自分のホームグラウンドで教えの説き方を自在に工夫して説きぬかれる。「光台現国」はまさにそのような教えなのではないかと思われます。

私達もまた、人によれば、仏とも法とも無かったような者です。その者が仏法に出遇っていくのです。出遇って次第にこの教えを生涯聞いていこうと、大きな世界に向け進んでいくようになる。その最初の出遇いのところを表わすのはなかなか大変です。表わすのも大変ですが、それ以上に当人も大変でしょうね。

どうしたらいいのだろうか。会座に出るには出たけれど、「どうしたらいいんだろう」と言っただけ。「こうしたらいいんですよ」と言っても、その通りにはほとんど伝わらない



でしょう。そうであっても、やはり教えを聞いていく中で、本人が試行錯誤し、あれこれ考えてやっていくのが大事なのです。

今日も分からん、明日も分からん。だから駄目だではなくて、あの「分からん、分からん」というのが歩みなのです。「分からん、分からん」と言わせているのが、化前序の如来本願の世界なのです。そういうことであるということ、が初めは分かりませんから、自暴自棄になったり、やめようとなったり、また焦ったりするのでね。そういう時は、一人になるとやめてしまうかもしれませんから、周りにやめるなど言う友のいることが大事になってくるのでしょうね。

お釈迦様は沈黙を保って因縁が熟すのを待たれた。光台現国の教えによって韋提希は阿弥陀の世界に生まれていきたいという願いを起し、これが事実上の生涯の歩みの出発になるわけですから、お釈迦様の韋提希への近づき方も智慧の發揮のしどころであったということでしょうか。

このようにしてお釈迦様は待たれる。仏様は私を待ってくださるお方なのです。それはほんとに不思議なものです。

ね。このことに私達はいつか気づく時が来る。その時、待ってくださっていたそのお方の具体的な待つ行為は何であったのか。私はそのお方に何をさせたのか。考えてみるべきことでしょうか。

先生は私の上に因縁が熟すのを待ってくださいました。様々にはたらきかけてくださりながら待つてくださった。その具体的なお姿、お顔の表情に至るまで、私を待つてくださる姿であり表情であったのです。あの時のあの表情は何であったのか。優しい時もあれば突き放されるような時もあった。丁寧な説明の時もあれば、言葉を発せられない時もあった。教化の事実がそこにあつたのです。これらは大事な宝のようなものです。忘れないようにしましょう。かつてのことは。

### (二) 洪鐘を叩く者

#### 出遇いの確かさ

次に進みましょう。これが一応「一時」についての全体的領解ということ、さらに善導は三つほど述べられます。

先ず一番目。少し長い文章です。

「又一時と言うは、或いは日夜十二時、年月四時等に就く。此れ皆是れ如来、機に応じて摂化したもう時なり。処と言うは、彼の所宜に随つて如来法を説きたもうこと、或いは山林処に在し、或いは王宮聚落処に在し、或いは広野塚間処に在し、或いは多少人天処に在し、或いは声聞・菩薩処に在し、或いは八部・人・天・王等の処に在し、或いは純凡若多一二処に在し、或いは純聖若多一二処に在す。其の時処に随つて、如来の観知増せず減せず。縁に随つて法を授く。各所資を益す。斯れ乃ち洪鐘響くと雖も、必ず扣（たたく）くを待ちて方（まさ）に鳴る。大聖慈を垂れたもう、必ず請いを待ちて当に説くべし。故に一時と名づくなり。」と（親全 47 聖王 463 ノート 51）。

これはお釈迦様が生涯を挙げて一代教を説かれる時、その説法がなされる時はそのようにして来るのか。このことについて述べられているわけです。

まず、説法がなされる時というのは具体的な「日夜十二時」や「年月四時」の時であるのだと。春の何月何日何時、

夏の何月何日何時というように時がはっきりとしている。ただ漫然として大体その頃というようなものではない。ということとは、私たちの生き方のある特定のその時ということとです。

私たちは、いろいろなことに出会い、いろいろなことを考えて生きている。いつも私の在り方が同じということは、場合によつては苦しみ、問題が解けず、求め悩み尋ねているその時に、教えに出会うということがある。その時出遇った教えは他の時でもいつでも出遇える教えと違うのではなく、その時のそのような私の在り方だったからこそ出遇えた教えなのです。又別のことを考え求めている時には別の教えに出遇うことができるかもしれない。

そのように、出遇う教えは、刻むように進んでいく私の歩みの中でいつ出遇ったものかということとははっきりしているということとです。これはその時刻を私が覚えているということではありません。その時だからそれに即応する教えに出遇うということとです。出遇いには確かさがあるということとですね。その出遇いの時は他の時ではなく、まさにその時なのです。

漠然とした私が漠然とした教えに出遇うのではない。何かについて何らかの考えをして問うている私のそのところで、その問いに即した教えに出遇うことができる。このことをまた「此れ皆是れ如来、機に応じて撰化したもう時なり。」と押さえています。私たちの在り方に応じて教化し、ついに撰取してくださるのだというわけですね。

その私たちの在り方は大小様々の内容で構成されていますが、一番の基本は生きている場所でしょう。ある場所に身を置いているからこそ、このような問題があり、このようないくことを考え、このような問いが出て、となっていくのです。又逆に、このようなことを問い考えている私が身を置いてある場所はここだということになります。私たちの求道の在り方を、身を置いてある場所で表わすのです。

その場所が「或いは山林処に在し、或いは王宮聚落処に在し：」と表わされているわけです。これらが私たちの生きる場所、生きるあり方であり、さらに生の内容にまで立ち入ることができるでしょう。その様々な生の状況に対しては教えを説かれる。そのあり方を「彼の所宜に随つて

如来法を説きたもう」と表わしています。

「所宜に随う」。よろしいように随う。一人ひとりにぴったりと随うということですね。私たちの具体的な問いや願いに沿うように教えを説かれる。問いや願いと言っても自分勝手なものというのではない。問いのもとには真実とは何かという根本の問題意識があり、具体的な願いのもとには真実に出遇いたいという根源の要求がある。それらがその人その人において、歩みのそれぞれの場面において具体的な問いや願いとなつて現われ噴き出す。その問いと願いにびたりと沿つて仏は説法される。従つて、その教えは、表面の問いに答えることを入り口として、内面奥の根本の願いに至るのです。

その問いや願いが様々な形を持つて表れることに対し、仏はそれぞれにびたりと説かれるわけですね。証信序の「如是」についての善導の釈に、「如是と言うは、如来の所説漸を説くこと漸の如く・・・一切諸法の千差万別なるを説きたもう。如来観知して歴歴了然なることを明かさんと欲す。心に随いて行を起すに、各益すること同じからず。業果法然としてすべて錯失無し」（親全 45 聖全 464 ノー

ト49)とありました。

一切諸法は千差万別。仏はその千差万別を一つに収束させずに、千差万別のままを説かれる。そして、益するところもまた一つの利益に収束させず、千差万別の利益をもたらす。

ここに「彼の所宜に随う」即ち一人ひとりの人間性にぴたりと寄り添い、相手に合わせて説いていく姿があります。それができるといふことは、驚くべき慈悲と智慧のはたらきだと思えます。これは人間にはできない。もはや人間の次元を超えているというか、これが真実なるものの業(わざ)なのかと、驚嘆以外にはありません。

しかも、「其の時処に随つて、如来の観知増せず減せず。縁に随つて法を授く。各所資を益す。」というわけで、いかに様々に異なつた者に教えを説いても、その真実であることは「増せず減せず」まったく同じであると。各人の生き方において救いのために真に必要とするものを、間違ひなく提供するというわけです。

ここまでくれば、人間理性というものがいかに杓子定規で応用がきかず、硬直して柔軟性が無いものか、思い知ら

されます。本当に私たちには人を真に救おうという慈悲の心など微塵も無い。どのようにすれば救うことができるかの智慧もまったく無い。そのような慈悲や智慧とは何か別次元のところを生きているような思いさえします。本当の慈悲と智慧が目の前に現われたならば、恥ずかしくて隠れる穴を探して逃げ回ることでしょう。

### 個性から深奥へ

私たちの千差万別の在り方そのものは、「山林処、王宮聚落処、広野塚間処、多少人天処、声聞・菩薩処、八部・人・天・王等の処、純凡若多一二処、純聖若多一二処」と、様々に精緻を極めて人間のあり方が示されています。

王にも、貧しき者にも、都会の者にも、田舎の者にも、道を求める初歩の者にも、歩みが進んだ者にも、凡夫にも、聖者にも、あらゆる者に、あらゆる生き方に、あらゆる問題意識に、慈悲と智慧を背景にしてびたりと沿つて、しかも真实性を失わずに説くことができる。

たとえばここにAさんとBさんがいるとします。この二人は境遇も現実も問題意識も性格も皆、要するに個性が違

う。しかし、表面の個性はいくら違っても、奥底の「人間であること」はまったく同じなのです。この二人に仏は教えを説かれる。その教えは、AにはA向きの、BにはB向きの教えなのです。AもBもそれぞれに行き詰っているとき、仏はAに対しては「しっかり頑張って突き進んでいきなさい」と説き、Bには「あまり深刻に考えずに、ぼちぼちやっついてはどうかね」と説くかもしれない。随分と説き方が違うのです。

お互いがもらった教えを聞き合つて、AがBに、「あんた、いいなあ。ぼちぼちやっついていけばいいんだから」と羨ましが。BはAに「あんた、気の毒だなあ。どんどん頑張らなきゃあいけないんだね」と同情をする。こういうことになるかもしれません。

それなら、このことをもって仏は二人に対してまったく異なった教えを説いたのかと言えば、そうではないのです。それぞれの異なった個性のところが教えの入り口なのです。仏はそこに向けて教えを説き、AもBも、そこで教えを受けとめる。しかし、教えそのものは、なるほど個性のところからその人の中に入るけれども、個性のところとどま

らず、どんどん奥へ行つて、ついにAとBそれぞれの存在の一番奥の「人間そのもの」のところまで進み、そこに至つて教えとしてのはたらしきをするのです。

入り口は個性のところ。そこから入つて至るところは「人間そのもの」の領域。いかにAとBの個性が違つても、その最奥の領域は同質の世界なのです。仏教の教えの目的地はその最奥の「人間そのもの」の領域です。しかし、だからといって、直ちにその領域から入ろうとはしません。それは道理に反することだからです。入り口はどこまでも表面の個性。目的は奥の領域。そして出口は又表面の個性なのです。

「出口」というのは、最奥の領域に教えが届き、そこで教化がなされたならば、教化によっていわば生まれ変わった「人間そのもの」が表面の個性に向けて奥から影響を与え、個性を真に輝かせ生かすのです。個性は個性の次元だけでは変わらない。内奥からの新たに生まれ変わった自己自身の力を受けて初めて変わるのです。しかしそれは文字通り変わるといふよりも、今の自分のままでよかつたのだと言えるようになる。その思いによって個性が変わつたと

いうことになるのです。

この表面の個性を仏教は「諸」で表わします。Aにとつてなすべき善はAの個性に根ざした善。BにとつてはまたBの個性に根ざした善。それらを一括して「諸の功德」と「諸」の字を使つて表わします。

従つて「諸」は二重の意味を持ちます。人それぞれに異なっているものという意味と、もう一つは、その諸の個性から入った教えが各人の最奥の人間そのものの領域にまで至る、その入り口となるということ。二つの内容で方便の意味を持つわけです。至つたところが「仏智疑惑」の存在。これは誰もが同じなのです。人をして仏智疑惑の存在であると自覚せしめるところに真実のはたらきが燦然と輝いています。真実のはたらきの成就がそこにある。

ではそのはたらきは何によつてもたらされたのか。各人の個性を入り口としたからです。他には奥底に至る入り口は無い。直接奥底の領域に攻め入ることはほとんど不可能でしょう。ここに、個性が持つ意味があるのです。ここを通れば必ず奥底に至る。それが「方便」ということです。

従つて「諸」の表面的な意味は各人の個性の違いで、い

わゆる「諸々」の意ですが、中心の意味は「方便」ということでしょう。ここをくぐれば必ず目的に至る。表面の個性に合った教えを説くことによつて存在の深奥に至る。仏の教えはそのような力を持ったものなのです。

合同座談というのがあつて、先生と一対一で向かい合い信仰座談をする。他の皆は周りを取り囲んで聞いている。大変真剣な求道の場合です。その二人のやり取りを聞いていると、ちやうど自分の問題がそこに出されて、あたかも自分自身に言われているような感じがする。まさに私のことだったと。私に向けて言われたような、叱られたような思いがしたと。そこで、座談が終わつてその人のところへ行って、自分の代わりに出て問うて頂いたようなことで有り難うとお礼を言つたりする。よくあることです。

しかし、ある先生はそこを押さえて言われました。「そういうことではいけない。それはその人が出たのであつて、似たような問題だったかもしれないが、あなたが出れば、また内容は違ふんだ」と。自分が出なければいけない、というわけですよ。

人の何とかで相撲を取ると言いますが、そうであつては

いけない。いかに同じようであっても、それは人の問題。いくら同感し感激してもその人の問題。自分の問題は自分が座談に出て自分の心を振り絞って問わねばならないというわけです。そういうことなのですね。自分が座談に出てみれば、じつはまたガラリと違うのです。

このように、私は異なった一人ひとりに向かって、その人に沿った教えを説いてその人なりの歩みをさせ、これによつて、すべての者を同じ真実の世界において救つていく。まことに仏にして初めてできるお仕事であると思わざるを得ません。教えが人々に至るその時、「一時」の成就がここにあります。これがお釈迦様が御一生涯にわたつて説かれた教え、釈迦一代教における説く「時」の姿なのだということです。

### 鐘は叩くことによつて鳴る

異なつたあらゆる人たちにそれぞれ教えを説いて、即ち「その時処に随つて、如来の観知、増せず減せず」。仏様は観知して、相手の時処をよく知つて説かれるその教えは、相手が違ふからといって、真実性が増えたり減つたりはし

ない。この人には八十パーセントくらい真実を發揮できた。この人には六十パーセントくらいしかできなかったというようなことは無い。すべての人に対し、いかに説き方は違つても、真実度百パーセントで説くことができる。これが仏様の説き方なのですね。正しく真実の世界に住しておられる方にしてはじめてできることですね。

「縁に随つて法を授く。各所資を益す。」相手に応じて説いて、本当にその人その人が必要とするところのものを利益として与えていくことができる。それも表面的なところだけのことではありません。根本深層の人間そのものところにはたらきかけるからこそ、各々の個性として必要な徳や力を与えることができるのです。

「仏將に法を説きたまわんとして、先ず時処に託したもう。化主、機に臨んで時処を待ちたもう。」先ず私たちの方の条件が整い、時機純熟することを仏様の方が待つてくださいるということですね。この順番が大事。仏様の方が待つてくださいるのですから後ですね。私たちの方が先。

しかし、もともとは化前序ということで、如来本願まします方が先ですね。その土台の上に、私たちの現実が展開

し待たれている。化前序の本願が一番先にある。その世界の中で私たちの条件が整うのが先。それを本願は待っている。そういう関係にあります。縄を緇(な)って泥棒が来るのを待っている。奴さんが入ってきて盗んだところを捕まえる、といった具合ですね。

この教えと人との先後関係が分かりやすい譬えで示されています。「斯れ乃ち洪鐘響くと雖も、必ず扣(たた)くを待ちて方(まさ)に鳴る。大聖、慈を垂れたもう。必ず請いを待ちて正に説くべし」洪鐘は大きな鐘です。大きな鐘はもちろん大きな音で鳴るわけですが、しかし必ず扣くのを待つて鳴る。扣かなければ鳴らない。この関係ですね。

当たり前のことですが、なかなか面白い。鐘は既にある。しかし私たちが扣かなければ鳴らない。「扣く」ということばで表現しているのが、時処の純熟です。時処が熟さなければ扣くことにならない。その限り、鐘はいくらあっても鳴らないのです。時処が熟し鐘を扣き、それによって洪鐘は鳴る。

大聖釈尊の慈悲、即ち教えが説かれることは、私たちの時処が熟して教えを請うことよって初めて、それも必ず

起こるのだということ。洪鐘は万難を廢し私の要請という一点を注視して待つている。

この世界に教えが無いのではない。じつは待ちに待つてくださっている。それに気づかない私たちは、自己を蔑ろにし、世を厭い、面白くない、いやだ、疲れた、あいつが悪い、何もしてくれないと、愚痴の限りでふてくされて生きています。まことにまことにお粗末なことです。

我に帰って自己を問い、道を問い、眞実を問い、平和を問い、自分に鞭打つて奮い立ち、「我いかにすべきや」と問い尋ねる者となるとき、待つておられた如来はその慈悲の扉を開き、はたらきを遺憾なく發揮してください。洪鐘は鳴り始めます。はじめは静かに次第に大きく、遂に大音声となつて頭の真上で鳴り響くでしょう。

如来眞実の教えはいかに大きなものか。いかに人間の眞実を明かし、歩みの道を明示し、人間を本来眞実の在り方へ導くことができるものか。鐘は鳴り続け、耳開かれた者は歩みを推し進める。いよいよ確かにいよいよ深くいよいよ大きく。



## 主体的な要請が意味するもの

私の側からの要請が持つ意味の一つに、主体性というところがあるように思います。たとえば『大経』では阿難が自ら立ち上がってお釈迦様に問います。その日初めて阿難はお釈迦様の上に光顔巍巍とした姿を見たのです。そして問います。「何が故ぞ威神光々たること乃ち爾（しか）るや」と（東 7 西 8 島 1-6）。

阿難はそれまでお釈迦様のおそばに長くおりながら、説かれる教えが分からなかったのです。負い目を長く感じていたのでしょうか。

その阿難がその日、これまで見たことのないお釈迦様のお姿を見た。その「見た」という事実は何を意味しているのか。じつはお釈迦様の真のお姿を阿難に見させたものこそ如来本願そのものだったのです。如来本願のはたらきが阿難に来たって阿難の心となり、お釈迦様の上に現れている本願の姿を見させたのです。お釈迦様は阿難の要請に応じて、その如来本願の全貌を説き始めます。阿難の主体的自発的発言が如来本願の教えを開く契機となったのです。

『観経』にも韋提希の主体的な要請が数多く見られ、そ

の要請を受けて教えが大きく展開していきます。たとえば、

「願わくは仏日、我れを教えて清浄業處を觀せしめたまえ」（東 93 西 90 島 2-4）。この要請を受けてお釈迦様は眞の清浄業處を韋提希に選ばせるのです。これが韋提希の出發を導き出すのですから、大きな要請であったわけです。

また、光台現国の教えによつて諸仏の世界を見、次のように要請をします。「世尊、この諸仏の土、復（また）清浄にして皆光明有りと雖も、我れ今極樂世界の阿弥陀仏の所に生まれんと樂（ねが）う。唯、願わくは世尊、我に思惟を教え、我に正受を教えたまえ」（東 93 西 91 島 2-5）。阿弥陀の世界を選んで、そこへ至るための思惟と正受を自ら要請した。ここにも大きく韋提希の主体性が顕れています。

もつとも、ここは単に主体性礼賛で終る箇所ではありません。主体性の奥に潜む人間理性が持つ問題点も同時に顕わされているわけです。誰が「思惟」によつて阿弥陀の国に生まれることができるかと教えたか。まだ誰も教えない。韋提希が自ら、ある意味で勝手に思っていたことだったのです。

しかし、その問題点を含んだ主体性の發揮が大事。初め

から問題点をすべて払い棄てたところの主体性を起すということはありえないのです。自己のすべてを挙げて問うということは、その主体性を起すことが大事であると同時に、その中に自らの問題点もすべて込めて主体性を起している。このことが大事。主体性の起し方がこのようになるというところに、仏法が人間の問題へ近づく手がかりがあると云うべきでしょう。

私たちの生活の場面でもよく分かることです。学校の授業でも「何々君、どうかい。」と指名されたので立って答えるというのは普通でしょう。しかし、指名をされないのに自分から立ち上がって、「先生、質問があります。」というのはものすごく大事なことです。そこに主体性が発揮されているからです。自ら立ちあがったものを言うのはよほどのことです。

『観経』における韋提希の発言の多くは、自分の方に心の変化が起こって、指名を待たずにそれをお釈迦様に申し上げるといふケースです。韋提希の心の中に変化が起こって、立ちあがって訴えようとする。主体性をもって動き始めてくるそのタイミングを見失わずにお釈迦様は教えを説

かれるのです。

私たちもお互いよく考えて要請をしなければ、答えは現れない。また要請のないところに答えを並べられても受け入れられない。答えが答えとならないのです。場合によってはいかに尊い答えであっても、ゴミ箱行きになるかもしれません。鐘も叩かないのにガンガン鳴ってはやかましいばかりかもしれない。いかに教えに対し道を求めるということにおいて主体的であることが大切であるかということですね。ただそこにおいて聞けば分かるというものではない。分かるかどうかを決めるのは私自身の姿勢によるのです。

### 我を大きく叩いてほしい

もう一つ鐘について思いますことは、叩き方と音量との関係です。大きく叩けば大きな音がする。小さく叩けば小さな音がする。不思議だと思われませんか。

当然のことなのですが、どこか不思議なものを感じます。鐘が生き物のように、相手に応じて音量を変えるわけです。テレビはスイッチを入れると、いつも同じように画面が出ます。スイッチの入れ方によって画面が小さくなったり大きくなったりはしません。いつも出る画面が定規格の大き

さの画面なのです。

では鐘はどうでしょう。定まった音の大きさというのがあるのでしょうか。弱く叩けば小さな音。強く打てば大きな音。音の大きさの種類は無量です。要するに、叩き方によるのです。教えも同じなのです。小さく叩けば小さな教えが返ってくる。大きく叩けば大きく返る。あなたに如来本願の世界が小さく見えるとすれば、それは教えの求め方が小さいからではありませんか。

下の庭に碑があります。そこには「生命を継ぐ者は、生命を捧げていく」と書かれています。わがいのちを捧げるほどに求めたならば、本願の教えの全てが返って来るのです。なぜなら、こちらがいのちを差し出せば、これがこちらのすべてであり根源ですから、仏法もそのすべてを差し出して答えてくる。いのちはいのちを呼ぶのです。

仏道が仏道それ自体を投げ出して、いのちを捧げる者のところに現れる。それをもし参考意見程度で求めたとすれば、参考意見程度の教えが返ってくる。腰掛で求めたら、向こうも腰掛でやってくる。教えの大きさは、私の叩き方で決まるのです。

では洪鐘はどのように叩くのが本来の叩き方なのか。それを示しているのが洪鐘の「洪」なのです。大きな鐘なのです。どこまでも大きな鐘なのです。打ち方によってはどこまでも大きな音が出る。それが仏法というものなのだと。いうことで、譬えに「洪鐘」が使われているでしょう。

「どうか私を、あなたの最大限の力で大きく叩いてくれ」と洪鐘は呼びかけているのです。「そうすれば私も最大限の音を出すから」と。仏法の鐘を叩くには、須らく大きく叩くべし。小さく叩けば、相手は仏法にはならない。仏法とははじめから大きく叩くべきものなのです。

大きく叩くとは、私の全体を挙げるということ。生涯の全体を捧げるということ。毎日の生活の基本に据えるということでしょう。これは素晴らしい教えですね。励まされます。大きく叩いていかなければと思わされますね。

大きく鐘を叩いた方のことを思います。それはたくさんの方がおられるでしょう。私の最も身近な方としては、私の先生のことか思い出されます。先生の仏道上の大きな展開はいろいろおありだったろうと思われませんが、その一面

を見させてもらいます。

三十才の頃、九州に帰られ、大学で仏教研究会を始められます。昔の兵隊の官舎の跡の教室で、毎月広告を出してお話しをされた。国立大学の中で宗教活動をされるのですから、大変なことだったのでしょね。

校舎が分かれていた大学を統合し、仏教研究会の十数人入る学生寮を私財でつくられた。先生、五十才の頃ですね。そしてまだ力のあるうちに辞めるのだと言われ、六十歳前に退職され、仏法一筋の道を選ばれた。その時の先生のご挨拶に「自分の歩みを遮るものは何もない。晴天の下を進むようなものだ」というお言葉がありました。そのようにしてどんどん命を捧げていかれた。ご自分の人生を選び取っていくということが、仏法の鐘をより強く打つ方向に進まれたということだったのです。

そして、七十六歳、お亡くなりになる一週間前まで、文字通り倒れられるまで教えを私たちに説きぬかれたのです。先生が扣かれた洪鐘の大きな音を、私たちは耳を澄まして聞かしていただかねばならないでしょう。そばで聞けば鼓膜が破れるほどの大音だと思いますが。

扣けば扣くほど大きなものが返ってくる。だから扣くことを仏様は待っている。普通宗教と言えば、迷い苦しんでいる者がいるから、仏様が出て行って助けるのが当然だとなりやすい。要請を待っているようでは仏様と言えない、すぐに行って助けなければと。そういう発想も起こりやすいでしょうね。

それはそうなんですよ。だから最初から準備して待っている。万全の準備をして待っている。あらゆる者を救う如来の本願を成就して待っているのです。その世界の中で、今度はあなたがどうしても救われたいという願いをもって立ち上がる順番なのです。そうすれば、そのタイミングを見逃さずに本願は猛烈とはたらきかけてくる。準備が出来ていないのはたらきかけても救うことはできない。ただ行けばいいというわけではありません。

座談会などで、何でもいいから質問することもまた大事です。自分の方から言葉にして言うのが大事。なんでも言って御覧なさい。ずいぶんと違いますから。

#### (四) 釈迦一代教と王舎城の悲劇

##### 二つの同時の「時」

「一時」について、さらに二つのことが言われます。これは対になっていますので、一つの文と考えてもいいでしょう。

「又一時というは、阿闍世正しく逆を起こしし時なり。仏何れの処にか在まして、此の一時に当たつて、如来独り二衆とともに彼の耆闍に在ます。此れ即ち下を以つて上を形（あら）わす意なり。故に一時と曰う。」

そしてもう一つ。「又一時と言うは、仏二衆とともに、一時の中に於て、彼の耆闍に在しまして、即ち阿闍世此の悪逆の因縁を起すことを聞かしたもう。此れ即ち上を以つて下を形わす意なり。故に一時と曰う。」（親全 88 聖全 466 ノート 52)

耆闍崛山での釈迦一代教が、いかに「化前序」であるか。このことが明瞭になるような、広い視野での大胆な教えの領解がなされます。

序分における「時」についての善導の着眼は、時が二つ

出されているところでしょう。一つは、「一時、仏、王舎城耆闍崛山の中に在し、大比丘衆千二百五十人とともにありき。菩薩三万二千あり。」この「一時」です。この一時は、仏が耆闍崛山で声聞と菩薩を相手に教えを説いている、その時です。これが釈迦一代教を象徴しているわけです。

もう一つの「時」は、その次の「爾時（そのとき）、王舎大乘に一（ひと）りの太子有り。」この文から始まる王舎城の悲劇、禁父縁・禁母縁の内容を指す「爾時」です。

一つは耆闍崛山での説法。一つは王宮での悲劇。この異なった内容を指し示す「時」が序分の中で同時に述べられている。これは何を意味するのか。ここが善導の着眼点であろうと思います。

文中、「上」で表わしているのが「一時」が示す耆闍崛山での仏の説法です。「下」で表わしているのが、「爾時」が示す王宮での悲劇です。この「上」と「下」がどのような関係にあるのか。観経の教えとは何か。釈迦一代教の中で、どのような位置を占めるのか。最も大事な位置づけが、ここで明らかにされます。

## 耆闍の説法と王宮の悲劇

先ず、前半の文を見てみましょう。「又一時というは、阿闍世正しく逆を起こしし時なり。仏何れの処にか在まして、此の一時に当たつて、如来独り二衆とともに彼の耆闍に在ます。此れ即ち下を以つて上を形（あら）わす意なり。故に一時と曰う。」

まず、「下」のほうから説いています。「一時」というのは阿闍世が逆悪を起した時であると。これは「一時」とありますが、経文では「爾時」の時を指しています。阿闍世の逆悪、王舎城の悲劇。まずこれを確認します。名君頻婆娑羅王を中心にして、国は豊かに繁栄していた。王家も王の下、よき后と可愛い子に恵まれ、仲睦まじく過ごされていた。しかし、提婆の悪計のもと、一瞬にして平和は破られ、予想もしない混乱と苦悩が一举に押し寄せたのです。悲劇です。人間の上に起こった悲劇です。

しかし、人間そのものがそもそも悲劇的な存在ですから、「悲劇の人間」の上に起こった具体的な悲劇的現象と言うべきでしょうか。起こるべくして起こったことです。これが縁になるのです。人間が「悲劇の存在」ではなく、偶々その上に悲劇が起こったのであれば、その悲劇は如来の

「縁」にはならないでしょう。悲劇的存在であるが故に、具体的な表面の悲劇の一つが如来の縁となるのです。一現象としての悲劇は、根源の悲劇性に繋がっているのです。

王舎城の悲劇が起こつて韋提希は閉じ込められ、身心共に道を失つて愁憂憔悴する。この大変なことが起こつている時、仏陀釈尊は、いったいどこで何をなさつておられたのか。これが第一の問題です。

じつは「如来独り二衆とともに彼の耆闍に在ます。」お釈迦様は独り声聞や菩薩の人たちと共に、耆闍崛山に在し、教えを説いておられたのです。「二衆」は「大比丘衆千二百五十人とともにありき。菩薩三万二千あり。」とある、前者の声聞、後者の菩薩を指しているわけです。

ということはどういうことか。考えようによつては、麓の王宮で大変な事件が起こつているのに、肝心のお釈迦様は山におられて、悲劇とは関係のない人たちに向けて、おそらく悲劇とは関係のない説教をなさっている、という受けとめ方も有り得るでしょう。

しかし、そうではないのです。耆闍崛山での教えはどのような教えなのか。それを決定するのが王宮の悲劇なのだ

と善導は言うのです。そのことを「下を以つて上を形わす」と表現しています。

上の耆闍の説法は下の事件によつて決定されるのだと。

即ち、あたかも下の事件と関係のないように宮まれているように見える上の耆闍の会座は、じつは、下の悲劇の事件を十分に踏まえ、いやそれ以上に、その悲劇に真正面から答えるものとして説かれていたのだということです。

人間の起こす具体的な悲劇を縁にして、「悲劇の人間」という救われざる存在を、その障害をすべて乗り越えて真に救う教えが山上で説かれている教えの真の内容なのだということなのです。即ち、釈迦二代教の教えとはこのような教えだということなのです。

後の文を見てみますと、「又一時と言うは、仏二衆とともに、一時の中にして、彼の耆闍に在しまして、即ち阿闍世此の悪逆の因縁を起すことを聞かしたもう。此れ即ち上を以つて下を形わす意なり。故に一時と曰う。」

今度は視点を少しずらして、耆闍崛山で説法をなさっている場面を押さえて説かれます。一時と言うのは、仏が耆

闍崛山において、声聞・菩薩の人たちに向けて、教えを説いておられた時であると。しかし、ただ二衆に向けて何らかの教えを説いていたのではなく、「一時の中にして、彼の耆闍に在しまして、即ち阿闍世此の悪逆の因縁を起すことを聞かしたもう。」と。

この「一時」が「爾の時」の一時でもあることを表わしています。王宮で事件が起こっていることを聞かれた上で説かれていたのだと。耆闍の説法はそのような説法だというわけです。

ここで一つ気になるのは、前の文のほうに「如来独り二衆とともに」と、「独り」という言葉が述べられていることです。耆闍崛山には、たくさんの方の声聞や菩薩がおられた。王宮の事件の情報、それらの人たちが皆に伝えられたのでしよう。しかし、その情報を聞いたのは声聞・菩薩の皆であるけれども、その情報を持っている意味が分かったのはお釈迦様独りであったということなのです。

王宮の事件に、どのような意味があるのか。声聞や菩薩は分かりません。聞いて、聞き流したのでしょうか。大変なことが起こったとは思ったでしょうが。しかしお釈迦様は

このことの持つ意味がはっきりとお分かりであった。「これで阿弥陀の本願の教えを説くことができる」こう思われたのでしよう。

待つていたことがやつと起こったのです。「悲劇の存在」が、自己を根本から規定している悲劇性から真に開放されるためには、その悲劇性ゆえに起こる具体的な悲劇の事件を縁にするしかないのだと。この道理がお釈迦様にはよくわかっておられたのです。

このことを親鸞聖人は次のように述べます。「達多闍世の悪逆に縁りて、釈迦微笑の素懐を彰わす」(東 331 西 382 島 12-165)。この事件が起こることをお釈迦様は長い間待つておられたのです。こう言えば薄情なお方、となるかもしれませんが、そうではありません。人生が大きな問題もなく幸せそうに進んでいくならば、人は真の自己がわからず、如来の真実の心にも出遇わないまま、生涯を終わっていくかもしれない。

その幸せは、じつは表面的なもので、一旦大きな出来事が起こると、一挙に破られて、確かなものを求めてこなかった愚かさが不甲斐なく腹立たしくさえ思われてくるでし

よう。我が人生に対してただ泣くしかないことになる。いや泣くこともできず、不徹底でとどまったまま時が推移していくことになるかもしれない。その人生は空過の支配を受けなければならぬのです。

「微笑」は、本来は「微笑」でしょうが、聖人は「咲」の字を使われました。このほほえみは、固いつぼみだったものがやつと開いた、そのような意味を持った喜びのほほえみということでしょう。

お釈迦様はずつと待つておられたのです。人間の上に起こる具体的な悲劇的事件が、その人が「悲劇の存在」であることに目覚め、また如来の真実に目覚める決定的な縁であることが、お釈迦様には明らかだったのです。苦悩の衆生を捨てず、必ず救おうとする大悲の心ましますことを、よくよくご存知だったのです。

「下を以つて上を形(あら)わす」。「形」という文字がとても有効な意味づけで使われています。「形」は「型」によつて形成された形態のことを言います。一つのものが何らかの形となるのは、ある型にはめられて、それによつて、その影響を強く受けて一つの形を持ったものになるのだと。



上の耆闍崛山での教えができあがった「形」です。ではこの教えは何を型にしてできたものか。それが下の王宮の事件なのです。王宮の事件という「型」が耆闍崛山の教えの「形」をつくったのです。その「形」を動詞化して、「形わす」と表現したのです。下の王宮の事件が上の耆闍の教えの形をつくった。こういうことになると思います。

さらに、「上を以つて下を形わす」。下の王宮の事件はどのような事件なのか。その形をつくったのが上の耆闍の教えなのです。王宮の事件はあまりにも悲劇的なもので、「王舎城の悲劇」と言えば、ただ悲劇的側面だけが思い浮かぶかもしれません。悲劇的要素によってのみ構成されているもの、ということですね。

しかし、この事件の本当の姿形はそうではないということなのです。この事件は耆闍の教えがその形をつくっている。耆闍の教えを踏まえなければ、この事件の真相は見えないのです。ただ悲劇だけの内容ではない。そうではなくて、この悲劇を縁として如来がはたらきかけてきており、事件の諸相のところに如来が顔を出している。悲劇と如来と、両方がいるのがこの事件の真相なのです。

眼あるものがこの悲劇を見れば、これに対し、南無阿弥陀仏と念仏申すしかないでしょう。なぜなら、そこには起こった悲劇の悲惨さと、それ故に來たつて救わんとする如来の悲願と、如来の眼に移った悲劇渦中の者の悲しき姿と、如来に願われておりながら、それに目を背けようとする者の姿と、それらが、繰り広げられる悲劇のその一場にあるからです。これが悲劇の眞の姿なのです。

「南無阿弥陀仏、大丈夫だよ、如来がそばにおられるよ」。このように声をかけられるものとして私たちの悲劇的現実はあるの。悲劇に向かつてはたらかない如来はない。眞実は、眞実ならざるものを見て、直ちにはたらきかけ、必ずその者を眞実の者にしていくのです。

### 方便の教え

序分の中に「時」が二つ出されています。まず「一時」を出して耆闍の説法の様子を述べ、そして「爾時（そのとき）」即ち耆闍で説法があつてゐるその時、王宮で事件があつたと。つまり、「一時」と「爾時」は同時なのです。

しかしそこで、下の王宮の事件が、同時に起こつてゐる

上の耆闍の教えを形づくったとすれば、少し疑問が出るかもしれません。

事件は一度のある時だけのもの。耆闍の一代教はお釈迦様の約五十年に及ぶ全教化です。その一度と五十年がどのようなにすれば対応するのか。王舎城の悲劇が五十年間続いたというわけではないでしょう。どうということなのか。

耆闍崛山での釈迦一代教は、「悲劇の存在である人間」のために説かれた教えなのです。あの一度の王舎城の悲劇のためだけの教えではない。人間普遍の教えです。その人間というのが「悲劇的存在」。この人間を具体的に表わしたのが王舎城の悲劇なのです。根があれば花が咲くというわけです。

人間の根本のところに悲劇性がある。如来を誹謗し仏智を疑惑することが悲劇性の核です。この救われざる存在にはたらきかけて救おうとするのが如来の大悲なのです。それはたらきかけのきつかけとなるのが具体的な悲劇ですから、上の耆闍の教えが向かっているのは単に王宮の事件一つだけではない。これが象徴し、このように具体化していく源を根源として持っている「悲劇の存在としての人間」

に向かっているのです。

人間存在を悲劇の存在であると明らかにして、その者の為にということを前提にして説かれたのがお釈迦様の一代教です。その一代教には、中心の位置に『大無量寿経』がある。真実を如来本願として説き、真実のはたらきを南無阿弥陀仏として説いた経典です。

この『大経』の教えの世界に、あらゆる者を導きたい。そして如来本願のはたらきに目覚め、これを受け、願生浄土の歩みをする人として誕生させたい。是れがお釈迦様の願いです。しかし、人々は真実には目を向けず、自己の思いを最もよきものとして、これに執着し、迷いを出ようとしません。まさしく悲劇の存在なのです。

この者に全力で教えを説かれたのがお釈迦様です。その教えを方便の教えと言います。方便の教えとは、私たちがかねてから持っている自分の考え方で受け入れることが容易な教えなのです。同時に、必ず真実の世界に私たちを推し進めてくれる教えです。迷いの私が領くことができる教え。同時に、真実へ必ず導くことができる教え。大変な力を持

っているのが方便の教えなのです。

この教えをあの人にもこの人にもたくさん説いて、お釈迦様は私たちを歩ませ、真実に導き入れようと力を尽くされました。それは並大抵のことではなかったでしょう。一人ひとりに応じられたのです。人間の迷いの考え方に対応されたのです。

そしてどうか真実に出遇ってほしいと、『大経』が説く如来本願・南無阿弥陀仏の教えに出遇って、念仏の人となつてほしいと。一代教はすべて、そのような願いが込められた教えなのです。一つとして、『悲劇の人間』以外の者に説かれた教えはないでしょう。

この一代教、即ち『大経』を中心核として無数の方便の経が周りに位置する一代教は、まさしく「悲劇の人間」のための教えです。その人間の上に、今、救いへの縁となりうる悲劇的事件が起こった。お釈迦様は、これは最大のチャンスであり、今こそ自ら行かねばとて、王舎城へ行かれるのです。根本的に「悲劇の人間」のための教えであり、具体的には一現象として起こった悲劇的事件のための教えなのですから。

そして王舎城で説かれる教えが『観経』なのです。耆闍の一代教は、まさしく『観経』での教化の前序となるもの。そして一代教を圧縮して一つの経典として説かれたものが『観経』であつたわけです。教化の前に如来本願が明らかにされており、いざ教化の場において、その如来本願がはたらき、韋提希を救っていくのです。

一代教が内に持つ真実と方便の教えを一つにした『観経』を、善導大師は『頓教』と押さえます。「今この観経は菩薩蔵に収む。頓教の撰なり。」(玄義分)。さらに「観経・弥陀経等の説は即ち是れ頓教なり。菩提蔵なり」(般舟讚) (東199 西198 島12-45)。

親鸞聖人は、善導はよく『観経』の真価を明らかにしたと、「善導和尚、義解して曰く・・・即ち是れ円教の中の円教なり、則ち是れ頓教の中の頓教なり」と讃嘆されます。(入出二門偈) (東466 西550 島15-5)。

「悲劇の人間」のための教えが、今人間の悲劇を縁にして説かれる。そして必ず悲劇で泣く者をして、大慶喜心の世界へと進ませるのです。

今回は、善導が位置づけた「化前序」の中、「一時」について善導の文を頂いてみました。