

稱讃

二七二号

二〇二五年九月一日発行

秋季彼岸会法要のお知らせ

日時 九月三日(日) 午後二時

※九月十六日(火) 午後二時

のんのん法話会を開催いたします。

発行 浄土真宗本願寺派 稱讃 寺

〒二二一〇〇七五

東京都足立区一ツ家三丁目五番二〇号

TEL 〇三―五二四二―二〇二五

FAX 〇三―五二四二―二〇二六

H P shousanji.com

あんらくむりよう

だいぼさつ

安楽無量の大菩薩

いつしようふいしよ

一生補処にいたるなり

ふげん

とく き

普賢の徳に帰してこそ

えいこく

穢国にかならず化するなれ

け

『浄土和讃 讃弥陀偈讃』

阿弥陀さまの四十八願の中、第二十二願は
へたとひわれ仏を得たらんに、他方仏土のもろ
もろの菩薩衆、わが国に來生して究竟してか
ならず一生補処に至らん。その本願の自在の
所化、衆生のためのゆゑに、弘誓の鎧を被て
徳本を積累し、一切を度脱せしめ、諸仏の国



に遊びて、菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を

供養し、恒沙無量の衆生を開化して無上正眞の道を立せしめんをば除く。常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。もししからずは正覚を取らじ」と説かれております。

この第二十二願を、親鸞聖人は、必死補処の願とか、還相回向の願と名づけておられます。

意識すると、もし私(法蔵菩薩)が仏(阿弥陀仏)となつた時に、他の仏さまの国にいる菩薩たちが、私の国(極樂浄土)に往生したならば、一生補処の位に至らしめよう。ただし、その菩薩に本願があつて、救済をしようとしているものたちのために誓いをたて、様々な功德を積んで、すべてのものたちを救い、さらには多くの仏さまの国へ赴いて供養し、ガンジス川の砂の数ほどの衆生へ菩提心(成仏したいという心)を起こさせようとするものを除く。(我が国に往生して一生補処の菩薩になったものは)仏と成るための菩薩の位を幾段階も跳び越え、普賢菩薩が願われた仏と成るための徳目を目の前に掲げて修行できるようにしてあげよう。もしそれができなければ、決して仏(阿弥陀仏)とならない。(浄土宗法善寺ブログより)

お他宗ですが、分かり易かったので拝借いたしました。）

「一生補処の菩薩」とは、次の生涯には必ず仏に成ると定まった菩薩さまということであります。たとえば、弥勒菩薩は、今は兜率天におられますが、次の生には仏に成る（お釈迦さまの次の仏さま）と言われている菩薩さまです。で、「補処の弥勒」と呼ばれています。が、仏になるまで五十六億七千万年掛かると言われているのであります。

仏さまに成るまでの菩薩の位は五十二段階あり、五十三番目が仏さまの位です。一生補処の位とは、五十二番目の妙覺とも言われます。本来なら気の遠くなるほどの長い輪廻の中で難行苦行をして一段一段菩薩の位を登らなければならぬのですが、第二十二願では、この一生補処の位を一足飛びに授けまうという誓いなのです。

そして、「多くのものを救いたい」とか「他の仏さまの国で修行をしたい」とか自身で誓いを立てている場合は、随意にさせてあげましょうという細かなお心遣いをしておられます。

これが「還相」と言われるところであります。「還相」とは、「還来穢国の相状」といって、穢土（私たちのこの世界のこと）に還つて来ることを言います。

また、浄土に往生し、仏に成ったものが、穢土の人びとを救うために、再び菩薩になるわけなので、「従果還因の相状」（仏という果から再び因である菩薩に還ること）という意味での

「還相」とも言えます。このことは、ご讃嘆の和還相より）と仰っておられます。

讃（表紙）の「普賢の徳に帰してこそ 穢国にかならず化するなれ」の左訓として、「われら衆生、極楽にまゐりなば、大慈大悲をおこして十方に至りて衆生を利益するなり。仏の至極の慈悲を普賢とまうずなり」と説明しておられ、普賢菩薩のように従果降因（果より因に降る）のすがたをとつて人びとを教化するところに阿弥陀さまの慈悲の具体的な顕現があるという意味で「還相」と言われました。

親鸞聖人は、浄土に往生するのも、阿弥陀仏のひとりばたらきであると、「往相回向」とおっしゃったように、浄土に往生したものが再び穢土に帰つて来て人びとを救うのも、阿弥陀仏の願い、はたらきであることから、「還相回向」とおっしゃいました。

「還相回向」とは、仏としてのさとりを極めた者が、つまり、阿弥陀さまのお浄土に往生し、仏さまと成られた方が、阿弥陀さまのはたらき（他力）で、菩薩となって、この世に還つて来て自利利他を實踐することであり、それはちようと観世音菩薩が、千変万化しながら衆生を教化していくように、普門示現する（あらゆるものに変化し、あらゆる手段をつくして人びとを救う）ことをいうのである。そうなれば、この世にあって確実に還相の菩薩ではないと断言できるのは自分だけであつて、この私を取り巻く一切の人も動物も、還相菩薩の化身である可能性を否定することはできないであらう。（梯實圓師著『浄土真宗の教え』往相と

還相より）と仰っておられます。よくご信心を獲た人には、現生において十種の利益があると言われます。その九番目が、「常行大悲の益」で十番目が「現生正定聚の益」です。ご信心を獲た人は、この世に於いて、仏と同じ様な慈悲が常にできて、この世に於いて、必ず仏の成る身に定まる利益が与えられるというのです。そこから、ご信心を獲た人は、還相の菩薩と同じはたらきができるというのです。この身があつても還相のはたらきをしてしていると捉えることもあるのですが、この身が滅び、お浄土に生まれてから還相のはたらきをするともとらえられております。

二つが共通しているのは、ご信心を頂いた者の相（すがた）であるのですが、往相も還相もどちらの相（すがた）も阿弥陀さまでなければならぬと思います。

ご信心を聞思する（しようとする・している）私は、浄土に往生させようと阿弥陀さまがはたらいてくださっていると同時に、私の先人がお浄土から私を救わんと（浄土に往生させようと）阿弥陀さまの他力でもってほたらいてい

ることを、「還相回向」と言われていると思います。現にこの世で生きている私に、「南無阿弥陀仏」のお念仏となつて、「必ず、あなたも仏と成つていきますよ」と呼び続けておられると聞き取っていききたいと、お彼岸をお迎えするにあたり、あらためて思い起こして参りたいと思

特集 金子大榮師のご領解 ㊦

『親鸞の人生観』

教行信証真仏弟子章

金子大榮 法蔵館 一九六六年初版

十二 菩提心

本文 『大經』にはく、おほよそ浄土に往生せんとおもはば、かならず発菩提心をもちあるをみなもとす。いかんぞ、菩提はすなはち無上仏道の名なり。もし発心作仏せんとおもはば、この心広大にして法界に周徧せん。この心長遠にして未来際をつくす。この心あまねくつぶさに二乗のきはりをはなる。もしよくひとたび発心すれば、無始生死の有輪をかたぶくと。乃至

口語訳 『大經』に依れば、浄土に往生しようと欲うならば、必ず菩提心を発さねばならぬ。菩提とは仏道である。だから発心して仏と作ろうと欲えば、その心は広大で法界にあまねく、その心は長遠に未来の際をつくし、その心は能く自利利他して小智・小見の障りを離れる。こうして一たび発心すれば無始の生死を離れることとなるのである。

浄土に往生しようと思うならば、必ず菩提心を発せ。それは「極樂は樂しむと聞いて、参らんと願い望む」のではなく、涅槃への道を求むる心であれということである。そうなれば浄土の存在を確かめるといふようなことは、すべて無用となるであろう。浄土とは菩提心のゆくえに見開かれる境地であるからである。したがってその菩提心とは、衆生（われら）を浄土にあらしめようとする如来の本願に信順するところに他ならぬのである。

菩提心とは道心である。さとり道の道を求めて、それに順う心である。それは生死に迷わない心であり、自他の因縁をいつて愛憎に煩い悩まない心であり、内外の一如に達して苦樂を分別しない心である。しかしてよく内外一如の境に達すれば、「この心広大にして法界に周徧」することとなり、よく生死に迷わないことになれば「この心長遠にして未来際をつくす」こととなり、またよく自他の因縁を知れば「この心は普く、つぶさに二乗の障を離れる」こととなるであろう。こうして「無始生死の有輪を傾ける」こととなるのである。

しかるに、かかる道心は凡人にあるものとは思われない。生に執着し死を怖れ、愛と憎しみを本能とし、自然を制伏するを知識としている人間である。されどその凡人にも、しばしば人生そのものに疑問をもたねばならない機縁がある。それは不治の病にかかりて生の意味を求め、近親の死を悲しんでみえぬ世界を探（たず）ね、また愛憎のもつれから生ずる罪障の深さを感じて、その業苦の解消する場を求め、あるいは時代の情勢に動かされながら流転しゆく自分のたよりなきを覚えて帰依のところを得たいと思うときである。しかしてそれらはいずれも答えを得る望みのない問であると

いつてよいのであろう。それは人生としてあたえられているこの世が問題となつたのであるからである。しかも問われずにおれない問であり、たずねないでおれない道である。とすればそれに応答するものは、浄土のさとり道のほかになく、その道はただ本願を信じ念仏することのみである。

しかし、こうして答えられることは、それで問が無くなるのではない。かえって問が答えによりて意味づけられるのである。そこに求めて満たされ、満たされて求める菩提心の性格がある。したがって菩提心はさとり道のはじめにあり過程にあり終極にあるものである。そこに菩提心の無限性があるのである。

二

その菩提心は、まず「広大にして法界に周徧」と説かれた。その法界とは宇宙であり、万象であり、とくに一如の境地である。しかして菩提心が、その法界に周徧するということは、すでにいうように内外の分別が除かれることによるのである。そこに感覚は純粹となりて、万象はこの身の生命となり、感情は清浄となりて、宇宙はこの心に内在するものとなる。そのとき、われらは月となりて世を照らし、花となりて人を慰めることもできるのである。

しかし道心はつねにかかる満足の状態にあるものではない。求道の心は、孤独の寂しさに法界を駆けめぐるのである。それは無限を思慕する悩ましき感情であり、また「荒野に叫ぶもの」といつてもよいものであろう。亡き父母を訪ねる童子の心は、天の際をも地の底をも極めようとするものである。そこは宇宙といつても宇宙の内ではなく、万象といつても万象の外にあるものである。しかれば求道の

心は、はじめから一如の世界を求め、涅槃を訪ねているのであろうか。

したがって、その道心が満たされるれば、おのずから大自然に親しむこととなるのであろう。思慕せる無限は万象の上に感じられてくるのである。一樹の蔭にも法界は摂まり、一河の流れにも仏音が聞かれる。山川草木もことごとく成仏し、谿声山色もみな説法している。それは凡智にとりては彼岸の境地であるにちがいはない。されど浄土を願うものには、おのずから感ぜられる実相である。この意味において『大無量寿経』は自然を説いたものであり、『浄土論』は自然を歌えるものといつてよいのであろう。善導は「仏に従つて逍遙自然に帰す、自然は即ちこれ弥陀の国」と讃え、親鸞は「信は願より生ずれば、念仏成仏自然なり、自然は即ち報土なり、証大涅槃うたがはず」と讃ぜられた。それは浄土を願うところが法界に周徧するものではないであらうか。

三

しかれば「この心、長遠にして未来際をつくす」とは、生死を超えたる境地として身証されるものであろう。無限を思慕するところは、生死の彼方なるものを求めていたのであつた。死は生あるもの、免れない運命である。だから死がなくなれば生もないにちがいない。生とは死を脚下にしているものである。しかし死はつねに生の問題となつているのである。もし死を問題としない生があるならば、それは人間の生ではないであらう。死に驚かないものは人生を喪失しているものである。自己疎外とはすなわち生死を問題とせぬことではないであらうか。それは無自覚者といわねばならない。菩提心とはその自覚である。

その生のあるところ死の帰するところを求め得て心は涅槃する。それが念仏の信心である。したがって、その信心こそは生死を超えたる永遠を身証せしめるものである。しかして、その永遠は「今」に内感せられつつ遠く未来際を包むものである。久遠の過去から永恒の未来までをつくすもの、それが生死を解脱せる道心の境地である。だからそれは時間を超えたるものと思われ、また無量寿とも感ぜられるものである。

こうなれば、菩提心とは阿弥陀の心であるといつてよいのであろう。菩提心とは大いなる願いであるしかれば菩提心はこの身に発起するとしても、その根源は如来の本願に相応するものであろう。親鸞は菩提心について、自力あり他力あり、聖道のものあり浄土のものありと、さまざまに分別しているそれは真実の菩提心は如来の本願を信する他になんことを、あきらかにするためであつた。

しかれば菩提心は如来の本願に相応するものであるにちがいはない。したがって、その未来際を尽くすことも、また本願のところに他ならぬのであろう。如来の本願は智慧のところにあることにおいて常に満足されている。されど如来の本願は慈悲の心であることにおいて、いつまでも無倦である。しかれば菩提心もまた未来際を尽くしての願いを持つものである。しかもそれゆえに、常に現に満たされているのである。その願いは如来の本願に相応するものであるからである。

その永遠を内感する道心において法界に遊ぶ。花開花落も悠久であり、風樹流水も永恒を語る。それは生死のうちにある身にも感ぜしめられる信心のようこびである。

四

こうして菩提心は「あまねくつぶさに二乗のきはりをはなる」こととなる。これこそ菩提心の第一の意義ともいふべきものであろう。二乗とは声聞、縁覚で、ただ自身の生死解脱のみを思うて他の業苦をかえりみないものである。それでは真の悟りは得られない。されどまた社会のためといって涅槃への帰一を思わないものは外道の相善と嫌われている。したがって菩提心とは、自利と利他との一如なる道を求めるものであらねばならない。それは真実に自他の因縁を知るもの、このことである。

しかるに常識の世界では、我他彼此の分別を離れることはできない。だから、個人を本としても社会を主としても、愛憎に煩い悩み、是非の争いはつきぬのである。それでは自利・利他といつても、結局は自害害他に終わらざるを得ない。如来の本願とは、人間のこの業苦を大悲して自他一如の浄土にあらしめようとするものである。したがってこの本願に相応する菩提心は、二乗と外道との障りを離るものとなるのである。

その如来の本願とは「大菩薩、法を身として常に静寂に住し、種々の身と種々の神通と種々の説法とを現わしたもう」ものである。これはみなその本願力から起こるのである。それは恰も、阿修羅の琴は、「それを鼓(う)つものがなくとも、自ずから鳴る音曲のあるが如くである」と説かれてある。この感銘深い教説によりて、自ずから思い知られることは、如来の本願に主体はないことである。阿弥陀の本願とは、本願そのものの無限なることではないであらうか。如来は衆生を自己として利他の本願をあらわし、衆生は如来の本願を自身の道として行信する、それが浄土の菩提心である。したがってその菩提心は本願に相応して、自ずから自利・利他の徳を成就するのである。

しかるにもし自身を本願の主体とするならば、それは自力聖道の菩提心と言われるものである。それは「ころも言葉も及ばぬ」ものであり、また「自称唯心に沈んで浄土の真証を貶(おとしめ)るものとなるのである。

これに対して、もし本願の主体を他者とすれば、それに帰命するころは、いかにしても決定することができない。すなわち「定散の自身に迷うて金剛の真信に昏(くら)い」ことを免れぬのである。それではいずれにしても自利利他一如の道心であることはできぬであろう。畢竟、それは鼓つものなき阿修羅の琴に鼓つものを求めようとする愚かさによるのである。

「願力不思議の信心は、大菩提心」である。だからその信心は往相自利にして如来利他の徳をそなえさらに大悲の還相を無限の未来に期するのである。そこには自身の内にみられたる群生があり、群生の上に感じられたる自身がある。

しかれば種々の身、種々の神通、種々の説法ということも、その主体をたすねぬでよいであろう。如来の方は音曲自然であるからである。

五

それによりて「ひとたび発心すれば、無始生死の有輪を傾く」こととなる。その有輪とは生存における輪廻状態である。すなわちたよるところのない生死の流転である。その状態は「諸有輪に沈没し、衆苦輪に繫縛せられて」とも言い表されている。それこそ祖師たちに悲痛せられた人間生活の現実であつたのだらう。その無始生死の有輪が、菩提心によりて「傾く」のである。その傾くには、「破れる」といい、また「転覆する」という訓がある。されどおそろしく傾斜という傾向ということが、本来の意味であ

らう。そこには不思議な力が感ぜられる。動かした力ではない。動き出した力である。

傾いたということも、とても動くものとは思われないものが動き出したことを表わすものである。しかしてその傾きが涅槃へと方向づけられることになったのである。それこそ驚天動地の事実といわねばならぬであろう。そこに、無始生死の有輪を傾くという語感があるのである。

浄土真宗のビハーラケアを考える

先月号と重なりますが、「1 釈尊のアジャセ王への説法―縁起観にもとづく罪の省察―(一) 罪の多面性・相互連関性」から掲載いたします。

(一) 罪の多面性・相互連関性

まず、釈尊は阿闍世の不安を聞いて、次のように説いた。

「どうしてきつと地獄に堕ちてしまうというのか。」

すなわち、「そんなに自分一人で思い込んで、自分の未来を決めつけてしまう必要はない」と、釈尊は阿闍世に語りかけた。阿闍世の良心の呵責が、かえって罪や地獄に堕ちることに対する執着を生んでいることを、釈尊が気づいたからである。

そこで、釈尊は、罪が多くの因と縁によって生まれてくることを阿闍世に語りはじめた。すなわち、阿闍世個人の見方にとらわれないで、他の様々な角度から事件の真相を理解することが必要であることを、釈尊は話すのである。特に、釈尊の次の言葉は注目すべきである。

「王よ、すべての衆生がつくる罪には、二つある。一つは、軽いもの、二つには、重いものである。心と口に造る罪は軽く、身と口と心につくる罪は重いのである。王よ、心に思い、口に言うだけで、身に行わないのなら、その報いは軽い。」

王は昔、父の王を殺せと直接、口で命じたのではなく、ただ足を傷つけて、幽閉せよと言った。王がもし家来に、父の王の首を切れと命令したならば、家来はただちにそのようにしただらう。王はするように命じていないのだから、どうして重い罪にならうか。

王にもし罪があるのなら、仏たちにもまた罪があるだらう。阿闍世の父である頻婆沙羅王は、いつも仏たちに供養して、たくさん功德を積んでいたから、王位につくことができた。もし仏たちが、その頻婆沙羅王の供養を受けなかったら、あなたの父は王位に就かなかったであらう。父が王位に就かなかったら、そなたが国を奪うために、王なる父を殺害することもなかっただらう。そなたが父を殺し、それが罪となるのなら、私、釈尊を含めて、仏がたにもまた罪があるはずである。」

〈物語の意義〉

この「もし汝、父を殺してまさに罪あるべくは、われら諸仏もまた罪ましますべし」(註釈版聖典282頁)という釈尊の言葉は、第一に、まさしく罪を犯したものに對する慈悲の言葉である。「阿闍世の罪が、阿闍世一人の罪ではない」と、仏は宣言したのである。仏の慈悲とは、相手の罪を自己の罪として自己同一化しようとする心である。慈悲とは苦しみを抜き、安らぎを与える(「拔苦与樂」曇鸞『往生論註』)姿勢である。このような仏の慈悲は、

「あなたの苦しみは私の苦しみでもある。」

「Your suffering is my suffering、

という姿勢にもよくあらわれている。自他不二の姿勢は、自我を超えて他者に共感する姿勢である。どんな過ちを犯した人間でも、それを一緒に抱えようとする愛情を感じたとき、その汚れてしまった悲しみの中から、清らかな善心がわきおこってくる。

第二に、「もし汝、父を殺してまさに罪あるべくはわれら諸仏もまた罪ましますべし」という釈尊の言葉は、罪の相互関連性、連鎖性を意味する。一人の人間が犯す罪は、その時代や世界に生きるものと深く連関している。個人の罪は、ある意味で、人類全体の罪でもある。大切なことは、最後まで過ちを犯した人間のそばによりそい、その罪の重きとつらさを分かちあうことである。釈尊は殺人犯の見方をしているのではない。個人に全ての罪を着せても殺人事件の解決とはならない。人を殺してしまう人間の悲しさを自分自身のこととして、さらには、同じ時代と世界に生きる人間の問題として、受けとめる。その大切さを釈尊はしているのである。

釈尊は、阿闍世が父殺しの罪の重きを痛感し、地獄に墮ちること心縛られて、孤立していることを知った。そこで釈尊は、一つの罪がさまざまな因と縁が重なって生じていることを阿闍世に伝えた。阿闍世が自ら犯した罪のせいで、自分を極端に卑下して、未来が全く見えなくなっていたからである。罪を責め、その報いをとくだけでは、悪人が罪を抱えてどう生きていけばよいのかを示したことにはならない。そこで釈尊は、今後、阿闍世自身がどう生きていけばよいのかをともに考えようとしたのである。

(二)父、ビンバシヤラ王の罪

さて、釈尊はさらに、頻婆沙羅王もまた、かつて悪い心をおこしたことがあるという事実を、阿闍世に打ち明けた。

「阿闍世王よ、頻婆沙羅王は、昔、悪い心をおこしたことがある。ビフラ（毘富羅）山に狩猟に出かけ、鹿を射ようと広野を歩きまわった。そのとき、一頭の鹿も得られなかった。ただそこで五つの神通力をもった一人の仙人に会った。頻婆沙羅王は、この仙人を見て、瞋恚悪心をおこした。『私が、今日、鹿を追い払って逃がしたからだ』と、王は思い込み家来に命じて、この仙人を殺してしまった。仙人は臨終に、怒りをあらわにし、悪心をおこして神通力を失い、『私には何の罪もない。それなのに前は、心と口とで無理やり私を殺す。私も来世には、お前がしたように、心と口とで、きつたお前を殺す』と誓った。頻婆沙羅王は、これを聞いて後悔し、その遺骸を丁寧に供養して葬った。父の頻婆沙羅王は、このようにして、罪が軽くなり、地獄には墮ちなかった。

まして阿闍世王は、父を殺せと命じたわけではないから、地獄に墮ちるはずはないだろう。そなたの父、頻婆沙羅王は、自ら罪をつくって、自分でその報いを受けたのである。」

また釈尊は、

「頻婆沙羅王はこの世で、王になるといふ善の果報と、殺されるという悪の報いとを得た。だから父王は、善とも悪ともいえない。」

〈物語の意義〉

ここで注目すべきは、阿闍世が、自分だけの視点から、罪や地獄行きに執着し、破滅的になっていたことで、釈尊が、阿闍世以外の視点、すなわち、父である頻婆沙羅王の罪についての視点を与えたことである。一人の人生は、多くの人間と関わり、さまざまな側面を有しているため、「善悪不定」、善悪を単純に定めることはできないということである。

(三)錯乱と罪

次に、釈尊は、衆生の錯乱について説明した。

「王よ。衆生の錯乱に四通りある。一つは貪欲に狂った心によるもの、二つは薬によるもの、三つには呪われたことによるもの、四つには過去の行いによるものである。王や、私の弟子たちの中にも、この四つの錯乱がある。錯乱したものが、多くの悪をつくったとしても、私はこの人が戒律を犯したとはいわない。錯乱したものがつくった悪は、地獄や餓鬼や畜生の世界に至る罪とはならない。もしこの人が正気に戻って、本来の心を得たら、狂乱の中での行為は、罪を犯したことになるかもしれない。

阿闍世王は、そのとき、国王の位につきたいという貪りに狂わされて、王である父を殺害した。それがどうして罪になるといえるだろうか。王よ、人が、酒に酔って母を殺し、酔いがさめてから後悔するようなものである。このような業は、報いを得ない。王は今、貪欲に酔い狂っていた。冷静な心でなされたことではない。もしそれが、本来の心でしたことでないのなら、どうして罪になるといえるだろうか。」

〈物語の意義〉

釈尊が先に述べたように、人は貪欲、藥物、呪い、過去の行為によって正気を失って、殺人を起こすことがある。問題すべき一つの事実は、殺害を起こしたときの犯人の心理的状況である。すなわち、何かに追い詰められ、自分の本来の心をまったく失って犯した殺害は、罪だと断定できない側面がある。そう釈尊は語っている。

四凡夫の眼と仏の眼

釈尊はつづけて阿闍世に話しかけた。

「大王よ。たとえば、幻術師が、街の四つ角で、さまざま男女、象や馬、飾り物や衣服などの幻を見せるようなものである。愚かな人は、それを真実と思うが、賢い人は、真実ではないと知っている

殺人もまた同じである。凡夫は真実のように思っているが、仏たちは、それが真実でないことを知っている。

大王よ。山びこのようなものである。愚かな人は、真実の声と思うが、賢い人は、それが真実の声でないと知っている。殺害もまた同じである。凡夫は真実と思っているが、仏は真実ではないと知っている。

王よ。怨みをいだいているものが偽って、親しげに近づいてくるようなものである。愚かな人は本当に親しくなったように思うが、賢い人は、それが嘘偽りであると知っている。殺害もまた同じである。凡夫は真実だと思っているが、仏がたは、それが真実でないと知っておられる。大王よ。人が鏡を持って自分の顔を見るような

ものである。愚かな人は、それが真実の顔と思うけれども、智者はそれが真実の顔ではないと気がついていて、殺害もまた同じである。凡夫は真実であると思っているが、諸仏世尊はそれが真実ではないことを知っている。

大王よ。熱いときのかげろうのようなものである。愚かな人は、それは水であると思うが、智者は、それが水ではないと知っている。殺害もまた同じである。凡夫は真実だと思っているが、仏がたは、それが真実でないと知っておられる。

大王よ。蜃気楼、龍神が空中に現す城郭のようなものである。愚かな人は、それが真実だと思っているが、智慧ある人は、それが真実ではないと知っている。殺害もまた同じである。凡夫は真実だと思っているが、仏がたは、それが真実でないと知っておられる。

大王よ。人が夢の中で五欲の楽しみを受けるようなものである。愚かな人は、それは水であると思うが、智者は、それが水ではないと知っている。殺害もまた同じである。凡夫は真実だと思っているが、仏がたは、それが真実でないと知っておられる。

大王よ。殺害の方法も、殺害の行為も、殺害する人も、殺害の結果も、そしてそれからの逃れ方も、私はすべて知っている。それは、私に罪があるのではない。王が殺害のことを知っていて、どうして罪になるだろうか。

大王よ。たとえば、人がお酒を司る仕事をしてお酒のことをよく知っていて、もしお酒を飲まなかったら、酔わないようなものである。また火について知っていて、燃えないようなものである。王もまた同じである。殺害のことを知っていて、どうして罪があるだろうか。

王よ。たとえば、多くの人がびとが太陽の出ているときに、盗み、太陽も月も出ていないときには、太陽と月には罪があるのではない。殺害もまた同じようなものである。」

〈物語の意義〉

一般社会の世間的な見方からすれば、真実であつても、迷いを超えた出世間的な見方からすれば、真実ではないことがある。ちょうどこれらの二つの逆の見方があるように、殺害も仏から見れば、その事実には別の意味を見出すことができるのである。釈尊の言葉は、人が罪の現実を受けとめるときには、この世からの視点だけでなく、この仏の知見からの視点を通して見つめることが必要であることを示唆している。

ただし、「すなわち罪あることなけん」という文言は、阿闍世に罪がないといっているのではない。阿闍世が極端に自分を卑下し、思い込んでいるような罪はないといっているのである。

因空と縁起からみた罪の省察

されに釈尊は阿闍世にこう語った。

「王よ。またたとえば、涅槃とは、その本質からいえば、形としてあるともないともいえず、しかし、そのさとりが自分に働いて穏やかな静けさをもたらすという意味では、あるといわなければならぬようなものである。殺害もまた同じであり、その実体からいえば、いろいろな原因や条件が絡まっているために、何か一つに原因があるともいえず、ないともいえず、しかも現実としては殺害の事実が厳然として存在している。

心の底から罪を詫びて慚愧している人には、もはや殺害の心は存在しない（非有）。しかし、自分が殺害を犯していながら、その罪を全く認めず人の所為にしている人は、殺害の心が依然としてあり（非無）、罪の果報もこの人こそが受けるのである。

あらゆるものは支えあつて存在し、固定不変の実体はなく、すべては空である（空見）と知った人には何のとりわれもないから、非有であり、執着がないあらゆるものに固定不変な実体があり、存在する形にとらわれている人にとつては、非無であり、執着がある。このように、有の考え方に執着した人、すなわち、形や心にとらわれた人からいえば、有なのである。何故かという、有の考え方にとらわれた人（有有見）は報いを受けるからである。有の考え方にとらわれない人は報いを受けない。

また涅槃の常住をさとして人（常見の人）には、有（固定観念や執着はない。涅槃の常住をさとしていない人（無常見の人）には、無はなく、偏った固定観念がある。常を常として執着する偏見の人（常常見）、すなわち、一切の存在が永遠に変わらないと思ひ込んでいる者は、無であることすなわち、執着を離れることができない。なぜなら一切の存在が変わることなくあるという「常」に執着する人は、悪い行いの報いがあるからである。だから常を常として、形や心に執着する人（常常見の人）は、無出あること、固定観念をなくすことができないのである。このようなわけで、殺すことの実体は、有でもなく無でもなくて、しかも有なのである。王よ、衆生とは、呼吸するものことである。呼吸を断つから殺害というのである。衆生の本来は、

空であるから殺害は空であるが、仏がたも世間の考え方に合わせて、殺害を説くのである。」

「有」とは、存在することへのとりわれ、「無」とは存在しないことへのとりわれを意味する。また有はあることに固定的に執着して迷う心を意味している。「慚愧の心がない人は無ではない。罪の果報を受けるものからすれば、有である」という文の意味は、自ら殺害を犯したのに、慚愧する心がなく、自分には罪がないと他人に罪を転嫁しているから、その罪の報いは、この人こそが受けるだろう、という意味である。

「すべてが空であることを知る」とは、すべての事物や心が因縁によつて仮に和合して存在していることである。空とは、あらゆる形あるものや心が、時間や空間を超えて、さまざまな因と縁によつて関係しあい、支えあつていることであり、永遠に固定不変なものではないことを意味する。

〈物語の意義〉

最後の段落における釈尊の言葉の重要な点は、空思想を通して、罪を永遠に固定的なものとして捉えなかったことである。犯した罪の報いを、固定不変に捉えない釈尊の思想は、全く新しい視野を阿闍世に与えたのである。

一つは、空と縁起という幅広い視点を与えたことである。阿闍世が父を殺すことに関わつたのは、現実であり、人の命を奪つた重い罪である。しかし、仏教における空や縁起の視点から見れば、一つの悪行は、さまざまな因と縁が結合して生じたことであり、阿闍世一人の罪ではない。こうして釈尊は、罪に対するより広い見方を、阿闍世に新しく指し示した。

二つには、罪に縛られず、未来を信じることである。阿闍世が父を殺した重い罪は消えることはない。しかし同時に、罪の報いを固定的に捉えないので、過去に犯した罪によつて、未来の全てが決定されはしない。もちろん、人を傷つけた悲しみが深ければ深いほど、人はその罪に縛られ、その罪の重さを背負つて生きることになる。罪を忘れないことは重要である。しかし、罪を知っているからこそ、その罪の悲しきを超えて、真実の生き方を見出していくことは、もっとも重要なことである。

振り返つてみれば、自らが善人であるという自負が、一つの主観となり、律法主義や權威主義といった傲慢を生みだしやすい。また反対に、自らがひどい悪人であるという負い目が、一つの執着となると、極端に自己を卑下し、自ら暗黒の世界に閉じこもる。あるときには、自虐的になったかと思うとまたあるときは、犯罪を繰り返すようになり、ついには破滅的な人生を辿つてしまう。「犯した罪悪には必ず報いがある」ということは、縁起の側面を示している。しかし、「罪悪を犯したものは必ず、それに相当する報復を受けよ」という強調は、結果を押しつける運命論のような見方に陥る危険性がある。だからこそ、罪を引き受けつつ、過去のすべてに縛られず、悪の心から自由になる未来を切り開いていつてほしい。そのことを釈尊は伝えたかったのであろう。

※ここでは「仏にも罪がある」と仏が罪人に寄り添っていることと解しておられるが、お釈迦様が阿闍世に説いていることは、一貫して「あなたには罪はない」と詭弁でしかないのは、実は、お釈迦さまに阿闍世の本音を言わしめているのでは……私たちはどこまでも自分を肯定しようとしています。